

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

**XVII. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE
HALVETİLİK TEŞRİFATI:
USÛL-ERKÂN VE TÖRENLER**

Tuğçe TUNA KANAR
2501110116

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Zeynep TARIM

İstanbul, 2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : TUĞÇE TUNA KANAR Numarası : 2501110116
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : YENİÇAĞ TARIHI Danışmanı : PROF.DR.ZEYNEP TARIM
Tez Savunma Tarihi : 06.06.2017 Saati : 12:00
Tez Başlığı : "XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik Teşrifati: Usul-Erkân ve Törenler"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-PROF.DR.ZEYNEP TARIM		Kabul
2-PROF.DR.İDRİS BOSTAN		Kabul
3-PROF.DR.ARZU TERZİ		KABUL
4-PROF.DR.İSMAİL COŞKUN		KABUL
5-YRD.DOÇ.DR.ERTUĞRUL ÖKTEN		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-YRD.DOÇ.DR.YUSUF ALPEREN AYDIN		
2-YRD.DOÇ.DR.FATMA KAYTAZ		

XVII. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE HALVETİLİK TEŞRİFATI: USÛL-ERKÂN VE TÖRENLER

Tuğçe TUNA KANAR

ÖZ

Osmanlı döneminde tarikatlar ve onların müesseseleştiği yerler olan tekkeler toplumdaki kültürel yapılanmanın bir parçasıydı. Osmanlı dünyasının önemli kurumlarından olan bu tekkelerde âdâb ve teşrifat son derece önemli bir unsurdur. XIV. yüzyılda Azerbaycan sahasında ortaya çıkan Halvetîlik, kurulduğu ilk zamanlardan itibaren Osmanlı toplumsal yapısı içinde son derece etkili olmuş bir Türk tarikatıdır. Bu tezde XVII. yüzyılda devlet ve ulemâ çevreleri ile ilişkileri çerçevesinde Halvetîyye tarikatındaki âdâb konusu ve davranış şekilleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Halvetîyye ekolüne mensup bir sûfînin günlük yaşamının nasıl olduğu, tekke içinde ve dışındayken her hangi bir davranış kalıbına riayet edip etmediği, tek başınayken ya da bir arada oldukları meclislerde nasıl bir âdâb gözettileri gibi soruların cevapları aranmıştır.

Anahtar kelimeler: Halvetîyye, Halvetîlik, tarikat, teşrifat, âdâb, merâsim, tören, XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti, Osmanlı toplumu, sûfî, derviş

THE OTTOMAN EMPIRE IN XVII. CENTURY KHALWATIYYA PROTOCOL: METHODOLOGY AND CEREMONIES

Tuğçe TUNA KANAR

ABSTRACT

In the times of Ottoman Empire, tariqats and their establishments tekkes were part of the cultural structure. Orders and ceremonial formalities is an important element in these tekkes, important foundation of the Ottoman world. Khalwatiyya, a Turkish tariqat which established around XIV. century in the Azerbaijan, was influential in Ottoman social structure since its founding date. In this thesis, the Khalwati orders manners and courtesies tried to be evaluated in the context of the relation between state and the clergy in XVII century. With this method questions such as how was the daily life of a sufi, obedience to any courtesies while inside or outside of teqqe and how was the behaviour of one who belongs to Khalwati ecole while alone or with community were tried to be explained.

Keywords: Khalwatiyya, tariqat, formalities, courtesy, ceremony, XVII. century, the Ottoman Empire, Ottoman society, sufi, dervish.

ÖNSÖZ

Tekkelerde yüzyılların birikiminin oluşturduğu bir âdâbdan söz edilebilir. Belirlenmiş davranış kalıpları ile âdâb ve teşrifat kişinin tekkeye adım attığı ilk zamandan başlayarak, tüm hayatı boyunca onu etkiler. Tarikata girmeyi talep etmiş ve bu isteği sonucunda mürid olarak kabul edilen bir dervişin günlük yaşamı nasıldı? Ondan beklenen davranış biçimleri, dervişin tekke içinde ve dışında gözetmesi gereken âdâb nelerdi? Ferdî ve toplu ibadetler nasıl gerçekleşirdi? Bir Halvetî dervışı nasıl giyinir, nasıl yemek yer ve nasıl hizmet ederdi? Tekkedeki merâsimler hangileriydi ve bu merâsimlerde teşrifat nasıldı? Bu ve bunun gibi sorular XVII. yüzyıldaki bir Halvetî tekkesinde yaşamı tespit etmek adına düşünülen ve tezde cevaplandırılmaya çalışılan sorulardır. Çalışılan alana ufak da olsa bir katkı sağlamış olmayı ümit ederim.

Yüksek lisans sürecimin en başından itibaren hiçbir zaman benden desteğini esirgemeyen; bilgi, yöntem, amaç, çalışma disiplini ve ilmin gayesi hakkında kendisinden çok şey öğrendiğim pek kıymetli ve saygıdeğer hocam Prof. Dr. Zeynep Tarım'a en kalbî hürmet ve teşekkürlerimi sunarım. Musikî ile ilgili bölümü okuyup görüşlerini ifade eden Sayın Kemal Karaöz'e teşekkür ederim.

Çalışmalarım boyunca desteklerini her zaman hissettiğim Genç Tasavvufçuları Destekleme ve Geliştirme Derneği Onursal Başkanı Hasan Şükrü Yayıntaş Beyefendi'ye ve Dernek Başkan'ı Sühendan Erdin Hanımefendi'ye teşekkürü bir borç bilirim. Tüm bu süreç boyunca her türlü fedakârlığı gösteren, maddi-manevi her zaman yanımda olan sevgili eşim Ümit Kanar'a; eğitim hayatım boyunca hep daha fazlasını bana sunmaya gayret eden ve her zaman koşulsuz destek veren aileme teşekkürlerimi sunmaktan daha fazlasını borçluyum. Sizlere minnettarım.

İstanbul 2017

Tuğçe TUNA KANAR

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ.....	12
Âdâbın Temel Kaynakları.....	15
XVII. Yüzyılda Halvetî Âdâbına Dair Yazılmış Bazı Kaynaklar.....	17
Halvetî Âdâbına Dair Diğer Kaynaklar.....	20

BİRİNCİ BÖLÜM

DÖNEME VE KONUYA GENEL BAKIş

1.1. XVII. Yüzyılda Siyasi ve İdari Durum.....	23
1.2. XVII. Yüzyılda Tarikat Çevrelerinin Durumu.....	27
1.3. Tasavvufun Genel Mahiyeti.....	29
1.4. Osmanlı Toplumsal Hayatı İçinde Sufiler.....	35
1.5. Halvetîlik Tarikatı.....	43
1.5.1. Tarikatın Dört Ana Kolu.....	49
1.5.1.1. Ruşenîyye:.....	49
1.5.1.2. Cemâliyye:.....	50
1.5.1.3. Ahmedîyye:.....	52

1.5.1.4. Şemsîyye:	53
--------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

İDARİ VE İLMİ ÇEVRELERDE HALVETİLİK

2.1. Halvetilik ve Devlet Yöneticileri	55
2.2. Halvetîlik ve Ulemâ	71

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVIŞLİĞE GİDEN YOLDA ÂDÂB

3.1. Edeb ve Âdâb	81
3.2. Biat	85
3.2.1. Biat Merâsimindeki Âdâb	91
3.2.1.1. Müride Zikir Telkinin Yapılış Âdâbı	92
3.3. Müridden Beklenen Âdâb/Davranış Biçimleri.....	95
3.4. Halvetîlik'te Seyr ü Sülûk Usûlü	99
3.4.1. Hilafet	104
3.4.1.1. Hilafet merâsimi	108

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DERVİŞİN TEKKEDE GÖZETMESİ GEREKEN ÂDÂB

4.1. Müridin Şeyhine Karşı Âdâbı	112
4.2. Eğitim Metodu Olarak Sohbet	116
4.2.1. Sohbet Âdâbı.....	116
4.3. Hizmet Âdâbı	117
4.3.1. Nakibu'n-Niâl	118
4.3.2. Nakibu'l-Mâi	119
4.3.3. Nakibu's-Simât	120

4.3.4. Nakibu'l-Hazret	121
4.4 Temizlikte Usûl: El Yıkama Âdâbı.....	122
4.5. Sofra Âdâbı	124
4.6. Kıyafet Âdâbı ve Semboller.....	128
4.6.1. Tac Giymek.....	130
4.6.2. Hırka	135
4.6.3. Şal/Rida.....	137
4.6.4. Haydari.....	138
4.6.5. Arakıyye.....	138
4.6.6. Asâ	138
4.6.7. Müttekâ ve Muîn.....	139
4.6.8. Keşkûl	140
4.6.9. Post ve Seccade.....	140

BEŞİNCİ BÖLÜM

FERDÎ VE TOPLU İBADETLERDE ÂDÂB

5.1. Râbıta	142
5.1.1. Râbıtanın Âdâbı	143
5.2. Halvetîlik'te Rûya	144
5.2.1. Rûya Arz Etme Âdâbı.....	149
5.3. Vird	151
5.3.1. Vird Okuma Âdâbı.....	152
5.4. Zikir.....	153
5.4.1. Ferdî Zikir Âdâbı	156
5.4.2. Toplu Zikir Âdâbı	161
5.4.2.1. Semâ ve Devran.....	164
5.4.2.1.1. Semâ ve Devran Âdâbı.....	169

5.5. Halvet ve Erbaîn.....	173
5.5.1. Halvet Âdâbı.....	179
5.5.2. Erbaîn Âdâbı.....	183

ALTINCI BÖLÜM MERASİMLERDE ÂDÂB

6.1. Halvetîlik'te Musikî ve Merâsimlerde Okunan İlahiler.....	185
6.1.1. Halvetî Musikîşinaslar.....	191
6.2. Halvetîlik'te Gülbang.....	195
6.2.1. Gülbang Çekme Âdâbı.....	196
6.2.1.1. Gülbang Örnekleri.....	197
6.3. Sabah Usûlü.....	200
6.4. Muharrem Ayı ve Aşure Törenleri.....	202
6.4.1. Muharrem Ayında Tekkelerdeki Âdâb.....	203
6.4.1.1. Aşure Pişirilmesi.....	204
6.4.1.2. Aşure Günü Yapılan Merâsimler.....	206
6.5. İtikâf Usûlü.....	206
6.6. Tekkede Bayram ve Kutlama Merâsimleri.....	208
6.7. Cenaze Merâsimleri.....	209
6.7.1. Cenaze Âdâbı.....	211
6.7.1.1. Ölüm Anı.....	211
6.7.1.2. Cenazenin Gasledilmesi.....	213
6.7.1.3. Cenazenin Kefenlenmesi.....	214
6.7.1.4. Cenazenin Tabuta Yerleştirilmesi.....	215
6.7.1.5. Cenazenin Tezkiye Yapılması.....	216
6.7.1.6. Cenazenin Cenaze Namazı.....	217
6.7.1.7. Cenazenin Defin Yerine Götürülmesi.....	217

6.7.1.8. Cenazenin Kabre İndirilmesi.....	218
6.7.1.9. Cenazenin Telkin Verilmesi ve Defnedilmesi.....	220
6.7.1.10. Cenazenin Defin Gecesi	221
SONUÇ	223
KAYNAKÇA	226
Kaynak Eserler	226
Araştırma ve İncelemeler	236
Kaynak Kişiler	261
EKLER	262



KISALTMALAR LİSTESİ

- a.e.** : Aynı eser
a.mlf. : Aynı müellif
ABD : Anabilim Dalı
BEEK : Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi
bkz. : Bakınız
BOA : Başbakanlık Osmanlı Arşivi
c. : Cilt
DBİA : Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
EKEV : Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı
İKSA : İstanbul Kültür Sanat Ansiklopedisi
İLAM : İlmî Araştırmalar Merkezi
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
İSAV : İslami İlimler Araştırma Vakfı
KAM : Kubbe Altı Akademi Mecmuası
Ltd. : Limited
MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
No : Numara
p. : Page
s. : Sayfa
SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü
TAE : Türkiyat Araştırmaları Enstitüleri
TDK : Türk Dil Kurumu
TTK : Türk Tarih Kurumu
vr. : Varak

GİRİŞ

Halvetîyye tarikatı XIV. yüzyılda bugünkü Azerbaycan sahasında teşekkül etmiş, tekkeleri ile etkinlik sahası Anadolu, Mısır, Balkanlar dâhil dünyanın geniş coğrafyalarına yayılmış köklü bir Türk tarikatıdır. Tarikatlar içinde en fazla şubeye ayrılma özelliği gösteren Halvetîlik, Osmanlı toplumsal yaşamı içinde oldukça canlıdır. Teşekkül ettiği dönem ve bölgenin Safevî tehdidiyle örtüşmesi ve Safevîlerle silsilenin gerilerinde birleşmelerine karşılık ehlibeyti öne çıkaran Sünni bir tarikat olması gibi sebeplerle Sefavîlerin propagandasına karşı Osmanlı idarecileri tarafından alternatif olarak görülmüş ve desteklenmiştir. Bu açıdan bir saray tarikatı olarak da anılmış, idarecilerle iyi ilişkiler geliştirmiştir.

Kuruluşunun erken dönemleri sayılabilecek bir zamanda, tarikat İstanbul'da temsil edilmeye başlamış, üstelik bu temsil yine devrin padişahının desteği ile olmuştur. Halvetîyye'nin zamanla Osmanlı'nın sınırları dâhilinde en fazla tekkeye sahip olan tarikat haline gelmesi önemlidir. Çünkü Osmanlı sosyal hayatının ana kurumlarından olan tekkelerin toplumu şekillendirme üzerinde etkisi olduğunu düşünmek yerinde olur. Tabi bu etkileşim karşılıklıdır; şekillenir ve şekillendirir, canlı ve organik bir bağ söz konusudur. Nitekim bu bağı tarikatın İstanbul'daki tekkelerinde görmek mümkündür. Tezde Halvetîyye tarikatının mevzu bahis edilmesinin başlıca sebeplerinden biri de budur.

Halvetîyye'nin başkentte temsil edilmeye başlamasının tarikatın izlediği âdâb ve teşrifat üzerinde etkili olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Sarayın da katkısı ile İstanbul, başkentlik vasfının yanı sıra bir kültür merkezidir. Elbette ki İslam kültür dairesi ilim arayışı içinde olanlar için daima bir cazibe merkezi olmuştur. Medrese tahsili için gidenler kadar tasavvuftaki seyahat kültürünün etkisiyle bu coğrafyalara talep hep diri olmuştur. Ancak İstanbul genelde '*dönülen yer*' olma özelliğini korur. İşte seyahatlerin kavuşma noktası olan bu şehir sadece ilmi açıdan değil her yönüyle insanı eğitir. Devlet merkezi olması hasebiyle diğer ülkelerin elçilerinin geliş ve gidiş merâsimleri, padişahların cülus ve cenaze merâsimleri, şehzadelerin sünnet ve sultanların evlenme düğünleri, bayram törenleri, Surre alayları, kılıç kuşanma törenleri, padişahların Cuma selamlıkları ve daha

sayabileceğimiz pek çok merâsimin sadece devlet protokolü olarak kutlanmayıp halka taşması bu kültürün gelişmesinde öncü etkindir. Bu merâsimler devlet teşrifatına uygun olarak gerçekleştirilirdi.¹ Halk alayları seyretmek ve düğünlerdeki eğlenceye dâhil olmak vesilesiyle bu törenlerin çoğu zaman katılımcısı olurdu. Bu sayede saray kültürü ve halk kültürünün birbirine karıştığını ve birbirinden etkilendiğini düşünmek mümkündür. Bu açıdan saray teşrifatının halka kademeli olarak inebileceği fikri akıllarda oluşur.

Toplumun önemli müesseselerinden olan tekkeler, medreselerin ulemâ sınıfının eğitim kurumu olduğu gibi, halkı eğitmek işlevini haizdi. İslam inancı çerçevesinde güzel ahlaklı insan yetiştirme prensibi ile hareket eden bu kurumlar, bir insanın hayatında ihtiyaç duyabileceği her alanda hizmet verirdi. İşte bu çok amaçlı yapısı sayesinde tekkeler toplumsal hayat içinde oldukça etkili bir kurumdur.

Osmanlı toplumunda devlet ve saray teşrifatının halka nasıl yansıdığı ve halkın davranışlarının nasıl olduğunu düşündüğümüzde aklımıza bu yapı içinde oldukça yaygın olan tekkeler gelir. Tekkeler halkın yaşamının o kadar içindedir ki günlük yaşama dair düşündüğümüzde ipucu arayacağımız yerlerden biri de bu kurumlardır. Bir dervişin tekkedeyken riayet ettiği davranışları tekkenin dışına çıktığında bir kenara bırakacağını düşünmek zordur. Dolayısıyla tekke içindeki yaşam topluma taşmış ve toplumda da yayılmış olmalıdır. Tarikatlar özelinde ortaya çıkıp gelişse de bazı davranış kalıplarının halkın genelinde de sürdürüldüğünü düşünmek mümkün görünmektedir. Benzer şekilde sufiler içinde buldukları toplumun özelliklerini de tekkeye taşımış olmalıdır. Dolayısıyla tekke kültürü de toplumdan etkilenir. Yani bir alışveriş ve çift taraflı bir etkiden söz etmek mümkündür.

¹ Devlet merasimlerinde uygulanan teşrifat için bkz. Zeynep Tarım, “Osmanlılar'da Teşrifat”, **Türk Dünyası Kültür Atlası-Osmanlı Dönemi I**, İstanbul 1999; a.mlf., “Osmanlı Devletinde Resmî Törenler ve Birkaç Örnek”, **Osmanlı 9**, Kültür ve Sanat, Editör Güler Eren, Ankara 1999; a. mlf., “Saray Teşkilatı ve Teşrifatı”, **Fatih ve Dönemi**, Editör Necat Birinci, İstanbul 2004; a. mlf., “Osmanlı Sarayı'nda Yapılan Merasimler”, **Kültürler Başkenti İstanbul**, Editör Fehmettin Başar, İstanbul 2010; a. mlf., “Osmanlı Devleti'nde Teşrifat ve Merasim Geleneği”, **Çankaya Köşkünde Protokol**, Ankara 2014.

Devlet merkezi oluşunun getirdiği düzen ve teşrifat sebebiyle İstanbul'daki tekkelerin âdâb konusunda taşra kabul edilen yerlerdeki tekkelere oranla daha ön planda olması beklentiler arasındadır. Ancak tekkelerdeki âdâb bahsini sadece İstanbul'da oluşları ve sarayın etkisine bağlamak elbette ki son derece eksik olacaktır. Çünkü âdâb bahsi dinin teşekkül ettiği andan itibaren hemen her alanda kendini hissettirir. Dini yaşamının usûlünü öğreten kurallar manzumesine âdâb açısından bakmak yerinde olacaktır. '*Oruç nasıl tutulur, abdest nasıl alınır, namaz nasıl kılınır*' soruları da aslında bir âdâba işaret etmektedir. Öyleyse denilebilir ki âdâb bahsi sadece tekkelerde ortaya çıkmış bir mevzu olmayıp dinin her alanında, toplumun her vechesinde yaşayan bir gerçektir. Ancak edep ve âdâb konularına vurgunun daha çok tarikat çevrelerinden gelmesi dikkati bu alana çeker.

Tekkelerde gelişen âdâb, tekkelerin ilk müesseseseleştiği dönem olan X. yüzyıldan itibaren ele alınan konulardan biri olmuştur. İlk kaynaklarda âdâb bahsi tekke âdâbından ziyade bir Müslümanda olması gereken güzel özellikler eksenli ele alınmıştır. Bu açıdan ilk dönem eserlerinden birebir olarak hususi bir tarikatın âdâbını tespit etmek çok mümkün değildir.

Tarih alanındaki çalışmaların uzun süre siyaset merkezli devam ettiği bilinmektedir. Ancak devletler ve o devleti oluşturan toplumlar araştırmacıların ele aldığı gibi sınırları kesin hatlarla çizilmiş savaş ve antlaşma odaklı kâğıtlarda yaşamazlar. Toplumsal hayat her şeyi ile bir bütündür ve bu olgu geçmişte kalan devletler için de geçerlidir dolayısıyla medeniyet tarihi araştırmaları da bu açıdan son derece mühimdir. Tarihi daha çok siyasi yönü ile ele alma eğilimi tasavvuf tarihinde de yansımaları bulmuştur. Bu sahanın araştırmaları genellikle ya tasavvufun iç prensiplerine yönelik ilahiyat çalışmaları ya da şeyh biyografileri ve silsile etrafında gelişen olaylar şeklinde yoğunlaşır. Tarikat kültürünü oluşturan unsurlardan tarikat âdâbı da daha çok sözlü gelenekte yaşamış ve akademik çalışmalarda nispeten daha az ele alınmıştır. Halvetîyye'nin usûl ve erkânı hakkındaki çalışmalar da genellikle ya başka konudaki bir çalışmanın içinde geçer, ya bir şeyhin eserinin incelemesidir ya da sadece bir şube odaklıdır.

Bu tezde yukarıdaki sebepler de göz önünde bulundurularak XVII. yüzyılda

Halvetîyye tarikatı konu edildi. Çünkü bu yüzyılda hemen hemen büyük tariklerin çoğu ortaya çıkmış, tarikat âdâb ve erkânlarıyla ilgili pek çok kitap yazılmıştır. Ayrıca bu yüzyıl Osmanlı Devleti için bir değişim ve dönüşüm devri olduğundan devlette yaşanan bu değişimin toplumsal alana yansımalarının kaçınılmazlığı da göz önünde bulundurularak, sonraki dönemler için tekkelerde bir farklılaşma beklenmektedir. Bu çalışmaya sonraki yüzyıllardaki durumun incelenmesi doğrultusunda devam edilmesi planlandığından, tekkelerdeki yerleşik âdâbın sonraki devirlerle bir mukayesesinin yapılabilmesi sebebiyle XVII. yüzyıl seçildi.

Bu çalışma hazırlanırken öncelikle XVII. yüzyılda yazılmış Halvetîyye tarikatına ait, kol ve şube ayırt etmeksizin, âdâb kitapları tespit edildi. Söz konusu âdâb kitaplarından tarikatın yüzyıldaki âdâbı, farklı kollara ait kitaplardaki âdâb ile karşılaştırılarak, tespit edildi ve bu veriler tezin esasını oluşturdu. Konuya daha geniş bir perspektiften bakıldığında XVII. yüzyılın ne ifade ettiği ve nerede durduğunun saptanması açısından ilk dönem sûfileri ve Halvetîyye'nin XVII. yüzyıl öncesi ve sonrasına ait âdâb kitapları incelendi. Bu doğrultuda XVII. yüzyıl sonrası için XVIII. yüzyıl başında yazılmış olanlar değerlendirilirken, XIX. yüzyıldaki kaynaklar çalışmaya katılmamaya özen gösterildi. İncelenen konuda XVII. yüzyılda yazılmış eserlerde bilgi bulunamadığı durumlarda XIX. yüzyıl âdâb kitapları ile mukayese edildi.

Halveti dervişlerinin günlük yaşamının nasıl olduğu incelenirken âdâb kitaplarının müelliflerin ya da âdâb kitabı dışında eser veren Halvetîlerin diğer kitapları da incelemeye alındı. Divanlar, menâkıblar ve çeşitli konulardaki risâleler bu eserler arasındadır. Bu eserlerin konuları tasavvufun genel mahiyetinden devrana, kıyafet risâlelerinden divanlara kadar çeşitlilik göstermektedir. Bu eserlerdeki veriler de tasnif edildi, döneme ve konuya ışık tutanları teze alındı.

Âdâbın Temel Kaynakları

Tarikata ait âdâb kitapları genellikle '*Âdâb-ı sûfiyye, Tarikatnâme, Hurde-i tarikat, Usûl-i tarikat, Erkânnâme veya Miyâr-ı Tarikat*' gibi adlarla kaleme alınmıştır. Âdâb konusunda ilk yazılan kitap Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (ö.

1168) *Âdâbü'l-Mürîdîn*'inidir.² Ebu Nasr Serrâc (ö. 988)'ın *el-Lüma*³ isimli eseri, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996)'ye nisbet edilen *Kûtü'l-Kulûb*⁴, Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 1072)'nin *Risâle*'si⁵, Hücvîrî (ö. 1072)'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'u⁶, Gazzâlî (ö. 1111)'nin *İhyâü Ulûmi'd-Din*'i⁷ ve Ebu Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (ö. 1234)'nin kaleme almış olduğu *Avârifü'l-Maârif*⁸ isimli eseri, âdâba yönelik bilgilerin bulunabileceği klasik eserler olarak sayılabilir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere bu eserler müstakil bir tarikatın davranış kalıplarını tespit etmemize olanak sağlamaz.

Halvetîyye âdâbının izini sürdüğümüz eserlerin ilki, Ömer Fuâdî (ö. 1636)'nin aktardığı bilgiye dayanarak, tarikatın '*Pîr-i sâni*'si kabul edilen Seyyid Yahyâ Şirvânî (1466) ile başlar. Bundan sonra yazılmış olan âdâb kitapları da bu eseri temel alırlar ve birçoğunda benzer ifadeler dikkati çeker. Miyarlarda mürid nasıl olmalı, mürşid nasıl olmalı gibi tarikatın ve dervişin iç âdâbı olarak adlandırabileceğimiz maneviyata yönelik bilgiler de ağırlıklı yer tutar; bunların yanında bazan teşrifat-ritüel-tören gibi tanımlanabilecek hususlardan da bahsedilir. Bu tezde Halvetîyye tarikatının davranış biçimlerinin izi sürülmeye çalışılsa da iç âdâba yönelik bilgilerin çokluğu ve her bir davranışın bir iç mana ile açıklanması tezimizde bu konulara yer vermek mecburiyetini ortaya çıkardı.

Miyar ve benzeri kaynaklar daha çok İstanbul'da kaleme alınmış görünmektedir. Merkez dışında yazılanlara baktığımızda ise müellifin hayatının bir

² Ebû'n-Necîb Sühreverdî, **Adâbü'l Mürîdîn-Dervîşin El Kitabı**, Çeviren: Süleyman Gökbulut, MEDAR Yayınları, İzmir 2010.

³ Ebu Nasr Serrâc, **el-Lüma**', Çeviren: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.

⁴ Ebû Tâlib Mekkî, **Kûtü'l-Kulûb-Kalplerin Azağı**, Tahrir-Tercüme ve Yayına Hazırlayan: Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 1999.

⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2003.

⁶ Hücvîrî Ali b. Osman el- Cüllâbî, **Keşfü'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.

⁷ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, **İhyâü Ulûmi'd-Din**, Tercüme: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.

⁸ Ebu Hafs Şihâbüddin es-Sühreverdî, **Avârifü'l-Maârif-Tasavvufun Esasları**, Tercüme: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul 1990.

döneminde ya İstanbul'da kaldığı ya da devlet kademeleriyle organik bağlarının bulunduğu göze çarpar. Bu yüzden denilebilir ki başkent âdâba dair kaynakların çeşitliliğine etki etmiştir. Belki de İstanbul'da tarikatların çok çeşitli olması, devlet ve saray teşrifatının etkisi, usûl yönünde bir karışıklık çekincesi yaratmış; dolayısıyla İstanbul'daki şeyhler de kendi tarikat usûlünü korumak için bu tarz eserler kaleme almak mecburiyetinde hissetmiş olabilir. XVII. yüzyıl İstanbul'unda hem tarikatların hem de âdâb kitaplarının artması birlikte düşünüldüğünde bu çıkarım olası görünmektedir. Ayrıca bu yüzyılda âdâb kitaplarındaki artışı tasavvufu külliye reddeden ve tarikatlardaki sema-devran gibi pratikleri şirk sayan Kadızâdeliler rüzgârına karşı usûl ve erkânı korumak adına tarikatlardaki kaygının bir yansıması olarak düşünmek mümkündür.

Dönemin tarihini anlatan kaynaklara baktığımızda doğrudan âdâbı anlatan eserlerin yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Hem kronikler hem de belgeler, devlet merkezli olduğundan siyasi, hukuki ve idari yapılanmalar dışında ancak düzeni etkileyen olağan dışı durumlara yer verdiği için tarikat âdâbı ile ilgili bilgilere rastlamak mümkün olmadı. Yalnızca şeyhlerin devlet ve ulemâ ile ilişkileri, şeyhlerin görevlendirilme ya da sürgün gibi meseleleri, tekkelerin onarımları ve bu konudaki izin ya da yardımlar bu kaynaklarda yer edinmiştir.

XVII. Yüzyılda Halvetî Âdâbına Dair Yazılmış Bazı Kaynaklar

Tekke âdâbını anlatan eserlerin genellikle şeyhler tarafından kaleme alındıkları görülmektedir. Bu eserler nazım ve nesir olabilmektedir. Nazım olarak yazılmış âdâb kitaplarına örnek olarak Şeyh Mehmed Nazmî Efendi (ö. 1701)'nin *Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî*'si örnek verilebilir.⁹ Mesnevi tarzında yazılan bu eserde tarikatın silsilesi, devir nazariyesi, vahdet-i vücud, mürşidin gerekliliği ve intisap etme, tarikatın seyr ü sülûk esasları ve zikir telkinleri, rüya tabiri, halvet ve uzlet

⁹ Selman Arslanbaş, “Şeyh Nazmî Efendi'nin Mi'yar-ı Tarikat-ı İlâhî Adlı Eserinin Günümüz Harflerine Aktarılması ve Tasavvufî İncelemesi”, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2011.

esasları, sema ve devran, tarikat usûlü, bir dervişin nasıl olması gerektiği ve manevi bazı esaslar ele alınmıştır.

Halvetîyye âdâbına dair yazılmış bir başka eser Ömer Fânî Efendi (ö. 1623 ?)'nin Arapça kaleme almış olduğu *Kitâbu Âdâbi't-Tarîka*'dır. Yayınlanan bu eserde işlenen temel konular müellifin tarikat silsilesi, sülûk âdâbı, kılık kıyafet âdâbı, zikir ve vird âdâbı, yemek meclisinde uyulması gereken âdâb, şeyh ve ihvâna karşı âdâb, nâfile oruç ve namaz âdâbı, şeyhe hizmet ederken uyulması gereken âdâb ve genel âdâba dair diğer meselelerdir.¹⁰

Dönemin ve tarikatın âdâbına yönelik temel kaynaklardan bir diğeri Muhammed b. Hasan Es-Semennûdî (ö. 1785)'nin *Tuhfetu's-Sâlikîn ve Delâletu's-Sâirîn li Minhaci'l-Mukarrâbîn* ile *el-Âdâbu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetîyye* isimli Arapça kaleme aldığı iki eseridir. *Tuhfetu's-Sâlikîn*, biat ve telkin hakkında malumat ve âdâbı, biattan sonra şeyhin müride tavsiyeleri, müellifin silsilesi, zikrin âdâbı ve zikir hakkında malumat, tarikatın usûllerinin neler olduğu, şeyh kime denir, şeyh olmanın şartları ve edepi ile şeyhin irşada ehil olması için sahip olması gereken vasıflar, mürşid huzurundaki âdâb, ihvana karşı âdâb ve müridin kendi nefesine karşı yapması gereken âdâb, müridin şeyh tarafından tarikattan kovulmasına sebep olacak hususlar, hizmetle ilgili âdâb ve görevler, tasavvufa ve bazı konulara dair açıklamalardan oluşur.

Semennûdî'nin *Âdâbu's-Seniyye* isimli ikinci eseri ise *Tuhfetu's-Sâlikîn* kadar ayrıntılı olmayıp genel olarak besmele, hamdele ve salvele, zikir, biat ve telkin, tarikatın esas, usûl ve mertebeleri, zikrin mertebeleri, mürşitte bulunması gereken vasıflar, müridin âdâbı, nefis ve nefsin mertebeleri, tasavvufî ıstılahlar ve kırk tane sûfi menkıbesinden oluşmaktadır. Her iki eserdeki konular, Mehmet Şirin Ayış'ın Muhammed b. Hasan Es-Semennûdî'nin tasavvufî görüşleri üzerine hazırladığı *Tarikat Âdâbı* isimli eserinde ele alınmıştır. Söz konusu eserde iki âdâb kitabının da tam metni verilmemiş, konuya ilişkin tasniflerde Semennûdî'nin görüşleri

¹⁰ Ferzende İdiz, (*Kitâbu Âdâbi't-Tarîka*) Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

belirtilmiştir.¹¹ *Âdâbu's-Seniyye* ayrıca Yaşar Nuri Öztürk tarafında, *İslam Medeniyeti Mecmuası*'nda yayınlanan *Al âdâb As-saniyya Li Man Yurîdu Tarîka Sâdât Al-halvatiyya* isimli makalede tanıtılmış ve müellifin adı Muhammed b. Hasan al-Halvetî aş-Şafîî olarak verilmiştir.¹²

Söz konusu dönem için Halvetî âdâbını anlatan en önemli eserlerden bir diğeri Karabaş Velî (ö. 1686)'nin *Miyâr-ı Tarîkat* isimli eseridir.¹³ Eserin içeriği mürşid ve müridin ahvaline dair bilgiler ve tavsiyeler, tövbe ve biat âdâbı, biat sonrası usûl, zikir ve vird âdâbı, temizliğe dair âdâb, yeme-içme âdâbı, mürşid huzurundaki âdâb, oruç ve namaza dair âdâb, halvet ve erbaîn âdâbı, vâkı'a ve rüya tabiri, seyr ü sülûk, kıyafet âdâbı ve tasavvufa dair bazı izahatlardan oluşur. Aslı Arapça olan bu eserin Osmanlı döneminde pek çok kez Türkçe'ye tercümesi yapılmıştır.

XVII. yüzyılda âdâba yönelik yazılan bir başka eser Şeyh Ömer Fuâdî'nin *Risâle-i Virdiyye* isimli eseridir.¹⁴ Fıkhî, itikâdî ve sosyal bazı meselelerin de yer aldığı eser seyr ü sülûk, zevk, tecellî-i berkî, varidât, fakr, akıl-nefs-ruh-kalb ve birbirleriyle olan ilişkileri, fenâ, bekâ, mâ'rifetullah, zikir, rüyâ, sûfilerin kılık kıyafet âdâbı, etvâr-ı seb'a, halvet, i'tikâf, vird, cezbe, cem-fark, telvin-temkîn, istigrak, ubûdiyet gibi konuları içermektedir.

Âdâba yönelik bilgiler bulabileceğimiz bir diğeri Oğlanlar Şeyhi İbrahim

¹¹ Mehmet Şirin Ayış, **Tarikat Âdâbı: Muhammed b. Hasan Es-Semennûdî'nin Hayatı-Eserleri ve Tarikat Âdâbı İle İlgili Görüşleri**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.

¹² Yaşar Nuri Öztürk, "Al âdâb As-saniyya Li Man Yurîdu Tarîka Sâdât Al-halvatiyya", **İslam Medeniyeti Mecmuası**, c. V, Sayı: I, İstanbul 1981.

¹³ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat-Halvetî Şabânî Yolunun Adâbı**, Hazırlayan: Mustafa Tatçı, H Yayınları, İstanbul 2013.

¹⁴ Asuman Ünal, **Ömer Fuâdî (ö. 1560/1636)'nin Risâle-i Virdiyye Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD Tasavvuf BD, Konya 2008.

Efendi (ö. 1655)'nin *Usûl-i Muhakkıkîn/Vahdetnâme* isimli eseridir.¹⁵ Mesnevi tarzında kaleme alınan bu eserin de çeşitli yerlerinde tarikattaki davranış biçimlerine yönelik bilgiler vardır. Eserde bilhassa edep bahsi ve sohbet âdâbının nasıl olması gerektiğine dair önemli açıklamalar mevcuttur.

XVII. yüzyıl sûfilerinden Eroğlu Nurî (ö. 1603)'nin *Tasavvuf bi't-Tarîkat* isimli eseri de istifade edilen âdâb kitaplarından. Müellif bu eserinde biat, müridin âdâbı, zikir usûlü, şeyhin nasıl olması gerektiği gibi konulardan bahsetmiştir.¹⁶

XVII. yüzyılın önde gelen şeyhlerinden Abdülmecid Sivasi (ö. 1639)'nin *Mi'yâr-ı Tarîk* adıyla kaleme aldığı eseri de Halvetî âdâbının önemli kaynaklarından.¹⁷

Bazı araştırmacılar Niyâzî-i Mısrî (ö. 1694)'nin *Usûl-u Tarîkat ve Rumûz-ı Hakikat (Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne)* isimli risâlesini de bu kategoride değerlendirmektedirler. Ancak bu eserin içeriği tarikatın davranış biçimlerini açıklamaktan ziyade devrin ulemâsının tarikat çevrelerine yönelttiği bazı eleştirilere cevap niteliği taşımaktadır.¹⁸

Halvetî Âdâbına Dair Diğer Kaynaklar

Yiğitbaşı Veli ismiyle tanınan Ahmed Şemseddin Marmaravî (ö. 1504)'nin XVI. yüzyılda kaleme aldığı *Hurde-i Tarîkat* isimli risâlesi alanın önemli kaynaklarından. Mürşid huzurundaki âdâbın nasıl olması gerektiği, ferdî ve toplu zikrin âdâbı ve bu meclislerde nasıl davranılacağı gibi konular bu eserde ele alınan

¹⁵ Süleyman Gökbulut, “Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin Vahdetnâme/Usûl-i Muhakkıkîn'i Işığında Tasavvufî Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, İzmir 2003.

¹⁶ Eroğlu Nûri, *Tasavvuf bi't-Tarîkat*, Hazırlayan: Mustafa Tatcı, H Yayınları, İstanbul 2015.

¹⁷ Abdülmecid Sivasi, *Mi'yâr-ı Tarîk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No: 300/3.

¹⁸ Niyâzî-i Mısrî, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, No: 1400; *Usûl-u Tarîkat ve Rumûz-ı Hakikat*, Süleyman Efendi Matbaası, İstanbul 1293; M. Ali Aynı, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren: H. R. Yananlı, İstanbul 1985; Ahmet Kabaklı, *Yunus Emre*, Toker Yayınları, İstanbul 1972; Nazım Koyunlu, *El-Es'ile ve'l-Ecvibe*, Rahmet Yayınları, İstanbul 1966; Ubeydullah Küçük, *Risâle-i Hazret-i Niyâzî-i Mısrî*, Bedir Yayınları, İstanbul 1980.

konulardır. Risâle, *Miyâr-ı Tarikat* isimli eserin içinde yayınlanmıştır.

XVIII. yüzyılda Nazir İbrahim Gülşenî (ö. 1774) tarafından kaleme alınan *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî* isimli risâle de Halvetî âdâbına dair önemli bilgiler ihtiva eder. Eserde müellifin yaşadığı döneme kadar gelmiş bazı Gülşenîyye meşayih ve tarikatın tarihçesi, hastalık ve şifaya dair bazı tarifler, şeyh-padişah ilişkisine dair örnekler, tekkede şeyh tayini, mürşide hitap ve zikir âdâbına yönelik bilgiler vardır. Risâle bir makale içinde yayınlanmıştır.¹⁹

XVIII. yüzyılda Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (ö. 1782) tarafından Arapça kaleme alınan ve daha sonra müellif tarafından ve XX. yüzyılda Şeyh Abdurrahman Sâmî-yi Uşşâkî tarafından eklemelerle Osmanlıca'ya tercüme edilen *Tuhfetü'l-Uşşakiyye* de âdâba yönelik önemli bilgiler içerir. Yayınlanan bu eserde seyr ü sülûk, hilafet merâsimi, temizlik, sofraya, kıyafet, rüya arz etme, ferdî ve toplu zikir, halvet gibi konulardaki âdâb ve bayramlardaki merâsimler hakkında açıklamalar bulunmaktadır.²⁰

Nevrekoplu Şeyh Ahmed Rif'at Efendi (ö. 1894)'nin XIX. yüzyılda kaleme almış olduğu *Mu'inü'l-Mürîd* isimli risâlesinden sûfîlerin rüya arz ederken dikkat edeceği âdâb, zikir, biat gibi konular tespit edilebilmektedir. Bu risâle de *Miyâr-ı Tarikat* isimli eserin içinde yayınlanmıştır.

Harîrîzâde M. Kemaleddin (ö. 1882), *Tibyânü Vesâ'ili'l-Hakâ'ik fî Beyâni Selâsili't-Terâ'ik*²¹ ile *Kenzü'l-Feyz*²² isimli eserleri Halvetî âdâbının XIX. yüzyıldaki kaynaklarındandır.

¹⁹ Himmet Konur, "Gülşenîliğe Dair Bir Eser: Nazîr İbrahim'in Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî'si", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, c. I, Sayı: III, 2000.

²⁰ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Uşşâkî Sâliklerinin Adâbı: Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, Tercüme: Abdurrahman Sami Uşşâkî, Hazırlayan: Mahmud E. Kılıç, Asitane-yi Uşşaki Neşriyatı, İstanbul 1998.

²¹ Yakup Çiçek, "**Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin: Hayatı-Eserleri ve Tibyanu vesaili'l-hakaik fi beyani selasili't-taraik**", Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, İstanbul 1982.

²² Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin, **Kenzü'l Feyz**, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2631.

Tasavvuf alanında kaleme alınan eserler arasında âdâba yönelik olanların daha az olduğunu söylemek mümkündür. Tarikattaki davranış biçimlerini açıklayan eserlerde dahi şekli unsurlar geri planda kalmaktadır. Bu eserlerde nasıl yapılacağı izah edilen davranışlar genellikle manevi bir açıklama ile sürdürülür ve şekil, iç âdâb diyebileceğimiz alana çekilir. Tekkelerde yemek, hizmet ve ibadet gibi çeşitli alanlarda riayet edilen kurallar bulunduğu halde eserlerde bunlar neden ikinci plana atılmıştır?

Tekkelerde şeklin ön planda olmaması ile ilgili olarak toplumdaki din anlayışı üzerine düşünmek bizi bir yere götürebilir. İslam, medreseler ve camilerde halka katı çizgilerle belirlenmiş bir kurallar manzumesi olarak sunulduğundan tekkeler halkın dini açıdan nefes aldığı alternatif yerler olarak işlev görmüştür. Çünkü tekkeler daha müsmahalı yerlerdir. Bu hoşgörünün kaynağını tekkelerin henüz fethedilmeyen ve gayrimüslimlerin yaşadığı coğrafyalara İslamiyeti yaymak amacıyla gittiklerinde, metod olarak benimsedikleri dini sevdirmek üzerine kurulan anlayışlarında arayabiliriz. Buna rağmen tekkelerde şeklin olmadığını söylemek de mümkün değildir. Çünkü devranda, zikirde, sohbette ve daha pek çok alanda karşımıza ritüeller çıkmaktadır. Eserlerdeki duruma baktığımızda bu ritüellerin kendiliğinden davranışlar olduğunu söylememiz mümkündür. Yani dayatılan ve şart koşulan haller değildir; aksine davranışlardaki mana ön plana çıkartılmıştır. Bu şekilde düşündüğümüzde teşrifatın kitaplarda neden az yer bulduğu anlam kazanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DÖNEME VE KONUYA GENEL BAKIŞ

1.1. XVII. Yüzyılda Siyasi ve İdari Durum

XVII. yüzyıl, Osmanlı'nın en geniş coğrafyaya sahip olduğu, üç kıtada gücünü hissettirdiği bir dönemdir. Bunların yanında pek çok sosyal, siyasî, iktisadî, askerî ve ilmî açılardan sorunlarla yüz yüze geldiği bir sürecin de adıdır. Güçlü bir idarenin olmaması, iç isyanlar ve yaşanan dış gelişmeler nedeniyle XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminden duraklama dönemine girdiği bir devir olarak kabul edilir. Saray yönetiminde validelerin etkin olması, devlet idaresinde tecrübeli vezir ve sadrazamların ardı ardına görevden alınması, önemli görevlerin rüşvetle alınıp satılması gibi durumlar bu yüzyılda yaşanan sorunlardır.

XVII. yüzyılda Osmanlı Devletinin başında sırasıyla şu hükümdarlar vardı. Sultan III. Mehmed (1595-1603), I. Ahmed (1603-1617), I. Mustafa (1617-1618 ve 1622-1623), II. Osman (1618-1622), IV. Murad (1623-1640), Sultan İbrahim (1640-1648), IV. Mehmed (1648-1687), II. Süleyman (1687-1691), II. Ahmed (1691-1695) ve II. Mustafa (1695-1703)'dir.

XVI. yüzyılın son dönemlerinde Sokollu Mehmed Paşa'nın ölümüyle beraber vâlide, haseki sultanlar, bazı paşalar ve saray ağalarının devlet idaresine yer yer müdahaleleri görülür.²³ Sancağa gönderilen son şehzâde olan III. Mehmed tahta geçtiği zaman, söz konusu aktörlerin devlet işlerine müdahale etmesi artarak sürmüştür. Bu dönemin öne çıkan olaylarından birisi, III. Mehmed'in ordusunun başında Eğri seferine çıkması ve Haçova meydan muharebesinin kazanılmasıdır.²⁴ Ancak, Na'îmâ'nın aktardığına göre padişahın etrafını kuşatan bazı vezirlerin sözüne kanarak '*Eğri Fatih*' olarak İstanbul'a dönmesi savaştan tam bir netice

²³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, TTK Yayınları, Ankara, 1973, c. III/I, s. 119; Ayrıca bkz. Abdülkadir Özcan, "Osmanlı İmparatorluğunun Duraklama ve Gerilemesinin Sebepleri Hakkında Bazı Tesbitler ve Alınan Tedbirlere Genel Bir Bakış", **İlim ve Sanat Dergisi**, 1997, s. 23.

²⁴ Zeynep Aycibin, **Kâtip Çelebi Fezleke**, Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE Ortaçağ Tarihi ABD, İstanbul 2007, s. 302-306; İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 115.

alınamamasına neden olmuştur.²⁵

III. Mehmed'den sonra tahta geçen I. Ahmed döneminde²⁶, devam eden Osmanlı-Avusturya savaşları sebebiyle askeri kuvvetlerin Avrupa'ya yönlendirilmesinden sonra Celali isyanları başlamış ve Osmanlı'yı uzun bir müddet meşgul etmiştir. Sadrazam Kuyucu Murad Paşa asayişini temin etmek ve devlet otoritesini yeniden tesis etmek gayesiyle Anadolu'ya pek çok harekâta bulunmuştur. Bu durumdan yararlanmak isteyen İran, Osmanlı'ya savaş ilan etmiştir. Yine bu dönemde 1593 yılından beri devam eden Avusturya savaşı, 1606 yılında Zitvatorok Antlaşması ile sonuca bağlanmış; Estergon ve Uyvar kaleleri Avusturyalılardan alınmış; Eflak, Erdel ve Boğdan Osmanlı'ya bağlanmıştır.

Genç yaşta vefat eden I. Ahmed saltanat için yetişkin evlat bırakmamış, yerine kardeşi I. Mustafa hükümdar ilan edilmişti.²⁷ Ancak aklî dengesinin yerinde olmaması nedeniyle, kısa bir süre sonra tahttan indirilerek yerine I. Ahmed'in on dört yaşındaki büyük oğlu II. Osman hükümdar ilan edilmiştir.²⁸ II. Osman'ın hükümdarlığı döneminde, İran ile tekrar başlayan savaşa son vermiş, Lehistan'a açtığı savaş barış ile sonuçlanmıştır. Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmayı ve yerine yeni bir askerî teşkilat kurmayı planladığı bir sırada yeniçeriler tarafından 1622 yılında Yedikule zindanında öldürülmüştür.²⁹

II. Osman'ın yerine I. Mustafa yeniden tahta geçirilmiş, ancak 1623 yılında tekrar hal edilmiş ve IV. Murad³⁰ 12 (on bir buçuk) yaşında hükümdar olmuştur.³¹ IV. Murad'ın 1635 senesinde ordunun başında çıktığı Revan Seferi zaferle

²⁵ Na'îmâ Mustafa Efendi, **Tarih-i Na'îmâ**, TTK Yayınları, Çeviren: Mehmet İpşirli, Ankara 2007, s. 148-158.

²⁶ Mücteba İlgürel, "Ahmed I", **DİA**, c. II, 1989, s. 30-33.

²⁷ Feridun Emecen, "Mustafa I", **DİA**, c. XXXI, 2006, s. 272-275.

²⁸ Feridun Emecen, "Osman II", **DİA**, c. XXXIII, 2007, s. 453-456.

²⁹ İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 128-141.

³⁰ Ziya Yılmaz, "Murad IV", **DİA**, 2006, s. 177-183.

³¹ İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 148.

sonuçlansa da³² bu geçici bir çözüm olmuştur. Kale kısa bir süre sonra tekrar İranlıların eline geçince, Sultan Murad bu kez Bağdat seferine çıkmıştır. Bu seferle Bağdat tekrar Osmanlı topraklarına katılmış ve 1639 senesinde yapılan Kasr-ı Şirin antlaşması ile Osmanlı topraklarında kalıcı olmuştur.³³ XVII. yüzyıla damgasını vuran ‘*Kadızedeliler-Sivâsiler*’ tartışmasının başlangıcı da IV. Murad’ın saltanatının ortalarına rastlar ve IV. Mehmed’in saltanatının yedinci yılına kadar devam eder.³⁴

IV. Murad’dan sonra tahta Sultan İbrahim³⁵ çıkmıştır. Bu dönemde Girit adasının alınması dışında önemli bir olay meydana gelmemesi, padişahın durumundan hoşnut olunmaması gibi sebeplerle âlimler ve devlet adamlarının büyük bir kısmı 1648 senesinde Fatih Camii’nde toplanarak, Sultan İbrahim’in tahttan indirilmesine karar vermiş ve yerine yedi yaşındaki oğlu IV. Mehmed’i³⁶ tahta geçirmişlerdir.³⁷ 1656 yılında askeri bir ayaklanma olan ‘*Vak’a-yı Vakvakiyye*’ Sultan Mehmed döneminin önemli olaylarındanıdır.³⁸

Bu olayların akabinde Köprülü Mehmed Paşa’nın 1656 senesinde sadarete gelmesiyle beraber tarihte ‘*Köprülüler Dönemi*’ adı verilen devre başlar.³⁹ Paşa’nın

³² Katib Çelebî, **Fezleke**, vr. 849-860; Mehmed Hemdemî Solakzâde, **Solakzâde Tarihi**, Hazırlayan: Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, c. II, s. 535-548; Mehmed Halife, **Tarih-i Gilmanî**, Sadeleştiren: Kamil Su, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 14; Peçevî İbrahim Efendi, **Peçevî Tarihi**, Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, c. II, s. 410.

³³ Solakzâde, **Solakzâde Tarihi**, c. II, s. 550; Mustafa Nuri Paşa, **Netayicü'l-Vukuat**, Sadeleştiren, Notlar ve Açıklamaları Ekleyen: Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1979, c. I-II, s. 241; Baron Joseph Von Purgstall Hammer, **Osmanlı Devleti Tarihi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1985, c. IX, s. 230-233.

³⁴ Bu konu “Ulemâ ile Münasebetler” bahsinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

³⁵ Feridun Emecen, “İbrâhim”, **DİA**, c. XXI, 2000, s. 274-281.

³⁶ Abdülkadir Özcan, “Mehmed IV”, **DİA**, c. XXVIII, 2003, s. 414-418.

³⁷ Mehmed Halife, **Tarih-i Gilmanî**, s. 26-27; Solakzâde, **Solakzâde Tarihi**, c. II, s. 578-581; Mustafa Nuri Paşa, **Netayicü'l-Vukuat**, s. 248; Hammer, **Osmanlı Devleti Tarihi**, c. X, s. 116-129; İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 231.

³⁸ Solakzâde, **Solakzâde Tarihi**, c. II, s. 619-622; Mustafa Nuri Paşa, **Netayicü'l-Vukuat**, s. 258-260.

³⁹ Bkz. Ömer Köprülü, **Osmanlı Devletinde Köprülüler**, Aydınlik Basımevi, İstanbul 1943.

döneminde, Venediklilerin işgalinden kurtarılan Bozcaada ve Limni'nin güvenliği yeniden sağlanmış, iç güvenlik konusunda tesirli önlemler alınmış ve hazinenin denklığı sağlanmıştır.⁴⁰

Köprülü Mehmed Paşa'nın vefatından sonra yerine oğlu, Fazıl Ahmed Paşa getirilmiştir. Bu dönemde Avusturya ile süren Erdel meselesi sebebiyle açılan savaşın sonucunda Vasvar Antlaşması imzalanmıştır. Paşa, Girit'e çıkartma yapmış ve Kandiye Kalesini fethetmiş, Padişahla birlikte Lehistan seferine çıkmış ve Podolya'nın Osmanlı topraklarına katılmasını sağlamıştır.⁴¹ Fazıl Ahmed Paşa'nın vefatından sonra yerine Merzifonlu Kara Mustafa Paşa sadrazam olmuştur. Döneminde, Ukrayna seferine çıkarak Çehrin Kalesini fethetmiş ve Lehistan ile olan anlaşmazlıkları sona erdirmiştir. Paşa, 1683 yılında Viyana seferine çıkmış; ancak bu seferden istenen sonuç alınamayınca katledilmiştir.⁴² Onunla birlikte Köprülüler dönemi kapanmıştır.

Viyana yenilgisi devlette huzursuzluğa neden olmuş ve Kapıkulu askerlerinin isyanı neticesinde IV. Mehmed'in yerine oğlu II. Süleyman⁴³ tahta geçirilmiştir. Bu dönemde, Avusturya ile yapılan savaşta Semendire ve Belgrad yeniden alınmıştır. II. Süleyman'ın vefat etmesiyle yerine kardeşi II. Ahmed⁴⁴ tahta geçmiştir.

II. Ahmed, Avusturya ile yapılan Budin savaşında vefat edince yerine yeğeni II. Mustafa⁴⁵ tahta oturmuştur. II. Mustafa ordunun başında sefere çıkan son Osmanlı padişahıdır.⁴⁶ II. Mustafa döneminde süren Avusturya savaşları, 1699

⁴⁰ İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 306; Robert Mantran, **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, Yayın Yönetmeni: Robert Mantran, Çeviren: Server Tanilli, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 295; Feridun Emecen, "Osmanlı Siyasi Tarihi, Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti I**, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA Yayını, İstanbul 1994, s. 52.

⁴¹ R. Mantran, **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, s. 297-298.

⁴² İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 445-448.

⁴³ Abdülkadir Özcan, "Süleyman II", **DİA**, c. XXXVIII, 2010, s. 75-80.

⁴⁴ Mücteba İlgürel, "Ahmed II", **DİA**, c. II, 1989, s. 33-34.

⁴⁵ Abdülkadir Özcan, "Mustafa II", **DİA**, c. XXXI, 2006, s. 275-280.

⁴⁶ A. Özcan, "**Mustafa II**", s. 276.

yılında imzalanan Karlofça Antlaşması ile Osmanlı'nın Macaristan ve Erdel üzerindeki hâkimiyetini Avusturya'ya; Ukrayna ve Podolya'yı Lehistan'a; Mora Yarımadası'nı ise Venedik'e bırakmasıyla neticelenmiştir. 1700 yılında Rusya ile imzalanan İstanbul Antlaşması ile de Azak Kalesi bu devlete bırakılmıştır.⁴⁷ XVII. yüzyıl Osmanlı'nın ilk defa toprak kaybettiği Karlofça Antlaşması ile sonlanmıştır.

1.2. XVII. Yüzyılda Tarikat Çevrelerinin Durumu

XVI. ve XVII. yüzyıllar, tasavvuf tarihinde '*tarikatlar dönemi*' olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde hemen hemen büyük tariklerin çoğu ortaya çıkmış ve tarikat âdâb ve erkânlarıyla ilgili pek çok kitap yazılmıştır. İbn Arabî (ö. 1240)'nin "*vahdet-i vücûd*" fikri söz konusu yüzyılda tasavvufta yaygınlaşmış ve bu durum edebiyat alanında da yansıma bulmuştur.⁴⁸ Bu dönemde İbn Arabî'nin fikirleri bazen eleştirilmek bazen de övülmek suretiyle konu hakkında birçok eser yazılmıştır. Mevlana Celaleddin Rumî'in fikirleri de bu yüzyılın mutasavvıflarınca büyük bir kabul görmüştür. İbn Arabî ve Mevlana'nın eserleri üzerine şerhler yazılmıştır. Yunus Emre de şiir konusunda bu dönem sûfileri üzerinde etkili olan bir başka sûfidir. Tasavvufî açıdan bu dönemin göze çarpan özelliklerinden biri tarikat şeyhlerinin çoğunun aynı zamanda zahiri ilimlere de sahip olmalarıdır. Bu sûfilerin aralarında müderris, kadı, müftü, hatta şeyhülislâm vekilliği yapanlar olmuştur.

Bu dönemde Anadolu'da temsil edilen başlıca tarikatlar Halvetîyye, Kadiriyye, Zeyniyye, Mevleviyye, Bayramiyye, Celvetiyye, Nakşibendiyye, Bektaşîyye, Semerkandiyye, Kübreviyye ve Şâzeliyye'dir. XVII. yüzyılda Anadolu'da en yaygın tarikat olduğu ifade edilen Halvetîyye'nin Sünbülüyye, Sinâniyye, Gülşenîyye, Şabaniyye, Şemsîyye ve Uşşakiyye kolları daha önce kurulmuş olmasına karşın Sivâsiyye, Karabâşîyye, Câhidiyye, Nasûhiyye, Ramazaniyye, Cihângiriyye ve Mısıriyye şubeleri XVII. yüzyılda kurulmuş ve

⁴⁷ İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 533-537; F. Emecen, "**Osmanlı Siyasi Tarihi, Kuruluşun Küçük Kaynarca'ya**", s. 55; R. Mantran, **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, s. 304; A. Özcan, "**Mustafa II**", s. 278.

⁴⁸ Hasan Kamil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 148.

faaliyet göstermişlerdir.⁴⁹

Bu dönemde etkinliğini sürdüren bir diğer tarikat ise Mevleviyye'dir. Bu tarikat, Konya ve İstanbul merkezli olmak üzere Anadolu'nun birçok şehrine yayılmıştır. Yaygın tarikatlardan bir diğeri olan ve merkezi Ankara'da bulunan Bayramiyye de bu yüzyılda, Melâmiyye ve Himmetiyye şubeleri ile İstanbul da etkili olmuştur. İstanbul'da Aziz Mahmud Hüdaî'nin kurucu piri olduğu Celvetiyye tarikatı da bu yüzyılda ortaya çıkmış ve bu dönemde yaygınlık kazanmıştır. Kadiriyye tarikatı ise bu yüzyılda İstanbul'a girmiştir. Tarikatın Rumiyye/İsmailiyye şubesi de bu dönemde kurulmuştur. Kurulan bu şubeler vasıtasıyla tarikatların toplumda tesir ve yaygınlığı artmıştır. Bu yüzyılda tarikatların bütün şubeleri İstanbul'da temsil edilmek için gayret göstermiştir. Tarikat çevreleri halktan, ulemâdan ve devlet adamlarından büyük saygı görmüşlerdir. Bu dönemde devlet adamlarının tekke inşa etmek için adeta bir yarış içerisine girdikleri görülür. Dolayısıyla tekkelerin sayısı hızla artmıştır.⁵⁰

Tasavvufî sahada olumlu olarak değerlendirilebilecek gelişmelerin yanında, Osmanlı Devleti'nde XVII. yüzyıl, siyasi ve sosyal pek çok karışıklığın yaşandığı bir dönem olarak nitelendirilir. Söz konusu dönemde devletteki sosyal ve iktisadi dengelerin bozulmasının düşünce ortamına da tesir ettiği, dolayısıyla hoşgörüsüzlük ve taassubun ortaya çıktığı görülür. Kadızâdeliler ve Sivâsîler mücadelesi olarak bilinen tekke mensupları ile medrese mensupları arasında geçen gerek sözlü gerekse fiiliyata dökülen tartışmalar döneme damgasını vurmuştur. Bu hareketin fakihler ayağını oluşturan Kadızâdeliler, bazı saray mensuplarının da desteğini alarak daha da güçlenmiş, tekkelerin basılması ve bazı şeyhlerin ölümle tehdit edilmesi gibi olaylara sebep olmuşlardır. Bu mücadele karşısında sûfîler kendilerini sözlü ve yazılı olarak savunmuşlardır.

Bu dönemin önemli gelişmeleri arasında ulemâ-meşâyih çekişmesi yanında, meşâyih-meşâyih tartışması yani, ehl-i tarikin Melâmîler'e karşı takındıkları tavır

⁴⁹ Necdet Yılmaz, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler-Devlet ve Ulemâ XVII. Yüzyıl**, OSAV Yayınları, İstanbul 2007, s. 476-478.

⁵⁰ N. Yılmaz, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf**, s. 26.

gelmektedir. Melâmilerin vahdet-i vücud gibi konulardaki coşkulu halleri, halk tarafından yanlış anlaşılır gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu durum, pek çok şeyhin tepkisini çekmiş; özellikle Abdülmecid-i Sivâsî, Ömer Fânî Efendi ve Niyazî Mısırî aşırıya kaçan Melâmîlere karşı mücadele etmiş, vaazlarında onlara karşı sert ifadelerde bulunmuşlardır.

XVII. yüzyılda tasavvufi sahada genel anlamda bir canlanma söz konusu olsa da bazı yanlış uygulamalar da yok değildir. Dönemin mutasavvıflarından Halvetî-Sivâsî şeyhi Mehmed Nazmî Efendi, tarikatlarda onaylamadığı bazı uygulamalara değinmiştir. Örneğin bazı şeyhlerin, ehil olmayan kişilere hilafet verdiğini; bunların kendilerini dahi irşad etmekten aciz, şeytan ve nefisle arkadaşlık eden kimseler olduğunu; ayrıca bir kimse bir yere halife tayin edildiğinde başkaları tarafından gıybetinin yapıldığını söylemiştir.⁵¹ Devrin ulemâsından bazı kesimlerin tarikatları eleştirdiği bir dönemde, tasavvuf çevrelerin içinden biri olarak onun bu tespitleri önem taşır.

Nazmî Efendi'nin yazdıklarını da göz önünde bulundurarak, genellikle XVII. yüzyıl için tarikatlarda bozulmanın başladığı dönem olduğu algısı vardır. Peki, XVII. yüzyılda bir bozulma olduğu algısı nereden kaynaklanmaktadır? Bu bakış açısı, söz konusu yüzyılda Osmanlı toplumunun tüm kurumlarında hissedilen değişimin bir yansıması olabilir mi?

1.3. Tasavvufun Genel Mahiyeti

Hangi coğrafyada varlık gösterirse göstere her dinin kalbî, ruhî ve ahlakî yönünü işleyen, inceleyen ve derinleştiren manevi bir disiplin vardır. Buna genel olarak mistisizm denir. İslam dininde bu mistik faaliyetlerin adı genel çerçevede tasavvuttur. Her mutasavvıf içinde bulunduğu hal ve makama göre tasavvufun çeşitli tanımlamalarını yapmıştır.⁵² Tasavvuf genel itibarıyla, nefis perdelerini aralayarak

⁵¹ Mehmed Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî**, Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa, No: 693, vr. 27a.

⁵² İleri gelen sûfilere göre tasavvufun çeşitli tanımlamaları için bkz. Mahir İz, **Tasavvuf**, Neşre Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 51-84.

asıl öze ulaşmayı hedefleyen kişinin iç yolculuğu olarak nitelendirilir.

Bütün geleneksel doktrinlerde, birbirinin tamamlayıcısı olan ve zahir-bâtın diye adlandırılan iki kısım vardır. René Guénon'a göre bu iki kısım arasındaki fark en açık İslam dininde belirtilmiştir. Bunlar, Arapça terimleriyle 'şeriat' ve 'hakikat'tir. Şeriat, sözlük anlamı olarak 'büyük yol' şeklinde ifade edilir ve herkes için ortaktır. Hakikat ise havasa ait derin bir alandır. Bu iki kısım için genellikle 'kabuk' ve 'çekirdek' (kışr ve lübb) veya bir dairenin 'çember'i ve 'merkez'i metaforları kullanılır.⁵³

Batı dillerinde, İslam tasavvufunu ifade etmek için genellikle 'sûfizm' kelimesi kullanılmaktadır. Guénon'a göre ise tasavvuf kelimesi, hangi dine ait olursa olsun bâtını her doktrin için kullanılabilir. Buna karşılık sûfizm kelimesi sonundaki 'izm' eki sebebi ile belli bir mektebe özgü bir doktrin fikrini zihinde uyandırmaktadır. Ancak bu gerçeği yansıtmaz. İslam tasavvufunda mektep denilebilecek şeyler, aslında doktrin bakımından hiç bir fark olmayan farklı metotlar izleyen tarikatlardır. Guénon, İslam tasavvufunun 'mistisizm' ile karıştırılmaması gerektiğini de ifade etmektedir. Ona göre, mistisizm, tamamen Hıristiyanlığa has bir durumdur. Görünürde bazı benzerliklerin olması, tasavvuf ve mistisizmin karıştırılmasına sebebiyet verir ve bu hatalı bir durumdur. Mistisizm, tamamen zahire aittir. Ayrıca mistisizmin yöneldiği gaye, saf bilgi değildir. Diğer taraftan mistik, pasif bir tutuma sahiptir ve hiçbir teşebbüste bulunmaz. Dolayısıyla kendiliğinden olarak gelen şeyleri kabul etmekle yetindiği için bir metoda sahip olamadığından, mistik bir tarikat da mevcut olamaz. Ayrıca mistik, pasif ve tek bir karakterde olduğundan şeyhi ve manevi tesir alacağı bir silsilesi de bulunmaz. Guénon İslam'daki bâtın ilminin ise ancak hakiki bir şeyhe intisapla elde edilebileceğini söylemektedir.⁵⁴

Tarikatlarda şeyhten şeyhe ulaşarak tarikat pirine, ondan da Hz.

⁵³ René Guénon (Abdulvâhid Yahyâ), "İslâm Tasavvufu", Tercüme: Mustafa Tahralı, **Kubbealtı Akademi Mecmûası**, Yıl: XIV, Sayı: I, Ocak 1985, s. 8.

⁵⁴ R. Guénon, "İslâm Tasavvufu", s. 9-11.

Peygamber'e kadar ulaştığı kabul edilen zincire silsile denir.⁵⁵ Her gerçek tarikatın Hz. Peygamber'e ulaşan bir silsileye sahip olması beklenir.⁵⁶ Hz. Muhammed'den sonra gelen dört halifeden doğduğu söylenen “*Bekriyye (Siddîkiyye), Ömeriyye (Fârûkiyye), Osmâniyye ve Aleviyye*” tarikatlarından, Bekriyye ve Aleviyye'nin silsilesi devam etmiştir. Bu iki ekol pek çok kola ayrılmış ve bu kollar günümüze kadar gelmiştir.⁵⁷ Böyle bir zincirle Hz. Peygamber'e bağlı olmayan bir kişi tarikatlarda şeyh olarak kabul edilmez.⁵⁸

Guénon'a göre tasavvuf, kitaplar okuyarak öğrenilecek bir ilim değildir. Bizzat en büyük şeyhlerin yazıları bile okuyan kişiyi ancak tefekküre sevk eden araçlar konumundadır. Sadece bu yazıların okunması ile derviş olunmaz. Her şeyden önce, hiç bir gayret ve çabanın yerini dolduramayacağı doğuştan bazı istîdâdlar ve kabiliyetler lazımdır. Sonra da sahih bir silsileye intisab etmek gerekir. Ona göre bu olmaksızın tasavvuftan söz edilemez.⁵⁹

İslam tasavvufu insan odaklı yaklaşımı sayesinde, kucaklayıcı ve hoşgörülü bir metod izler. Tasavvuf düşüncesinde insan, yaratıkların en şerefli ve en üstünüdür. Dolayısıyla kâinattaki bütün varlıkları öz olarak içinde barındıran bir varlıklar numûnesidir. Halvetî şeyhlerinden Eroğlu Nûri bunu şöyle açıklar: “*İnsan, nüsha-i kübrâdır. Yaratılmışların tamâmı, yâni mâsivâ, her bir insanın içinde mevcuttur. Onun için insan, âlem-i kübrâdır.*”⁶⁰ Eroğlu, eserlerinde beş tip insandan söz eder. Bunlar: Hayvan-insan, zâhid (vâiz), âşık derviş, ârif ve insan-ı kâmil⁶¹. Eroğlu, kişinin hayvanlık çukurundan kurtulması için tasavvuf yoluna girip üsûlüne,

⁵⁵ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 574.

⁵⁶ R. Guénon, “**İslâm Tasavvufu**”, s. 10.

⁵⁷ Reşat Öngören, “Tarikat”, **DİA**, c. XL, 2011, s. 97.

⁵⁸ Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XXXIX Sayı: I, Ankara 1999, s. 552.

⁵⁹ R. Guénon, “**İslâm Tasavvufu**”, s. 16.

⁶⁰ Eroğlu Nûri, **Tasavvuf bi't-Tarîkat**, s. 25.

⁶¹ Eroğlu Nûri, **Dîvânçe-i İlâhiyât**, Hazırlayan: Mustafa Tatcı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 78-79.

âdâb ve erkâna uygun bir şekilde insanın kendisini mânevî eğitime vermesi gerektiğini söyler.⁶²

İslam tasavvufunu diğer dinlerden ayıran en önemli özelliklerinden biri dünya ve ahiret hayatı arasında kurulan dengedir. Örneğin, Hıristiyanlık'ta mevcut olan manastır yaşamı, İslamiyet'teki tasavvuf anlayışıyla örtüşmez. Kişinin dünya hayatından tamamen elini eteğini çekerek kendini soyutlaması makbul görülmez. Aksine İslam tasavvufunda, halkla iç içe ama her an Allah'la beraber olmak esastır. Bu konuda Halvetî şeyhlerinden Muhammed b. Hasan es-Semennûdî, “*Tarikate giren kişi bekârsa (şeyhinden izinsiz) evlenmemeli, evli ise şeyhinin izni olmadan boşanmamalıdır. Bizim yolumuz ruhbanîyet ve arpa ekmeği yeme yolu değildir. Bizim için önemli olan vakti zayi etmemektir.*” der.⁶³

Avrupalı araştırmacıların tasavvufun menşeyini İran, Hint, Yeni Eflatunculuk ya da İbrani-Hıristiyanlık'ta arama eğilimlerine karşın⁶⁴ İslam âlimlerine göre tasavvuf hareketinin kaynağı İslam'ın kendisidir ve uygulamalarının dayanağı Hz. Peygamber'in sünnetidir. Guénon'a göre bu sebeple tasavvufu İslam'a eklenmiş, sonradan ve dışarıdan ona katılmış bir şey olarak görmek doğru değildir.⁶⁵

Bu görüşü destekler bir şekilde Hz. Peygamber'in hayatından kısa süre sonra oluşan fıkıh, tefsir, hadis ve kelam gibi ilim dallarının çerçevesinde gelişen ‘*Selefiyye*’ ve ‘*Kelamiyye*’ zümresinin yanı sıra ‘*Sûfiyye*’ adı altında yeni bir zümrenin ortaya çıkmaya başladığı görülür. Bu zümrenin temsil etmiş olduğu ilmi faaliyetlere ‘*tasavvuf*’, onların müntesiplerine de ‘*sûfi*’ veya ‘*mutasavvıf*’ denilmektedir.⁶⁶ Kuşeyrî de dinin kurallarına hassasiyet gösteren kimselere ‘*zühhâd*’ ve ‘*ubbâd*’ adının verildiğini, daha sonra Ehl-i Sünnet'in ileri gelenlerine mutasavvıf,

⁶² Ahmet Ögke, **Eroğlu Nuri'nin Eserlerinde Tasavvuf İlminin İnsan Eğitimine Yansımaları**, Antalya 2011, s. 48.

⁶³ Mehmet Şirin Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 188.

⁶⁴ Bkz. M. İz, **Tasavvuf**, s. 46-50.

⁶⁵ R. Guénon, “**İslâm Tasavvufu**”, s. 10.

⁶⁶ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 18-19.

mesleklerine de tasavvuf denildiğini belirtir.⁶⁷

Tasavvuf yolunu benimseyenlere sûfi lakabı verilmeden önceki devirlerde “*zahid, abid, nasik, fakir*” gibi isimler verilmekteydi.⁶⁸ Ancak Hasan-ı Basri'nin (ö. 728) Kâbe'yi tavaf sırasında bir sûfi gördüğünü ve ona bir şeyler vermek istediğini söylemesi⁶⁹ kelimenin VII. yüzyılda kullanıldığını göstermektedir. Sûfi kelimesi söz konusu yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır.⁷⁰

İlk zamanlar daha çok bireysel bir tarzda devam eden tasavvufi hayat, IX-X. yüzyıl ortalarından itibaren toplumsal bir özellik kazanmış ve tarikatlar şeklinde teşkilatlanmaya başlamıştır.⁷¹ Bu yüzyılda Müslümanlar arasında Irak ve Horasan'da ortaya çıkan iki kuvvetli akım belirmiştir. Irak'taki harekete ‘*tasavvuf*’ bu hareketin içinde olan kişilere de ‘*sûfi*’ denilmiştir. Bu akımın temsilcileri arasında Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi mutasavvıflar sayılabilir. Bu sûfiler tasavvuf eğitiminde manevi konuların yanında davranış biçimlerine yani her bir tekkede takip edilen genel usûle de önem vermişlerdir. Horasan'daki harekete ise ‘*melamet*’ mensuplarına da ‘*Melami/Melameti*’ adı verilmiştir. Bu akımın temsilcileri arasında Bâyezîd-i Bistamî ve Hamdûn el-Kassâr'ı sayabiliriz.⁷² Bu hareketin temsilcileri kendilerini halktan farklı gösteren davranışlara ve onların sûfi olduklarını açık edecek şeylere karşı çıkmıştır. Bu sebeple tarihte iki derviş tipi karşımıza çıkmaktadır.⁷³

Tasavvufun, tarikatlar adı altında gerçek anlamda sistemleşmesi ve teşkilatlı bir şekilde yayılması ise XI yy.'da başlamıştır. Bu devirde tasavvuf sistematik bir hale getirilmiş, tarikatlar kendilerine has evrâd, ezkâr, âdâb, erkân, tekke ve vakıf

⁶⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s. 95.

⁶⁸ Cavit Sunar, **Tasavvuf Tarihi**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 170.

⁶⁹ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 42.

⁷⁰ ‘*Sûfi*’ kelimesinin kökeni için bkz. Reşat Öngören, “Sûfi”, **DİA**, C. XXXVII, 2009, s. 471.

⁷¹ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 26-27.

⁷² Bu Melamilik, tarikat olan ‘*Melamiyye*’ ile karıştırılmamalıdır.

⁷³ Tahsin Yazıcı, “Derviş”, **DİA**, c. IX, 1994, s. 188.

gibi kurumlarıyla dini sosyal birer teşkilata dönüştür. Zamanla her bir tarikat kollara ayrılarak dünyanın pek çok yerine yayılmış ve büyük şahsiyetler yetişmeye başlamıştır. Bu şahsiyetler etrafında ayrı ayrı meşreb grupları oluşmuş ve aralarında derece farkı olmaksızın çeşitli yollar, adâb ve erkân teşekkül etmiştir.⁷⁴ Nitekim Halvetî meşâyihinden Oğlan Şeyh İbrahim Efendi bu hususta şöyle der: “*Ne Halvetîleriz ne Celvetî, ne Kâdiriyye ne Mevlevî. Belki erbâb-ı mahabbetten olan vahdetîyüz*”.⁷⁵ Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî de tarikatların farklı, maksadın ise bir olduğunu belirtir. Tarikatların farklı metodları ve öncelikleri olabilir. Bazıları ibadet ve taate, riyazet ve perhizkârlığa, halvet ve inzivaya önem verirken bazıları da seyahat ve sefere, hizmete, mücadele ve çileye, melamete, tevazua, öğrenme ve sohbette bulunmaya ağırlık ve öncelik verebilir.⁷⁶ Öyleyse teşekkül eden çeşitli tarikatlarda usûl ve erkânın değişkenlik göstermesini, tüm insanları kucaklamak gayesinde olan tasavvuf ekollerinin farklı meşrepteki insanlara hitap etme kaygısıyla açıklamak mümkün olmaktadır.

Tarikat kurucularına XII. yüzyıldan sonra ‘pîr’ denilmeye başlanmıştır. “*Bazı tarikatlarda tarikat kurucusuna ‘pîr-i evvel’, ana prensiplere bağlı kalıp düşünce, âdâb ve erkân açısından bir takım yenilikler yapana ‘pîr-i sâni’ denilmiştir. Tarikat pîrinin türbesinin bulunduğu tekkeye ‘pîr evi, pîr makamı, huzur, huzûr-i pîr’ gibi adlar verilmiştir.*”⁷⁷ İslam dinine bağlı tarikatların sayısı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Haririzade M. Kemaleddin *Tibyânü Vesâ’ili’l-Hakâ’ik* adlı eserinde tarikatların sayısını 174 olarak verirken⁷⁸; Louis Massignon ise 393 tarikat olduğunu

⁷⁴ Kemal Edip Kürkçüoğlu, “Tasavvufa Dair”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, c. II, Sayı: IV, Ankara 1953, s. 40; R. Öngören, “**Tarikat**”, s. 99.

⁷⁵ Sunullah Gaybî, **Sohbetnâme**, Milli Kütüphane, No: 06 Milli Yazmalar, A 364/1. vr. 11a’dan naklen Süleyman Gökbulut, “Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XI, Sayı: XXII, 2012, s. 257.

⁷⁶ Ebü'n-Necîb Sühreverdî, **Adâbü'l Müridîn**, s. 543.

⁷⁷ R. Öngören, “**Tarikat**”, s. 99.

⁷⁸ Y. Çiçek, “**Haririzade Mehmed Kemaleddin**”.

belirtir.⁷⁹

1.4. Osmanlı Toplumsal Hayatı İçinde Sufiler

Tasavvuf İslam'ı kabul ettikleri ilk zamanlardan beri Türkler'in sosyal hayatının önemli bir parçası olmuştur. Bu doğrultuda hükümdarlar fethettikleri bölgelerin mamur hale gelmesi için cami, mescid, medrese gibi yapıların yanında tekkeler de inşa ettirmişlerdir. Ardından esnaf, tüccar ve din adamı gibi çeşitli zümreleri fethettikleri bölgelere yerleştirerek kamusal düzeni sağlamaya çalışmışlardır. Bu zümreler içinde dervişlerin büyük bir yeri vardır.

Osmanlı tarikat ricali genel tasavvuf kültürüne, fikir ve düşünce yeniliği olarak çok fazla şey katmamakla birlikte, tasavvufu bireysellikten sosyal bir olay haline dönüştürmesi, tekke anlayışını müesseseleştirerek bunu toplumun her bireyine ve her ihtiyacına uzanan bir anlayış haline getirmesi bakımından önemlidir.⁸⁰

Osmanlı'da sosyal, kültürel, dinî, siyâsî ve iktisâdî etkenlerin etkisiyle tekkeler en fazla inşa edilen yapılar arasında olmuştur. Tekkeler gönül ferahlığına ulaşmak isteyen ve farklı meşrepteki insanlara kapılarını açmış; mensuplarını en güzel şekilde geliştirmeye yönelik etkinlikler sunmuştur.⁸¹ Böylece tekkeler ve onların yetiştirdiği insanlar Osmanlı'da toplum hayatının daima içinde olmuşlardır.

Tasavvuf düşüncesinin müesseseleşerek halka sunulduğu yerler olan tekkeler büyüklük ve çeşitlerine göre zâviye, tekke, ribat, dergâh ve asitâne gibi isimler ile anılmıştır. Büyük tekkelere hânkâh, küçükler ise zaviye olarak adlandırılmıştır. Hânkâhlar kendisine bağlı bulunan tekkelerin kayıtlarının tutulması ve ihtiyaçlarının karşılanması gibi sorumlulukları vardır. Ayrıca büyük ve merkez

⁷⁹ Louis Massignon, "Tarikat", Tercüme: Tahsin Yazıcı, **İslam Ansiklopedisi**, c. XII/I, MEB, İstanbul 1979, s. 4-17.

⁸⁰ Mustafa Kara, "Osmanlılarda Tekke Siyaseti", **Hareket Dergisi**, Ocak-Şubat 1975, c. V, Sayı: CIX-CX, s. 36.

⁸¹ Nuran Çetin, "Sivâsî Tekkesi ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri", **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: II, Amasya 2014, s. 19.

tekkelere Farsça'da eşik ve dergâh anlamına gelen âsîâne de denilmiştir.⁸² Osmanlı arşiv belgelerinde bu isimlerin farklılık ifade etmeksizin birbirlerinin yerine kullanıldıkları da görülmektedir.⁸³ Tekkelerin birimleri olarak “*sofa, odalar, mescid, hamam, değirmen, abdesthane, mutfak, ambar, kütüphane, misafirhane, ahır, bağ bahçe*” gibi birimler sayılabilir.⁸⁴ Vakfiyeler bu birimlerde bulunan “*derviş, aşçı, değirmenci, bulaşıkçı, kilerci, ambarcı, kayyım, helvacı, ferrâş, çerâğı, kâtip, imam, müezzin, zâkir, virdhan, hatimhan, aşırhan ve kapıcı*” gibi görevlilerin ne gibi hizmetlerde bulduklarına dair ipuçları vermektedir.⁸⁵

Osmanlı toplumunda tekkeler sadece manevi alanı düzenleyen kısıtlı kurumlar olmaktan ziyade; sosyal dayanışmanın sağlanması ile ilim, kültür ve sanat ortamının oluşmasında, toplumsal huzuru sağlamaya yönelik hizmetler sunulmasında önemli katkılar sunan kurumlar olmuştur. ‘*İnsanların en hayırlısı, insanlara en faydalı kişidir*’ düsturundan hareket eden tarikatların, tekkeler vasıtasıyla kurmuş olduğu medeniyette bu anlayışın tezahürlerini çok açık bir şekilde görmek mümkündür.

Osmanlı devletinde padişahlar dâhil yöneticilerin tasavvufla çok yakından alakadar olması ve onlara zaman zaman vakıflar tesis etmesi⁸⁶, tarikatların Osmanlı topraklarında oldukça rahat teşkilatlanmasına imkân sağlamıştır. Tekkeler daha çok kurucu şeyhlerin istediği mekânlarda inşa edilse de bazı tekkeler devletin iskân politikasına uygun yerlerde kurulmuş ve devletçe desteklenmiştir.⁸⁷ Mesela savaş

⁸² H. Yılmaz, **Tasavvuf ve Tarikatler**, s. 267-269.

⁸³ Rıfat Özdemir, “Osmanlı Devletinin Tarikat, Tekye ve Zâviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset”, **OTAM**, Sayı: V, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1994, s. 265.

⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Baha Tanman-Sevgi Parlak, “Tekke-Mimari”, **DİA**, c. XL, 2011, s. 370-379.

⁸⁵ Mustafa Kara, “Tekke”, **DİA**, c. XL, 2011, s. 369.

⁸⁶ Osmanlı kuruluş döneminde sultanların şeyh ve dervişâna yaptıkları destek için bkz. Ömer Lütfi Barkan-E. Meriçli, **Hüdavendigâr Livası Tahrir Defteri**, TTK Yayınları, Ankara 1988; **166 ve 438 Nolu Anadolu Vilayeti Muhasebe Defterleri**, BOA Yayınları, Ankara 1993-1994-1995; Sezai Sevim, “Bursa ve Yakın Çevresinde Kuruluş Devri Sultanlarınca Desteklenen Dervişler”, **Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü**, Bursa Kültür-Sanat ve Turizm Vakfı Yayını, Bursa 2002.

⁸⁷ M. Kara, “Tekke”, s. 369-370.

gibi sebeplerle tahrip olan bir bölgenin ihyası için devletin orada bulunan eski tekkeleri canlandırdığı ve imtiyazlarla yenilerinin açılmasını teşvik ettiği kayıtlarda görülmektedir. *“Ehali-i vilâyet-i mezbure zikrolan hâlî ve harap zaviyelerin ihya olunması lâbüd ve lâzımdır, deyu rica eyledikleri ba’isden evvelden harab olup giru ihyâsı lâzım olan kurâya ve ba’zı mahûf derbendlerde ber-karar-ı sâbık ihdâsı labüd olan mahallerde zaviyeler vaz’edüb evkafını... hangi karyede vâkı’olmuş ise mahsülünden birer çiftlik tâyin ve takdir idesin, deyü emrolunmağın...”*⁸⁸

Tarikatlar, Müslüman halkın dini inanç ve duygularını canlı tutmanın yanı sıra gayrimüslim unsurları İslam’a ısındırmak, orduyla birlikte seferlere katılmak, fethedilen bölgelere yerleşip İslâmiyet’i yaymak gibi fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Meselâ Türkler’in İslâmiyet’i kabul etmesi, Orta Asya, Hindistan, Uzakdoğu ve Afrika’da İslâmiyet’in yayılması, İran’da Mecusilerin İslâmiyet’e geçmesi, Anadolu ve Balkanlar’da gayrimüslim ahalinin Müslüman olması gibi olaylarda tarikat ehli büyük rol oynamıştır.⁸⁹ Tasavvuf ehlinin bu başarısının, din ayrımı yapmaksızın insanlara hoşgörülü yaklaşımı ve sevgi odaklı davranışları sayesinde olduğu düşünülebilir.

Stratejik önemi fazla olan yerlerde ve sınır boylarında kurulan ve ribat adı verilen tekkelerin askerî hizmetler konusunda mühim görevleri vardır. Bu tür tekkeler askeri işlevlerinin yanı sıra buldukları yerlerdeki gayrimüslimlere İslâmî değerleri tanıtmıştır. Güzel ahlak konusunda örnek teşkil etmişler ve yerli halkla sıcak ilişkiler geliştirmişlerdir. Böylece fethedilen yerlerin zemin hazırlanmıştır.⁹⁰

Dervişler zümresi sadece tekkede oturup, insanlara dini telkinlerde bulunmamışlardır. Bu insanlar boş bir arazide tekkelerini kurup, etraflarındaki boş arazileri işleyerek mamur etmişlerdir.⁹¹ Geceleri zikirle meşgul olan dervişler,

⁸⁸ Ö. Barkan-E. Meriçli, **“Hüdavendigâr Livası”**, s. 142.

⁸⁹ R. Öngören, **“Tarikat”**, s. 104-105.

⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Lütfi Barkan, “İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri”, **Vakıflar Dergisi**, Ankara 1942, s. 279-304.

⁹¹ Ö. Barkan-E. Meriçli, **“Hüdavendigâr Livası”**, s. 139-140; Ahmet Tabakoğlu, **Türkiye İktisat Tarihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 153.

gündüz kimseye muhtaç olmadan kendi emekleriyle üretmişler, bu ürünleri de hiçbir karşılık beklemeden ve din farkı gözetmeksizin halka dağıtmışlardır. Zâviyeler aşevi olarak da hizmet etmişlerdir. Buralarda muhtaç kişiler yedirilip içirilmiş, önemli gün ve gecelerde, aşure günlerinde yemek ve helvalar pişirilerek dağıtılmıştır.⁹² Vakfiyelerin çoğunda gelirin vakıf idaresi, tamir ve idame harcamaları dışında kalan kısmının fakir ve muhtaçlara harcanması şartı vardır.⁹³ Muhtaç olanlar giydirilmiş ve gerekiyorsa temizlik ihtiyaçları karşılanmıştır. Bu sayede zamanla tekkelerin etrafı dolmaya başlamış ve yeni köyler, yerleşim birimleri ortaya çıkmıştır.⁹⁴ Çoğu kez bu yerleşim birimlerinin adları kurucu dervişlerin adlarıyla anılmıştır.⁹⁵

Tekkelerin pek çoğu تنها ve insanların geçmeye korktuğu ürkütücü yerlerde ya da geçen kervanların soyulduğu derbentlerde kurulmuştur. Buralarda kurulan tekke ve zaviyeler aynı zamanda kervansaray ve karakol işlevini üstlenmişlerdir. Bu tekkeler, yolcuların üç gün boyunca hiçbir karşılık ödemediği konaklayıp, karnını doyurduğu varsa hayvanlarıyla da ilgilenildiği bir yapıdadır.⁹⁶ Örneğin Evliya Çelebi Sokulluzâde Paşa Tekkesi'nde misafir olan herkese sabah ve akşam olmak üzere birer tabak çorba, pilav, yahni ve bir ekmek verildiğini, yatacak olanlara gece aydınlatması için yağ ve şamdan, hayvanlarına ise birer torba yem verildiğini kaydeder.⁹⁷

⁹² Saim Savaş, **Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi: Sivas Ali Baba Zâviyesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 103.

⁹³ Halil İnalçık, "Ahilik, Toplum ve Devlet", **Doğu-Batı Makaleler II**, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2008, s. 87.

⁹⁴ Saim Savaş, "Zâviyelerin Türk Kültürünün Gelişmesindeki Rolü", **Yeni Türkiye**, Sayı: XXXIV, Ankara 2000, s. 12.

⁹⁵ Bkz. Emine Hilal Ercan, "**Makedonya'da Adak ve Ziyaret Yerleri**", Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları ABD, İzmir 2006, s. 10; M. Kara, "**Tekke**", s. 369; Ö. Barkan-E. Meriçli, "**Hüdavendigâr Livası**", s. 139.

⁹⁶ Ö. Barkan-E. Meriçli, "**Hüdavendigâr Livası**", s. 140-141; Şükrü Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", **Yeni Türkiye**, Sayı: XXXI, Ankara 2000, s. 420; Ziya Kazıcı, **Osmanlı'da Toplum Yapısı**, Bilge Yayınları, İstanbul 2003, s. 120-121.

⁹⁷ Evliya Çelebi, **Seyahatname**, Neşreden: Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314, c. III, s. 479. (Çelebi'nin söz ettiği bu tekke Kadırga'da bulunan Sokulluzâde Paşa Tekkesi'dir.)

Osmanlı'da tekkeler ilim merkezi işlevini de üstlenmiştir. Medreselerde resmi eğitim yürütülürken, manevi eğitim tekkelerde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla medreseler örgün öğretim, tekkeler ise yaygın eğitim kurumları olarak tasnif edilebilir. Medreseler daha çok ulemâ sınıfının faydalandığı ve eğitim gördüğü yerler iken tekkeler bunların tamamlayıcısı olarak geniş halk kitlelerine hizmet ediyorlardı. Tekke ve zaviyelerde uygulanan eğitim, biri genel halka diğeri de müridlere yönelik olmak üzere iki türdür. Bunlardan birincisi, şeyhlerin herkese açık olarak yaptıkları vaaz ve sohbetlerle yürütülür. Müşidler bu sohbetlerde, toplumun dini ve ahlaki yönden eğitilmesine gayret ederler. İkincisi ise müridlere yönelik tarikat içi eğitimidir. Bu eğitimin en önemli özelliği, tamamen şeyh-mürîd ilişkisi üzerine kurulmuş olmasıdır.⁹⁸ Vesikalara bakıldığında bazı ailelerin çocuklarını eğitilmesi için tekkelere teslim ettiğini görmek mümkündür. Örneğin; “*Aslen Göynük’ün (Bolu) Timurhanlar köyünden olan Saliha Zeynep, oğlu Mustafa’yı nafakası olan 1 şinik buğdayı kendi karşılamak üzere, terbiye ve ahlak öğrenmesi için Karaca Ahmet Tekkesi’nde postnişîn olan Dede Mustafa Beşe’ye teslim etmiştir.*” (7 Mayıs 1759)⁹⁹

Zaman zaman dergâhlar medresenin işlevlerini de üstlenmiş, tarikat eğitiminin yanı sıra hadis, fıkıh, tefsir, akaid ve Arapça gibi alanlarda dersler verilmiş ve kitaplar yazılmıştır.¹⁰⁰ Bununla birlikte *Muzekkî'n-Nufûs*, *Envâru'l-Âşîkîn*, *Muhammediyye* ve *Meşnevî* gibi daha pek çok tasavvufî eserler de yazılmıştır.¹⁰¹

Tekkelerin çoğunda, özellikle merkez tekke olarak kabul edilen âsitânelerde, halkın faydalanabileceği birer kütüphane vardır.¹⁰² Tekke

⁹⁸ Osman Türer, “Bir Eğitim Müessesesi Olarak Tasavvuf”, **İslam’da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler I**, Editör: İbrahim Canan, İSAV, s. 288.

⁹⁹ Göynük Kadı Sicili No: 1380; Zeynel Özlü, **XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nde Adli Mekanizmanın Analizi: Bolu-Göynük Örneği**, Berikan Yayınevi, Ankara 2007, s. 106.

¹⁰⁰ R. Öngören, “**Tarikat**”, s. 97.

¹⁰¹ Nuran Çetin, “Osmanlı’da Bir Hâlvetî Tekkesi: Ümmî Sinân Dergâhı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. LVI, Sayı: I, Ankara 2015, s. 159.

¹⁰² Surayı Faroqhi, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 204.

kütüphanelerinde bulunan kitap listelerine baktığımızda, buralarda sadece tasavvuf kitapları değil, tefsirden İslam tarihine, tıptan matematiğe, felsefeden kelâma, tasavvuftan edebiyata, dilbilgisinden lügate varıncaya kadar çeşitli alanlardan eserler görmek mümkündür.¹⁰³ Bu da tarikat ehlinin sadece bâtını ilimle değil, diğer bilimlerle de meşgul olduklarını göstermektedir. Ayrıca tekkeler sayesinde ilim-bilim sadece seçkin bir zümreye ait bir ayrıcalık olarak kalmayıp, halkla da paylaşıldığını söylemek mümkündür.

Osmanlı'da genel olarak medrese ehli ile tekke ehlinin birbiriyle iç içe vaziyette olduğu görülmektedir. Bir müderrisin aynı zamanda bir tekkeye şeyh olduğu örnekler mevcuttur. Benzer şekilde bir şeyhin zahir ilimlerde yetkin, eser veren bir kişi portre çizmesi de sıkça görülen bir durumdur. Medrese ehli kişilerin, müderris ya da öğrenci olsun, bir tekkeye intisap edip batini ilimleri de öğrenmesi birbirine paralel devam eden süreçlerdi. Bu konudaki başlıca örnek, 1333 yılında İznik Medresesi'ne müderris olarak bir mutasavvıf olan Davud-ı Kayserî'nin tayin edilmesidir.¹⁰⁴ Akşemseddin'in mazisinde müderrislik vardır. Halvetîyye'nin büyüklerinden olan Sünbül Sinan'ın, Merkez Efendi ve onun yerine geçen Yakup Ali'nin mazisinde de medrese eğitimi vardır. XVII. yüzyılda da faaliyet gösteren tarikat şeyhlerinin, birçoğu medrese ilimlerini tahsil etmiştir. Bu dönemde Halvetî tarikatına mensup olan iki yüz şeyhten kırk beşi medrese tahsili görmüşlerdir. Bir kısmı da müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuşlardır.¹⁰⁵ Bu örneklerden görülüyor ki tekke-medrese birbiriyle çatışma halinde olan iki kurum değil, aksine birbirinin tamamlayıcısı bir hüviyette hareket etmişlerdir. XVII. yüzyıla kadar bu ahenk devam etmiştir. Ancak bu yüzyılla birlikte, özellikle Kadızadeler ve Sîvâsîler sürtüşmesinde olduğu gibi, medrese-tekke ilişkilerinin gerginleşmiştir. Yine de

¹⁰³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gönül Gülşen Türk, “**Tasavvuf Kültüründe Derviş-Kitap Münasebeti ve Tekke Kütüphaneleri**”, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri ABD, Bursa 1995; Hasan Kâmil Yılmaz, “Hüdâyî Kütüphanesi”, **İLAM**, c. I, Sayı: I, Ocak-Haziran 1996, s. 85-91; Hasan Basri Öcalan, **Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)**, Gaye Kitabevi, Bursa 2000, s. 228-232.

¹⁰⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, TTK Yayınları, Ankara 1947, c. I, s. 267-268; Mehmet Bayraktar, “Dâvûd-i Kayserî”, **DİA**, c. IX, 1994, s. 32-35.

¹⁰⁵ N. Yılmaz, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf**, s. 451.

XVIII. yüzyılda yaşamış *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî* müellifi Nazir İbrahim Gülşenî'nin Edirne mahkemesinde kâtiplik yapması,¹⁰⁶ sonradan “*eşrâf-ı kuzât-ı askerîden*” olması ve kazaskerliğe yükselmesi, ayrıca ailesinden diğer kişilerin de hem bu tarikatın dervişleri hem de ilmiye sınıfına mensup olmaları¹⁰⁷ göz önünde bulundurulursa tekke-medrese birlikteliğinin devam ettiğini söylenebilir.

Osmanlı toplumunda tekkelerin bu önemli yeri mimariye de yansımıştır. Erken Osmanlı döneminde tekke ile medresenin, tekke ile caminin birleştirildiği ve zaviyeli cami tipinin ortaya çıktığı görülmektedir. Osmanlı kuruluş döneminde ‘*Tabhâneli camiler*’ vardır. Tabhâneler dervişlerin ve yolcuların konakladığı yerlerdir. Tabhâneler caminin iki yanında dışarıdan girişleri olan camiye eklenmiş gibi olan yapıdadır. Bu camilere örnek olarak İstanbul’daki Beyazid Cami verilebilir. II. Bayezid’in hükümdarlığı döneminde yapılan diğer hayır binalarında ve külliyelerde de tabhanelere rastlanır.¹⁰⁸ Tabhâneli camiler daha sonra merkezde cami, caminin bir tarafında medrese hücreleri, diğer tarafında da tekke hücreleri olan müstakil bir mimari yapıya dönüşmüştür. Bunun ilk örneği ‘*Şeyh Vefa Külliyesi*’dir.

Tüm bu niteliklerinin yanı sıra bazı tekke şeyhlerin mûsiki, hat, nakış, çiçekçilik gibi sanat ve meslek dallarıyla da ilgilenmeleri sebebiyle bazı tekkeler bir tür güzel sanatlar akademisi gibi faaliyet gösteriyorlardı.¹⁰⁹ XVII. yüzyılın en önemli hattatlarından Hâfız Osman ve Haydarzâde Hüseyin Halvetî tarikatına mensuptur. Bu dönemde hattat tarikat şeyhleri de bulunmakta idi. Bunlar arasında Sünbülî Hasan Adli Efendi, Gülşenî Şemlelizâde Ahmed Efendi, Sivâsi Kubürizâde Mustafa Efendi sayılabilir.¹¹⁰ Hattın yanı sıra musikinin hoş görülmesi ve dışlanmaması, hatta zikirlerin musiki eşliğinde yapılması, tekke çevrelerinde Itri ve Dede Efendi gibi önemli müzisyenlerin yetişmesini sağlamıştır. Tekkeler sadece musiki alanında değil;

106 Sâlim Efendi, Tezkîretü’ş-Şu’arâ, **Tezkireler e-kitap**, Editör: Filiz Kılıç, Kültür ve Turizm Bakanlığı, s. 239.

¹⁰⁷ H. Konur, “**Nazîr İbrahim’in Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî’si**”, s. 66.

¹⁰⁸ Semavi Eyice, “Cami-Mimari Tarihi”, **DİA**, c. VII, 1993, s. 71; a.mlf. “İstanbul’da Sultan II. Bayezid Külliyesi”, **Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: VIII, 1990, s. 19.

¹⁰⁹ R. Öngören, “**Tarikat**”, s. 97.

¹¹⁰ N. Yılmaz, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf**, s. 467.

edebiyatta da ayrı bir alan teşkil eder. Pek çok şeyhin ve dervişin şiir söylemesi, kitaplar yazması, tasavvuf edebiyatı denilen müstakil bir alan oluşmasını sağlamıştır. XVII. yüzyılın meşhur şairlerinden Nailî de Halvetî tarikatına mensuptur. Nailî'nin öğrencisi olan yüzyılın en büyük musikişinası Hafız Post'un da Halvetî olduğu düşünülmektedir.¹¹¹

Tekke ve zaviyelerde sanat kadar spor faaliyetlerine rastlamak da mümkündür. Hatta Osmanlı'da okçuluk gibi müstakil spor tekkeleri vardır. Yeni fethedilen yerlere kurulan bu spor tekkeleri yörenin sağlıklı, güçlü gençlerini, pehlivan olarak yetiştirmek için bir araya getirirlerdi. Ayrıca bu tekkelerin yanı başında veya bünyesi içinde okçuluk, cirit, güreş ve binicilik gibi diğer sporlar da yapılırdı. Tarihte önemli okçu ve güreşçi tekkeleri bulunmaktadır.

İleri gelen şeyhlerin bir kısmının tabip olması dikkati çeken bir husustur. Şeyhlerin bu özelliği dolayısıyla tekke ve zaviyeler hem fiziki hastalıklar hem de ruh ve sinir hastalıkları için bir tedavi merkezi olarak kullanılmıştır. Bu şeyhler bitkilerden nasıl ilaçlar yapılacağını, hangi ilacın hangi hastalığa fayda vereceğini bilirlerdi. Öte yandan bir de nefes etmek dediğimiz dualar okuyarak, telkin ve irşad yoluyla karşı taraftaki hasta kişiye şifa kazandırıyorlardı. O dönemde yaygın birtakım hastalıkları en iyi doktorlarının bile tedavi edemediği durumlarda, insanlar tekkelere tedavi olmak için gitmişlerdir. Tekkeler bu yönüyle bir çeşit hastane gibi çalışmışlardır.¹¹²

Tarikatlardaki tedavi yöntemleri hakkında *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî*'de örnekler bulunur. Nazir İbrahim'nin verdiği bilgilere göre tarikatın şeyhleri hasta olanlara bir bardağı temiz su ile doldurup yedi kere Fatiha okur ve o suya üfleyip hastaya verir. Bunu içen kişi şifa bulmuş. Bir başka bilgi ise sıtma hastalığı ile ilgili olarak şu şekilde anlatılır: Hasta bu hastalığın defî için bir parça kâğıda '*heleke III, meleke II, leke I*' sözlerini yazar ve üç parçaya ayırıp, evvela ahz-ı hummada bir işareti olanı yakar ve dumanını ağzına ve burnuna çeker. Eğer geçmezse ikinci ve

¹¹¹ Sadettin Nüzhet Ergun, **Türk Musikisi Antolojisi**, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul 1942, c. I, s. 49.

¹¹² R. Öngören, "**Tarikat**", s. 97.

yine geçmezse üçüncüyü yakar. Bu şekilde hastalığın şifa bulduğuna inanılmış. Risâlede yer alan üçüncü tedavi yöntemi ‘*sıraca*’ denilen hastalıkla ilgilidir. Bu hastalığa insan ya da hayvan yakalanırsa çarşamba günü, grub vaktinde tarikatın virdinden bir bölüm olan “*Allahümme ya Allah, ya Latif, ya Hafız, ya Dafi’, ya Mani’, ya Râfi’, ya Fettah*” isimlerini okuyarak ince bir ibrişimi iğne ile yaranın bir yerinden sokup ortasından çıkartarak, yaranın ucunu kat’ ederlermiş. Bu sayede hastalığın iyileştiği düşünülürmüş.¹¹³

Tüm bu örneklerden yola çıktığımızda tasavvufun dinle hayatı, aşkla ibadeti, dünya ile ahireti birleştirmeyi başardığı sonucuna varıyoruz. Bu sebeple Osmanlı’da tekke kültürü pek çok alandaydı. Dolayısıyla yapılan her iş, tasavvuf adâb ve edebine göre yapılırdı. Bir tekkeye intisaplı olmak çok yaygın olup, kişiler için toplum içinde prestij sebebiydi. Müslümanların birbirleriyle ve gayrimüslimlerle, doğayla, hayvanlarla ilişkileri hep bu temel üzerine şekillenmiştir.

1.5. Halvetîlik Tarikatı

Halvetîyye tarikatı, XIV. yüzyılda İran ve Azerbaycan sahasında ortaya çıkmış Sünnî bir tarikattır.¹¹⁴ Halvetîyye’deki ‘*ehlibeyt*’ sevgisi tarikatın en önemli özelliklerindedir.

Halvetîlik, kuruluşundan itibaren bir Türk tarikatı olması yönüyle dikkat çeker. Orta Asya’da, Şirvan, Lahcan, Erdebil gibi merkezlerde Türkler tarafından yayılmış ve geliştirilmiştir. Ebu’l-vefa Taftâzânî *Medhal ile’t-Tasavvufi’l-İslamî* (Kahire 1991) adlı çalışmasında Halvetîliğin Fars kökenli bir tarikat olduğunu öne sürmüştür.¹¹⁵ Buna karşılık *et-Turuku’s-Sufiyye fi Mısır* adlı eserinde bu görüşünden farklı olarak Halvetîyye’yi XVII ve XVIII. yüzyıllarda Anadolu’dan Mısır’a gelmiş

¹¹³ Nazir İbrahim Gülşenî, **Risâle fi Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî**, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, No: 888, vr. 1b-3a.

¹¹⁴ M. Aşkar, “**Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye**”, s. 562; Hasan Almaz, **Bakü’den Anadolu’ya Yansıyan Işık: Halveti Pir Seyyid Yahya Şirvânî Hayatı ve Eserleri**, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2007, s. 20.

¹¹⁵ M. Aşkar, “**Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye**”, s. 542-543, 549.

bir Türk tarikatı olarak nitelendirir.¹¹⁶

Osmanlı padişahlarının, siyaset, askerlik, fikir ve sanat dünyasının önde gelenlerinin de bu tarikat ile doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı oldukları görülmektedir. Tarikatın Osmanlı dünyasında devlet eliyle destek görmesinin sebebinin ise Safeviler ile olan siyasi rekabete dayandığı öne sürülmektedir. Safeviler, İran ve Azerbaycan'da siyasi hâkimiyet kurduktan sonra, Sünni bir tarikat olan Halvetîlik'e mensup kişiler büyük baskı altında tutulmuşlar, bu bölgelerde barınamayarak Anadolu ve Mısır'a göçmek zorunda kalmışlardır. Şah İsmail'in halifeler göndererek Anadolu'da yoğun Şiilik propagandasına girişmesi, bu propagandalar sonucu pek çok göçebe, yarı göçebe Türkmen aşiretinin Safevîler'e meyletmesi Osmanlıları kaygılandırmış ve bazı tedbirler almaya sevk etmiştir. Alınan tedbirlerin en önemlilerinden biri, tasavvuf yoluyla Osmanlı Devleti'ni içten çökertmeye çalışan Safevilere karşı, yine aynı metotla yani tasavvuf kanalıyla karşı koymaktı. Bu sebeple Safevilerle aynı kökten¹¹⁷ geldikleri için onları ve metodlarını iyi tanıyan ve Şia'daki Ehl-i Beyt sevgisini Sünni anlayışa ters düşmeden öne çıkaran Halvetîyye tarikatı, Osmanlılar tarafından desteklenmiş, kısa zamanda Anadolu ve Rumeli'de en yaygın tarikat haline gelmiştir.¹¹⁸

Evlîya Çelebi *Seyahatname*'sinde, Bursa'da on yedi Halveti, dokuz Kadiri, üç Nakşibendi, bir Kalenderi, bir Sadî ve yine bir tane Bedevi tekkesinin varlığını

¹¹⁶ Ebu'l-Vefa Taftazani, et-Turuku's-Sûfiyye fi Mısır, Tercüme: Mustafa Aşkar, "Mısır'da Sûfi Tarikatların Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XXXV, Ankara 1996, s. 552.

¹¹⁷ Ömer el-Halvetî'nin tarikat silsilesi, şeyhi Ahi Muhammed vasıtasıyla İbrahim Zahid- i Geylânî'ye nisbet edilen Zahidiyye silsilesiyle birleşir. Bu silsile İbrahim Zahid-i Geylânî'nin halifesi Safiyyüddin Erdebili'de Safeviyye, Ömer el-Halveti'de Halvetiyye tarikatına dönüşmüştür. Bkz. Mehmet Serhan Tayşi, "Ömer el-Halveti", **DİA**, c. XXXIV, 2007, s. 65.

¹¹⁸ H. Almaz, **Pir Seyyid Yahya Şirvânî**, s. 22; Yusuf Küçükdağ, **II. Bayezid-Yavuz ve Kanuni Devirlerinde Cemali Ailesi**, Aksarayı Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 94-95; M. Aşkar, "**Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye**", s. 548.

kaydeder.¹¹⁹ XIX. yüzyıla gelindiğinde Tabibzade Mehmed Şükrü Efendi'nin kaleme aldığı *Mecmua-yı Tekaya*'da, İstanbul'daki Halvetî tekkelerinin sayısının seksen olarak kaydedilmiştir.¹²⁰ Aynı dönemde yazılan Bandırmalızâde Ahmet Münib'in *Mecmua-i Tekaya*'sına göre ise İstanbul'daki tekkelerin dağılımı tüm kollarıyla birlikte Halvetî seksen dokuz, Nakşibendiye altmış beş, Kadiri elli yedi, Rukai otuz beş, Celveti yirmi iki, Mevlevi beş, Şazeli üç şeklindedir.¹²¹ Bu mecmuada oranlar Halvetîyye tarikatının oldukça yaygın olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Halvetîliğin temelini Harezm bölgesinde Ahi Muhammed Halvetî tarafından atıldığı, kurucusunun ise Ebu Abdullah Siraceddin Ömer b. Ekmeleddin Lahci Halvetî olduğu belirtilir. Ömer el-Halvetî, Gilan'ın köylerinden olan Lahcan'da doğmuştur. Harezm'e gelip amcası olan şeyhine intisap ederek müridi olmuştur. Onunla birlikte Heri'ye gitmiş ve vefatından sonra amcasının yerine posta geçmiştir. Bir süre sonra Tebriz civarındaki Hoy kasabasına yerleşerek burada uzun zaman irşad ve halvet üzere bulunmuştur.¹²² Hoy'dan sonra ise Herat'ta faaliyetlerini sürdürmüştür.¹²³

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Ömer el-Halvetî'nin vefat tarihi 1397 olarak tahmin edilmektedir. Bu zâtın çokça halvete girdiği, hatta kırk sene üst üste halvet çıkardığı rivayet edilmiştir. Dervişleriyle birlikte giderken halvet yeri olan ağacın da peşi sıra gelmeye ve acıklı sesler çıkarmaya başladığı aktarılan

¹¹⁹ Evliya Çelebi, **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit**, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, c. II/I, s. 19.

¹²⁰ Tabibzade Derviş Mehmed Şükrü İbn İsmail, **İstanbul Hankahları Meşâyihî**, Hazırlayan: Turgut Kut, Yayınlayan: Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları, New York 1995, s. 1-80.

¹²¹ Bandırmalızâde Ahmet Münib, **Mecmuâ-yı Tekaya**, İstanbul 1306, s. 1-16.

¹²² Mahmud Cemaleddin Hulvî, **Lemezât-ı Hulvîyye ez Lemezât-ı Ulviye**, Hazırlayan: Mehmet Serhan Tayşi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 345; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, **Sefîne-i Evliyâ**, Hazırlayan: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, c. III, s. 133; Sadık Vicdani, **Tomar-ı Turuk-ı Aliyye**, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 174-175; Bandırmalızâde Ahmed Münib, **Mir'âtü't-Turuk**, İstanbul, 1307, s. 26-27.

¹²³ H. Almaz, **Pir Seyyid Yahya Şirvânî**, s. 20.

menkibelerdendir.¹²⁴ Ömer Halvetî'nin, halvet ibadetini çok sevmesi ve sıkça halvete girmesi, tarikata Halvetî denilmesinin de nedenidir.

Ömer el-Halvetî'den sonra tarikat silsilesi, Ahi Emre Muhammed el-Halvetî (ö. 1409), Ebu'l-Muhsin Hacı İzzüddîn Türkmânî eş-Şemmâhî el-Halvetî (ö. 1425), Şeyh Sadreddîn el-Hıyâvî (ö. 1455) yoluyla tarikatın ikinci kurucusu kabul edilen ve Pîr-i Sâni olarak anılan Yahyâ b. es-Seyyid Bahaüddin eş-Şirvânî el-Baküvî (ö.1463-64)'ye ulaşmaktadır.¹²⁵ Şeyh Yahyâ Şamahî'da doğmuştur. Kendisi Seyyid olup ailesi İmam Musa Kazım Hazretleri'nin soyundandır.¹²⁶

Lemezât'ta belirtildiğine göre Yahyâ Şirvânî'nin tarikata intisap etmesi çok küçük yaşlarında yaşadığı bir olay neticesinde gerçekleşmiştir. Şirvânî, bir gün arkadaşlarıyla çevgan¹²⁷ oyunu oynarken, havalanan top o sırada oradan geçmekte olan Pirzâde ve Halvetî dervişlerinin önünde durur. Topun arkasından koşmakta olan Seyyid, Pirzâde'yi görünce durup ona hürmet eder. Onun bu davranışı Pirzâde ve

¹²⁴ Hulvî, **Lemezât**, s. 347, 350.

¹²⁵ M. Aşkar, “**Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye**”, s. 557-558; Sarı Abdullah Efendi, **Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde-i ve'l-Me'âd: Gönül Meyveleri**, Sadeleştiren: Yakup Kenan Necefzâde, Neşriyat Yurdu, İstanbul 1967, s. 138-141.

¹²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hulvî, **Lemezât**, s. 395-401; Abdurrahman Câmî, **Nefahatü'l-Üns-Evliyâ Menkıbeleri**, Tercüme ve Şerh: Lamiî Çelebi, Hazırlayanlar: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. 700-702; Ahmed İsâmuddin Taşköprizâde, **eş-Şakaiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye**, İnceleme ve Notlarla Neşreden: Ahmet Suphi Furat, İstanbul 1985, s. 270-272; Vicdani, **Tomar**, s. 178; Vassâf, **Sefine-i Evliyâ**, c. III, s. 138; Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, Meral Yayınları, Hazırlayan: İsmail Özen, İstanbul 1972, c. I, s. 224-225.

¹²⁷ Çevgan, oyuncuların bir meydanda at üzerinde olduğu halde sopa ve topla oynanan İstanbul'dan Horasan'a kadar herkesin bildiği eski bir oyundur. Zeynep Tarım Ertuğ, “**15. Yüzyılda Osmanlılar'da Gündelik Yaşama Dair Bazı Ayrıntılar**”, İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV. Yüzyıl)-30-31 Mayıs 2003, Editör Sümer Atasoy, İstanbul 2004, s. 258. Çevgan, bir metafor olarak XVII-XVIII. yüzyılda yaşamış Halvetî şair Kulalı Mustafa Nüzûlî Efendi'nin Divan'ında göze çarpar. “*Başımız top eyleyüp bu meydânda / Çalarız çevgânı merdânilerüz*” (1/38/2), “*Erenler yolında aşk meydânında / Başı top idelüm çevgân-ı aşka*” (1/124/2), “*Aluban çevgân-ı zikri biz bugün ey müddei / Başımız top eyleyüp meydana gelmişlerdenüz*” (1/36/6). Kenan Erdoğan, **Kulalı Mustafa Nüzûlî Divanı**, Manisa 2004.

dervişlerin hoşuna gider ve “*çocuğun ecdadı gibi velayet ehli olması*” için hayır dua ederler. Şirvânî, gece olunca rüyasında Hz. Muhammed’i görür. Rüyada Hz. Peygamber onu “*Bu senin manevi babandır*” diyerek Şeyh Sadreddin’e teslim eder. Sabah olunca Şirvânî, Şeyh Sadreddin’in dergâhına gider. Şeyh Sadreddin’in “*Manevi babandır dedikleri zata benziyor muyum?*” demesi üzerine ona biat eder ve müridi olur.¹²⁸

Menkıbede Şirvânî’nin Halvetî yoluna girdiğinde çok küçük yaşta olduğu söyleniyor. Peki, bu kadar küçük yaşta intisap etmek gerçekten mümkün müydü? İslam’da cezai ehliyet için bir yaş sınırı bulunması belli şeyler için de bir olgunluk gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Öyleyse Seyyid’in bir tekkeye gitmesi, şeyhe intisap talebinde bulunması ve şeyhin de bu talebi kabul etmesi göz önünde bulundurulduğunda o sıradaki yaşının çok da küçük olmadığını söylemek mümkün görünmektedir.

Seyyid Yahyâ Şirvânî, uzun yıllar şeyhine hizmet etmiş, ayrıca onun damadı olmuştur. Halvetler, zikirler ve ibadetler ile seyr ü sülûkünü tamamlamıştır. Şeyh Sadreddin, vefat etmesinden önce posta geçmesi için dervişlerine Seyyid’i işaret etmişse de şeyhin vefatından sonra bu vasiyetine uyulmamıştır. Şeyh Sadreddin’in diğer damadı olan Pirzâde, hem kendisinin şeyh oğlu olması hem de Seyyid’den yaşça daha büyük olması gibi gerekçeleri öne sürerek postun kendi hakkı olduğunu iddia etmiştir. Yaşlı müridler de Seyyid’in şeyh olmak için henüz genç olduğunu ileri sürmüşler ve Pirzâde’yi destekleyerek ona biat etmişlerdir. Pirzâde’nin, Şeyh Sadreddin’in postuna oturması üzerine Seyyid Yahyâ, Şamahî’den ayrılarak 1420 yılı civarında Bakü’ye gitmiştir. Şirvânî, Şamahî’den ayrıldığında Şirvanşahlar Devleti’nin başında Halilullah Han b. İbrahim Han bulunmaktaydı ve payitaht da geçici olarak Şamahî’den Bakü’ye nakledilmişti. Halilullah Han, Seyyid Yahyâ Şirvânî’nin sohbetinde bulunmuş, faaliyetlerini desteklemiş ve dergâh olarak kullanılmak üzere Bakü’deki sarayının içindeki Keykubat Mescidi’ni tahsis

¹²⁸ Hulvî, **Lemezât**, s. 396; Câmî, **Nefahatü'l-Üns**, s. 700-701.

etmiştir.¹²⁹

Şirvânî bu tarikatı asıl sistemleştiren ve Halvetîlik'te ilk defa halifeler yetiştirerek başka yerlere gönderen kişi olmuştur.¹³⁰ Yetiştirdiği meşhur halifeler arasında Muhammed Bahaeddin Erzincani, Aydınlı Dede Ömer Ruşenî, Habib Karamani, Şeyh Şükrullah ve Alâeddin Rumi sayılabilir.¹³¹ Şirvânî'nin halifelerinin birçoğu şeyhlerinin tavsiyesi ile geldikleri bölgelere dönmüşler ve bu sayede tarikat pek çok İslam ülkesinde yayılma imkânı bulmuştur. İbrahim Gülşenî'nin Kahire'de kurduğu zaviye ile birlikte Osmanlı'nın fethinden önce Mısır'da Halvetîyye tarikatı yayılmış; oradan Sudan, Cezayir, Tunus ve Hicaz bölgesine ulaşmıştır. Bu kanaldan Afrika'nın iç kesimlerinde yayılan Halvetîyye kolları, İslam'ın yayılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir. Halvetîyye'nin Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, Bosna-Hersek ve Uzakdoğu ülkelerinden Endonezya'da oldukça yaygın olduğu görülmektedir.¹³²

Şirvânî, 869/1464-65¹³³ yılında vefat etmiş ve Keykubat Mescidi'nin kible tarafında inşa edilen türbeye defnolunmuştur. Türbe günümüze kadar gelmiş olup Şirvanşahlar Saray Müzesi içindedir. Halvetî tarikatına intisaplı olduğu rivayet edilen III. Murad'ın saltanatı devrinde Bakü, Osmanlı idaresine geçince hankahın girişine bir taç kapı yaptırır. Bu kapı halen ayakta olup Sultan Murad Kapısı olarak anılmaktadır.

Anadolu topraklarında Halvetîyye'nin ilk filizlendiği merkez, Şeyh İlyas Halvetî (ö. 1429) ile Amasya¹³⁴ olmasına rağmen tarikatın Anadolu'ya yayılmasındaki en önemli isim Muhammed Bahaeddin Erzincani (ö. 1474)

¹²⁹ Taşköprizade, *Şakaiku'n-Nu'mâniyye*, s. 271; Câmî, *Nefahatü'l-Üns*, s. 702.

¹³⁰ Taşköprizade, *Şakaiku'n-Nu'mâniyye*, s. 165.

¹³¹ Hulvî, *Lemezât*, s. 401.

¹³² M. Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye", s. 551.

¹³³ Hulvî, *Lemezât*, s. 401. Vefat tarihi Vassâf 867, Câmî 868 olarak verir.

¹³⁴ M. Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye", s. 544.

olmuştur.¹³⁵ Erzincani, yetiştirdiği halifelerin bir kısmını Erzincan'da istihdam etmiş, bir kısmını da Anadolu'nun başka yerlerine göndermiştir.

Halvetîlik tarikatı, Yahyâ Şîrvânî'den sonra dört temel kola ayrılmıştır. Bu kollar da kendi içinde pek çok kola ayrılmıştır. Dört temel kol; Ruşenîyye (Şeyh Dede Ömer Ruşenî-ö. 1487), Cemaliyye (Şeyh Cemal el-Halvetî-ö. 1494), Ahmedîyye (Şeyh Ahmed Şemsuddin Marmaravî Yiğitbaşı-ö. 1504) ve Şemsîyye (Şeyh Seyyid Şemseddin Ahmed es-Sivâsî-ö. 1597) olarak sıralanır.¹³⁶ Halvetîlik'in bu kadar çok kola ayrılması sebebiyle ona '*tarikât fabrikası*' da denmiştir.

1.5.1. Tarikatın Dört Ana Kolu

1.5.1.1. Ruşenîyye:

Bu kol Yahyâ Şîrvânî'nin baş halifesi ve postnişini Dede Ömer Ruşenî'nin kurduğu koldur. Dede Ömer, aslen Aydınlıdır. Hayatının ilk döneminde Bursa'da ilim tahsil etmiş, oradan Karaman'da postnişin olan kardeşi Alaaddin el-Halvetî'nin yanına giderek, bir müddet tasavvuf terbiyesi almıştır. Alaaddin Halvetî'nin tavsiyesi üzerine Bakü'de bulunan Seyyid Yahyâ Şîrvânî'ye gitmiş ve ona intisap ederek halifesi olmuştur. Yahyâ Şîrvânî, kendisini Gence-Karabağ bölgesine tarikatı yaymak için göndermiştir. Daha sonra, İran şahlarından Sultan Hasan ve Yakup'un ricasıyla Tebriz'e giderek sultanın yaptırdığı mescid ve zaviyede tasavvufi faaliyetlerini sürdürmüştür. 1487 yılında vefat etmiştir.¹³⁷

¹³⁵ Hulvî, **Lemezât**, s. 412-416; Necdet Okumuş, **Pir Muhammed Bahaeddin Erzincani Halveti: Makamatü'l-Arifin ve Maarifü's-Salikin**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1992, s. 11.

¹³⁶ H. Almaz, **Pir Seyyid Yahya Şîrvânî**, s. 22-24.

¹³⁷ Hulvî, **Lemezât**, s. 511-516; Vicdani, **Tomar**, s. 189; Vassâf, **Sefîne-i Evliyâ**, c. III, s. 138-139; Bursalı M. Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 86; Câmî, **Nefahatü'l-Üns**, s. 703-704; Bandırmalızâde, **Mir'âtü't-Turuk**, s. 30; Rahmi Serin, **İslam Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik**, Petek Yayınları, İstanbul 1984, s. 86-87; Mustafa Uzun, "**Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevîsi**", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1982; a.mlf, "Dede Ömer Rûşenî", **DİA**, c. IX, 1994, s. 81-83; Reşat Öngören, "Ruşenîyye", **DİA**, c. XXXV, 2008, s. 271-272.

Ruşenîyye, XVII. yüzyıla gelinceye kadar şu kollara ayrılmıştır: ¹³⁸

A. Muhammed el-Halvetî el-Hanefî'ye (ö. 1523)'ye nispet edilen Demirtaşîyye.

B. İbrahim Gülşenî (ö. 1534) Efendi'ye nispet edilen Gülşenîyye.

Ruşenîyye daha çok Azerbaycan çevresiyle Tebriz ve civarında yayılmıştır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da da Diyarbakır ve Erzurum taraflarında kısmen etkili olmuştur. ¹³⁹ Ruşenîyye asıl etkinliğini XVI. ve XVII. yüzyıllarda Gülşenîyye şubesi vasıtası ile göstermiştir.

1.5.1.2. Cemâliyye:

Halvetîyye'nin, Ruşenîyye'den sonraki ikinci ana kolu Cemâliyye'dir. Bu kol Çelebi Halife olarak anılan Şeyh Mehmed Çelebi Cemalî tarafından kurulmuştur. Şeyh Mehmed Çelebi, Cemaleddin Aksarayî'nin neslindedir. İlk tahsilini doğum yeri Aksaray'da yaptıktan sonra bir süre medrese ilimleriyle meşgul olmuştur. Sonrasında tasavvufa yönelen Çelebi Halife, Abdullah Karamani ve Ümmi Şeyh Tahirzade'nin sohbetlerinde bulunmuş; daha sonra Yahyâ Şirvânî'ye gitmek üzere yola çıkmış, fakat onun vefat haberi üzerine halifesi Muhammed Bahaeddin Erzincani'ye intisab etmiştir. Şeyhinin yanında tasavvuf eğitimini sürdüren ve seyr ü sülukunu tamalayarak hilafetini alan Çelebi, o sırada şehzade II. Bayezid'in bulunduğu Amasya'ya gelir. ¹⁴⁰ O dönemde Fatih Sultan Mehmed'in veziri Karamani Mehmed Paşa, diğer şehzade Cem'i desteklediği için II. Bayezid, açıkça Çelebi Halife'den kendisini desteklemesini ister. Hatta *Lemezât*'a göre şeyhe intisab eder. II. Bayezid tahta çıkınca, Çelebi Halife'yi bir mektup göndererek İstanbul'a davet eder.

¹³⁸ Vicdani, **Tomar**, s. 196-199.

¹³⁹ Sarı Abdullah Efendi, **Semerâtü'l-Fuâd**, s. 142.

¹⁴⁰ Câmî, **Nefahatü'l-Üns**, s. 707; Hulvî, **Lemezât**, s. 430; Hans Joachim Kissling, "Halvetî Tarikatı-II", Çeviren: Mehmet Serhan Tayşi, **Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni**, İstanbul 1994, Yıl: V, Sayı: XXXIII, s. 31.

Bu davet üzerine şeyh, yüz kadar müridiyle birlikte İstanbul' a gelir.¹⁴¹

Çelebi Halife'nin müridlerinden olan Koca Mustafa Paşa, şeyhe tekke yapmak üzere Bizans'tan kalan Kızlar Kilisesi'ni padişahın ister. 1486 yılında Koca Mustafa Paşa, oraya kırk hücreli büyük bir hangah, camii, imaret, mektep, medrese, hamam ve tevhidhane yaptırır. Çelebi Halife, bu tekkede yaklaşık on sene irşad vazifesini sürdürür.¹⁴² Koca Mustafa Paşa Tekkesi'nin Halvetîyye tarikatına tahsisi ile birlikte İstanbul'daki Halvetî tekkelerinin sayısı hızla artmıştır. XVI. yüzyılın sonuna gelindiğinde sayıları, yirmi dokuz tanesi yönetici sınıf mensuplarınca yaptırılmış olan, toplam kırk üç tekkeye ulaşmıştır.¹⁴³

Çelebi Halife 903/1497-98 yılında Hacc yolunda vefat eder. Halvetîlik, Çelebi Halife'den sonra Sümbül Sinan ve Merkez Efendi ile İstanbul'da varlığını sürdürmüştür.¹⁴⁴

Cemaliyye, Cemal-i Halvetî'den sonra alt kollara ayrılmıştır. XVII. yüzyılda faaliyet gösteren kollar şunlardır¹⁴⁵:

A. Yusuf Sümbül Sinan (ö. 1529)'a nisbet edilen Sülbüliyye.

B. Şâbân-ı Velî (ö. 1569)'ye nisbet edilen Şabaniyye. Şabaniyye de kendi içinde alt şubelere ayrılmıştır. Bunlar;

¹⁴¹ Hulvî, **Lemezât**, s. 430-32; Tahsin Yazıcı, "Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sümbül Sinan ve Merkez Efendi", **İstanbul Ensütütüsü Dergisi**, Sayı: II, İstanbul 1956, s. 113-114.

¹⁴² Hulvî, **Lemezât**, s. 433; T. Yazıcı, "**Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri**", s. 115, Y. Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 26-28; M. Aşkar, "**Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye**", s. 546.

¹⁴³ Ayşe Bölükbaşı, "XVI. Yüzyıl İstanbul'unda Devlet ve Tarikatlar: Halvetî Tekkelerinin İnşasında Devlet İdarecilerinin Rolü", **History Studies International Journal Of History**, A Tribute to Prof. Dr. Şerafettin Turan, Volume VI, Issue III, April 2014, s. 72.

¹⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Yazıcı, "**Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri**", s. 118-127.

¹⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bandırmalizâde, **Mir'âtü't-Turuk**, s. 32-34,36; Vicdani, **Tomar**, s. 208-214; S. Tayşi, "**Cemaliyye**", s. 318; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", **DİA**, c. XV, 1997, s. 392.

- a. Ali Alâaddin Karabaş Velî (ö. 1686)'ye nisbet edilen Karabâşîyye kolu, Karabâşîyye'den;
- i. Ömer Ârifî el-İstanbûlî (ö.1690)'ye nisbet edilen Ârifiyye kolu,
- ii. Muhammed Nasûhî el-Halvetî (ö. 1718)'ye nisbet edilen Nasûhiyye kolu.

1.5.1.3. Ahmedîyye:

Halvetîyye tarikatının üçüncü ana kolu Ahmedîyye, Ahmed Şemseddin b. Îsâ Marmaravî'ye nisbet edilir. Marmaravî'nin kurmuş olduğu kol Halvetîyye tarikatında orta kol olarak isimlendirilir.¹⁴⁶ Ahmed Şemseddin-i Marmaravî, Manisa'nın Gölarmara ilçesinde doğmuştur.¹⁴⁷ Doğum tarihi hakkında fazla bilgi olmamaklar birlikte sadece *Sefîne-i Evliyâ*'da 1435-36 olarak belirtilmektedir.¹⁴⁸

Marmaravî, II. Murad, II. Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde yaşamıştır. II. Bayezid zamanında şöhreti yayılmış, o tarihlerde İstanbul'da türeyen sahte şeyhlere karşı hakemlik yapmak üzere İstanbul'a davet edilmiştir. Rivayetlere göre sahte şeyhlere ait bir gemi dolusu tac ve hırkayı Marmara Denizi'ne attırmıştır. Bu başarılı hakemliğinden dolayı ona 'Yiğitbaşı' lakabı verilmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Süleyman Uludağ, "Ahmediyye", *DİA*, c. II, 1989, s. 171

¹⁴⁷ Necdet Okumuş, *Halvetilik'in Ahmediyye Kolu Yiğitbaşı Veli ve Külliyesi*, Şafak Basım Yayın, Manisa 2005, s. 13.

¹⁴⁸ Mehmet Akkuş, "15. Asrın Yiğitbaşı Velisi Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin Hayatı ve Eserleri", *Manisalı Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravî Sempozyumu Bildiriler*, Hazırlayan: Mehmed Veysi Dörtbudak ve Gürol Pehlivan, Yiğitbaş Vakfı Yayınları, Manisa 2009, s. 10.

¹⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Atâî, *Şekâik*, s. 63; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. IV, s. 155-157; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 225; Bandırmalızâde, *Mir'âtü't-Turuk*, s. 31; Vicdani, *Tomar*, s. 232; Enver Benhan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1964, s. 184; Mehmet Akkuş, "Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin Hayatı ve Eserleri", *İlim ve Sanat Dergisi*, Sayı: XXI-XXII, İstanbul 1988, s. 29-33, 60-63; Süleyman Uludağ, "Ahmed

XVII. yüzyıla gelindiğine Ahmedîyye de kendi içinde dört kola ayrılmıştır.¹⁵⁰ Bu kollar;

- A. İbrahim Ümmî Sinan'a (ö. 1568) nisbet edilen Sinaniyye.
- B. Hasan Hüsâmeddin Uşşâkî'ye (ö. 1593) nisbet edilen Uşşâkiyye.
Uşşâkiyye'den;
 - a. Ahmed Câhidî'ye (ö. 1659-60) nisbet edilen Câhidîyye.
- C. Ramazan Mahfi'ye (ö.1616) nisbet edilen Ramazaniyye.
Ramazaniyye'den;
 - a. Cihangirli Hasan Burhâneddin'e (ö. 1663) nisbet edilen Cihangîriyye.
 - b. Edirneli Mehmed Buhûrî'ye (ö. 1629-30) nisbet edilen Buhûriyye.
- D. Niyâzî-i Mısırî'ye (ö. 1694) nisbet edilen Mısırîyye'dir.

1.5.1.4. Şemsîyye:

Halvetîyye tarikatının dört ana kolundan sonuncusu Şemseddin Ahmed Sivâsî'ye nisbet edilen Şemsîyye'dir. Şemseddin Ahmed 1520 tarihinde Zile'de doğmuştur. Babası Amasyalı Mehmed Efendi'dir. Şemseddin Ahmed Zile'de ilk tahsilini yaptıktan sonra Tokat'a giderek, devrin âlimlerinden Arakiyecizade'den o devirdeki ilimlerin tamamını okuyarak icazet almıştır. Daha sonra İstanbul'a giderek ilmi seviyesini yükseltmiştir. Gördüğü bir rüya üzerine Hicaz'a gitmiş, oradan da memleketi Zile'ye dönerek bir müddet müderrislik yapmıştır. Müderrisliği esnasında Halvetîyye şeyhlerinden Şeyh Muslihuddin Efendi'ye intisab ederek sülûkunu tamamlamış ve Tokat'a giderek irşad faaliyetlerine başlamıştır. Şöhretini duyan Sivas Valisi Hasan Paşa, Sivas'ta yaptırdığı cami ile tekkenin imamlık ve şeyhliğini kendisine vermek üzere şeyhi çağırınca Sivas'a yerleşmiş ve vefat tarihi olan 1579 tarihine kadar orada hizmet etmiştir. XVII. yüzyılda tarikat Sivas'ta Şemseddin Ahmed Sivâsî'nin asitanesinde, İstanbul'da ise yeğeni ve halifesi Abdülmecid Sivâsî

Şemseddin Yiğitbaşı", **DİA**, c. II, 1989, s. 135-136; S. Uludağ, "Ahmediyye", s. 171; R. Öngören, **Osmanlılarda Tasavvuf**, s. 61-63.

¹⁵⁰ Semih Ceyhan, "Halvetiyye", **Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür**, Editör: Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, 2015, s. 707.

ve Abdülehad Nûrî Efendi tarafından temsil edilmiştir.¹⁵¹

Şemsiyyeden;

A. Abdülehad Nûrî (ö. 1651)'ye nisbet edilen Sivasîyye doğmuştur.



¹⁵¹ Bursalı M. Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 205-207; Vicdani, **Tomar**, s. 250-253; Hasan Aksoy, “Şemseddin Sivâsî”, **DİA**, c. XXXVIII, 2010, s. 523-526; Hasan Yüksel, “Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıflar Üzerine Bir Deneme-Şeyh Şemseddin Ailesi”, **Revak**, c. I, Sayı: I, Sivas 1990; R. Öngören, **Osmanlılarda Tasavvuf**, s. 75-78; Cengiz Gündoğdu, **Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî: Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

İKİNCİ BÖLÜM

İDARİ VE İLMİ ÇEVRELERDE HALVETİLİK

2.1. Halvetilik ve Devlet Yöneticileri

Osmanlı padişahlarının çoğunun mutasavvıflarla ilişkileri olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Bu alaka bazı padişahların döneminde daha fazla öne çıkmaktadır.

Osmanlı padişahlarının yirmi birinin Halvetîyye tarikatına mensub bulunduğu öne sürülmektedir. Sultanların bu tarikata mensubiyetleri kesin olmasa bile çoğunun yanında bir Halvetî şeyhinin yer alması bu görüşü genel anlamda destekler mahiyettedir. Sadece padişahlar değil; hanedan mensupları, sadrazam, vezir, darüssaade ağası, babüssaade ağası, mimarbaşı gibi yönetici sınıfın her kesiminden kişiler, bunun yanında askerlik, fikir ve sanat dünyasının önde gelenlerinin de bu tarikat ile doğrudan veya dolaylı olarak iletişim içinde olduğunu görüyoruz.¹⁵² Bu durum tarikatın Osmanlı toplumunda etkin olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Fatih Sultan Mehmed'in Şeyh Aliyyüddîn Ali el-Halvetî'ye olan muhabbeti hatta ona biat ettiği rivayeti¹⁵³, II. Bayezid'in Çelebi Halife ile iyi ilişkileri¹⁵⁴ ve onun sohbetlerine devam etmesi, Sümbül Sinan ile Yavuz Sultan Selim'in görüşmesi ve ona itibar etmesi¹⁵⁵ ve Mayıs 1537'de Korfu seferine çıkarken Merkez Muslihiddin Efendi'nin ordu şeyhi olarak¹⁵⁶ Kanunî Sultan Süleyman'ın yanında savaflara

¹⁵² İrfan Gündüz, **Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 67; Hans Georg Majer, "Osmanlı Devletinde Ulemâ-Meşâyih Münasebetleri", Çeviren: H. Zamantılı, **KAM**, S. IV, Yıl: IX, Ekim 1980, s. 55; Yaşar Nuri Öztürk, **Kuşadalı İbrahim Halvetî: Hayatı-Düşünceleri-Mektupları**, Fatih Yayınları, İstanbul 1982, s. 26; E. Şapolyo, **Tarikatlar Tarihi**, s. 448-449.

¹⁵³ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 485.

¹⁵⁴ Hulvî, **Lemezât**, s. 430-435.

¹⁵⁵ Hulvî, **Lemezât**, s. 451-452.

¹⁵⁶ Hür Mahmut Yücel, "Sünbülüyye", **DİA**, c. XXXVIII, 2010, s. 140.

katılması¹⁵⁷ gibi birçok olay padişahlar ile Halvetî şeyhleri arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu göstermektedir. Padişahların yanı sıra Lütfi Paşa,¹⁵⁸ Cevdet Paşa, Namık Paşa, Şam Valisi Hacı Ali Paşa¹⁵⁹ gibi birçok devlet adamı da bu tarikattan etkilenmişlerdir.

Padişahlar, yöneticiler ve devlet idarecileri mensubu buldukları tarikat erbabına kurmuş oldukları vakıflar ya da başka yollardan çeşitli imkânlar sağlamışlardır. XVII. yüzyıldaki üç yüz on üç adet vakfin kurucularının % 6,38'ini devletin çeşitli kademelerinde görev yapan ve aynı zamanda bir tarikata mensup olan kişiler oluşturmaktadır. Ayrıca bazı tekke şeyhlerine vergi muafyeti gibi imkânlar sağlanmıştır.¹⁶⁰

Devlet idarecilerinin desteğinde Halvetîyye'nin bazı kollarının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu konuda Cemalî/Sünbülî kolu başta gelmektedir. XVI. yüzyılda yöneticiler tarafından yaptırılan yirmi dokuz tekkeden yirmi beşinin hangi kola bağlı olduğu bilinmektedir.¹⁶¹ Bu yirmi beş tekkeden, yirmi bir tanesi ağırlıklı olarak Cemalî ve Sünbülî olmak üzere Şabanî, Uşşakî, Ramazanî gibi kollara bağlıdır. Her ne kadar yönetici kesimden tekke inşasına destek verilse de padişahların bizzat Halvetî tekkesi inşa ettirmeyi genellikle tercih etmedikleri, ancak etraflarındaki yöneticilere tekke inşa faaliyetlerini özendirerek himaye ettikleri görülmektedir. Bu nedenle padişahların tekke inşasındaki rolü hâmilik olarak tanımlanabilir. Diğer yandan padişahların saltanatları döneminde Halvetîlerle ilişkilerinin şehzadelikleri dönemine göre daha mesafeli olduğu görülmektedir. Örneğin II. Bayezid şehzadeligi dönemindeki yakın ilişkisine ve tahta çıkışındaki desteklerine rağmen yaptırdığı külliyelerin hiç birinde Halvetî tekkesine yer

¹⁵⁷ Hulvî, **Lemezât**, s. 464; İ. Gündüz, **Devlet-Tekke**, s. 67; H. Majer, “Ulemâ-Meşâyih Münasebetleri”, s. 55.

¹⁵⁸ Hulvî, **Lemezât**, s. 467.

¹⁵⁹ Y. N. Öztürk, **Kuşadalı İbrahim Halvetî**, s. 26.

¹⁶⁰ Hasan Yüksel, **Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)**, Dilek Matbaası, Sivas 1998, s. 36.

¹⁶¹ XVI. yüzyılda yöneticilerin inşa ettirdiği Halvetî tekkeleri hakkında bkz. A. Bölükbaşı, “Tekkelerinin İnşasında Devlet İdarecilerinin Rolü”.

vermemiştir.¹⁶² Bu durumun, belli bir tarikata daha fazla yakınlık göstererek diğer tarikatlara mensup olan toplumsal kesimleri gücendirmek istememelerinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Her ne kadar yakın ilişki içinde olsalar da dönemin mutasavvıflarının zaman zaman idareyi eleştirdiği ve uyarılarda bulunduğu da göze çarpmaktadır. Örneğin Ümmî Sinan'ın müridi olup daha sonra Silivrikapı'daki Emirler Tekkesi'nde postnişin olan ve dönemin ünlü mutasavvıf-şairlerinden biri sayılan Seyyid Nizâmoğlu (ö. 1601) III. Murad yönetimini iki şiirinde eleştirmiştir. Seyyid Nizâmoğlu bu şiirlerinde ahlakın, ibadet ve itaatin halk arasında azaldığına dikkat çekerek III. Murad'ı hayır dua ile ikaz etmiştir:

“Zulm ile doldu dünyâ yokdur huzûra imkân

Ma'mûr olan yerleri zâlimleri etdi vîrân

...

Evvel iki koyuna bir akçe idi âdet

Şimdi on akçe versen alırsa eder ihsân

...

Bir kadılığa kazasker bin altun ister

Vermezsen olur adın câhil u nâdân

...

Âlem harâba vardı yıkıldı mülk-i Osmân

Kan ağlasın re'âyâ çâk eyleyip girîbân

...

Sultân Murâd Hân'ı adl ile muammer kıl

*Kim zulmü eder tahrîk ömrün günün et ebter*¹⁶³

¹⁶² Semavi Eyice, “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, (Amasya) **DİA**, c. VI, 1992, s. 40-42; a.mlf, “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, (Edirne) **DİA**, c. VI, 1992, s. 42-45; a.mlf, “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, (İstanbul) **DİA**, c. VI, 1992, s. 45-49.

¹⁶³ Adil Ali Atalay, **Seyyid Nizâmoğlu**, Çeviren: Mehmet Yaman, Can Yayınları, İstanbul 1976, s. 193-195; IV. Murad'a sunulan nasihatname için bkz. Derin Terzioğlu, “Sunna-minded Sufi preachers in service of the Ottoman state: the nasihatname of Dervish Hasan addressed to Murad IV”, **Archivum Ottomanicum**, Edited by György Hazai, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010,

Kaynaklarda III. Murad'ın Şeyh Şüca'ya intisap etmiş bir Halvetî müridi olduğu zikredilir. III. Murad'ın Halvetîlerle ilişkisi şehzadeligi döneminde gördüğü bir rüya ile başlamıştır. Şehzadenin rüyasını tabir eden Halvetî Şeyhi Şüca Efendi ona padişah olacağını müjdelemiştir. Müjdenin bir süre sonra gerçekleşmesi üzerine padişah Şeyh Şüca'yı saraya davet etmiş ve şeyh kısa zamanda hünkâr şeyhi olarak ün kazanmıştır.¹⁶⁴

III. Murad Osmanlı padişahları içinde rüyalarını ve dervişliğini kendi ağzından anlatan tek padişaktır. Sultan III. Murad'ın Şeyh Şüca'ya seyr ü sulûku sırasında yazdığı yüzlerce mektubunu Baş mirahur Nuh Ağa *Kitâbü'l Menâmât* adıyla istinsah etmiştir. III. Murad'ın Şeyh Şüca'ya yakınlığının yanında annesi Nurbanu Sultan, Beylerbeyi Şemsi Ahmed Paşa ve Harem Ağası Mehmed Ağa'nın da Halvetî şeyhleri ile yakın oldukları görülmektedir.¹⁶⁵

Uşşâkizâde İbrahim'in *Zeyl-i Şekâik*'te bahsettiğine göre III. Murad, Manisa'da şehzade iken Halvetî şeyhi Hüsameddin Uşşaki'ye bir mektup göndererek tahtın kendisine nasip olması için dua etmesi ricasında bulunmuştur. Gönderilen kişi daha mektubu teslim etmeden şeyh “*Şehzade İstanbul'a doğru yola çıksın, şu vakit Osmanlı tahtına oturacaktır*” demiştir. Bu sözün gerçekleşmesi üzerine III. Murad tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. İstanbul Aksaray'da kendisine tahsis edilen bir konağa yerleşen Hüsameddin Uşşaki'nin zamanla ziyaretçileri çoğalmıştır. Bunun üzerine Hüsameddin Uşşaki padişaktan izin isteyip Uşak'a dönmeyi talep etmiş, ancak III. Murad şeyhin bu arzusu kabul etmeyerek ona Kasımpaşa'da bir tekke yaptırmıştır.¹⁶⁶ Bu yönüyle III. Murad, Halvetîler için İstanbul'da tekke inşa ettiren ilk padişaktır. Hüsâmeddin Uşşâki Tekkesi ile birlikte Nalıncı Memi Dede Tekkesi

¹⁶⁴ Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, **Hasan Bey-zâde Târîhi (926-1003/1520-1595)**, Hazırlayan: Şevki Nezihi Aykut, TTK Yayınları, c. II, Ankara 2004, s. 422; Peçevî, **Peçevî Tarihi**, c. II, s. 20-30.

¹⁶⁵ Aslı Niyâzîoğlu, “On Altıncı Yüzyıl İstanbul’unda Halveti Sünbülü Şeyhlerinin Rüyaları ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı”, **Doğu-Batı-Düşünce Dergisi Osmanlılar III**, Sayı: LIII, Yıl: XIII, Ankara 2010, s. 23-24.

¹⁶⁶ İbrâhim Uşşâkizâde, **Zeyl-i Şekâik**, Neşreden: Hans Joachim Kissling, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1965, s. 34.

bu padişahın yaptırdığı tekkelerdir.¹⁶⁷

Gelibolulu Âli, *Risâle-yi Menâkıb-ı Mevlânâ Şeyh Mehmed eş-Şehîr bi'd-Dağî* adlı risâlesinde III. Murad'ın Şeyh Şüca'nın vefatından sonra Şaban-ı Velî'nin halifelerinden Gelibolulu Şeyh Mehmed Dağî'ye intisap ettiğini aktarıyor. Bu eser, Halvetî meşâyihî ve saray arasındaki ilişkiyi en güzel yansıtan örneklerden biridir. Söz konusu menâkıb, Gelibolulu Mustafa Âli¹⁶⁸ ve Nev'îzâde Atâî¹⁶⁹'den nakledilmektedir.

Sultan III. Murad'ın Şeyh Mehmed-i Dağî'den ilk haberdar oluşu, 1586-87 yıllarında Mirahur Hasan Ağa vasıtasıyla olmuştur. Daha sonra Rumeli Beylerbeyiliği'ne kadar yükselen Hasan Ağa, o tarihlerde Gelibolu'ya gitmiş ve şöhretini duyduğu şeyhi padişaha anlatmıştır. Bunun üzerine padişah Hasan Ağa vasıtasıyla şeyhe ihsan olarak 24.000 akçe göndermiştir. Ancak padişahın kendisine böyle bir ihsanın geleceğini haber alan şeyh, bunu asla kabul edemeyeceğini bildirmiş ve mirahur ile görüşmek istememiştir. Yakınları şeyhe yalvarıp padişahın ihsanını geri çevirmemesini, bu yardım vesilesiyle sultanın kendisine bir nevi sevgisini göstermek istediğini, aksi takdirde padişahın emrine itaatsizlik etmiş olacağını, hiç olmazsa bu ihsanı kabul edemeyeceğini mirahuru huzuruna kabul edip söylemesi konusunda ricacı oldular. Bunun üzerine şeyh mirahuru kabul etti. Mirahur huzura girdiğinde önce şeyhe padişahın mektubunu takdim etti. III. Murad mektupta şeyhten dua talep ediyor, kendisinden bir isteği olursa derhal yerine getireceğini bildiriyordu. Şeyh de ona cevaben *“Biz daima Cenab-ı saltanata duacıyız, lakin bize akçe teklif etmeniz uygun değildir. Şayet zorla vermeye kalkarsanız, bilirim ki maksadınız dua değildir”* diye haber gönderdi. Bu cevap üzerine durumu kabul eden padişah, akçelerin Gelibolu fukarasına dağıtılmasını

¹⁶⁷ Mehmet Akkuş, “Hüsameddin Uşşâki”, *DİA*, c. XVIII, 1998, s. 515.

¹⁶⁸ Reşat Öngören, “Osmanlılar'da Devlet Ricali-Meşâyih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âli'nin Şeyh Mehmed-i Dağî ile Alakalı Menakıbı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: I, 1997, s. 107-113.

¹⁶⁹ Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik*, Neşre Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, c. I, s. 600-601.

emretmiştir.¹⁷⁰

Şeyhin saraya davet edilmesi ise bu olaydan 8-9 sene sonra Şeyh Mehmed-i Dağı'nın müridi olan Babüssaade ağası Gazanfer Ağa vesilesi ile olmuştur. Bir dönem Gazanfer Ağa ağır bir hastalığa yakalanmış ve hekimler derdine bir türlü çare bulamamışlardı. Ağa, şeyhinin yanına gidebilse onun şifalı nazarı sayesinde iyi olacağına inanıyor, lakin sarayda vazifeli olması hasebiyle gidemiyordu. Çare olarak şeyhine bir mektup yazıp onu saraya davet etti. Mektubunda yazdığı girişten sonra şeyhine müridi olmakla ne büyük bir şerefe nail olduğunu belirtiyor ve halkın rağbetinden hoşlanmadığını bildiği için onu ikna sebebiyle *“İstanbul’u teşrif ettiğinizde sizinle müşerref olup mübarek cemalinizi gördükten sonra hiç bekletilmeden tekrar Gelibolu’ya dönmeniz sağlanacaktır. Eğer halkın izdihamından çekiniyorsanız, gelişinizi çoğu kimseye bildirmez ve hiç kimseyle görüşturmeyiz. Hatta müridiniz olan Sultan Murad Han b. Sultan Selim ile dahi buluşmak istemezseniz, o da görüşmek için ısrar etmeyecektir”* şeklinde güvence veriyordu.¹⁷¹

Şeyh Mehmed-i Dağı bu mektup üzerine 1594 yılında İstanbul’a gelmiş ve Ağa tarafından hazırlanan bir eve yerleştirildikten sonra Topkapı Sarayı’na geçmiştir.¹⁷² Şeyh saraya geldiğinde Ağa kendisini ihtiramla karşılayarak onu kendisine ait odaya almıştır. Burada önce saray ağaları, daha sonra sarayda bulunan büyük küçük herkes kendisini ziyaret ederek elini öpmüşlerdir. İzzat ve ikramdan sonra şeyh tekrar kendisi için hazırlanan eve dönmüştür. Devletin ileri gelen yöneticileri şeyhin geldiğini duyunca ziyaret edip hayır duasını almak istedilerse de padişahın izin olmadığı için şeyh ile görüşmemişlerdir. Ancak Şeyhülislam Bostanzade Mehmed Efendi’nin oğlunun padişahın özel izniyle şeyhle buluştuğu nakledilir. Cuma günü şeyh yerleştiği evden Cuma namazı için camiye gittiğinde dördüncü vezir Mehmed Paşa da orada olması sebebiyle şeyhin geldiğini öğrenmiş ve kendisi ile görüşmüştür.¹⁷³

¹⁷⁰ Alî, **Risale-i Dağı**, vr. 21a-22b’den naklen R. Öngören, “**Şeyh Mehmed-i Dağı**”, s. 112.

¹⁷¹ Alî, **Risale-i Dağı**, vr. 9a-10a’dan naklen R. Öngören, “**Şeyh Mehmed-i Dağı**”, s. 110.

¹⁷² R. Öngören, “**Şeyh Mehmed-i Dağı**”, s. 111; Atâî, **Şekâik**, s. 601.

¹⁷³ R. Öngören, “**Şeyh Mehmed-i Dağı**”, s. 111.

Şeyh Mehmed-i Dağı Cuma namazından sonra tekrar sarayda ağırlandığı odaya davet edilmiştir. Burada kendisiyle padişah III. Murad'ın görüşmek istediği bildirilmiş ancak o *“Saadetlü padişah ile buluşmaktan, buluşmamamız size ve sair dostlara enfâdır”* diyerek bu ricayı kabul etmemiştir. Sultan Murad da *“Bize lazım olan onlara uymaktır. Tekrar görüşme talebinde bulunmak, şeyhe bir nevi muhalefet etmek olur”* diyerek ısrar etmemiştir.¹⁷⁴ Ancak şeyhe *“Allah'a hamdolsun ki, teşriflerinizle şerefyab olduk. Özellikle salihleri seven ve onlara inanan sarayımız erkânını, hidayete erdiren sohbetlerinizle taltif ettiniz. Biz dahi, surî yakınlığa eremeyip kurb-i latîfile kanaat ettik. İmdi hazretinizden temennim odur ki suya kavuşmayı bekleyen susuz kimse gibi, size kavuşmayı hasretle bekleyen bu müridinizin babalık-oğulluk akdini tecdid ve te'kid buyurasız... Bir muradınız ve bir nasihatınız var ise bu samimi (muhtlis) müridinize duyurasız”* şeklinde bir yazı göndermiştir. Şeyh de padişaha müridlik bağını yenileyip kuvvetlendirdiğini, ayrıca adalet kılıcını elinden bırakmamasını ve adil davranmaya devam ederse başka bir nasihate ihtiyacı olmayacağını, kendisinden bundan başka bir isteği olmadığını, ancak aracı olduğu bazı ihtiyaç sahiplerinin taleplerini geri çevirmezlerse sevaba nail olacaklarını bildiren bir yazı ile cevap vermiştir.¹⁷⁵ Bu ifadelerden III. Murad'ın şeyhi Şüca Efendi'nin vefat etmesi üzerine Şeyh Mehmed Dağı'ye intisap etmek istediğini ve şeyhin de bu talebi kabul ettiğini anlıyoruz.

Şeyh, Sultan III. Mehmed ve Sultan I. Ahmed zamanında da İstanbul'a davet edilmiş ve adı geçen padişahlar tarafından saygıyla karşılanmıştır. Ayrıca Gelibolu'da bulunduğu yere mescid ve zaviye yaptırılmış, Üçbaşlar köyü de kendisine temlik olunmuştur. Şeyh ise Gelibolu'daki evini 1594-95 tarihinde medreseye çevirmiş ve kendisine verilen bu köyü medreseye vakfetmiştir. Ayrıca şeyhin vefat yılının 1611-12 olduğunu ve türbesinin o dönemde önemli ziyaret yerlerinden biri haline geldiğini de yine Ataî bildirmektedir.¹⁷⁶

Kronikler incelendiğinde Osmanlı padişahlarının ordu ile sefere çıkacağı

¹⁷⁴ Ataî'nin kaydından şeyhin padişah ile de görüştüğü anlaşılmaktadır. Bkz. Ataî, **Şekâik**, s. 601.

¹⁷⁵ Alî, **Risale-i Dağı**, vr. 11b-13a'den naklen R. Öngören, **“Şeyh Mehmed-i Dağı”**, s. 111-112.

¹⁷⁶ Ataî, **Şekâik**, s. 601.

zaman, dönemin ileri gelen şeyhlerinden kılıç kuşanıp onların duasını aldığı şeklinde bilgilere rastlanır. Bununla beraber yine orduya manevi yönden destek olmak, vaaz ve nasihatlerle askerlere moral vermek ve zafer için dua etmek üzere çeşitli tarikatlardan zamanın önde gelen şeyhlerinden bazıları orduyla beraber sefere katılırlardı. Bu durum Osmanlılarda âdeta bir gelenek haline dönüşmüştür. Şeyhler de manevi cihad kabul ettikleri seyr ü sülûku tamamladıktan sonra İslâm ordusuyla birlikte kâfirlere olan savaşa katılıp “*cihâd-ı sûrî*” dedikleri vazifeyi yerine getirilmesi gereken önemli bir görev olarak görmüşlerdir.¹⁷⁷ Örneğin Kanunî'nin vefat ettiği Zigetvâr seferinde, yanında Halvetî meşâyihinden Nureddinzâde Efendi vardır ve cenazesini İstanbul'a o getirmiştir.¹⁷⁸ Kanunî'nin bu sefere Nuraddinzâde'nin görmüş olduğu bir rüya üzerine çıktığı rivayet edilir. Nakledildiğine göre bu rüyada Hz. Muhammed, Şeyh Nuraddinzâde'ye görünür ve Sultan Süleyman'ın gazayı ihmal ettiğini söyler. Gece yarısı uyanan şeyh hemen saraya gider. Ataî'nin dediğine göre Kanunî bu rüya üzerine sefere çıkmaya karar verir.¹⁷⁹

Bu bağlamda Halvetî meşâyihinden pek çok şeyhin, ‘*Ordû-yı Hümâyûn Şeyhi*’ olarak sefere katıldığı kaynaklarda görülmektedir. XVII. yüzyıla bakacak olursak Halvetî meşâyihinden Ömer Fânî Efendi de yukarıda ifade edilen amaçlar doğrultusunda, orduya moral vermek, zafer için duacı olmak gayesiyle ordu-i hümayun şeyhi olarak seferlere çıkmıştır. Bu seferlerden en önemlisi III. Mehmed ile beraber katıldığı 1596 yılındaki Eğri Seferi'dir.¹⁸⁰ Bu sefer sonunda, Eğri kalesi fethedilip, Haçova Savaşı'nın da kazanılmasıyla büyük bir moral elde edilmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁷ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 65.

¹⁷⁸ R. Öngören, **Osmanlılarda Tasavvuf**, s. 10; Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, c. I, s. 171.

¹⁷⁹ Ataî, **Şekâik**, s. 212-214.

¹⁸⁰ Ataî, **Şekâik**, s. 759; Hüseyin Ayyansarâyî, **Hadikatü'l Cevâmi'**, Hazırlayan: Ahmed Nezh Galitekin, İşaret Yayınları, İstanbul 2001, s. 166; Bursalı M. Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 206; Mehmed Süreyyâ, **Sicill-i Osmanî (Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniyye)**, Yayına Hazırlayanlar: Ali Aktan-Abdülkadir Yuvalı-Mustafa Keskin, Sebil Yayınevi, İstanbul 1995, c. III, s. 688.

¹⁸¹ İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 75-79.

Bu sefere Ömer Fânî Efendi'nin ordu şeyhi olarak katılmış olması, o dönemde saray katındaki itibarını göstermesi açısından önemlidir.

Peçevî Tarihi'nde Ömer Fânî Efendi'nin I. Ahmed Dönemi'nde de Estergon Kalesi'nin tekrar alınması seferine katıldığı kaydedilmiştir. Bu sefer esnasında Ömer Fânî Efendi'nin pek çok kerametinin görüldüğünü de ifade eden Peçevî bu kerametlerin neler olduğunu aktarmamıştır.¹⁸²

III. Mehmed Eğri Seferi'ne çıkarken Sivas'ta bulunan Şemseddin Sivâsî'yi de İstanbul'a davet etmiş, Ömer Fânî Efendi ile beraber onun da sefere katılmasını istemiştir. Peçevî padişah'tan naklen, "*Akşemseddin, İstanbul'un fethinde Sultan Mehmed (II.) ile beraber bulunmuşlar; Kara Şemseddin Sultan III. Mehmed ile Eğre'de bulunsa, bunda şaşılacak ne var ki?*" şeklinde bir ifadeye yer vermektedir.¹⁸³ Semseddîn-i Sivâsî de sefere katılmak üzere İstanbul'a doğru yola çıktığı zaman, padişâhın talebi ile devrin büyük mutasavvıflarından Aziz Mahmud Hüdâyî onu Gebze'de karşılamış, yaşına hürmeten elini öpmüş ve tekkesinde üç gün misâfir etmiştir.¹⁸⁴

III. Mehmed, daha sonra Şemseddin Sivâsî'nin halifesi olan Abdülmecid-i Sivâsî'yi de İstanbul'a davet etmiştir.¹⁸⁵ III. Mehmed'in, Abdülmecid-i Sivâsî'ye yazdığı hatt-ı hümayun şu şekildedir:

"Faziletli ve kerâmetli Abdülmecîd Efendi, merhum 'ammin Şems Efendi'nin Eğri Seferi'nde refâkatinden, zâhiren ve bâtinen çok menâfi'ler müşâhede etmişizdir. Ba'de'r-rücu' Dâru's-Saltana'da ikâmetlerin murâd etmiş idim. Pîrliğî özr-i kavî olmağın izin vermiştim. Hâlâ seni kavlen ve fi'len ve vasfen, ona müşâbehet-i tâmmе ile müşâbehetin olduğu mesmu'um olmağın, derunumuzdan meyl-i tâm etmişizdir. Hatt-ı şerîfim vusûlunde, Dâru's-Saltana'ya hicret itmen

¹⁸² Peçevî, **Peçevî Tarihi**, c. II, s. 335.

¹⁸³ Peçevî, **Peçevî Tarihi**, c. II, s. 273.

¹⁸⁴ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 368-369; Vassâf, **Sefine-i Evliya**, c. III, s. 474.

¹⁸⁵ İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 348-349; Bursalı M. Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 50.

emrim olmuşdur. İhmâl olunmaya."¹⁸⁶

Abdülmeçîd Sivâsî'nin İstanbul'un merkezi câmilerine vâiz olarak tayin edilmesi, hatta Sultan Ahmed Câmii'nin temelini atıldığı gün padişah tarafından cuma vâizi olarak atanıp ölünceye kadar bu câmideki görevini sürdürmüş olması, yaptığı vaazlara karşı gösterilen büyük teveccüh onun devlet erkânı, ilmi çevreler ve halk nezdindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Bu çerçevede Sultan I. Ahmed (1603-1617)'in de Abdülmeçîd Sivâsî'nin müridlerinden olduğu¹⁸⁷, hatta ona 'pederim' dediği aktarılmaktadır.¹⁸⁸ Şeyh Abdülmeçid Sivâsî'nin de *Şerh-i Mesnevi* ve *Letâifu'l-Ezhâr ve Lezâizül'l-Esmâr* adlı eserlerini Sultan Ahmed'in emri üzerine kaleme aldığı ifade edilir.¹⁸⁹

Sultan Ahmed'in emri ile İstanbul'a getirilen bir başka Halvetî şeyhi de Bezciâde Muhiddin Efendi'dir. Şeyh, memleketi Konya'da irşâd ve vaaz hizmetlerini yürütmekte iken, padişah tarafından İstanbul'a davet edilmiş ve kendisine Sultan Selim Camii vaizliği ile Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliği tevcih edilmiştir. Sultan Ahmed, Sünbülî şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'yi de Sultanahmed Camii temel atma törenine çağırmış, duadan sonra Bağdat'a ve oradan hacca gitmek üzere yola çıkan şeyhe gitmemesi talebinde bulunmuştur.¹⁹⁰

Osmanlı tahtına oturan padişahlardan IV. Murad (1623-1640) ise meşâyih ve ulemâ arasında kurduğu denge ile tanınır. Abdülmeçid Sivâsî, padişahın yakın çevresinde bulunan şeyhlere dendir ve IV. Murad'a Bağdat'ın fethedileceğini

¹⁸⁶ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 395; Şeyhî Mehmed Efendi, **Vakâyi'ü'l-Fuzalâ**, Neşre Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, c. III, s. 63, 400; Mehmed Süreyyâ, **Sicill-i Osmanî**, c. III, s. 461; C. Gündoğdu, **Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmeçîd-i Sîvâsî**, s. 58.

¹⁸⁷ Na'îmâ, **Tarih-i Na'îmâ**, c. IV, s. 1704; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Eyüp Sakini Bir Halvetî Şeyhi: Abdülmeçid Sîvasî Hayatı-Hizmet ve Misyonu", **Tarihi, Kültürü Ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu VIII**, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2004, s. 283.

¹⁸⁸ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 414.

¹⁸⁹ Cengiz Gündoğdu, "Osmanlı Pâdişâh-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Bir Örnek: Abdülmeçid Sivâsî ve I. Ahmed", **Türk Kültürü**, Yıl: XXXVII, Sayı: CDXXXIV, Haziran 1999, s. 356.

¹⁹⁰ Hulvî, **Lemezât**, s. 498, 600.

müjdelemiştir.¹⁹¹ Bu olayı Nazmî Efendi şöyle aktarır:

IV. Murad Bağdat'ı feth etmeye niyet ettiğinde Sivâsî Efendi'yi davet eder ve fethin müyesser olup olmayacağını kendisine sorar. Sivâsî Efendi de “*Evet padişahım, -Siz Allah'ın dinine, peygamberine yardım ederseniz o da (düşmanınıza karşı) size yardım eder (Muhammed 47/7)- ayeti ile sabittir ki, eğer reayaya adalet eder ve üzerlerinden zulmü de ve gadaba uğrayanlardan afv, fukaraya in'am ve ihsan ile Allah'a nusret edersen, Allah da sadece Bağdat'ın fethi ile değil daha nice beldelerin fethiyle nusret eder*” şeklinde cevap verir. Padişah ve şeyh arasında bir çok soru ve cevaptan sonra IV. Murad “*Ben senin müşahedenden sual ediyorum. Bana müşahedenden haber ver. Zira kâmil şeyhler Levh-i Mahfuz' a bakıp hakikate muttali olabilirlermiş. Ben seni tecrübe ediyorum. Eğer sen onlardansan elbette müşahedenden söylemelisin*” der. Sivâsî Efendi de bunun üzerine “*Evet padişahım, otuz dokuz gün muhasara edip kırkıncı gün fetih müyesser olur*” şeklinde müşahedesini belirtir. Padişah vezirlerden herhangi birinin şehid olup olmayacağını sorması üzerine Abdülmecid Sivâsî sadrazamın şehid olacağını söylemiş ve başka soru sormamasını rica etmiştir.

Şeyh Nazmî'nin aktardığına göre; IV. Murad Bağdat Seferi için saraydan hareket edeceği zaman, sefere memur olan İsmail Efendi ve Kadızade has odada hazır bulunmuşlar, ancak Padişah kılıç kuşatma ve dua etmek için Sivâsî Efendi'nin çağırılmasını istemiştir. Bunun üzerine Sivâsî içeriye alınmış ve müneccimbaşının işaretiyle davet edilip, padişaha Hz. Ömer'in kılıcını kuşatmıştır. Padişah da bunun üzerine Sivâsî'nin sırtına bir samur kürk giydirmiştir. Padişah atına bindiğinde “*Sivâsî Efendi ve İsmail Efendi dua itsünler*” buyurmuşlar ve dua merâsiminden sonra atlarına binerek padişahın önünde Üsküdar'a doğru hareket etmişlerdir.¹⁹²

Nitekim savaşta sadrazam şehid olmuş, kuşatma otuz dokuz gün sürmüş, kırkıncı günü Cuma vakti Bağdat alınmıştır. Uzunçarşılı'nın belirttiğine göre bu zat, Sadrazam Tayyar Paşa'dır. Padişah çok sevdiği bu zatın savaş esnasında alınandan

¹⁹¹ Heyet, “Abdülmeccid-i Sivâsî”, İKSA, c. I, İstanbul 1982, s. 205.

¹⁹² Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 416-417.

vurularak şehid olması üzerine “*Ah Tayyar, Bağdat Kalesi gibi yüz kaleye değerdin*” diyerek üzüntüsünü belirttiği rivayet edilir.¹⁹³

Şeyh Nazmî'nin naklettiğine göre yakın ilişkilerine rağmen IV. Murad, Abdülmecid Sivâsî'yi pek çok kez öldürmeye niyetlenmiş ama bunu gerçekleştirmemiştir. Nazmî Efendi padişahın Abdülmecid Efendi'yi neden öldürmek istediğinden bahsetmemekle birlikte, bu niyetinden vazgeçmesine şöyle bir kerametın sebep olduğunu aktarmaktadır:

Sultan Murad Sivâsî Efendi'yi Beşiktaş'taki bahçesine davet eder. Bostancıbaşıya da Sivâsî Efendi'yi katledeceğini söyleyerek celladı çağırmasını emreder. Sivâsî Efendi davete icabet eder; Sultan Murad'ın oturduğu köşkün önüne gelip “*Benim Padişahım, duacınız Sivâsî'den ne zarar gördünüz ki katletmek istersiniz? Allah vücudunu korusun şimdi bir şimşek çakıp bu sarayın bir tarafını yakıp yıkacak olsa o zaman bir uyanma gelmez mi?*” dediğinde, gökte bulut ve şimşek olmadığı halde büyük bir gürültüyle şimşek çakar. Padişah Sivâsî Efendi'nin eline yapışıp, “*A Sivâsî! Sen ne kuvvetli bir er imişsin ki, bununla on beş keredir seni katletmeye niyet ederim de her birinde başıma türlü belalar gelip, mani olur. Şimdi de eğer Allah vücudunu korusun demeseydin bu yıldırım beni de yakardı*” diyerek şeyhten af dilemiştir.¹⁹⁴ Söz konusu olay yaşanmış olsa bile Nazmî Efendi'nin taraflı davranıp olayı aktarırken abartarak anlattığını düşünmek zorlama olmayacaktır.

IV. Murad, Sakarya Şeyhi, Abaza Şeyhi ve Rumiyye Şeyhi'ni öldürtmüş; Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'yi de öldürtmek istemiştir. Bunu duyan İbrahim Efendi, Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdâî'ye sığınmıştır.¹⁹⁵

Na'imâ'nın nakline göre birgün Sivâsî Efendi Kâğıthane'de Mîrâhûr Köşkü'nde ihvanından bazı kişilerle sohbet ederken, Sultan Murad sandalla gelmiş ve orada bulunanların kitapları ile üzerlerinde bulunan eşyalarını istemişti. Görevliler

¹⁹³ İ. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, s. 203-204.

¹⁹⁴ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 415-416.

¹⁹⁵ Enfi Hasan Hulûs Halvetî, **Tezkiretü'l-Müteahhirin: XVI-XVIII. Asırlarda İstanbul'da Veliler ve Deliler**, Hazırlayan: Mustafa Tadcı-Musa Yıldız, H Yayınları, İstanbul 2007, s. 151.

kitapları ve ellerindeki tespihleri toplayıp padişaha götürmüşlerdi. Padişah toplanan kitaplardan birini açıp Yahyâ Efendi'nin Divan'ı olduğunu görünce *“Bu bizim efendinin dîvânıdır”* demiş ve diğer kitaplarla eşyaları gördükten sonra *“Kitablarıyla seyre giden ulemâya ve tesbîh ve seccâde ve ridâsıyla giden dervîşâna ve devât ve kalem ve levâzım-ı kitabet ile giden küttâba bizim sözüümüz ve bir vechile ta'arruzumuz yoktur. Hemen kendi âlemlerinde olsunlar”* demiştir.¹⁹⁶

Padişah, Şeyh Abdülmecid Sivâsî vefat edince tekkeye tayin edilecek şeyh hususunda kararsızlık yaşar. Bu konuda şöyle bir rivayet nakledilmiştir: Abdülmecid Sivâsî'nin vefatı üzerine Şeyhülislam Yahyâ b. Zekeriyya Sultan Murad'a, Yavsi Tekkesi şeyhliği ve Sultan Ahmet Camii vaizliğinin Sivâsî'nin oğlu Abdülbaki Efendi'ye verilmesini teklif eder. Sultan Murad da *“Yavsi Tekkesi'ni verdim, ancak Abdülbaki Efendi henüz genç olduğundan babamın camiine, ihtiyar, ilim ehli ve keramet sahibi birisini telhis edesin.”* diye bir hat yazar. Padişah İstanbul'da olan şeyhlerden birini de uygun görmeyince Özi'de Tatar Derviş Efendi ismindeki bir zatı teklif edilir. Sultan bunu uygun görür ve hemen Kapıcıbaşını davet için gönderir. Padişah o gece rüyasında Sivâsî Efendi'yi görür. Rüyasında Sivâsî Efendi ona *“Padişahım, atan Sultan Mehmed'in ve baban Sultan Ahmed'in ve senin elli yıldan beri hizmet ve duacınızım. Baban o camiye bina ettirdiğinde İstanbul'da yüzden fazla meşâyih var iken beni seçmişlerdi. Size de layık olan, o görevi benim oğluma vermenizdir”* der. Sultan Murad kararından vazgeçmez. Birkaç gün sonra rüyasında tekrar Sivâsî Efendi'yi görür. Sivâsî Efendi bu kez Tatar Derviş Efendi'yi kastederek *“Padişahım siz baki olun, Nakşi vefat etti”* der. Israrından vazgeçmeyen padişaha Nakşi şeyhini davet için giden Kapıcıbaşı döndüğünde şeyhin ölmüş olduğu haberini verir. Silahtar Mustafa Paşa da Abdülbaki Efendi için padişaha ricada bulunduğu anda ona da *“Olmaz Mustafa ihtiyar birisini isterim”* diye cevap verir. Aynı gece Hz. Peygamber'i rüyasında görür. Hz. Peygamber ona *“Murad, Sivâsî'ye niçin inad edersin? Sen onun Allah katında ve benim katımda nasıl bir yüce mertebede olduğunu bilmezsin. Elbette oğluna bu görevi ver”* der. Aynı rüyayı Yahyâ Efendi ve Darüssade Ağası da görür ve padişaha anlatırlar. Bunun üzerine Padişah ikna olur.

¹⁹⁶ Na'îmâ, **Tarih-i Na'îmâ**, c. II, s. 757-758.

Bu olaydan dolayı Sultanahmet Camii kırk gün vaizsiz kalmıştır.¹⁹⁷ Tarikat erbabı Sultan Murad'ın meşayihle ilişkisini kendi açılarından bu şekilde nakletmektedir.

XVII. yüzyılda Halvetî meşâyihîyle iyi ilişkiler içerisinde olan padişahlardan biri de IV. Mehmed'dir. 1663 yılında gerçekleştirilen Uyvar seferine Ordu-yi Hümayun şeyhi olarak Nazmî Efendi iştirak etmiştir.¹⁹⁸

Sultan IV. Mehmed'in Halvetî meşâyihînden Karabaş Velî olarak şöhret bulan Şeyh Ali Alâaddin Efendi ile yakın bir ilişkisi olduğu da aktarılmaktadır. IV. Mehmed hasta olan çuhâdârlarından Kara Mehmed Ağa'nın şifa bulması için Karabaş Velî'yi davet etmiştir. Karabaş Veli de halifelerinden Ünsî Hasan Efendi'yi bu iş ile görevlendirmiştir. Çuhâdârın şifa bulması üzerine padişah Ünsî Efendi'nin sarayda vaaz vermesini emretmiştir. Ancak Ünsî Efendi şeyhinden izin almadan bu görevi kabul edemeyeceğini bildirmiştir. Bunun üzerine Karabaş Velî'den izin talep edilmiş, şeyh de müsaade etmiştir. Ünsî Efendi iki sene sarayda şeyhlik yapmış, vaaz, devran ve zikrullah ile meşgul olmuştur. Sarayda bulunan Has Odalılar, Hazîneliler, Kilerliler ve Enderun Ağaları ona biat etmişlerdir. Ünsî Efendi saraydan ayrıldığında bunlardan birini yerine halife tayin etmiştir.¹⁹⁹

Padişahın bu yakın alakasına rağmen Karabaş Velî sürgüne gönderilen şeyhler arasındadır. Hatta sürgün sebebinin padişahın bu yakınlığını çekemeyenler tarafından iftiraya uğraması olduğu şeklinde yorumlanmıştır.²⁰⁰

IV. Mehmed, Halvetîyye'nin Sünbülü koluna mensup Hacı Evhad Tekkesi şeyhi Hacı Hüseyin Efendi'yi de vaaz vermesi için Davudpaşa Câmii'ne davet etmiştir. Ancak Hüseyin Efendi padişaha cevap olarak: "*Va'z isteyen İstanbul'a gelüp, sâ'ir nâs gibi câmi'de meclisimize hâzır olurlar ve biz anda varmağa me'mûr*

¹⁹⁷ Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 418-419; Peçevî, **Peçevî Tarihi**, c. II, s. 335.

¹⁹⁸ Osman Türer, "Şeyh Muhammed Nazmî ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum 1986, Sayı: VII, s. 337.

¹⁹⁹ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnââmesi**, Hazırlayan: Mustafa Tatcı, H Yayınları, İstanbul 2016, s. 154-155.

²⁰⁰ Kerim Kara, "Karabaş Veli", **DİA**, c. XXIV, 2001, s. 370.

değiliz, bunda gelsünler ve benim söyleyeceğim avdan fâriğ ol ve gelüp tahtında otur ve ibâdet ü tâ'ata meşgûl ol. Vilâyet harâb oldu, hizmet-i ibâdullâhı gör gözet, nasihat kabul itmeyen âdemin ayağına varmak câ'iz değildir ve hak kelâm bir kulağından girer ve birinden çıkar” diyerek Padişahı uyarmıştır. Pâdişâhın bu cevaba kalbinin kırıldığı ancak şeyhe karşı her hangi bir şey yapmadığı nakledilir.²⁰¹ Ancak Vâni Efendi'nin de etkisiyle devran yasağının bu padişah döneminde uygulamaya konulduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Karabaş Velî Ali'nin oğlu Manevî Mustafa Efendi ise 1693 senesinde, Rikâb-ı Hümâyûn'a intisab ederek II. Ahmed'e nasihatçı olarak Edirne'ye gelmiş, bu hizmeti bir yıl sürdükten sonra tekrar İstanbul'a dönmüştür.²⁰²

Sultan II. Mustafa da Halvetîler ile yakın ilişki içinde olan bir padişaktır. Hatta Halvetî şeyhi La'lî Efendi'yi sık sık ziyaret ederek onun için bir bina inşa etmek istediği ancak La'lî Efendi'nin herhangi bir maddî ihtiyaçları olmadığını usûlünce bildirerek bu teklifi geri çevirdiği, ziyaretlerini de herkesin göreceği şekilde yapmamasını istediği aktarılmaktadır. Bunun gerekçesi olarak da “*Bizim taallükâtımız, ziyaretine padişah geliyor deyû her biri bir şey teklifi ile bizi bî-huzûr ediyorlar. Bari teşrifiniz geceler tenhâ olsun*” şeklinde olmuştur. Bunun üzerine padişah da haftada iki gece gizlice ziyaretine gelerek şeyhin sohbetine katılmıştır.²⁰³ II. Mustafa örneği oldukça ilginçtir. Çünkü şehzadeligi döneminde Vâni Efendi onun hocalığını yapmıştır. Ancak Padişahın La'lî Efendi'ye muhabbeti onun Vâni Efendi'nin tasavvufa karşı olumsuz düşüncelerinden ve tavır alışından²⁰⁴

²⁰¹ Nazire Karaçay Türkal, **Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyli-i Fezleke**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi TAE Yeniçağ Tarihi ABD, İstanbul 2012, s. 1042-1043; Heyet, “Osmanlı'ya Bakış: Kültürel Soğuma ve Kadızâdeliler”, **Büyük Türk Klasikleri**, c. V, İstanbul 1987, s. 23.

²⁰² Şeyhî, **Vakâyi'ü'l-Fuzalâ**, c. II, s. 209; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, **Zübde-i Vekayiât**, Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, TTK Yayınları, Ankara 1995, s. 449; Râşid Mehmed Efendi, Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi, **Târîh-i Râşid ve Zeyli (1071-1114/1660-1703)**, Yayına Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, A. Zeki İzgöer, Klasik Yayınlar, İstanbul 2013, c. I, s. 441.

²⁰³ Nazir İbrahim Gülşeni, **Beyân-ı Tarikat-ı Gülşeni**, vr. 6b-7a.

²⁰⁴ Bkz. “Halvetiyye ve Ulemâ” bahsi.

etkilenmediğini göstermektedir.

Padişahlar dışındaki idarecilerden III. Mehmed'in veziri Güzelce Mahmud Paşa'nın Halvetîyye'nin Ramazaniyye kolunun kurucusu Ramazan Mahfi Efendi'nin müridlerinden olduğu ve Ramazan Efendi'nin onu Sadrazam Yemişçi Haşan Efendi'nin hışmından koruduğu kaynaklarda geçer.²⁰⁵ Köprülü Mehmed Paşa'nın oğlu Mustafa Paşa ve birçok vezirin de Sivâsî şeyhlerinden Ankaralı Karabaş Mahmud Efendi'nin müntesibi olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁶

XVII. yüzyılda meşâyih ve idareciler arasında iyi ilişkiler tesis edilmesinin yanı sıra sürgüne gönderilen şeyhler de olmuştur. Mesela Atâî, İштиpli Emir Abdülkerim Efendi (ö. 1606)'nin devlet adamları hakkında söylediği bazı sözlerden dolayı sürgüne gönderildiğini belirtir.²⁰⁷ Abdülmecid Sivâsî Efendi de Bursa ve Sivas'a sürgüne gönderilmiştir.²⁰⁸ Karabaş Velî Efendi ise 1679 senesinde Maktul Mustafa Paşa'nın vezirliği döneminde, Beyâzîzâde'nin şahitliğiyle Limni Adası'na sürgüne gönderilmiştir.²⁰⁹

Şeyh Niyâzî-i Mısrî ise Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, padişah adına onu Edirne'ye davet ettiği halde, Mısrî'nin buradaki vaazlarında idarecileri tenkit etmesi ve halkın rağbetini kazanması üzerine Rodos Adası'na sürgün edilmiştir.²¹⁰ Dokuz aylık bu sürgünden sonra tekrar Bursa'ya dönmüş, bazı sözlerinden dolayı şikâyet edilmesi sonucunda ise 1677 senesinde bu kez Limni Adası'na sürülmüştür.²¹¹ İki yıllık bu sürgün bitince adadan ayrılmamış, burada yaptırdığı bir tekkede ibadet ve irşâd hizmetleriyle meşgul olmaya devam etmiştir. Ancak adada kalmasına müsaade edilmemiş, Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın gönderdiği bir emirle Anadolu'ya gelmesi

²⁰⁵ Atâî, **Şekâik**, s. 604; Hulvî, **Lemezât**, s. 596; Vassâf, **Sefîne-i Evliyâ**, c. V, s. 7.

²⁰⁶ Nazmî Efendi, **Hediyyetü'l İhvan**, s. 625.

²⁰⁷ Atâî, **Şekâik**, s. 597.

²⁰⁸ C. Gündoğdu, **Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd-i Sîvâsî**, s. 134, 138.

²⁰⁹ Râşid Mehmed Efendi, **Târîh-i Râşid**, c. I, s. 211; Fındıklılı Silahdâr Mehmed Ağa, **Zeyl-i Fezleke**, s. 756.

²¹⁰ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, **Zübde-i Vekayiât**, s. 450.

²¹¹ Râşid Mehmed Efendi, **Târîh-i Râşid**, c. I, s. 199.

istenmiştir.²¹² II. Ahmed döneminde yöneticilerin daveti üzerine Avusturya Seferi'ne katılmak üzere yola çıkmışsa da geri dönmesi istenmiş, dönmeyip Edirne'ye kadar gelen Mısırî Efendi'ye karşı halkın rağbetini gören Sadrazam Bozoklu Mustafa Paşa, pâdişahdan bir ferman çıkartarak Mısırî Efendi'nin tekrar Limni Adası'na sürgün edilmesini sağlamıştır.²¹³

2.2. Halvetîlik ve Ulemâ

Genel panoramaya bakıldığında Osmanlı'da ilk dönemlerden itibaren tekke ve medrese ehlinin uyumlu bir şekilde varlıklarını sürdürdükleri görülmektedir. XVI. yüzyılın sonlarına kadarki dönemde her iki grup arasındaki meslek ve meşrep ayırımına dayanan fikrî ayrılıklar sebebiyle bazı tartışmalar olsa da bu tartışmalar kitlelere yansımamıştır.²¹⁴ Ancak XVII. yüzyıla gelindiğinde iki kesim arasındaki ayrılıklar, fikri alandan çıkıp toplumsal bir problem haline almıştır. Bu süreçte her iki tarafın bazı mensuplarının birbirlerine bakışlarında değişme ve sertleşmeler gerçekleşmiştir. IV. Murad devrinin ortalarından IV. Mehmed'in döneminin yedinci yılına kadar devam edecek olan bu tartışmalar Osmanlı tarihine '*Kadızedeliler-Sivâsîler*' tartışması olarak geçmiştir. Kadızadeliler hareketi Tarih-i Nâimâ'da '*Ehl-i tarik ve teba'i Kadızade fetreti*' başlığıyla verilmiş, Osmanlı tarihçileri de Kadızade'yi '*riya-yı müfrit ashâbı*' olarak nitelendirmişlerdir.²¹⁵

Bu konularda fikir beyan eden ulemâdan bir başka isim IV. Mehmed dönemi şeyhulislamı olan Şeyhulislam Minkarîzade Yahyâ Efendi'dir (ö. 1678). Kendisine sorulan, mutasavvıfların devran dedikleri raks ile Mevlevilerin semâları ve

²¹² Mustafa Aşkar, **Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 118-122.

²¹³ M. Aşkar, **Niyazî-i Mısırî**, s. 127-128; Niyâzî Mısırî, **Mavâidu'l-İrfan-İrfan Sofraları**, Notlarla Çeviren: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarihsiz, s. 11-12; Râşid Mehmed Efendi, **Târîh-i Râşid**, c. I, s. 441.

²¹⁴ XVI. yüzyıldaki tartışmaları ve bu yüzyılın ulemâsından Şeyhülislam Ebusu'ud Efendi'nin sûfilere karşı tutumunu daha iyi anlamak için bkz. Veli Kaya, "**Ebusu'ud Efendi'nin Tasavvuf'a ve Sûfilere Bakışı**", Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, Şanlıurfa 2010.

²¹⁵ Necdet Sakaoğlu, "*Kadızedeliler-Sivâsîler*", **DBİA**, İstanbul 1994, c. IV, s. 367.

def, kudüm çalmaları, ney üflemelerinin dini hükmünün ne olduğu sorusuna şu fetvayı vermiştir: “*Bu türden davranışların İslam’da yerinin mutlak manada olmadığı gibi, sakıncaları da vardır.*” Ona göre, değil devran ve semâ, bazı tarikatların ayakta ve cehren yaptıkları zikir bile çirkin ve günahdır. Aslolan, zakirin sanki başında bir kuş varmış da bir kısım hareketlerle onu kaçıracaktı gibi oturarak ve sessizce zikretmesidir. Ancak bu şekilde yapılan zikir, şeriat kurallarına ve edebine riayet edilerek yapılan zikirdir.²¹⁶

Osmanlı Devleti’nde XVI. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp XVII. yüzyıl boyunca devam eden iç ve dış sorunlarla şekillenen dönemin sosyolojisinin yansımalarını Osmanlı toplumunun her veçhesinde gözlemek mümkündür. Dolayısıyla bu dönemde pek çok kişi ve çevreler yaşamakta olan sıkıntılar için çözüm odaklı düşünmüşlerdir. Kadızadeliler hareketini de böyle bir ortamın ürünü olarak düşünmek mümkün müdür? Sonuçta Kadızade taraftarlarının iddialarına baktığımızda devletin içinde olduğu durumun suçlusunu aramak üzerine temellendiğini görürüz.

Bu yaklaşımın başlangıcı, İbn Teymiyye (ö. 1328) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevzîyye (ö. 1350)’ye kadar geri gitmektedir. Evliyanın kabrini ziyaret etmek ve tevessül gibi meseleler üzerinde yapılan tartışmaların XVI. yüzyılda temsilcisi ise Birgivî Mehmed Efendi (ö. 1573) olmuştur. Birgivî Mehmed Efendi ekol olarak tabir edilebilecek, etkileri günümüzde de devam eden bir İslam yorumu ortaya koymuştur. Bu anlayış, bid’atlara karşı mücadele ve bunları temizleyerek dini aslî yapısına döndürmek şeklinde özetlenebilir. Birgivî’ye göre bid’atlardan tasavvufu yozlaştırdıklarını iddia ettiği sûfîler, tarikatlar ve vakıf sistemi ile onlara bir takım imtiyazlar sağlayan devlet ve bunları caiz gören ulemâ sorumluydu.²¹⁷

Birgivî’den sonra takipçilerinden Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1635) bu tartışmaları sürdürmüştür. Mehmed Efendi İstanbul’a geldiği ilk dönemlerde

²¹⁶ Bilal Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Sema Türü ve Gaybî’nin Konuya İlişkin Görüşleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XXXVII, Ankara 1997, s. 456.

²¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, “Klâsik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, **Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. VI, s. 483.

tasavvufuyla ilgilenmiş, hatta Halvetî şeyhi Ömer Efendi'ye biat etmiştir. Ancak tasavvufuyla meşrebi uyuşmayınca vaizliğe geri dönmüştür.²¹⁸ Vaizliğe geri döndükten sonra cami kürsülerinde tarikat şeylerine sözlü sataşmalarda bulunmuş ve onları eleştirmiştir. Bunun sonucunda her iki grup arasında tartışmalar artarak devam etmiş, Kadızâdelilere karşı tarikat çevreleri de sessiz kalmamıştır. Kadızade Mehmed Efendi, Birgivî'nin yalnızca yozlaşmış biçimine karşı çıktığı tasavvufu bütünüyle eleştirmiş ve İstanbul halkını tarikatlara karşı kışkırtmıştır.²¹⁹ Kadızade ve taraftarları, Birgivî gibi ilmi çerçevede kalmamış ve tarikat ehlini “*tahta tepenler, düdük çalanlar*” diye adlandırmaktan, “*yetiş Toklu Dede*” deyimini yerine²²⁰ “*yetiş b....lu Dede*” diye vaazlarında dalga geçmekten geri durmamıştır.²²¹

Kadızade Mehmed Efendi ve onun takipçilerine göre Osmanlı'da yaşanmakta olan sıkıntıların asıl kaynağı halktır. Halkın bu duruma düşüren ise sûfilerin aşırı görüşleri ve bunların halk düzeyindeki yansımalarıdır. Onlara göre sûfi zümreye bir çekidüzen verildiği takdirde mesele halledilmiş olacaktır. Bu çerçevede Kadızâdeliler bid'at saydıkları “*akli ilimlerin tahsili, ezan, mevlid ve Kur'an'ın makamla okunması, tütün ve kahve içilmesi*” konularına itiraz etmekle birlikte tasavvufi uygulamalardan olan semâ ve devrana da karşı çıkmışlardır.²²² Üstüvanî Mehmet Efendi de yazdığı *Risâle*'de, semâ ve devranın haram olduğunu söyler.²²³ Kadızâdeliler sadece Halvetî ve Mevlevî dervişlere değil, bu tarikatın tekkelerine

²¹⁸ Bursalı M. Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, s. 373.

²¹⁹ A. Ocak, “**Osmanlı Düşünce Hayatı**”, s. 484.

²²⁰ Toklu Baba veya Duğlu Baba, Bursa'nın fethinde bulunmuş olan meczub bir zattır. “*Duğ*” ayran demektir. Savaşta susayan askerlere ayran ikram ettiği için bu isimle anılmıştır. Bkz. Taşköprüzâde, **Şakaiku'n-Nu'mâniyye**, s. 13.

²²¹ Kâtip Çelebi, **Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk**, Çevirmen: Orhan Şaik Gökyay-Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008, s. 114-115; Kâtip Çelebi, **Fezleke**, s. 869; Silahdâr Mehmed Ağa, **Zeyl-i Fezleke**, s. 1043; Mehmed Ali Ayni, **Türk Azizleri-I İsmail Hakkı**, Marifet Yayınları, İstanbul 1944, s. 39-40.

²²² Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, **DİA**, c. XXVI, 2001, s. 100-101.

²²³ İsmet Kayaoğlu, “Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar”, **III. Uluslararası Mevlana Kongresi Bildiriler**, Selçuk Üniversitesi, Konya 5-6 Mayıs 2003, s. 297.

giden halka da kâfir demişlerdir.²²⁴

Bu konuya XVII. yüzyılda yaşamış Halvetî şeyhlerinden Eroğlu Nûri, *Divan*'ında şöyle cevap verir: “*Ehl-i şevke ta'n eyleyen zâhidler / Derviş Hû der döner, kâfir mi olur? / Bu dahle vâris olan mücâhidler / Mü'min Hû der döner, kâfir mi olur?*”²²⁵ Elmalı'da yaşayan Eroğlu Nûri Efendi'nin *Divan*'ında bu konudan bahsetmesi, dönemin bu tartışmasının sadece İstanbul ile sınırlı kalmadığını taşraya da taşındığını göstermektedir. Nitekim ileride göreceğimiz şekliyle Niyâzî Mısrî'nin konuya cevaben şiirler yazması da aynı perspektifte değerlendirilebilir.

Bu tartışmalarda Kadızâde ve taraftarlarına en ciddi karşı koyanlardan biri Abdülmecîd Sivâsî olduğu için onun yanında bulunanlar da ‘*Sivâsîler*’ adıyla anılmıştır. Kadızâdeliler tarafından ortaya atılan bu konular karşısında, dönemdeki diğer sûfî ve âlimlerden farklı olarak, Kadızade hakkında “*Ermişleri ve tarikati tanıtmıyor, kafir ve zındıktır.*” diyerek²²⁶ tepkisini dile getiren Abdülmecid-i Sivâsî²²⁷ başta olmak üzere, Fânî Efendi ve Sivâsî'nin takipçileri tarafından gerek vaazlar yoluyla ve gerekse risâleler yazılmak suretiyle cevap verilmiştir.²²⁸ Kâtip Çelebi iki taraf arasındaki bu kavgaları “*Bu iki şeyh, zamanında birbirlerinin tam zıddı olup, meşreblerinin başka başka oluşu yüzünden aralarında Besus savaşı*²²⁹ vardı.” diyerek dile getirmiştir.²³⁰

Kadızade Mehmed Efendi'nin padişah ve devlet adamları üzerinde etkisinin olduğu ifade edilir. Mesela IV. Murad'ın Kadızade'nin telkiniyle, 1043 Safer/1633

²²⁴ Nâimâ, *Tarih-i Nâ'imâ*, s. 224; Silahdâr Mehmed Ağa, *Zeyl-i Fezleke*, s. 70.

²²⁵ Eroğlu Nûri, *Divânçe-i İlâhiyât*, s. 120.

²²⁶ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 115.

²²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Gündoğdu, “Abdülmeccid Sivâsî”, *DİA*, c. XVII, 2009, s. 286-287; C. Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Eyüp Sakini Bir Halvetî Şeyhi: Abdülmeccid Sivâsî”, s. 278-293.

²²⁸ Ekrem Işın, “Abdülmeccid-i Sivâsî”, *İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994, c. I, s. 52-53; C. Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmeccid Sivâsî*, s. 96-122; S. Çavuşoğlu, “Kadızadeliler”, s. 100.

²²⁹ Besus iki Arap kabilesinin kırk yıl savaşmasına sebep olan bir kadının adıdır. Uzayıp giden ve barışla sonuçlanamayan savaşlar için kullanılan bir tabir olmuştur.

²³⁰ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 111.

Ağustos'ta İstanbul'da Cibali'de çıkan büyük yangın sonrasında İstanbul'daki bütün kahvehaneleri yıktığı ifade edilir.²³¹ Nâimâ'nın dediğine göre IV. Murad'ın tütünün yasaklaması üzerine Kadızade padişahın katında itibar kazanmak için tütünün haram olduğuna dair akli ve nakli deliller getirerek hatalı içtihatla bulunup ona destek olmuştur. Verdiği fetvaya itiraz edenlere “*Ulu'l-emrin menetmesiyle terki lazım gelir. Bunu dinlemeyenler katlolunur*” diye karşılık vermiştir. IV. Murad tebdil-i kıyafet edip, şehir ve köyleri dolaşmış, meclisleri denetleyip tütün veya kahve içenlerin yakalanıp cezalandırılmasını istemiş, bu yüzden pek çok kimse canlarından olmuşlardır. Nâimâ'ya göre bu gerekçeyle haklı haksız pek çok insanın öldürülmüş olmasında Kadızade'nin padişaha yaranma ve şöhret kazanma isteği de etkili olmuştur.²³²

Kadızade'nin bu etkisine rağmen IV. Murad, devlet düzenine etki eden bir şey olmamak şartıyla, sûfilerin faaliyetlerine karşı çıkmamış, hatta Sîvâsî'ye kendisine bağlı dervişlere müdahale edilmeyeceğine dair teminat vermiştir.²³³ Padişahın bu iki taraf arasında bir denge politikası²³⁴ sürdürmesi, tartışmanın ilk döneminde ciddi bir olayın yaşanmasını da önlemiştir.

Hareketin ikinci safhasında Kadızadeliler, fikri tartışmalarda etkili olamamalarının da etkisiyle, sarayda elde ettikleri nüfuzu kullanarak sertleşmeye başlamışlardır. Bu olaylar Sultan İbrahim'in hükümdarlığının son yılları ile IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarına rastlar. Bu sırada Kadızadeliler'in başında Üstüvânî Mehmed Efendi, karşısında da Abdulahad Nuri ile Abdülkerim Çelebi vardı. Kadızadeliler 1061/1651'de Sadrazam Melek Ahmed Paşa'dan bir buyruldu alarak Demirkapı yakınlarındaki Halvetî tekkesini basıp devran eden dervişleri dağıtmışlardır. Akabinde ise Şeyhülislam Bahai Efendi'den semâ ve devranın haram olduğun yönünde bir fetva almışlardır. Bu fetva üzerine Üstüvânî Mehmed Efendi,

²³¹ S. Çavuşoğlu, “**Kadızadeliler**”, s. 101.

²³² Kâtip Çelebi, **Mîzânü'l-Hak**, s. 31; Nâimâ, **Tarih-i Nâ'imâ**, c. III, s. 1220; c. VI, s. 2719-2720.

²³³ Nâimâ, **Tarih-i Nâ'imâ**, c. III, s. 163-164.

²³⁴ IV. Murad'ın Kadızade ve Sivâsî arasındaki denge politikası hakkında bkz. Cengiz Gündoğdu, “XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulemâ-Sufi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızade-Sivâsî”, **Dinî Araştırmalar**, c. II, Sayı: V, 1999, s. 203-224.

Abdülkerim Çelebi'ye bir mektup yazmış ve bu mektupta semâ ve devranın dinin bir gereği olarak men edilmesini, tekkeyi basıp şeyhi ve müridlerini öldüreceklerini, hatta bu tekkenin toprağını kazıp denize dökmeden orada namaz bile kılınamayacağına dair tehditler savurmuştur. Ancak bu teşebbüs şeyhülislam tarafından önlenmiştir.

Kadızedeliler'in saraydaki nüfuzu, Çınar Vak'ası sonrasında hamilerinin çoğunu asılması sebebiyle azalmıştır. Nâimâ'nın belirttiğine göre bu olaydan sonra sadrazamlığa getirilen Boynueğri Mehmed Paşa tayin işlerinde ulemâ ve vaizlere danışmaya son vermiştir. Bu duruma kızan Kadızedeliler de Venedik donanmasının Çanakkale Bağazı'nı abluka altına almasını, zulmün ve rüşvetin artması, bid'atların çoğalması, vezirle müftünün tarikat ehlini himayesi gibi sebeplere bağlayarak vaazlarında halkı tahrike başlamışlardır.²³⁵

Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığa getirildiği ilk günlerde bir araya gelen Kadızedeliler daha da ileri giderek camilerin tek minaresi dışındaki minareleri yıkmaya, bütün tekkeleri yerle bir etmeye, sûfilere tecdid-i iman için teklifte bulunmaya ve bunu kabul etmeyenleri öldürmeye karar vermişlerdir. Ertesi gün ellerinde taşlar ve sopalarla taraftarlarını toplayarak Fatih Camii'nde bir araya gelen gruba sadrazamın adam gönderip nasihat etmesi de fayda vermemiştir. Bu gelişme karşısında sadrazam harekete geçmiş ve Kadızedelilerin öldürülmeleri için padişahın ferman çıkartmıştır. Daha sonra bu ceza sürgüne çevrilerek grup etkisiz hale getirilmiştir. Hareketin liderleri olan Üstüvânî, Türk Ahmed ve Divane Mustafa'nın Kıbrıs'a sürgün edilmesiyle hareketin ikinci safhası sona ermiştir.²³⁶

Hareketin 1656'da yatıştırılmasının ardından vaiz Vânî Efendi döneminde üçüncü safha başlamıştır. Onun karşısında ise sûfilere temsilen Halvetî Şeyh Niyâzî-i Mısırî bulunmaktaydı. Vânî Efendi'nin, IV. Mehmed ve Sadrazam Köprülüzade Fazıl Ahmed Paşa'nın üzerinde etkisi bulunuyordu ve bu sayede saraydaki nüfuzu

²³⁵ Nâimâ, **Tarih-i Nâ'imâ**, c. VI, s. 225.

²³⁶ Silahdâr Mehmed Ağa, **Zeyl-i Fezleke**, s. 71.

artmıştı.²³⁷ Bu sayede Vânî Efendi, 1666'de semâ ve devranı yasaklayan bir ferman çıkartmayı başarmıştır. Bu yasak on sekiz sene sürmüş ve ancak 1684'te kaldırılmıştır.²³⁸

Vânî Efendi, İstanbul'da bir ara baş gösteren vebanın sebebinin halkın türbelere olan aşırı saygısı olduğunu da iddia etmiştir. Bu yaklaşımın neticesi olarak 1667 senesinde İstanbul'daki Kanber Baba Tekkesi'ni yıktırılmıştır.²³⁹

Vânî Efendi *Risâle fi kerâheti cehri zikr* isimli eserinde görüşlerini ortaya koyarken, Zemahşeri gibi itikaden fikirlerine tamamen karşı olduğu ve Ehl-i Sünnet çizgisinin dışında kabul ettiği Mutezili bir âlimin eserini kaynak olarak kullanmış ve hadis kitaplarında yer almayan uydurma sözleri hadis şeklinde delil olarak zikretmiştir.²⁴⁰

Vânî Efendi'ye karşı sûfî kanadı temsil eden ve bu konuda fikri mücadele veren Niyâzî Mısırî, toplumdaki sıkıntıların sorumlusunun idareciler olduğunu, saray çevresinin ve yerel idarecilerin bulaştığı yolsuzlukların ve adaletsizliğin asıl problem olduğunu savunmuştur.²⁴¹ Niyâzî-i Mısırî'nin şahıslara yönelik eleştirilerinde ise başlıca muhatabı Vânî Efendi'dir; hatta Vânî Efendi konusunda oldukça duyarlı olduğu görülüyor. Mesela *Mevâidu'l-İrfân ve Avâidu'l-İhsân* isimli eserinin birkaç yerinde bambaşka bir konu anlatırken konuyu birden Vânî Efendi'ye getirebiliyor.

²³⁷ Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmed Efendi, Vanî", *DİA*, c. XXVIII, 2003, s. 458.

²³⁸ S. Çavuşoğlu, "**Kadızedeliler**", s. 102; Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya Armağan Sayısı)*, c. XI, Sayı: XXV, 2010, s. 131.

²³⁹ Mustafa Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızedeliler ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzî-i Mısırî ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. I, Sayı: I, Ankara 1999, s. 54.

²⁴⁰ Abdurrezzak Tek, "Vanî Mehmet Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yöneltilmiş Eleştiriler", *Ulusal Vanî Mehmed Efendi Sempozyumu Bildiriler*, Editör: Mehmet Yalar-Celil Kiraz, Bursa 2011, s. 127.

²⁴¹ Salih Çift, "Dönemin Aktüel Meseleleri Ekseninde Vanî Mehmed Efendi-Niyâzî-i Mısırî İhtilafı", *Ulusal Vanî Mehmed Efendi Sempozyumu Bildiriler*, Editör: Mehmet Yalar-Celil Kiraz, Bursa 2011, s. 61, 64.

Örneğin:

“Cenabı Hakk’ın Taha Suresinde ‘ve lâ teniyâ fî zikrî: Benim zikrimde vani olmayın²⁴²’ ayetiyle işaret buyurduğu üzere hasedcilerin en büyüğü Vâni’dir. Çünkü o, büyü yaparak padişaha yaklaştı, padişah, saltanat yularını onun eline verdi, ona itaatkâr oldu. Sultan onun emriyle Mısırî’yi hapsedirdi. On yedi sene Rodos’ta, on altı sene Limni’de. Sultan ve çok mevki erbabı, Mısırî’yi geçim sıkıntısıyla tazyik edip Vâni’ye tabi etmek istiyorlardı. Hâlbuki Mısırî, açlık ve susuzluktan ölse dahi ona tabi olmaz.”²⁴³

Niyâzî-i Mısırî Limni sürgünde Vâni Mehmed Efendi’nin ölümünün kendisine bildirilmesi üzerine ise şu dizeleri kaleme alır:

Zevale gün salındı kal’a-i Vân alındı
Bâtl vücûd tolundı vücûd-ı Hak bulundı.

Vücûd-ı insâna can muhakkak aldı sultân
Şeytânı sürdi Ralmân levhinden ol silindi.

Bir mahfî sehhâr idi kattâl u cebbâr idi
Câzû-yı mekkâr idi câzûlîği bilindi.

Tevbe iderdi hayra niyyet iderdi şerre
Küp olmuş idi hamra hamrun küpi delindi.

Sevmezdi ol beşeri âm idi hep zararı
Ehl-i hakkun cigeri dilim dilim dilindi.

O zâlimün elinden çıkdı çağı yolundan
Cüdâ düşüp ilinden defterleri çalındı.

²⁴² Kur’an-ı Kerim, 20/42.

²⁴³ Niyâzî Mısırî, *Mevâidu’l-İrfân*, s. 170.

*Yezîd-i bed-nâm idi ilimde hâhâm idi
İt idi Bel'âm idi taşra dili salındı.*²⁴⁴

Şiirin son beytinde geçen 'it' ifadesinin aslında ilk olarak Vânî Efendi tarafından zikir meclislerindeki sûfleri nitelemek için kullanıldığı ifade edilmiştir. Rivayete göre Vânî Efendi ordu vaizi olarak katıldığı Viyana Seferi'ndeki başarısızlık sebebiyle sürgüne gönderildiği günlerde Bursa'da bir Cuma gecesini zikir sesleri işitir. Sabah olduğunda, Mısırî'yi kızdırmak için "Dün gece av'ave-i kilâbdan rahat uyuyamadım" der. Mısırî de bunun üzerine: "Mahalleye yabancı bir kelb geldi, o gürültü onun üzerine idi" diye karşılık verir.²⁴⁵

Çavuşoğlu Kadızade hareketinin esas itibariyle İstanbul'da ortaya çıkıp yayıldığını ve bu düşüncesine binaen Evliya Çelebi'nin Bitlis'te Kadızadeliler fırkasından geçinen bir kişiden bahsetmesi²⁴⁶ dışında örneklere rastlanmadığını söyler.²⁴⁷ Ancak kanımızca hareketin üçüncü safhasında Vânî Efendi'nin karşısında taşrada yetişip faaliyet gösteren bir şeyh olan Niyâzî Mısırî'nin olması, hatta Mısırî'nin Kütahya'da²⁴⁸ ve Bursa'da olduğu dönemde tekkesinde devran yaptırdığı

²⁴⁴ Niyâzî-i Mısırî, **Dîvânı ve Şerhi-Tanrı Erinin Sırları**, Şerh Eden: M. Efdal Emre, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 618.

²⁴⁵ Vassâf, **Sefîne-i Evliyâ**, c. V, s. 78.

²⁴⁶ Evliya Çelebi, **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bağdad-Basra-Bitlis-Diyarbakır-İsfahan-Malatya-Mardin-Musul-Tebriz-Van**, c. IV/I, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 341.

²⁴⁷ S. Çavuşoğlu, "**Kadızadeliler**", s. 102.

²⁴⁸ Mısırî Kütahya'da irşad faaliyetlerine devam ederken halktan bazı kişiler "...bundan akdem devran-ı sūfiyye diyar-ı Osmaniyeden bi'l-külliyeye ba-emr-i hümayun ita'at-ı makrun memnû ve merfû iken niçün bu Mısırî Efendi didikleri âdem ülü'l-emrin emrine imtisal itmez ve cadde-i ehl-i sünnete gitmez" şeklinde dedikodular çıkarırlar. Hatta Niyâzî-i Mısırî'nin kulağına kendisini şehit edeceklerine dair söylentiler gelir. İbrahim Rakım Efendi, **Vâkıât-ı Niyazî-i Hazreti Mısırî**, vr. 13a'dan naklen Kâmil Beki, "**Vâkıât-ı Niyazî-i Mısırî İnceleme-Metin**", Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, Bursa 1997, s. 11.

için şikâyetlerin olması²⁴⁹ hareketin İstanbul'da ortaya çıktığı halde etkileri bakımından İstanbul ile sınırlı kalmayıp daha geniş bir alana tesir ettiğini göstermektedir.



²⁴⁹ Niyâzî-i Mısırî Limni'de yazdığı hatıratında bu durumu kendi ifadesiyle şöyle anlatır: “*Burûse'ye geldiğimden sonra cümle Burûse'nin kürsi şeyhleri cem' olup, bize bir kâğıt yazmışlar: Dimişler ki, benim efendim hoş geldiniz safalar getirtiniz. Velakin eğer bu şehirde temekkün itmek muradınız ise Halvetî tarikatını terk ittikten maâde kürside onlara dahl ve inkâr üzere olursanız, bu kavlin düştüğü yere cümle başımız yoluna koruz. Eğer bize muhalefet üzerine olursanız, bu şehirde duramadığınızdan maâde akıbet başınız virürsünüz. Zira padişah bu itikattadır. Şeyhülislam, vezir ba-husus Vâni Efendi bu itikattadır. Bunlara muhalefet akıl başında olanda olmaz. Zira sen geldikten beri bunları medh itmessin. Bunların muratları cümle Halvetî tekkelerini medrese ve mektep itmektir. Halvetîyi kaldırmaktır deyu yazmışlar, hisarda göndermişler. Biz de mektubu okuyunca ahmaklık etmişiz. Ben tarikattan ne zarar gördüm ki bundan şimdi yüz çevirem. Bildiğinden kalmasınlar; başımıza ne yazıldı ise çekerüz deyu haber gönderdim. Meğer gerçek imiş, gittikçe padişaha düşman ittiler. Dokuz yıldır padişah siyaseti çekerim.*” Niyâzî-i Mısırî, **Mecmûa**, BEEK, Orhan Bölümü, No: 690, vr. 6b'den naklen M. Aşkar, **Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 91, Dipnot: 131; Niyâzî-i Mısırî'nin Mecmuası için ayrıca bkz. Derin Terzioğlu, “Mecmû'a-i Şeyh Mısırî: On Yedinci Yüzyıl Ortalarında Anadolu'da Bir Derviş Sülûkunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?”, **Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII-Mecmû'a: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı**, Hazırlayanlar: Hatice Aynur ve diğerleri, Turkuaz, İstanbul 2002.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DERVİŞLİĞE GİDEN YOLDA ÂDÂB

3.1. Edeb ve Âdâb

Osmanlı Devleti'nde tüm resmi iş ve merâsimlerde 'teşrifat' adı verilen incelik ve kurallara riayet edilirdi. Teşrifat, Osmanlı Devleti'nin ve sarayının teşkilat yapısının şekillenmesinde etkili olduğu gibi, bu toplumu oluşturan insanların özel günlerinden günlük hayatına kadar etkili olan bir mefhumdur. Bu açıdan denilebilir ki Osmanlı teşrifatı, devletin bütün kademelerinde görülen törensel ilişki ile insanlar arasındaki her türlü davranış biçiminin oluşturduğu bir bütündür. İstanbul'da şehzade ve sultanların düğünleri, padişahların "tahta çıkış merâsimleri, kılıç alayı, bayram alayı, sefere, göçe, ava, türbeler ziyaretine çıkmış padişah merkezli alay-ı hümâyûnlar, şehrin cümle meydanlarında yapılan şenliklerle kutlanan bayram merâsimleri", çeşitli vesilelerle verilen ziyafetler gibi sıralanabilecek tüm bu olaylarda insanların takip ettikleri bir usûl vardı.²⁵⁰ Elbetteki toplumun önemli bir kısmını oluşturan tekke ahali arasında, özellikle saray ile sıkı ilişkiler kurmuş olan Halvetîler'de, bu teşrifatın bir yansımalarının olmayacağı düşünülemez. Dolayısıyla devletteki bu teşrifatın karşılığını tekkelerde edeb-âdâb çerçevesi içinde bulmak mümkündür.

Edeb kavramı davet ve çağrı manası ihtiva etmesinin yanında, güzel söz ve davranışlar bütünü olarak ifade edilir. Kelimenin çoğulu olan 'âdâb' kullanılır.²⁵¹ 'Bütün hata çeşitlerinden sakınmayı gerektiren bilgi' olarak da ifade edilen edeb kavramı tasavvuf literatüründe tarikat ehlinin uyması gereken usûl ve esasları ifade eder. Hatta şeyhe, ihvana ve başkalarına hizmet esnasında uyulması gereken edeb, hizmetin kendisinden daha değerli olduğu²⁵², müridin edebinin, şeyhlere muhabbetle hürmet, kardeşlerine hizmet, dünya bağlarını terk ve şeriat âdâbına uymak suretiyle

²⁵⁰ Zeynep Tarım Ertuğ, "Osmanlı İstanbul'unda Merâsim ve Teşrifata Dair Kaynaklar", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. VIII, Sayı: XVI, 2010, s. 541.

²⁵¹ Abdülaziz Bayındır, "Adâb", **DİA**, c. I, 1998, s. 334.

²⁵² Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 152.

kendini korumak²⁵³ olduğu ifade edilir.

Tasavvufta edep zahiri ve batını olmak üzere iki şekilde düşünülmüştür. Zahiri edep beden ve şeriatla ilgiliyken, batınî edeb ise kalp ve Hak'la ilgili kısmı ifade eder. Sûfilerce her ikisine de önem verilmekle birlikte esas alınan batınî edebdir. Çünkü batınî edebın bedene de yansiyacağına inanılır. Bu hususta bir kıssa nakledilir. Cüneyd-i Bağdâdî hacca giderken Bağdat'ta Ebu Hafs'ın müridlerinin son derece saygılı ve nazik davrandıklarını görmüş ve ona "*Müridlerini saray mensupları gibi edeblendirmişsin*" demiş, Ebü Hafs da, "*Hayır, onların batınlarındaki edeb zahirlerine yansımıştır.*" diye cevap vermiştir. Bu cevapla müridlerinin gösteriş amaçlı bir davranış sergilemediklerini, bunun içten gelen bir durumun yansması olduğunu anlatmak istemiştir.²⁵⁴

Mutasavvıflar edeb kavramını şeriat, hizmet, Hak ve hakikat edebi olarak dörde ayırır. Şeriat edebi Allah tarafından vahiy ve ilhamla öğretilen edeb olup Allah Peygamber'ini, Peygamber de ümmetini bu edebte terbiye etmiştir. Şeriat edebi şer'i hükümlerin titizlikle uygulanmasını kapsar. Hizmet edebi ise padişahların ve devlet adamlarının huzurunda gösterilen edebdir. Tasavvufi bakış açısına göre gerçek hükümdar Allah'tır. Bu sebeple hükümdarlar karşısında gösterilen edebın hakikati Hakk'a gösterilen edebdir. Bu anlayışın kökeni Türklerdeki hükümdarlığın kutsallığı ve Tanrısal oluşu düşüncesinin bir yansması olabilir mi?

Hakikat edebi ise kişinin Hak'ta fani olup kendini ve edebi görüp gözetmemesidir. Burada edebten söz etmek dahi edebe uymaz. Mutasavvıflar belli hal ve makamlarda edeb gereği olarak edeb terkinini gerekli görmüşlerdir. Ayrıca emirlere uymak edebten üstün görülmüştür.²⁵⁵

İlk sûfilerde edeb bahsi, camiye girmenin edebinden helaya girmenin edebine kadar çok geniş bir alanda söz konusu edilmiştir. Bu durumda âdâbın davranış ile ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Tekke ve tarikat kurumlaşması gerçekleştikten sonra

²⁵³ Safer Baba, **İstilahat-ı Sofiyye**, s. 51.

²⁵⁴ Süleyman Uludağ, "Edep-Tasavvuf", **DİA**, c. X, 1994, s. 414.

²⁵⁵ S. Uludağ, "**Edep**", s. 414-415.

müridlerin âdâbı meselesi yeniden şekillenmeye başlamıştır.

Tasavvufta her tarikatın kendi terbiye usûllerine göre âdâb ve erkânı vardır. Tarikatlardaki bu âdâb kuralları genel olarak birbiriyle benzerlik göstermekle birlikte, her tarikatı diğerlerinden ayıran bazı özellikler vardır. Âdâb üzerine yazılmış ilk eser Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (v. 563/1167) *Âdâbü'l-Mürîdîn*'i olup, bu kitapta tasavvufta âdâb ile ilgili meseleler ele alınmıştır. Bu eserden sonra tasavvuf edebiyatında sûfilerin tarikat ve toplum içindeki uygulamalarıyla ilgili konuları ele alan '*Âdâb-ı sûfiyye, Tarikat-name, Hurde-i tarikat, Usûl-i tarikat, Erkân-name veya Miyâr-ı Tarikat*' gibi adlarla eserler yazılmış ve böylece bir miyar geleneği oluşmuştur. Bu eserlerin bir kısmında sohbet, zikir, halvet, hizmet vb. konuların, bir kısmında şeyhliğin ve bir kısmında da müridliğin âdâbı anlatılır. Bunların yanında tasavvufa dair genel bilgi veren kitaplarda ayrı bir başlık halinde konunun işlendiği de görülür.

Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi²⁵⁶ye göre edeb, irfana giden yolun temel sermayesi olup cana can katan bir mayadır. Edebin yer ettiği can, gittiği her yerde bu edebın ışığıyla aydınlanır. Edebsizlerin ise iki cihanda da gözü kördür ve dünyada adeta dört ayaklı hayvanlar gibi gezerler. Edeb hidayetın nuru ve mutluluğun sırrı olup, müridin başın tacı ve Hakk yolunun aydınlatıcısıdır. Edeb sahibi olan kişi izzet ve devlete kavuşurken, edebsizler ise her iki dünyada da sıkıntı, zahmet ve eziyetten kurtulamaz.²⁵⁷ Şeyh Nüzûlî'ye göre ise edebsizler kendini bilmez kişiler olduğu için onlar irşad edilemez.²⁵⁸

Oğlanlar Şeyhi'nin aşk denizine açılan bir gemi olarak tasvir ettiği edeb,

²⁵⁶ Bazı kaynaklarda Oğlanlar Şeyhi'nin Melamî olduğu şeklinde bilgiler vardır. Ancak Oğlanlar Şeyhi, Halvetiyye tarikatının Sinâniyye kolu şeyhlerinden Hakîkîzâde Şeyh Osman'a (ö.1037/1629) biat etmiş ve onun yanında sülûkünü tamamlayıp İstanbul Aksaray'daki Gavsî/Oğlanlar Tekkesi'ne şeyh olmuştur. Manevî yönüyle Melamî sayılmaktadır. Söz konusu Melamilik de ikinci devre Melamiliğidir.

²⁵⁷ Oğlanlar Şeyhi, **Usûl-i Muhakkıkîn**, Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye Bölümü, No: 3677, vr. 23b.

²⁵⁸ K. Erdoğan, **Kulalı Mustafa Nüzûlî Divanı**, 1/8/4.

yeryüzüne ilahi rahmetin yağmasına vesile olur. Zira edeb, gaybın hazinelerinin anahtarıdır. Ona göre edeb ve hayâ imanın özüdür; çünkü edebsizde hayâ, hayâsızda da iman bulunmaz. Edeb sahibi olan ayıp ve kusurlardan uzak durur. Edeb ümmete peygamberlerden miras kalmıştır. Kısacası bütün ilimlerin ve güzel huyların kaynağı edebdir ve mürid edeb sayesinde sırrı keşfedebilir. “*Edeble buldular Hakk’ı bulanlar / Edeble bildiler Hakk’ı bilenler*”.

Oğlanlar Şeyhi, edebli ve edebsiz kimsenin karakterini ortaya koyan bir kıssa anlatır: Hz. Ali’nin kölesi Kanber, Hz. Ali’ye edebi sorar. Kendisine edebi öğretmesini ister. Hz. Ali “*Edebsiz kimse, bütün edeblerin içinde yazılı olduğu bir deftere benzer. Edebsiz, yüzüzce ve akılsızca hayatını sürer. Kalp gözü açık Allah dostları ona ibretle bakarlar ve onun yaptıklarının ne kadar kötü olduğu anlayarak, acaba bu adamın yaptıkları benden sadır olsaydı o zaman halim nice olurdu, diye kendi kendilerine düşünürler. Bunun yaptıkları nasıl bana bunamış bir adamın işleriymiş gibi görünüyorsa, benim yaptıklarım da başka insanlara öylece kötü görünüyor olabilir, diye kendi tavır ve davranışlarına dikkat ederler. İşte, edebsiz kimsenin bu edebsizliği, akıllı insanlara bir eksiklik ve kötü hal olarak görünür ve ona ibret nazarıyla bakarlar*” şeklinde cevap verir.²⁵⁹

Oğlanlar Şeyhi’nin anlatımında da görüldüğü üzere sûfiler edeb ile ilgili sözlerinde genellikle konunun batınî manasına vurgu yapmışlardır. Ancak davranış biçimleri ilgili boyutunu da göz ardı etmemişler ve pek çok konunun âdâbını tespit etmişlerdir. Nitekim Şeyh Cemâleddîn Uşşakî de *Divan*’ında “*Sâlik-i Haksan eger sen yolun âdâbını gözet / İktidâ eyle Resûl’e izin ashâbın gözet*” diyerek tarikat âdâbına vurgu yapmıştır.²⁶⁰ Sûfiler çoğu tekke ve türbenin girişlerinde ‘*Edeb Ya Hu*’ levhası ile gelenlere edebi, âdâb ve erkâna göre hareket etmeyi hatırlatmayı hedeflemişlerdir. Çünkü edeb ve edebli olmanın kamu tarafından görünen kısmı çoğunlukla dervişin davranış biçimlerinde görülür. Edeb, bir dervişin tekkeye girerken, şeyhiyle görüşürken, diğer dervişlerle ilişkilerinde, konuşmasında, bir şeyi

²⁵⁹ Oğlanlar Şeyhi, *Usûl-i Muhakkikîn*, vr. 25a-b.

²⁶⁰ Şeyh Cemâleddîn-i Uşşakî, *Cemâli Divanı*, Hazırlayan: Nihal Nomer Karaman, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002, s. 51.

yiyip içerken, bir şeyi ikram ederken, konuşurken, yürürken, bir konuyu bir başkasına aktarırken, ferdi ve toplu ibadet biçimlerinde, giyim-kuşamında, sohbet dinlerken ve dahi pek çok hususta dikkat ve takip ettiği bütün bir davranışlar sisteminin bütününe içine alır.

3.2. Biat

Ahd/bey'at veya Türkçe'de kullanıldığı şekliyle biat lügatte söz verme, söz alma, üstlenme ve bakıp gözetmek²⁶¹ anlamlarına gelir. Tasavvufta ise biat, talibin şeyhe ve onun vereceği emirlere tam anlamıyla bağlı kalacağına dair verdiği söz manasında kullanılır. '*Mübâyaa, ahz-ı tarik, ahid, intisap, intima, telkin-i zikr, inabe ve el almak, ikrar vermek*' gibi terimler de aynı anlama gelir. Bir tarikata girmek isteyen tâlibin mutlaka o tarikatın şeyhine biat etmesi gerekir; aksi halde tarikata girmiş sayılmaz. Biat, talibin şeyhine bağlılık ve teslimiyetini simgeler ve bu yolla mürşidin maneviyatından talibin kalbine feyiz akışı olacağı ve bu akışın talibi psikolojik olarak yenileyeceğine inanılır. Biatı bozmak, yani intisap ettiği şeyhten uzaklaşıp manevi eğitimini terk etmek tasavvuf âdâbında hoş karşılanan bir durum değildir.²⁶²

Tarikat ehli, biata Kur'an ve Sünnet'ten deliller gösterirler.²⁶³ Hz. Peygamber'in Müslüman olmak isteyen kişilerden ve önemli faaliyetlere karar verirken sahabeden biat alması tarikatlarda şeyh ile talip arasındaki biat için örnek oluşturmuştur.²⁶⁴

Tasavvufi anlayışa göre insanın iki doğumu vardır. Birincisi, insanın anne ve babası vasıtasıyla dünyaya gelmesidir. İkinci doğum ise bir mürşide intisabıdır. Mürid, doğan bir çocuğun babasının bir parçası olduğu gibi mürşidinin bir parçası

²⁶¹ Ragıb el-İsfahânî, **Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü**, Çeviren ve Notlandıran: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007, s. 1058-1059.

²⁶² Osman Türer, "Biat (Tasavvuf)", **DİA**, 1992, c. VI, s. 124-125; E. Cebecioglu, **Tasavvuf Terimleri**, s. 99-100; R. Öngören, "**Tarikat**", s. 96.

²⁶³ Kur'an-ı Kerim, 9/111, 48/10, 60/12.

²⁶⁴ O. Türer, "**Biat**", s. 124.

olur. Onun ahlaki özelliklerini taşır.²⁶⁵

Yukarıdaki ifadelerden de yola çıkarak biat hadisesi bizi mürşidin gerekliliği konusuna götürmektedir. Âdâb kitaplarında bu konu geniş yer bulmaktadır. Tasavvuf büyükleri, şeyhin rehberliği olmadan sülûke devam eden müridin nefsin ve şeytanın hilelerinden kurtulamayacağını aktararak, bir şeyhe biat eden müridin seyr ü sülûkünü tamamlayıncaya kadar şeyhin denetimi altında bulunmasını şart koşmuşlardır.

İlk dönem sûfileriden başlayarak XVII. yüzyılda yaşamış meşayihe kadar pek çok kişi bu hususta fikir beyan etmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî “*Üstadı olmayanın imamı şeytandır*” sözüyle, Kuşeyrî de benzer şekilde “*Üstadı olmayan mürid ebediyen iflâh olmaz*” diyerek mürşidin gerekliliğine vurgu yapmıştır.²⁶⁶ Niyâzî-i Mısırî de mürşidin gerekliliği konusunu *Divan*’ında “*Mürşid gerekdür, bildire Hakk’ı sana Hakka ’l-yakîn / Mürşidi olmayanların bildikleri gümân imiş / Her mürşide dil verme kîm yolunu sarpa uğratur / Mürşidi kâmil olanın gayet yolu, asan imiş*” dizeleriyle ifade eder.²⁶⁷ Halvetiyye tarikatının Sinaniyye kolunun kurucusu olan Şeyh Ümmü Sinan da “*Erenlerin şöhbeti ele giresi degül / İkrâr ile gelenler mahrûm kalası degül / İkrâr gerek bir ere göz açup dîdâr göre / Sarrâf gerek cevhere nâdân bilesi degül*”²⁶⁸ dörtlüğünde mürşidin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Eroğlu Nûri mürşidin gerekliliğinden “*Gel ey gâfil! Hakk’ı bulmak dilersem / Mürşid-i kâmile varmayıc’ olmaz / Aslına erişip görmek dilersem / Mürşid-i kâmile varmayinc’ olmaz*”²⁶⁹ dörtlüğü ile başlayan şiirinde detaylı bir şekilde anlatır. Ayrıca hem *Divan*’ında hem de *Tasavvuf bi’t-Tarîkat* isimli risâlesinde talibin, kâmil bir şeyhi sahte şeyhlerden nasıl ayıracağını açıklar.²⁷⁰

Hemen hemen her şeyhin eserlerinde mürşidin gerekliliği konusuna vurgu

²⁶⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, s. 106-108.

²⁶⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, c. II, s. 735.

²⁶⁷ Niyâzî-i Mısırî, *Divan*, s. 540-541.

²⁶⁸ Mustafa Özdamar, *Pîrân*, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2002, s. 294-295.

²⁶⁹ Eroğlu Nûri, *Dîvânçe-i İlahiyât*, s. 137-138.

²⁷⁰ Eroğlu Nûri, *Tasavvuf bi’t-Tarîkat*, s. 33-34, 54-55; Eroğlu Nûri, *Dîvânçe-i İlahiyât*, s. 128-131.

yaptığını görüyoruz. Farklı şeyhlerin bu ifadeleri ortak bir anlayışa işaret etmektedir. Halvetî şeyhlerinin bu görüşleri ilk dönem sûfleri ile de paralellik göstermektedir. En çok ise mürşidi olmayanın mürşidinin şeytan olacağı vurgusu göze çarpmaktadır.

Tasavvuf kaynaklarında mürşidin gerekliliği bahsinin altının kalın çizgilerle çizildiğini söylemek mümkündür. Peki, mutasavvıflar neden bu konuya bu kadar çok değinmişlerdir? Bunu bir refleks olarak değerlendirebilir miyiz? Mürşidin gerekliliği vurgusunu, her dönemde ortaya çıkan ‘*tasavvufun bid’at olduğu, Hz. Muhammed zamanında olmadığı, mürşidin kul ile Allah arasına girdiği*’ şeklindeki iddialara karşı bir nefis-i müdaafa olarak düşünmek olası görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında sürekli tekrar eden ifadeler anlam kazanmaktadır. Mürşid gereklidir; ancak mürşid neden gereklidir?

Bu sorunun cevabını *Risâle*’de şu satırlarda bulmak mümkündür. Kuşeyrî’nin aktardığına göre Ebu Ali Dekkâk şöyle demiştir: “*Bir kimse tarafından yetiştirilmeyen ve kendi kendine biten ağaçlar yaprak açar, lakin meyve vermez (yani maksat hâsıl olmaz). Tıpkı bunun gibi kendisinden edeb ve terbiye öğrenilen bir üstada sahip olmayan bir müriden de hayır gelmez.*”²⁷¹

XVII. yüzyıla gelindiğinde de meseleye bakışın değişmeden aynı kaldığını Mehmed Nazmî Efendi’nin *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî* isimli eserindeki şu ifadelere bakarak söylemek mümkündür. Nazmî Efendi der ki, bu yolda kâmil bir insanın rehberliği şarttır. Çünkü ancak böyle biri talibi Allah’a ulaştırabilir. Bu yol, yalnız ilim ile alınamaz, kılavuzsuz kesinlikle gidilmez. Kâbe’ye bile kılavuzsuz gidilmez, hele ki hakiki Kâbe’ye varmak dilersen bir mürşid şarttır. Nitekim Hz. Peygamber “*Mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır*” demiştir. Hz. Musa bile peygamber olup elinde Tevrat olduğu halde ilm-i ledünu öğrenmek için Hz. Hızır’ı mürşid kabul etti. Tevrat ona mürşid olmadı, çünkü nübüvvet ilmi ve velayet ilmi birbirinden başkadır. Biri ile şeriat hükümleri bilinir, diğeri ile vahdet didarı görünür. İnsanın mürşidi Kuran’dır, demek de doğru değildir. Çünkü O’nu herkes tam olarak anlayamaz.²⁷²

²⁷¹ Kuşeyrî, *Risale*, c. I, s. 385.

²⁷² Nazmî Efendi, *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî*, vr. 7a.

Kendisine mürşid edinmenin gerekliliği konusunda ikna olan bir talib biat edeceği mürşidi nasıl seçiyordu? Bu konuda dikkat edilmesi gereken noktalar var mıydı? Halvetî şeyhlerinin intisap konusundaki hassasiyetleri bazı standartları geliştirmiş olmalıdır. Öyleyse tarikata girmek isteyen bir kişinin ne yapması gerekiyordu? Bu sorunun cevabı da Halvetî meşayih tarafından açıklanmıştır. Şeyh Semennûdî, tarikata girmek isteyen mürid adayına, tarikata girmeden önce şu nasihatlerde bulunur: Tarikata girmek isteyen bir talibin ilk olarak kendi zamanında, kendi beldesinde veya bölgesinde yaşayan, kendisine tövbe ve intisap konusunda yardımcı olabilecek ve onu gaflet uykusundan uyandıracak bir mürşid bulması gerekir. Bu mürşid dini konularda uzman, söz ve davranışlarında güvenilir, Kitap ve Sünnete göre kendisine sülûk yaptırabilecek bir kişi olmalıdır. Talip böyle bir şeyh bulursa ona sımsıkı sarılmalı, nefsinin ona teslim edip nefsinin isteklerine muhalefet ederek, şeyhin önünde gassalin elindeki meyyit gibi olmalı²⁷³, biat ettikten sonra imtihana kalkmamalı, ondan keşf ve keramet talep etmemelidir.²⁷⁴

Kaynaklarda mürşidi seçme konusunda uyarı mahiyetinde bilgiler mevcuttur. Nazmî Efendi tarikat yoluna girecek olan taliplere şu yolu gösterir: Kişinin mürşidini seçerken son derece dikkatli olması gereklidir. Çünkü şeyh görünen taklitçiler çoktur. Noksan bir şeyhe tabi olmak ise, şeytana tabi olmaktan farksızdır. Bu da insanın Hakk'ı bulmak isterken küfre gitmesine sebep olur. Nazmî Efendi'ye göre talibin ikinci vazifesi, halis bir niyetle Allah'a kavuşmaya niyet etmektir. Üçüncü vazifesi ise o zamana kadar işlemiş olduğu bütün günahlardan tövbe etmek ve kendisini affetmesi için Allah'a sığınmaktır. Bu aşamalardan sonra talip, bağlanmış olduğu mürşidine kendisini tam olarak teslim etmelidir. Bu

²⁷³ M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 105 (Yaşar Nuri Öztürk'ün "**Al âdâb As-saniyya Li Man Yurîdu Tarîka Sâdât Al-halvatiyya**" isimli makalesinde aynı isimli eserin müellifi olarak bahsettiği Muhammed b. Hasan al-Halvetî aş-Şafî ile Mehmet Şirin Ayış'in Muhammed b. Hasan es-Semennûdî olarak bahsettiği aynı kişidir. Müellif çoğunlukla farklı farklı isimlerle anılmış olsa da kendisinden Semennudî künyesi ile bahsettiğinden bu tez de '*Muhammed b. Hasan es-Semennûdî*' olarak zikredildi.)

²⁷⁴ Nevrekoplu Şeyh Ahmed Rif'at Efendi, **Mu'înü'l-Mürîd**, Ankara Milli Kütüphane No: Yz. A/2567 (Metnin transkript edilmiş hali Mustafa Tatçı tarafından **Miyâr-ı Tarîkat** isimli kitabın içinde yayınlanmıştır), s. 119.

teslimiyet, cenaze yıkayanın elinin altındaki cenazenin ona teslimiyeti gibi olmalıdır. Çünkü şeyhine bu şekilde teslim olmayan mürid, tekâmül edemeyip kemale eremeyecektir.²⁷⁵ Halvetî meşâyihından Ömer Fuâdî Efendi bu konuda bir benzetmeye başvurarak; “*Yağı halis ve fitili kuvvetli olan bir şem ne derece güçlü ışık veriyorsa, niyeti halis ve mürşidine bağlılığı güçlü olan mürid de bu şem misali basiret ve marifet nurunun kuvvetiyle hedefine çabucak ulaşacaktır*” der.²⁷⁶

Mürşidin gerekliliği ve dikkat edilmesi gereken hususlardan sonra müridin, hayatta olan bir şeyh tarafından eğitilmesine vurgu yapıldığını görüyoruz.²⁷⁷ Halvetî geleneğin en temel eğitim prensiplerinden biri, irşâdın sağ olan birinden yine sağ olan birine uygulanması ilkesidir. Halvetî meşâyihinden Elmalılı Eroğlu Nûri Efendi “*İrşad, sağdan sağdır... ölene biat edilmez*” diyerek bu hususu vurgular. Eroğlu Nûri Efendi “*Habîb-i Ekrem: ‘Gelin, mübârek ravzamdandır biat edin; hem halîfe, hem âlim olun; her ne murâdınız varsa hâsıl olsun’ demedi. Fakat birine zâhiren ve bâtinen hilâfet verip halîfe bıraktı*” der ve bu konuda şeyhinin şeyhi olan Yiğitbaşı Velî’nin bir şiiri ile görüşünü destekler. “*Bu konuda Azîz Pîrim (Yiğitbaşı Hz.) şöyle buyurmuştur: ‘Gerçi câizdir, mezâra hem ziyâret, hem duâ / Lîki kalb emrâzına, olmaz ziyârette devâ’*”.²⁷⁸ Bu doğrultuda Ünsî Hasan Efendi de seyr ü sülukunu tamamlamadan dervişin mürşidi vefat eserse, hemen başka bir mürşide intisap etmesi gerektiğini söyler. Bu mürşidin başka bir tarikatten olabileceğini, çünkü kâmil bir şeyhin kişiyi tarikatından saptırmayacağını ve kendi tarikatına davet etmeyeceğini yani ilk intisap ettiği tarikat usûlüne göre irşad edeceğini ifade eder.²⁷⁹

Yiğitbaşı Veli, Eroğlu Nuri ve Ünsî Hasan Efendi’nin ifadelerinden şu sonuca varmak olasıdır: Halvetî düşüncesine göre vefat etmiş büyüklerin türbelerine gidip ziyaret edilebilir, hürmet gösterilebilir. Ancak bir kişinin manevi yolculuğu ancak yaşanan bir mürşid rehberliğinde gerçekleşebilir. Bu yolda karşılaştığı sorunlara da

²⁷⁵ Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî**, vr. 7a- 9a.

²⁷⁶ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 1232/3, vr. 30a.

²⁷⁷ Y. N. Öztürk, “AI âdab As-saniyya”, s. 66.

²⁷⁸ Eroğlu Nûri, **Tasavvuf bi’t-Tarîkat**, s. 23.

²⁷⁹ Ünsî Hasan Şabânî, **Kelâm-ı Azîz-Tasavvufî İncelikler**, Hazırlayan: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, H Yayınları, İstanbul 2015, s. 32.

hayatta olan bir kişi cevap verebilir.

Halvetîlik'te bir kişinin birden fazla şeyhe intisap etmesi hoş karşılanan bir durum değildir. Nasûhî Efendi aksi halde bu kişinin tarikat edebine aykırı davranmış olacağını söyler. *“Bir adama bir din, bir îmân, bir mezheb, bir meşreb, bir şeyh lâzım ve ol şeyhe hüsn-i zann-ı bi'llâh ve hüsn-i i'tikâd şöyle lâzımınız ancak dünyada şeyhim kâmilidir gayrı yokdur. Bu itikad hâkim akıldır.”*²⁸⁰ Yani halvetîlik'te müridin bir tek şeyhi olması ve sülûkuna onun nezaretinde devam etmesi uygun görülmüştür.

Tek bir şeyhe intisap etmeyi makbul gören Halvetîlik'te tarikat değiştirmenin de uygun bulunmadığına dair ipuçları Hasan Ünsî Halvetî menâkıbında karşımıza çıkmaktadır. Bu menâkıbda bahsedildiğine göre çeşitli tarikatlardan olup Şeyh Karabaş Veli'ye biat istemeye gelenler çok olmuştur. Ancak şeyh *“Sizler gelin görüşelim, biaddan murâd teslimdir, badehu Allahu ta'âla Hazretlerini bilmekdir”* diyerek bu talebi kabul etmez; hiç kimseyi de biat vermek için davet etmezlermiş.

Tarikatını değiştirip Karabaş Veli'ye biat etmek isteyenlerin sadece müridlerle sınırlı olmadığı; tarikatını bırakmayı teklif eden şeyherin dahi olduğu bu menâkıbda anlatılmaktadır. *“...Mevlevî şeyhlerinden Sîne-çak Şeyh Mustafâ Efendi, Şeyh Karabaş Ali Efendi Hazretleriyle görüşürler idi. Bir gün Sîne-çak Mustafâ Efendi eyitdi ki, ‘Sultanım ben Mevleviliği birağırım. Sizin hizmetinizde olayım. Bana biat verin’ dedi. Hazret-i Şeyh el-Hacc Ali Efendi ana buyurdular ki, ‘Sen Mevlevîsin, sana Mevlevî tarikini bıraktırmak olmaz. Her bir tarîkden murâd, suret-i tarik değildir. Belki murâd, Allah'ı bilmekdir. Her kangı tarîkden olursan ol, bizim ile görüşürsen sana irşâd mümkündür’ dedi. Sîne-çak Mustafâ Efendi dahi Hazret-i Şeyh'e bâtinen bendelik ile sohbetlerinde olub irşâd olmuşlardır ve Hazret-i Şeyh ana buyurdular ki, ‘Sen yine Mevlevî tarîki üzere Allah kullarını irşad eyle’ deyip izin vermişlerdir.”*²⁸¹

²⁸⁰ Üsküdarlı Şeyh Muhammed Nasûhî, **Mürâselât-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdarî**, Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan Bölümü No: 269, vr. 17b.

²⁸¹ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 141.

3.2.1. Biat Merâsimindeki Âdâb

İntisab tamamen kişinin isteğine bağlı, hiç bir zorlamanın söz konusu olmadığı bir olaydır. Bir şeyhe biat edebilmek için baliğ olmak, bülüğa ermek gerekir. Aksi haldeki bir talibe biat verilmez ve kisve giydirilmez.²⁸²

Bir mürşidin irşadı altına girmek isteyen bir talib, o mürşide intisab talebinde bulunur. Talebi kabul edilen bu kimse, usûlüne uygun bir şekilde o mürşide biat eder. Tasavvuf anlayışında görünüşte mürşide biat edilse de esasen Allah'a biat edildiğine inanılır.²⁸³

Biat alma-verme usûlü, aralarında bazı farklar olmakla birlikte, bütün tarikatlarda hemen hemen aynıdır. Öncelikle tarikata girmek isteyen talip meşrebine uygun bir tarikat ve mürşid arar. Böyle bir mürşid bulunca talebini iletir. Şeyh de talibin intisaba ehil olup olmadığı ve o tarikat ile meşrebinin uyuşup uyuşmadığını araştırır. Araştırmalar olumlu sonuç verirse talip bir deneme ve müridliğe hazırlık dönemi geçirir. Bu süre şeyhin inisiyatifinde olup kişiden kişiye göre değişebilir. Talip, bu süreç içerisinde tekkede hizmette bulunur.²⁸⁴

Bir derviş için hizmet son derece önemli olduğundan tarikata intisap etmek isteyen kişilerin önce hizmette bulunması istenir. Talip olan kişiye tekkedeki bazı hizmetlerin sorumluluğu verilerek özelde ihvanın genelde ise bütün insanların hizmetinde olması gereği öğretilir.²⁸⁵

Hazırlık ve hizmet süreci olumlu sonuçlanırsa biat merâsimi gerçekleşir. Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz* isimli eserinde sayfa kenarına düştüğü notta şöyle der: “*Keyfiyyet-i ahd ve biatı bu mahalde zikr eylemek hâtır-ı âcizî de murûr eder idi. Lâkin risâlemiz nadân yedine dâhil olup kezzâblık eder deyu tayy olundu*”.²⁸⁶ Yani

²⁸² Ünsî Hasan Şabânî, *Kelâm-ı Azîz*, s. 41.

²⁸³ O. Türer, “**Bir Eğitim Müessesesi Olarak Tasavvuf**”, s. 289.

²⁸⁴ O. Türer, “**Biat**”, s. 124-125; H. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 186.

²⁸⁵ Süleyman Uludağ, “Hâdim”, *DİA*, c. XV, 1997, s. 23-24.

²⁸⁶ Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Kenzü'l-feyz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 2631, vr. 46a.

Harîrîzâde biat usûlü hakkında detaylı malumat vermeyi, sahte şeyhlerin kullanmasından çekinerek yazmamıştır. Lakin *Tibyânu Vesâli'l-Hakâyık fî Beyâni Selâsili't-Tarâik* isimli eserinde nispeten detaylı bir şekilde anlatmıştır.

Halvetî usûlüne göre biat merâsiminde, talip iki rehber ile birlikte mürşid huzuruna getirilir. Rehberlerin tekbirleri eşliğinde mürşid önünde diz çöker.²⁸⁷ Biat merâsimine genellikle başka kişi alınmaz.²⁸⁸ Merâsim sırasında mürşid kibleye doğru; mürid ise mürşid önüne gözleri kapalı bir şekilde oturur.²⁸⁹ Ancak bu noktada ibadet ve biat gibi çeşitli durumlarda gözlerin kapalı ya da açık olması halinin âdâb kitaplarında açıklanan usûlde değişkenlik gösterdiğini belirtmek gerekir.

Biat merâsimi sırasında talip erkek ise şeyh sağ elini uzatır; elinin ayasını müridin sağ elinin ayasının üzerine koyar ve başparmağından kavrayarak elini tutar. Kadın ise bir havlu ya da şal vesilesi ile bir ucunu kendi tutup bir ucunu talibe tutturarak biat verir.²⁹⁰

Biat sırasında talip, şeyh ile birlikte bütün geçmiş günahlarından tövbe eder. Akabinde şeyh biat hakkındaki ayetleri okur ve talip tekrar eder. Şeyh kelime-i tevhidi üç defa okur ve talip bunu da tekrar eder. Bundan sonra şeyh “*Rab olarak Allah’a, din olarak İslâm’a, nebi olarak Hz. Muhammed’e, rehber olarak Kur’ân’a, kible olarak Ka’be’ye, şeyh, kılavuz ve mürebbi olarak ... şeyhe razı oldum*” şeklinde bir ifade söyler²⁹¹ ve talip de bunu tekrarlar. Sonrasında müride yol ve vazifesi hakkında telkin verilir.

3.2.1.1. Müride Zikir Telkinin Yapılış Âdâbı

Biat merâsiminden sonra müride tarikatın eğitim metoduna göre hangi ismi,

²⁸⁷ Hasan Ali Başarıcı, Halveti tarikatı dedesi.

²⁸⁸ O. Türer, “**Biat**”, s. 124-125.

²⁸⁹ Y. Çiçek, “**Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin**”, s. 79.

²⁹⁰ Cemal Kafadar, “Mütereddit Bir Mutasavvıf Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-1643”, **Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun**, Metis Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 165.

²⁹¹ Y. Çiçek, “**Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin**”, s. 85; M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 116.

nasıl ve ne zaman zikredeceği hakkında telkin yapılır. Telkini kişinin intisap ettiği müşidi ya da şeyhin uygun gördüğü bir kişi yapabilir. Telkin, biat merâsiminden hemen sonra yapılabileceği gibi başka bir zaman zarfı içerisinde de gerçekleşebilir.

Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, *Kenzü'l-feyz* isimli eserinde biat ile zikir telkininin aynı mecliste olmasının şeyhlerin güzel bir geleneği olduğunu, bazı şeyhlerin ise biat ile zikir telkinini farklı zamanlardaki iki mecliste gerçekleştirdiklerini belirtir.²⁹² Şeyh Semennudi de *Tuhfetu's-Sâlikîn* ve *Âdâbu's-Seniyye* isimli eserlerinde zikir telkininin gerçekleşmesini biattan farklı bir zamanda gerçekleşen bir uygulama olarak açıklar.

Semennudî'nin açıkladığı telkin âdâbına göre mürid peş peşe üç gece abdestli olur ve her gece altı rekât namaz kılar. Bu namazların birinci rekâtında Fatiha'yı bir defa, Kadir süresini altı defa, ikinci rekâtta Fatiha ve Kadir süresini ikişer defa okur ve selam verir. Bundan hâsıl olacak sevabı Hz. Peygamberin ruhuna hediye eder. Daha sonraki iki rekâtın ikinde dört defa Fatiha ve İhlâs süresini, ikinci rekâtta ise üç defa Fatiha ve Kâfirun süresini okur. Bundan hâsıl olacak sevabı enbiya ve evliyânın ruhlarına hediye eder. Daha sonraki iki rekât namazın ilk rekâtında dörder defa Fatiha ve İhlâs süresini, ikinci rekâtta ikişer defa Fatiha ve İhlâs süresini okur. Bundan hâsıl olan sevabı müşidine ve müşidinin şeyhine hediye eder. Eğer mürid bu sureleri bilmiyorsa bütün rekâtlarda ihlâs süresini okur, eğer onu da bilmiyorsa sadece Fatiha süresini okur. Bu altı rekâtlık namazın akabinde on defa salâvat getirir. Son salâvatta "*Bütün nebi ve resullerle onların aile ve ahabına mahlûkatın adedi sayısınca salât ve selam olsun*" ifadesini ekler. Daha sonra bağdaş kurarak oturur ve bin defa "*Allah'ım seyidimiz ve nebimiz Hz. Muhammed'i bizden hoşnut kıl*" der. Salik bu duayı sanki Hz. Peygamber'in huzurundaymış gibi edeb halini muhafaza ederek yapmalıdır. Bu dua müridin uyumadan önce yaptığı son şey olmalıdır. Duanın içeriği ve sayısı şeyhin mürid hakkındaki kanaatine göre değişir. Eğer mürid tekkede ikamet ediyorsa müşid üçüncü günün sabahı zikir telkinini yapar. Orada ikamet etmiyorsa, üçüncü günün gecesinde zikir telkininde bulunur.

²⁹² Harîrîzâde, *Kenzü'l-feyz*, vr. 46a.

Eğer müridin bu üç gecelik uygulamayı yapacak kadar vakti yoksa şeyhinin emri ile abdest alır ve Allah rızası için iki rekât namaz kılar, hâsıl olacak sevabı bütün silsiledeki velilere hediye eder. Şeyh müridin dünyevî bir meşguliyeti olup olmamasına göre tavsiyelerde bulunur. Mürid, orada ikamet etmiyorsa şeyh ona uygun gördüğü miktarda zikri öğütler ve bu zikri asla terk etmemesini söyler. Eğer mürid tarikatın silsilesini bilmiyorsa mürşidi tarikat telkinini verirken bunu da öğretir.

Zikir telkini sırasındaki âdâbı ise Şeyh Semennûdî şöyle izah eder: Mürid, gusül abdesti alır, iki rekât namaz kılar ve tövbe ettikten sonra kibleye dönüp diz üstü çökerek mürşidinin huzurunda oturur. Mürşid iki elini dizlerinin üzerine koyup başını önüne eğerek sessizce dua eder. Mürid de aynı şekilde oturup bekler. Her ikisinin de gözleri kapalı olur. Şeyh, müride “*Benden üç defa ‘La İlahe İllallah’ zikrini dinle sonra üç defa sen tekrarla, ben de senden dinleyeyim*” der. Sonra şeyh “*Destur Ya Resulallah, destur ey bu işin ehli olan büyük zâtlar, destur ey zamanın kutbu*” diyerek müride telkinde bulunur. Eğer biat ve telkin beraber olacaksa biat önce olur ve sonra telkin verilir.²⁹³

İntisap eden müride, telkin yapıldıktan sonra ya da daha sonraki bir vakitte, hırka giydirilir.²⁹⁴ Harîrîzâde hırka yerine elbise, sarık ve kalansüve de giydirilebileceğini ifade eder. Bu tören gerçekleştirilirken tekbir getirilir. Hırka giymek, müridin şeyhi kendisine rehber kabul ettiğinin ve onun bütün emirlerine uyacağını bir nişanesidir.²⁹⁵

Kısaca özetlersek bir şeyhe intisap etmek isteyen kişi ilk önce talip olur. Deneme ve hazırlık döneminden sonra uygun görülen tâlip, şeyhe biat ederek mürid olur ve tarikatının âdâbına uygun biçimde seyr-ü sülûküne başlar.²⁹⁶

²⁹³ M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 130.

²⁹⁴ Bu konu “Kıyafet Adâbı ve Semboller” bahsinde detaylı ele alınmıştır.

²⁹⁵ Y. Çiçek, “**Haririzade Mehmed Kemaleddin**”, s. 88.

²⁹⁶ Süleyman Uludağ, “Mürid”, **DİA**, c. XXXII, 2006, s. 47-49.

3.3. Müridden Beklenen Âdâb/Davranış Biçimleri

Tasavvuf kaynaklarında ilk sûfilerin genellikle *'tâlip, muhib, fakir, sâlih, müttaki, zâhid, âbid, sâlik ve ârif'* gibi isimlerle anıldığı görülmektedir. Daha ayrıntılı bakacak olursak tarikata girmek isteyen kişiye *'talib'*, yolun başlangıcında olana *'mübtedî'*, bu yolda mesafe kat edene *'salik'*, yolun sonuna ulaşana *'müntehî'* adı verilir.²⁹⁷ Halk arasında ise bu kişilere derviş, sûfi, âşık gibi isimler verildiyse de en çok derviş kelimesi kullanılmıştır.

'Mürid' kelimesi ise sözlükte iradesi ve isteği olan kişi manasında olmakla beraber tasavvuf ıslahatında bir şeyhe bağlı bulunan kişi manasında kullanılmaktadır. Tasavvuf tarihine baktığımızda bu kelime çeşitli tasavvufî zümreler arasında farklı mânalarda kullanılmıştır. İlk sûfi müellifler mürid kelimesinden çok *'irade'* kavramı üzerinde durmuşlar ve iradeyi âdetleri, alışkanlıkları terk etmek olarak tarif etmişlerdir. Muhyiddin ibn Arabî de bu doğrultuda *"Mürid nazar ve istibsardan kesilip Allah'a yönelen, varlık âleminde başkasının dilediği değil de ancak Allah'ın dilediğinin vaki olduğunu bildiği zaman iradesinden soyunan, iradesini yok edip sadece Allah'ın dilediğini dileyen kimsedir"* şeklinde bir tanım yapar.²⁹⁸ Bu bağlamda mürid, alışkanlıklarından tamamıyla kopan ve kendini Hakk'a veren kişidir.

Müridin sahip olması gereken nitelikler ve görevleri konusunda tasavvuf kitaplarında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Bu kitaplarda belirtilen dervişin özellikleri birbirleri ile örtüşmektedir.

Nazmî Efendi'ye göre mürid kimseye düşmanlık etmemeli ve her durumda tahammül göstermelidir. Mürid daima mütevazı olmalıdır, çünkü tevazu etmeyen derviş olamaz ve kendisine hürmet edilmez. Buna delil olarak ise Hz. Âdem'in tevazu göstermesi neticesinde secde edilen olması, kibirlenen şeytanın ise kovulması

²⁹⁷ S. Uludağ, *"Sülûk"*, s. 127.

²⁹⁸ Ö. Faruk Altıparmak, *"Tarikat Geleneğinde Mürid-Mürşit İlişkisi"*, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, S. XIV, s. 37-55.

gösterilir.²⁹⁹

Dervişin tevazu haliyle bağlantılı olarak tarikata giren bir mürid kendinden söz ederken ‘ben’ ifadesini kullanmaktan kaçınır. Bunun yerine Allah’ın varlığı karşısında fakir olduğuna binaen ‘fakir, hakir’ gibi nefsinin ezici hitapları kullanır. “Âdem niçe olmaya esirün / Ser-cümle cihan senin fakirün”, “Aşkıyla fakiri eyle igna / Ol mürde dili sen eyle ihya”³⁰⁰ Bu ifade tarzını Asiye Hanım’ın mektuplarında şeyhine hitaben yazdığı mektuplarda kendisinden bahsettiği ifadelerde de görmekteyiz.³⁰¹

Tasavvuf ıslahatında fakr, üzerinde durulan bir konudur. Nasûhî Efendi’ye göre fakr, mal açısından fakirlik değildir. Gerçek fakr, Allah’a muhtaç olmaktır.³⁰² Niyâzî-i Mısırî de fakr’ı “iki cihanda vechin siyah olmasıdır” şeklinde yorumlar.³⁰³ Nazmî Efendi ise ebedi hayatta fakir olmak istemeyen kimsenin, bu dünyada fakirliğe kanaat edip, zenginlik istememesi gerektiğini rubailerinde dile getirir.³⁰⁴

Müridin insanlardan gelebilecek her türlü zorluk ve hoş gitmeyen davranışlara karşı dirençli olması gerektiği vurgulanır. Ayrıca yaşlı insanlara iyi bir evlat, çocuklar için iyi bir ebeveyn olmalı, büyüklere saygı ve küçüklere merhametle yaklaşmalıdır.³⁰⁵

Mürid için bir diğer önemli özellik cömertliktir. Nazmî Efendi buna örnek olarak asr-ı saadet dönemini gösterir. Müellif, Müslümanlar Medine’ye hicret ettiği zaman sahabinin ne yiyecek aşısı ne de yatacak evi vardı. Ensar ise isar etti ve yemekleri ile hanelerini muhacirlere ikram etti, der. Hatta Nazmî Efendi bu isar

²⁹⁹ Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî**, vr. 25a.

³⁰⁰ Nazmî Efendi, **Divan**, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Kitaplığı, No: 769, vr. 2a.

³⁰¹ Bkz. C. Kafadar, “Asiye Hatun’un Rüya Defteri”, s. 156-191.

³⁰² Vahit Göktaş, **Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvufi Görüşleri**, Yayınevi, Ankara 2010, s. 159.

³⁰³ Niyâzî-i Mısırî, **Mevâ'idü'l-İrfan**, s. 9.

³⁰⁴ Nazmî Efendi, **Divan**, vr. 53a; Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 555.

³⁰⁵ Serrâc, **Lüma**, s. 210-211; Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, s. 149.

meselesinde uç örnekler verir ve kimin iki hanımı varsa birini boşayıp ashaba verdiğini söyler. Ayrıca ona göre derviş cömertliğin yanı sıra sözünde sadık olmalıdır. Hiç bir koşulda yalan söylememelidir.³⁰⁶

Eroğlu Nûri Efendi de dervişin nasıl olması gerektiğini ve onda bulunması gereken özellikleri *Divan*'ındaki “*Eğer dervîş isen dervîş*” ve “*Kim dervîş ise*”³⁰⁷ isimli iki ayrı şiirinde açıklamıştır. Ona göre derviş olan kişi hiç kimsenin gönlünü kırmaz ve insanların gönlünü kazanmaya çalışır. Bu sebeple insanların her işine müdahalede bulunmaz.³⁰⁸

Nazmî Efendi'ye göre bir kişiye derviş diyebilmek için sadece ibadetini ve gece vazifesini yerine getirmesi yeterli değildir. Ona göre derviş olan kimseden incinmez; çünkü “*yapan da yapturan da Hakk'tır*” bilincinde olur. Derviş şüphe etmez, yalan söylemez, gıybet etmez, dünyaya meyl etmez ve hiç bir zaman haddi aşmaz. Derviş, Allah'a ve ehlullaha hizmet edip, boş durmayarak ibadet eder. Ayrıca her daim mahzun olur.

Bunların yanı sıra mürid dünyevi beklenti olmaksızın halvet ve uzleti tercih etmelidir. Mürid halk arasında meşhur olmaktan sakınmalı, şan ve şöhret istememelidir. Salık, mümkün olduğu kadar az yemeli, mümkünse günde bir defa, yediği şeylerin de helal olmasına dikkat etmelidir. Salık az uyumaya da dikkat etmelidir. “*Haram olsun gözüne hâb-ı gaflet / Uyur mu 'âşık-ı didâr-ı Hazret?*” Aynı zamanda az konuşmalı, konuştuğu zaman da boş şeyler söylemekten kaçınmalıdır. Müridin dili daim Allah'ı zikirle meşgul olmalı ve böylece kalbinin de zikretmesine yardımcı olmalıdır. Salık zikri asla elden bırakmamalı, bu yolda çokça gözyaşı dökmeli ve her türlü zahmete katlanmalıdır.³⁰⁹

Âdâb kitaplarında belirtildiği üzere müridin en önemli özelliklerinden biri sürekli edeb üzere olmasıdır. Mürid her zaman Allah'ın huzurunda olduğu bilincinde

³⁰⁶ Nazmî Efendi, *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî*, vr. 25a-b.

³⁰⁷ Eroğlu Nuri, *Dîvânçe-i İlâhiyât*, s. 154-159.

³⁰⁸ Eroğlu Nûri, *Tasavvuf bi't-Tarîkat*, s. 48.

³⁰⁹ Nazmî Efendi, *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî*, vr. 33b-34a, 12b-14b.

olmalıdır. Hane halkı içinde bulunanlara örnek olmalı ve her zaman edeble oturmalıdır. Yatağında bile asla ayaklarını uzatarak oturmamalıdır. Yatmak istediğinde ayaklarını uzatmadan sağ yanına kibleye dönük olarak yatmalı, bir iki saat kadar yatıp sonra kalkmalıdır. Salık yürürken ağır ağır yürümelidir. Yürürken sağına soluna değil önüne bakmalıdır.

Tarikat âdâbına göre salık yanındakilere zahiri konulardan çok bahsetmemeli, dünya ve ahiret için yararı olmayan boş söz söylememelidir. Sözün nereye varacağını üç kere düşünmeden konuşmamalıdır. Konuşurken ise yüksek sesle konuşmamalı, kahkaha atmamalı ve tebessüm ile yetinmelidir. Kur'an okunurken, zikredilirken, irfan meclislerinde, dervişler murakabe ederken, abdest alırken, gusl ederken, tuvalette ihtiyaç giderirken, kabir ziyaretinde mecbur kalmadıkça söz söylememelidir.

Kaynaklarda belirtildiğine göre bir müriden namazlarını kalp huzuru ile kılması, teheccüd, evvabin, işrak gibi namazlara devam etmesi ve bunları bir gün dahi terk etmemesi beklenir. Derviş teheccüd namazından evvel ve sonra iki defa gecenin dörtte birlik bölümünde, diğer bir görüşe göre ise gecenin son üçte bir kısmında ve Cuma gecelerini uyanık geçirmeli, bu saatlerde uyumamalıdır. Müridler sürekli abdestli bulunmaya gayret etmeli, ezan sesini işitince sükûn ve vakâr hallerini koruyarak mescide yönelmeli, eğer abdestleri yoksa veya şüpheli iseler hemen abdestlerini tazelemelidirler. Dervişlerin avamdan önce mescide gitmeleri, yürürken, otururken ayaklarının ucuna bakmaları, sağ ve sollarıyla ilgilenmemeleri ve her yerde böyle davranmaları gerektiğini bilmeleri gerektiği ifade edilen diğer hususlardır.³¹⁰

Bu davranış biçimlerine uygun bir derviş tipini *Hasan Ünsî Menâkıbnâmesi*'nde bulmaktayız. Eserin müellifi İbrahim Hâs Efendi annesinden bahsederken şu ifadeleri kullanır: "...*Validem merhume Hazret-i Şeyh'den münibe idi. Mübâlağa ile sâhibe-i riyazat ve mücahede idi. Ebeden soyunup ve uzanıp*

³¹⁰ M. Ayiş, **Tarikat Âdâbı**, s. 121-122; Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî**, vr. 12a; Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 64-65; Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, s. 218-222, 229.

yatmaz idi. Gece ve gündüz daima oturur idi. Gündüz oturduğu yerde uyurdu. Gece hiç uyumaz idi. Ve çerağ yakmazdı. Ve perhiz üzere idi. Daima lisanı zikr eder idi. Atlmış yıl bunun üzerine ömür geçirmiş idi. Hazret-i Aziz'in makbul bacılarından idi. Ve sahibetü'l-kerâme idi.”³¹¹

Bir dervişin yukarıda dikkat etmesi gereken konulara ek olarak XVII. yüzyılın tartışma konularından olan tütün içmenin dervişler için uygun görülmediği Hasan Ünsî Efendi ile Nasuhî Efendi arasındaki şu diyalogdan anlaşılmaktadır: “Çün Hazret-i Şeyh Nasûhî Efendi, Şeyh Ünsî Efendi ile görüşdüler. İ'zâz ü ikram olunduktan sonra Nasûhî Efendi'nin sûfileri aşağıda çubuklarını çıkarıp duhân isti'mâl etmeğe başladılar. Çün Hazret-i Şeyh Ünsî, tekyede duhân içtikleri ma'lûm-i şerifleri oldukda Şeyh Nasûhî Efendi'ye buyurdular ki: ‘Sen tütün içer misin?’ Nasûhî Efendi eyitdi: ‘Yok!’ ‘Ya senin şeyhin içer mi idi?’ eyitdi: ‘Yok!’ dedi. ‘Ben içer miyim?’ eyitdi: ‘Yok!’ dedi. ‘Ya senin sûfilerinin elindeki tütün çubuğu ne eyler? Niçin duhâna ruhsat verirsin, ya niçin tarikatde olmayan nesneye cevâz gösterirsin? Utan utan!’ dedikde, Şeyh Nasûhî Efendi Hazretleri gerçi sükût eyledi ammâ incinme suretini gösterdi...”³¹²

3.4. Halvetîlik'te Seyr ü Sülûk Usûlü

Bir şeyhe intisap eden bir müridin tarikattaki yaşamı boyunca takip edeceği usûl seyr ü sülûk çerçevesi içinde şekillenir. Bu sebeple intisap ettiği tarikatın sülûk metodu önem arz etmektedir. Çünkü kişinin kişisel ibadetlerinden merâsimlerdeki adâba kadar pek çok husus bu doğrultuda şekillenir.

Sözlükte ‘seyr’ gezmek; ‘sülûk’ ise yürümek, yola girmek, yol almak, katılmak, intikal etmek gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufta ise insanı Hakk’a ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları anlamıyla birlikte ‘seyr ü sülûk’, bir şeyhe intisap eden müridin belli bir metotla manevî makamlarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği safhalar ve manevî yolculuğuna verilen isimdir. İlk dönem tasavvuf eserlerinde sülûk, dini hayatla ilgili bütün fiilleri kapsarken XII.

³¹¹ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 241-242.

³¹² İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 188-189.

yüzyılda tarikatların ortaya çıkmasından sonra bir tarikata ait belirli âdâb ve erkânın uygulanması anlamına bürünmüştür. Sülûk kelimesine bir tasavvuf terim olarak ilk defa Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* adlı eserinde rastlanmaktadır. Tarikatlar sonrası dönemde ise daha çok seyr ü sülûk kavramı kullanılmıştır.³¹³

Bir kişinin seyr ü sülûka başlayabilmesi için bir mürşide intisap etmesi şarttır. Yola kabul edilen mürid artık seyr ü sülûkuna başlar. Bu onun manevi eğitim sürecidir. Bu süreçte mürid, mürşidinin ona telkin ettiği esma üzere zikre devam eder. Müridin ahvaline göre zikir telkini farklılaşabilir.³¹⁴

Bir müridin seyr ü sülûk yapmasından amaç nefsini tezkiye etmesidir. Tasavvufta nefis ile mücadele Hz. Peygamber'in sözlerinden hareketle '*cihad-ı ekber*' olarak kabul edilir. Eroğlu Nûri Efendi nefsi ve nefsin yedi mertebesini yedi başlı bir ejderhaya benzetir.³¹⁵ Ejder metaforunu Ahmet Müsellem Efendi'nin *Dîvânı*'nda da görürüz.³¹⁶

Şeyh Fuâdî de nefsin kötü vasıfları gidip yerine övülen vasıflar gelinceye kadar mücadeleye devam edilmesi gerektiğini söyler. Bu uzun bir süreçte sonuca ulaşmak için '*etvâr-ı seb'a*' denilen yedi makamı geçmek gerekmektedir.³¹⁷ Şeyh Cemâleddîn Uşşaki ise *Divan*'ında bu mertebelerin bir mürşidin rehberliğinde geçilebileceğini, Hakk'a mürşidsiz erişmenin mümkün olmadığını söyler. "*Ey Cemâlî mürşid olmayınca olmaz râh-ı Hakk / Hakka mürşidsüz irişmeklik muhâl içindedür*"³¹⁸

³¹³ H. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 183; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 317-321; Süleyman Uludağ, "Sülûk", *DİA*, c. XXXVIII, 2010, s. 127; E. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 565.

³¹⁴ Ömer Fuâdî Efendi, *Risale-i Virdiyye*, vr. 4b; Nazmî Efendi, *Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî*, vr. 6b-9a.

³¹⁵ Eroğlu Nûri, *Tasavvuf bi't-Tarikat*, s. 28.

³¹⁶ Meryem Kurumehmet, "XVIII. yy. Şairlerinden Müsellem (Şeyh Ebu'l-Vefâ Edrnevî): Hayatı-Sanâtı-Dîvânı'nın Tenkitli Metni", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi TAE Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul 2006, s. 93.

³¹⁷ Ömer Fuâdî Efendi, *Risale-i Virdiyye*, vr. 11a-12b.

³¹⁸ Şeyh Cemâleddîn-i Uşşakî, *Divan*, s. 140.

Tasavvufta nefis ve ruh, insan vücudunda hüküm sürmek isteyen iki ayrı sultan olarak tabir edilir. Tarikatta amaç, nefsi kötü sıfatlarından temizleyerek ruhu insan vücudunda hâkim kılmaktır. Bu amacın gerçekleşmesi için her tarikat bazı uygulamalar geliştirmiştir. Buna göre tarikatlar, kesin çizgilerle olmasa da, ruhani ve nefsânî olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir.

Ruhani tarikatlarda mürid, ruh üzerinde bulunan kesafetin kalkması için kalb tasfiyesi ile meşgul olur ve letâif-i hamse denilen kalb, ruh, sır, hafî ve ahfat gibi mertebeleri geçerek seyr ü sülûkünü tamamlar. Nefis terbiyesini esas alan Halvetîyye gibi tarikatlarda ise seyr ü sülûk, “*emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmile*” şeklinde ifade edilen ve ‘*etvâr-ı seb’a*’ denilen nefsin yedi mertebesi için belirlenen “*la ilahe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr*”³¹⁹ isimleri zikredilerek yapılır.³²⁰ Ayrıca bu tür tarikatlarda özellikle nefsanî arzuları yenmek için az yemek, az uyumak, az konuşmak ve halvet gibi mücâhede esasları

³¹⁹ Halvetiyye'nin bazı kollarında bu isimlere ilaveler yapılmıştır. Örneğin Halvetiyye'nin dört ana kolundan olan Ruşenîyye'nin piri Dede Ömer Ruşenî, bu yedi isme beş isim daha “*vehhab, fettah, vahid, ahad, samed*” ilave yapmıştır. Bazı kaynaklarda bu on iki isim “*la ilahe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, samed, basîr, gaffûr, kahhar, vedûd, vehhâb*” şeklinde kaydedilmiştir. (R. Öngören, “**Ruşenîyye**”, s. 271-272) Halvetiyye'nin orta kol olarak tabir edilen Ahmediyye kolunun piri Ahmed Şemseddin Marmaravi, Halvetiyye tarikatında zikir usulüne “*vehhab, fettah, vahid, ahad, samed*” isimlerini ilave ederek zikri on iki esmaya çıkarmıştır. (Süleyman Uludağ, “**Ahmediyye**”, s. 171) Halvetiyyenin Uşşaki kolunun Cemaliyye şubesinin kurucusu olan Cemaleddin Uşşaki ise bu isimlere fûrûât-ı hamse adıyla “*fettah, vahid, ahad, samed, Allah*” isimlerini ekleyerek esma sayısını on ikiye çıkarmıştır. Zikir sırasında her ismin başına ‘ya’ getirilirken yalnız fûrûât-ı hamse sonundaki Allah ismi ‘ya’sız zikredilir. Kendisinden sonra bütün Uşşakiyye mensupları bu on iki esma üzere sülûk âdâbını sürdürmüşlerdir. Halvetiyye'nin diğer kollarında atvar-ı seb’a tamamlanınca salike hilafet verilirken Uşşakiyye-Cemaliyye’de hilafet verilmesi için fûrûât esmasının tamamlanması şart koşulmuştur. (Mahmut Erol Kılıç, “Cemâleddin Uşşâkî”, **DİA**, c. VII, 1993, s. 31.) Şemsiyye’de de esma-i seb’a zikrinin yanı sıra Şemseddin Sîvâsî tarafından belirlenen “*kadîr, kavî, cebbar, mâlik, vedûd*” isimleri de zikredilir. (H. Aksoy, “**Şemseddin Sîvâsî**”, s. 525)

³²⁰ Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi, **Sülûk-ı Etvâr-ı Seb’a**, Ankara Milli Kütüphane, No: 4529/9, vr. 108.

benimsenmiştir.³²¹

Bu isimlerin zikri gelişi güzel yapılmaz. Mürşidin salikin hâlini dikkate alarak belirlediği ve uygun gördüğü usûl ve âdâba göre yapılır.³²² Bu süreçte ilk basamakta tevhid zikri vardır. Burası, ‘*nefs makamı*’ olarak nitelendirilir. Bu tavırda salikin nefesine ‘*nefs-i emmare*’ denir ve ‘*La ilahe illallah*’ üzere zikre devam eder. Seyr ü sülûku boyunca mürid, hangi isim ile zikir üzere olursa olsun kelime-i tevhidi terk etmez.³²³ Halvetî meşâyihinden Nakşî-i Akkirmânî (ö. 1655) tevhidin la ateşi ile nefis-i emmareyi yakarak vücudundan masivayı sileceğini söyler. “*Yakarsın nefis-i emmâren bu gün sen âteş-i lâ’dan / Siler illâ vücûdundan komaz hiç mâ-sivâ tevhd*”³²⁴

Mürşid salikin esmasını değiştireceği zaman sağ eliyle müridin sağ elini tutar ve salikle beraber üç kere tekbir alır. Tekbirden sonra söz konusu esmayı müride üç kere telkin edip kalbe darb-ı zikir yaparak esmayı icra eder.³²⁵ Tasavvuf büyükleri salikin ancak masivayı terk ettiği ve veled-i kalp zuhur ettiği takdirde ikinci ismin ona verileceğini söylerler. Dolayısıyla seyr ü sülûk sırasında bir makamdaki tüm şartlar sağlanmadan bir sonraki makama geçilemez. Çünkü geçilmesi durumunda bu makamdaki eksiklik tüm sülûkü olumsuz etkiler. Nefs-i emmareden yükselinerek ‘*nefs-i levvame*’ye geçilir. Bu tavra makam-ı kalp denir. Bu aşamada mürşid, salike

³²¹ Ramazan Muslu, “Halvetiyye’de Atvâr-ı Seb’a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, İstanbul 2007, Sayı: XVIII, s. 44; Sofyalı, Bâlî Efendî, **7 Makâm 7 Nefs**, Hazırlayan: Muhammed Bedirhan, Hayy Kitap Yayınları, İstanbul 2010, s. 137; Osman Türer, “Harîrîzâde’nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu’l-Muğnî Min Sırrı Hadîsi Men Talebenî”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-II)**, 2009, Sayı: XXIII, s. 43.

³²² Hz. Peygamberin Hz. Ali’ye yedi ismi telkin etmesi ve Hz. Ali’nin seyrü sülûku için bkz. Eroğlu Nûri, **Tasavvuf bi’t-Tarîkat**, s. 15-18.

³²³ Nazmî, **Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî**, vr. 9b; Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendî, **Etvâr-ı Seb’a**, vr. 108.

³²⁴ Hikmet Atik, **Nakşî Ali Akkirmânî Divanı**, Buruciye Yayınları, Sivas 2007, s. 174.

³²⁵ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü’l-Uşşâkiyye**, s. 50.

'Allah' ismini telkin eder.³²⁶

Seyr ü sülûk şartları gereğince ikinci makamdan üçüncüye geçmek için üçüncü ismin nurunu ve isminin zuhur etmesi gerektiği belirtilir. Üçüncü tavır, 'makam-ı ruh' olarak adlandırılır. Nefsin bu makamda adı ise 'nefs-i mülhime' dir.³²⁷ Bu aşamada salike 'Ya-hu' ismi telkin edilir ve esma telkini iki türlü olur. Bu konuda meşâyih arasında bir ittifak yoktur. Esmayı kimi başında 'ya' telaffuzu ile verir; kimisi ise 'ya' olmaksızın telkin eder ve söz konusu durum her esma için geçerlidir. Bu konuda pek çok tafsilat vardır. Bazı yorumlarda salik sülûkunda ağır olursa ya da bir sonraki makama uzak ise ona 'ya' ile bir sonraki makama yakın olana ise 'ya'sız telkin edilebileceği ifade edilir. Nazmî Efendi, mürşidinin bu esmayı ona 'ya' olmadan telkin ettiğini söyler. "Veli yasuz virir bu abd-i miskin / Azizüm bana yasuz itdi telkin".³²⁸

Bazı kaynaklarda salike bu makamda hilafet verildiği kaydedilir. Ancak halife olan kişinin olgunluk kazanmadan başlığına siyah sarmasına izin verilmediğini görüyoruz. Burada 'siyah vermek' diye bir tabir karşımıza çıkmaktadır. "Tarikatımızda bir menzil vardır. O makama ulaşan sūfiye siyah risâle verirler. Eğer sūfi tekmiil olmadan üçüncü esmada işaret gelirse, kisve giydirirler."³²⁹ İbrahim Hâs menâkıbda, Hasan Ünsî Efendi'nin kendisine üçüncü tavırda kisve giydirdiğini ve siyahı daha sonra verdiğini yazmaktadır.³³⁰

Dördüncü tavır 'nefs-i mutmainne' dir, makam-ı sır olarak tabir edilir.³³¹ Bu makamda müride 'Hakk' ismini telkin ederler. Nazmî Efendi dördüncü tavırda fena makamına eren kişiye icazet verilebileceğini ve mürşidinin desturu ile halkı irşad edebileceğini söyler. Ancak bundan sonra üç mertebe daha olduğunu, taliplere

³²⁶ S. Uludağ, "Sülûk", s.127; Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî**, vr. 15b; Ced Hasan Efendi, **Etvâr-ı Seb'a**, vr. 109.

³²⁷ Ced Hasan Efendi, **Etvâr-ı Seb'a**, vr. 109-110.

³²⁸ Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî**, vr. 22a-b.

³²⁹ Ünsî Hasan Şabânî, **Kelâm-ı Azîz**, s. 41.

³³⁰ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 244.

³³¹ Ced Hasan Efendi, **Etvâr-ı Seb'a**, vr. 110.

himmet edebilen bir mürşid olmak için yedi esmayı tamamlamak gerektiğini belirtir.³³²

Beşinci tavrı ise sırr-ı sırr olarak ifade edilir. Bu tavrıda salike ‘Hayy’ esması telkin edilir. Bu tavrıdaki sâlikin nefsi, ‘nefs-i râziye’ olarak adlandırılır. Altıncı tavrı ise makam-ı hafidir ve ‘nefs-i marziyye’ denilir.³³³ Bu makamda olan salike ‘Kayyum’ ismi telkin edilir. Nazmî Efendi, beşinci ve altıncı tavrın birbirine benzediğini, bu sebeple ‘Hayy’ ve ‘Kayyum’ isminin birlikte verildiği durumların görüldüğünü söyler. “Anun’çün hazret-i pirüm efendi / Bu iki ismi birden virür idi / Virürdi Hayy ile Kayyum’ı birden / Bu idi ekseriyya de’bi bil sen.”³³⁴

Yedinci tavrı ‘hafa-yı mutlak’ makamıdır ve ‘nefs-i sâfiye’ tabir olunur.³³⁵ Bu aşamada salike ‘Kahhar’ ismi telkin edilir. Yedinci esmayı tamamlayan salik, Allah’ın esmaları ile zikre devam eder. Bu esma veliden veliye, meşrebe göre farklılık gösterir. Nazmî Efendi’nin belirttiğine göre kimi her ay bir isim ile iştilgal olur, kimi ise tevhid zikrini eda eder. Kimisi ise zuhurata tabidir. Yani hangi ismin vâkiâtını görürse, o ismi zikreder. Kimisi ‘İsm-i Celal’ üzere devam eder. Halvetî meşâyihından Şeyh Abdülehad Nuri Efendi ve Şeyh Mehmed Nazmî Efendi’nin tatbik ettiği usûl budur. “Azizümün bu idi de’bi ekser / Celal ismin virürdi ba’za ol er.”³³⁶

Bu makamdaki kişiye mürşidi hilafet verebilir. Bu kişi bir kadın ise hilafet verilmez; yani postnişin olmaz. Lakin bu kişinin mürşidinin tasarrufuyla himmet ve irşad edebileceği ifade edilir.³³⁷

3.4.1. Hilafet

Arapça’da birinin yerine geçen, arkasından gelen vekil anlamlarına gelen

³³² Nazmî Efendi, *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî*, vr. 2b-27a.

³³³ Ced Hasan Efendi, *Etvâr-ı Seb’a*, vr. 111.

³³⁴ Nazmî Efendi, *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî*, vr. 28b-30b.

³³⁵ Ced Hasan Efendi, *Etvâr-ı Seb’a*, vr. 111.

³³⁶ Nazmî Efendi, *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî*, vr. 31a-b.

³³⁷ S. Erdin, Halveti müntesibi.

halife, tarikatlarda şeyhin talip olan kişileri terbiye ve irşad etme yetkisi/icazet verdiği seyr ü sülûkunu tamamlamış olan müridine verilen isimdir.³³⁸

Ankaravî hilafeti şekli, manevi ve hakiki olmak üzere üçe ayırır. Bir tekkenin ve müridlerinin yönetilmesi için yetkili kılınan kişi şeklen halifedir. Bu kişinin âlim olması veya seyr ü sülûkunu tamamlamış olması gerekmez, iyi bir yönetici olması yeterlidir. Halvetîyye’de bu zât dede olarak isimlendirilir. Sülûkünü tamamlayan bir kimseye şeyhi tarafından irşad izni verilmesine ise manevi hilafet adı verilir. Hakiki hilafet ise Allah’ın bir zâtı irşad için görevlendirmesidir. Kamil bir şeyhin terbiyesinde bulunan bir kişide bazen hilafetin bu üç derecesi de bulunabilir. Bunun yanı sıra şeklen halife olduğu halde hilafetin mana ve hakikatine sahip olmayan kişiler de vardır.³³⁹

Şeyhin, sülûkunu tamamlayan müridin irşada memur olduğunu tasdik ettiği belgeye ‘*hilafetname*’ ya da ‘*icazetname*’ denir. Bu belgede şeyh, kimden hilafet aldığını belirterek tarikatın silsilesinin Hz. Peygamber’den itibaren hangi yolla kendisine ulaştığını ortaya koyar. Aradaki müşidlerin isimlerinin hepsini teker teker sayar. Daha sonra hilafet verdiği müridinin adını kaydederek onun artık irşada ehliyetinin bulunduğunu ve bazı takdire değer vasıflarını ifade eder.³⁴⁰

Şeyhe manen en yakın olan ve vefatı halinde yerine geçen halifeye ‘*halifetü’l-hulefa*’ denir. Tasavvufta şeyh vefat edince yerine kimin geçeceği tekkenin vakfiyesinde belirtilir. Tekkeye şeyh olacak kişinin seçimi evladî veya erbabî usûlde devam eder. Şeyh olacak kişi için şeyhin kadısı payitahttan berat ister ve atama beratla olur. Hem vakfiyede hem de atama beratında şeyhin alacağı ücretin miktarı yazar.³⁴¹

³³⁸ E. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri**, s. 277.

³³⁹ İsmail Rusûhî Ankaravî, **Minhâcü'l-Fukara**, Çeviren: Saadettin Ekici, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 41-50.

³⁴⁰ Süleyman Uludağ, “Hırka”, **DİA**, c. XVII, 1998, s. 373. Hilafetname örneği için bkz. Nazmî Efendi, **Hediyetü'l-İhvân**, s. 354-355; Ek 9.

³⁴¹ Z. Özlü, **Osmanlı Devleti’nde Adli Mekanizmanın Analizi**, s. 219.

Erbabî usûle göre şeyh vefat etmeden önce yerine kimin geçeceğini bildirebilir. Örneğin Şaban-ı Veli Efendi'ye kendisinden sonra kimin posta oturacağı sorulunca “*Osman ve ondan sonra da Hayreddin gelir*” demiş ve daha sonra gelecek şeyhler için ise “*Seccade sahibini bulur*” şeklinde cevap vermiştir.³⁴² Şeyh, yerine kimin geçeceğini bildirmeden vefat ederse mürid ve halifeler toplanıp şeyhin yerine geçecek olan zâtı müridlikteki kıdemi, bilgisi ve liyakati dikkate alarak seçerler. Bazen da şeyhin vefat etmeden önce halifelerine karşı takındığı tavır, kendisini kimin techiz ve tekfin edeceği, cenaze namazını kimin kıldıracağı konusunda yaptığı vasiyet bir işaret olarak yorumlanır.³⁴³

Tarihte şeyhin vasiyetine uyulmadığı durumlarla da karşılaşmıştır. Örneğin şeyhi Seyyid Yahyâ Şirvânî'yi işaret ettiği halde vefatından sonra ihvan bu vasiyete uymamıştır. Bir başka örnekte ise La'li Efendi vefat etmeden önce yerine posta geçmesi için Sezaî Efendi'yi işaret ettiği halde şeyhin vefatından sonra bu vasiyetine uyulmamış ve posta Ali Efendi geçmiştir. Ancak bu zât beş-altı ay içinde vefat etmiştir. Böyle olacağını La'li Efendi'nin daha önce bildirdiği nakledilir. Ali Efendi'nin vefatının ardından ise posta Sezaî Efendi geçmiştir.³⁴⁴

Evladî usûlde ise tekke şeyhinin oğlu (ya da bazı durumlarda kardeşi), şeyhin vefatından sonra posta geçer. Ancak bu kişinin de başka bir şeyh elinde seyr ü sülukunu tamamlayıp icazet almış olması gerekir. Şeyh çocukları olan şeyhzadeler genellikle asitanelerde eğitim alır. Şeyhin vefatından sonra eğer şeyhzadenin yaşı küçükse, belli yaşa ulaşıncaya kadar vekâleten başka bir şeyh posta oturur. Örneğin Ümmü Sinan Dergâhı postnişinlerinden Şeyh Ali Efendi'nin oğlu Râşid Efendi'nin yaşının küçük olması sebebiyle Pazar Tekkesi şeyhi Ahmed Zarifi Efendi (ö. 1913)

³⁴² Ömer Fuâdî Efendi, **Menakıb-ı Şaban-ı Veli ve Türbenâme**, Hazırlayan: Muhammed Safi, Kastamonu Şeyh Şabân-ı Velî Derneği Yayınları, Kastamonu 1998, s. 106; L. Nihal Yazar, **Halvetîliğin Şa'bâniyye Kolu ve Menâkıb-ı Şa'bân-ı Veli ve Türbenâme**, Ankara 1985, s. 220.

³⁴³ Süleyman Uludağ, “Halife”, **DİA**, c. XV, 1997, s. 300.

³⁴⁴ Nazir İbrahim Gülşenî, **Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî**, vr. 7b.

bir süre vekâleten bu görevi yürütmüştür.³⁴⁵

Nazmî Efendi *Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî*'de ve *Hediyyetü'l İhvan*'da ehil olmayanlara hilafet verilmesini sert bir şekilde eleştirmiştir. Müellif, Seyyid Yahyâ Şirvânî zamanından beri bir salık '*etvâr-ı erba'a*'yı tekml etmeden kendisine hilafet verilip tac giydirmedeğini, hilafet sırrı zuhur etmedikçe tac üstüne pul dikmelerine müsaade edilmediğini belirtmiştir. Nazmî Efendi, iki yıl gibi çok kısa sürede hak edilmediği halde hilafet verilmesine şiddetle karşı çıkmış, rüya tabiri ve ebced bilmeden halife olamayacağını söylemiştir. Abdülmecid Sîvâsî'nin, Allah'ın inayeti sayesinde bir erbaînde bir isim vererek ve usûlü öğreterek yedi yılda hilafet verdiğini; ancak genelde müşidlerin otuz yılda hilafet verdiğini söyler. Kişilerin kendi halife olmadan hilafet verdiklerini, dolayısıyla tarikatın artık bozulduğunu söyler.³⁴⁶

Nazmî Efendi'nin dikkat çekici bu yorumu o günün tasavvufi çevrelerinde yaşanan sıkıntıyı gözler önüne sermesi açısından önemlidir. Ancak bu ifade tüm tekkelerde hilafet müessesesinin bu hale dönüştüğü anlamına da gelmemektedir. XVII. yüzyıl Halvetî çevrelerinin belki de en önemli özelliği, Kadızadeliler hareketi gibi, yanlış gördükleri uygulamaları cesurca ve yüksek sesle dile getirmeleri olmuştur. Nazmî Efendi'nin yorumunu da bu bağlama oturtabiliriz. Nitekim söz konusu yüzyılda Halvetî çevrelerinin eleştirileri sadece devrin ulemâsına değil, meşayihden Hamzavî-Melamî çevrelere de yöneltilmiştir. Bu konuda Niyazî Mısri, Ömer Fanî Efendi, Abdülmecid Sivasî'nin fikri mücadeleleri örnek verilebilir. Hatta bu eleştirel düşünce geleneği Halvetîyye'nin kendi içindeki meşayih arasında bile görülür. Nitekim devrin önde gelen şeyhlerinin birbiri hakkında tasvip etmediği davranışlarını tenkit ettiklerini görmekteyiz. Mesela Niyazî Mısri-Karabâşî Veli ya da Niyazî Mısri-Nazmî Efendi örneğinde olduğu gibi. Bu sufiler Mısri'yi fazla açık konuştuğu nedeniyle eleştirmişlerdir.

Peki, Halvetîlerin XVII. yüzyılda gösterdiği bu eleştirel yaklaşım dönemin

³⁴⁵ Mehmet Nermi Haskan, **Eyüp Sultan Tarihi**, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 1996, s. 126.

³⁴⁶ Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî**, vr. 27a-b; a.mlf., **Hediyyetü'l-İhvân**, s. 331.

genel iklimi ile ne kadar ilgilidir? Söz konusu yüzyılda devletin içine düştüğü sıkıntılara çare arayışının idare, ulemâ ve toplum olarak kademeli bir şekilde tabakalara yayılan bir düşünce furyası yarattığı ortadadır. Devlet içine düştüğü sıkıntıdan nasıl kurtulur, noktasından başlayan bu düşünce furyası pek çok konunun neden-sonuç ilişkisi içinde ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Kadızadeliler hareketi de böyle değerlendirilmelidir. Halvetî çevrelerdeki eleştirel yaklaşım, genele yayılan düşünce furiasının ve pratiğinin toplumun dinamiklerinden olan tarikatlara yansımaları olarak düşünülebilir mi?

3.4.1.1. Hilafet merâsimi

Tarikatlarda bir dervişe hilafet vermenin, buna giydirmek de denir, bir âdâbı vardır. Tekbirleme olarak da adlandırılan bu merâsimde halifeye taçla birlikte hırka ve icâzetnâme verilir.³⁴⁷ Tekbirleme ismi, mürşidin halifesine eşyaları tekbirler eşliğinde vermesi dolayısıyla. Bir mürid tarikata intisap ettiğinde şeyhin bu müride arakiyyesini giydirdiği merâsime de *arakıyye tekbirlemek* denilir.

Hilafet merâsimi olacağı zaman o civardaki şeyhler tekkeye davet edilir. Merâsimin öncesinde tekkede yemek yenir ve ardından tevhidhâneye geçilir. Namaz vakti ise önce namaz kılınır ve ardından hilafet merâsimi başlar. Bu merâsim iki şekilde gerçekleşir.

İlkinde hilafet verilecek olan mürid rehber denilen bir kişi ile ya da rehbersiz bir şekilde mürşidin huzuruna gelir. Bu arada cemaat hep bir ağızdan sürekli bir şekilde “*Allahümme salli âlâ seyidina Muhammedin ve âlâ âlihi ve sâhbihi ve sellim*” derler.

Halife olacak zât eğer rehber ile birlikte gelirse, mürşidin huzuruna dört adım kala durur. Rehberin arkasında durarak iki elini rehberin omuzuna koyar. Rehber de iki ayağının başparmaklarını birbiri üzerine koyar ve önce takdim okur. Ardından herkese birden “*es-selâmu aleykûm ya ehle’ş-şerîa*” der. Cemaat de cevaben “*Aleykümü’s-selâm, rehberu’ş-şerîa, kavlü’l-Muhammedî, lillâhi’l-Fatiha*” derler.

³⁴⁷ S. Ceyhan, “Taç”, s. 365; E. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 277, 296.

Fatiha okunduktan sonra rehber ve şeyh olacak zât bir adım daha atar ve rehber: “*es-selâmu aleykûm ya ehle't-tarîka*” der. Onlar da “*aleykümü's-selâm et-tarîkatü fi'lü'l-Muhammedî lillâhi'l-Fatiha*” derler. Fatiha okunduktan sonra rehber ve şeyh olacak zât bir adım daha atar ve rehber “*es-selâmu aleykûm ya ehle'l marife*” diye selam verir. Cemaat “*el-ma'rifetü sirru'l-Muhammedî lillâhi'l-Fatiha*” diyerek mukabele eder.

Dördüncü adımda rehber ise “*es-selâmü aleykûm ya ehle'l-hakika*” diye selam verir. Cemaat de “*el-hakîkatü hâlü'l Muhammedî, lillâhi'l-Fatiha*” derler. Sonra rehber, hilafet alacak olan müridi şeyhine teslim eder. Eğer halife olacak zât rehbersiz olarak gelecek ise aynı safhaları yaparak kendisi gelir.³⁴⁸

İkinci tür hilafet merâsimi doğrudan bu safhadan başlar. Yani selamlamalar ve Fatihalar yoktur. Şeyh adayı mürşidin yanında ayakta durur. Şeyh ona “*Nereden geldin?*” diye sorar. O da cevaben “*Dünyadan geldim*” der. Sonra şeyh “*Nereye gidiyorsun?*” der. Salik “*Ahirete gidiyorum*” diye cevaplar. Bunun üzerine mürşid tacı hürmetle kendi alınına kadar kaldırır, tekbir alır ve önce kendisi öper, ardından ikinci defa tekbir alır salike öptürür. Sonra müridinin alınına kadar kaldırır. Üçüncü tekbirde ise salikin başındaki imamesi çıkarılır ve tacı giydirir. Sonra mürşid hırkayı alır ve sağ elini üzerine koyarak tekbir alır. Bunu üç kez tekrarlar ve üçüncü seferde giydirir. Ardından mürşid ridayı alır üç tekbirle salikin omuzlarına uçları birbirine denk olacak şekilde koyar. Sonra mürşid asayı alır ve aynı usûlde salike verir. Akabinde mürşid “*el-Fatiha*” der ve orada bulunan ihvan salavatla beraber Fatiha'yı okurlar. Ardından orada hazır bulunan meşâyih kıdem sırasıyla “*el-Fatiha*” derler ve her defasında Fatiha okunur. En sonunda mürşid yeni halifesine “*el-Fatiha*” demesini emreder. Bu kez de o “*el-Fatiha*” der ve herkes Fatiha'yı okur. Yeni halife olan kişi, şeyh olmuş olsa bile, bu Fatiha'dan başka bir sefer mürşidi huzurunda “*el-Fatiha*” diyemez. Sonra mürşid dua eder ve sonunda yine “*el-Fatiha*” der. Herkes salavatla birlikte Fatiha okur. Sonra bütün herkes sesli/cehri tevhidle meclisten çıkar. Dışarıda meşâyih'tan birisi “*el-Fatiha*” der ve aynı usûlde okunur. Merâsimi bu şekilde

³⁴⁸ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, üçüncü ve dördüncü adımın yerini değişik ifade eder. Yani önce ehli marifete sonra ehli hakikate selam verildiğini belirtir.

nihayete erer.³⁴⁹

Hasan Ünsî Efendi'ye dair yazılan eserlerde karşımıza çıktığı üzere onun uyguladığı metotta şeyh, derviş üçüncü esmaya yükseldiğinde ona hilafet vermeden önce tarikatu uygulaması için başka bir yere gönderilir. Ama bu durum irşad ile giden halifenin durumundan farklıdır. Bu kişiye “*teberrüken kisve*” giydirilir. Ama hak etmeden siyah verilmez. Dervişe halifelik verildiği durumda ise bu kişi görevlendirildiği yere gider ve bir sene sonra şeyhini ziyaret eder. Bu halifeye merâsim sırasında siyah destar verilmemişse ve bu bir sene içerisinde şayet hak etmişse ona siyah destar giydirilir. Eğer halife kendi yetiştirdiği bir halifeyi şeyhine terbiye için gönderirse, şeyhi o kişiyle beraber halifesine siyah destar gönderir. Şeyhi vefat ettiyse halife yetiştirdikten sonra siyah destar giyer.³⁵⁰

Halvetî âdâbına dair XVII. yüzyıldaki kaynaklara bakıldığında hilafet merâsimine dair ayrıntılı tasvirler görülmez. Buna karşılık XIX. yüzyıldaki eserlerde yukarıda görüldüğü üzere detaylı bir anlatım vardır. Aynı durum biat merâsimi için de geçerlidir. Buradan yola çıkarak incelediğimiz dönem olan XVII. yüzyılda biat ve hilafet gibi merâsimlerin daha mahrem olarak algılandığı düşünülebilir mi?

XVII. yüzyılda Nazmî Efendi'nin eserlerinde görüldüğü üzere ehil olmayanlara hilafet verilme meselesi dönemin meşayihinin gündemindedir. Bu durumda XVII. yüzyıldaki gizliliğin arkasında ehil olmayanlar tarafından taklit edileceği endişesi yatıyor olabilir. Hatta XIX. yüzyıl Halvetî meşayihinden olan Harîrîzâde Efendi de *Kenzü'l-Feyz*'de bu endişesinden bahseder. Ama yine de söz konusu eserde hilafet merâsimini; *Tibyân*'da ise biat âdâbını detaylı şekilde anlatır.

Bir başka açıdan düşünecek olursak XVII. yüzyılda biat ve hilafetin iç âdâbına ağırlık verilmiş ve merâsim boyutu çok fazla önemsenmemiş olabilir. Öyleyse XVII. ile XIX. yüzyıl arasında yaşanan bir zihniyet dönüşümünden söz edilebilir. Bu bağlamda sır gibi görülen uygulamaların kitaplarda paylaşılmaya

³⁴⁹ Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, **Kenzü'l-feyz**, vr. 61a-62a; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 84-86.

³⁵⁰ Ünsî Hasan Şabânî, **Kelâm-ı Azîz**, s. 41.

başlaması, tarikatın daha dışarıya dönük bir hal aldığı şeklinde yorumlanabilir mi?

Bu düşünce çizgisinde ilerleyecek olursak; XIX. yüzyıl Halvetî meşayihinden olup, Kuşadaviyye kolunun piri sayılan Kuşadalı İbrahim Efendi'nin “*Elhamdülillah, merâsimden kurtulduk*”³⁵¹ sözü bağlamında mesele düşünüldüğünde söz konusu yüzyılda tarikat teşrifatında bir artış olduğu söylenebilir. Buna mukabil Kuşadalı İbrahim Efendi sözlerinde merâsim artarken ehliyetin azaldığına vurgu yapar.



³⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nihat Azamat, “Kuşadalı İbrâhim Efendi”, **DİA**, c. XXVI, 2002, s. 468-470.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DERVİŞİN TEKKEDE GÖZETMESİ GEREKEN ÂDÂB

4.1. Müridin Şeyhine Karşı Âdâbı

Sözlükte velî, pîr ve mürşidle eş anlamlı olarak kullanılan ‘şeyh’ (çoğulu şüyûh, meşâyih) kelimesi yaşlı kimse anlamına gelmektedir. Tasavvuf ıslahatında ise tâliplere doğru yolu gösteren ve onları irşad eden kimse anlamında kullanılmıştır. Bir diğer tarife göre ise şeyh, bir tarikata intisap ederek seyr ü sülûkünü tamamlayan ve şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ilimlerinde yüksek dereceye ulaşan kimsedir. En yüksek makama erişen kimseye ‘şeyhü’l-ârifîn’ denilir.³⁵²

Nasr es-Serrâc, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (ö. 990) ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 1021) gibi sûfî müelliflerin tasavvuf büyükleri için şeyh sıfatını kullanmalarından yola çıkarak, kelimenin bu anlamıyla X. yüzyılın ortalarından itibaren yaygınlık kazandığı söylenebilir.³⁵³

Tasavvuf âdâbında, Halvetîyye’de de, salikin mürşidine hitap eder iken ‘Azizim’ ifadesini kullandığı görülür. Bunu Şeyh Mehmed Nazmî Efendi’nin *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî* eserinde mürşidi Şeyh Abdülhahi Efendi’yi andığı şu beyitlerde görebiliriz: “Azizüm Hazret-i Abdü’l-ehad’dan / O Nuri-mahlas o nur-ı Samed’dan”, “Azizüm Nuri şeyh piri anun / Sîvâsî Efendi canı canun”, “Huda’dan böyle lutfu mazhar iken / Azizümden bu feyze masdar iken”, “Azizümün azizi Şems Efendi / Bulunmaz idi asrında menedi”.³⁵⁴ Nazir İbrahim Gülşenî de *Beyân-ı Tarîkat-ı Gülşenî* isimli risâlesinde mürşidinden “Tarîk-ı Gülşenî’nin ser-bülendi / Azizim hazreti La’lî Efendi...”ve diğer şeylerden bahsederken aziz ifadesini kullanmıştır.³⁵⁵

Mürşidlerin ise kendinden bahsederken “Hâdimü’l-fukarâ, bende-i âl-i âbâ”

³⁵² Abdürrezzâk el-Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Tercüme: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 319.

³⁵³ R. Öngören, “Şeyh”, s. 50.

³⁵⁴ Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî**, vr. 2b, 8b, 9a.

³⁵⁵ Bkz. Nazir İbrahim Gülşenî, **Beyân-ı Tarîkat-ı Gülşenî**, çeşitli yerler.

ifadesini kullandıkları görülür.³⁵⁶ Salikin şeyhin hanımına “*Sıtti Ana /Hanım Efendi/ Valide Hanım*” demesi, ayrıca şeyhin eş ve çocuklarına saygıda kusur etmemesi gerektiği de kaynaklarda ifade edilir.³⁵⁷

Tarikat âdâbında müridin, zahiri ya da batını hiçbir konuda şeyhine muhalif olmaması, şeyhinin hatırını kendi nefsi, hanımı ve çocuklarının hatırının önünde tutması beklenir.³⁵⁸ Sâlik, şeyhin tüm hâllerini kabullenmeli ve şeyhin kalbine üzüntü verecek durumlardan kaçınmalıdır. Ölümü gerektiren bir şey dahi olsa şeyhinden saklamamalıdır. Rüyada gördüklerini, murakabede gerçekleşen hâllerini, aklına gelen düşünceleri şeyhine arz etmelidir. Tüm bunları şeyhten başkasına, şeyhin yönlendirmesi haricinde, hiçbir zaman söylememelidir. Salik, vakiasında zuhur edenleri şeyhine arz ettikten sonra, sıdk ile onu dinlemelidir. Arz ettiklerini şeyh tabir etse de etmese de sözü bitince başka bir şey söylememelidir. Salik şeyhiyle konuşurken ona ‘*Niçin?*’ diye sormamalı teslimiyet göstermelidir.³⁵⁹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere müridin şeyhine karşı tam bir teslimiyet hali söz konusudur. Ömer Fânî Efendi’nin belirttiğine göre dervişler şeyhin izni olmadan hücrelerinde (odalarında) mum veya ateş yakmamalıdır.³⁶⁰ Bunun gibi basit sayılacak bir durumda dahi mürşid iznine gerek duyulması aslında hemen hemen her konuda dervişlerin şeyhlerinden izinsiz bir şey yapmamaları gerektiğini anlamamızı sağlamaktadır.

Buraya kadar ifade edilenler daha çok maneviyatla ilgili olan ve tarikatın iç/içsel âdâbı diyebileceğimiz davranışlardır. Âdâb kitaplarında müridin şeyhi karşısında bürünmesi gereken yukarıdaki hallerden, davranışlarına kadar detaylı bir şekilde açıklandığını görüyoruz. Peki, bir derviş mürşidin huzurunda nasıl davranırdı?

³⁵⁶ M. Haskan, *Eyüp Sultan Tarihi*, s. 126.

³⁵⁷ Ömer Fânî Efendi, *Kitâbu Âdabi’t-Tarika*, s. 230.

³⁵⁸ M. Ayış, *Tarikat Âdâbı*, s. 159.

³⁵⁹ Ömer Fânî Efendi, *Kitâbu Âdabi’t-Tarika*, s. 224; M. Ayış, *Tarikat Âdâbı*, s. 159.

³⁶⁰ Ömer Fânî Efendi, *Kitâbu Âdabi’t-Tarika*, s. 231.

Halvetî tarikatında bir mürid şeyhinin huzuruna gitmek istediği zaman en güzel elbiselerini giymeli, eski ve yeni bütün günahlarından dolayı tövbe etmelidir. Şeyhinin huzuruna asla abdestsiz olarak girmemelidir.³⁶¹ *Hasan Ünsî Menâkıbnâmesi*'nde anlatıldığına göre Halvetî tarikat âdâbında mürşid huzuruna siyah destar ile çıkılmaz, halifeleri dahi şeyhin huzurunda beyaz destar ile çıkarlar.³⁶² Siyah mürşidlik ve manevi olgunluk alameti olduğundan bir müridin, halifesi bile olsa, huzura siyah destar ile girmesi şeyhe karşı edepsizlik olarak kabul ediliyor olabilir.

Saliklerden beklenen şeyh huzurunda iken ona uymalarıdır. Mürşid huzurunda iken, mürid destursuz konuşmamalı, sorulmadan söze başlamamalıdır. Söze başladığı zaman ise çok uzatmamalıdır. Müridin bir mecliste şeyhin huzurunda iken Allah'ın isim, fiil ve sıfatları ya da tasarrufları gibi konularda konuşması edepsizlik kabul edilir. Dervişler şeyh huzurunda değiller ise onlara önderlik edeni dinlemeli veya bâtinî derece bakımından ileride bulunan kimseyle meşgul olmalıdırlar.³⁶³ Mecliste mürşidden başkasının eli öpülmemelidir. Çünkü bu hareket son derece edeb dışı kabul edilir.³⁶⁴

Mürid evinde ya da şeyhinin olmadığı bir mekânda iken mürşidin bulunduğu yer salikin arkasında kalmamak kaydıyla kıbleye dönük oturmalıdır. Eğer arkasında kalıyorsa, her ne kadar uzak olsa da şeyhin mekânına yönelip oturmalıdır. Mürid yolda ya da her hangi bir yerde şeyhini gördüğü zaman şeyhinin yanına giderek selam vermeli ve saygı göstermelidir. Salik yürürken, gece hariç, mürşidin önüne geçmemeli veya otururken şeyhten önce davranmamalıdır. Şeyhi içeri girdiğinde mürid onu karşılamalı, kalkıp gittiğinde ise yolcu etmelidir. Ömer Fânî Efendi ayrıca zikir meclisleri veya şeyhin mâni olması durumu dışında, şeyh ayağa

³⁶¹ M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 156-157.

³⁶² İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 150.

³⁶³ Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, s. 222; Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 64; M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 151; Yiğitbaşı Ahmed Şemseddîn Marmaravî, **Risâle-i Hurde-i Tarikat** (Metnin transkript edilmiş hali Mustafa Tatcı tarafından Miyâr-ı Taikat isimli kitabın içinde yayınlanmıştır), s. 150.

³⁶⁴ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 71.

kalktığında, bir şey içtiğinde veya aksırdığında sâlikin ayağa kalkması gerektiğini belirtir.

Mürid, zikir meclisinde ya da huzurunda iken mürşide bitişik oturmamalı, şeyhin iki tarafında açık yer bırakmalıdır. Lakin namazda saf arası boş kalmasın diye mürşide bitişik durabilir. Namaz tamamlandığında eğer geride yer varsa geri çekilmelidir. Eğer yoksa bulunduğu yerde oturabilir. Ama tercihen şeyhine çok yakın bir yere oturmamalı, şeyhinin kendisini görebileceği ve kendisini çağırdığında sesini duyabileceği bir yerde, eğer özrü yok ise iki dizi üzerinde şeyhe dönük olarak oturmalıdır. Şeyhinin huzurunda herhangi bir şeye yaslanarak oturmamalı, şeyhi izin vermeden bağdaş kurarak oturmamalıdır. Mürid şeyhin huzurunda sağa sola bakmamalı, uyumamalı, esnememeli, edebli bir şekilde durmalı, devamlı bir surette gözlerini şeyhe dikerek bakmamalıdır. Şeyhinin huzurunda iken tefekkür halinde olmalıdır. Derviş şeyhinin huzurundan izin almadan ayrılmamalı, ayrılırken de sırtını dönüp gitmemeli, huzurdan ayrılana kadar yüzü şeyhe dönük olarak geri geri çıkmalıdır.³⁶⁵

Mürşide hizmet etmek salık için çok önemlidir. Çünkü tarikat âdâbında, salık için hizmet etmenin feyz ve kurtuluş olduğu ve hizmet etmeden manevi hallerin zuhur etmeyeceğine inanılır. Şeyhin evinde yapılması gereken bir hizmet olduğunda, bu hizmeti sülûka daha yeni girmiş olan kişi yerine getirir. Şeyhin hizmetine tayin edilen salikin suffe denilen gölgelik veya mescidin kapısında hazır bulunması gerekir. Eğer manevî derece bakımından onunla aynı seviyede başka salıklar de varsa şeyh kime işaret ederse hizmetini o görür. Herkesin hizmet işine karışması gerekmez. Eğer iş tek bir kişinin yapması ile bitmiyorsa o zaman bunu duyan her mürid hizmete koyulur. Birinin imamlık veya müezzinlik yapması gerektiğinde de bu görevleri şeyhin hizmetine tahsis edilmiş olan sâlik yapmalıdır.³⁶⁶

³⁶⁵ Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, s. 230; Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 62; M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 156-159; C. Gündoğdu, “**Abdülmeccid Sivâsî Hayatı**”, s. 243.

³⁶⁶ Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, s. 226-230.

4.2. Eğitim Metodu Olarak Sohbet

Tasavvufta müridlerin eğitiminde kullanılan en önemli metodlardan biri sohbettir. Tasavvuf ıstılahatında sohbet, genel olarak bir şeyhin ya da âlimin sözlerini dinlemek üzere düzenlenen dini içerikli toplantı anlamında kullanılır.³⁶⁷ İlk dönemlerde özel bir sohbet mekanı yokken sonraki dönemlerde tarikatların kurumsallaşmasının bir getirisi olarak tekke ve zaviyeler, zikir ve sohbet mekânları olarak daha çok kullanılır olmuştur.³⁶⁸

Müridin sohbet meclislerinde şeyhin yanında ve ihvan arasında bulunmasıyla mürşidin ruhundaki kabiliyetlerden faydalanacağı ve bu kabiliyetin müride yansıyacağı düşünülür. Bu açıdan sohbet iki yönlü bir eğitim metodudur. Sözlü olan yönünde irşad ve tebliğ vardır. Hal eğitimi olan diğer yönünde ise manevi yansıma ve şeyhin etkili nazarı söz konusudur. Bu sayede kötü huyların giderilerek iyi ahlakın yerleşeceğine inanılır. Sohbetin bir diğer boyutu ise birlikte yolculuğa çıkma biçiminde kendini gösterebilir.³⁶⁹

Halvetiyye’de sohbet ve hizmet son derece önemlidir. Tekke mensuplarının bir kısmı halvet, bir kısmı sohbet, bazıları da hizmet ehlidir. Bu kişiler aynı mekân (tekke) ve zamanda, birlikte bulunurlar. Böylece halvetten, sohbetten ve hizmetten beklenen faydanın sağlanacağı düşünülür.³⁷⁰

4.2.1. Sohbet Âdâbı

Tasavvufta sohbetten istenen sonucun alınabilmesi için sohbet âdâbını bilmek ve buna uymak gerekli görülür. Erenlerle sohbeti, Hakk ile sohbet etmek olarak değerlendiren Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi’ye göre mürid, sohbet meclisinde kendine gösterilen yere oturmalı ve mutlaka başköşeye oturmak

³⁶⁷ Tasavvuf literatüründe sohbet anlamında muhabbet etmek ifadesi de kullanılır.

³⁶⁸ Süleyman Uludağ, “Sohbet”, **DİA**, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 350.

³⁶⁹ Ahmet Ögke, “Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi’ye Göre Sohbet Âdâbı”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. XVII, Sayı: I, Ankara 2004, s. 86.

³⁷⁰ Süleyman Uludağ, “Halvet”, **DİA**, c. XV, 1997, s. 387.

düşüncesinde olmamalıdır. Mecliste sohbetine girdiği kişilerin huzurlarında tam bir edeble durmalıdır. Mürşidin söylediklerini büyük bir saygıyla dinleyip anlamaya çalışmalı, kendi söyleyeceklerini de edeb içinde dile getirmelidir. Mürşidi kendisine bir soru sorduğunda cevabı kısa ve öz tutmalı; buyurduğu hizmeti hemen yerine getirmelidir. Mürid mürşidin söyledikleri karşısında ikiliğe düşmemeli; mürşidin sözlerini hor görmemelidir.

İbrahim Efendi, sohbet âdâbını üç kısma ayırır:

1. Suretin âdâbı: Dış görünüşteki birtakım merâsimplere dayanan bu birinci tür âdâba göre mürid sohbetinde iken şeyhin huzurunda edeblice durmalıdır. Mürid, kendinden yüce bir kişinin sohbetindeyken bu kimseye karşı hürmet etmelidir. Eğer kendinden küçük bir kimseye de şefkat göstermelidir.
2. Sîretin âdâbı: Şeyhin huzurunda kalp huzuru ve sükûnetle oturmaktır. İkinci tür bu âdâbda mürid kalbini muhabbete adanmalıdır. Mürid, sohbetinde hazır bulunduğu her an kalbiyle de âdâba riayet etmelidir. Çünkü ona göre Allah dostları, Allah'ın yardımıyla gönüllerden geçenleri bilmektedir.
3. Can âdâbı: Bu üçüncü tür âdâb da manevi hallere vâkıf olabilmek için bilge kişinin izinden gitmeyi gerektirir. Mürid Allah dostunun her söylediğini adata içine yazmalı ve kendinden konuşmanın bir nüshasını okumalıdır. Can edebi, kişinin insan-ı kâmil aynasında kendini görmesi ve canana canını adaması anlamına gelir.³⁷¹

İbrahim Efendi'nin belirttiği sohbet âdâbının, dervişin mürşid huzurunda göstermesi beklenen hallerle büyük ölçüde aynı olduğunu görüyoruz. O halde denilebilir ki müridden beklenen davranış biçimlerini sadece belirli bir mekân ve zamanda göstermesi değil, genel olarak bu davranışlara dikkat etmesi beklenir.

4.3. Hizmet Âdâbı

Tekkede hizmette bulunan bu kişilere '*hadim*' ya da '*nakib*' de denilmiştir. Şeyhlerin kendilerinden bahsederken kullandıkları '*hadimü'l-fukara*' kelimesi

³⁷¹ Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, **Müfid ü Muhtasar**, Hazırlayan: Bilal Kemikli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 115-117; a.mlf, **Usûl-i Muhakkıkîn**, vr. 22b-25b.

dervişlerinin hizmetkârı oldukları anlamına gelen bir tevazu ifadesidir.³⁷²

Dervişler hizmet ederlerken, ayakta bekledikleri zamanlarda iki ayağını (sağ başparmağını sol başparmağı üzerine) birbirinin üzerine koyarlar. Bu âdâbın kaynağı Hz. Muhammed dönemine dayanır. Rivayete göre bir gün Hz. Peygamber su ister. Hz. Hüseyin aceleyle su almaya gider ve bu sırada sol ayak parmağını bir yere çarpar. Kanadığını görünce de sağ ayağının başparmağıyla kanayan parmağının üzerini örter. Bunu Selmân-ı Farisî görür ve kendine adet edinir. Daha sonra ise bu hareket derviş zümresinde yerleşir.³⁷³ Bu âdâba ‘*ayak mühürlemek*’ yahut ‘*mühr-pây durmak*’ da denir. Ayağını mühürleyen derviş, sağ elini göğsüne koyar ya da sağ el üstte olmak üzere, sağ elini sol, sol elini sağ omzunun üstüne koyar; parmaklar omuzları kavrar. Bu duruma niyaz vaziyeti denir.³⁷⁴

Şeyh Semennudî tekkede hizmet ehli olanları dört gruba ayırır. Bunlar ‘*Nakibu’n-Niâl*’, ‘*Nakibu’l- Mâi*’, ‘*Nakibu’s-Simât*’ ve ‘*Nakibu’l-Hazret*’tir.

4.3.1. Nakibu’n-Niâl

Tekke kültüründeki çeşitli görevlerden birisi de nakibu’n-niâl adı verilen bir iştir. Gelenleri karşılama ve ayakkabı hizmeti işini yapanlardır. Bu hizmetle görevlendirilen müriden aldığı ayakkabıları birbiriyle karıştırmaması ve hangi ayakkabının kime ait olduğunu bilmesi beklenir. Bu iş ile vazifeli bir mürid gelenleri güler yüz ve kelimelerle karşılamalı, ayakkabısını almalı, tozunu silmeli ve uygun bir yere koymalıdır. Nakibu’n-niâl her müridin rütbe ve derecesini bilmelidir. Çünkü gelen kişinin ayakkabısını o rütbeye uygun olan müridlerin ayakkabısının bulunduğu bölüme koymalı ve muhafaza etmelidir. Mecburiyet durumunda oradan ayrılmak zorunda kalırsa, yerine bakıp ayakkabıları koruyacak birisini bulmalıdır.

Bu hizmetle görevli kişi dergâhtan ayrılan ihvanı güler yüzle yolcu etmeli

³⁷² Süleyman Uludağ, “Hâdim”, *DİA*, c. XV, 1997, s. 23-24.

³⁷³ Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 283.

³⁷⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkâm*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1963, s. 8-9.

ve ayakkabısını takdim etmelidir. Eğer mürid yaptığı bu işten dolayı nefesine eziyet etmek istiyorsa gelenlerin ayakkabılarının dışındaki çamuru kazıyıp ayakkabıların içini temiz hale getirmelidir. Eğer müridler dergâhın dışında bir yere giderlerse, nakibu'n-niâl ayakkabıları muhafaza etmek için yanında bir heybe bulundurmalıdır. İhvan yola çıktığında içlerinden birinin elbisesini unutması, düşürmesi ve kaybetmesi durumunda onu bulup alması için onların arkasında yürümelidir. Bu hizmette bulunan müridin uyması gereken âdâbdan biri de yemek yenildikten sonra ihvandan arta kalan fazla yemekleri yemektir.

4.3.2. Nakibu'l-Mâi

İçme suyu ve abdest suyu hizmeti ile uğraşanlardır. Bu hizmette bulunan kişi abdest ibriklerini her zaman temiz bir şekilde kullanıma hazır halde tutmalıdır. Su dağıtırken sıra ile dağıtmalı, yerde oturan müridlerin arasından ayaklarını onların omuzlarından atarak geçmemelidir. Su dağıtmaya şeyhin sağında oturan kişiden başlamalı, sol tarafında oturan kişiye kadar sırayla su dağıtmalıdır. Su dağıtırken herkese su vermeli, kimseyi atlamamalıdır. Su dağıtma işini yapan kişi aynı zamanda su içme âdâbını iyi bilmelidir. Çünkü ihtiyaç durumunda su içenlere bu âdâbı öğretmesi gerekebilir.

Suyu dağıtan kişi zikir meclisi başlamadan önce ve yemek yenip Fatıha okuduktan sonra olmak üzere iki yerde müridlere su dağıtır. Zikir meclisinden önce su dağıtılabaksa izin ister ve ondan sonra su dağıtmaya başlar. Müridler yemek yerken ise onlara yakın bir yerde durur ya da suyu sofralarına bırakır. Eğer zikir ayakta yapılıyorsa ve müridlerden birisi su isterse bu durumda ona su vermez. Eğer müridler başka bir yere gideceklerse, suyu onlarla birlikte gidecekleri yere götürür. Hangi ibriğin tuvalet, hangisinin abdest suyu için kullanılacağını belirlemeli ve bunu diğerlerine de öğretmelidir. Ayrıca müridlere yemeklerden önce ve sonra ellerini yıkamaları gerektiğini hatırlatmalıdır. Hangi müridin ne zaman çamaşır yıkayacağını bir liste halinde belirlemeli ve sıraya koymalıdır.

4.3.3. Nakibu's-Simât

Sofrayı hazırlama işini yapanlardır. Müridler yemek istedikleri zaman Fatiha suresini okurlar ve yemeğin sırlı kılınması, bereketli ve yiyenler için sıhhatli-afiyetli olması, ibadet için güç-kuvvet olması şeklinde Allah'a niyazda bulunurlar. Daha sonra hizmet eden mürid sofrayı hazırlar.

Mürid yemek dağıtırken hiç kimseye ayrıcalık yapmamalı, hepsine eşit yemek dağıtmalıdır. Kendisine sofrayı hazırlama ve yemeği dağıtma işinde bir yardımcı bulabilir. Bu kişinin su dağıtma görevini yapan kişi olması tercih edilir. Bu işle görevli kişi sofrayı hazırlarken İhlas suresini okumalıdır. Sofra hazırlama görevli kişi tadına bakma haricinde sofrayı kurmadan yemekten herhangi bir şey yememelidir.

Nakibu's-Simât sofraya hazırlama işi bitince yemekleri sofraya koyar. Yemekleri servis ederken müridlerin ya da misafirlerin arasında herhangi bir ayırım yapmaz, aynı yemeği herkese eşit olarak verir. Servis bittikten sonra yemek yiyenlerin ihtiyaçlarını karşılamak için başlarında bekler. Bu sırada Kureyş suresini okur.

Müridlerden yemeğe geç gelen olursa hemen bir yemek hazırlayıp onun önüne koymalıdır. Eğer sofrada yer darlığından dolayı sıkışan olursa ona geniş bir yer bulmalıdır. Sofranın bir köşesinde yemek bitmişse yerine başka bir yemek koymalıdır. Müridler yemek yedikten sonra kalan yemeklerin hepsini toplamalı ve ayakkabı hizmeti gören kişiyle beraber oturup bunu yemelidir. Eğer dışarıdan birilerinin gelmesi söz konusu ise kalan yemek temiz bir şekilde muhafaza edilmeli ve beklenen kişi geldiğinde ona ikram etmelidir. Yemeğe geç kaldığından dolayı kendisini suçlu hissetmemesi için de oturup onunla beraber yemek yemelidir. Eğer yemek kalmamışsa kendisi için hazırladığı yemeği ona vermeli ve onu kendi nefesine tercih etmelidir.

Sofrayı hazırlayan kişi, haftalık veya aylık olarak devamlı dergâha ve müridlere yardımda bulunan kişileri ziyaret etmeli, yapacakları yardımları düzenli olarak toplamalıdır. Dergâha yardım olarak gelen hiçbir şeyi şeyhinden

gizlememelidir. Ayrıca sofrayı hazırlayan kişinin yemek yeme âdâbını bilmeyenlere öğretmesi için yemek yeme âdâbını da bilmesi gerekir.

4.3.4. Nakibu'l-Hazret

Baş hizmetli de denilen bu kişi daha çok şeyhten aldığı bir işaretle hizmet yapar, dua görevini yerine getirir. İntisap etmek için gelen taliplerin takdimlerinde ve huzurdan ayrılmak için izin almalarında yardımcı olur. Şeyh olmadığı zamanlarda zikir ve sohbet meclisinin düzeni ve tertibi ile meclisin açılışından sorumlu olup diğer zamanlarda da müridlerin başında bulunur.

Baş hizmetli ihtiyaç durumunda bütün müridleri bir araya toplamalıdır. Zikir sırasında müridlerin elbise ve ceplerinden düşen şeyleri almalı ve muhafaza etmeli ve daha sonra sahiplerine geri vermelidir. Bu hizmette bulunan kişiyi gece bir yere giderlerken şeyhin bastonunu taşımaması, şeyhin önünde yürümesi ve kandil tutması gerekir. Dergâhın aydınlatma işlerinden de sorumlu olan bu kişi kandilleri kontrol eder, arızalarını giderir, yağ ve yakıt durumları ile ilgilenir.

Dergâha gelenlere güzel kokular sürmek, buhurları yerlerine koyup güzel kokular vermesini sağlamak da görevleri arasındadır. Evliya Çelebi Kahire'deki Hazret-i Şeyh İbrahim-i Gülşenî Tekkesi'nin sebilhaneye açılan ikinci kapısında bir dervişin gelen misafirlere güzel kokular sürdüğünü aktarmıştır.³⁷⁵ Bu kişi nakibu'l-hazret olmalıdır.

Baş hizmetli namaz vakitlerinde seccadeleri getirir, yerlere serer ve namazdan sonra seccadeleri yerine koyar. Namaz dışında seccadelerin üzerine oturulmasına izin vermez. Şeyhin bilgisi olması koşuluyla müridler için getirilen hediyeleri paylaşır. Gece yarısından sonra müridleri teheccüd namazına uyandırmak da onun görevleri arasındadır³⁷⁶

³⁷⁵ Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî, **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, c. X, s. 127.

³⁷⁶ M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 207-222.

4.4 Temizlikte Usûl: El Yıkama Âdâbı

XX. yüzyıl öncesinde Osmanlı toplumunda temizlik ve sofrâ âdâbı benzer özellikler göstermektedir. Leğen ve ibrik zengin veya fakir bütün evlerde ve konaklarda kullanılan bir temizlik malzemesidir. İsrâfı önleyen önemli bir kap olarak görülen ibrik, ibadete hazırlık safhasında kullanılması bakımından saygınlık kazanmıştır. Bu sebeple İslam geleneğinde ibrik hizmeti bir saygı ifadesi ve sünnet olarak nitelenmiştir.³⁷⁷

Osmanlı sarayına baktığımızda ibriğin ne derece önemli olduğunu görmek mümkündür. Sarayda ibrik hizmetleri sistemli bir şekilde düzenlenmiştir. Doğrudan padişahın leğen-ibrik ve su işlerine bakan görevliye ‘*ibrikdârbaşı/ser ibrikî*’, yardımcılara ‘*ibrikdâr*’ ve kıdemsizlerine ise ‘*ibrik gulamı*’ denilmiştir. Harem dairesi kalfalarından biri de ‘*ibrikdar usta*’ olup ve onun da bir yamağı ile bir acemisi bulunurdu. Padişah susadığında ve yemek sırasında ibrikdârbaşı su verir, abdest alırken de ibrikten su dökerdi. İbrikdârbaşının yüksek maaşı, ayrıca nevrüziye ve kurban hakkı da vardı.³⁷⁸

Saraydaki temizlikle ilgili bu âdâbı toplumun halk nezdindeki yansımaları tekkelerde görebiliyoruz. Tekkelerde yemekten önce ve sonra el yıkamak âdâb gereğidir. Bu usûl şöyle gerçekleşir: Yemekten önce ve yemekten sonra ellerin yıkanması için bir salık görevlendirilir. Leğen ve ibrik sunma hizmetini yapan salık, bu hizmet esnasında kimseye bir söz söylememeli, bir işaretle bulunmamalı ve ilk önce kendi elini yıkamalıdır. Sonra mürşidin sağ tarafında olan kişiden başlayarak sırayla sol tarafındaki kişiye gelinceye kadar leğen ve ibrik sunmalıdır. Eğer şeyh orada bulunmuyorsa ‘*piş kadem*’³⁷⁹ (nakibu’l-hazret)’den başlar ve aynı usûlde

³⁷⁷ Nebi Bozkurt-Selda Ertuğrul, “İbrik”, **DİA**, c. XXI, 2000, s. 375-376; Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, c. II, s. 14.

³⁷⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilatı**, TTK Yayınları, İstanbul 1988, s. 71, 326, 353;

³⁷⁹ Tekkelerde âyini idâre eden kişiye piş kadem, denilir. Bu vazifeyi yapan kişi şeyhin muavini kabul edilir. E. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri**, s. 503.

devam eder.³⁸⁰ Hizmeti gören kişi suyu çok döküp israftan kaçınmak için ibriğin kulpunu sağ eliyle, emziğini de sol eliyle tutmalıdır. Leğen ve ibrik sunmaya oturduğu vakit, sağ parmağıyla kapamak için sol başparmağını geri basmalı, sağ ayağının başparmağını sol ayağının başparmağı üzerine mühürlemelidir. Bu âdâbın kaynağının sünnet olduğu ifade edilir.

Tekkelerdeki çoğu âdâbın kökeninin sünnet ile ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Devrin uleması tasavvufu İslam'a sonradan eklenmiş, Hz. Muhammed döneminde olmayan bir pratik olarak görmekteydi. Tarikat çevreleri de bu anlayışa karşı tasavvufun Hz. Peygamber devrinde de olduğunu ve tekkedeki âdâbın Sünnet'e dayandığını göstermek amacıyla bu vurguyu yapmış olabilirler mi?

Leğen ve ibrik sunan kişi sünnet olarak telakki edilen bu âdâb üzere orada bulunan her bir kişinin ellerine üçer kere su döker. Görevli kişi tüm müridler ellerini yıkadıktan sonra ibriği şeyhin önüne, ibriğin yüzü ondan tarafa dönük olacak şekilde koyar. Leğeni dışarıya götürerek suyu temiz bir yere döker. Sonra leğeni müşşidin önüne getirip belirtilen şekilde ibriği eline alır ve müşşidin eline su döker. Lakin şeyh elini yıkarken müridlerin eline döküldüğü gibi kesik kesik üç defada değil kesintisiz olarak dökülmelidir. Müşşid ellerini yıkadıktan sonra salık leğeni bir yere koymalı içindeki suyu dökmemelidir. Eğer müridler ellerini yıkadıktan sonra yemek gecikecekse müşşidin eline hemen su dökmemeli; yemek geleceği zaman dökmelidir.

Yemekten sonra ise hizmeti gören salık, leğen ve ibriği ilk önce müşşidinin önüne getirmelidir. Müşşid ellerini leğenin içindeki yemekten önce yıkanan su üstüne yıkar. Akabinde hizmeti yapan kişi leğeni götürüp suyu temiz bir yere dökmelidir. Daha sonra ise leğen ve ibriği getirip müşşidin sağ tarafından sol tarafına gidecek şekilde bütün ihvanın ellerini yıkatır. Fakir-zengin, büyük-küçük, âlim-ümmi her kim var ise ayırım yapmaksızın aynı seviyede ellerine su döker. Mecliste eğer müşşidin halifesi olmayan başka bir kişi bulunuyorsa onun eline müridler sırasında değil, müşşid sırasında dökülür. Yani yemekten önce müridlerden sonra ve müşşidden

³⁸⁰ Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, s. 227.

önce; yemekten sonra ise mürşidden sonra su dökülür.³⁸¹

Bu âdâb, İslam anlayışındaki herkesin kıymetinin eşit oluşu, üstünlüğün ise takva ile kazanabileceği düşüncesinin tekkelerdeki bir yansıması niteliğinde olabilir mi? Nitekim kişinin tekke dışındaki sıfatları ve konumu ne olursa olsun usûlde bir ayrıcalığı yoktur. Ayrıcalık, ‘takva’ ile olacağı düşüncesine binaen mürşitlik makamında olan kişiye olan davranışta görülür.

4.5. Sofra Âdâbı

Sofra âdâbı Osmanlı kültüründe hususiyetle üzerinde durulan bir konudur. Gelibolulu Alî'nin *Mevaidü'n-nefâis* isimli eseri bu konuda detaylı bilgiler sunar. Bu eserde bir kişinin bir mecliste bulunduğu zaman nasıl davranacağı ve nasıl yemek yemesi gerektiği açıklanır. Osmanlı kültüründe sofradaki âdâb kadar yemeğin hazırlanış safhasına da önem verilmiş ve kanunnamelerde yemek hazırlanırken hangi kuralların gözetilmesi gereğinden bahsedilmiştir. Bir bezin üç defa yıkanmadan kullanılmaması, etin demir veya tahta ile dövülmesi lakin bakır kaptan dövülmemesi, sebzenin kullanılmadan önce yıkanması, kullanılan etin iyi cins olmasına dikkat edilmesi, kullanılmış suyun ayrı bir kap içerisinde biriktirilmesi ve bu kabın bulaşık yıkarken kullanılmaması belirtilen ayrıntılardandır.³⁸²

Toplumdaki bu hassasiyet, o toplumun bir parçası olan tekkelerde de elbette ki yansımasını bulmuş ve bu konuda bir âdâb oluşmuştur. Sarayda mutfaktan divan heyetine yemek gitmesinin belli bir teşrifat üzere olması gibi tekkelerde de sofranın hazırlanmasından yemeğin servis edilmesine, yemekten önce ve sonra ellerin yıkanmasına kadar belirli bir âdâb oluşmuştur.

İlk dönemde yazılan tasavvufî eserlerde belirlenen sofrâ âdâbı sadece tekkelere has olmayıp tüm Müslümanların uyması gereken genel kurallardır. Serrâc

³⁸¹ Karabaş Velî, *Miyâr-ı Tarîkat*, s. 57-58; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tuhfetü'l-Uşşakiyye*, s. 61.

³⁸² Zeynep Tarım Ertuğ, “Osmanlı İstanbul’unda Gündelik Hayata Dair İzlenimler”, *İstanbul Kent ve Medeniyet*, Editörler: Recep Bozlağan-Nail Yılmaz-Aynur Can, Marmara Belediyeler Birliği Yayını, İstanbul 2009, s. 108, 109, 112.

Tûsî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hücvîrî, Gazzâlî ve Sühreverdî gibi sûfilerin eserlerinde sofrâ âdâbı ile ilgili genel olarak şu hususlar belirlenmiştir: “*Yemek helal olmalı, sofrâ hazır iken namaz vakti girse bile önce yemeği yemeli, yemeğin başında ve sonunda elleri yıkamalı, yemeğe besmele ile başlamalı, Allah’a hamd ile bitirmeli, yemeği sağ elle yemeli, yemeğe tuz ile başlayıp tuz ile bitirmeli, yiyecekleri kötölememeli, lokmaları küçük tutmalı ve iyice çiğnemeli, yemek yiyen kişilerin yüzüne bakıp yediklerini gözetlememeli, yaslanarak veya yatarak yememeli, sol ayak üzerine oturup sağ dizi dikmeli, büyüklerden önce yemeğe başlamamalı, mideyi tam doldurmadan yemeği bırakmalı, sofrada tamamen susmamalı ya da hikmetli konularda konuşmalı, yemeğin ardından su içmeli, bir bardak suyu üç defada içmeli, yemekten sonra İhlas ve Kureyş sûrelerini okumalı, ayrıca Allah’a şükür manası taşıyan dualar edilmeli, yemekten sonra dişler temizlenmeli*”.³⁸³

İlk dönem sûfilerinin az yeme-içme konusuna vurgu yapması ve yukarıdaki gibi genel kurallardan bahsettiği görülse de sofrâ âdâbının oluşması ve oturması, pek çok hususta olduğu gibi tasavvufun kurumsallaşması ve tekkelerin yaygınlaşması ile birlikte mümkün olmuştur. Tekkelerdeki sofrâ âdâbı zamanla gelişerek merâsimleşmiş, belirli gün ve gecelerde zikirler eşliğinde özel bazı yemeklerin hazırlanıp yenmesi şekline dönüşmüştür. Örneğin; Merkez Efendi Tekkesi’nde verilen pilav üstüne limon, portakal veya karadut peltesi, Muharrem ayının onundan Safer’in sonuna kadar her tekkede düzenlenen aş toplantıları, sekiz kulplu büyük kazanlarda aşure pişirilip komşulara ve fukaraya dağıtılması bu merâsimlerden bazılarıdır. Tekkelerde hazırlanan yemekler ise dönemin ve yörenin yemek kültürü ile hemen hemen aynıdır. Ancak tekkelerde sıradan bir yemeğin bile malzemesine ve pişirilmesine sembolik anlamlar yüklenerek yemek yapmak bir ibadet edasıyla gerçekleştirilmiştir.³⁸⁴

³⁸³ Serrâc, **Lüma**, s. 242-245; Mekkî, **Kûtü’l-Kulûb**, c. IV, s. 135-151; Hücvîrî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 496-497; Gazzâlî, **İhyâü Ulûmi’d-Din**, c. II, s. 46-70; Şihâbüddin es-Sühreverdî, **Avârifü’l-Maârif**, s. 429-436.

³⁸⁴ Necdet Tosun, “Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, c. V, Sayı: XII, Ankara 2004, s. 123,125.

Tekkelerdeki sofralara örnek olarak Halvetîyye tarikatının Gülşenîyye koluna ait tekkeler verilebilir. Bu tekkelerde pazartesi ve cuma düzenlenen ihya gecelerinde aşçı dede on kişiye bir tas olmak üzere ‘*Bağdadi çorbası*’ hazırlar, sofracı da meydana süslenmiş sofralar kurardı. Pazartesi geceleri pirinç veya mercimek, cuma ise yahni ve pilav hazırlanırdı.³⁸⁵

Kaynaklardan edinilen bilgiye göre Halvetîlik’te sofrâ âdâbı şu şekildedir: Yemek yerken edebe riâyet etmek, sağa veya sola yaslanarak yemek yememek gerekir. Sofraya dizüstü ya da sol ayağının üzerine, sağ ayağını karnına doğru dik tutarak oturulur. Sofrada bir mürid yanındaki müridi rahatsız etmeyecek şekilde, çok sık ya da çok seyrek olmayacak şekilde oturmalıdır. Yemek sırasında orada bulunanların hepsi sofraya oturmalıdır. Ancak şeyhin bulunduğu ortamda davet etmediği takdirde mürid onun sofrasına oturup yemek yememelidir. Ayrıca şeyhi kendisine bakarken herhangi bir şey yememelidir.³⁸⁶

Yemeğe başlamadan önce besmele çekilmeli ve yemeğe tuz ile başlanıp tuz ile bitirilmelidir. Şeyhten önce kimse yemeğe elini uzatmamalı ve ondan izinsiz yememelidir. Şeyh lokma aldığı anda herkes önünden ağızlarına sığacak kadar küçük birer lokma almalıdır. Ekmek el ile koparılıp öyle yenilmeli, yani ısırılmamalıdır. Eğer lokma büyük ise parçalara ayrılıp öyle ağza götürmeli ve lokmayı çiğnemeye ağızın sağ tarafı ile başlanmalıdır. Ağızda lokma var iken başka lokma alınmamalıdır. Tabaktan lokma alınırken etrafa dökmemeli, lokmalar aceleyle ve hızlı bir şekilde alınmamalıdır. Yemekteki et alınıp sofrada bulunan ekmeğin üzerine koyulmamalıdır.

Kimseye ye dememeli, yemek için işaret etmemeli veya yemeği al-kaldır diye kimseye işarette bulunulmamalıdır. Sofrada başkasının önünden lokma alınmamalıdır. Yemek arasında su içilmemeli, soğan-sarımsak gibi kötü kokulu yiyeceklerden uzak durulmalıdır. Sofradan kalkarken yenilen yemekten yanına herhangi bir şey alınmamalıdır. Yemeğin içinde çekirdek ve benzeri şeyler varsa

³⁸⁵ Himmet Konur, **İbrahim Gülşenî-Hayatı-Eserleri-Tarîkatı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 161.

³⁸⁶ Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi’t-Tarika**, s. 222; M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 174.

bunlar sağı sola atılmamalı, yemekten sonra atılması için kendi önüne uygun bir biçimde biriktirilmelidir. Salikin izinli olarak hücrelerinde yemesi gerektiğinde dahi ihvandandır birkaç kişi ile beraber yemelidir. Çünkü tekke âdâbına göre yalnız yemek uygun değildir. Ancak oruçlu olması gereken bir günde özründen dolayı yemek yiyorsa o zaman tek başına ve gizli yemelidir. Eğer mürid evinde yiyorsa, komşularının özenmeme için yemeğini gizlemeli, hatta tarikata muhâlif bir durum yoksa onları da yemeğe çağırmalıdır.³⁸⁷

Tekkelerdeki sofrâ âdâbıyla ilgili hususların genel olarak toplum içinde yemek yenilirken başkasını rahatsız etmeme ve diğerlerinin hakkına saygı gösterme üzerine şekillendiğini görüyoruz. Ayrıca birlikte yeme vurgusundan, yemeğin toplumdaki birlikteliği artırma ve grup aidiyetini sağlama aracı gibi işlev gördüğünü de söyleyebiliriz.

Yemekten sonra “*Elhamdu lillah, zâdallah, elhamdu lillah ala kulli halin ve nimetin, elhamdu lillah hamden yuvâfi niamehu ve yukâfi mezideh, Allahumme ’r-zuk ecsadena bi’l-helal ve ’r-zuk kulubena bi nuri’l-kemal ve ’r-zuk ervahena bi müşahedeti’l-cemal*” gibi bir dua edip salavat getirilir ve Fatihâ okunur. Akabinde sofrâ gülbangı³⁸⁸ çekilir ve sofradan kalkılır.³⁸⁹

Su içme âdâbı ise şu şekildedir: Salıklar zemzem ve abdest suyunun artan kısmından hariç hiç bir surette ayakta su içmemelidirler. Derviş bardağı sağ eliyle tutar, suyu oturarak içer. Her bir yudumdan sonra nefes alır. Suyu bir nefes besmele, sonra hamd ile içip üç besmele ve üç hamdele ile yedi nefeste içmelidir.³⁹⁰ Bir başka yoruma göre ise su üç yudumda içilir. İlk yuduma besmele ile başlanır, ikincisinden sonra Elhamdülillah denir, suyu bitirdikten sonra da “*Bize yediren, içiren, içtiğimiz şeyleri rahatça yudumlamamızı sağlayan, içtikten sonra da onu rahatça dışarıya*

³⁸⁷ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 58-61; M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 217-218; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü’l-Uşşâkiyye**, s. 61; Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi’t-Tarika**, s. 229-230.

³⁸⁸ Sofra gülbang örneği için bkz. “Halvetiyye’de Gülbang” bahsi.

³⁸⁹ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü’l-Uşşâkiyye**, s. 61.

³⁹⁰ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 61.

çıkarmamıza yardım eden Allaha hamd olsun” şeklinde bir dua edilir.³⁹¹

Tekke âdâbıyla ilgili hemen hemen her hususta ‘üç’ sayısı ile bağlantılı hareket edildiği göze çarpmaktadır. Davranış biçimlerine sirayet eden üç rakamı, tasavvufun iç dinamiklerinde de ‘üçler’ denilen veliler şeklinde kendini göstermektedir. Üç rakamının toplumdaki bir yansıması olarak “*Allah’ın hakkı üçtür*”, “*üç vakte kadar...*” şeklinde söylenceler vardır. Üç sayısı ile ilgili ifade ve tekrarların diğer dinlerde ve antik dönemlerde de yansımalarının olması dikkat çekicidir.

4.6. Kıyafet Âdâbı ve Semboller

Her din ve düşüncede bazı manaları ifade etmek için kullanılan birtakım semboller vardır. Bu semboller ehlinden başkasının anlamadığı gizli bir anlam ihtiva eder. Tarikatlarda sûfilerin giydiği ya da aksesuar olarak kullandığı çeşitli eşyalarda bu sembolleri görmek mümkündür. Tüm tarikatlarda ortak olarak kullanılan kıyafetlerin yanında, her tarikata özgü farklı kıyafetler de vardır. Osmanlı’da tarikat çevrelerinde bu kıyafetler ve semboller “*derviş çeyizi, cihâz-ı tarikat, tarikat kisvesi, damga-i kisve-i dervişân*” gibi isimlerle anılmıştır.

Tarikatlarda çeşitli törenlerde giyilen kıyafetler, bu kıyafeti giyenin konumunu, aidiyetini, törenin türünü belirleme gibi işlevleri ihtiva eder. Yaygın olarak görülen kıyafetler “*tac, hırka, rida, haydarî, tennure, destegül, kemer ve tığ bend*” olarak sıralanabilir.

Ömer Fuâdî Efendi’nin *Risâle-i Virdiyye* isimli eserinde belirttiğine göre sûfilerin kıyafet âdâbı daha çok *Sir’atü’l-İslâm* gibi kitaplar doğrultusunda şekillenmiştir. Bu gibi eserlerde geçen “*Yamalı ve sert elbise giymek İslâm’ın sünnetlerindedir*”, “*Elbisesini incelten kimsenin dini de ince olur*” gibi ifadeler dolayısıyla dervişler, sert ve kaba kıyafetler giyerek ince elbiselerden uzak durmuşlardır. Kıl ve yünden yapılmış elbiseler giymenin peygamberlerin sünneti olduğu ve fakirlere benzemek amacı ile bu şekilde giyinen ilk kişinin Hz. Süleyman

³⁹¹ M. Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 212.

olduğu Fuâdî Efendi tarafından rivayet edilir.

Fuâdî Efendi, hâlis ve sâdık dervişlerin yamalı, eski, siyah, yen’i ve eteği kısa olan, koyun ve keçi yününden yapılan kıyafetleri giymeyi tercih ettiklerini belirtir. Ona göre müridler, övünmeye sebep olan kıyafetleri terk ederek, şeyhleri elinden hırka ve tâc giymekte ve böylece dünyayı terk ettiklerini göstermektedirler.³⁹² Ahmet Müsellem Efendi de dervişlerin nefislerini terbiye etmek için parçalanmış elbiseler giydiğini ifade eder. “*Hor bakma pâre pâre câme-i derviše kim / Nefs-i serkeşle cihâda zırh-ı Dâvûdîdür ol*”.³⁹³

Salikin kıyafet konusunda uyması gereken bir âdâb vardır. Ömer Fânî Efendi *Kitâbu Âdabi’t Tarika* isimli eserinde bu kurallardan bazılarını şu şekilde ifade eder: Dervişin namaz kılarırken elbise kollarını aşağı doğru sarkıtmaması gerekir. Bu ifade ulemâ arasında zaman zaman giyildiği bilinen geniş kol ağızları olan kaftanların tarikat çevrelerinde pek makbul olmadığını göstermektedir. Mürid kıyafetinde kırmızıdan kaçınmalıdır. Ayakkabı alırken sert olanını almalı, ayakkabılarını kibleye doğru durup giymeli, çıkarırken yine aynı şekilde kibleye doğru durup çıkarmalıdır. Ayakkabılarını giyerken sağ ayaktan giymeğe başlamalı, çıkarırken de sol ayaktan çıkarmaya başlamalıdır. Sağdan giyip soldan çıkarmanın, tüm giyilen ve çıkarılan elbiseler ile giriş ve çıkışlar için sünnet olduğu kabul edilir. Helâya girerken ve çıkarken bunun tam aksini yapmak sünnettir. Sarığın, başta duracak şekilde yuvarlakça sarılması da sünnettir. Zaruret miktarı hariç sarık süslenmemelidir.³⁹⁴

Ömer Fânî Efendi’nin ifadelerinden yola çıkarak denilebilir ki kılık kıyafet ile ilgili alışkanlık ve tercihlerin nasıl olacağı, Peygamberin kıyafet alışkanlıkları göz önünde bulundurularak belirlenmeye çalışılmıştır.

Tarikat âdâbında mürşidin elbiseleri ona has olup, makam sahibi bir mürid dahi mürşidin alameti olan elbiseleri giyemez. Bunlar tac, rida, asa, siyah bir giyecek

³⁹² Ömer Fuâdî Efendi, *Risale-i Virdiyye*, vr. 7a.

³⁹³ M. Kurumehmet, “XVIII. yy. Şairlerinden Müsellem”, s. 132.

³⁹⁴ Ömer Fânî Efendi, *Kitâbu Âdabi’t-Tarika*, s. 219-220.

ve mürşide özel olan bazı elbiselerdir. Çünkü bunlar mürşidlik alametidir ve mürşid müridine bunları ancak hilafet makamına geldiği zaman giydirir.³⁹⁵

Sûfiler tac, hırka gibi tarikata ait kıyafetleri manevî anlamlarının yanısıra sosyal konumlarını yani hangi tarikten olduklarını belirtmek gibi işlevler ihtiva etmesi sebebiyle giymişlerdir. Ancak mürşidliğin ve dervişliğin sadece tac ve hırkaya indirgenmesini de eleştirmişlerdir. Yûnus Emre'nin "*Dervişlik olaydı taç ile hırka/Biz de alırdık onu otuza kırka*" beyti ile Sun'ullah Gaybî'nin "*Tâc ü tesbîh u asâ pazarına erdi kesat*" mısraı bu bağlamda düşünülebilir.³⁹⁶

4.6.1. Tac Giymek

Osmanlı dâhil pek çok Müslüman toplumda sikke üzerine sarık sarma geleneği vardır. Başlıklarda kullanılan sikkeler biçim olarak değişiklik gösterse de aynı uygulama tekke mensupları arasında da görülür. Başa giyilen bu sikke üzerine sarık sarmaya tarikat âdâbında tac adı verilir. Dini-tasavvufî sahada tacın kutsallaştırılması Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktığında Cebrail tarafından kendisine tac ile hırka verildiği inancına dayanmaktadır. Evliya Çelebi ilk tac giyenin Hz. Âdem olduğunu, Müstakimzâde Süleyman Sadüddin Efendi ise Hz. Muhammed'in giydiğini söylemektedir.³⁹⁷ Fuâdî Efendi de tacın kökenin ashâbın geniş ve kafalarına yapışık olan kalensüve üzerine sardığı sarık olduğunu ve Hz. Peygamber'in "*Bizimle müşrikler arasındaki fark sarıktır*" dediğini nakletmektedir. Fuâdî Efendi bu hadisten yola çıkarak müşriklerin kalensüve olmadan sarık sarmalarına karşılık müminlerin onlara benzememek amacı ile kalensüve üzerine sarık sardıklarını ifade etmiştir.³⁹⁸

Tasavvuf tarihinde tacın dervişler tarafından özel bir giysi olarak ilk defa ne zaman kullanıldığı ve giydirildiği hakkındaki bilgilerimiz rivayetlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bu konuda kesin bir bilgi yoktur. Ancak Müstakimzâde, İbn İsâ

³⁹⁵ Karabaş Velî, *Miyâr-ı Tarikat*, s. 85; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tuhfetü'l-Uşşakiyye*, s. 75.

³⁹⁶ Semih Ceyhan, "Taç-Tasavvuf", *DİA*, c. XXXIX, 2010, s. 365.

³⁹⁷ N. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 154-156.

³⁹⁸ Ömer Fuâdî Efendi, *Risale-i Viridiyye*, vr. 8b.

Saruhânî'den naklen kubbeli, bal renginde, altı terkli sûfî tacını ilk giyen ve halifelerine giydiren kişinin Cüneyd-i Bağdâdî olduğunu nakleder. Ayrıca Müstakimzâde, Ebü'l-Kâsım Gûrgânî'ye (ö. 1058 veya 1077) kadar şeyhlerin belirli bir sûfî tacı giymedikleri, lakin İslam dininden olmayan kişilerin ve Râfızîler'in kullandıkları sarıkların sûfîlerin giydikleriyle karıştırılması üzerine Gûrgânî'nin altı terkli beyaz renkli bir tacı imâme ile başına giydiğini ve bunun da ilk olabileceğini rivayet eder.³⁹⁹

Taç tasavvufta, şeyhlerin veya sülûkunda belli bir mertebeye ulaşmış müridlerin kullandıkları kıyafetlerden biridir. Taçlar tarikatlara göre ve takan kişinin konumuna göre farklı şekil ve renklerde olan başlıklardır.⁴⁰⁰ Taçlar, mânevî bir makamı işaret etmelerinden dolayı “*tâc-ı şerîf*” şeklinde saygı ile tabir olunur. Osmanlı döneminde şeyhler, tâc-ı şeriflerini ve kisvelerini/hırkalarını genellikle özel günlerde ve törenler sırasında giyerler, gündelik başlık olarak üzerine destar sarılmış arakıyye kullanırlardı.⁴⁰¹

Taç *teberrük/teyemmün* ve *mürîtlük/irâdet* tacı olarak iki çeşittir. Teberrük tacı, tarikata yeni intisap etmiş bir müride, o tarikatın meşâyihine benzemesi ve teşvik olması için giydirilirken; müridlik tacı ise kalbî zikir makamına erişen dervişin giymeye hak kazandığı bir başlıktır. Müride yolun başında bir taç giydiriliyorsa bu, müridin tevazu sahibi olduğuna işaret ederken; müride yolda ilerlediği bir safhada taç giydirilmesi ise kemalât kazanmaya başladığı manasına gelir.⁴⁰²

Tarikatlarda tacın her bir bölümü çeşitli adlar ile anılır. Tacın üst kısmına *kubbe*, başa geçen ve sarık sarılan kenarına sarılış biçimine göre *lenger*, *ısâbe*, *amâme*, *destar* ya da *fenâî*, ön kısmına *mihrap* denilir. Tacın lengeri şeriat evine,

³⁹⁹ Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye: Traktat über die Derwischmützen (Risâle-i Tâciyye) des Müstaqim-zade Süleyman Sadeddin**, Neşreden: Helga Anetshofer-Hakan Karateke, Brill, Leiden 2001, s. 67-70.

⁴⁰⁰ N. Atasoy, **Derviş Çeyizi**, s. 154.

⁴⁰¹ S. Ceyhan, “**Taç**”, s. 363-365.

⁴⁰² S. Ceyhan, “**Taç**”, s. 364.

tepesi tarikat kubbesine işaret eder.⁴⁰³ Destarın *pâyeli, Hüseyinî, Örfî, Cüneydî, şeker-âvîz, zenb-âvîz, dolama* gibi türleri vardır.⁴⁰⁴

Sarığın/ısâbenin sarkan uçlarına *taylasan* denir.⁴⁰⁵ Eğer isâbenin kendi ucu sarkıtılmayıp, başka bir parça isâbenin altından aşağıya sarkıtılıp uzatılırsa bu sarkıtılan kısma *risâle* denir. İsâbenin renkleri beyaz, yeşil, siyah gibi farklı renkler de olabileceği gibi sarkıtılış biçimlerinde de tarikatlara göre farklılık görülür. Mesela Halvetîliğin Karabâşîyye ve Uşşâkiyye kollarındaki taçlarda, risâle sola doğru bırakılır ve risâlenin rengi destarın renginden farklıdır.⁴⁰⁶ Karabaş Velî Efendi, risâleye *alâka* da denilebileceğini; taçtan sarkan risâlenin beyaz ve sarığın siyah olmasının, o tacı takan mürşidin makamıyla ilgili olduğunu söyler.⁴⁰⁷

Taca sarılan tülbindin ucunun sarkıtılmasının sünnet olduğuna inanılır. Bu âdâbın kökeni, Bedir Savaşı'nda Müslümanların ümitsizliğe düştüğü bir anda Allah'ın onları takviye etmek için gönderdiği beş bin meleğin sarıklarının uçlarını omuzlarının arkalarına salıvermiş bir şekilde geldikleri rivayetine dayanır.⁴⁰⁸

Tarikatlarda taçlardaki bir diğer özellik kubbenin merkezine dikilen düğme, pul, mühür ve gül adları verilen parçadır. Düğme, Halvetîyye'nin Şemsî koluna mahsustur.⁴⁰⁹ Ancak kaynaklara göre pul ve güller ilk olarak Abdülkâdir-i Geylânî'nin oğlu Seyyid Abdürrezzâk'ın tarafından Kâdiriyye tarikatında kullanılmıştır.⁴¹⁰ Halvetîyye'nin kollarına ait taçlardaki gül, dört adet kelime-i tevhid

⁴⁰³ Yahya b. Sâlih el-İslâmbolî, **Tarîkat Kıyafetleri**, Hazırlayanlar: M. Serhan Tayşi-Mustafa Aşkar, Sufî Yayınları, İstanbul 2006, s. 26.

⁴⁰⁴ S. Ceyhan, “**Taç**”, s. 364.

⁴⁰⁵ Yahya İslâmbolî, **Tarîkat Kıyafetleri**, s. 28.

⁴⁰⁶ Semih Ceyhan, “Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: XXV, 2011, s. 120, 141.

⁴⁰⁷ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 94.

⁴⁰⁸ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 10b-11a-b.

⁴⁰⁹ Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, s. 83; Nazmî Efendi, **Hediyyetü'l-İhvân**, s. 331.

⁴¹⁰ Hümeyra Uludağ, “Kâdiriyye Tarikatında Sembolik Öğeler”, **Keşkül Dergisi**, Sayı: XVIII, 2011, s. 77.

şeklini içerir.

Taçlar, terkli veya terksiz oluşuna, terkli taçlar terklerinin sayısına ve şekline göre farklı anlamlara işaret etmektedir. Kubbeden lengere inen çizgilere ‘*terk*’ adı verilir. Terkler, *elif* ya da *dal* harfi şeklinde olabilirler. Müstakimzâde *Risâle-i Tâciyye*’de terk kelimesinin iki kökeni olabileceğini söyler. İlk olarak bu kelime Farsça tepe anlamına gelen *târ* kelimesinin küçültme eki almış *târek* (tepecik) sözcüğünden türetilmiş olabilir. İkinci görüşe göre kelimenin kökeni Arapçada gitmek, terk etmek anlamındaki terk kelimesidir.⁴¹¹

Halvetî tacı dört terkli, kırk dallıdır. Bu taç, kırk adet menzil ile nefsi değiştirmeye ve yüksek ahlaka erişmeye; salikin hakikat yolculuğunda *ilme’l-yakin*, *ayne’l-yakin* ve *hakka’l-yakin*’i elde etmek için dört kapı üzerine kırk makamı geçmesine; bir gün ve gecede kılınan namazların toplam rekâtlarına⁴¹² ya da Pîr Ömer el-Halvetî’nin uyguladığı erbaîne işaret ettiği şeklinde yorumlar mevcuttur.⁴¹³

Müstakimzâde, Seyyid Yahyâ Şirvânî’nin on yedi farklı tac oluşturup bunları halifelerine verdiğini, kendi tacının ise değişmeden Halvetîyye’de orta kolun pîri Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî’ye intikal ettiğini nakleder. Bu taç yünden yapılmış olup düğmesizdir. Ondan sonra çeşitli şekiller almıştır.⁴¹⁴

Tarikatın kollarında taçlar arasında bazı farklılıklar görülebilir. Örneğin Uşşakî tacı koyu yeşil, çuha pamuklu ve on dört dilimli iken Sünbülüyye, Şemsîyye, Cerrahiyye, Sinaniyye kollarında taçlar beyaz ve sarı çuhadan yapılır. Dört terkli ve kırk dallı, pamuklu kırk dikişlidir. Merkez kutbunda düğme yoktur. Destarları siyah ya da yeşildir.⁴¹⁵ Taca tepeden bakıldığında kelime-i tevhid yazısı görülür. Mahmûd b. Nefes eş-Şa’bânî’ye göre Halvetî tacındaki dal harfine benzeyen çizgiler Hz.

⁴¹¹ S. Ceyhan, “*Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi*”, s. 120, 143.

⁴¹² Yahya İslâmbolî, *Tarîkat Kıyafetleri*, s. 84-85; Seyyid Seyfullah Efendi (Nizamoğlu), *Tâc Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi No: 2171, vr. 5a.

⁴¹³ S. Ceyhan, “*Taç*”, s. 364.

⁴¹⁴ Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 71.

⁴¹⁵ Yahya İslâmbolî, *Tarîkat Kıyafetleri*, s. 75, 82.

Muhammed'e ve devlete işaret eder.⁴¹⁶ Bir başka yoruma göre ise bu dal harfi *el-Vedûd* ismine işarettir.⁴¹⁷

Fuâdî Efendi ise tacı şöyle tasvir eder: Halvetî tacının üstünde tek bir dilim vardır ve bu dilim vahdete ve bahr-i mutlaka dalalettir. Tacın dışındaki harfler ve noktalar ise kesrete işaret eder. Tacın kubbesinin ortasında bulunan küçük daire “*mutlak hû'nun he*”si olup bu he'nin içindeki noktadan itibaren “*dört âleme, dört ilme ve cennet-i eflâl, cennet-i ahlâk, cennet-i sıfat, cennet-i zât*” olmak üzere dört cenneti temsil eden dört çizgi vardır. Bu çizgilerin arasında ise fenâyı, vücûdu, ukbâ ve dünyayı terk etmeye işaret olarak dört dilim bırakılmıştır.⁴¹⁸

Diğer bir yorumda ise Halvetî tacı, insan-ı kâmile işaret eder. Kırk dalı ve bir halkası olup halkanın ortası Allah kelimesinin he'sidir. Bu halkadan çıkıp birbiriyle kesişen dört elif, tacın üst kısmında on adet Allah ismini oluşturur. Tacın ortasındaki he harfi on Allah ismini kendinde toplaması hasebiyle tacın kalbi gibidir. Nasıl ki kalb, insandaki beşi zahir ve beşi batın olmak üzere, on çeşit duyu ve özelliği kendisinde toplayan bir merkezse tacın üzerindeki Allah isminin he'sinin bulunduğu halka da bütün harfleri kendisinde toplayan bir merkez durumundadır. Karabaş Velî Efendi bu sebeple tacın salike ruh ya da kalb makamında verildiğini ifade eder.⁴¹⁹

Tarikatlarda taç giyme ve giydirmenin belirli bir âdâbı vardır.⁴²⁰ Tac ele alınırken, kimin tacı olursa olsun, önce öpmek gerekir. Ayrıca giyerken, çıkarırken ve bir yerden bir yere koyarken de öpmek âdâbdandır.⁴²¹ Ebû Hafs Şehâbeddîn Sühreverdî tacın ancak bir şeyh elinden giyilebileceğini söyler. Ona göre müridin giydiği tacın aslını ve şartlarını şeyhinden öğrenmesi gerekir. Karşılığında şeyh de

⁴¹⁶ S. Ceyhan, “**Taç**”, s. 364.

⁴¹⁷ Ramazan Muslu, “**Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları**”, EKEV Akademi Dergisi, Yıl: XII, Sayı: XXXVI, Erzurum 2008, s. 53.

⁴¹⁸ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 10a.

⁴¹⁹ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 76-77.

⁴²⁰ Bkz. “Hilafet Merâsimi” bahsi.

⁴²¹ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşâkiyye**, s. 76.

müridinden giydiği tacın edebine riayet edeceğine dair söz alır.⁴²² Bir şeyh postnişin de olsa kendi şeyhinin yanında tacı ile oturamaz. Bu edebe aykırı kabul edilir.⁴²³

Halvetî âdâbında tac gibi başlıkların vefat edinceye kadar, gece ve gündüz olmak üzere hiç çıkarılmadığı; vefat edince ancak cenazesinden çıkarıldığı kaynaklarda aktarılır. Traş olurken, hamamda yıkanırken gibi durumların dışında başlığın çıkarılmaması; tuvalete girildiğinde çıkarıp yüksek ve temiz bir yere konulması ya da üzerine temiz bir bez örtülmesi gerektiği ifade edilir. Kar ve yağmur yağdığı zamanlarda ise bu başlığın üzerine başka bir başlık giyilmez, bir şey örtülmez. Başlığa kürdan ve çiçek koyulmaz. Tacın risâle olmadan giyilmesi uygun görülmez. Namazda ise risâle sol tarafa salınır.⁴²⁴

4.6.2. Hırka

Sözlükte delmek, yırtmak manasında olan hark kökünden türeyen hırka kelimesi kumaş parçası, yamalı ve eski elbise anlamına gelir. Yamamak anlamındaki *rak'a* kökünden türeyen *murakka* kelimesi de hırka manasında kullanılır. Bazı zahidlerin, dünyaya önem vermedikleri, nefislerinin rahatını düşünmedikleri ve gösterişten kaçındıkları için yün ve çuhadan yapılan *aba* veya *suf* denilen kalın ve kaba elbiseler giymeye VII. ve VIII. yüzyıllarda başladıkları söylene de ilk defa hırka giyen ve bunu müridlerine giydiren sūfînin Ebu Bekir eş-Şiblî (ö. 946) olduğu kabul edilir. Hırka kullanımı IX. yüzyıldan itibaren sūfî çevrelerde hızla yayılmış, etrafında birtakım usûl-erkân ve merâsimler oluşmaya başlamıştır.⁴²⁵

Hırkanın merâsimlerdeki kullanımı sadece sūfî çevrelerde değil Hz.

⁴²² Şihâbüddin es-Sühreverdî, **Avârifü'l-Maârif**, s. 122-133.

⁴²³ Cemaleddin Server Revnakoğlu “Usûl ve An’aneleri ile Asırlarca Devam Eden Tarikatlerde Cenaze Törenleri-III”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: LIV, İstanbul Temmuz 1968, s. 3800; Cemaleddin Server Revnakoğlu, **Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, Yayınlayan: M. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2003, s. 234.

⁴²⁴ Ünsî Hasan Şabânî, **Kelâm-ı Azîz**, s. 27-28.

⁴²⁵ S. Uludağ, “**Hırka**”, s. 373.

Peygamberin hırkasının çevresinde gelişen Osmanlı devlet teşrifatında da görülür.⁴²⁶ Öyleyse Müslüman toplumlarda, özelde ise sûfî çevrelerde hırkaya özel bir önem atfedilmesinin sebebi olarak Hz. Muhammed'den emanet kalan söz konusu hırka/hırkalar düşünülebilir mi?

Tac gibi hırka da *teberrük hırkası* ve *irade hırkası* olmak üzere ikiye ayrılır. Tarikata henüz girmemiş kimselere giydirilen hırkaya teberrük hırkası denir. *Muhib kisvesi*, *muhib hırkası* gibi adlar da verilen bu hırkayı giyenlerin sûfilerden feyiz alıp onların edebini takınması sonucunda müridlik hırkasını giyecek bir seviyeye yükselmesi beklenir.⁴²⁷ Harîrzade teberrük hırkasının birden fazla şeyhten giyilebileceğini ifade eder.⁴²⁸ Çünkü bu durumda henüz bir tarikata intisap edilmemiştir.

İrade hırkası ise mürid olanlara giydirilir. Müridin şeyhin elinden hırka giymesi, şeyhinin onu dilediği gibi yetiştirebileceği ve bunun için müridin kayıtsız şartsız şeyhine teslimiyet göstereceğine söz verdiği ve ona biat ettiği anlamlarına gelir.⁴²⁹ Şeyhin müride hırka giydirmesi sırasında genellikle tekkede bir tören yapılması usûldendir.⁴³⁰

Karabâşi Veli Efendi ise hırka konusunda farklı bir sınıflama yapar. Ona göre hırka üç türdür. İlki salık fiiller tecellisine ulaştığı zaman giydirilen takva hırkasıdır. İkincisi sıfatlar tecellisine gelindiğinde giydirilen irfan hırkasıdır. Üçüncüsü ise mürşide has bir hırka olan iradet veya hakikat hırkasıdır.⁴³¹

Tusi de *Cevahirü'l-esrar* adlı eserinde *tövbe hırkası*, *velayet hırkası*, *tasarruf hırkası* adlı üç hırkadan söz eder. Tarikata girmek isteyen taliplerin giydikleri hırka tövbe hırkası olur. Bunu giyenlerin dünya sevgisinden geçerek daha

⁴²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Tarım Ertuğ, "Osmanlı Devlet Teşrifatında Hırka-i Şerif Ziyareti", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, Sayı: XVI, İstanbul 1998, s. 37- 45.

⁴²⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, **Avârifü'l-Maârif**, s. 129.

⁴²⁸ Y. Çiçek, "**Haririzade Mehmed Kemaleddin**", s. 89.

⁴²⁹ S. Uludağ, "**Hırka**", s. 373.

⁴³⁰ Bkz. "Hilafet Merâsimi" bahsi.

⁴³¹ Karabaş Veli, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 95-98.

çok ahireti düşünmeleri, geçmiş günahlarından pişmanlık duyup bu günahlardan kaçınacak davranışlar sergilemeleri beklenir. Velayet hırkası ise seyr ü sülûkunu tamamlayan dervişlere giydirilir. *İrşad hırkası*, *hilafet hırkası*, *icazet hırkası* da denilen bu hırkanın giydirildiği mürid artık başkalarını irşad etmeye yetkilidir. Tasarruf hırkası ise müridin tövbe hırkasından sonra ve irade hırkasından önce giyeceği bir hırka olarak ifade edilir.⁴³²

Sûfilerin makamları arttığında, mevcut hırkalarının çıkartılıp, yeni makama uygun hırka giydirilmesi âdâbdandır.⁴³³ Eğer buna maddi güçleri yetmez ise mevcut hırkasına yükseldiği makamın rengine uygun *murakka*'a denilen bir parça dikilir.⁴³⁴ Salâhî Efendi, Uşşâkî dervişlerinin sadece beyaz, siyah veya yeşil renk hırka giyebileceğini; şeyhin ise her rengi giymesinin câiz olduğunu belirtir.⁴³⁵

4.6.3. Şal/Rida

Rida şeyhlik alametlerinden olup, başı ve belden yukarısını örtecek bir çeşit şaldır. Çar, şal, futa, örtü gibi isimlerle de anılır. Manası mürşidin bir başka mürşide, ona tabi olacak müridleri irşad edebileceğine dair ehliyet verdiğine işaret eder. Ridanın sağ tarafının sol tarafı üzerine katlanmış şekilde kullanılması şeriat hükümlerini marifet için örtmek ve tarikatın merâsimlerini de hakikat için perde etmek gerektiğine işaret eder.⁴³⁶ Bir mürşid eğer taktığı ridanın boyundan aşağı salınan iki ucunu birleşirse o mürşidin, şeriat, tarikat, marifet ve hakikatte kâmil olduğuna ve talipleri doğru yola davet edebileceğine ve Hakk'a ulaştırabileceğine delalettir.⁴³⁷

⁴³² S. Uludağ, “**Hırka**”, s. 373.

⁴³³ Kuşeyrî, **Risale**, s. 603-604.

⁴³⁴ R. Muslu, “**Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları**”, s. 54.

⁴³⁵ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 75.

⁴³⁶ Yahya İslâmbolî, **Tarikat Kıyafetleri**, s. 114-115.

⁴³⁷ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 94-95; Abdullah Salâhaddîn Uşşâkî, **Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet**, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa No: 633/1, vr. 1781-b.

4.6.4. Haydari

Müridlerin giydikleri kolsuz ve boyu bele kadar uzanan kıyafettir. Omuz başlarında iki küçük parça vardır. Tarikatlarda bu giysinin kökeni Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. Omuzlarda bulunan küçük parçalar ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i sembolize eder.⁴³⁸

4.6.5. Arakıyye

Müridler tarafından kullanılan bir başlık olan arakıyye, genellikle tepesi basık kubbeyle kapanmış kesik koni biçiminde, beyaz ya da devetüyü renginde olan yünden ya da tiftikten bir giysidir. Arakıyye tarikata yeni giren bir müride şeyhi tarafından bir merâsimle giydirilir. Bu merâsime '*arakıyye tekbirlemek*' de denilir. Arakıyyenin elif ve dallı gibi türleri de vardır.⁴³⁹

Tarikatlarda bir makam sahibi olmaksızın genelde müridler tarafından giyilen genel bir başlık olarak tabir edilse de; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî müridin bu başlığı sadece nefis-i mutmaineye gelince giyebileceğini söyler.⁴⁴⁰

4.6.6. Asâ

Derviş kıyafetinin bir parçası olan *asâ*, elde tutulan uzun ince bir değnektir. Buna *mahşuk* ve *kadîb* de denilir. *Çevgân*, *mütekkâ* ve *teber* de bir değneğin ucunda başka cisimlerin ve figürlerin olduğu aletlerdir. Asanın boyu tutan kişinin omuzlarından yaklaşık dört parmak uzundur. Çevgan, *lucce* ve *memşuk* denilen asaların boyu göğse kadar olup, bir başı eğridir. Sûfilerin kullandığı asaların kısa boylu olması makbul değildir. Çünkü Yezid'in kullandığı kadîbin hezâren cinsinden ve göbeğe kadar olduğu nakledilir. Kadîbin bu türüne aynı zamanda *baston* da denilir. Bu bastonla, İmam Hüseyin şehid edildikten sonra başına vurulduğu rivayet

⁴³⁸ Yahya İslâmbolî, *Tarikat Kıyafetleri*, s. 110-111.

⁴³⁹ M. Baha Tanman, "Arakıyye", *DİA*, c. III, 1991, s. 266.

⁴⁴⁰ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tuhfetü'l-Uşşakiyye*, s. 75.

edildiği için sûfiler hezâren adı verilen bitkiden yapılmış kısa değnek kullanmayı çirkin bir davranış olarak görmüşlerdir.⁴⁴¹

Sûfilerin her zaman, özellikle de seyahat sırasında ellerinde asa bulundurduğu ve bu davranışın peygamberlerden kalma bir sünnet olduğunu ifade edilir. Tarikatın pîr-i sâni kabul edilen Seyyid Yahyâ Şîrvânî Halvetîyye’de asa sembolizminden ilk bahseden kişidir.⁴⁴² Tasavvuf literatüründeki kaynaklarda asada el ile tutulan yerden yukarısının vahdet ve cemel âlemine; el ile tutulan yerin berzah âlemine; el ile tutulan yerden aşağısının kesrete, asanın ucundaki demirin ise celale işaret ettiği şeklinde bir yorum yer bulmuştur. Bu sebeple asa ile yürümek celal ve cemel ile beraber yürümeyi sembolize ettiğinden *kademeyn* denilmiştir.⁴⁴³

4.6.7. Müttekâ ve Muîn

Sûfilerin kullandığı *müttekâ* ağaçtan yapılan dayanılacak değnek, *muîn* ise üç karış uzunluğunda demirden yapılan yardım edici anlamına gelen çeyizlerdir. Baş kısmında ay şeklinde, yere dik ve bir karış eninde bir parça bulunur. Müridler meşgul olduklarında, murakabe ve halvette iken müttekânın bir ucunu yere koyup, ay şeklindeki ucunu alın ya da koltuk altlarına koyarak dayanırlar. *Halvet kolanı* da aynı amaçla kullanılır. Mürid dizlerini büker, kolanı ya da kösteği kafası ile dizlerine takarak uyur. *Zerdeste*, *destecûb*, *şeşber* ve *kaşağı* da aynı amaçla kullanılan diğer cihazlardır.⁴⁴⁴

Dervişlerin kullandıkları bu cihazlara bakıldığında müridlerin her yer ve koşulda edep haline titizlikle riayet ettiklerini görüyoruz. Uykuda dahi bu aletlerin kullanılması hiçbir koşulda rahatlık aranmadığını, aksine nefse zor gelen durumların

⁴⁴¹ Yahya İslâmbolî, **Tarîkat Kıyafetleri**, s. 200-202.

⁴⁴² Bkz. Mehmet Rıhtım, “Azerbaycan Tasavvufunda İbn Arabî Tesiri ve Seyyid Yahya Bakuvî’de Harf-Sayı Sembolizmi”, **Doğu ve Batı: Ortak Manevî Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler**, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 283-286.

⁴⁴³ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 95; Yahya İslâmbolî, **Tarîkat Kıyafetleri**, s. 200; Abdullah Salâhaddîn Uşşâkî, **Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet**, vr. 179a-b.

⁴⁴⁴ Yahya İslâmbolî, **Tarîkat Kıyafetleri**, s. 202.

üstüne gidildiğini düşündürmektedir.

4.6.8. Keşkül

Hind cevizi veya abanozdan yapılan dervişlerin yardım toplamak, yemek yemek gibi işlerde kullandıkları, yolculuğa çıkarken yanlarında taşıdıkları iki ucu zincirle bağlanmış çanağa tasavvuf literatüründe *keşkül* denir. Keşkülün su kabı, kuyu olan yerde kova, sus içmek istendiği zaman bardak ve maşrapa, abdest alırken ibrik, dervişlerin muhtaç durumda kaldıklarında kumbara olarak kullanılma gibi işlevleri vardır. Bazı tarikatlarda dervişlerin nefislerini yenmeleri amaçlı bir irşad yöntemi olarak keşkül ile dolaşmalarına müsaade edilmiştir. Bu durumun bir diğer adı *selmane çıkmak*'tır. Selmane çıkmak Nakşibendîlik, Halvetîlik ve Kadirîlik'te görülmeyen ve tasavvuf ekollerinde nadir görülen bir uygulamadır.⁴⁴⁵ Bu yöntemde derviş, çarşı-pazar vb. yerlerde dolaşarak halktan yardım toplar. Yeri geldiğinde dervişin bir dilenci sanılarak aşağılandığı durumlar onun nefisini yenmesinde, kibir gibi duygularının üstünden gelmesinde bir araç olarak kullanılmıştır. Rivayete göre Hacı Bayram Veli'nin bu metodu dervişlerine uygulattığı söylenir. Ayrıca yüksek rütbeli, medrese tahsili görmüş, makam-mevki sahibi olup tarikata intisap eden müridlere de nefisini yenebilmesi için tuvalet temizliği gibi hizmet görevleri verildiği görülmektedir. Örneğin XVII. yüzyıl sûfilerinden Aziz Mahmud Hüdai tarikata intisap etmek istediğinde Şeyh Üftade Efendi, bir kadı olan Aziz Mahmud Hüdai'ye sırtında kaftanıyla çarşıda ciğer sattırıştır.

4.6.9. Post ve Seccade

Seccade pamuktan, yünden ve hasırda yapılabilen, dikdörtgen ve genellikle namaz kılmak için kullanılan yer örtüsüdür. *Post* ise yaygın olarak koyun, keçi, geyik ve ceylan pöstekilerinden yapılır. Post tarikat kültüründe manevî makamın sembolü ve müridin makamıdır. Post, seccade üzerine serilir. Yahyâ b. Sâlih El- İslâmbolî; postun temelini Allah'ın isim ve sıfatlarını bilmek; postun hükmünü enbiyaya

⁴⁴⁵ Yahya İslâmbolî, *Tarikat Kıyafetleri*, s. 152; E. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 555; S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 287-288.

inanmak ve evliyayı benimsemek; postun manasını kişinin sözünü ve tavırlarını bilmek; postun şartını da *niyaz ile oturmak* olarak ifade eder. Ona göre posta oturan kişinin şeyh olması yeterli değildir; şeyh seccadeye oturur. Posta oturan kişi ise irşada ehliyetli bir kişi yani mürşid olmalıdır.⁴⁴⁶

Diğer tarikatlardan farklı olarak Mevlevilikte kırmızı tecellî rengi kabul edildiğinden şeyhin postu kırmızı renktir.⁴⁴⁷ Bektaşî tarikatında ise post sistemi *On İki Makam* üzerine kurulmuştur. Bunlar; “*baba postu, aşçı postu, ekmekçi postu, nakîb postu, atacı postu, meydancı postu, türbedar postu, kilerci postu, kahveci postu, kurbancı postu, ayakçı postu, mihmandar postu*”dur.⁴⁴⁸

Posta tekkenin şeyhi dışında herhangi bir kişinin oturmaması âdâb gereğidir. Şeyhin postu semâhanenin mihrabının hemen önüne serilir. Mürşid, zikir ve diğer törenleri buradan yönetir. Tekkelerde semâhane dışında meydan odasında da şeyhin oturacağı yerin belirlenmesi için post serilir.⁴⁴⁹ Post serilirken şu ayetler okunur: “*Allah’tan sakının umulur ki felaha erersiniz*” (Al-i İmran/130), “*Onlar ki hem bolluk ve hem darlık zamanında Allah yolunda harcarlar, öfkelerini kontrol ederler ve insanları affederler. Çünkü Allah iyilik yapanları sever*” (Al-i İmran/134). Bu ayetler okunduktan sonra “*Destur Ya Hazret-i Pir*” denilerek post serilir.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Yahya İslâmbolî, **Tarîkat Kıyafetleri**, s. 205-209.

⁴⁴⁷ A. Gölpınarlı, **Mevlevî Âdab ve Erkânı**, s. 48.

⁴⁴⁸ M. Saffet Sarıkaya, “Osmanlı Toplumunun Dinî Yapısına Bir Bakış Denemesi: Ahilik-Bektaşilik İlişkisi I”, **Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları**, 1999/II, c. I, Sayı: II, s. 25.

⁴⁴⁹ Fatih İyiyol, “**Boşnak Halk Kültüründe Türk Tekke-Tasavvuf Geleneğinin İzleri**”, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Sakarya 2010, s. 93-94

⁴⁵⁰ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 98.

BEŞİNCİ BÖLÜM

FERDÎ VE TOPLU İBADETLERDE ÂDÂB

5.1. Râbîta

Râbîta terimi sözlükte bağlamak anlamına gelen rabt kökünden türemiştir. Tasavvufta ise râbîta, Allah'ı hatırlamak amacıyla salikin, mürşidine gönlünü bağlayarak onun sûret ve siretini düşünmesini ifade eder.⁴⁵¹

Râbîtada muhabbet çok önemli bir unsurdur. Seven kişinin sevdiğine benzemek isteyeceği düşüncesinden hareketle mürid, şeyhinin halini kendi üzerine yansıtılabilmek için onu sevmelidir. Bu sevginin güçlü olduğu oranda müride şeyhten manevi hal sirayet etmesi beklenir.⁴⁵² Hasan Sezâî Gülşenî'ye göre râbîtanın amacı mürşidle bütünleşmektir. Ancak bu şekilde manevi sonuçlar elde edilebilir.⁴⁵³

Halvetî tarikatında râbîta konusunda ipuçlarını Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin mektuplarında bulmak mümkündür. Bu mektuplarda ana fikir râbîta olup; bütün mektuplarında râbîtaya sarılmayı tavsiye eder. Kuşadalı İbrahim Efendi'ye göre râbîta tarikatta mîzan olduğundan, râbîtasız sülûk olmaz. Bu konuda İbrahim Efendi der ki: “*Biz gaybı bilmeziz. Bizim mîzânımız dikkat-i râbîta.*”⁴⁵⁴

Nakşibendiyye tarikatında râbîtaya özel bir önem atfedilmesi sebebiyle bu uygulamanın sadece söz konusu tarikata has olduğu zannedilmektedir. Râbîtayı savunmak için eser yazarların daha ziyade Nakşibendî olmalarının bu düşünce üzerinde etkisi olabilir mi? Ayrıca Nakşibendilerin yanı sıra Halvetîyye, Kadiriyye ve Çiştîyye gibi birçok tarikatta da râbîtaya önem verildiği görülmektedir.

⁴⁵¹ Necdet Tosun, “Râbîta”, *DİA*, c. XXXIV, 2007, s. 378.

⁴⁵² Tosun, “Râbîta”, s. 378.

⁴⁵³ Hasan Sezâî Gülşenî, *Mektûbât-ı Hazret-i Sezâî*, Sadeleştiren: Cezair Yazar, Divan Yayınları, İstanbul 2001, s. 209.

⁴⁵⁴ Y. N. Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 83, 125, 206.

5.1.1. Râbitanın Âdâbı

Râbita sûfinin gün içerisinde, ibadetleri öncesi ve sırasında uyguladığı bir metoddur. Esasen düşünceyi bir noktada toplama pratiği olarak düşünebiliriz. Râbita için zaman ve mekân konusunda keskin çizgiler yoktur. Müridin ibadetleri sırasında, örneğin zikredeceği ortamın şartları ne ise râbita için de aynı şeyleri düşünmek yerinde olacaktır. Çünkü ibadetler ve râbita eş zamanlı ilerleyen eylemlerdir.

Râbitanın âdâb konusundaki önemi sûfinin zikir, vird ve hizmet gibi uygulamalarında ortak pratik olmasıdır. Kısaca râbita bir dervişin tüm eylemlerinde göz ettiği bir olgudur. Bu sebeple davranışlarına da etki eder. Peki, râbita nasıl yapılır? Bu sorunun cevabına dair ipuçları Ubeydullah Ahrar'ın ifadelerinde karşımıza çıkmaktadır. Ona göre râbita yapmak için şeyhin iki kaşının arası düşünülmalıdır.⁴⁵⁵

Seyr ü sülûkun başında, ortasında ve sonunda olan müridlerin yapacakları râbita konusunda farklı açıklamalar mevcuttur. Râbitanın en az süresi on beş dakika, ortalama yarım saattir. Sülûkunun başında olan mürîd, râbita yaparken kibleye doğru oturur ve şeyhini karşında hayâl eder. Şeyhinin kalbini geniş bir denize benzeten mürid kendi kalbini de ondan su alacak bir kap olarak düşünür ve ondan feyz almaya çalışır. Mürid, şeyhini kendisini sarmış nurdan bir çadır şeklinde düşünebileceği gibi mürşidini nurdan bir deniz, kendini ise o denize karışmış ve onunla bütünleşmiş bir damla gibi de düşünebilir. Mürid, gezip dolaşırken şeyhinin elinden tutup dolaşıyor gibi kalp huzuru içinde dolaşmalı, her an şeyhinin huzurunda ve nazarları altında bulunuyor gibi davranmalıdır. Sülûkunun ortasında olan mürid ise mürşidinin aracılığı ile Hz. Peygamber'e ulaştığını, onu müşahede ettiğini, onun nurları içinde kaybolduğunu düşünmelidir. Seyr ü sülûkun sonuna gelmiş bir mürid ise râbitasında mürşidiyle diz dize oturduğunu düşünür ve doğrudan Hz. Peygamber'i müşahedeye yönelir.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Tosun, "Râbita", s. 378.

⁴⁵⁶ Sıddık Naci Eren, **Tarîk-i Uşşâkî'de Usûl ve Adâb**, Uşşaki Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 82-85.

Bu ifadelerden yola çıkarak râbîta bir Halvetî dervişi için tüm ibadetlerinde ve günlük yaşamında anahtar konumdadır, diyebilir miyiz? Çünkü müridin ibadet öncesi ve sırasında ya da bulunduğu her hangi yer ve zamanda mürşidi ile bağ kurmaya vurgu göze çarpmaktadır.

5.2. Halvetîlik'te Rüya

Rüya kelimesi sözlükte görmek anlamındaki *rü*'yet kökünden türemiş olup uyku sırasında zihinde beliren düşleri ifade eder. Aynı anlamda olan *hulm* kelimesi ise korkunç düşleri ifade etmek için kullanılır. İslam literatüründe rüya üç başlıkta incelenir:

1. Rahmani rüya: Bu çeşit rüyaya *rü 'yayı sadıka*, *rü 'ya-yı salıha* da denir. Hz. Muhammed bu rüyaları insanın metafizik âlemlerle olan ilişkisi ve oradan aldığı müjdeleyici bilgi ve işaretler manasına gelen *mübeşşirat* kelimesi ile nitelmiş ve bu tür işaretlerin nübüvvetin sona ermesinden sonra da devam edeceğini bildirmiştir.
2. Şeytani rüya: Şeytanın aldatma, vesvese ve korkutmalarıyla meydana geldiği öne sürülen karışık hayaller, düşler, telkinler bu rüya kapsamında değerlendirilmiş ve bunların anlatılması ve yorumlanması tavsiye edilmemiştir.
3. Nefsani rüya: Nefsin hayal ve kuruntuları, uyku esnasındaki dış etkiler ve günlük meşgalelerle ilgili rüyalarlardır.⁴⁵⁷

Osmanlı toplumunda rüya kıymet verilen bir olgu olmuştur. Bazı rüyalar Allah tarafından gönderilen mesajlar olarak algılanmış, rüyaların müjde ya da uyarı mahiyeti olduğuna inanılmıştır. Bu tür rüyalara çeşitli eserlerde yer verilmiştir. Rüyaların açıkça ifade edilemeyen farklı durumları sembolize etmede kullanıldığı da olmuştur.⁴⁵⁸ Hatta Osmanlı Devleti'nin kuruluşu bir rüyaya dayandırılır. Âşıkpaşazâde'nin, aktardığına göre Osman Gazi Şeyh Edebâli'nin tekkesinde kaldığı

⁴⁵⁷ İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, c. XXXV, 2008, s. 306-307.

⁴⁵⁸ Aslı Niyazioğlu, "Rüyaların Söyledikleri", *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*, Derleyen: Hatice Aynur-Aslı Niyazioğlu, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 73-84.

bir gece rüyasında şeyhin koynundan doğan bir ayın kendi koynuna girdiğini, bu sırada göbeğinden bir ağaç bittiğini ve bu ağacın gölgesinin dünyaya yayıldığını, altından dağlar yükseldiğini ve her dağın altından da suların çıktığını görmüştür. Bu rüyasını anlattığında Şeyh Edebali “*Hak Teâlâ sana ve nesline padişahlık verdi. Mübarek olsun. Kızım Malhun Hatun da senin helâlin oldu*” demiştir. Şeyhin bu sözleri üzerine Osman Gazi ve Malhun Hatun evlenmiştir.⁴⁵⁹ Oruç Bey ise *Tarih*'inde bu rüyayı Osman Gazi'nin babası Ertuğrul Gazi'nin gördüğünü ve şeyhin Osman Gazi ile evlenen kızının adının Râbia Hatun olduğu söyler.⁴⁶⁰

Nazir İbrahim Gülşenî'nin *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî*'sinde naklettiğine göre Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetme kararı vermesi de İbrahim Gülşenî Efendi'nin *âlem-i mana*'da “*Teâl ya Selim*” demesi üzerine olmuştur.⁴⁶¹ Osmanlı biyografi eserlerine baktığımızda da alınan önemli kararların rüya ile ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. Mimar Sinan'dan sonra baş mimar olan Sedefkâr Mehmed Ağa'nın (ö. 1618 ?) biyografisini yazan Cafer Çelebi, Mehmed Ağa'nın bu işi seçmesinin ana nedeni olarak gördüğü rüya ve bir Halvetî şeyhinin rüyasını tabir etmesini göstermektedir.

Bu konuda III. Murad'ın kaleme alıp şeyhine gönderdiği rüya defteri de önemli bir örnektir. Burada rüya ile birlikte tarikat şeyhlerinin rüyaları tabirindeki etkin rolü söz konusudur. Şeyh Fuâdî'ye göre kemale ermiş olan müridler Hz. Yusuf misali rüya tabirine ehil olmuşlardır. Onlar sâliklerin iç âleminde olan sıfatlarının mâhiyetinden yola çıkarak taliplerin rüyalarını irfanlarının kuvveti ile tâbir edebilirler. Ona göre gerçek müridler rüyaların türünü bâtinî ilimleriyle fark ederler. Şeriat ve tarikat makamında görülen rüyaları dile getirerek tabir etmek mümkün iken, marifet ve hakikat makamlarında görülen rüyalar her zaman söze gelmezler. Dile getirilmeleri mümkün olsa bile her şeyh bunları hikmetine uygun

⁴⁵⁹ Âşık Paşazâde, **Osmanoğullarının Tarihi-Tevarih-i Âl-i Osman**, Hazırlayanlar: Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2007, s. 6.

⁴⁶⁰ Oruç Bey, **Üç Osmanlı Tarihi: Oruç Beğ Tarihi-Ahmedî-Şükrullah**, Hazırlayan: Nihal Atsız, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016, s. 25.

⁴⁶¹ Nazir İbrahim Gülşenî, **Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî**, vr. 5b.

olarak tabir edemeyebilir. Mürid ise nefis, kalb, ruh yönüyle ne derece temizlik kazanabilmişse, mürşidinin rüyasını tabirini o kadar anlar ve bu yolla hâlini düzeltir.⁴⁶²

Şeyh Fuâdî'nin ifadeleri her rüyanın herkese anlatılamayacağını düşündürmektedir. Bu hususta Halvetîyye'nin Sünbüli kolu meşâyihinden Yusuf Sinaneddin Efendi'nin III. Murad'a adadığı *Tezkiretü'l Halvetîyye/Meşâyihü'l-Halvetîyye* isimli risâlesinde anlattığı rüyaların seçiciliği örnek verilebilir. Mesela Yusuf Sinaneddin Efendi, babası Yakup Efendi'nin rüyalarını aktarırken seyr ü sülûkuna dair özel olarak tanımlanabilecek rüyalar yerine, tasavvufa girişi ve akabindeki belirli dönüm noktaları, şeyhlik atamaları gibi konular üzerinde durur ve eserine aldığı bu rüyalarda okuyucunun kendince tabirine yer vermeyecek bir üslup kullanır.⁴⁶³

Tasavvufta rüya ve vakia (âlem-i mana) ayrımı söz konusudur. Şeyh Karabaş Velî'ye göre rüya salikin uykuda iken gördükleri; vakia ise istiğrak halinde yaşadıkları şeylerdir. Bu istiğrak durumdaki müride tecelli edenlerin hak olduğu; evham veya kuruntu olmadığı âdâb kitaplarında izah edilir.⁴⁶⁴ Eroğlu Nûri Efendi de bu konuda "*Rüyâ, üç kısım üzerinedir: Birisi nevm-i galîzda, yâni uyku hâlinde görünen rüyâdır. Çokça makbûl değildir. Birisi beyne'n-nevm ve'l-yakaza (uyku ile uyanıklık arası) hâlinde görünür. Bu makbûldür. Birisi de uyanikken görünendir. Bu gâyet makbûldür. Bu sülûk rûhundur; beşeriyetin, yâni nefsin müdâhalesi yoktur. Bunlar ehline malûmdur.*" der.⁴⁶⁵ Bu hususta Niyâzî Mısırî Efendi'nin yaşadığını aktardığı bir hal örnek verilebilir:

"Bin altmış senesi Muharrem ayının son on gününde dördüncü Cuma gecesinde sülûk esnasında uyanık iken bir de gördüm ki evin içinde karşımda bir yıldız. Onu baş gözümle gördüğümü zannettim de gözümü yumdum. Baktım ki hayır, yine öyle görünüyor. Gözümü açtım, yine önceki gibi karşımda. O zaman anladım ki

⁴⁶² Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 20a, 21a-b.

⁴⁶³ Bkz. Niyazioğlu, "**Halveti Sünbüli Şeyhlerinin Rüyaları**".

⁴⁶⁴ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 72.

⁴⁶⁵ Eroğlu Nûri, **Tasavvuf bi't-Tarikat**, s. 52.

bu, kalp gözüyle görülüyor. Birkaç gün o yıldız gözümde kaybolmadı. Sonra büyüdü, büyüdü Ay kadar oldu. Birkaç gün de böyle devam etti. Sonra git gide büyüdü. Güneş kadar oldu. Birkaç gün de böyle gittikten sonra yine yavaş yavaş büyüdü, yükseldi, altı ciheti kapladı. İlk gördüğüm zamandaki ıstırabım, kalp çalkantım, nurun genişleyip altı yönü kaplayıncaya kadar yavaş yavaş tamamen dinmişti. Artık bundan sonra cesetle mücadele ve riyazet yapamadım. Kalp ve ruh ile bunların durumlarına uygun şekilde mücadeleye devam ettim. Bu hali, şeyhim, göz bebeğim Elmalılı Ümmi Sinan'a söyledim.”⁴⁶⁶

Vakiaların Allah'tan geldiği ve kuruntu olmadığı düşünülüşünden, yaşanan bu haller tasavvuf ehlinin aldığı kararlarda etkili olmuştur. Ancak rüya olarak addedilen durumlar için farklı yorumlar mevcuttur. Nazmî Efendi'nin *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî* eserinde bahsettiğine göre Halvetîlerde rüyada hilafet almak, kemale ermek gibi durumlar kabul edilmez. Rüyada görüldüğü iddia edilen hallerin manada/vaki'ada olmasına önem verilir. Rüya ile iş tutan ehl-i berzah olarak tabir edilir. Nazmî Efendi bunlar misal âlemini geçemeyenlerdir ve hakikate eremezler, der.

Muhakkikler eserle itdi tebdil

İderler berzahiler düşle tekmil

Düşinde padişah olsa bir Âdem

Olur mı zahiren ol şah-ı âlem

Kemali ilm-i rüya zann idenler

Harikatde olur kâmil birader

Hakikat âleminde kâmil olmaz

Kalur yolda murada vasıl olmaz

Nazmî Efendi bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in nübüvvet

⁴⁶⁶ Niyâzî-i Mısrî, *Mevâ'idü'l-İrfan*, s. 37-38.

öncesinde 6 ay boyunca gördüğü rüyalar ile peygamberliğe hazırlandığı ifade etmektedir. Hz. Muhammed'e bu süreçte gün boyunca olacaklar rüyasında bildirilmiş, buna rağmen peygamberliğin başlaması rüyalar ile değil vahyin gelişi ile olmuştur. Nazmî Efendi'ye göre bu demektir ki rüyalar bir uyarıcı ve salikin durumundan haber verici olabilir; ama bu durum da seyr ü sülûkuna başlamayanlar ya da başında olanlar için geçerlidir. Bu rüyaların tabirini de herkes yapamaz. Rüyada görülen şeyin tabiri rüyayı gören kişiye göre değişir. Bu rüyalara gerçek manasını ise ancak kişinin mürşidi verebilir.⁴⁶⁷

Bu açıdan tasavvufta tüm rüyalar güvenilir ve hakiki işaretler olarak görülmez; ancak doğru olarak kabul edilenlere değer atfedilir. Her rüya olmamakla birlikte, salikin manevi haller hissettiği yani mürşid ile bağlantılı olan rüyalar mürşide bildirilmelidir. Burada rahmani, nefsanî ve şeytani rüya ayrımı devreye girmektedir. XVII. yüzyılda yaşamış bir Halvetî müntesibi olan Asiye Hatun'un rüya defterinde, gördüğü rüyaları mürşidine mektup ile bildirdiğini görüyoruz.

Asiye Hatun'un rüyalarında nefis mücadelesi belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Asiye Hatun'un rüyalarından birinde kendisini dünya olarak tanıtan ve yüreğine sıkıntı veren kör bir kadın ile karşılaşır. Asiye Hatun kadına karşı büyük bir öfke duyar ve kendisinin tüm dünyevi bağlarından koptuğunu, bu sebeple ondan uzak durmasını söyler. Buna karşılık dünya "*Eğer bana muhabbetin olmasa kırmızı atlas hatırına hoş gelmezdi.*" der. Kadının haklı olma ihtimali üzerine Asiye Hatun sıkıntı içinde uyanır. Rüyasını ve duyduğu sıkıntıları yazarak mürşidine gönderir.⁴⁶⁸

XVI. ve XVII. yüzyılda yaşamış Kurt Mehmed Efendi, Yiğitbaş Ahmed Veli, Karabaş Velî, Üsküdarlı Şeyh Muhammed Nasuhi ve Niyâzî Mısrî gibi Halvetî şeyhleri, saliklere ve genel olarak topluma, rüyalar hakkında bilgi vermesi açısından rüya tabir kitapları yazmışlardır.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Nazmî Efendi, *Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî*, vr. 10b-11a.

⁴⁶⁸ C. Kafadar, "*Asiye Hatun'un Rüya Defteri*", s. 170-171.

⁴⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Tatcı-Halil Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Taâbirnâmeleri*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

Tasavvuf çevrelerinde rüya tabir kitapları yazılmasının yanı sıra her rüya yorumunun kişiye özel olacağı, rüyaların sadece mürşide anlatılması gerektiği de vurgulanır. Burada bir ikilem var gibi görünmektedir. Çünkü kaynaklarda her yorumun kişiye özel olacağı vurgusu da vardır. Öyleyse şeyhleri rüya tabir kitapları yazmaya teşvik eden nedir?

Rüya anlatımı ve bu rüya tabirlerinin kendi içindeki şart ve dinamikleriyle birlikte tasavvuftaki yeri yadsınamaz. Bununla birlikte güncel kaynaklara baktığımızda rüyanın çeşitlere ayrılması ve rüya-vakia (âlem-i mana) ayrımının söz konusu olması, günümüze aktarılagelmiş mektup ya da eserlerden yola çıkarak rüyaların günlük hayata etkilerinin yorumlanmasında bir sınırlılık olduğu göze çarpmaktadır.

5.2.1. Rüya Arz Etme Âdâbı

Rüyanın mürşide aktarılması diğer hususlarda olduğu gibi bir âdâb üzeredir. XVI. yüzyılın önemli Halvetî şeyhlerinden Sünbül Sinan Efendi bu âdâbı *Tabirname*'sinde “*Her ne düş görürse şeyhe ‘arz eyleye; ta’bîr iderse dinleye, itmezse ta’bîr nedür dimeye... Ve şeyhten gayrıya vâkı’asın dimeye, meğer şeyh ta’yîn idüp ta’bîre izin virdüğü âdem ola, ana diye... Ve pîşkademden öndin vâkı’a ‘arz itmeye, meger ol olmaduğı meclisde ola yâhûd danışa*” şeklinde ifade eder.⁴⁷⁰ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere tasavvuf âdâbında rüyalar herkese anlatılmaz.

Sünbül Efendi'nin “*Her ne düş görürse şeyhe ‘arz eyleye*” demesinden kastın gece boyunca görülen tüm rüyalar olduğunu düşünmek mantıklı olmayacaktır. Burada bir seçicilik söz konusu olmalıdır. Kastedilenin manevi haller ile ilgili, mürşidin görüldüğü ve kişide etki bırakan rüyalar olduğu düşünülebilir.

Rüyaların paylaşılmamasında “*Rüyâ uçucu bir kuşun ayağı üzerindedir, tâbir olunmadıkça onun için istikrâr ve karâr yoktur*” hadisindeki anlayış hâkimdir. Ancak rüyanın yorumlandığı anda, yorumlayan ister bilgili ister cahil olsun, ister

⁴⁷⁰ Sünbül Sinan, *Tarikatnâme*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İbnülemin M. K. İnal Yazmaları, No: 2956, 46b-52b'den naklen Kafadar, “*Asiye Hatun'un Rüya Defteri*”, s. 138.

hayra ister şerre yorsun “*ta’bîrinün hükmi râ’iye sâbit olur*” denilir. Yani rüyanın yorumlandığı şekliyle işlerlik kazanacağına inanılır.⁴⁷¹

Salıkların rüyalarını dinlemek ise mürşidin tasarrufundadır. Rüyanın anlatılması için, şeyh tayin etmediyse, özel bir yeri ve zamanı yoktur. Rüyayı dinleyip, dinlememek ya da nerde ve ne zaman dinleyeceği şeyhin karar vereceği bir iştir. Mesela *Sefîne-i Evliyâ*’dan Abdülehad Nuri Efendi’nin müridlerin arz edeceklerini duha ve öğlen vakitlerine dinlediğini öğreniyoruz.⁴⁷²

Bir rüyanın arz edilmesi her şeyden önce edeb içerisinde olmalıdır. Salık rüyasını anlatmak için ilk önce izin ister. Rüya, izin verildiği takdirde kısaca anlatmalıdır. Müridin durumu arz ettikten sonra sükûnetle şeyhin yorumunu beklemesi gerekir kısaca sükût hâlini muhafaza etmelidir; rüyaya asla kendi yorumunu katmamalıdır. Çünkü hem rüyayı anlatmak hem de bu rüyanın kendine göre yorumunu yapmak edebe aykırı görülür.⁴⁷³ Şeyh Abdülmecid Sîvâsî *Miskâlu’l-Kulûb* isimli eserinde bu hususta şöyle der: Mürid rüya gördüğünde şeyhine bunu tabir etmesi için ısrar etmemeli, vakıa ve hatırasıyla alakalı bir şey sorduğunda cevap vermesini istememelidir. Mürid bilmelidir ki sorduğu şey kendisi için faydalı ise şeyhi cevap verir, aksi halde cevap vermez.⁴⁷⁴ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre mürşid gerekli gördüğü durumda yorum yapar. Dolayısıyla müridden beklenen, rüyayı arz ettiği an itibarı ile unutulması ve bir beklenti içinde olmaması şeklinde özetlenebilir.

Manakıblarda karşımıza çıktığı üzere rüyalar şeyhe yüz yüze anlatılır; uzak olduğu durumlarda ise, Asiye Hatun’un rüyalarında olduğu gibi, mektup ile bildirilir.

⁴⁷¹ Kafadar, “*Asiye Hatun’un Rüya Defteri*”, s. 142; Göktaş, *Üsküdarlı Muhammed Nasûhî*, s. 137.

⁴⁷² H. Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, c. III, s. 489.

⁴⁷³ Sühendan Erdin, Halveti müntesibi-Genç Tasavvufçuları Destekleme ve Geliştirme Derneği Başkanı ile yapılan görüşme.

⁴⁷⁴ Ayiş, *Tarikat Âdâbı*, s. 159; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tuhfetü’l-Uşşakiyye*, s. 50; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, s. 241; Nevrekoplu Şeyh Ahmed Rif’at Efendi, *Mu’inü’l-Mürîd*, s. 119.

“...Validem eyitdi; ‘ben şimdi Aziz Hazretlerine giderem. Zira rüyam vardır, rüyamı söyleyem’... Validem merhum kalkıp Aziz Hazretlerine gitdi. Validem merhume der ki, ‘çün Aziz Hazretlerine vardım, içeriye girdim mübarek elini bûs eyledim, izin verdi. Oturdum, rüyamı tabir buyurdular’... ”⁴⁷⁵ İbrahim Hâs Efendi’nin naklettiği bu olaydan erkek müridlerin olduğu gibi kadınların da mürşidine rüyalarını aracısız arz ettiklerini görüyoruz.

5.3. Vird

Vird ayet, hadis ve evliyaların sözlerinden günün belli zamanlarında topluca veya bireysel olarak düzenli bir şekilde, yüksek ya da alçak sesle okunmak üzere derlenmiş olan dualardır. Her tarikatın kendine özgü bir virdi vardır. Vird kelimesinin çoğulu *evrâd*’dır. Ancak *evrâd*, virde göre daha özel bir anlam taşır. Bu bağlamda *evrâd*, virdlerin içinden seçilip okunması vazife edinilmiş bir virddir.⁴⁷⁶

Çeşitli zamanlarda ve yerlerde Hz. Muhammed zikir ve dualarla meşgul olmuş ve bunu Müslümanlara da tavsiye etmiştir. Bu durum İslam’ın ilk dönemlerinde hadisçiler arasında *Amelü’l-yevm ve’l-leyle* adı verilen bir kitap türünün meydana gelmesine sebep olmuştur.⁴⁷⁷ Başta Buhari ve Müslim olmak üzere belli başlı hadis kitapları, dua ve zikir konusuna birer bölüm ayırmışlardır. Dolayısıyla *evrâd* kitaplarının bazı bölümleri de sahabenin okuduğu rivayet edilen dualardan oluşmuştur.⁴⁷⁸

Sûfiler virdlerine riayet etme hususunda çok titiz davranmışlar; yolculuk ve hastalık gibi zamanlarda dahi virdlerini terk etmemişlerdir. Tasavvufun vazgeçilmez esaslarını sıralayan Nasrâbâzî (ö. 977) bunların içinde “*virde ve zikre devam etme*”

⁴⁷⁵ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâme**, s. 242.

⁴⁷⁶ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 523-524; Eşrefoğlu Rûmî, **Tarikatnâme**, Hazırlayan: Esra Keskinçilç, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002, s. 220.

⁴⁷⁷ Mustafa Kara, “Evrâd”, **DİA**, 1995, c. XI, s. 533.

⁴⁷⁸ Mustafa Kara, **Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı: Hal Tercümelere-Tarikatlar-Istılahlar**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 79.

maddesini de eklemiştir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla virdin terk edilmesi ehl-i tasavvuf tarafından hoş karşılanmamış; virdin hiçbir zaman terk edilmemesi durumunda imanı kuvvetlendireceğine inanılmıştır.⁴⁸⁰ Ayrıca sûfiler, her konuda olduğu gibi, virdle meşgul olan müridin belli bir makam ve vârid beklentisi içinde olmaması konusunda uyarıda bulunmuşlardır.⁴⁸¹

Her tarikata ait evrâd o tarikatın pirine atfedilmiştir. Halvetîyye tarikatında okunan vird, Seyyid Yahyâ Şîrvânî'nin tertiplemiş olduğu, 'Ya *Settâr*' diye başladığı için *Virdü's-Settâr* ismi ile anılan evrâddır. Yazarına nispetle *Vird-i Yahyâ* olarak da tanınan bu evrâda Müstakîmzâde Süleyman, Ömer Fuâdî, Şah Veli, Tireli İsa Muhammed, Abdullah Serkavî, Şemseddin Nasuhîzâde, Osman b. Ahmed Fertekî ve Harîrîzâde Kemâleddin tarafından şerh yazılmıştır. Balkanlarda yaygın olan şerh ise Prizrenli Markalaçzâde Süleyman Efendi'ye aittir.⁴⁸²

5.3.1. Vird Okuma Âdâbı

Evrâd okumanın bir vakti ve âdâbı vardır. Salıklar, şeyhlerinden destur olarak her gün belirli bir vakitte, çoğunlukla sabah namazından sonra, virdlerini okurlar.⁴⁸³ Hüseyin Vassâf, müridlerin âdâb konusunda ilk vazifesinin *Virdü's-Settâr*'ı her sabah namazından sonra okumak olduğunu belirtir.⁴⁸⁴ Evrâd ferdî okunduğu gibi tekkelerde zikir başlamadan önce şeyhin yönetiminde toplu olarak da okunabilir.⁴⁸⁵

Vird okurken hem zâhiri hem de bâtni edebe dikkat etmek en önemli

⁴⁷⁹ Kuşeyrî, **Risale**, s. 143, 396.

⁴⁸⁰ Mustafa Hilmi, **Evrâd-ı Mevlânâ-Mevlânâ'nın Duaları**, Hazırlayan: Bekir Şahin, Rûmî Yayınevi, İstanbul 2005, s. XIII.

⁴⁸¹ Ali Namlı, **İsmail Hakkı Bursevi-Hayati-Eserleri-Tarikat Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 310-311.

⁴⁸² Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995, s. 81.

⁴⁸³ Abdülbaki Gölpınarlı, **Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1953, s. 421.

⁴⁸⁴ H. Vassâf, **Sefîne-i Evliya**, c. III, s. 524

⁴⁸⁵ Mustafa Kara, **Dervişin Hayatı**, s. 81.

esaslardandır.⁴⁸⁶ Mürid, vird okunurken huşu ve teyakkuz içinde olup, kesinlikle uyumamalıdır. Dinleyen kimse eğer virdin anlamını anlayabilecek seviyede ise anlamını düşünerek dinlemeli; eğer anlamıyor ise virdi tamamen kalbi ile yönelerek dinlemelidir. Mürid, vird okurken-dinlerken dizlerinin üstüne oturmalıdır. Bu sırada müridin başı, gayr-ı ihtiyari olması durumu hariç, kisvesi görünecek kadar eğilmemeli ve gözlerini açık tutmalıdır.⁴⁸⁷

Vird açıktan ve acele etmeden okunmalıdır. Eğer müridin kendisinde zayıflık veya gevşeklik meydana gelirse susmalı ve başkasına okutmalıdır.⁴⁸⁸ Abdülehad Nuri Efendi'nin "*Virdi yağmaya yine hûş-ı dili gayret-i aşk / Ne aceb hale düşürdi bizi bu hâlet-i aşk*" beytinden anlaşıldığı üzere vird, coşkun bir aşk ile okunmalıdır.⁴⁸⁹

Salıklar vird ile meşgulken içeriye biri girdiğinde, giren kişi onlara katılır. Vird okunduktan sonra kalkar ve eğilmeden onlara selâm verir. Aynı âdâb, zikir ve yemek yenirken de geçerlidir.⁴⁹⁰ Yani yemek yenirken ve zikir devam ederken içeriye biri girdiğinde dervişler ayağa kalkmaz. Yemeğin yenmesi ve zikir usûlü tamamlanınca giren kişiye eğilmeden selam verilir.

Fânî Efendi bu âdâbı, müridin eğilmesinin sünnete aykırı olduğu inancı ile açıklar. Bu davranış biçimi, kişinin toplumdaki statüsü ne olursa olsun, tekke içinde herkesin eşit olduğu kabulünün bir yansıması şeklinde de düşünülebilir.

5.4. Zikir

Zikir kelimesi sözlükte bir şeyi anmak, hatırlamak anlamına gelmektedir. Çoğulu ise *zükûr/ezkâr*'dır. Dinî literatürde Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle

⁴⁸⁶ Namlı, **İsmail Hakkı Bursevi**, s. 310.

⁴⁸⁷ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 35a-b.

⁴⁸⁸ Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, s. 228.

⁴⁸⁹ Nilüfer Çelik, "Abdulahad Nuri'nin Divanında Tasavvuf", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara 2004, c. V, S. XII, s. 198.

⁴⁹⁰ Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, v s. 231.

gafletten ve nisyandan kurtuluş anlamında kullanılır.⁴⁹¹ Tasavvufta zikir, kâmil bir mürşitten alınıp şeriat-tarikat ölçü ve âdâbına bağlı kalınarak, Allah'ın isimlerinden birisini tavsiye edilen sayıda tekrar etmektir.⁴⁹²

Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde zikirten ve onun öneminden bahsedilir ve insanlara zikir öğütlenir. *“Ey imân edenler! Allah'ı çokça zikredin”*⁴⁹³, *“Gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak hep Allah'ı anın”*⁴⁹⁴, *“Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar (zikrederler)”*⁴⁹⁵, *“Beni anın (zikredin) ki ben de sizi anayım”*⁴⁹⁶, *“O halde Allah'ı çokça anın (zikredin)”*⁴⁹⁷. Bundan dolayıdır ki tüm tarikatlarda zikir en önemli unsurlardan biridir.

Tasavvufî düşüncede zikrin esas amacının, diğer varlıkları unutarak, hatta yok sayarak Allah'ı anmak olduğu ifade edilir.⁴⁹⁸ Bu hususta Erzurumlu İbrahim Hakkı *Mârifetnâme*'de *“Mevlâ'yı zikretmenin hakikati, nefsin masivasını unutmaktır. Allah'ı zikre devam etmekle, Allah sevgisi öyle güçlenir ki, gönül ondan başkasını terk ederek yalnız O'na talip olur”* der.⁴⁹⁹

Çoğu mutasavvıf, eserlerinde zikrin nasıl yapılması gerektiğine dair fikirlerini ifade etmişlerdir. Kuşeyrî *“Sûfiye göre zikir, müridin kılıcıdır ve onunla nefis ve şeytan gibi en büyük düşmanlara karşı mücadele edilerek onların afetlerini def eder. Zikirten murat sadece lisan ile zikir değil, bütün vücudun zikre iştiraki ile kalbin her an uyanık olmasıdır”* demiştir.⁵⁰⁰ Şeyh Fuâdî ise *Risâle-i Virdiyye*'de

⁴⁹¹ Reşat Öngören, “Zikir”, *DİA*, c. XLIV, 2013, s. 409.

⁴⁹² Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998, s. 119.

⁴⁹³ Kur'an-ı Kerim, 33/41.

⁴⁹⁴ Kur'an-ı Kerim, 4/103.

⁴⁹⁵ Kur'an-ı Kerim, 3/191.

⁴⁹⁶ Kur'an-ı Kerim, 2/152.

⁴⁹⁷ Kur'an-ı Kerim, 62/10.

⁴⁹⁸ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 200.

⁴⁹⁹ İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Mârifetnâme*, Sadeleştiren: Fuad Başar, KİT-SAN, İstanbul 1984, s. 329.

⁵⁰⁰ Kuşeyrî, *Risale*, s. 302.

“Onlar halleri gereği bazen cehren ve hareketle bazen de sırları ve ruhlarıyla zikir ederler” der.⁵⁰¹ Muhammed b. Hasan es-Semennûdî de zikrin sûfinin kılıcı olduğunu söyledikten sonra, müridin her hal ve tavrında zikir üzere bulunmasını öğütler.⁵⁰² Bu sûfilerin ortak kanaati zikrin hem dil hem de bedeni hareketler ile yapılması yönündedir. Ayrıca XI. yüzyıl sufilerinden olan Kuşeyrî ile XVII. yüzyılda yaşamış olan Semennûdî’nin aynı benzetmeyi kullanması, tasavvuf literatüründeki aktarımın devamlılığını gösterir mahiyettedir.

Zikir usûlleri, icra ediş şekillerine göre tarikatlarda farklılıklar göstermiştir. Kadiriye ve Halvetîyye tarikatları gibi ayakta zikir yapmaya *kıyâmî*, Naksibendiyye gibi oturarak yapmaya da *kuûdî* zikir denilmiştir. Ses çıkarmadan içten yapılan zikirler *zikr-i hafî*, sesli olarak yapılanlara ise *zikr-i cehrî* denmiştir.⁵⁰³ Halvetî tarikatında cehri zikir benimsenmiştir.

Karabaş Velî, devranın bidat olduğunu iddia eden devrin Kadızade zihniyetine karşı Arapça kaleme almış olduğu *Risâletü’ d-Deveran*’ında hafi ve cehri zikir ayırımına şöyle değinir: Hz. Muhammed, Ebu Bekir Hazretlerine hafi zikri telkin etmişti. Müellife göre bunun sebebi Hz. Ebu Bekir’in ihtiyar ve zayıf olduğundan cehri zikre güç yetiremeyecek olmasıdır. Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye ise cehri zikri telkin etmişti. Çünkü o gençti ve İslam’ı yaymak konusunda şevkliydi. Yani her iki zikir çeşidi iki farklı meşrebi ifade ediyordu. Yine Karabaş Velî’nin ifade ettiğine göre cehri zikrin meşâyihin büyükleri tarafından kullanımı, müridlerin kötü huyları ve fikirleri kalplerinden söküp atmaları, gaflet ve tembellikten uyanmaları için telkin etmek şeklinde olmuştur.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 22b.

⁵⁰² Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 136.

⁵⁰³ Türer, **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, s. 99.

⁵⁰⁴ Şeyh Karabaş Velî, **Risâletün fi Cevâzi Deverâni’s-Sûfîyye**, vr. 3b’den naklen Fatih Keskin, “**Ali el-Atvel Karabaş Veli ve Risaletü’ d-Deveran’ı**”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, Konya 2004, s. 85.

5.4.1. Ferdî Zikir Âdâbı

Şeyh Semennûdî'ye göre bine kadar çıkarılanlar olsa da zikrin âdâbı yirmidir. Bu yirmi edebın beşi zikir öncesine, on ikisi zikir esnasına, diğer üçü de zikirden sonraya aittir. Zikir öncesine ait beş âdâb: Tövbe, taharet, sükûn ve sükût, şeyhin himmetine müracaat, istimdad esnasında şeyhi mekân ile kayıtlamamaktır.

Zikir sırasındaki on iki edeb şunlardır: Temiz bir yerde oturmak, zikir ister münferiden, isterse toplu halde yapılsın, diz çöküp kibleye yönelmek, oturlan yeri ve elbiseleri güzel kokularla ırtlamak, giydiği elbiselerde en küçük bir kul hakkı bulunmamak, karanlık bir yer seçmiş olmak, kalp gözünün açılması için kafa gözlerini yummak (Bazı âdâb kitabında zikir esnasında gözlerin açık olması bazılarında ise kapalı olması gerektiği yazılıdır), zikir boyunca mürşidini gözü önünde tutmak, açık ve gizli zikir arasında fark görmemek, ihlas ve sıdk üzere olmak, zikir için kelime-i tevhidi seçmiş olmak (Bu ifadeye rağmen hangi esmanın zikredileceğini mürşidin telkin ettiği bütün kaynaklarda sabittir), zikrin manasını sürekli olarak kalbinde yaşatmak ve masıvayı kalpten uzaklaştırmaktır

Zikirden sonraki üç edeb ise şunlardır: Zikrin hemen ardından huşu ile dolu bir sükûnete girmek ve bu esnada tefekkür etmek, zikirden sonra üç veya yedi nefes kadar soluyuşunu tutmak, zikirden sonra harareti söndürmemek adına epey bir süre su içmemek.⁵⁰⁵

Tasavvufta gece namazına (teheccüde) ve bu vakitte yapılan zikre çok önem verilir.⁵⁰⁶ Bunun sebebi gecenin sakinliğinin huşû, huzur ve duygusal yoğunluk sağlaması; herkesin uyuduğu bir vakitte uykunun bölünmesinden dolayı nefse galip gelme duygusu gibi esaslar olabilir.⁵⁰⁷

Abdülmecid Sîvâsî de *Miyâr-ı Tarikat* ve *Miskâlu'l-Kulûb* eserlerinde bu

⁵⁰⁵ Ayiş, **Tarikat Âdâbı**, s. 148; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 60.

⁵⁰⁶ Teheccüd adâbı için bkz. Ayiş, **Tarikat Âdâbı**, s. 268; Nevrekoplu Şeyh Ahmed Rif'at Efendi, **Mu'înü'l-Mürîd**, s. 122.

⁵⁰⁷ Saffet Köse, "Teheccüd", **DİA**, c. XL, 2011, s. 323.

konunun önemine vurgu yapmıştır. Ona göre mürid az uyumalı, hatta zikrederken yıkılıncaya kadar yatmamalıdır. Geceleri uyanık geçirmeye gayret etmelidir. Her gece kalkıp on iki rekât namaz kılmalıdır. Şeyh Sîvâsî'ye göre gece uyuyan gündüz yol alamaz ve yatmak tembellik nişanıdır, âşıklık alameti değildir.⁵⁰⁸

Tarikat âdâbına göre mürid teheccüd namazından sonra bir iki saat veyahut sabaha kadar zikretmelidir. Müridin teheccüd namazından sonra biraz uyuması tavsiye edilir, çünkü gecede iki uyku ile iki uyanıklık olmalıdır. Salik fecirden biraz önce tekrar kalkmalı, sabah namazını kıldıktan sonra vird verilmişse gün doğuncaya kadar virdini okumalıdır.⁵⁰⁹ Şeyh Semennûdî de müridin gecenin son üçte birlik kısmında yani seher vaktinde uyumaması gerektiğini söyler.⁵¹⁰ Şeyh Cemâleddîn Uşşakî de gül ve bülbül metaforları ile seherde yapılan zikirten ve bu vakitte insan, melek, hayvan ve cinin kendi lisanlarınca zikrettiklerinden bahseder. “*Her kaçan âşık seherde ism-i dostı yâd ider / Sanasın gülşende bir bülbüldür feryad ider*”, “*Melek insân ü hayvân cin lisanınca idüp zikri / İderler her biri Hakka ita’at her seher vakti*”.⁵¹¹

Zikir âdâbına göre mürid, her gün yüz istiğfar, ardından yüz salâvat eder. Bunların dışında mürid kendine telkin edilen zikri ile meşgul olmalıdır. Ferdi zikir âdâbında mürşidin telkin ettiği usûle sadık kalmak çok önemlidir. Ömer Fuâdî Efendi bu konuyu her salikin tabiat ve karakterinin farklı olmasıyla açıklar. Ona göre mürşidler dervişlerinin baskın olan yönleri bilirler ve bu doğrultuda zikir telkininde bulunurlar.⁵¹²

Salik zikir için kibleye doğru oturmalı, mürşidiyle râbıta kurmalıdır. Tevhid zikrine *‘fa’lem enne hu’* lafzıyla başlar. Ancak diğer esmalara geçişte bu lafzı

⁵⁰⁸ Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Eyüp Sakini Bir Halvetî Şeyhi: Abdülmecîd-i Sivâsî Hayatı”, s. 241-242.

⁵⁰⁹ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 65-67.

⁵¹⁰ Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 189.

⁵¹¹ Şeyh Cemâleddîn-i Uşşakî, **Divan**, s. 91, 337.

⁵¹² Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 28a.

söylemek gerekli değildir.⁵¹³ Salik kelime-i tevhid-i söylerken başını sağdan alıp soluna çevirerek yapmalıdır. Zikir insanın tüm organlarını tetikleyecek şekilde cerh ile yapılmalı ve zorunlu bir hal olmadıkça zikre ara verilmemelidir. Başın sağdan sola çevrilmesi şeklinde sembolleştirilen hareketin ihtiva ettiği mana şu şekilde izah edilir: Sağ tarafta *'la ilahe'* diyerek ulûhiyet Allah dışındakilerden nefy edilir. Sol tarafta kalbe vurgu yapıp *'illah'* denilerek ulûhiyeti Allah Teâlâ'ya ispat edilir.⁵¹⁴ Ahmed Müsellem Efendi'ye göre müridin zikrederken sağa ve sola hareket etmesinin sebebi masivadan uzaklaşmak içindir. *"Ehl-i zikrûn sag u sola insırâfını görme ayb / Nefy-i cünd-i mâsivâ için kemîn üstindedür"*.⁵¹⁵

Bazı sûfilerin kelime-i tevhidin zikri sırasında kelimenin nasıl söyleneceğine vurgu yaptıklarını görüyoruz. Bunlardan biri de Karabaş Velî'dir. *Miyâr-ı Tarîkat*'da açıkladığına göre mürid zikrederken kelime-i tevhidin başındaki la'yı, ilahe kelimesine bağlarken *'layilahe'* şeklinde söylemeyip mutlaka *'la ilahe'* şeklinde okumaya özen gösterilmelidir. İllallah'taki Allah kelimesini de *'Allah'* veya *'Allahu'* şeklinde okumalıdır. Salik bu şekilde düzgün bir telaffuzla *'La ilahe illallah'* demeli ve kendisine bu zikirten istiğrak gelmelidir.⁵¹⁶

Şeyh Semennûdî de bu hususa önem gösteren sufilerdendir. Ona göre la ilahe illallah derken la biraz uzatılmalıdır. İlahe'nin başındaki *'kesralı hemze'* ise uzatılmadan meksur okumalıdır. Buradaki lam harfi de hafif fetha ile okunmalı İlahe'nin ha'sı ile İllallah'ın arasında duraksama olmamalıdır. İlahe'nin başındaki hemze ise hakkı verilerek kesreli okunmalıdır. Aksi takdirde oradaki hemze "ya" harfine döner. İllallah derken ise başındaki hemze hakkını vererek meksur okumalıdır. İllallah'daki Allah lafzının sonu sükûn üzere okunmalı, sondaki *'ha'*

⁵¹³ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 45.

⁵¹⁴ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 54-55; Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 28a-b; Göktaş, **Üsküdarlı Muhammed Nasûhî**, s. 59-61; Nevrekoplu Şeyh Ahmed Rif'at Efendi, **Mu'înü'l-Mürîd**, s. 121.

⁵¹⁵ Kurumehmet, **"XVIII. yy. Şairlerinden Müsellem"**, s. 86.

⁵¹⁶ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 55.

harfine herhangi bir hareke vermemelidir.⁵¹⁷

Karabaş Velî'ye göre zikir eden müridin zikir meclisine gelen veya gideni, hatta kendi yanında kimin olduğunu dahi fark etmeyecek duruma gelmesi gerekir. Bu şekilde zikrine devam eden müride rüya ve vakıada gördükleri ile ilahi isimler tecelli eder. Mürşidi duruma göre ona yeni ismi telkin eder.⁵¹⁸

Halvetîyye'deki zikir âdâbının Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 909) ya da İbrahim Zâhid-i Geylânî tarafından tespit edildiği şeklinde iki görüş vardır. Tahsin Yazıcı ikinci görüşün daha muhtemel olduğunu savunur. Çünkü bu zikir âdâbı Cüneyd-i Bağdâdî'den kalma bir usûl olsaydı tüm tarikatlarda görülmesi gerekirdi. Zira hemen hemen bütün tarikat silsileleri ona bağlıdır. Fakat zikrin bu şekli sadece Halvetî ve Celvetîlerde görüldüğünden, ona göre bu âdâbın kaynağı İbrahim Zâhid-i Geylânî olmalıdır.⁵¹⁹

Zikrin ne zaman yapılması gerektiği de tasavvuf ehli tarafından izah edilmiştir. Abdülehad Nuri Efendi *Divan*'ında “*Vird edinip kamu anı ‘uşşâk / Sürdüler bil-’aşıyyi ve’l-işrâk / Çektiler tâ ölünce tâkat-i tâk / Gayret-i lâ ilâhe illâllah*”⁵²⁰ diyerek zikrin hem akşam hem de işrak vaktinde yapılacağını, bu halin müridin ölümüne kadar devam edeceğini ifade eder. Şeyh Semennûdî de zikrin herhangi bir vakti olmadığını, müridin ne zaman isterse Allah’ı zikredeceğini belirtmiştir.⁵²¹

Nazir İbrahim Gülşenî, *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî* isimli risâlesinde müride şunları öğütler: Salik salât-ı evvabini, teheccüdü, duha ve işrâk, tahiyeye-i mescid ve tahiyeye-i vuzû namazlarını terk etmemelidir. Salik daima zikir ile meşgul olmalıdır. Aralarda “*Allahümme salih ümmete Muhammedin. Allahümme ferric ümmete Muhammedin*” ya da “*Ya Rabb cemî ümmet-i Muhammed’in dertlilerine deva ve*

⁵¹⁷ Ayış, *Tarikat Âdâbı*, s. 146.

⁵¹⁸ Karabaş Velî, *Miyâr-ı Tarikat*, s. 56.

⁵¹⁹ Yazıcı, “*Fetih’ten Sonra İstanbul’da İlk Halveti Şeyhleri*”, s. 107.

⁵²⁰ Hüseyin Akkaya, *Abdülâhad Nûri ve Divanı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 207.

⁵²¹ Ayış, *Tarikat Âdâbı*, s. 135.

borçlularına eda ve gönüllerine safa ihsan eyle” şeklinde dua etmelidir. Bu dua her ibadetin arkasından okunur. Bunlar Gülşenî müşidlerinin çok sık ettiği dualardandır.⁵²²

Namaz ve zikrin gün içinde hangi vakitlerde ve nasıl yapılacağı Halvetîyye tarikatının Sîvâsî şubesine şu erkân üzeredir: Mürid güneş doğduktan sonra iki rekât işrâk namazını kılmalıdır. Sonrasında sekiz rekât duhâ namazını kılmalı ve her rekâtta Kevser sûresini yedi defa okumalıdır. Salık, öğle namazından akşam namazına kadar dünya ve ahiret ile ilgili işleri varsa onlar ile ilgilenir. Akşam namazından sonra yatsıya kadar virdini okumalıdır. Yatsı uykudan önce kılınmalıdır. Akşam namazının ardından güneş battıktan sonra altı rekât evvâbîn namazını, iki rekât da kabrin nûr olması için namaz kılmalıdır. Bu namazdan sonra yüz defa Fâtiha sûresini okumalı, mümkün olduğunca tesbih namazı kılmalı, günlük olarak her gün Kur’ân-ı Kerîm’den yüz âyet okumalı, İhlâs sûresini yüz defa okumalı, Hz. Peygamber’e yüz defa salavat getirmeli, istiğfâr etmelidir.⁵²³

Yukarıda izah edilen âdâbın nasıl uygulandığını Şeyh Abdülehad Nûrî Efendi’nin hayatına baktığımızda görebiliyoruz. Onun bir günlük yaşantısında zikir ve namaz olgusunun nasıl bir vakte tekabül ettiğini halifesi Nazmî Efendi aktarır. Abdülehad Nuri Efendi, yatsı namazından sonra kimseyle konuşmadan ibâdethânesine giderdi. Bu sırada eğer kendisine önemli bir soru yöneltirse kısaca cevap verirdi. Ancak, ihya gecelerinde zikir icrâ edilir, ardından büyük kâselerle dört-beş sefer hoşaf içerdi. Namazdan sonra tefekkür eder ve geceleri iki-üç saat uyurdu. Bu uykunun ardından gece kalkar ve on rekât teheccüd namazını kılar. Teheccüdün ardından tekkede bulunanlarla birlikte tesbih namazı kılar, sabah namazına kadar olan sürede ise zikir ile meşgul olurdu.

Sabah namazı ile birlikte sabah usûlü icra edilir, ardından altı rekât işrak namazını kılar ve ibadethanesine çekilirdi. Duhâ vakti buradan çıkarak sekiz rekât namaz kılar ve sonrasında mürîdlerinin arz ettiklerini dinlerdi. Günün bu vakitlerinde

⁵²² Nazir İbrahim Gülşenî, **Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî**, vr. 3a.

⁵²³ Baz, **Abdülehad Nûr-î Sivâsî**, s. 176-177; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatler**, s. 407.

ziyarete gelenlerle sohbet eder, varsa sorularını cevaplandırır. Ögle namazından sonra da, aynı şekilde ziyaret için gelen varsa onlarla görüşür, sonra tekrar ibâdethanesine çekilirdi. İkinci namazından sonra bir saat kadar tefekkürde bulunur ve bu tefekkürün ardından hazır bulunan ihvana sohbet ederdi. Akşam namazının ardından altı rekât olmak üzere evvâbîn namazını kılar; namazdan sonra ihvanla birlikte yemek yerdi. Yemekten sonra ise yüz kere Fâtîha okurdu. Yatsı namazından sonra tekrar ibadethanesine dönerdi. Abdülehad Nûrî Efendi'nin bir günü, önemli bir olay olmadıkça ve özel gecelerin haricinde bu şekilde devam ederdi.⁵²⁴

5.4.2. Toplu Zikir Âdâbı

İlk dönem sûfilerde toplu zikirler yaygın olmamakla beraber tarikatların kurumsallaşmasıyla toplu zikirlerin icrası da artmış, zamanla belli âdâb ve erkânı olan tarikat zikirleri meydana gelmiştir. Toplu zikirler tarikatlara göre farklılık arz ettiği için değişik isimlerle adlandırılmışlardır. Bu zikirler genelde ihvanın halka şeklinde oturması⁵²⁵ ya da halka şeklini alarak dönmesi sebebiyle '*tevhid halkası*' olarak da ifade edilir.

Ahmed Müsellem Efendi *Dîvân*'ında bu zikir meclislerinin keyif için bir araya gelinen yerler olmayıp kalplerdeki kederin atıldığı toplantılar olduğunu vurgular. "*Degül kem-keyfi bezm-i mâ-hazardur halka-i tevhîd / Döner hem vâre câm-ı bî-kederdür halka-i tevhîd*".⁵²⁶ Şairin bu beyitinde devrana raks denilmesine bir atıf da hissedilir.

Şeyh Semennudî *Tuhfetu's-Sâlikin* ve *Âdâbu's-Seniyye*'de toplu zikrin âdâbını detaylı olarak anlatır. Onun bahsettiği âdâba göre mürid zikir meclisine giderken tam bir abdest almalı, tercihen beyaz olan en güzel elbiselerini giymeli, güzel kokular sürünmeli ve misvakını yanına almalıdır. Oruçlu değilse ağız kokusunu gidermesi için ağızına güzel kokulu baharatlardan almalıdır. Eğer zikrin

⁵²⁴ Nazmî Efendi, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 648-651; Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, c. III, s. 362-363.

⁵²⁵ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye*, s. 100-101; Şeyh Yiğitbaşı, *Hurde-i Tarikat*, s. 152.

⁵²⁶ Kurumehmet, "*XVIII. yy. Şairlerinden Müsellem*", s. 73.

yapılacağı yer mescit gibi bir yer ise içeri girdiğinde iki rekât *'tahiyyatü'l-mescid'* namazı kılmalıdır.⁵²⁷

Bireysel zikirde her bir mürîdin, derece ve mertebesine göre zikrettiği esmâ farklı iken toplu zikirde mürîdlerin hangi esmâda bulduklarına bakılmaksızın, topluca yapılan zikre iştirak etmelerine imkân verilir. Toplu zikre başlamadan önce tarikat mensupları zikir halkasının sağ tarafında, mensup olmayanlar ise sol tarafında yer alırlar.⁵²⁸

Mürîd, meclise girdiğinde zikir henüz başlamamışsa şeyhinin elini öper, orada bulunan ihvana selam verdikten sonra edeb halini muhafaza ederek başını önüne eğmiş bir şekilde sessizce oturup bekler veya sessizce zikir yapar. Eğer içeri girdiğinde zikir başlamışsa içinden sessizce *'destûr'* der ve zikre katılır.⁵²⁹ Zikir sırasında halkanın ortasından geçilmemelidir. Eğer biri yer verirse gelen kişi, kimseyi rahatsız etmemek kaydıyla, zikir halkasına dâhil olur.⁵³⁰

Toplu zikir sırasında ney, kudüm, def gibi mûsiki aletleri eşliğinde ilahiler okunur. Toplu zikirler oturarak başlar, daha sonra ayağa kalkılıp sesli zikir yaparak devam eder. *'Darb -ı esma'* da denilen oturak zikir özel bir ritim ve hareketlerle gerçekleştirilir. Dervişler önce halka biçimini alacak bir sıra ile iki diz üzerine otururlar. Zikir sırasında mürid ellerini dizleri üstüne koyar ve gözlerini açık tutar. (Şeyh Semennudî ferdi zikirde olduğu gibi burada da gözlerin kapalı olmasını öğütler.) Müridler, zikir ve virdlerde ses uyumuna ve duraklara dikkat ederek ahenk içerisinde okumalıdır. Zikir devam ederken müridler sağa sola bakmamalı, sakalıyla, eliyle veya elbisesinin herhangi bir yeriyle uğraşmamalı, hiçbir kelam özellikle de dünya kelamı konuşulmamalı, uyunmamalı, uyuyan olursa uyarmalı ve tekrar uyursa asa ile dürtmelidir. Zikir meclisi acil bir durum olmadıkça terk

⁵²⁷ Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 149.

⁵²⁸ Vicdânî, **Tomar**, s. 182; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatler**, s. 391; Gündoğdu, **Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî**, s. 168, Ömer Fânî Efendi, **Kitâbu Âdabi't-Tarika**, s. 47.

⁵²⁹ Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 149.

⁵³⁰ Şeyh Yiğitbaşı, **Hurde-i Tarikat**, s. 152-153.

edilmemelidir.⁵³¹

Zikir meclisini idare eden kişi, zikir halkasını idare etmek, zikri başlatmak, müridleri sakinleştirmek, susturmak ya da müridlerin seslerini yükseltmek ve alçaltmak istediği durumlarda ‘*destûr Ya Allah*’ der.⁵³² Zikri mürşid ya da tayin ettiği bir vekil idare eder. Önce Vird-i Settâr okunur. Akabinde salat ve selamlardan sonra zikre geçilir. Bunun için zikri idare eden kişi yüksek bir sesle “*fa’lem enne hû la ilahe illallah*” diyerek la ilahe illallah zikrini başlatır. Şeyhin uygun gördüğü sayıdan sonra (genelde üç devre halinde yetmiş iki bin kez söylenir) şeyh efendi ‘*illallah*’ der ve bir süre sessizlik olur. Ardından ‘*Allah ya Allah*’ esmasının zikrine geçilir. Zikir esnasında zakirler zikre uygun ilahi söylerler. Bu isim yüz kere zikredildikten sonra ‘*Hu*’ esmasına geçilir ve bu esma da ilahiler eşliğinde yüz defa tekrarlanır. Ardından bağışlama duası, salat ü selamlarla, tekbir ve Fatiha ile zikir nihayetlendirilir.⁵³³

Salike şeyh huzurunda ‘*el fatiha*’ demek caiz değildir. Zikir meclisinde şeyh bulunursa Fatiha’yı şeyh söyler, orada hazır olanlar “*Allahümme salli ala seyyidina Muhammed*” derler, sonra hepsi birden Fatiha’yı okurlar. Daha sonra şeyh “*Ruh-u pak Muhammed Mustafa râ salavat*” der ve ihvan “*Allahümme salli ala seyyidina Muhammed*” derler. Sonra şeyh “*Cismi pak Muhammed Mustafa râ salavat*” ve ihvan tekrara salavat getirir. Sonra yine şeyh “*Ravza-i pak Muhammed Mustafa râ salavat*” der ve ardından salavat getirilir.⁵³⁴

Eğer devrana kalkılacaksa şeyhin ellerini yere vurmasıyla oturak zikirden ayağa kalkılır. Devran usûlü ‘Semâ ve Devran Âdâbı’ bahsinde detaylı olarak anlatıldığından burada tafsilâta girilmeyecektir.

Halvetî tekkelerinde toplu zikir geceleri *ihya* ya da *usûl geceleri* olarak isimlendirilir ve genellikle perşembeyi cumaya ile pazarı pazartesiye bağlayan

⁵³¹ Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 150; Şeyh Yiğitbaşı, **Hurde-i Tarikat**, s. 152-153.

⁵³² Ayış, **Tarikat Âdâbı**, s. 150.

⁵³³ Mustafa Tatcı, “Şabaniyye”, **DİA**, c. XXXVIII, 2010, s. 213.

⁵³⁴ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşâkiyye**, s. 45-46.

gecelerde yapılır.⁵³⁵ Bu geceler tekkeler arasında farklılık gösterebilir. Örneğin Ümmü Sinan Dergâhı'nın ayin günü bazı kaynaklarda çarşamba bazı kaynaklarda ise cuma⁵³⁶ olarak geçmektedir. Aşçı Dede'nin hatıralarında ise bir Halvetî şeyhi olan Hasan Efendi'nin hanesinde cemaatin toplanarak Pazartesi ve Cuma geceleri zikir icra ettiğinden bahseder.⁵³⁷ Tekkelerde ihvanın toplanarak Cuma namazı kılmasının ise özel izne tabi olduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır.⁵³⁸

5.4.2.1. Semâ ve Devran

Sûfilerin bir halka oluşturarak dönerek yüksek sesle ibadet etmelerine devran adı verilir. Tarikatlarda uygulanan *icrâ-yı zikrullah* veya *ayin* adı verilen merâsimler, Osmanlılar zamanında tarikatlara göre “*semâ*’, *devrân*, *zikr-i kiyâm*, *hatm-i hâcegân* ve *darb-ı esmâ*” gibi farklı isimlerle anılmaktaydı. Arapça bir kelime olan *deverân/devrân* sözlükte dönmek, dolaşmak manalarına gelir. Tasavvuf literatüründe ise cehrî zikir yaparken dönmek ve hareket etmek ya da dervişlerin bir halka oluşturup dönerek yaptıkları ayin şeklinde bir anlam ihtiva eder. Yine Arapça bir kelime olan *semâ*’ ise fiil olarak “*işitmek, dinlemek, isim olarak ise şarkı, güzel ses, nağme, raks, vecd, yarı dini mahiyette çalgılı ve sarkılı ziyafet*” manalarına gelir. Tasavvuta ise *semâ*’ sûfilerin cezbe ile ayakta zikretmeleri olarak ifade edilebilir.⁵³⁹

Devran sırasında musiki aletleri eşliğinde okunan ilahiler dinlendiği için genellikle ‘*semâ ve devran*’ olarak birlikte zikredilmiştir. Bu kelimeler birbirinin yerine de kullanılmıştır. Ayrıca devranı haram sayanlar tarafından ‘*raks ve devran*’ olarak adlandırıldığı da görülmektedir.⁵⁴⁰

⁵³⁵ Tatcı, “Şabaniyye”, s. 213; Şeyh Yiğitbaşı, **Hurde-i Tarikat**, s. 149.

⁵³⁶ Çetin, “Ümmî Sinân Dergâhı”, s. 161.

⁵³⁷ Reşat Ekrem Koçu, **Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hâtıralar-Aşçı Dede İbrahim**, İstanbul 1960, s. 26.

⁵³⁸ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnââmesi**, s. 222; Köprülü Derbend Tekkesi Arşivi, Tekkede Cuma namazı kılınmasına dair Sultan Reşad döneminde verilen berat. Bkz. Ek: 11.

⁵³⁹ Ferhat Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ’, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, c. V, Sayı: XIII, İstanbul Temmuz-Aralık 2004, s. 25-26.

⁵⁴⁰ Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, s. 124.

Kaynaklar devran eden ilk sûfilerden bahsederler. Şeyh Karabaş Velî *Risâletün fi Cevâzi Deverâni's-Sûfiyye*'de ilk devran eden kişinin tabiûn zamanından Vahyuddin el-Kâdî isimli bir kişi olduğunu kaydeder.⁵⁴¹ Kuşeyrî ise X. yüzyılda yaşayan Cehm ed-Dukki'nin sûfiler meclisinde coşup devran yaptığını kaydetmiştir.⁵⁴² XI. yüzyılda yaşayan Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın sabaha kadar süren semâ meclisleri düzenlediği⁵⁴³, Semanın ortaya çıkışı ile ilgili bilgi veren pek çok kaynak Mevlana Celaleddin-i Rûmî'nin ise kuyumcular çarşısından geçerken çekiçlerin çıkardığı sestten cezbeye kapılarak sokakta deveran etmeye başladığını rivayet etmektedir. Eroğlu Nûri ise semâ ve devrânın, ilk kez Hz. Muhammed tarafından ashâb-ı suffa ile beraber olduğu bir sırada icrâ edildiğini söyler.⁵⁴⁴

Semâ ve devranın helal olup olmadığı bahsinin çokça tartışıldığı bir dönemde Eroğlu Nûri'nin yukarıdaki ifadeleri dikkat çekicidir. Onun devranın kaynağını Hz. Peygambere isnad etmesi, içinde bulunduğu ekolün tutumunu sünnet ile desteklemeye ve kuvvetlendirmeye çalıştığı şeklinde düşünülebilir.

İlk olarak devranı kimin döndüğü konusu ihtilafli olsa da bu ibadet, Melamiyye ve Nakşibendiyye dışında Kadiriyye, Rifaiyye, Mevleviyye, Sühreverdîyye, Çiştîyye ve Halvetîyye başta olmak üzere hemen tüm tarikatlarda kendine yer bulmuştur. Bu sûfiler Batılı araştırmacılar tarafından '*dönen dervişler*' şeklinde adlandırmışlardır.⁵⁴⁵ Devran zikri yapılan tekkelere '*devranî tekkeler*',

⁵⁴¹ Şeyh Karabaş Velî, *Deverâni's-Sûfiyye*, vr. 5a'dan naklen Keskin, "**Karabaş Velî ve Risaletü'd-Deveran'ı**", s. 88.

⁵⁴² Kuşeyrî, *Risale*, s. 205.

⁵⁴³ Süleyman Uludağ, "Devran", *DİA*, c. IX, 1994, s. 248.

⁵⁴⁴ "*Habîb-i Ekrem, birgün ashâb-ı suffa ile itikâfda tevhîd ediyordu. Buyurdu ki: 'Sizden biriniz bir ilâhî bilmez mi? Okuyun!' dedi. İçlerinden birisi, bildiğini söyledi. Yüksek bir sesle ve mevzûn bir makamla ilâhî okumaya başladı. Habîb-i Ekrem, şevke gelip kıyâm buldu. Kendisinden geçip semâ etti. Öyle ki, bu semâ'ın tesiriyle buldukları ev bile hareket etti. Bu sırada Hz. Ebû Bekir, Habîb-i Ekrem'in elinden tuttu. Peygamber sakinleşti. Sonra 'Yâ Resûlallah, siz dönünce, yerlerin ve göklerin de sizinle birlikte dönmesi gerekir' dedi ve oturdu."* Eroğlu Nûri, *Tasavvuf bi't-Tarîkat*, s. 45; Seyyid Yahya Şirvanî, *Şifâü'l Esrar-Sûfî Yolunun Sırları*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Rıhtım, Sufi Kitap, İstanbul 2011, s. 133.

⁵⁴⁵ Uludağ, "**Devran**", s. 248-249.

dervişlerine de ‘*devranî dervişler*’ denilmiştir.⁵⁴⁶ Halvetîler, zikri ayakta devrân ederek, yâni dönerek yaptıkları için, bu yolun müridlerine ‘*Devrânîler*’ de denilmiştir.⁵⁴⁷ Nitekim toplu zikir sırasında okunan bazı ilahilerde, “*Halvetîler derler bize / Devranîler derler bize*” şeklindeki nakaratlar da bunu kanıtlar niteliktedir.⁵⁴⁸

XVII. yüzyıl devranın helal veya haram olduğu tartışmalarının zirvede olduğu bir dönemdir. Her iki görüşü savunan taraflar kanıt olarak birçok ayet ve hadislerden örnekler vermişlerdir. Semâ, raks, devran ve musiki konularında pek çok lehte ve aleyhte risâleler yazılmıştır. Özellikle Osmanlılar zamanında devran ve raks konusunda geniş bir literatür⁵⁴⁹ oluşmuştur. Bu eserlerde ele alınan meseleler ve ana temalar birbiriyle benzerlik gösterir.

Mutasavvıflar tarafından devranın meşruluğunu kanıtlamak için Hz. Peygamber’e ait bir menkıbe çokça zikredilir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber ve Hz. Ayşe evlerinin yanında raks eden ve def çalan bir grup Habeşliyi izlemişlerdir. O sırada Ebu Bekir onların yanına gelmiş, bu görüntüyü tasvip etmediği için, Habeşli grubun raksını ve müziğini durdurmaya yeltenmiştir. Bu sırada Hz. Peygamber “*Her halkın bir bayramı vardır, bu da bizimki*” diyerek onu durdurmuştur.⁵⁵⁰ Ulemânın devranı raks olarak nitelemesi ve buradan yola çıkarak haram olduğunu öne sürmesine karşın sûfiler tarafından bu menkıbe örnek gösterilmiştir.

Ulemânın bazıları devranı reddederken ilk mutasavvıflar da bilinçli bir dönmeden ziyade devranın sûfinin iradesi dışında meydana gelmesini makbul saymışlardır.⁵⁵¹ Ancak ilerleyen dönemlerde tarikat mensupları usûlüne uygun ve samimi olarak uygulanması şartıyla bilinçli yapılan devranda bir sakınca

⁵⁴⁶ Nuri Özcan, “Devran Müsiki”, *DİA*, c. IX, 1994, s. 249.

⁵⁴⁷ Ögke, “*Eroğlu Nuri’nin Eserlerinde Tasavvuf*”, s. 50.

⁵⁴⁸ Tatcı, “*Şabaniyye*”, s. 213.

⁵⁴⁹ Ferhat Koca, “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi, Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, S. I, Çorum 2002, s. 85-88; Kemikli, “*Risale-i Devran ve Sema Türü ve Gaybî’nin Konuya İlişkin Görüşleri*”, s. 456; Kayaoğlu, “*Raks ve Devran*”.

⁵⁵⁰ Kayaoğlu, “*Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar*”, s. 292.

⁵⁵¹ Bkz. Kuşeyri, *Risale*, “*Adâb’ül Müridîn*” bölümü, s. 491.

görmemişlerdir.⁵⁵²

Bu tartışmalar sebebiyle hangi durumlarda devran yapılıp yapılmayacağı konusu Halvetî şeyhlerinin eserlerinde ele aldıkları konulardan biri olmuştur. Pir Seyyid Yahyâ Şirvânî semânın üç şart ile helal olacağını söyler. Bunlar zulüm ile alınmamış bir mekân, semâ ehli ihvan ve şeytanın istemediği bir vakittir.⁵⁵³ Şeyh Cemâleddîn Uşşakî de devran konusunda kişiyi âşıklık halinin harekete geçirdiğini, Hakk'ın cezbisine kapılan âşığın ağlayış ve inleyişlerle gayri-ihyari olarak devrana ve semâya başladığını ve onun bu halini görenlerin ona engel olmayacağını söyler. *“Kimi kim tahrik ider hâlet-i aşk / Giderüp sabrı ol devrâna başlar”, “Cezbe-i Hakka düşen bi-ihyâr / Âh u zâr ile ider devr ü semâ”, “Der mi Cemâlî sana devr ü semâ eyleme / Yanan o aşk odile dildeki nârı gören”.*⁵⁵⁴

Devranın kaynağı ile ilgili farklı rivayetler vardır. Mesela Ömer Fânî Efendi devran konusuna şöyle bir açıklama getirir: Ona göre; Allah her an kâinatta yaratılan varlıkların oluşumu için eşyaya ‘ol’ emrini verir. Sûfî de bunu duyar ve elest bezmindeki hitabı hatırlar. İşte bu semâdır. Bunun üzerine sûfî kendisine hâkim olamayıp, titremeye başlar. Bu titreme sonucu şevkten etrafında devran edip dönmeye başlayan sûfinin bu titremesi sûfide bir rahatlama sağlar. Eğer bu hâline sûfî hâkim olabiliyorsa ve gösteriş olsun diye titremeye devam ediyorsa haram işlemiş olur. Ancak bu şevk hâlini yakalamak amacıyla orada bulunanlara amacını söyleyip devran ederse bir sakıncası olmaz.⁵⁵⁵

Sûfîlerin devranı bazı halka hoş görünse de daima muhalefet edenler de olmuştur. Eroğlu Nûri Efendi devran edenlerin kâfir olduğunu iddia edenlere karşı *“Ehl-i şevke ta'n eyleyen zâhidler / Derviş Hû der döner, kâfir mi olur? / Bu dahle vâris olan mücâhidler / Mü'min Hû der döner, kâfir mi olur”* dörtlüğüyle başlayan

⁵⁵² Serrâc, **Lüma**, s. 377-382.

⁵⁵³ Seyyid Yahya Şirvanî, **Şifaü'l Esrar**, s. 132-133.

⁵⁵⁴ Şeyh Cemâleddîn Uşşakî, **Divan**, s. 127, 192, 282.

⁵⁵⁵ Ömer Fânî Efendi, **el-Hüccet'n-Neyyire fi Beyani't-Tarikati'l-Münire**, s. 299-321.

şiiiri⁵⁵⁶ ve Hz. Ali'den naklettiği bir menkıbe ile⁵⁵⁷ cevap verir.

On yedinci yüzyıl boyunca devranın meşru olduğunu geçerli tezlerle savunan pek çok kişi olmuştur. Mesela Nazmî Efendi de devranın meşru olduğunu savunur. O, sûfiler tarafından *devran ve semâ*'ı Hz. Peygamber'den '*Vecd halini kazanmak ve bu halin uzun sürdüğü anlarda vecd halinden kurtulup, normal şuur haline dönmek*' istemesine dair iki hadiseye dayandırıldığını belirttikten sonra şöyle bir açıklama yapar: "*Fe-li-hâzâ, bir sâlikde taraf-ı beşeriyet galib olsa, envâ'i tevaciüdle talib-i vecd olub, gâh semâ', gâh devrân ile tahsil-i vecd iderler. Ve gahi vârid-i kavi ve cezbe-i 'azime zahûruyla, beşeriyetlerinde tahammül kalmayacak, semâ ve devranla ve zikr-i cehri ile ve sayir esbab-ı ma'hûde ile teskin-i vecd itmek, sünen-i Rasûlu'llah (a.s) ve sünen-i meşâyih-i 'izâmıdır.*" Metin devran ve semânın gerek vecd halini elde etmede gerekse vecd halinden kurtulmada faydalı olduğu görüşündedir.

Devran eden müridlerin farklı özellikleri de sûfî müelliflerin ele aldığı konulardan birisidir. Nazmî Efendi, devrana ehliyetleri açısından insanları üç grupta ele alır. Bunların ilki haki-tabiat (toprak tabiatlı) olanlardır. Bu insanlarda hareket kabiliyeti yoktur. Onlardan hiçbir hareket sadır olmaz. İkincisi âsumânî-tabiat olanlardır. Bunlar yağmur ve güneşin ağaçları ve meyveleri yeşerttiği gibi daima

⁵⁵⁶ Eroğlu Nûri, *Dîvânçe-i İlâhiyât*, s. 120-122.

⁵⁵⁷ "Bir gün Hz. Ali, namazdan sonra tevhîde başladı. Şevke gelip kıyam etti. Yüksek sesle ve sağdan sola salınıp tevhîd vurarak devrân etdi. Bu sırada imâmesi başından düştü. Münâfiklardan bazıları onu bu hâlde görüp, "Ebû Tâlib oğlu deli olmuş" diye, dedi-kodu ettiler. Bir zaman sonra Allah'ın Arslanı Ali, âyinini tamamlayıp farka geldi ve duâdan sonra bunları yanına çağırdı. Onlara: 'Kiyâmete ikrârınız var mıdır?' diye sordu. Münâfiklar: 'Evet, vardır' dediler. Sonra: 'Huzûr-ı Hakk'a varır mısınız?' dedi; 'Belî, varırız' dediler. Sonra onlara: 'Rabbim bana hitap edip; niçin yüksek sesle, salınarak ve dönerek beni zikr ettin, diye sorar ve bu yaptıklarımın ötürü mes'ûl olursam, size ne zarar gelir? Gerçi hâsâ bu olmaz! Amma, siz huzûruna geldiğinizde, kulum beni şevk ile zikrederken, üzerinize vâcib ve teklîf değilken ta'n ve dahl ettiniz, diye mes'ûl tutarsa, hâliniz ne olur?' diye sordu. Bunlar Ali'nin bu sözünden korktular; özür dileyip tevbe ederek tekrar imân getirdiler. Bilmek ve dikkat etmek gerekir ki, bu gibi dâhillerde gönül yıkmak korkusu vardır. Zira zâkirlerin kalbi beytullahtır, arşullahtır. İnsan, bilmediği ilmi söylemeye! Görmediği yere taş atmaya! Ermediği yere el uzatmaya!" Bkz. Eroğlu Nûri, *Tasavvuf bi't-Tarîkat*, s. 48-49.

hareket ve devran ile müridlere feyz ve kerem saçmakta olan mürşidlerdir. Üçüncüsü ise arşı-tabiat olanlardır. Bu da *'kutb-ı irşad'*dır ve bütün mürşidler bu kutb-ı irşadın tahrikine muhtaçtır. Nazmî Efendi bu anlayış içerisinde olmayan ve şartlarını taşımayan devran ve semâ'nın caiz olmayacağını da şu şekilde ifade eder:

*“Bir alay taharetsiz, abdestsiz, bi-namaz lahm-ı gabıt, bir yire cem’ olub, hevâ-yı nefisle, husûsâ taze oğlancıkların belin, boynun kucaklayarak sıçrayub kalgıyan bi-idrakin devranı, şeri’at ve tarikatda caiz ve mübah olmayub, belki şiddet-i hürmet ile haram olması mukarrardır. Fukahanın haram didikleri, bunlar hakkındadır. Ehline kimesnenin sözü yokdur... Mahsul-i kelâm, devran, ehl-i sülûke mahsusdur ve müfiddir.”*⁵⁵⁸

Kâtip Çelebi de *Mizanu'l-Hak* adlı eserinde, zahir ulemâsının devrana raks diyerek haram olduğuna dair fetva vermesi ve bu haramı helal sayan kâfirdir, demesi üzerine sûfilerin de cevap olarak devranın raks olmadığına, raks olarak kabul edilse bile bir sorun teşkil etmediğini savunduklarını aktarır. Kâtip Çelebi'ye göre bu fetvaların aslı, çoklarının saltanat tarafını kayırmak istemelerinden dolayıdır. Zira eskiden sûfilerden çok zulüm ve kötülükler görülmüştür, diyerek Safevi Devleti'ni kasteder.⁵⁵⁹

5.4.2.1.1. Semâ ve Devran Âdâbı

Halvetîyye'de toplu zikirler sırasında gerçekleştirilen devran ibadetine çok önem verilir. Devranın icra edileceği durumlarda mürşid ve halifeler zikrin yapılacağı yerde hazır bulunurlar. Bu yönüyle devran bireysel zikirten farklıdır. Çünkü burada mürşid ve halifeler de bulduklarından, zikrin bütün tavırları icrâ edilir.⁵⁶⁰

Salıkların, zikir ve devran sırasında tek bir nefesmiş gibi bir hâl almak için

⁵⁵⁸ Nazmî Efendi, *Hediyet'ül İhvan*, s. 346.

⁵⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Mizanu'l-Hak*, s. 33-34.

⁵⁶⁰ Vicdânî, *Tomar*, s. 182; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, s. 168; Ömer Fânî Efendi, *Kitâbu Âdabi't-Tarika*, s. 47.

uyumu gözetmesi gerekir. Eğer onların birinden sesi yükseltmek veya hareket etmek suretiyle bir uyumsuzluk meydana gelirse âdâbın muhafazası için şeyh tarafından belirlenen ve tekkede bulunan görevli ihvandandır birisi ona bunun sebebini sorar, eğer kişi bunun gayr-ı ihtiyari olduğunu ifade ederse, (görevli) ona itirazı terk eder ve özrünü kabul eder. Eğer bu durum yabancı bir misafirden sâdır olursa uyarı yapılmaz. Eğer misafir bunda aşırıya giderse onun yanında bulunan kimse nazikçe onu bundan men eder. Mürid devran devam ettiği müddetçe oturmamalı veya dışarı çıkmamalıdır.⁵⁶¹

Devranda içten dışa doğru olan bölüme “*devr-i suğra*”, dıştan içe doğru olan kısım ise “*devr-i kübra*” denir.⁵⁶²

Ahmed Müsellem Efendi'nin “*Olur ashâb-ı bi'at muttasıl sırr-ı yedullaha / Anunçün dest-ber-dest-i digerdür halka-i tevhîd*” beyitinde⁵⁶³ de ifade ettiği üzere zikrin bu türü türü el ele tutuşarak yapılır. (Ya da sağ ve sol elini yanındakinin beline doğru uzatır ve yanında olanların yanındakinin elini tutar) Kıyamî zikirden sonra el ele tutuşan dervişler ‘*hu*’ ismini zikrederek devrana başlarlar. İlk ‘*hû*’da sağ ayakla sağa doğru kısa bir adım atılır, ikinci ‘*hû*’da sol ayak sağ ayağın yanına getirilir.⁵⁶⁴

Devranın en önemli hareketi dönme hareketidir. Bu dönme hareketlerinin her birinde sembolizm vardır; dolayısıyla sembolleştirilmiş her dönüş özel bir mana ihtiva eder. Devranın başında mürşit bir halka oluşturan dervişlerinin ortasındaki yerini alır ve yukarıda da bahsettiğimiz üzere ‘*Hu*’ esması ile ilk dönme hareketini başlatır. Zikre katılan dervişlerin hepsi ortada bulunan mürşide yani tek bir merkeze dönüktürler.

İlk iki dönme hareketi sola doğru, yani kalp yönüdedir. O nedenle kalbi zikir olarak adlandırılır. İlk dönmede ‘*Hu*’ ve ikinci dönmede ‘*Hayy*’ ismi zikredilerek kalbe vurgu yapılır. İlk dönmede mürşid ‘*Allah*’ der, dervişler ‘*Hu*’ der.

⁵⁶¹ Ömer Fânî Efendi, *Kitâbu Âdabi't-Tarika*, s. 220-222.

⁵⁶² Uludağ, “*Devran*”, s. 249.

⁵⁶³ Kurumehmet, “*XVIII. yy. Şairlerinden Müsellem*”, s. 74.

⁵⁶⁴ Nuri Özcan, “*Devran Mûsiki*”, s. 249.

Bu usûlden amaç şudur: Mürşid her türlü cemâlin toplandığı merkez olan ‘Allah’ ismine vurgu yapar ve dervişlerine ‘Hu’ dedirterek Allah’ı tanımaya ve bilmeye doğru onları hazırlar. İkinci dönme yine sola doğru icra edilir. Bu dönmede ise ‘Hu’ ve ‘Hayy’ isimleri zikredilir.

İki dönme zikrinden sonra sıra tavafın sembolik anlatımına gelir. Bunun için mürşid ortada, dervişler yine halka şeklinde sabit durarak, bir durak ilahisi söylerler. Bu dervişin sağlam duruşunu ve ihlasla mücahadesini temsil eden kıyâmî bir duruştur. Mürşit ‘Lâ ilâhe illallah’ diyerek zihinlerinde ne varsa her şeyden azat olmuş olarak dervişleri tek merkez olan Kâbe’de birleşmeye davet eder. Ardından gerçekleşen dönüşün yönü ise sağa doğrudur. Bu dönüşte mürşid de dervişlerine refakat ederek onların halkalarına dâhil olur ve birlikte tavaf hareketine katılır.

Dördüncü dönüş yine bir Kâbe’yi tavaf zikridir. Sağa doğrudur. ‘Hayy’ ismi yavaş yavaş zikredilir.

Sonraki beşinci dönüş de ‘Hayy’ ismi hızlıca zikredilerek sağa doğru gerçekleşir. Devrandaki bu aşamasında sembolleştirilen hareketin manasının ‘muhabbetullah’ ile alevlenen dervişin kalbinin dirilmesi olduğu ifade edilir. Bu sırada ‘pervane dönüşü’ gerçekleştirilir. Pervane dönüşü mürşid ile işaret ettiği kişi tarafından halkanın ortasında gerçekleştirilir. Pervane dönüşü, bu iki kişinin birbirlerinin kollarını tutarak yavaştan başlayıp giderek hızlanarak yaptıkları bir dönüş hareketidir. Bu dönüş dervişin bir ayağı arzda diğer ayağı semâda olmak üzere, kesrette vahdeti yaşamasını sembolize eder.

Bunun akabinde dervişler ‘Hayy’ ismini yine kalbe vurarak sola doğru altıncı dönüşe başlarlar. Bu aşamada kalbin teskin edilmeye ihtiyacı vardır. Bu dönüşteki sembolizmde mürşid sürekli ‘Hayy’ diyerek dervişlerine, kendi topluluğunu ve onların nezdinde bütün insanlığı, bu birlik ve bütünlük halinden ayırmaması için Allah’a niyaz etmeyi öğretmektedir.

Yedinci ve son dönüş yine sola doğru ve kalbe vurgu yapılarak icra edilir. Bu özelliği ile bu son dönüş de yine kalbi bir zikirdir. Bu dönüşte Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in şehadetleri kutsamaktadır. Dervişler bu son dönüşte devranın yöneticisi

mürşidi yüceltmek üzere onun etrafını sarmaya başlarlar. Bunun için mürşid, halkadaki bir dervişi işaret ederek o noktadan halkayı ikiye ayırır ve halkanın koştığı noktadan itibaren dervişler adım adım onun etrafını sararak dönmeye devam ederler. Mürşidin etrafını hiç boşluk kalmamacasına saran dervişler, mürşidi omuzlarına alıp yukarıya kaldırır ve etrafında dönmeye devam ederler. Bu hareket mürşidin Peygamber'in temsilcisi olarak tüm dervişlerini bir bayrak altında Resulullah'ın huzuruna ulaştırdığını temsil eder. Mürşidin önemine ve yüceliğine vurgu yapan ve '*Bedevi Topu*' olarak adlandırılan bu uygulama, mürşidin mahşer gününde kendi ihvanını Allah'ın huzuruna takdim edeceğinin dünya âlemindeki bir tezahürü olarak ifade edilir.

Bedevi topu zikrinden sonra dervişler mürşidi omuzlarından indirirler. Mürşid ve dervişleri yere oturur. İstiğfar ve ardından salavât getirilir ve zikre başlanır. Mürşidin uygun gördüğü sayıda Kelime-i tevhid tekrar edilir. Ardından diğer isimlere sırasıyla devam edilir.⁵⁶⁵

Bu bölümden sonra selamlaşma faslı başlar. Dervişler, mürşid ile ilahiler eşliğinde tek tek selamlaşırlar. Selamlaşma boyunca Hz. Peygamber'e aralıksız salavat ve selamlar getirilir. Mürşidin elini öpen kişi hemen sağ tarafına geçip durur, onun arkasındaki de şeyhin elini öper ve şeyhin sağındaki ile musafaha eder. Ve bu şekilde sağ tarafa doğru dizilirler. Sonuncu kişiye dek salavat söylenmeye ve musafaha etmeye devam edilir.⁵⁶⁶ Bu selamlaşma usûlü tekkelerdeki merâsimlerin çoğunda takip edilir.

Selamlaşma ile birlikte zikir meclisi nihayete erer. Zaruri bir durumdan dolayı zikir meclisinden ayrılmak hemen isteyenler şeyh kendilerine izin verdikten sonra hepsi bir anda kalkıp gitmemeli, belli aralıklarla ve birer birer kalkıp gitmelidirler. Mürid, meclisten ayrılırken, meclisin yoğun ve kalabalık olduğu zamanlarda ihvandan önce çıkmak için onların önüne geçmemelidir.⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ Sühendan Erdin, Halveti tarikati müntesibi.

⁵⁶⁶ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 84.

⁵⁶⁷ Ayiş, **Tarikat Âdâbı**, s. 183.

Evliya Çelebi, Kahire'deki İbrahim Gülşenî Tekkesi'nde her Cuma gecesinde büyük avluya kıymetli halı ve kilimleri serdiklerini, yatsı namazından sonra ilk önce Mülk suresini, ardından evrâd ve ezkar okunup devran edildiğini kaydeder. Zikir esnasında Haki Dede isminde bir zatın yardımcıları ile birlikte zakirlere gül suyu ve şerbet dağıttıklarını söyler. Bu zikrin yedi sekiz saat devam ettiği ve bu zikir sırasında on iki makam, yirmi dört şube, kırk sekiz terki ve yirmi dört usûl üzere ilahilerin icra edildiğini ifade eder. Dervişlerin yorgunluğunu gidermek için güzel sesli dervişlerin sıra ile Davud, Fuzuli, Ruhi, Örfi ve Ömer Hayyam'ın beyitlerinden bir taksim yaptıkları da anlatır.⁵⁶⁸

Bu belirtilenlerin dışında Halvetîyye'nin muhtelif şubeleri arasında zikir usûllerinde uygulamadan kaynaklanan birtakım değişiklikler olabilmektedir. Devran sırasında okunan ilahiler '*Halvetîyye'de Musiki ve Merâsimlerde Okunan İlahiler*' bölümünde ele alınmıştır.

5.5. Halvet ve Erbaîn

Tasavvufun insanı terbiye etme konusunda kendine has metotları vardır. Bunlardan birisi de halvet/erbaîndir. Nefsi terbiye etmek amacıyla yapılan⁵⁶⁹ halvet sözlükte tek başına yaşayıp, topluma karışmamak, hiçbir meleğin ve insanın bulunmadığı bir yerde, akla takılan şeylerden kurtularak, hatta insanlarla yakınlığı terk ederek her şeyden vazgeçmek, şeyhin uygun görmesi ve emretmesi ile karanlık ve dar bir yere çekilerek ibadetle vakit geçirmek, Allah ile gizli konuşmak gibi anlamları ifade etmektedir.⁵⁷⁰

Şeyh Ömer Fuâdî, halvet anlayışının İslam'dan kaynaklandığını ispat sebebi ile kaleme aldığı risâlesinde Halvetî, "*Ruhun, kimsenin olmadığı yerde Allah ile*

⁵⁶⁸ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. X, s. 127; Gülşeniyye kolunun zikir adâbı için ayrıca bkz. Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *DİA*, c. XIV, 1996, s. 256-259.

⁵⁶⁹ Kuşeyrî, *Risale*, s. 197.

⁵⁷⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 206; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Halvetilik'in Şâbâniyye Kolu: Şeyh Şâbân-ı Velî ve Külliyesi*, Kastamonu Şeyh Şâbân-ı Velî Derneği Yayınları, Ankara 1991, s. 14-15.

konusmasıdır” şeklinde tarif eder.⁵⁷¹ Ona göre gerçek anlamıyla halvet, Allah’tan başkasının göremeyeceği bir şekilde sırrın Hakk’la konuşmasıdır. Halvetin kendi içerisinde mertebeleri vardır. Bunlar kalbî halvet, rûhî halvet ve sırrî halvettir.⁵⁷²

Yukarıdaki tanımlamalardan yola çıkarak halvet, kişinin yalnız kalarak halktan uzaklaşması, bu sayede Hakk ile baş başa kalması ile kendini manevî yükselişe hazırlamasıdır, denilebilir. Bu ibadet sırasında riyâzatlar ile açlık, susuzluk, zikir, fikir, tedebbür ve tefekkür gibi faaliyetler vardır.⁵⁷³ Dolayısıyla zor bir süreci ifade eder. Peki, halvet bu kadar zor bir ibadet ise sûfiler neden halvete girmektedirler?

Dervişlerin Halveti neden tercih ettiklerine dair ipucunu Sühreverdî’nin *Avârifü’l-Maârif*’inde bulabiliyoruz. İlim tahsilinden sonra uzun bir süre insanlardan uzaklaşıp Halveti tercih eden Sühreverdî, sûfilerin erbaîne girme sebebinin şu şekilde ifade eder: “*Sûfilerin erbaînden, erbaînin dışındaki zamanlarda tâlip olduklarından farklı özel bir maksatları yoktur. Hâllerine ters düşen yasak arzular bastırınca, hâllerini erbaîn ile sıkıya almak isterler. Bunu, erbaînin tesirinin bütün zamanlarına yayılması ve her vakit erbaînde gibi olabilmek için yaparlar*”.⁵⁷⁴ Abdülmecid Sîvâsî ise meseleye Sühreverdî’den farklı bir açıdan bakarak Halvetin zor olmasının bir hikmeti olduğunu belirtmiş ve “*Çiçeğin koruk, koruğun da üzüm olması için pek çok zahmete katlanması gerekir*” demiştir.⁵⁷⁵

Halvete girmek isteyen bir kişinin riayet etmesi gereken bazı kaideler vardır. Sühreverdî halvette niyetin sağlam olması ve ihlâslı olunmasıhususuna vurgu yapar. Ona göre halvete “*dinin selameti, nefis ahvalinin yok olması ve amellerin Allah’a*

⁵⁷¹ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale fi Beyani Fezail-i İtikâf ve Halvet**, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü 110:1734/5, vr. 94b.

⁵⁷² Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 30b.

⁵⁷³ İhsan Soysaldı, “Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. XIX, İstanbul 2007, s. 237.

⁵⁷⁴ Şihâbüddin Sühreverdî, **Avârifü’l-Meârif**, 263-264.

⁵⁷⁵ Abdülmecid Sîvâsî, **Miyar-ı Tarik**, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No: 300, vr. 177b.

ihlâsla yapılabilmesi” için girilmelidir. Bu hususta şu ikazlarda bulunmuştur:

“Sûfilerden bir grup halvet ve erbaîn konusunda şaşkınlık göstererek sözü mahallinden sapturdılar ve şeytanın müdahalesine uğradılar. Şeytan onları yanılttığından, ihlâsla hakkını veremediği asıl istikametten uzak bir tarzda halvete girmeye başladılar. Meşâyih ve sūfiyyenin halvetlerinde bir takım vakıa ve keşiflere mazhar olduklarını duyarak, bu maksatla halvet yolunu ihtiyar ettiler. Bu durum yoldan sapmanın ve delâlete düşmenin tâ kendisidir. Gerçek sūfiler, Halvetî ve yalnızlığı dinin selameti, nefs ahvalinin yok olması ve amellerin Allah’a ihlâsla yapılabilmesi için ihtiyar ederler.”

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre tasavvufta maddi ya da manevi herhangi bir beklenti içinde halvete gitmek hoş görülen bir durum değildir. Hatta Sühreverdî, manevi beklenti içinde olmayı sapkınlık olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla sufilerin keramet, keşif gibi olayların peşinden koşulmasını hoş görmedikleri fikri ortaya çıkmaktadır.

“Halvetî sohbete tercih edenin, zikir-i İlâhî dışında bütün düşüncelerden hâli olması, murâd-ı Sübhânî’den başka bütün isteklerden uzaklaşması ve nefsinin istekleriyle ilgili sebeplerin tamamından kesilmesi icap eder. Halvete bu sıfatla girmeyen mutlaka bir fitneye ve belâyâ düçar olur... Halvetten maksat keramet değildir. Nitekim sūfilerden biri şöyle demiştir. ‘Hakk Teâlâ senden istikamet istiyor, sen keramet peşindesin!.. Sâlik kendisine açılan keşfe aldanmamak, suda yürüse ve havada uça bile takva ve zühdün hakkını vermedikçe, bunların kendisine bir fayda sağlamayacağını bilmek zorundadır. Hayale aldanıp, muhale kanarak Halvetîni ihlâs esası üzere yapmayan kimse, boş yere halvete girmiş ve kendisini kandırarak çıkmıştır. İbadet ve hüsn-i muamelenin lezzetini söküp atmış, kalbinden şeriat endişesi çıkıp gitmiş, böylece o, dünya ve ahirette rezil olmuştur...”⁵⁷⁶

Peki, halvet ne kadar sürmekteydi? Kaynaklara göre bu ibadetin süresi kırk gündür; bu sebeple halvete ‘erbaîn çıkarmak’ da denmiştir. ‘Çile’ sözcüğü de Farsça’daki ‘çihil’ (kırk) kelimesinden geldiğinden halvet ile özdeşleşmiştir. Bu

⁵⁷⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 270-271, 278.

deyim zamanla Halvetîn zorluk ve ıstırab yönünü vurgulamak anlamında ‘çile doldurmak’ ya da ‘çile çekmek’ şeklinde kullanılmış; tekkedeki halvethanelere çilehane de denmiştir.⁵⁷⁷

Halvetîn kırk gün olmasının sebebi olarak Hz. Musa’nın Allah ile konuşmadan önce kırk gün oruç tutup ibadet etmesi gösterilir.⁵⁷⁸ Bir diğer yoruma göre ise Halvetîn kırk gün sürmesinin sebebi, insanın anne karnında geçirdiği gelişim evrelerinin kırkar günde tamamlanmasıdır.⁵⁷⁹

Tasavvuf kaynaklarında peygamberler ve evliyaların halvet ettiği rivayet edilir. “*Heb itmiş evliya’ullah halvet / Ki halvetdür medar-ı ins-i hazret*”. Hz. Muhammed’e nübüvvet gelmeden önce bir ay Hira dağında halvet ettiği; yine Hz. Musa’ya da Tevrat’ın Tur-i Sina’da çıkardığı erbaînin akabinde indirildiği; Hz. Dâvud’un bir hata yaptığı zaman Allah’tan kendisine bağışlanma gelinceye kadar kırk gün kırk gece secdeye kapandığı rivayet edilir.⁵⁸⁰ Nazmî Efendi *Miyâr-ı Taikat-ı İlâhî*’sinde bu ibadeti Halvetîlerin muhakkak senede bir kez gerçekleştirdiğini çünkü nefis ejderinin ancak bu şekilde terbiye olacağını belirtir.⁵⁸¹

Hicrî ilk iki yüzyılda bazı zahidler Hz. Peygamber’e uymanın yanında toplumdan uzaklaşıp evlerinin bir köşesinde inzivaya çekildikleri veya تنها yerlerde hayatlarını sürdürmüşlerdir. İlerleyen dönemlerde sufiler de Halvete önem vermişlerdir. Hattâ bazı gruplar içinde sadece Cuma ve cenaze namazları için halk içine karışan bunun dışındaki vakitlerde mezarlık, harabe ve mağaralarda yaşayanlar vardır. Bu gruplar ‘*Şikeftiyye*’ diye anılmışlardır. Bu uygulamalara VIII. yüzyıldan itibaren kaynaklarda rastlamak mümkün olmakla birlikte Halvetîn belli kurallar dahilinde olmak üzere halvethânelerde uygulanması X. yüzyıldan itibaren esma

⁵⁷⁷ Almaz, **Pir Seyyid Yahya Şirvânî**, s. 25.

⁵⁷⁸ Kur’an-ı Kerim, 7/142.

⁵⁷⁹ Aşkar, “**Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye**”, s. 536.

⁵⁸⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, **Avârifü’l-Maârif**, s. 279.

⁵⁸¹ Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî**, vr. 10b.

zikrini esas alan tarikatlarda görülmeye başlanmıştır.⁵⁸²

İlk dönem tasavvuf kaynaklarının çoğunda olduğu gibi Kuşeyrî de Halvetî, uzletle birlikte zikretmiştir. Ona göre “*Halvet, safvet ehlinin sıfatı; uzlet, vuslat ehlinin emaresidir. Uzletten amaç odur ki; müridin insanların şerrinden değil, insanların o müridin şerrinden selamette bulunmalarıdır.*”⁵⁸³ Sûfiler, halvet ve uzlet arasında fark bulunduğunu ifade ederler. Sühreverdi’ye göre halvet toplumdan ve insanlardan uzak bir köşeye çekilmektir. Uzlet ise nefsin isteklerinden ve kişiyi Allah düşüncesinden uzaklaştıran ne varsa bunlardan uzaklaşmaktır.⁵⁸⁴ Bu yoruma göre halvet, genellikle toplumdan bedeni ayrılışı, uzlet ise zihni bir ayrılışı ifade eder.

Harîrîzâde uzleti iki kısma ayırır: İlki ‘*batini uzlet*’tir ki kalbin Hakk’la olup halkın huzurundan uzletidir. Bu ise halkı tamamen yok kabul etmektir. Diğeri ise ‘*zahiri uzlet*’tir. Bu ise halktan uzak bir yerde halvet etmek, böylece halk ile olan ilgiyi kesip Allah’a yakınlaşmaktır.⁵⁸⁵

Uzlet kavramı, Osmanlı sanat dünyasında şairler arasında da kullanılan bir kavramdır. Ancak uzletin şiiirlerdeki kullanımı her zaman tasavvufî bir içeriğe atıf yapmaz. Bu şairlerin büyük çoğunluğu ilmiye, bürokrasi ya da askeri kadrolardan olduğu için şairlerin kullandığı uzlet kavramı işlerinden uzaklaşmayı ifade eden bir anlama sahiptir. Bu anlamda kullanıldığında uzlet, olumsuz bir ifadeyi çağrıştırmaktadır.⁵⁸⁶

Halvetîyye tarikatın adının halvet ibadetinden geldiği öne sürülmektedir.

⁵⁸² Serrâc, **Lüma**, s. 211-212; Süleyman Uludağ-Selçuk Eraydın, “Erbâin”, **DİA**, c. XI, 1995, s. 270; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri**, s. 249-250; Öncel Demirdaş, “Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl: XVI, S. LIII, Güz 2012, s. 134.

⁵⁸³ Kuşeyrî, **Risale**, s. 197.

⁵⁸⁴ Adem Çatak, “**Şihabeddin Sühreverdi-Hayati-Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, Ankara 2007, s. 478-479.

⁵⁸⁵ Muhammed Kemaleddin Haririzâde, “Risâle-i Hakikatü't-Tarîka”, Sadeleştiren: Osman Türer, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. VIII, Erzurum 1988, s. 276.

⁵⁸⁶ Bkz. Aslı Niyazioğlu, “Uzlet ve Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Şairi”, Çeviren: Gülşah Taşkın, **Kritik Altı Aylık Edebiyat Eleştirisi Dergisi**, Yıl: I, Sayı: I, Mart 2008, s. 102-115.

Tarikatın kurucu piri olan Ömer Halvetî'ye kadar silsiledeki zatlar Halvetî adı ile anılmıyorlardı. Halvetî olarak anılmaya başlanmasının sebebi olarak şu menkıbe zikredilir: Ömer Halvetî'nin bir gün ormandaki yaşlı bir çınarın içinde uzun süre halvete girmiş, onu arayan dervişleri nice günlerden sonra şeyhi bir çınar ağacının içinde bulmuştur. Şeyh oradan çıkıp müridleri ile gitmek istemese de onların ağlama ve yalvarmalarına dayanamayıp ağaç kovuğundan çıkmıştır. İşte o anda bir olay meydana gelmiş ve ağaç şeyhin ayrılığına dayanamayıp onun arkasından yürümeye başlamıştır. Bu durumdan rahatsız olan şeyhin *"Biz seni bunca zaman ibadet ve taat nurlarıyla nurlandırdık. Sen ise bizim gizlenmesi gereken sırrımızı açığa mı vurursun?"* diyerek azarlaması üzerine ağaç tekrar yerine dönmüştür. Ömer Halvetî'nin yaşadığı bu olaydan sonra bu silsileden gelenler *'Halvetî'* namıyla anılmışlardır.⁵⁸⁷

B. C. Martin, halvetin İslam tasavvufuna Hristiyanlık'tan geçtiği öne sürer.⁵⁸⁸ Ancak Mustafa Akşar bu iddiaya karşılık olarak insanın Tanrı ile baş başa kalmak amacıyla toplumdaki uzaklaşmasının her inançta görüldüğünü ve İslam tasavvufundaki halvet anlayışının Hristiyanlıktan tamamen farklı olduğunu belirtir. Çünkü Hristiyanlıktaki uygulama halvet yerine ruhbaniyettir. İslam tasavvufundaki halvet ise zaman açısından sınırlıdır. Hristiyanlıktaki ruhbaniyete ise sosyal hayattan ve toplumdaki tamamen kopmak şeklinde uygulanır.⁵⁸⁹ Şeyhi Fuâdî de Halvetîler ile ruhbanlar arasındaki farka değinir. Hristiyan ruhbanların et yemediklerini Halvetîlerde ise böyle bir uygulama olmadığını belirtir. Halvetîlerin her yönden Hristiyan ruhbanlardan tamamen farklı olduklarını, tarikat yoluna girmiş olan salıkların halvetlerini ehl-i sünnetin inançlarına uygun olarak ve gerekli şartlarını yerine getirerek yaptıklarını bu halleriyle de ruhbanlardan ayırdıklarını belirtir.⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 31b-32a; Hulvî, **Lemezât**, s. 347.

⁵⁸⁸ B.C. Martin, **"A Short History of The Khalwati Order of Dervishes"**, Scholars Saints and Sufis Muslim Religious Institutions Since 1500, California 1975, s. 275.

⁵⁸⁹ Akşar, **"Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye"**, s. 539.

⁵⁹⁰ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 33a.

5.5.1. Halvet Âdâbı

Halvetin nasıl uygulanacağı hususunda kaynaklara bakıldığında, ilk dönem müelliflerinden itibaren bunun bir şeyh gözetiminde ve belli şartlara uyularak yapılması gerektiğine vurgu vardır.

Halvetin süresi, tarikatlara göre değişmekte olup üç, kırk ya da bin bir günlük uygulamalar vardır. En yaygını ise kırk gündür. Halvete giren sufînin günlük yiyeceği minimum düzeydedir. Halvet te iken zorunlu olmadıkça dışında dışarı çıkılmaz. Gece gündüz ibadetle meşgul olunur.⁵⁹¹

Tekkelerde ‘*halvethane*’⁵⁹² veya ‘*çilehane*’ adı verilen, ancak tek kişinin ayakta durabileceği uzunlukta ve ayakları toplu bir şekilde oturabileceği genişlikte dar ve karanlık hücreler yapılmıştır. Bu hücrelerde kapı kapatıldığı takdirde içeriye ses ve ışık girmez. Bundan amaç erbaine giren müridin, dış dünya ile bağını keserek içine yönelmesidir.⁵⁹³

Halvet ibadetinin uygulanması gereken belirli usûl ve teknikleri vardır ve bu usûller tarikatın mürşidi tarafından tespit edilip belli bir sıraya konulur. Halvet çok disiplin ve dirayet gerektiren bir uygulama olduğundan halvet uygulamasına katılmak isteyen bir kişinin mürşidinden mutlak surette izin alması gerekmektedir. Kişi halvet uygulamasının başından sonuna kadar mürşidinin manevi sorumluluğu ve kontrolü altında bulunmaktadır.

Bu süreçte mürşid-mürid bütünlüğü çok önemlidir. Mürşid, manevi aktarım zincirinin (silsile) dayanağı olan Hz Muhammed’i temsil etmektedir. Mürşid ile kurulan bağlantıdan sonra mürid bir sonraki halka olarak zincire eklenir.⁵⁹⁴

Pir Seyyid Yahyâ Şîrvânî halvete tek sayıda kişinin girebileceğini, üç, beş ve

⁵⁹¹ Demirdaş, “**Tasavvuf Tarihinde Halvet**”, s. 135.

⁵⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Baha Tanman, “Halvethane”, **DİA**, c. XV, 1997.

⁵⁹³ Uludağ-Eraydın, “**Erbain**”, s. 270.

⁵⁹⁴ Sühendan Erđin, Halveti müntesibi; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü’l-Uşşakiyye**, s. 82.

yedi gibi, ama tek başına da olunabileceğini belirtir.⁵⁹⁵ Salik şeyhinin duası, teveccühü ve Fatiha'sıyla ikindiden sonra halvete girer. Halvethane karanlık olur. Halvete giren salik ilk önce iki rekât şükür namazı kılar. Nefsini ıslah etmek ve Allah'a yaklaşmak için niyet eder. Halvette iken devamlı abdestli olur, oruç tutar, iftarda az yer ve içer, dünya kelamı konuşmaz. Zikir ile meşgul olur, esma ve sıfatları düşünüp tefekkür eder. “Böyle ikbâl ile halvet-gedede firemüzi / Vesme-i ebrû-yı ebkâr-ı münâcât iderüz”.⁵⁹⁶ Zikretmediği zamanlarda sükût halinde olur. Geremediği sürece halvetten çıkmaz ve çıktığında ise başı örtülü çıkar. Cemaatin arasına şeyhin izni olursa karışabilir.

Fuâdî Efendi'nin aktardığı üzere Halvetîn şartları devamlı halvet, devamlı abdestli olmak, sükût etmek, belirlenen zikre devam etmek, havâtırını gidermek, kalbi mürşide bağlamak, Allah'a ve şeyhe muhalefeti terk etmektir.⁵⁹⁷ Salik halvette iken şeyhinin dediği kadar yiyip içmeli ve mürşidinin vermediği yiyecekleri yememelidir. Oruç, halvet ve erbaîne giren kişiye sünnettir. Halvette iken cinsi münasebet haramdır ve men edilmiştir.⁵⁹⁸

Mürid, halvet boyunca şeyhi elbise değiştirmesine izin verirse bunu yapabilir, vermezse yapamaz. Hayvanattan hiçbir şeyi katletmez. Tırnaklarını kesmez ve vücudundan kıl koparmaz.

Salik, halvette yatıp uyumaz, oturduğu yerde uykusunu geçirir. Salik halvette iken eğer gücü yeterse herhangi bir yere dayanmamalı ve işrak namazını kılincaya kadar gece uyumamalıdır. Bundan sonra kuşluk vaktine kadar gücü yeterse oturduğu yerde uyumalı, gücü yetmezse abdestli olarak temiz bir şeye dayanıp uyumalıdır. Sonra kalkıp abdest tazeleyerek kalp huzuruyla esmasını zikretmelidir. Derviş halvette iken farzlar, nafileler ve tarikat usûllerini yerine getirmenin dışında gece gündüz kendi esmasıyla meşgul olur.

⁵⁹⁵ Seyyid Yahya Şirvanî, **Şifaü'l Esrar**, s. 259.

⁵⁹⁶ Kurumehmet, “**XVIII. yy. Şairlerinden Müsellem**”, s. 110.

⁵⁹⁷ Ömer Fuâdî Efendi, **Risale-i Virdiyye**, vr. 33a.

⁵⁹⁸ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarikat**, s. 72.

Salik Halvetî müddetince şeyhinden başkasıyla konuşmaz, şeyhinden başka hiç kimseye halvet kapısını açmaz. Eğer halvette iken mürşidi yanına geldiyse onu ayakta karşılar. Mürşid oturduktan sonra sol tarafına gelip önüne oturup sağ dizini öper. Mürşid ona dua eder. Sonra yine sağ dizini öpüp mürşidin sağ tarafından soluna gider.⁵⁹⁹

Halvet sırasında gerçekleşen rüya ve vakı'alar mürşide bildirilmelidir. Yaşanan bu hallerin mürşide bildiriimi ise şu âdâb üzeredir: Öğleden sonra müşkülü olan salik niyaz edip mürşidin sol tarafından gelerek sağ dizini öper. Sonra destur alıp ne gördüyse edep üzere söyleyip susar. Mürşid salikin söylediklerini tabir edebilir, lakin etmez ise sükût edip tabir etmesi için zorlanmaz. Mürşid salike bir şey sorarsa salik cevap verir. Eğer sormaz ise derviş hemen sağ dizini öpüp mürşidin sağ tarafından doğrulup gider.⁶⁰⁰

Halvetîn süresi dolunca,⁶⁰¹ Yatsı namazının ardından mürşid dervişi halvetten çıkarmak için halvethaneye girer. Salike halvetten çıkma izni verildikten sonra halvethaneden evvela mürşid çıkar. Mürşid halvethanede olanlara selam vermez. Orada bulunan dervişler ayağa kalkıp niyaz ederler. Mürşid de mukabele eder. Sonra diğer halvethanelerde bulunan salikler de birer birer tertip üzere çıkarlar. Mürşide âdâb üzere selam verirler ve onun sol tarafından gelip elini öpererek sağ tarafında dururlar. Evvela saliklerin en ileri rütbelisi gelip mürşidin elini öper ve sağ tarafına geçip ayakta bekler. Sonra ondan daha aşağı rütbelisi gelip mürşidin elini öper. Evvelki salikle musafaha edip sağ tarafına geçer. Usûl bu şekilde devam eder. Sadece mürşidin eli öpülür. Mürşidin eteği sadece halvete girince öpülür. Bundan başka zamanda öpülmez.⁶⁰²

Halvet uygulamasındaki sürecin daha iyi anlaşılması için Niyazî Mısrî'nın bir

⁵⁹⁹ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 81-82; Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 70; Ayiş, **Tarikat Âdâbı**, s. 278-279.

⁶⁰⁰ Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 72.

⁶⁰¹ *Tuhfetü'l-Uşşakiyye*'de halvete pazartesi günü girildiği ve halvet süresinin on gün olduğu zikredilir. Bkz. Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 83.

⁶⁰² Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 71.

menkıbesini aktarıyoruz:

Niyazî Mısrî, henüz Elmalı'da şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin hizmetinde olduğu süreçte bir hadise yaşanır. Bu olay yaşandığında Mısrî, Ümmî Sinan'ın dokuz yıldır mürididir. Aylardan Ramazan'dır. Mürşidi, Mısrî'yi camide oruç hakkında vaaz vermesi için görevlendirir ve eline bir somun ekmek verir. Vaazın bitince caminin avlusunda suyla beraber bu ekmeği yersin, diye de tembihler. Bunun bir sınav olduğunu anlayan Mısrî denilenleri aynen uygular. Ancak Ramazan günü hem de oruç hakkında vaaz verdikten hemen sonra orucunu bozunca halkın hışmına uğrar. Halk Mısrî'yi tartaklar ve onun cezasını en iyi şeyhi verir, diyerek Sinan-ı Ümmî'ye getirirler. Şeyh hışımla: *“Demek Ramazan günü güpegündüz oruç bozmak, yiyip içmek ha! Bilerek oruç yemenin cezası nedir? İki ay oruç tutmak. Atın bunu hücreesine! İki ay boyunca oruç tutacak!”* der.

İki ay sonunda şeyh, arkasında diğer müridleri ile Mısrî'nin hücreesine gelir. *“Mehmed Mısrî, nasılsın?”* sorusuna *“Sağlığınıza duacıyım şeyhim”* cevabını alan Ümmî Sinan Efendi: *“Bakıyorum da daha ölmemişsin (nefsin ölmemiş). Sana kırk gün daha halvet, Mehmed Mısrî!”* der. Nihayet 100 gün dolunca, o günün akşamı namazdan sonra Ümmî Sinan Efendi Mısrî'nin hücreesine gider. Hücrede hiç ses yoktur. Sinan Efendi kapıyı aralayıp *“Mehmed Mısrî, nasılsın?”* diye seslenir. Cevap gelmez. Üçüncü seslenişten sonra içeriden cılız bir inleme ile *“Hû”* sesi duyulunca Ümmî Sinan kapıyı tamamen açıp içeri girer. Niyazî Mısrî kendinden geçmiş, bitkin bir haldedir.

Halvetten çıktığı ilk gün Mısrî sadece su, ikinci gün yoğurtlu çorba ve üçüncü gün bu çorbanın içine katılmış ekmek içi yiyebilir. Ancak üç gün sonra gözleri açılmış ve kendine gelebilmiştir. Mısrî halvete girince ilk gün şeyhi 40 koyun aldırıp onları besiyeye çekirmiştir. Dördüncü günden itibaren kırk gün boyunca bu koyunlar birer birer kesilerek Mısrî, dervişler ve tüm halka ikram edilmiştir.

Dokuz yıllık hizmet ve ardından yüz günlük bu çetin riyazet sonunda Niyazî Mısrî şeyhinden icazetini almıştır.⁶⁰³ Bu menkıbeden anlaşıldığına göre halvet her

⁶⁰³ Ahmed Ögke, **Elmalı Erenleri**, Elmalı Belediyesi Yayınları, Antalya 2013, s. 72-80

müride uygulanan sıradan bir uygulama değildir. Çoğu zaman şeyhin halife olarak yetiştirdiği müridine ya da sülûkunda ilerlemiş dervişlerine uyguladığı bir eğitim metodudur.

5.5.2. Erbaîn Âdâbı

Erbaîn, kırk gün boyunca halvet halinin devam etmesine verilen isimdir. Aralık ayında başlayıp Ocak'ın on yedisine kadar süren erbaîn, kışın en soğuk zamanı sayılan kırk günü kapsar.⁶⁰⁴ Bu kırk günlük süre çile ile de ilişkilendirilmiştir. Erbinden çıkılan günün Cuma gecesine denk gelmesi için genellikle erbaîne cumartesi günü ikindiden sonra girilir.⁶⁰⁵ Erbaînde halvet hali üzere olunur. Erbaîn âdâbı da halvet âdâbı gibidir. İsteyen her mürid erbaîne giremez. Mürşidler bir müridinin zikrettiği esmayı değiştirecekse, onları erbaîne sokar. “*Ola tebdil-i esmada yakini / Çeküp halvetler ide erba'ini*”.⁶⁰⁶

Erbaîne girmek isteyen mürid ilk önce (kaç gün girecekse ya da kırk günün tamamına da olabilir) niyet ile başlar. “*Gelüp halvet zamanı halvet itdüm/ Tamam-ı erba'ine niyyet itdüm*”. Erbaînde olduğu süre boyunca Allah'ı zikir etmek ile meşgul olur. “*Huda'ya eyler idüm zikr da'im / Devam-ı zikre olmışdum mülazim*”⁶⁰⁷

Hasan Ünsî Halvetî'nin sohbetlerini derleyen dervişi İbrahim Has mürşidinden nakleder ki “*Halvetiyye-i Şabaniyye'de erbaîne girmek yoktur, halvet vardır. Halvet de üç, beş veya yedi gündür. Dervişi halvete tarikata âdâbı üzere şeyh koyup çıkarabilir. Yoksa dervişin kendi kendine halvete girmesi yararsızdır ve kendisine perde olur. Erbaîn sadece şeyh içindir. Şeyh olanlar halvete ve erbaîne pirlерinin ruhaniyetlerinden yardım istemek için girerler. Sûfî, gerek halvetten gerekse erbaînden yarım saatten ziyade dışarı çıkarsa halvet ve erbaîn bozulur. Halvet ve erbaînin âdâbı bellidir. Halvet ve erbaînde yenilip içilecek şeylerin neler*

⁶⁰⁴ Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Kitabevi Yayınları, Ankara 2003, s. 475.

⁶⁰⁵ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, **Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, s. 83.

⁶⁰⁶ Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî**, vr. 10b; Karabaş Velî, **Miyâr-ı Tarîkat**, s. 73.

⁶⁰⁷ Nazmî Efendi, **Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî**, vr. 2a-b.

olduğunu şeyh tenbih eder.”⁶⁰⁸

Müellifin ifadelerinden halvete nazaran erbaînin çok yaygın bir uygulama olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbrahim Has, beş vakit namazın camide kılınmasının tarikat âdâbı olduğu için halvet ve erbainin de camide olması gerektiğini aktarır. Bu bilgiye başka bir yerde rastlamadık. Kaynaklara göre halvet ve erbainin özel hücrelerde uygulanması daha yaygın bir âdâbdır.



⁶⁰⁸ Ünsî Hasan Şabânî, **Kelâm-ı Azîz**, s. 7.

ALTINCI BÖLÜM

MERASİMLERDE ÂDÂB

6.1. Halvetîlik'te Musîkî ve Merâsimlerde Okunan İlahiler

Osmanlı musîkîsi pek çok parçanın ahenkli bir birlikteliğini ifade eder. Bu parçalardan saray, konak, ev, cami, tekke, köy-şehir meydanları ve kahvehanelerin her biri iç içe geçerek bir bütünü oluşturur. Dolayısıyla bunların keskin ayrımlarından söz etmek kolay değildir.

Osmanlı dinî musîkî, cami ve tekke musîkîsi olarak iki bölümde ele alınsa da bazı musîkî formları her ikisinde de ortak icra edilmiştir. Tekke musîkîsi, sesli zikir yapan tarikatların zikirleri esnasında, bazı zamanlarda enstrümanların da iştirakiyle, ortaya çıkan musîkidir. Tekke musîkîsi formları “*Mevlevî âyini, ilâhi, mersiye, durak, şugul, nefes*” olarak sıralanabilir. “*İlahi, mevlid, mi'râciyye, na't, kaside, tevşih ve mersiye*” ise cami ve tekkelerde kullanılan ortak formlardandır. Tekkelerdeki zikirlerde okunan zikir-usûl ilâhileri ile zikir dışında okunan cumhur ilâhileri, Ramazan ilâhileri, Muharrem ayında okunan mersiyeler bu ortak icralardan bazılarıdır.⁶⁰⁹ Bu durum musîkî şubelerini sınırlarının kesin olmadığını gösterir niteliktedir.

Osmanlı musîkîsi içinde tekke ve zaviyelerde gelişen bir dinî musîkîden söz edilmektedir. Bu açıdan Osmanlı'da toplum hayatının hemen her alanında olduğu gibi musîkîde de tasavvuf anlayışının ve mutasavvıfların etkisi ortaya çıkmaktadır. Mesela tasavvuftaki mürşidin gerekliliği bahsini ve tekkedeki mürşid-mürîd ilişkisinin bir yansımasını musîkî eğitiminde de görmek mümkündür.

Osmanlı'da musîkî eğitimi, meşk usûlüyle icra edilmekteydi. Bu yöntemde musîkî eğitimi hoca üzerine kurulmuştur. Söz konusu metod, insanın hocasız yetişemeyeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü hoca öğrencisini hem

⁶⁰⁹ Nuri Özcan, “Tekke Mûsikîsi”, **DİA**, c. XL, 2011, s. 384.

sanat hem de ruhen de eğitmeyi hedefler.⁶¹⁰

İlk sûfiler musikî tabiri yerine *semâ* terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Tasavvuf çevrelerinde ritimli ve ahenkli seslerin, musikî nağmelerinin dinlenmesi için semâ sözcüğünün kullanılması sûfilerin düzenlediği musikî ve zikir meclislerine *semâ meclisi* denilmesine sebebiyet vermiştir.⁶¹¹

Belirli gün ve gecelerde yapılan bu zikirlerle semâ meclisinin yanında ‘âyin’ denilir. Tekkelerde düzenlenen âyinlerde asıl amaç zikirdir; burada okunan eserler de bir anlamda musikî meclisi oluşturmaktadır. Tekkelerde yapılan zikirlerde genellikle “*mazhar, halile, kudüm, bendir*” gibi vurmali sazlar ve ney kullanılır. Ancak Muharrem ayındaki zikirlerde saz kullanılmaz.⁶¹² Revnakoğlu’nun kaydettiğine göre Halvetî tekkelerinde kandil ve bayram gibi hususi gün ve gecelerde ney, kudüm, bendir, halile gibi enstrümanlar ve nevbezen denilen zâkirlerden oluşan bir çeşit tekke bandosu olan nevbe⁶¹³ çıkar ve bu bazen bir hafta sürerdi.⁶¹⁴

Semâ meclislerinde zikirler şeyh, zâkirbaşı (ser-zâkir) ve meydancı tarafından yönetilirdi. Zikir sırasında zâkirler, zikrin ritmine uygun ilâhiler okur ve bu eserleri zâkirbaşı idare ederdi. Zâkirbaşı zikir sırasında okunacak ilahileri buldukları zaman dilimine göre seçerdi. Meselâ Muharrem ayında Hz. Hüseyin’i konu alan mersiyeler; rebûlevvel ve rebûlâhir aylarında ise daha çok Hz. Peygamber’i konu alan ilâhiler okunurdu.⁶¹⁵ Dolayısıyla zâkirbaşının koro şefi gibi bir işlevi olduğu düşünülebilir.

Zâkirbaşı olan kişinin binlerce ilâhinin beste ve güftesini ezbere bilmesi, geniş bir musikî bilgisinin olması, sesinin güzel ve idare kabiliyetinin olması

⁶¹⁰ Nuri Özcan, “Osmanlılarda Mûsikî”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, c. III, İstanbul 1996, s. 225.

⁶¹¹ Semih Ceyhan, “Sema”, **DİA**, c. XXXVI, 2009, s. 455.

⁶¹² N. Özcan, “**Tekke Mûsikîsi**”, s. 385.

⁶¹³ Nevbe, ney, kudüm, bendir, halile gibi enstrümanlar ve nevbezen denilen zâkirlerden oluşan bir çeşit tekke bandosu.

⁶¹⁴ Cemaleddin Server Revnakoğu, “Nevbe Vurmak”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: XLIX, İstanbul 1998, s. 3554.

⁶¹⁵ Mehmet Nuri Uygun, “Zikir, Mûsikî”, **DİA**, c. XLIV, 2003, s. 412-413.

beklenirdi. 1700'lü yılların başında Edirnekapı Cerrahi Tekkesi'ne zâkirbaşı tayin edilen Kanbur Hafız lakaplı zâkirin üç binden fazla ilahi bilmemesiyle “*Kanbur Hafız 3.000 ilahi ile zâkirbaşı oldu, ne günlere kaldık*” alay edilmiştir.⁶¹⁶ Bu örnek doğrultusunda zâkirbaşlarından beklenen musikî bilgisi hakkında bir fikir sahibi olabiliriz.

Her tarikatın kendine ait bir zikir şekli vardır. Tekke musikîsini de büyük ölçüde zikir sırasında icra edilen eserler oluşturur. Halvetî zikri kuûdi ve devranî olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Kuûdî zikirde genel olarak, vakit namazının ardından gerçekleştirilen Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinden sonra, hep birlikte okunan tövbe kısmına, bunun ardından ise salavâtların ve evrâdın makamlı bir şekilde topluca okunduğu kısma geçilir. Evrâddan sonra kelime-i tevhid zikrine geçilir. Bu bölümde hep beraber belli bir ses esas alınıp kelime-i tevhid tekrarlanmaya başlanır. Bir süre sonra bir üst perdeye geçilir ve perdeler kademeli olarak yükselerek altı veya yedi perdeye kadar çıkılır. En son ulaşılan tiz perdeden sonra aynı usûlde geri inilir. Buna “*perde kaldırma*” ve “*perde indirme*” adı verilir. Kelime-i tevhidin akabinde bir kişi tarafından na't veya durak okunur. Bunları okuyacak kimse yoksa bir cumhur ilâhisinin okunmasından sonra ‘*İsm-i celâl*’in zikrine başlanır. Bu zikir başladığında musikî aletlerinin eşliğinde ‘*usûl ilâhisi*’nin okunmasına geçilir. Bu ilahilerde tarikatın pirini öven, tarikatın ana ilkelerinden bahseden ifadeler bulunur. Usûl ilahilerine örnek olarak sözleri Yûnus Emre'ye ait uşşak makamındaki Sünbülî ilâhisi, “*Aşkın ile âşıklar yansın yâ Resûlallah*”, sözleri Ümmî Sinan'a ait Dede Ali Şîruganî'nin hüseyinî makamındaki “*Erenlerin sohbeti ele giresi değil*” ilahisi örnek verilebilir.⁶¹⁷

Halvetî tekke musikîsinin bir diğer önemli icra yeri devrandır. Türk musikîsinde devran zikrinin ritmine ve içeriğine uygun olarak bestelenmiş ve sadece devran sırasında okunan ilahilere ‘*devran ilahileri*’ denilir. Devran sırasında okunacak ilahilerin ayak temposuna uygun olması gerekir. Çünkü devran zikrinde

⁶¹⁶ Rauf Yekta, **Türk Müsikîsi Klasiklerinden İlahiler Mevlut Tevşihleri**, İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, Evkaf Matbaası, İstanbul 1931, c. I, s. 5.

⁶¹⁷ M. Uygun, “**Zikir, Müsikî**”, s. 413.

ayak atmalar çok önemlidir.

Devranın başında okunanlara “*Aşkın ile âşıklar yansın ya Resûlallah*” ile düyek usûlünde ve rast makamındaki (neva ve uşşak bestesi de olan) “*Dolap niçin inilersin / Derdim vardır inilerim*” ilahileri örnek verilebilir. Bu ilahide her mısranın sonunda ‘ya hay’ zikri tekrarlanır. “*Ey aşıkan ey aşıkan illallah hû*” hicaz ilahi, “*Durmaz yanar vücudum âh etmeyip nideyim*” düyek usûlünde rast ve mahur makamlarındaki ilahi ve “*Şûrîde vü şeydâ kılan yârin cemâlidir beni*” mısrası ile başlayan Zekai Dede tarafından hicaz, ferahnak ve acem makamlarında düyek usûlünde bestelenen ilahi de devranın başında okunan ilahilerdendir.

Devranın başlarında hû isminin ağır olarak söylendiği bölümünde genellikle “*Şûrîde vü şeydâ kılan yârin cemâlidir beni*” ilahisi okunur. Hû zikrinden sonra “*Gelin ey âşıklar gelin hû Mevlâm hû*” mısrasıyla başlayan düyek usûlündeki saba ilahi okunur.

Devranın sonlarına doğru Hayy zikrinin iyice hızlandığı sırada okunan eserlere ağır düyek usûlündeki “*Benem ol aşk bahresi denizler hayran bana*” saba ilahi ile düyek usûlündeki “*Allah Allah hüve rabbüna ya rahman*” saba ve neva makamlarında bestelenmiş cumhur ilahi örnek verilebilir.

Rast makamında “*Ben dervişim diyene*”; hicaz, mahur, uşşak ve bayati makamlarında bestesi bulunan “*Gönül hayran oluptur aşk elinden*”; saba makamında “*Arayı arayı bulsam izini*”; nihavend makamında “*Zahid bizi ta'neyleme devraniyiz Halvetîyiz*”; uşşak makamında “*Seyrimde bir şehre vardım*”; segâh makamında “*Zahidlere karşı bu dem dönsün bizim devranımız*”; eviç makamında “*Devran odur kim devranı devr-i felek bilmez ola*”; “*Mevlâm senin âşıkların devran ederler hû ile*” mısralarıyla başlayan ilahiler sıkça okunan devran ilahilerine örnek olarak verilebilir.⁶¹⁸

Peki, Halvetîlerde musikî yalnızca zikir sırasında mı karşımıza çıkar?

⁶¹⁸ N. Özcan, “**Devran Mûsikî**”, s. 250.

Muharrem ayı da tekke musikîsi açısından oldukça önemlidir. Bu ay Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin yıldönümü olduğu için ilk on günde bütün tekkelerde 'muharremiyye'ler okunur. Muharremiyyeler, Ehl-i beyt sevgisine önem veren Sünni tarikatların bu ayda düzenledikleri meclislerde besteli veya bestesiz olarak okunan mersiyelerdir. Bu mersiyeler 'mersiyehan' ve 'nevhan' denilen sanatkârlar tarafından icra edilir.⁶¹⁹

Bu türün kaynağını XIII. yüzyıla kadar geri götürmek mümkündür. Mersiyeler, XV. yüzyıldan itibaren gelişmeye, XVI. yüzyılda ise yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu konudaki en eski örnek Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye* isimli eserindeki Kerbela hadisesini Hz. Peygamber'in sağlığında haber verdiği bir mucize olarak Sünni yaklaşımla ele alan, ancak Yezid'e laneti de içeren '*Vefatü'l-Hasan ve'l-Hüseyin*' başlıklı elli dört beyitlik manzumedir. Bu manzumenin bazı kısımları '*muhammediyyehan*'lar tarafından Muharrem ayında yapılan meclislerde musikî eşliğinde okunur. Bu eseri Sinan Paşa'nın *Tazarru'nâme*'sindeki "*Na't-ı emîrû'l-mü'minîn Hüseyin radiyallahü anh*" isimli mersiye takip eder. "*Şehidlerin serçeşmesi / Enbiyanın bağı başı / Evliyanın gözü yaşı / Hasan ile Hüseyin'dir*" ilahisi⁶²⁰ de bu türdeki ilk örnekler arasında yer alır. XVI. yüzyılda Fuzulî'nin yazmış olduğu *Hadikatü's-suada* isimli eser de bu kapsamda değerlendirilir. XVII. yüzyılda ise muharremiyye türüne ilgi artmış ve Fasîh Ahmed Dede, Nâilî, Kafzade Fâizî, Seyyid Nizâmoğlu, Feridun, Arşî, Sabrî, Ömer Fuâdî, Sabuhî, Cem'î ve Neşâtî gibi isimler Kerbela mersiyeleri yazmışlardır.

Klasik bir muharremiyyenin içeriğine bakacak olursak; Kerbela olayının tasviri, matem zamanı olan muharrem ayının geldiği, feleğe sitem, Hz. Hüseyin'in yasını tutmanın gerekliliği, Hz. Hüseyin'in soyunun övülmesi gibi ifadeler içerir. Bu bölümden sonra muharremiyye Ehl-i beyt'e zulmeden Yezîd ve onun yanında olan kişilere lanetle sona erer.⁶²¹

⁶¹⁹ Nuri Özcan, "Mersiye-Mûsikî", *DİA*, c. XXIX, 2004, s. 219.

⁶²⁰ Mustafa Uzun ve Nuri Özcan her ikisi de ilahiyi Yunus Emre'ye atfeder. Bu konu hakkında bkz. Mustafa Uzun, "Muharremiyye", *DİA*, c. XXXI, 2006, s. 9; N. Özcan, "*Mersiye-Mûsikî*", s. 220.

⁶²¹ M. Uzun, "*Muharremiyye*", s. 8-9.

Bu ayda yapılan zikirlerde okunmak üzere pek çok muharrem ilahisi bestelenmiştir. Bunlara örnek olarak güftesi Hasan Sezai'ye ait olup Edirneli Salihzade'nin nişabur makamında bestelediği “*Ey şehid-i Kerbela'ya ağlayan*”, güftesi Seyyid Nizâmoğlu'na ait olup Şikarizade Ahmed Efendi'nin hicaz makamında bestelediği “*Ya Resulallah bize gör n'etti asi ümmetin*”, sözleri Ömer Fuâdî Efendi'ye ait olan hüseyini ve rast “*Şah Hüseyin'in firkatine ağlayan gelsin beri*”, güftesi Yunus Emre'ye ait olan “*Şehidlerin serçeşmesi enbiyanın bağı başı*” mısrasıyla başlayan hicaz makamındaki ilahiler verilebilir.⁶²²

Halvetîyye'de ayinlerin yanı sıra cenaze merâsimlerinde dahi musikî önemli bir faktördür. Gasil sırasında devran dönülüp ilahiler okunduğu kaynaklarda belirtilmektedir.⁶²³ Bu sırada okunan ilahilerin sözleri genellikle ölümün esrarı, hikmet ve felsefesinden oluşur. Gasil işlemi yapılırken okunan ilahilerden bazıları şunlardır: “*Neyleyim dünyayı bana Allah'ım gerek / Gerekmey masivayı bana Allah'ım gerek*”, “*Aşkınla çâk olsa bu ten / Ben yine illâllah direm*”, “*Taşdı rahmet deryası / Gark olsun cümle asi*”, “*Allah adı dillerde / Sevgisi gönüllerde*”, “*Aşkın ile âşıklar / Yansın Ya Resulallah*”.⁶²⁴

Halvetîlerin zikir sırasındaki coşkun hallerinde, Kerbela olayında olduğu gibi hüznün ifade edilmişinde ya da ölüm gibi bir olayda, yani birbirine zıt duygular hallerinde musikîyi kullandıklarını görüyoruz. Dolayısıyla bu tarikatta musikînin hem duyguları ifade etmek hem de duyguları harekete geçirmek gibi çift yönlü bir fonksiyon ihtiva ettiğini söylemek mümkündür.

Musikînin zikirde, devranda, aşurede, cenazede ve daha pek çok merâsimde karşımıza çıkması, Halvetîlerin musikîyi yaşanan her olayı ilahi bir nedene ve amaca bağlama aracı olarak kullandıklarını düşündürmektedir.

⁶²² N. Özcan, “**Devran Mûsikî**”, s. 220-221.

⁶²³ Bu konu “Cenaze Merâsimleri” bahsinde ayrıntılı ele alınmıştır.

⁶²⁴ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, s. 228-229; Cemaleddin Server Revnakoğlu, “Usûl ve An'aneleri ile Asırlarca Devam Eden Tarikatlerde Cenaze Törenleri-II”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: LIII, İstanbul 1968, s. 3751; Mustafa Özdamar ve diğerleri, **İslambol Geleneğinde Sivil Merâsimler ve Doğumdan Ölüme Mûsikî**, İstanbul 1997, Kırkkandil Yayınları, s. 217.

6.1.1. Halvetî Musikîşinaslar

XVII. yüzyıl aralarında Hâfiz Post, Buhûrîzâde Mustafa İtrî, Kutb-ı Nâyî Osman Dede, Köçek Dervîş Mustafa Dede gibi dinî ve dindışı musikînin en büyük bestekârlarının yaşadığı bir dönemdir.⁶²⁵ Söz konusu yüzyılda Halvetîyye tarikatı da tasavvuf musikîsi açısından önemli sanatkârların yetiştiği bir ekol olmuştur. Ergun, dini eser sahasında en çok Halvetîlerin eser verdiğini; en sanatlı ve az bulunan türler olan ‘durak’ ve ‘teşvih’lerin genelde bu tarikata mensup musikîşinaslarca oluşturulduğunu söyler.⁶²⁶

Bugün bilinen en eski dini eser bestekârı XVII. yüzyılda yaşamış bir Halvetî dervîşi olan Zâkirî Hasan Efendi (ö. 1623) dir.⁶²⁷ Yüzyılın önemli mutasavvıflarından biri olan Yakup Efendi (ö. 1642) de Halvetî musikîşinaslardandır. Sesinin çok güzel olduğu aktarılan Yakub Efendi’nin hem Kur’an tilavetinde hem de tekke musikîsi formları icra etmede çok başarılı olduğu nakledilmektedir.⁶²⁸

Devrin önemli musikîşinaslarından biri olan Dervîş Sadâyî (ö. 1655) Halvetîyye’nin Gülşenî koluna mensup bir sûfidir. Dervîş Sadâyî’nin dini ve klasik eserler alanında iyi bir bestekâr ve zâkirbaşı olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.⁶²⁹ IV. Murad devrinde şöhretinin doruk noktasına ulaşmıştır.⁶³⁰ Bestelediği eserlerden

⁶²⁵ Ruhi Ayangil, “XVII. Yüzyılda Türk Mûsikîsi”, **Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. VII, s. 40.

⁶²⁶ S. Ergun, **Türk Musikisi Antolojisi**, c. I, s. 13-14.

⁶²⁷ Cem Behar, **Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998, s. 49.

⁶²⁸ İbrahim Benlioğlu, “XVII. Yüzyılda Bursa’da Yaşamış Sûfi Mûsikîşinaslar”, **Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü**, Bursa 2002, s. 290; İsmail Belig, **Güldeste-i Riyâz-ı İrfan ve Vefeyat-ı Danişveran-ı Nadiredan**, Hüdavendigâr Vilayeti Matbaası, Bursa 1884, s. 138.

⁶²⁹ İ. Belig, **Güldeste**, s. 524; Mehmet Nazmî Özalp, **Türk Mûsikîsi Tarihi (Derleme)**, TRT Yayınları, Ankara 1986, c. I, s. 43; Nuri Özcan, “Dervîş Sadâyî”, **DİA**, 1994, c. IX, s. 197; S. Ergun, **Türk Musikisi Antolojisi**, c. I, s. 34.

⁶³⁰ N. Özcan, “Dervîş Sadâyî”, s. 197.

çok azının günümüze ulaştığı söylene de⁶³¹ güftesi Halvetîliğin Sinaniyye kolunun kurucusu Ümmi Sinan'a ait olan “*Gelmişim vahdet ilinden aşk ile cihâna ben / İçmişem câm-ı ezelden olmuşam mestâne ben*” beyti ile başlayan ilahisine yaptığı sabâ makamında ve evsat usûlündeki besteden başka bir eseri tespit edilememiştir.⁶³²

Kaynaklarda XVII. yüzyılın en güçlü ilahi bestekârlarından olduğu ifade edilen Halvetî musikînaslardan biri de Yakûbzâde Mehmed Efendi (ö. 1666)'dir. Babası Şeyh Yakub Efendi'nin vefatı üzerine posta geçmiş ve bu vazifesini yirmi dört sene sürdürmüştür. Şeyh Mehmed Efendi'nin ‘*Biçare*’ mahlası ile şiirler yazdığı da bilinmektedir.⁶³³ Günümüze Mehmed Efendi'den iki eser ulaşabilmiştir. Bunlardan ilki güftesi Abdülahad Nuri'ye ait uşşak makamında ve evsat usûlünde “*Eser aşkın yeli ezhâra karşı*” mısrasıyla başlayan ilahidir.⁶³⁴ Diğeri ise güftesi Yunus Emre'ye ait olan “*Mülk-i bekadan gelmişim*” mısrasıyla başlayan hüseyini zemzeme (bazı kaynaklarda neva) ilahidir.⁶³⁵

Halvetî olduğu kuvvetle muhtemel olan⁶³⁶ İmamzâde Mehmed Hafız Post (ö. 1694) XVII. yüzyılın en büyük bestekârlarından biri olarak nitelendirilmektedir. Hafız Post bin civarında eser bestelemiştir.⁶³⁷ Hafız Post'un bilinen iki mecmuası bulunmaktadır. Yakın zamanda İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bir mecmua daha keşfedilmiştir. Bu üç mecmuanın içindeki eserler aynı olmakla

⁶³¹ M. Özalp, **Türk Müsikîsi Tarihi**, c. I, s. 144-145.

⁶³² Mahmud R. Gazîmihâl, **Bursa'da Müsikî**, Bursa Yeni Basımevi, Bursa 1943, s. 12; N. Özcan, “**Derviş Sadâyî**”, s. 197; Ali Rıza Şengel, **Türk Musikisi Klasikleri-İlahiler II**, Neşreden: Yusuf Ömürlü, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1979, s. 162.

⁶³³ Mehmed Şemseddin, **Bursa Dergâhları Yâdigar-ı Şemsî I-II**, Hazırlayan: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yayınları, Bursa 1997, s. 604; İ. Belig, **Güldeste**, s. 138; S. Ergun, **Türk Musikisi Antolojisi**, c. I, s. 35.

⁶³⁴ S. Ergun, **Türk Musikisi Antolojisi**, c. I, s. 73; Ali Rıza Şengel, **Türk Musikîsi Klasikleri, İlahiler III**, Neşreden: Yusuf Ömürlü, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1981, s. 139, 309.

⁶³⁵ S. Ergun, **Türk Musikisi Antolojisi**, c. I, s. 72-73; Abdülkadir Töre, **Türk Musikîsi Klasikleri-İlahiler VI**, Neşreden: Yusuf Ömürlü, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1985, s. 609.

⁶³⁶ Nuri Özcan, “Hafız Post”, **DİA**, c. XV, 1997, s. 100.

⁶³⁷ Owen Wright, **Words without songs: A Musicological Study Of An Early Ottoman Anthology and Its Precursors**, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2013, p. 4.

birlikte birbirinden farklı oldukları görülmektedir. Dolayısıyla birbirlerinin nüshası olarak değerlendirmek zordur.⁶³⁸ Bu mecmûanın önemi, klâsik Türk musikisindeki sözlü repertuarın kaydedildiği en kapsamlı yazılı kaynak olmasıdır.⁶³⁹ Hafız Post'un saray imamı Edirneli Hafız İbrahim ve İtrî ile birlikte IV. Mehmed döneminin gözde sanatkârlarından olduğu bilinmektedir.⁶⁴⁰

Ebubekir Efendi (ö. 1666), Muhzirzâde Salih Çelebi (ö. 1666-67) ve Hüseyin Efendi (ö. 1704) ise günümüze eserleri ulaşmayan Halvetî musikîşinaslardandır.⁶⁴¹ Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi (ö. 1677)⁶⁴², Nefes Anbarî Şeyh Osman (ö. 1683), Kefeli Derviş Abdi (ö. 1695) de dinî musikî alanında eserleri olan Halvetî müelliflerdir.⁶⁴³ Derviş Abdi, Bursa'da iken meşhur mevlidhan Derviş Osman'dan dini eserler meşk etmiştir. Dini musikî eserlerini icra etmede ünlü olan Derviş Abdi bestelediği savt ve ilahilerle de döneminin önemli isimleri arasında yer almıştır. Ayrıca Mûtî mahlası şiirler yazmış, ancak divanı henüz bulunamamıştır. Nuri Özcan, Derviş Abdi tarafından bestelendiği bilinen bazı ilahilerin el yazması güfte mecmualarında bulunduğunu, ancak hiçbirinin notasının günümüze ulaşmadığını;⁶⁴⁴ Ergun ve Şengel ise güftesi Eşrefoğlu Rumi'ye ait olan “*Yüreğime dost derdi urdu türlü yâreler / Hiç tabibler ana kılmaz ne devâ ne çâreler*” beyiti ile başlayan evsat usûlündeki uşşak ilahinin Derviş Abdi'nin günümüze ulaşan tek eseri olduğu ifade etmektedir.⁶⁴⁵

Türk musikisinde dinî alanda en çok eser besteleyen ise Halvetîliğin Gülşenî koluna mensup Şeyh Ali Şîrugañî (ö. 1714)'dir. Çeşitli güfte mecmualarında “*Dede,*

⁶³⁸ Harun Korkmaz, “İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Musiki Yazmalarının Kataloğu”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Tarih ABD, İstanbul 2014, s. 139.

⁶³⁹ R. Ayangil, “XVII. Yüzyılda Türk Mûsikîsi”, s. 44.

⁶⁴⁰ Hüseyin Sadettin Arel, *Türk Mûsikîsi Kimindir?*, MEB Yayınları, Ankara 1969, s. 62.

⁶⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Benlioğlu, “Sûfi Mûsikîşinaslar”, s. 281-286.

⁶⁴² Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. IV, s. 276.

⁶⁴³ S. Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, s. 40-41, 51; Ali. Şengel, *İlâhiler III*, s. 237.

⁶⁴⁴ Nuri Özcan, “Derviş Abdi, Kefeli”, *DİA*, c. IX, 1994, s. 190.

⁶⁴⁵ S. Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, s. 90; A. Şengel, *İlâhiler III*, s. 237.

Dede Sinani, Ali Dede, Derviş Ali, Derviş Ali Sinani, Derviş Ali Halvetî, Dede-i Atik” gibi isimlerle de anılmaktadır. Dede-i Atik tabiri Dede Efendi olarak bilinen Hammâmîzâde İsmail Dede ile karıştırılmamak için kullanılmış olmalıdır. *Güldeste*’de Bursalı Muhzirzâde Salih Çelebi’den bahsedilirken geçen “*İstanbul’da ilm-i musikînin peder ü maderi üstad-ı nadirü’l-misl Gülşenî Derviş Ali’den ta’lim-i ezkar ve esvat etmekle...*” şeklindeki ifadeye bakılarak o dönemki çevrelerce de Şiruganî’nin büyük bir musikî üstadı kabul edildiği söylenebilir.

IV. Mehmed devrinde ününde zirveye ulaşan Şeyh Şiruganî, hem dini hem de din dışı besteleriyle devrinin önemli bestekârları arasına girmiştir. *Atrabü’l-asar*’da belirtildiğine göre altı yüzden fazla dini, yüzden fazla da din dışı bestesi bulunmaktadır. Dini bestelerinden yaklaşık dört yüz ellisinin güftesi tespit edilmiştir. Dini eserlerinde genellikle Eşrefoğlu Rûmi, Abdülahad Nuri, Abdülkerim Fethi, Niyâzî-i Mısrî, İsa Mahvî ve Şemseddin Sîvâsî gibi sûfilerin ve II. Mustafa’nın şiirlerini bestelemiştir. Bunlardan yirmi beşinin notası günümüze ulaşmış, ancak murabba ve semâilerden günümüze ulaşan yoktur.⁶⁴⁶

XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşamış olan hanende ve bestekâr Derviş Ömer Efendi ise Halvetîyye’nin Gülşenî kolunun kurucusu İbrahim Gülşenî Efendi’nin halifesidir. Derviş Ömer Efendi sarayda hükümdarlardan yakın ilgi görmüş, birçoğunun meclislerine katılmış ve ‘*musahib-i şehriyârîler*’ arasında yer almıştır. Ayrıca çok güzel bir sesi olduğu söylenen Derviş Ömer hanendelikteki şöhreti üzerine sarayın serhanendeliğine getirilmiştir. Derviş Ömer’in şöhretinin en parlak dönemi IV. Murad saltanatı sırasındadır. Kendisine ‘*peder*’ diye hitap eden IV. Murad’dan büyük itibar görmüştür. Ayrıca padişahın ‘*Muradî*’ mahlası ile yazdığı gazellerden birini eviç makamında bestelemiştir.

Derviş Ömer, Evliya Çelebi’nin de aralarında olduğu birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ancak en ünlü öğrencisi bestekâr ve hanende olan Galatalı Vehbi Osman Efendi’dir. Derviş Ömer’in bir tek eviç makamında üç haneli dini peşrevi zamanımıza ulaşabilmiştir. Derviş Ömer Efendi ile Lale Devri’nde yaşamış olan ünlü

⁶⁴⁶ Nuri Özcan, “Ali Şiruganî”, *DİA*, c. II, 1989, s. 454.

tanburî, hanende ve bestekâr Derviş Ömer ile karıştırılmamalıdır.⁶⁴⁷

XVII. yüzyılın en önemli ve yetkin musikişinaslarının çoğunun Halvetî tarikatının müntesibi ya da meşayihinden olması, söz konusu tarikatın musikiye verdiği önemi gösterir niteliktedir. Bu durum, devrin bazı ulemâsının ve dini çevrelerinin musikiyi dışlayıcı tutumlarının aksine Halvetîlerde müziğe önem verildiğini ve ön plana çıkartıldığını düşündürmektedir.

Günümüzde tasavvuf musikisi alanında yapılmış çalışmalar daha çok Mevlevilik üzerine yoğunlaşmış bulunmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf musikîsi denildiğinde akla Mevlevilik ve Mevlevî bestekârlar gelmektedir. Ancak görülen o ki XVII. yüzyılın ünlü ve etkin musikişinasları arasında Halvetîler de bulunmaktadır. Dolayısıyla Halvetî musikişinaslar konusunda daha çok çalışma yapılmasına ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

6.2. Halvetîlik'te Gülbang

Gülbang/gülbang, gül ile ses, seda, haykırma anlamına gelen 'bang' kelimelerinin birleşmesinden oluşan Farsça birleşik bir kelime olup "gül sesi, bülbül şakıması" anlamlarına gelir.⁶⁴⁸ *Tibyan-ı Nafi' der Terceme-i Burhan-ı Katı* isimli eserinde Mütercim Asım 'gülbam' kelimesi hakkında "Ol perde-i birün ahenk ve gülbangdır ki mehterler nevbete başlarken ve salatin ü vüzera süvar olurken çavuşlar yekdehen demsaz olurlar" der ve daha sonra yer alan 'gülbang' kelimesini ise "Bu dahi ol manadadır ve bülbül avazına da denir" şeklinde açıklar.⁶⁴⁹

Şemseddin Sami ise kelimeyi "Bir cemaat tarafından bir ağızdan makamla çağrılan dua ve sürüd ve ahenk veya tekbir ve tehlil; vaktiyle mektebe yeni başlayan çocuğun hanesi kapısının önünde mektep çocuklarının ettikleri dua" şeklinde izah

⁶⁴⁷ Nuri Özcan, "Derviş Ömer Efendi", *DİA*, c. IX, 1994, s. 195.

⁶⁴⁸ Mustafa Uzun, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı Gülbang", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. I, Sayı: 1 (Ocak-Haziran 1996), s. 69.

⁶⁴⁹ Mütercim Asım, *Tibyan-ı Nafi' der Terceme-i Burhan-ı Katı*, Derleyen: Derya Örs-Mürsel Öztürk TDK Yayınları, Ankara 2009, s. 111.

etmektedir.⁶⁵⁰ Hüseyin Kazım Kadri ise kelimeyi “*Ayinlerde ve bazı merâsimde müteaddit adamlar tarafından dua ve alkış tarzında hep bir ağızdan bağrıışma*” olarak ifade etmiştir.⁶⁵¹

Bu tanımlardan yola çıkarak, gülbanglar genellikle rahat anlaşılabilir ve kalıplaşmış bir ifade tarzı olan, bir işin hayırlı olması için Allah’a niyaz olarak ifade edilebilecek dualardır, denilebilir. Gülbanglar, sec’i ve iç kafiyeleri olan, dolayısıyla melodik bir yapıya ve ahenge sahip yüksek sesle okunmaya elverişli metinlerdir. Çok uzun metinler olabildiği gibi oldukça kısa gülbanglar da vardır.

Gülbankları okumak için gülbank çekmek ifadesi kullanılmıştır. Gülbenk, gülbank ve gülbang aynı kelimenin okunuş ve yazılıştaki farklılıklarıdır⁶⁵² ve hepsi aynı anlamı ihtiva eder.

Gülbangları toplumun her kesiminde görmek mümkündür. Dini ve askeri törenlerde, cenazelerde, tarikat toplantıları ve törenlerinde, sofralarda, çocukların mektebe başlamaları gibi gündelik hayatın çeşitli safhalarında gülbang örnekleri vardır. Gülbanglar hem bir işe başlanmadan önce hem de yapılan bir işin ardından okunabilmektedir.⁶⁵³ Tekkelerde de merâsimler, ayinler, sofralar ve cenazeler gibi toplu icra edilen usûllerin hemen hemen hepsinde gülbang vazgeçilmez bir öğedir.

6.2.1. Gülbang Çekme Âdâbı

Gülbanglar belirli bir âdâb içinde şeyh, dede, baba veya duahan, duagû, duacı gibi, bu işle vazifeli olan kişiler tarafından okunur.⁶⁵⁴ Gübang çekilirken, genellikle eller çaprazlama omuzda bulunur. Etrafindakiler hep bir ağızdan devamlı olarak ‘*Allah, Allah, Allah, Allah*’ derler.⁶⁵⁵

⁶⁵⁰ Şemseddin Sami, **Kamus-ı Türki**, İstanbul 1317, s. 1175.

⁶⁵¹ Hüseyin Kazım Kadri, **Büyük Türk Lügatı**, İstanbul 1944-1945, c. IV, s. 103.

⁶⁵² M. Uzun, “**Gülbank**”, s. 69,71.

⁶⁵³ M. Uzun, “**Gülbank**”, s. 71.

⁶⁵⁴ M. Uzun, “**Gülbank**”, s. 71.

⁶⁵⁵ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, s. 246.

Gülbanglara daima “*Allah Allah İllallah, Allah Allah eyvallah*” şeklindeki kalıplaşmış bir ifade ile başlar. Ne için düzenlendiyse ona işaret eden bir veya birkaç cümle ile devam ettikten sonra klasik dua cümleleri yer alır. Bu kısım gülbangın en uzun bölümüdür. Ardından Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin adlarıyla gülbang çekenin bağlı olduğu tarikatın önde gelen bazı şeyhleri ile son şeyhin ismi zikredilir. Her tarikatın kendi pirânını zikretmesinin yanında genel kabul görmüş İslam büyüklerinin anılması da gülbanglarda bir gelenektir. Bu zatlardan medet ve himmet istenmesinin ardından “*Demine devranına hu diyelim*” şeklinde bir ifadeyle gülbang sona erer. Dinleyenlerin hep bir ağızdan yüksek sesle ‘*hu*’ diyerek karşılık vermeleriyle gülbang tamamlanır. Bu son ‘*hu*’nun nefes yettiğince uzatılması gülbang çekenin en önemli özelliklerdendir.⁶⁵⁶

6.2.1.1. Gülbang Örnekleri

Gülbang örneklerini çocukların mektebe başladığı sırada yapılan törenlerde bulmak mümkündür. ‘*Âmin alayı*’ ya da ‘*bed-i besmele cemiyeti*’⁶⁵⁷ denilen bu törenlerde ‘*mektep gülbankları*’ çekilmekteydi. Bu gülbanglara örnek olarak şu metin verilebilir:

“*Allah Allah illallah! Celîlü’l-Cebbar, muînü’s-settâr, hâliku’l-leyli ve’n-nehâr, lâyezâl, zü’l-celâl birdir Tanrı; erin erliğine Hakk’ın birliğine; dîn-i mübîn uğruna şehit olan gâzîler aşkına, aşk ile bir Allah. Allah Allah Allah, daîm Hayy! Evveli gaza, âhiri inâyet-i Hûda, kasd-ı a’dâ, dîn-i mübîn uğruna şehîd olan gâzîler aşkına aşk ile bir Allah. Allah Allah Allah daîm Hayy! Hacılar, gaziler, râvîler, Üçler, Yediler, Kırklar, gülbank-ı Muhammedî, Nûr-ı Nebî, kerem-i Ali, pirimiz, üstadımız Hazret-i Osman-ı Zinnûreyn-i Velî gerçekler demine, devranına, Hû diyelim, Hû...*”⁶⁵⁸

Gülbang çekmek bütün tarikatlarda görülen bir uygulamadır. Bilhassa

⁶⁵⁶ M. Uzun, “**Gülbang**”, s. 72-73, 82.

⁶⁵⁷ Mustafa Öcal, “*Âmin Alayı*”, **DİA**, c. III, 1991, s. 63.

⁶⁵⁸ Mustafa Uzun, “*Mektep-Mektep İlahisi ve Gülbangi*”, **DİA**, c. XXIX, 2004, s. 10-11.

Mevlevî, Bektaşî ve Halvetîlik'te gülbang çekmek oldukça yaygın bir gelenektir.⁶⁵⁹

Bektaşîyye ile özdeşleşmiş olan Yeniçeri Ocağı'nda neredeyse her ritüelde gülbanglara yer verilmiştir. Ulûfe ve mevâciblerin dağıtımı sırasında yapılan törenlerde başçavuşların okuduğu gülbanglardan biri şöyledir:

*“Allah Allah illallah, baş uryan, sîne püryan, kılıç al kan, bu meydanda nice başlar kesilir olmaz hiç soran, eyvallah, eyvallah, kahrımız, kılıncımız düşmana ziyân. Kulluğumuz padişaha ayân. Üçler, Yediler, Kırklar, gülbeng-i Muhammedî, Nur-ı Nebî, Kerem-i Ali, pirimiz, sultanımız Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli demine devranına Hû diyelim Hû.”*⁶⁶⁰

Bektaşî gülbangları konusunda bir başka örneği Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi'nin eserinde görmekteyiz. Taylesanizâde XVIII. yüzyılın sonlarında İstanbul'da Yeniçerilerin geçit merâsimlerinde Bektaşî şeyh ve dervişleri ile birlikte ellerinde baltalarla dem çekerek yürüdüklerini ifade eder ve şu gülbangı aktarır: *“Gülbank-ı Muhammedî, nûr-ı Nebî, kerem-i Alî / Pirimiz, hünkârımız Hacı Bektâş-ı Veli”*.⁶⁶¹

Mevlevîlikte de gülbanglar ayinlerde okunur. Gülbank okumak için dede ya da belirli makamda olmak gereklidir. Bu zatlardan biri törenle ilgili gülbangı okur. Gülbang çekilirken sessizce dinlenilir. Gülbank okuyan kişinin *“Hû diyelim”* sözlerinden sonra orada bulunanlar hep birlikte bir nefessüresince *“Hû”* derler ve gülbang tamamlanmış olur. Bazı ritüellerde gülbank çekilirken boyun eğilir. Bu hareket baş/boyun kesme olarak tabir edilir. Bazı Mevlevî gülbanglarının başında

⁶⁵⁹ M. Uzun, **“Gülbank”** s. 72.

⁶⁶⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devlet Teşkilatlarından Kapıkulu Ocakları: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı**, TTK Yayınları, Ankara 1998, c. I, s. 422.

⁶⁶¹ Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi, **İstanbul'un En Uzun Dört Yılı 1785-1789**, Hazırlayan: Feridun Emecan, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 268.

Mesnevi, Divan-ı Kebir gibi eserlerden bazı beyitler bulunur.⁶⁶²

Halvetiyye tarikatındaki gülbanglara örnek olarak ise sofradan sonra Cerrahi koluna ait tekkelerde çekilen şu gülbank örnek verilebilir:

*“Allah Allah, Eyvallah. Bu gitti ganisi gele. Hak berekâtını vere. Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin. Nimet nur, sofrâ zuhûr. Nimet Nebiden, sofrâ Ali’den. Dem-i enbiya, sırr-ı evliya, üçler, yediler, kırklar, aşk-ı mevla, nur-ı kerem-i İmam Ali, gülbank-i Muhammedi, pirimiz Sultan Nureddin Cerrahi, Kerem-i Mevla, Ya Allah. Huuu...”*⁶⁶³

Halvetiyye’nin Uşşaki koluna mensup tekkelerde ise yukarıdaki gülbanglara ek olarak ‘Hamd ilahisi’ okunurdu. Edineli Uşşakî şeyhlerinden Muhammed Hamdî Bağdâdî’ye (ö. 1723) ait olan bu ilahinin bir kısmı şöyledir:

*“Elhamdülillah, Allah, elhamdülillah, ya Allah, elhamdülillah, la ilahe illallah, Hû, la ilahe illallah, Allah. Allah bize lütfetti, şükür elhamdülillah. Nimetine garketti, şükür elhamdülillah. Allah, la ilahe illallah (nakarat). Bilelim nimetini, öğelim rahmetini Analım hazretini, şükür elhamdülillah. Allah, la ilahe illallah (nakarat)...”*⁶⁶⁴

Cenaze merâsimlerinde gasil ve kefenleme tamamlandıktan sonra çekilen gülbanglara örnek olarak da şu metin verilebilir:

“Vakt-i şerif hayr ola! Hayırlar feth ola, şerler def ola! Merhum (veya merhume)’nin ruh-i revanı şad ü handan, garga-i garik-i Rahman ola!.. Kabri, ravza min riyazi’l-cinân ola! Ahiret hayatında kendisine imanı yoldaş; ibadeti, taati, hayr u hasenâtı muin ola! Şefaat-ı Rasûlüllah’a nâil buyrula!.. Derecâtı âli ola!

⁶⁶² Fatih İyiyol, “Mevlevî Gülbankları ve Mevlevî Gülbanklarının İşlevsel Açıdan Tahlili”, **Turkish Studies-Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, 2014, c. IX, Sayı: VI/II, s. 588.

⁶⁶³ Cerrahi gülbangları için bkz. İbrahim Fahreddin Erenden, **Envâr-ı Pir Nûreddin**, İSAM’daki fotokopi nüsha, İstanbul, tarihsiz, s. 74, 90-91, 93.

⁶⁶⁴ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşakî, **Tuhfetü’l-Uşşakiyye**, s. 27-28.

Menzili mübarek ola! Münkereyn hazretlerinin suallerinin cevabı âsan ola! Geride bıraktıklarına sabr-ı cemil, ecr-i cezil ihsan ola! Biz dahi bu hal ile hallendikte iman ile çene kapamak nasib ola!.. Merhuma (veya merhumeye) ve cümlemize hayru'l-halef evlâd ihsan buyrula!.. Üçler, yediler, kırklar, erenler, veliler demine Ya Allah hûûû... ”⁶⁶⁵

Sabah usûlü denilen ve sabah namazından sonra yapılan zikrin ardından ise Cerrahi tekkelerinde şu gülbank çekilir:

“Allah Allah, eyvallah! Sabahlar hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola. İstekler, niyazlar kabul ola. Çerağımız ruşen ola. Vakitler küşad ola. Münkir münafık perişan ola! Demler safalar baki ola. Dem-i enbiya, sırr-ı evliya, üçler, yediler, kırklar, aşk-ı mevla, nur-ı kerem-i İmam Ali, gülbank-i Muhammedi, pirimiz Sultan Nureddin Cerrahi, Kerem-i Mevla, Ya Allah. Huu... ”⁶⁶⁶

Aynı gülbank diğer zamanlarda yapılan zikir meclislerinde de bazı değişikliklerle okunmaktadır.

6.3. Sabah Usûlü

Tekkelerde seher vaktinin ardından ihvanın toplanmasıyla icra edilen usûle ‘*sabah usûlü*’ denilir. Hep beraber gerçekleştirilen bu toplu zikirde önce sabah namazı kılınır. Ardından müridlerin yüzü şeyhe ya da bu iş için tayin ettiği kişiye doğru ve kıbleye dönük olacak bir şekilde halka oluşturularak oturulur. Bu usûlün merkezinde vird okumak vardır. Bütün ihvan tek bir ses oluşturarak, ezberden ve makamlı bir şekilde ‘*Vird-i Settâr*’ı okur.

Sabahları virdin sabah namazını kıldıktan sonra güneş bir mızrak boyu olana kadar okunması gerektiği *Hasan Ünsî Menâkıbnâmesi*’sinde şu ifadelerle ortaya konmaktadır: “...*sabah namazını kıldırdıktan sonra evrâd-ı şerîf kırâ’at olunup tamam oldukça işrak namazını kılmak için güneş bir mızrak boyu kadar çıktı*

⁶⁶⁵ M. Özdamar ve diğerleri, **İslâmbol Geleneğinde Sivil Merâsimler**, s. 219.

⁶⁶⁶ M. Uzun, “**Dua ve Niyaz Tarzı Gülbank**”, s. 79.

mı diye camiden taşra âdem gönderirler idi. Eğer güneş bir mızrak mikdarı veya dahı ziyade çıkmamış ise, vakt-i mekruh çıkıncaya dek zikrullah ederler idi. Sonra işrakı kırlar idi.”⁶⁶⁷

Virdin arkasından gerçekleşen zikir âdâbı şu şekildedir. Şeyh efendi ‘*fa’lem ennehû la ilahe illallah*’ der ve tevhid zikrini başlatır. İlk olarak toplu halde ve bir ağızdan yüz kere La İlahe İllallah denir. Ferdi zikirde olduğu gibi ‘*la ilahe*’ derken baş sağdan alınır ve ‘*illallah*’ denilirken sol tarafa, yani kalbe vurulur. Sayı tamam olunca şeyh yüksek ve baskın bir sesle ‘*illallah*’ der ve zikir durur.

Ardından şeyh ‘*Allah ya Allah*’ zikrini birkaç kez makamlı ve ağır bir tempoda söyler, ihvanda buna eşlik eder. Birkaç seferden sonra normal tempoda ‘*Allah ya Allah*’ zikrine geçilir. Bu zikir de, tevhid zikrinde olduğu gibi, baş hareketleri ile yüz defa tekrarlanır. Zikir esnasında zâkirler zikrin ritmine uygun ilahiler söylerler. Sayı tamamlandığında şeyh yine baskın ve yüksek bir sesle ‘*Ya Allah*’ der ve ihvan sessizleşir.

Bu kez ‘*Ya Hu*’ der ve bu zikre geçilir. Zikir sırasında aynı baş hareketi uygulanır, zâkirler zikrin ritmine uygun ilahiler söyler ve bu zikir de yüz kez tekrarlanır. Sayı tamam olunca şeyh ‘*Ya Hu*’ nidasıyla zikri nihayetlendirir. Akabinde dua ve bağışlama kısmına geçilir. Şeyh sessiz bir şekilde dua eder ve ihvan aralıklı vakitlerde ‘*Âmin*’ der.

Duadan sonra salat ve selam kısmına geçilir. Bu kısımda şeyh “*Ruhu pak Muhammed Mustafa ra salavat*” der ve ihvan hep birlikte salavat getirir. Bu üç sefer tekrarlanır. Daha sonra da ehlibeyte, silsilenin büyüklerine ve tüm evliyalara olmak üzere birkaç kez şeyhin duasının akabinde salavat getirilir. Salavatlardan sonra şeyh ‘*Hazreti Hüda’ya tekbira*’ der ve hep beraber üç sefer tekbir getirilir. Akabinde şeyhin ettiği dua ve ‘*Fatiha*’ ile salat ve selam kısmı tamamlanır.

Duâdan sonra şeyh ihvana “*Sabâhınız hayır olsun, hayırlar feth, şerler def*

⁶⁶⁷ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 144.

*olsun*⁶⁶⁸ şeklinde niyazda bulunur ve selamlaşma ile sabah usûlü nihayete erer.⁶⁶⁹ İbrahim Has Efendi'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığına göre akabinde işrak namazı hep beraber kılınır.

6.4. Muharrem Ayı ve Aşure Törenleri

Ay takviminde yılın ilk ayı olan Muharrem'in onuncu günü '*rûz-i katl*' veya '*yevm-i âşûra*' olarak adlandırılır.⁶⁷⁰ Aşûrâ'nın kökeni hakkında da iki temel görüş vardır. Bu görüşlerden ilkinde göre Aşûra, Hz. Musa ve kavminin Firavun'un zulmünden kurtulduğu gündür. Bu günde Yahudiler oruç tutmakla mükelleftirler. İkinci görüşe göre ise Aşûra'nın kökeni Hz. Nuh'a dayanır ve bu Peygamberden itibaren bütün Sami dinlerde görülmüştür.⁶⁷¹

Aşure gününde gerçekleştiği rivayet edilen önemli olaylar sebebiyle İslam medeniyetinde bu güne kutsallık atfedilmiştir. "*Dünya ve arşın yaratılışı, ilk yağmur, Hz. Âdem'in pişmanlığı, Hz. İdris'in semâya yükseltilmesi, Hz. Nuh'un gemisinin Cudi dağına oturması, Hz. İbrahim'in ateşe atılışı, Hz. Yusuf'un kuyudan çıkışı ve Hz. Yakub'un gözlerinin iyileşmesi, Hz. Eyyüb'ün hastalığının iyileşmesi, Hz. Musa'nın Tur dağına çıkışı, Hz. Davud'un tövbesinin kabul edilmesi ve Hz. Süleyman'a mülkünün geri verilmesi, Hz. Yunus'un Yunus balığının karnından çıkması, Hz. Zekeriya'nın yaşlılığında çocuğu olsun diye Allah'a ettiği duanın kabul edilişi, Hz. Yahyâ'nın doğumu, Hz. İsa'nın doğumu ve göğe çıkışı, Hz. Muhammed'e geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlandığı müjdesinin verilmesi*"⁶⁷² gibi olaylar Muharrem ayının ve Aşure gününün önemini vurgular.

⁶⁶⁸ Sabah usulünde okunan gülbang örneği için bkz. "Halvetiyye'de Gülbang" bahsi.

⁶⁶⁹ Bu anlatılan âdâb "Köprülü Derbend Tekkesi"ndeki usuldür. Hasan Ali Başarıcı, Halveti tarikatı dedesi.

⁶⁷⁰ Metin And, **Ritüelden Drama: Kerbela-Muharrem-Taziye**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 33.

⁶⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Aşûrâ", **DİA**, c. I, 1991, s. 24.

⁶⁷² M. And, **Ritüelden Drama**, s. 36-37; Adem Şener, **Aşura ve Muharrem Ayı**, Sistem Matbaacılık, İstanbul 2007, s. 17-19.

Muharrem ayının önemine binaen Osmanlı Devleti'nde hem toplum hem de devlet düzeyinde merâsimler teşekkül etmiştir. Bu ay hicri takvimde yılın başı olduğundan devlet erkânı padişahın huzuruna çıkarak yeni yılı tebrik eder ve padişah'tan 'muharremiyye' denilen hediyelerini alırlardı. Kendileri de maiyetlerindeki kişilere aynı şekilde hediyeler verirlerdi. Ayrıca şairler yeni yıla ait manzumeler yazarlardı.⁶⁷³

Yukarıda sayılan kurtuluş ve kutlama anlamı olan olayların yanında Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi sebebiyle Muharrem ayının onuncu günü bir matem olarak anılmıştır.⁶⁷⁴ Matem törenlerini ilk defa Irak Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevele 10 Muharrem 345/8 Şubat 963'te Bağdat'ta başlatmıştır. Daha sonra bu törenler Şii çevrelerinde ve silsileleri Hz. Ali'ye ulaşan Sünni tarikatlarda yaygınlık kazanmıştır. Muharrem'in ilk on gününde yoğunlaşan bu törenler matem, taziye, şebih (şebeh) gibi adlarla da anılmıştır.⁶⁷⁵

6.4.1. Muharrem Ayında Tekkelerdeki Âdâb

Kerbela'da Hz. Hüseyin ve onunla birlikte şehid olanların yasının tutulması amacıyla toplumun çeşitli kesimlerinde, özellikle tekkelerde bu konuda bir âdâb oluşmuştur. Bu ayın ilk on ya da on iki gününde oruç tutulması veya az su içilmesi ve kullanılması, eğlence ve cinsel münasebetten uzak durulması, mersiyeler okunması gibi uygulamalar bazı değişikliklerle birlikte hemen bütün tarikatlarda görülür. Özellikle bu günlerde Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-suada* isimli eserinin okunması oldukça yaygın bir gelenektir.⁶⁷⁶

Muharrem ayının bu matem ihtiva eden özelliği edebiyata da yansımış bu konuda 'maktel-i Hüseyin' adı verilen bir tür oluşmuştur.⁶⁷⁷ Muharrem'in dini musikî

⁶⁷³ M. Kamil Yaşaroğlu, "Muharrem", *DİA*, c. XXXI, 2006, s. 5.

⁶⁷⁴ Canan Topdemir, *Aşûra*, Cem Vakfı Yayını, İstanbul 2006, s. 6.

⁶⁷⁵ N. Özcan, "Mersiye-Mûsikî", s. 220.

⁶⁷⁶ Bedri Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir?*, Doğu Matbaacılık, Ankara 1985, s. 86-87; Seyit Derviş Tur, *Erkânname*, Can Yayınları, İstanbul 2002, s. 184-196.

⁶⁷⁷ Şeyma Güngör, "Maktel-i Hüseyin", *DİA*, c. XXVII, 2003, s. 456-457.

açısından da önemi büyüktür. Bu ayın ilk on günde bütün tekkelerde ‘*muharremiyye*’ler okunmuştur. İstanbul’daki kıyamî zikir yapılan tekkelerde bu ayda mersiye okunmak üzere günler tespit edilmiş o gün yapılan ayinlerde evrâd okunmadan hemen salat-ı kemaliyyeye geçilip ardından mersiye okunmuştur.⁶⁷⁸

Kerbela olayına duyulan üzüntü nedeniyle kişilerin kendilerini belli alışkanlıklardan soyutlaması ve bunlardan kaçınması Ehl-i Beyt sevgisinin hem toplumda hem de tarikatlarda ne kadar önem verilen bir olgu olduğunu gösterir niteliktedir. Üstelik bu âdâbın sadece Şiiler tarafından değil Sünnî tarikatlar tarafından da riayet edilen bir uygulama olması, XVII. yüzyıl Osmanlı toplumundaki bu iki kesimin Ehl-i Beyt sevgisinde buluştuğunu göstermektedir.

6.4.1.1. Aşure Pişirilmesi

Osmanlı’da Muharrem ayında aşure pişirilmesi hem toplumda hem de devlette uygulanan önemli bir gelenek olarak kabul edilmiştir. Sarayda pişirilen aşure helvacıların nezaretindeki aşçılar ve kiler ağaları tarafından hazırlanır ve muharremin onuncu gününden itibaren birkaç gün süreyle ‘*aşure testisi*’ adı verilen özel kaplarda hem saray dairelerine hem de halka dağıtılırdı. Zengin ailelerin konutlarında ve esnaf teşkilatları tarafından pişirilen aşure sebiller ve duagülerle halkın katıldığı merâsimlerde dağıtılır ayrıca devlet adamları veya şehirdeki eski saraylıların evlerine de gönderilirdi. Bazı bölgelerde ise aşure dağıtımından sonra kurban kesme geleneği vardı.⁶⁷⁹

Tekkelerde ve Hz. Hüseyin’in Haleb’de bulunan makamında da mersiye okunup dualar edilerek halka aşure ikramında bulunulurdu.⁶⁸⁰ Aşure hânkâhlarda

⁶⁷⁸ N. Özcan, “*Mersiye-Mûsikî*”, s. 219-220.

⁶⁷⁹ Y. Yavuz, “*Aşûrâ*”, s. 26.

⁶⁸⁰ Zeynel Özlü, “Osmanlı Devletinde Tekkeler Bir Bakış: Aşure Geleneği”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı: LVII, Ankara 2011, s. 195.

pişirilir ise de çok küçük zaviyelerde bile bu gelenek yaşatılmıştır.⁶⁸¹

Peki, Osmanlı'da aşure pişirilmesinin sebebi neydi? Bu ritüele ne gibi anlamlar yüklenmişti?

İstanbul'daki tekkelerde iki çeşit aşure pişirilirdi. Bunlar Sefer ve Muharrem aşuresidir. Muharrem aşuresi Kerbela vakasının yıl dönümü anısına; Sefer aşuresi ise Hz. Zeynelabidin'in Kerbela'dan sağ salim kurtulması ve Hz. Muhammed'in soyunun devamının kutlanması amacıyla pişirilmiştir. Bu aşurelerden biri matemi diğeri ise sevinci temsil eder.⁶⁸²

Aşurenin içine konan malzemeler Osmanlı'dan günümüze bazı farklılıklar gösterse de tüm aşure tariflerinde *“birincil ana malzeme buğday, ikincil ana malzeme ise nohut ve kuru fasulyedir. Bunların dışında mısır, yeşil mercimek, az pişmiş pirinç, çiğ bulgur katılabilmektedir. Aşurede meyve olarak ayva, elma; baharat ve çerez olarak ise ceviz, çöreo tu, badem, dolma fıstığı, fındık, fıstık, fesleğen, karabiber, karanfil, kuru incir, kuru kayısı, kuru üzüm, kuş üzümü, tarçın, çir (kaymak), zezem suyu ve şerbet kullanılmıştır”*.⁶⁸³

Tekke yaşantısında aşure pişirilmesi ve yenilmesi bir çeşit ibadet olarak görülmüştür. Bu sebeple aşureye ve içine konulan malzemelere çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Bir yoruma göre Aşure'nin içine konan her malzeme Allah'ın bir ismine işaretler. Aşure'nin her zerresinin bir Fatiha olduğu düşünülür ve bu sebeple bir damlası bile dahi yere düşürülmez. Bu yönüyle aşureye şifa anlamı yüklenmiştir. Ayrıca aşureye konan malzemelerin kazana çiğ girip pişerek olgunlaşması ile tekkeye adım atan müridin zamanla olgunlaşması arasında özdeşlik kurulmuştur.⁶⁸⁴

⁶⁸¹ Bedri Noyan, **Bektâşî ve Alevilerde Muharrem Ayini: Aşure ve Matem Erkânı-Halk Kültürü**, Gümüş Basımevi, İstanbul 1984, s. 90.

⁶⁸² Necdet İşli, “Kadîrîhane’de Aşure”, **Yemek Kitabı Tarih-Halk Bilimi-Edebiyat**, Hazırlayan: M. Sabri Koz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 941-942.

⁶⁸³ A. Yavuz Kılıç ve Çiğdem Kara, İbrahim Ali İleri, Canan İleri, Sakine Çelik Öztürk, **Bir Ağız Ekmek: Eskişehir Geleneksel Yemek Kültürü**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2003, c. II, s. 391-393.

⁶⁸⁴ N. İşli, “Kadîrîhane’de Aşure”, s. 941-942.

6.4.1.2. Aşure Günü Yapılan Merâsimler

Muharrem ayının onuncu gününe gelindiğinde yahut onundan bir iki gün sonra tekkelerde merâsimler düzenlenirdi. Muharrem ritüellerinde merkezde Hz. Hüseyin vardır. Bu meclislerde dergâhın usûlüne uygun zikirlerde ve sonrasında Kerbela mersiyesi okunur,⁶⁸⁵ bu sırada aşure pişirilirdi.

Tarikat çevrelerinde bahçesinde Hz. Hasan ve Hüseyin'in kızlarının defnedildiğine inanılan Sünbül Efendi Tekkesi'nde yapılan törenler önemlidir. Bu tekkede yapılan merâsimlere pek çok misafir şeyhin de katıldığı ifade edilmektedir. Sadettin Nüzhet Ergun, burada yapılan törenlerde öğle namazından sonra on iki rek'at "*husemâ namazı*" kılındığını ve Yazıcıoğlu Mehmed'in mersiyesinin okunduğunu, gece de yüz rek'at nafile namazın ardından yetmiş bin kelime-i tevhid çekildiğini aktarmaktadır. Cemalettin Server Revnakoğlu ise Sünbülî salatının akabinde okunan Yazıcıoğlu mersiyesinin ardından bütün İstanbul şeyhlerinin katılımıyla üç halkadan oluşan devran dönüldüğünü ifade eder.⁶⁸⁶

Tekkelerde gerçekleşen ibadetlerden ve okunan ilahilerden sonra aşure kazanı törenle karıştırılıp, törenle indirilirdi. Daha sonra ise aşure dağıtılıp, dualar edilirdi.⁶⁸⁷

İslam toplumlarında derin bir etki bırakan Aşure günü, Osmanlı'da da saray-toplum ve tekke-toplum ilişkisinin gelişmesinde önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Bu güne özgü yapılan birtakım törenler ve zengin-fakir farkı gözetmeksizin herkese dağıtılan aşure bu kaynaşmada önemli bir rol oynamıştır.

6.5. İ'tikâf Usûlü

⁶⁸⁵ M. Tatcı, "*Şabaniyye*", s. 213.

⁶⁸⁶ Yavuz Demirtaş, "XIX. Yüzyıl İstanbul Sosyal Hayatında Dinî Mûsikî", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XIII/II, Elazığ 2008, s. 371; N. Özcan, "*Mersiye-Mûsikî*", s. 220; S. Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi II*, s. 476.

⁶⁸⁷ Hüseyin H. Top, *Mevlevî Usul ve Âdâbı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011, s. 196.

İ'tikâf kelimesi sözlükte “*hapsetmek, alıkoymak; bir yere yerleşmek, oraya bağlanıp kalmak*” gibi anlamlar ihtiva eden ‘*akf*’ kökünden türemiştir. İtikâf ayrıca kişinin kendisini sıradan davranışlardan uzak tutmasını ve ibadet amacıyla camide bulunmak manasını taşır. İtikâfa özellikle, Kadir gecesini içinde bulundurduğu için, Ramazan ayının son on gününde girilmesi tavsiye edilir.⁶⁸⁸

Halvetîyye tarikatının Sîvâsî şubesinde i'tikâfın yapılış âdâbı şöyledir: Ramazan ayının yirminci akşamı teravih namazı kılındıktan sonra meşâleler yakılır. Şeyhin önünde bir derviş şamdan içinde bir mum ile yürür. Şeyhin ardından ihvan gider ve hep birlikte i'tikâf odalarına gidilir. İtikâfta olunan sürede imsaktan sonra tesbih namazı kılınır ve gündüzleri zikir yapılır. İftar için yemekler tekmeden getirilir. Akşamları ise teravihten sonra tasavvuf sohbeti yapılır, ilâhî, nâat ve gazeller okunur. Geceleri ve seherde zikre devam edilir. Usûl Arefe günü akşamına kadar bu şekilde devam eder.

Arefe akşamı iftardan sonra şeyh i'tikâf odasından çıkıp camiye geçer. Minberin sağ tarafında bir yerde oturur. İtikâfa girenler ve zâkirler de halka oluşturacak şekilde oturur. Orada bulunan diğer kişiler zikir halkasının dışında bulunur. Şeyh Besmele çekerek zikri başlatır. Önce on iki defa ‘*Kelime-i tevhîd*’ okunduktan sonra kırkar defa ‘*Allah*’ ve ‘*Hû*’ zikri yapılır. Zâkirler bir dindirme ilâhisi okur. İlâhiden sonra bağışlama duası olur ve akabinde yatsı namazı kılınır. Namazın ardından Kur’an okunur ve sona erince salavât başlar. Bu sırada tebrikleşme gerçekleşir. Camideki merâsim Fatiha ile tamamlanır.

Camiden çıkıldıktan sonra Yunus Emre’nin “*Minnet Hüdâ’ya / Şükür Atâya*” şeklinde başlayan ilâhisi okunur. Camiden sonra Ahmed Şemseddîn-i Sivâsî’nin kabrine gidilir. Burada şeyh önde ve tek başına, dervişler de arkada olmak üzere eller bağlanmış olarak dururlar. Orada bulunanlar şeyhin başlamasıyla birlikte “*Es-salâtü ve’s-Selâmu ‘Aleyke yâ Rasûlallâh*” şeklinde on sekiz salavât okur. Ardından Tevbe Sûresi’nin son iki ayeti ve Fatiha okunur. Kabir ziyaretinden sonra tekkenin kapısı önüne gelinir ve burada birkaç kelime-i tevhîd ve Allah zikrinden

⁶⁸⁸ Mehmet Şener, “İ'tikâf”, **DİA**, c. XXIII, 2001, s. 457-458.

sonra yapılan kısa bir dua ile merâsim sona erer.⁶⁸⁹

6.6. Tekkede Bayram ve Kutlama Merâsimleri

Bayramlar Osmanlı toplum hayatının coşkuyla kutlanan çok önemli bir parçasını oluşturur. Toplumun her kesiminde olduğu gibi tekkelerde de bayram günlerinde kutlamalar yapılır; bu meyanda ayin ve zikir icra olunurdu. Buna örnek olarak Eyüp'teki Sivâsî Tekkesi'nin kapısı üzerindeki tarihsiz kitabedeki beyitler gösterilebilir:

Her sâl iki bayramda idüp tecemmu' türbeye

Eylerler erbâb-ı tarîk icrâ-yı âyin-i bihîn

...

Ba'dez-zemân bir ehl-i hayr bu dâr-ı tevhîd-i yap

Her hafta akd-i halka zikr itdi bunda zâkirîn⁶⁹⁰

Halvetiyye'nin bu kolunda bayram sabahı uygulanan usûlde şeyh efendi, bu tür büyük merâsimlere özel 'Hilâfet Kisvesi'ni giyer. Bayram namazı camide kılındıktan sonra şeyh mihrabın önüne gelir. Kırk adet la ilahe illallah ve Allah zikri çekildikten sonra salavât eşliğinde tebrikleşme gerçekleştirilir. Bu âdâbın ardından zâkirlerin okuduğu Yunus Emre'nin "Minnet Hüdâ'ya / Şükür Atâya" ilâhîsi eşliğinde tekkeye gidilir ve merâsim sona erer.⁶⁹¹

Bayram usûlü tekkede de gerçekleştirilebilir. Bu durumda ihvan toplanır ve tekkede bayram namazı kılındıktan sonra 'Vird-i Settâr' usûlüne uygun olarak okunur ve ardından zikre geçilir, devran dönülür.

Uşşakî tekkelerinde ise bayram yemeği yenildikten sonra zikir meclisine oturulur. Şeyhler ve müridler kıdem sırasıyla şeyhin sol tarafına otururlar. 'Hamdiye'

⁶⁸⁹ Hüseyin Şemsi Güneren, **Tasavvuf Mûsikisinde Sivâsî İlâhîleri**, Yayına Hazırlayan: M. Fatih Güneren, Seçil Ofset, İstanbul 2000, s. 10-13.

⁶⁹⁰ Vassâf, **Sefîne-i Evliyâ**, c. III, s. 361-362; N. Çetin, "Sivâsî Tekkesi", s. 21.

⁶⁹¹ H. Güneren, **Sivâsî İlâhîleri**, s. 13

usûlü okunur. Lakin ‘*Ya Dâfi, Ya Muin*’ esmaları okunmaz. Hamdiyyenin okunması sırasında gül suyu ve buhur sağdan sola doğru tutulur. İlahinin sonunda salavatla beraber Fatiha okunduktan sonra herkes ayağa kalkar. Topluluk sürekli olarak makamlı bir şekilde “*Allahumme salli ala seyyidina Muhammedin ve ala alihi ve sahbihi ve sellim*” salavatını okurlarken selamlaşma faslı devam eder.⁶⁹² Orada bulunan herkes tamamlandığında şeyh dua eder ve “*El-Fatiha*” deyince herkes önce salavat, ardından da Fatiha’yı okur.⁶⁹³

Bandırmalizâde Ahmed Münib Üsküdârî’nin *Mecmûa-i Tekâyâ* isimli eserinde Eyüp’teki Sîvâsî Tekkesi için “*Bayrâm-ı şerîflerin dördüncü günü Sünbülüyye usûlü icrâ olunur*” şeklinde bir ifade yer almaktadır.⁶⁹⁴ Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu tekkede bayram günlerine özgü olarak Sünbülü kolunun zikrinin icrâ edildiğini söylenebilir. Tekke’de bayram günleri Sünbülü erkânı üzere zikir uygulanmış olsa da söz konusu tekke Sîvâsî kolunun temsilcisi olma konumunu devam ettirmiştir.

6.7. Cenaze Merâsimleri

Ölüm sözlükte hayatın zıttı, bir şeyden kuvvetin gitmesi, aşmak, geçmek, bitmek, tükenmek, hissiz kalmak, hayvani kuvvetin zevali, ruhun cesetten kurtuluşu ve hayatın tam ve kesin olarak sona ermesi gibi anlamları ifade etmektedir.⁶⁹⁵ Tasavvufta ise ölüm heva ve hevesin yok edilmesi, kökünün kazınması, nefsin terbiye edilmesi anlamlarına gelmektedir.⁶⁹⁶ Tasavvufî düşüncede ruhun ölümü diye bir şey yoktur. Ölüm, Allah Teâlâ’dan gelen ruhun tekrar ona dönmesi, karanlıklardan kurtulup aydınlığa kavuşması, gerçek ve sonsuz bir hayata

⁶⁹² Usûl için bkz “Devran Âdâbı” bahsi.

⁶⁹³ Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tuhfetü’l-Uşşakiyye*, s. 84.

⁶⁹⁴ Bandırmalizâde Ahmed Münib, *Mecmûa-i Tekâyâ*, s. 14.

⁶⁹⁵ Hasan Eren ve diğerleri, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, s. 549; a.e., Ankara 1998, c. II, s. 1136; Ramazan Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfilerin Ölümüne Bakışı ve Cenaze Merâsimleri”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, c. XIII, Sayı: XXXVIII, 2009, s. 62.

⁶⁹⁶ S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 331; E. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 432-433.

başlamasıdır.⁶⁹⁷

İbnü'l-Arabî ölümü üçe ayırır: “*Füc’eten ölüm, ızdırarî ölüm ve ihtiyarî ölüm*”. Fucaten, aniden gelen ölüm türüdür. Izzidarî ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıdır. İhtiyarî ölüm ise sadece insanlarda gerçekleşir. Bu ölüm nefsin tüm isteklerinden geçmektir ve bu hale ancak bir müşidile ulaşılır.⁶⁹⁸

Tasavvuf düşüncesinde dünya hayatına dalmak makbul görülmez; ölmeden evvel ölüp, dünya zevklerinden geçmek gerekli görülür.⁶⁹⁹ “*Hayât-ı câvidânî şeyh-i kâminden suâl ettim / Ölmeden evvel ölmektir deyince intikal ettim.*”⁷⁰⁰ Dünyaya karşı bu olumsuz bakış yanlış değerlendirilmemelidir. Sûfilere göre dünya, insanı Rabbinden alıkoyan her şeydir. Dolayısıyla kötülünen dünya arz, yeryüzü, alış-veriş, karşı cins değil; insanı Allah düşüncesinden uzaklaştıran ve onun önüne koyduğu her şeydir.⁷⁰¹ İbnü'l Arabî'nin ihtiyarî ölüm olarak açıkladığı da işte bu tür bir ölümdür. İbnü'l-Arabî'nin sınıflamasında bahsettiği ihtiyarî ölüm de sûfilerce detaylandırılmıştır. Bu tasniflerden birine göre dört türlü ölüm vardır:⁷⁰² Bunlar:

Mevt-i ahmer (Kırmızı ölüm): Nefsine muhalefet edip, isteklerini yapmamaktır.

Mevt-i ebyaz (Beyaz ölüm): Açlık ve oruçla ulaşılan ölümdür.

⁶⁹⁷ İsmail Yakıt, **Batı Düşüncesi ve Mevlânâ**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 101.

⁶⁹⁸ A. Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Hazırlayan: M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul 1994, c. I, s. 74; Ayrıca bkz. Selçuk Eraydın, “Ölüm”, **Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları**, Mavi Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 85-86.

⁶⁹⁹ Mogdad Mensia, “La mort chez les soufis” (Mutasavvıflara Göre Ölüm), Çeviren: Mehmet Demirci, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Ankara 1987, Sayı: III, s. 89-104.

⁷⁰⁰ S. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 332. Aynı beyitin farklı bir şekli şöyledir: “*Hayat-ı câvidânî sırım şeyhden sual ettim / Oğul ölmezden evvel öl deyince intikal ettim*” Bkz. A. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. I, s. 74; Mehmet Demirci, “Ölümdeki Hayat: Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: II, Sayı: IV, Eylül 2000, s. 10.

⁷⁰¹ M. Demirci, “**Ölümdeki Hayat**”, s. 11; Ünsî Hasan Şabânî, **Kelâm-ı Azîz**, s. 54-55.

⁷⁰² Necmüddîn-i Kübrâ, **Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere Risâle ile'l-Hâim Fevâihu'l-Cemâl**, Çeviren: Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 43.

Mevt-i ahdar (Yeşil ölüm): Kıymetsiz ve yamalı elbise giyerek nefsin gururunu kırmaktır.

Mevt-i esved (Siyah ölüm): Her şeyi Allah'tan bilerek halkın yaptığı kötü şeyleri hoş görmektir.⁷⁰³

6.7.1. Cenaze Âdâbı

Arapça'da 'cenaze' ve 'cinaze' kelimeleri hem ölü hem de tabut anlamlarına kullanılmaktadır. İslam'da ölmek üzere olan kişiye 'muhtazar', ölü için genel olarak yapılması gereken hazırlıklara 'teçhiz', ölen kişinin yıkanmasına 'gasil', cenazenin kefenlenme işlemine 'tekfin', tabutunda gömüleceği yere götürülmesine 'teşyi', gömülmesine ise 'defin' denilmektedir.⁷⁰⁴

Sûfilerin ölüm konusundaki düşünceleri onların hem eğitim metotlarına ve hem de cenaze merâsimlerine yansımıştır. Nazir İbrahim Gülşenî'den şöyle bir menkıbe nakledilir: Dede Ömer Ruşenî vefat edeceği zaman "*Hîn-i intikallerinde cümle ile helâlleşip ve helâline hakkın verip ve suyun ısıdıp ve kefenlerin kendileri dikip ve hücre-i saadetlerine girip, yunup ve kefenlerine bürünüp intikal buyurmuşlardı.*"⁷⁰⁵ Yani sûfilere göre ölüm korkulan ve çekinilen bir durum değil, kendi ayakları ile gittikleri bir gerçektir.

Peki, her alanda bir âdâb geliştiren sûfilerde cenaze nasıl olmaktadır?⁷⁰⁶

6.7.1.1. Ölüm Anı

Şeyh ya da dervişlerin ölüm belirtileri ortaya çıktığı zaman ihvan başucuna toplanır ve evrâd-ı şerif vefat edecek kişinin kulağına çok hafif sesle okunur. Ardından yine aynı şekilde 'Lâ ilahe illallah', 'Allah' ve 'Hu' isimleri ile zikir

⁷⁰³ M. Demirci, "Ölümdeki Hayat", s. 11; Hulvî, *Lemezât*, s. 348.

⁷⁰⁴ Kürşat Demirci, "Cenaze", *DİA*, c. VII, 1993, s. 353.

⁷⁰⁵ Nazir İbrahim Gülşenî, *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî*, vr. 3b.

⁷⁰⁶ Cenaze âdâbını Revnakoğlu'ndan derleyen bkz. R. Muslu, "Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfilerin Ölüme Bakışı ve Cenaze Merâsimleri".

çekilir.

Vefat eden şeyhin veya dervişin ölümü zikir esnasında olursa ya da böyle bir haber zikir sırasında gelirse, ayin-i şerif -hangi esma sırasında olursa olsun- derhal ‘Hay’ ismine çevrilir ve sesin perdesi düşürülür. Revnakoğlu, vefat etmekte olan kişinin etrafında Hu ismine devam edilirken gözlerini yumup, ruhunu teslim eden ve kendisini dergâh-ı kibriya’da bulan şeyhlerin çokça görüldüğünü, bu şekilde vefat edenler için “*Şeyhin ermişi, tekkesinin ayin gününde göçer ve ayin esnasında gider*” denildiğini kaydeder.⁷⁰⁷ Koca Mustafa Paşa Sünbüli Dergâhı şeyhi Mehmed Nureddin Efendi zikir esnasında vefat etmiştir. Nureddin Efendi, 1160/1747’de müridleri ile Allah’ı zikrederken ‘Allah’ nidasıyla vefat etmiştir.⁷⁰⁸

Ölen şeyhin kendi yolundan olan ve şeyhlik etmeye yetkili olduğu bilinen bir oğlu mecliste ise zikrin idaresini ele alır ve zikir kaldığı yerden devam eder. Bu şartları taşıyan bir oğlu yoksa dergâhın halifelerinden kıdemli bir zat ayini idare etmeye başlar. Eğer o da yoksa zikir kendi yoluna meşreb olarak yakın bir başka tarikatın şeyhlerinden kıdemli bir zata bırakılır. Ayin, usûl erkân bozulmadan sonuna kadar devam eder ve asla hareketli ilahiler okunmaz. Zâkirin taksim etmesinde tavır ağır ve sakin olur.⁷⁰⁹

Bu sırada şeyhin naaşı mihrabın önünde bulunan postunun önüne konulur. Başucunda buhurdan yakılır (uyandırılır) ve cenazenin üstü mümkünse Kâbe örtüsü ya da bir şal ile örtüldükten sonra üzerine şeyhin uzun kollu geniş cübbesi serilir. Kâbe örtüsü veya şal bulunmazsa, şeyh efendi doğrudan doğruya ferace ile örtülür⁷¹⁰ Zikir sona erince herkes dışarıya çıkar. Ancak dergâhın kendi ihvanı şeyhin

⁷⁰⁷ C. Revnakoğlu, “**Cenaze Törenleri-II**”, s. 3749-50; a.mlf, “Cenaze Törenleri-III”, s. 3803; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 223-225.

⁷⁰⁸ Ramazan Muslu, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 154.

⁷⁰⁹ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, s. 223-224; a.mlf, “Usûl ve An’aneleri ile Asırlarca Devam Eden Tarikatlerde Cenaze Törenleri”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: LII, İstanbul 1968, s. 3696.

⁷¹⁰ C. Revnakoğlu, “**Cenaze Törenleri**”, s. 3696; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 224.

başucunda sıra ile nöbet tutar.⁷¹¹

Gasil başlamadan önce abdest verilinceye kadar cenazenin yanında hiçbir şey okunmaz ve tevhidhaneye de indirilmez; makam postu yanına bırakılır. Cenazenin en kısa sürede defnedilmesi esastır; ancak şeyhin dergâhta bir gün bekletilmesi şeklinde bir vasiyeti varsa bu yerine getirilir.⁷¹²

6.7.1.2. Cenazenin Gasledilmesi

Cenazenin gasil, teçhiz ve tekfinini yapacak zatın şeyh olması usûldendir. Gasil süresince yanında tarikat ehlinden birisi yardımcı olarak bulunur. Şeyhin bulunmadığı hallerde bu vazife kıdemli halifelerden birisine verilir. O da yoksa bu işleri yapabilen yine tarikat mensubu diğer bir zat usûle göre cenazeyi yıkar.⁷¹³

Gasl sırasında teneşirin etrafına çarşaf gerilir ve onun içinde cenaze yıkanır. Çarşafın iç tasafına gassal ve ona yardım eden kişiden başka kimse girmez.⁷¹⁴ Tarikat kültüründe cenaze üç defa yıkanır. Birinci gasilde bilinen şekilde yıkanıp abdest aldırıldıktan sonra orada bulunan kıdemli bir şeyh 'Fatıha' der, salavat getirilir ve tarikatın evrâdı okunmaya başlanır. Halvetî şeyhlerinin vefatında gasilleri yapılırken, her zaman olmasa da ilk önce Mülk suresi okunur, sonra evrâda başlanır. Arkasından zakirlerin ilahileri eşliğinde yetmiş bin Kelime-i Tevhid çekilir. Tevhid zikrinden sonra devran edilir. Arkabinde Allah ve Hu isimleri çekilir. Gaslin yapıldığı yer devrana müsait değilse o zaman yerinde sayar gibi bir sağa, bir sola hafifçe gidip gelen, ahenkli, ölçülü sallanmalarla Hu ismine ayakta devam edilir. Devran sırasında okunan ilahiler, burada da sırasıyla tekrarlanır. İkinci yıkamada Kelime-i Tevhid, üçüncüsünde ise Allah ismi okunur.⁷¹⁵ Ardından bir zâkir yıkama işini idare eden şeyhten destur alarak teneşirin ayakucuna gelir ve kibleye dönerek ayakları mühürlü

⁷¹¹ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri", s. 3696.

⁷¹² C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-II", s. 3749.

⁷¹³ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-II", s. 3750-51; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 227-228.

⁷¹⁴ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 250-260.

⁷¹⁵ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-II", s. 3750,52; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 231.

bir şekilde salâ⁷¹⁶ vermeye başlar. Bu salâ hüznü bir şekilde okunur. Cerrâhî Âsitânesi şeyhi Abdülaziz Zihni Efendi'nin (ö. 1853-54) vefatında Sünbüli Âsitânesi zâkirbaşısı el-Hac Muhammed Nûri Efendi salâ vermiştir.⁷¹⁷ Bu usûl Şeyh Muzaffer Ozak'ın (ö. 1985) cenaze merâsiminde de uygulanmıştır.⁷¹⁸ Usûl olarak her şeyhe salâ verilmez. Şeyhin '*kudemâ-yı meşâyih*'ten olması gerekir.⁷¹⁹

Salâ bittikten sonra merâsimi idare eden şeyh Fatiha der. Bu sırada yıkama işini yapan kişi de cenazeyi kurular, örter ve kefenler.⁷²⁰ Yıkama işlemi tamamlandıktan sonra -vasiyeti varsa- bir gece evinde ya da tevhidhânedeki mihrabın önüne bırakılır ve orada bekletilir. Şeyhin tekkedeki bu son gecesi '*dinlenme*' olarak tabir edilir.⁷²¹

Erkek ya da kadın bir müridin gasil işlemindeki usûl, az bir farkla hemen hemen aynıdır.⁷²²

6.7.1.3. Cenazenin Kefenlenmesi

Yıkama işlemi bittikten sonra kefenleme merâsimine geçilir. Şeyhin makam postu kefenin altındaki birinci katın arasına uzunlamasına serilir. Şeyh bu postun üstüne yatırılır ve kemeri, kuşağı, iç kademede entari yerine giydirilen kefeni gömleğin üzerine, biat ederken giydiği tekbirli arakıyesi, evrâd-ı şerifesi ve diğer

⁷¹⁶ Cenaze salâsı, ölüm haberinin duyurulması maksadıyla minarelerden okunan salâtü selâm ile cenazenin kabrine götürülüşü sırasında düzenlenen cenaze alayında ve definden sonra okunan salâ olmak üzere iki çeşittir. Nuri Özcan-Mustafa Uzun, "Cenaze Salası", **DİA**, c. VII, 1993, s. 358-359.

⁷¹⁷ F. Erenden, **Envâr-ı Pir Nûreddin**, c. IV, s. 160-162; Hür Mahmut Yücer, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 625.

⁷¹⁸ N. Özcan-M. Uzun, "Cenaze Salası", s. 359.

⁷¹⁹ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-III", s. 3801; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 236.

⁷²⁰ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, s. 224, 236-237; M. Özdamar ve diğerleri, **İslâmbol Geleneğinde Sivil Merâsimler**, s. 213.

⁷²¹ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-II", s. 3749; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 224.

⁷²² R. Muslu, "Türk Tasavvuf Kültüründe Süflerin Ölümüne Bakışı ve Cenaze Merâsimleri", s. 73.

emanetleri ise koynuna konulur. Buna 'gidiş çeyizi' denilir.⁷²³

Gidiş çeyizini koyma işi kabirde de yapılabilir. Kabirde yapmak mahremiyet açısından daha çok tercih edilmiştir. Bu vazifeyi ancak kıdemli bir şeyh yapabilir. Merhum şeyhin oğlu, halifesi veya bir başka halife kesinlikle bu hizmeti yerine getiremez. Çünkü hırka giydirmeye ve yerine halife tayin etmeye memur değildirler.⁷²⁴

Vefat eden bir derviş ise tekbirli arakiyesi giydirilir ve üstüne 'şemle'si (tarikatinin rengindeki ince sarığı) kat kat dolanır, ucu dışarı çıkarılmaz.⁷²⁵

6.7.1.4. Cenazenin Tabuta Yerleştirilmesi

Gasil ve kefenleme tamamlandıktan sonra gülbang çekilerek cenaze tabuta yerleştirilir.⁷²⁶ Akabinde vefat edenin kendi şeyhi orada bulunuyorsa onun tarafından, değilse kıdemli bir şeyh, merhumun icazetnamesini hürmetle öpüp (*niyaz edip*) ve "Şeyhuna destur!" diyerek sağ eline verir ve kefeni sıkı sıkıya sarar. Tabut kapağının örtülmesiyle Allah zikrine başlanır. Ağır ağır okunan beş, yedi, on iki veya on dokuz Allah zikrinden sonra on iki Hu ismi çekilir ve sonunda zikri açan şeyh tarafından Fatıha denilir ve salavat getirilir.⁷²⁷

Bu sırada bohça içinde şeyhin emanetleri getirilir. Tacı Fatıha denilerek bohçadan çıkarılır ve tekbirler ile tabutun başlığı üzerine konulur. Üzeri aynı bohça ya da 'pûşîde' denilen üzeri yazılı beyaz veya yeşil bir tülbent/havlu ile örtülür. Ridası da tabutun ensesine önden arkaya çaprazlama dolanır ve uçları aşağıya doğru sarkıtılır. Özel günlerde giydiği cübbesi de tabutun üstüne konulur ve cemaatin

⁷²³ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-II", s. 3750.

⁷²⁴ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-II", s. 3750; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 226; M. Özdamar ve diğerleri, **İslâmbol Geleneğinde Sivil Merâsimler**, s. 213.

⁷²⁵ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri", s. 3696; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 239.

⁷²⁶ Örnek için bkz. "Halvetiyye'de Gülbang" bahsi.

⁷²⁷ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-II", s. 3752.

gelmesi beklenir.⁷²⁸

Vefat eden derviş ise kuşak (şed), bir şeyhe teslim olmanın nişanesi olarak tabutun kapağının boyun tarafına konulur ve uçları tabutun iki yanından aşağı sarkıtılır. Kuşak atılırken başucuna en yakın tarafa gelmesine dikkat edilir. Şed vurma olarak tabir edilen kuşak bağlama işini, şeyh uygun görürse, kendi ihvanından birisi yapabilir. Merhumun yakınlarından biri usûlü biliyorsa ve isterse, şeyhten izin alarak bu vazifeyi yerine getirebilir.⁷²⁹

6.7.1.5. Cenazenin Tezkiye Yapılması

Cenaze kefenlendikten sonra orada hazır bulunanlara nasıl bir kişi olduğunun sorulması ve iyi bir kişi olduğu şeklinde cevap verilmesine 'tezkiye' denir.⁷³⁰ Cemaat gelince kendi tarikatından kıdemli bir şeyh tarafından cenazenin tezkiyesi yapılır. Cerrahi şeyhi Abdülaziz Efendi'nin (ö. 1853-54) cenaze merâsiminde dua ve tezkiye vazifesi, Şeyh Murad Tekkesi şeyhi Mesnevihan Feyzullah Efendi tarafından yapılmış ve ardından Kelime-i Tevhid zikrine başlanmıştır.⁷³¹

Bir halife, bir şeyhi tezkiye edemez. Kendisinden icazet almış olan bir kimsenin ise bu işi yapmasına kesinlikle müsaade edilmez. Şeyhin yakınlarından bu işi bilen takva sahibi bir kimseye de tezkiye vazifesi verilebilir. Fakat bu zatın da bir tarikat mensubu olması ve orada bulunan kıdemli şeyhlerden birinin bu vazifeyi ona ayrıca tevcih etmesi gereklidir.⁷³²

Tezkiyeyi ve dua sonunda Fatiha denilmesini kıdemli şeyh yerine getirir. Bu şeyh isterse bu işi, bir başka kıdemli şeyhe tevdi edebilir ya da tezkiye eden kişiye de bırakabilir. Kıdemli şeyhin "Efendi, Fatihaya buyurun" demesi üzerine tezkiyeciyi

⁷²⁸ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, s. 231-232.

⁷²⁹ C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri", s. 3696; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 239-241.

⁷³⁰ F. Develioğlu, **Osmanlıca-Türkçe**, s. 1289.

⁷³¹ F. Erenden, **Envâr-ı Pir Nûreddin**, c. IV, s. 160-162; H. Yücer, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)**, s. 625.

⁷³² C. Revnakoğlu, "Cenaze Törenleri-II", s. 3752; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 232.

Fatiha der ve hep birlikte salavat getirdikten sonra tabut kaldırılır. Dergâhın kapısından dışarıya çıkıncaya kadar elde götürülür; ancak omuza alınmaz.⁷³³

Tabut, en az yedi adım gidildikten ve tekkenin sınırı geçildikten sonra omuza alınır. Dışarıya çıkarken kapı önünde az bir vakit durulur. Kıdemli şeyhlerden biri Fatiha der ve salavat getirilip, Fatiha okunduktan sonra hareket edilir. Yine meşâyihden birisi, tercihen en kıdemlisi, tabutun önüne geçerek herkesin duyabileceği bir sesle “*Ya Allah Hu*” der ve Hu zikrine başlanır. Cemaat zikrin temposuna ayak uydurarak yürür.⁷³⁴

6.7.1.6. Cenazenin Cenaze Namazı

Cenaze namazını “*Ehl-i tarîkın namazını ehl-i tarik kaldırır*” düsturunca bir şeyh kaldırır.⁷³⁵ Eğer vefat eden şeyhin bu konusunda bir vasiyeti varsa bu yerine getirilir. Cenaze namazını kaldıracak herhangi bir şeyh bulunmadığı takdirde ihvan arasından hal ehli bir zatın kaldırması tercih edilir.⁷³⁶ Sünbülî Âsitânesi şeyhlerinin cenaze namazının diğer tarikat mensubu şeyhlerin katılımıyla Fatih Camii’nde kılınması bir gelenektir.⁷³⁷

6.7.1.7. Cenazenin Defin Yerine Götürülmesi

Âsitânedeki şeyhleri ile kıdemli şeyhlerin cenazelerinde tabut defin yerine götürülürken gelenlerin sayısına göre cemaat genellikle üç gruba ayrılır. En önde meşâyih, arkasında zâkirler, onların arkasında ise dedeler ve dervişler yer alırlar. Tabut bunların arkasından gelir. Önde buhurdan yanar. Buhurdanı bir mürid elinde tutar ve ara sıra tütsüsünü tazeler. Buhurdanın dumanın uzaktan görünmesi

⁷³³ Halifenin cenazesi de dergâhtan çıkarken elde gider ve kesinlikle yukarıya kaldırılmaz. Şeyh ya da halifenin tabutu yükseğe kaldırmak, dergâh türbesinde yatan tarikat büyüklerinin tepesine çıkmak gibi uygunsuz bir hareket sayılır. C. Revnakoğlu, “**Cenaze Törenleri-III**”, s. 3800; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 234.

⁷³⁴ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, s. 233.

⁷³⁵ C. Revnakoğlu, “**Cenaze Törenleri-III**”, s. 3802.

⁷³⁶ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, s. 238-239.

⁷³⁷ H. Yücer, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)**, s. 625.

önemlidir. Çünkü bu duman hürmet ve davetin sembolüdür. Nitekim âsitâne şeyhleri misafir geldikleri dergâhta buhurdanla karşılanır ve ayrılırken de avlu kapısına kadar yine buhurdanla uğurlanırdı.⁷³⁸

Tabut taşınırken en öndekiler Hû zikrine devam eder. Onun arkasında Kelime-i Tevhid, daha arkada da salât ve selam okunur. Bunlar kendi tavrında okunurken bir zâkir, en öne geçip ya da safların arasına girerek münacat, naat-ı şerif veya kaside okur.⁷³⁹

Vefat eden şeyh, pirin ayakucuna veya şeyhinin yattığı türbeye defnedilecekse tabut o tarafa getirilirken tacın üstündeki örtü açılmaz ve taylasanı sarkıtılmaz; alttan içine sokulur. Çünkü bir şeyh postnişin de olsa kendi şeyhinin yanında tacı ile oturamaz. Vefatında da bu usûle aynen riayet edilir. Tabut, pirin türbesi önünden geçirildikten ve dergâhın kapısından dışarıya çıkarıldıktan sonra sarıkların uç kısımlarının aşağı bırakılmasına izin verilebilir. Vefat eden kişi bir dergâhın şeyhliğinde bulunmuşsa destarın ucu tabutun yan tahtası kenarına kadar sarkıtılır, fakat alt kenarını aşmaz. Bir dergâhın meşihatında bulunmuş bir halife ise onun tacı da tabutun başlığına konulur, fakat destarın ucu hayatında olduğu gibi kulak memesine kadar indirilir.⁷⁴⁰

Erkek veya kadın müridlerin cenazelerinde tabut götürülürken sadece Kelime-i Tevhid okunur.⁷⁴¹ Zikre başlamak ve idare etmek de en kıdemli şeyhe aittir. Müridlerin cenazelerinde de evinden itibaren gömüleceği yere kadar tabutun önünde buhurdan taşınır. Ara sıra tütsüleri tazelenir. Tütsüyü elinde tutan kişinin eski ve kıdemli bir derviş olması gerekir.⁷⁴²

6.7.1.8. Cenazenin Kabre İndirilmesi

Şeyhin cesedi, kabre indirilmek üzere iken, tabutun başlığından tacı alınıp

⁷³⁸ C. Revnakoğlu, “Cenaze Törenleri-III”, s. 3800; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 233.

⁷³⁹ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, 237-238.

⁷⁴⁰ C. Revnakoğlu, “Cenaze Törenleri-III”, s. 3800; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 234.

⁷⁴¹ C. Revnakoğlu, “Cenaze Törenleri-III”, s. 3803.

⁷⁴² C. Revnakoğlu, “Cenaze Törenleri”, s. 3696; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 239-241.

merhumun oğlunun başına geçirmek ve eli onun başı üstünde iken usûlü ile tekbirleyip Fatiha demek ve bundan sonra şeyhin cesedini tabuttan kucaklayıp kabre indirmek, onu teneşirde yıkayan ve çeyizleyen şeyhe ait vazifelerdendir.

Bir şeyhi, bir şeyhten başkası kabrine indiremez. Şeyhin bulunmadığı yerde kendi tarikatından kıdemli bir halife, tercihen baş halife, vefat eden şeyhi kabre indirir. Eğer orada bir âsitâne şeyhi bulunursa tüm usûl onun idaresine bırakılır.⁷⁴³ Revnakoğlu vefat eden şeyhin kendi halifesinin onu kabre asla indiremeyeceğini kaydeder. Ancak Hasan Ünsî'nin halifesi İbrahim Hâs'a kendisini kabre indirme vazifesini vasiyet ettiğini kaynaklarda görmekteyiz. “...ben vefat eylediğimde beni kabrime sen indir. Bir kimse yapışmasın, zira benim cesedimi kabrime komada nice esrar vardır... Beni kabre indirdiğin zaman başım altına toprağı ziyadece çek, yüksek olsun. Ve sağ yanıma meyl ettir...”⁷⁴⁴ Bu kayıta bakarak mezara indirildiğinde de cenazenin nasıl yerleştirileceğine dair detayları buluyoruz. Ayrıca Revnakoğlu'nun yaşamış olduğu XX. yüzyılda usulün değişmiş olma olasılığı da düşünülmelidir.

Merhum şeyh kabrin içine yatırılınca kabrin üstüne ‘sitare’ veya ‘mahfil’ denilen bir örtü örtülür. Mahfil kurulmasını da o tarikattan kıdemli bir şeyh yerine getirir. Bir halife asla mahfil kuramaz. Mahfil altında ve kabrin içinde olup bitenler oldukça mahremdir. Bunun için kabrin üstüne gerilen örtü ihvan tarafından sımsıkı tutulur. Kabrin içinde yapılan telkinin dışarıdan duyulmaması için ise yüksek sesle Kelime-i Tevhid zikri gerçekleştirilir. Kabre inen şeyh bir müddet dışarıya çıkmaz ve cenaze ile beraber içeride kalır. Örtünün altından yukarıdakilere duyuracak şekilde Fatiha der ve sonra ‘fa’l em ennehû lâ ilâhe illallah’ diyerek tevhid zikrine başlar. Kabrin başındakiler tevhidi usûle uygun şekilde yürütürler.⁷⁴⁵

Kefenlenirken merhum şeyhe çeyizleri verilmemiş ise kabre indiren şeyh bunları içeride gizlice tamamlar. Kabrin içinde yapılanlar kabrin üstündekilere ve hiç

⁷⁴³ C. Revnakoğlu, “Cenaze Törenleri-III”, s. 3803; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 241-242.

⁷⁴⁴ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 257.

⁷⁴⁵ Cemaleddin Server Revnakoğlu, “Usûl ve An’aneleri ile Asırlarca Devam Eden Tarikatlerde Cenaze Törenleri IV”, Tarih Konuşuyor, c. VIII, Sayı: LV, İstanbul 1968, s. 3829-30.

kimseye gösterilmez.⁷⁴⁶ Şeyh, merhum şeyhe emanetlerini teslim ettikten sonra içeriden ‘*Fatiha*’ der ve ardından Allah zikri başlar. Yukarıdakilerin toplu halde katılımıyla bu da bir müddet devam eder ve sonra Hu ismine geçilir.⁷⁴⁷

6.7.1.9. Cenazenin Telkin Verilmesi ve Defnedilmesi

Hu zikri devam ederken kabrin içindeki şeyh, merhum şeyhe telkin yapar. Revnakoğlu’nun kaydettiğine göre bu telkin, bilinen telkinin aynıdır. Fakat içine tarikata dair öğeler katılmıştır. Bu sebeple son derece gizli tutulur, tarikattan olmayana söylenilmez ve herhangi bir kitaba yazılmamıştır. Hz. Muhammed’in bizzat kendisinden İmam-ı Ali’ye ve ondan şifahi şekilde tarikatlara girdiği söylenen telkinin bu kısmının ancak hizmet ile öğrenileceği ifade edilir. Şeyh telkini verirken tarikat ile ilgili olanları merhumun sağ kulağına söyler. Definden sonra kabrin üstünde ayrıca telkin verilmemesi bundandır. Vefat eden zat şeyh, halife veya baba ise asla telkin yapılmaz. Çünkü şeyh hayatta iken müridlerine telkin ettiğinden telkin sahibi olduğu ve ona telkin verilmeyeceği ifade edilir.⁷⁴⁸ “... ‘beni kabre kodukda, bize telkin vermek hâcet değildir. Zirâ biz Allah’ı biliriz’ deyip Mehmed Efendi’ye buyurdular ki ‘şeri’at yerine gelmek için heman sen, men rabbük de. Kifayet eder’ dedi.”⁷⁴⁹

Telkin tamam olunca şeyh kabrin içinden yüksek bir sesle ‘*illallah*’ der ve kabrin başında bir süredir devam eden tevhid zikri sona erer. Şeyh *Fatiha* deyince herkes yüksek sesle salavat getirir. *Fatiha* sessiz bir şekilde okunmakta iken şeyh kabirde niyaz haline geçerek merhum şeyhin yüzünü açar ve bir kez daha *Fatiha* dedikten sonra yukarıdan örtü kaldırılır. Şeyh destur diyerek kabirden dışarıya çıkar. Bu çıkış ve ayrılış edeb ile gerçekleştirilir. Şeyhin sağlığında iken huzurundan geri geri çıkmaya benzer. Çıkarken de cesedin üzerine toprak düşürmemeye dikkat edilir.

Tüm vazifeler yerine getirildikten sonra kabir mezarcıya teslim edilir.

⁷⁴⁶ C. Revnakoğlu, **Tarikat Kültürü**, s. 242-243.

⁷⁴⁷ C. Revnakoğlu, “**Cenaze Törenleri IV**”, s. 3829-30.

⁷⁴⁸ C. Revnakoğlu, “**Cenaze Törenleri IV**”, s. 3830; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 243-244.

⁷⁴⁹ İbrahim Hâs Şabânî, **Hasan Ünsî Halvetî ve Menakıbnâmesi**, s. 257.

Mezarıcı da bilinen şekilde kabri kapatır. Kabrin kapanmasından sonra dua edilir. Duayı şeyhten başka birisi yapıyorsa duanın sonunda Fatiha demez ve hürmeten şeyhe bırakır. Şeyh Fatiha der ya da dua eden kişinin Fatiha demesine müsaade eder. Fatiha denildikten sonra cemaat salavat getirirken ayağa kalkılır ve kabrin başında bir halka çevrilir. Şeyhin başlaması ile '*kabir tevhid-i*' denilen kısa bir usûl icra edilir. Önce Tevhid arkasından Allah ve Hu isimleri okunur ve en sonunda gülbang çekilir. Gülbangi çekmek de şeyhe aittir. Şeyh isterse gülbangın çekilmesini orada bulunan şeyhlerden birisine bırakabilir.⁷⁵⁰

Şeyh Yiğitbaşı Veli *Hurde-i Tarikat*'ta tarikattan olmayanların kişilerin cenazesinde gidildiğinde zikir yapılmayacağını ama tarikata mensup kişilerin cenazesinde zikrin gerekli olduğunu söyler.⁷⁵¹

6.7.1.10. Cenazenin Defin Gecesi

Cenazenin defnedildiği (sırlandığı) gece merhumun vasiyetine göre evinde veya tekkede ihvan ve merhumun yakınları tarafından hatim indirilir. Aynı gece tekkede helva pişirilir, kurban tıglanır ve ihvana yemek verilir. O geceki bütün masraflar merhumun hayatta iken bu iş için ayırdığı paradan (nezir) verilir.

Akşam yemeğinden ve hatim duasından sonra yetmiş bin kelime-i tevhid çekmek üzere oturulur. Bu tevhidin usûl-erkâna uygun yürütülebilmesi için zikre oturanların tekkenin kendi ihvanından veya diğer tarikat mensuplarından olması gerekir. Ancak merhum yakınlarının ve tarikattan olmayanların da bu zikre girmelerine duruma göre izin verilebilir. Zikir şeyhin idaresi altında devam ederken, ara vermek gerektiğinde şeyh efendi '*illallah*' diyerek tevhid-i durdurur, Fatiha der ve bir aşr-ı şerif veya bir münacat okunup dinlendikten sonra tekrar tevhidi başlatır. Yetmiş bin kelime-i tevhidi tamamladıktan sonra şeyh yine illallah diyerek tevhidi kesip ve Fatiha der.

⁷⁵⁰ C. Revnakoğlu, "*Cenaze Törenleri IV*", s. 3830-31; a.mlf, *Tarikat Kültürü*, s. 244-246; M. Özdamar ve diğerleri, *İslâmbol Geleneğinde Sivil Merâsimler*, s. 218-219.

⁷⁵¹ Şeyh Yiğitbaşı, *Hurde-i Tarikat*, s. 153.

Fatiha'dan sonra şeyh orada bulunanlara hitap eder ve “*Kusurları ile beraber acz içinde okuduğumuz Kur'an-ı Mübin'i, tevhid-i şerifi bugün (veya akşam) alem-i cemale intikal eden şeyhimiz, azizimiz el-merhum vel-mağfûr, el-muhtac ile rahmeti rabbihi'l-gafûr es-seyyid, eş-Şeyh efendi hazretlerinin, (yahut ihvanımızdan, derviş kardeşimiz zatın) ruh-i pür fütûhuna, ben hediye eyledim; sizler de bana imtisâlen hediye eylediniz mi?*” diye sorar ve biraz duraklar. Bütün herkes hep bir ağızdan: “*Hediye ettik!*” derler. Bunun üzerine zikri idare eden şeyh o tarikat pirinin, makam sahibi merhum şeyhin ve bütün ihvanın geçmişlerinin ervah-ı şeriflerine “*rızaen lillah ve rıza-yı Resulillah*” diyerek Fatiha der. Hep birden salavat çekilir ve Fatiha içten okunur.

Ardından zikri idare eden şeyh, merhumun oğlu veya halifesi yeri öperek hürmetle oturduğu yerden kalkar, makam postuna boyun kesip geri geri dışarıya çıkarlar. Mecliste bulunan diğer kişiler de kademeleri sırasına göre onları takip eder. Şeyhin vefatından sonra dergâhta uygulanan usûl, kıyâmi-devrâni de olsa en az kırk gün müddetle kesinlikle ayağa kalkılmaz; bütün usûller oturularak icra edilir. Zikrin perdesi hafifler ve tevhid zikri diğer esmalardan daha çok çekilir. Ara yerde tekrar edilen Fatihalar merhumun ruhuna ithaf edilir.⁷⁵²

Halvetîlerin cenaze merâsimlerinde devran dönmeleri dikkat çekicidir. Bu açıdan devranın bayram törenlerinde olduğu gibi sadece kutlama yönü olmadığı göstermektedir. Hem aşure zamanı hem de cenazeler gibi hüznü toplumlarda da devran ile karşılaşmamız bu ritüelin Halvetîler için duygularını dışavurum yöntemi gibi işlediğini düşündürmektedir. Devranın cezbe halinde dönen sûfilerle birlikte ortaya çıkmış olması gibi bu tarikatta da yoğun duygu hallerinde devran karşımıza çıkmaktadır. Devranın her ibadette ya da her toplu merâsimde dönülmemesi de bu görüşü destekler niteliktedir.

⁷⁵² C. Revnakoğlu, “Cenaze Törenleri IV”, s. 3831-32; a.mlf, **Tarikat Kültürü**, s. 248-250.

SONUÇ

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti sınırlar olarak en geniş coğrafyaya ulaşmıştı. Ancak bu refah anlamına gelmiyordu. Çünkü bu yüzyıl aynı zamanda devletin sosyal, siyasî, iktisadî, askerî ve ilmî açılardan pek çok sorunla boğuştuğu bir dönemdir. Devlet idaresinde güçlü bir otoritenin bulunmaması ve yönetimde validelerin etkinliği, tecrübeli vezir ve sadrazamların ardı ardına görevden alınması, önemli görevlerin rüşvetle alınıp satılması, iç isyanlar ve yaşanan dış gelişmeler bu sorunların altında yatan sebeplerdendir. Tezde bu gelişmelerin yaşandığı bir dönemde Halvetî tarikatına mensup tekkelerdeki âdâbı ve uygulanan teşrifatı tespit etmeye çalıştık.

İslam dinin derin ve ruhi boyutunu ifade etmek için tasavvuf terimi kullanılmıştır. Her dinde görülen mistik faaliyetler İslamiyet'te sûfizm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm İslamî ilimlerin kaynağını Hz. Muhammed döneminde bulmak mümkün olsa da, bu ilimlerin her birinin kurumsallaşması daha sonraki yüzyıllarda mümkün olmuştur. Tasavvuf da bu ilimler içerisinde yer almaktadır. İslam'ın ilk dönemlerinde bireysel tarzda sürdürülen tasavvufî faaliyetler IX ve X. yüzyıllara gelindiğinde başka bir safhaya geçmiştir. Bu yüzyıllarda tasavvuf müesseseleşmeye başlamış, ortaya tarikat adını verdiğimiz ekoller çıkmıştır. Bu tarikatların halka açılan yüzü ise tekkeler olmuştur.

Tasavvuf bir eğitim metodudur. Halkın eğitildiği merkezler olan tekkeler zaman içerisinde yaygınlaşmıştır. Hem mimari olarak hem de işlevsel olarak ele alındığında bu kurumlar durağan yapılar değildir. Dolayısıyla X. yüzyıldan itibaren tekkelerde ve tekke yaşantısında oluşan bir dünya algısı ve yaşam tarzından söz etmek mümkün olmaktadır.

Tekke denilen müesseselerin ortaya çıkışı ve tarikatların kurulup yaygınlaşmasıyla beraber, bu ekollerde kendi felsefelerine uygun bir âdâb geliştirmeye başlamıştır. İlk sûfilerin eserlerine baktığımızda âdâba yönelik bilgiler her Müslüman'da olması gereken özellikler ve uyması gereken kurallar ekseninde

kaleme alınmıştır. Ancak tarikatların ortaya çıkışıyla beraber müstakil tarikat usûlleri de belirmeye başlamış ve kendine özgü davranış biçimleri ve kaideleri oluşmuştur.

Halvetîyye tarikatını ele aldığımızda, ortaya çıktığı XIV. yüzyıldan itibaren o gün bilinen coğrafyada hızlı bir yayılım hamlesi göze çarpmaktadır. Kurucusu olan Ömer Halvetî'den sonraki dördüncü şeyh olan ve tarikatın ikinci piri kabul edilen Seyyid Yahyâ Şîrvânî'nin yetiştirdiği halifeler sayesinde bu yayılma mümkün olmuştur. Yayılma alanı Anadolu, Mısır, Orta Asya, Balkanlar gibi çok geniş bir coğrafya söz konusu olduğunda tarikatın neden bu kadar çok kol ve şubeye ayrıldığı da anlam kazanmaktadır. Çok farklı kültür ve meşreplerle temasa geçen tarikat bir anlamda ulaştığı yerlere uyum sağlayarak kendini adapte etmiştir.

Bu geniş yayılma sahası içinde Halvetîyye'de bir tekke kültürü ve davranış âdâbı oluşması da kaçınılmazdır. Nitekim âdâba yönelik bilgiler veren ilk eser yine Seyyid Yahyâ Şîrvânî tarafından kaleme alınmış ve tarikatın zaman içinde yetişen şeyhleri de bu eseri temel olarak almışlardır. Bu eser, günümüze ulaşmasa da, farklı kollara rağmen âdâb kitaplarındaki ortak dil ve uygulamaların kaynağını açıklamaktadır.

Halvetîyye tarikatı Osmanlı Devleti içinde en fazla etki alanına sahip ve en çok tekkeyle temsil edilen tarikatlardan biridir. Halvetî şeyhleri hem devlet yöneticileri hem de ulema ile ilişkilerde devrin önemli aktörleridir. Tarikatın bu dışa dönük yapısı, kuşkusuz iç dinamiklerine de etki etmiştir. Devlet ve saray teşrifatının etkisinin tekkelerde âdâbın ön plana çıkmasına sebebiyet vermiş olabileceği kanaatindeyiz. Bunun yanı sıra merkezde pek çok tarikatın bulunması sebebiyle Halvetî şeyhleri kendi tarikatının usûllerinin korunması amacıyla bu eserleri kaleme almış olabilirler. İstanbul'da bulunan tekkelerde, taşrada bulunanlara nazaran, âdâb bahsinin daha fazla öne çıkması bu bağlamda değerlendirilebilir.

Tezimizde seçtiğimiz dönem olan XVII. yüzyıl pek çok açıdan önem arz etmektedir. Söz konusu yüzyıl hemen hemen bütün büyük tarikatların ortaya çıkmış olduğu, dolayısıyla teşrifat açısından uygulamaların klasikleşmiş olduğu bir zaman dilimidir. Bu durum Halvetîlik için de geçerlidir.

Tekkelerde takip edilen ve bu çalışmada ayrı başlıklar altında ele alınan ritüeller daha önceki dönemlerde oluşmuşsa da büyük ölçüde XVII. yüzyılda yerleşmiş ve sonraki yüzyıllarda bu temel üzerinden devam edip çeşitlenmiş, zenginleşmiştir. Yeni kollar bu yüzyıl ve sonrasında teşekkül etmeye devam etse de XVII. yüzyılda tarikatın kollarında âdâb, ûsûl, erkân ve teşrifatta derin farklılıklar göze çarpmamaktadır. Dervişlerin tekke içindeki davranışları, hizmet ve sohbet gibi hususlar, ferdî ve toplu ibadet biçimleri gibi uygulamalar hemen hemen aynıdır. Kollar arasındaki fark seyr ü sülûktaki esmalarda gözlenmektedir. Kısacası fark, iç âdâb dediğimiz alanda ortaya çıkar; davranışlar açısından ise birlik söz konusudur.

XVII. yüzyıl öncesinde, bu yüzyılda ve XVIII. yüzyıldaki eserlerde tarikatın çeşitli kollarına mensup kişilerce yazılmış âdâb kitaplarında ortak bir dil, konular ve uygulamalara dair hemen hemen aynı açıklamalar söz konusudur. Bu durumda denilebilir ki pek çok kol ve tekke ile temsil edilen Halvetîlik'te anlayış birlikteliği söz konusudur. XIX. yüzyıldaki kaynaklara baktığımızda ise XVII. yüzyıl ile aynı eksenide giden eserler olduğu gibi farklı davranış biçimlerine işaret eden kitaplar da bulunmaktadır.

XIX. yüzyılda Osmanlı toplumunun Müslüman Asyalı kimliğinden Batı eksenine yönelişin getirdiği kafa karışıklığı toplumdaki müesseseleri de etkilemiştir. Eğitim örneğinde olduğu gibi hem geleneğe bağlı kurumların devamı hem de yeni müesseselerin kuruluşunda görüldüğü gibi yeni ve eskinin bir aradalığı ve bir karmaşa söz konusudur. Bu kafa karışıklığı tarikatlarda da görülmüş olmalıdır. Geleneğe bağlı eserler olduğu gibi yeni davranış biçimlerinin ortaya koyan eserlerin varlığı bu doğrultuda değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Kaynak Eserler

166 ve 438 nolu Anadolu Vilayeti Muhasebe Defterleri, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yayınları, Ankara 1993-1994-1995.

Abdullah Salâhaddîn-î Uşşâkî: **Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet**, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa No: 633/1.

Abdullah Salâhaddîn-î Uşşâkî: **Uşşâkî Sâliklerinin Adâbı: Tuhfetü'l-Uşşakiyye**, Tercüme: Abdurrahman Sami Uşşâkî, Hazırlayan: Mahmud E. Kılıç, Asitaneyi Uşşaki Neşriyatı, İstanbul 1998.

Abdurrahman Camîî: **Nefahatü'l-Üns**, Tercüme ve Şerh: Lamiî Çelebi, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.

Abdülkerim Kuşeyri: **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2003.

Abdülmecid Sivâsî: **Miskâlu'l-Kulûb**, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. nr. 2311.

Akkaya, Hüseyin: **Abdülahad Nûri ve Divanı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.

Ankaravî, İsmail Rusûhî: **Minhâcu'l-Fukara**, Çeviren: Saadettin Ekici, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Arslanbaş, Selman: **“Şeyh Nazmî Efendi'nin Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî Adlı Eserinin Günümüz Harflerine Aktarılması ve Tasavvufî İncelemesi”**, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2011.

Atik, Hikmet: **Nakşî Ali Akkirmânî Divanı**, Buruciye Yayınları, Sivas 2007.

Aycibin, Zeynep: **Kâtip Çelebi Fezleke**, Doktora Tezi, Mimar

- Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE Ortaçağ Tarihi ABD, İstanbul 2007.
- Ayiş, Mehmet Şirin: **Tarikat Âdâbı: Muhammed b. Hasan Es-Semennûdî'nin Hayatı Eserleri ve Tarikat Âdâbı İle İlgili Görüşleri**", Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- Bandırmalızâde Ahmed Münib: **Mir'âtü't-Turuk**, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1306.
- Barkan, Ömer Lütfi-Meriçli, Enver: **Hüdavendigâr Livası Tahrir Defteri**, TTK Yayınları, c. I, Ankara 1988.
- Bayındır, Abdülaziz: **Mecmûa-i Tekâyâ**, Alem Matbaası, İstanbul 1307.
- Beki, Kâmil: **Vâkıât-ı Niyazî-i Mısrî İnceleme-Metin**, Uludağ Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisan Tezi, Bursa 1997.
- Bektaş, Halime: **Şeyh Mehmed Nazmî Divanı (Edisyon Kritik-İnceleme)**, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2005.
- Beliğ, İsmail: **Güldeste-i Riyâz-ı İrfan ve Vefeyat-ı Danişveran-ı Nadiredan**, Hüdavendigâr Vilayeti Matbaası, Bursa 1884.
- Bursalı Mehmet Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, Hazırlayan: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul 1972.
- Cemâleddîn-i Uşşakî: **Cemâlî Divanı**, Hazırlayan: Nihal Nomer Karaman, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002.
- Çiçek, Yakup: **"Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin: Hayatı-Eserleri ve Tibyanu vesaili'l-hakaik fi beyani selasili't-taraik"**, Öğretim Üyeliği Tezi, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, İstanbul 1982.

- Defterdar Sarı Mehmed Paşa: **Zübde-i Vekayiât**, Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, TTK Yayınları, Ankara 1995.
- Ebu Nasr Serrâc: **el-Lüma**, Çeviren: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.
- Ebû Tâlib Mekkî: **Kûtü'l-Kulûb-Kalplerin Azığı**, Tahric-Tercüme ve Yayına Hazırlayan: Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 1999.
- Ebu'l- Hasen Hücvirî: **Keşfü'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.
- Ebü'n-Necîb Sühreverdi: **Adâbü'l Müridin**, Çeviren: Süleyman Gökbulut, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014.
- El-İsfahânî, Rağîb: **Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü**, Çeviren ve Notlandıran: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- Enfî Hasan Hulûs Halvetî: **Tezkiretü'l-Müteahhirin: XVI-XVIII. Asırlarda İstanbul'da Veliler ve Deliler**, Hazırlayan: Mustafa Tatçı-Musa Yıldız, H Yayınları, İstanbul 2007.
- Erdoğan, Kenan: **Kulalı Mustafa Nüzûlî Divanı**, Manisa 2004.
- Eren, Siddık Naci: **Tarîk-i Uşşâkî'de Usûl ve Adâb**, Uşşâki Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.
- Erenden, İbrahim Fahreddin: **Ervâr-ı Pir Nûreddin**, İSAM'daki fotokopi nüsha, İstanbul, tarihsiz.
- Eroğlu Nûri: **Dîvânçe-i İlâhiyât**, Hazırlayan: Mustafa Tatçı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Eroğlu Nûri: **Tasavvuf bi't-Tarîkat-Tasavvufa Dair**, Hazırlayan: Mustafa Tatçı, H Yayınları, İstanbul 2015.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı: **Mârifetnâme**, Çeviren: Fuad Başar, Kit-San

- Yayımları, İstanbul 1984.
- Eşrefoğlu Rûmî: **Tarîkatnâme**, Hazırlayan: Esra Keskinliç, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.
- Evliyâ Çelebi: **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, c. I, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.
- Evliyâ Çelebi: **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, c. X, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.
- Evliyâ Çelebi: **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bağdad-Basra-Bitlis-Diyarbakır-İsfahan-Malatya-Mardin-Musul-Tebriş-Van**, c. IV/I, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.
- Evliyâ Çelebi: **Seyahatname**, c. III, Neşreden: Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1314.
- Gazzâlî: **İhyâü Ulûmi'd-Din**, Tercüme: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- Göynük Kadı Sicili No: 1380.
- Gülşenî, Hasan Sezâî: **Mektûbât-ı Hazret-i Sezâî**, Sadeleştiren: Cezair Yarar, Divan Yayınları, İstanbul 2001.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemaleddin: "Risâle-i Hakikatü't-Tarîka", Sadeleştiren: Osman Türer, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: VIII, Erzurum 1988, s. 275-280.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemaleddin: **Kenzü'l-feyz**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 2631.
- Hasan Beyzâde Ahmed Paşa: **Hasan Bey-zâde Târîhi (926-1003/1520-1595)**, Hazırlayan: Şevki Nezihi Aykut, TTK

- Yayınları, c. II, Ankara 2004.
- Hulvi, Mahmud Cemaleddin: **Lemazat-ı Hulviyye ez Lemezat-ı Ulviye**, Hazırlayan: Mehmet Serhan Tayşi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Hüseyin Ayvansarâyî: **Hadikatü'l Cevâmi**, Hazırlayan: Ahmed Nezih Galitekin, İşaret Yayınları, İstanbul 2001.
- Hüseyin Ayvansarâyî: **Vefayât-ı Selâtîn ve Meşâhîr-i Ricâl**, Hazırlayan: Fahri Ç. Derin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978.
- İbrahim Hâs Şâbânî: **Hasan Ünsî Halvetî ve Menâkıbnâme**, Hazırlayan: Mustafa Tatçı, H Yayınları, İstanbul 2016.
- İbrâhim Uşşâkîzâde: **Zeyl-i Şekâik**, Neşreden: Hans Joachim Kissling, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1965.
- İdiz, Ferzende: **Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri**, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Karabaş Veli: **Miyâr-ı Tarikat-Halvetî Şâbânî Yolunun Adâbı**, Hazırlayan: Mustafa Tatçı, H Yayınları, İstanbul 2013.
- Kâtip Çelebi: **Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk**, Çevirmen: Orhan Şaik Gökyay-Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008.
- Keskin, Fatih: **“Ali el-Atvel Karabaş Veli ve Risâletü'd-Deveran'ı”**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, Konya 2004.
- Konuk, A. Avni: **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Hazırlayan: M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul 1994.
- Kurumehmet, Meryem: **“XVIII. yy. Şairlerinden Müsellem (Şeyh Ebu'l-Vefâ Edirnevî) Hayatı, Sanatı,**

- Dîvânı'nın Tenkitli Metni**", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi TAE Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul 2006.
- Mehmed Halife: **Tarih-i Gılmanî**, Sadeleştiren: Kamil Su, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Mehmed Süreyyâ: **Sicill-i Osmanî (Tezkire-i Mesâhir-i Osmaniyye)**, Yayına Hazırlayan: Nuri Akbayer, Eski Yazıdan Aktaran: Seyih Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- Mustafa Nuri Paşa: **Netayicü'l-Vukuat**, Sadeleştiren-Notlar ve Açıklamaları Ekleyen: Neşet Çağatay, TTK Yayınevi, Ankara 1979.
- Mustafa Sadık Vicdani: **Tomar-ı Turuk-ı Aliyye**, Yayına Hazırlayan: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.
- Müstakimzâde: **Risâle-i Tâciyye: Traktat über die Derwischmützen (Risâle-i Tâciyye) des Müstaqim-zade Süleyman Sadeddin**, Neşreden: Helga Anetshofer-Hakan Karateke, Brill, Leiden 2001.
- Mütarcım Asım: **Tibyan-ı Nafi' der Terceme-i Burhan-ı Katı'**, Derleyen: Derya Örs-Mürsel Öztürk Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009.
- Naima Mustafa Efendi: **Tarih-i Na'ima**, TTK Yayınları, Çeviren: Mehmet İpşirli, Ankara 2007.
- Nazir İbrahim Gülşenî: **Risâle fi Beyân-ı Tarîkat-ı Gülşenî**, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, No: 888.
- Nazmî Efendi: **Divan**, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Kitapları No. 920.
- Nazmî Efendi: **Hediyetü'l-İhvân-Osmanlılarda Tasavvufi-Hayat Halvetilik Örneği**, Hazırlayan: Osman Türer, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Nazmî Efendi: **Miyâr-ı Tarîkat-ı İlâhî**, Süleymaniye

- Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa, No: 693.
- Necmüddîn-İ Kübrâ: **Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere Risâle ile'l-Hâim Fevâihu'l-Cemâl**, Çeviren: Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- Nev'îzâde Atâî: **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî's-Şekâik**, Neşre Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Niyâzî-i Mısrî: **Dîvânı ve Şerhi-Tanrı Erinin Sırları**, Şerh Eden: M. Efdal Emre, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Niyâzî-i Mısrî: **Mavvâidu'l İrfan-İrfan Sofraları**, Notlarla Çeviren: Süleyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara 1971.
- Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi: **Divan**, Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdî Bey, 154/1.
- Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi: **Müfid ü Muhtasar**, Hazırlayan: Bilal Kemikli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi: **Usûl-i Muhakkıkîn**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3677.
- Okumuş, Necdet: **Pir Muhammed Bahaeddin Erzincani Halvetî Makamatü'l-Arifin ve Maarifü's-Salikin**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1992.
- Oruç Bey: **Üç Osmanlı Tarihi-Oruç Beğ Tarihi-Ahmedî-Şükrullah**, Hazırlayan: Nihal Atsız, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- Osmânzâde Hüseyin Vassâf: **Sefîne-i Evliyâ**, Hazırlayan: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.
- Ömer Fuâdî: **Menâkıb-ı Şâbân-ı Velî ve Türbenâme**, Hazırlayan: Muhammed Safi Kastamonu Şeyh Şâbân-ı Velî Derneği Yayınları, Kastamonu 1998.

- Ömer Fuâdî: **Risâle fi Beyani Fezail-i İtikâf ve Halvet**, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, 110: 1734/5.
- Ömer Fuâdî: **Risale-i Virdiyye**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 1232/3.
- Peçevî İBRAHİM EFENDİ: **Peçevî Tarihi**, Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, c. II, Ankara 1982.
- Râşid Mehmed Efendi: **Târîh-i Râşid ve Zeyli (1071-1114/1660-1703)**, Yayına Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır, A. Zeki İzgöer, Klasik Yayınlar, İstanbul 2013.
- Sâlim Efendi: Tezkîretü'ş-Şu'arâ, **Tezkireler e-kitap**, Editör: Filiz Kılıç, Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Sarı Abdullah Efendi: **Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Me'âd-Gönül Meyveleri**, Sadeleştiren: Yakup Kenan Necefzade, Neşriyat Yurdu, İstanbul 1967.
- Seyyid Yahyâ Şirvani: **Şifaü'l Estrar Sûfî Yolunun Sırları**, Yayına Hazırlayan: Doç Dr. Mehmet Rıhtım, Sufi Kitap, İstanbul 2011.
- Solakzâde Mehmed Hemdemî: **Solakzâde Tarihi**, Hazırlayan: Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- Şeyhî Mehmed Efendi: **Vakâyi'ü'l-Fuzalâ, I-II**, Neşre Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Şihâbüddîn Sühreverdî: **Avârifü'l-Meârif**, Mütercimler: Yahya Pakiş-Dilâver Selvi, Umran Yayınları, İstanbul 1988.
- Şimşek, Abdullah: "Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi ve Kendisine Nisbet Edilen Etvâr-ı Seb'a Risâlesi", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. V, Sayı: X, Şırnak 2014, s. 125-130.
- Tabibzâde Derviş Mehmed Şükri: **İstanbul Hankahları Meşâyihî (Metin, Dizin**

ve Tıpkıbasım)-Sheiks of The Istanbul Chapter Houses (Text, Index and Faximile), Hazırlayan: Turgut Kut, Dizini Hazırlayan: İskender Pala; Yayınlayan: Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları, New York 1995.

Taşköprîzâde Ahmed İsmâuddin: **eş-Şakaiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye**, Neşreden: Ahmet Suphi Furat, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985.

Türkal, Nazire Karaçay: **Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi TAE Yeniçağ Tarihi ABD, İstanbul 2012.

Uzun, Mustafa: **Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevîsi (Edisyon Kritik)**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1982.

Ünal, Asuman: **Ömer Fuâdî (ö. 1560/1636)'nin Risâle-i Virdiyye Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD Tasavvuf BD, Konya 2008.

Ünsî Hasan Şâbânî: **Kelâm-ı Aziz-Tasavvufî İncelikler**, Derleyen: İbrahim Has, Çeviri Metin ve Sadeleştirme: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, H Yayınları, İstanbul 2015.

Üsküdarlı Muhammed Nasûhî: **Mürâselât-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdarî**, Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan Bölümü No: 269.

Yahyâ Âgah el-İslâmboli: **Mecmuâtü'z-zerâif Sandûkatü'l-ma'ârif-Tarîkat Kıyafetleri**, Hazırlayanlar: M. Serhan

Tayşi-Mustafa Aşkar, Sufi Yayınları, İstanbul
2006.



Araştırma ve İncelemeler

- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim: **Halvetîlik'in Şâbâniyye Kolu Şeyh Şâbân-ı Veli ve Külliyesi**, Kastamonu Şeyh Şa'bân-ı Velî Derneği Yayınları, Ankara 1991.
- Abdürrezzâk Kâşânî: **Tasavvuf Sözlüğü**, Tercüme: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Akkuş, Mehmet: "15. Asrın Yiğitbaşı Velisi Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin Hayatı ve Eserleri", **Manisalı Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravî Sempozyumu**, Hazırlayana: Mehmet Veysi Dörtbudak-Gürol Pehlivan, Yiğitbaş Vakfı Yayınları, Manisa 2009.
- Akkuş, Mehmet: "Hüsâmeddin Uşşâki", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XVIII, 1998, s. 515.
- Akkuş, Mehmet: "Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin Hayatı ve Eserleri", **İlim ve Sanat Dergisi**, Sayı: XXI-XXII, İstanbul 1988, s. 29-33, 60-63.
- Aksoy, Hasan: "Şemseddin Sivâsî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, 2010, s. 523-526.
- Almaz, Hasan: **Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halvetî Pir Seyyid Yahyâ Şirvânî Hayatı ve Eserleri**, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2007.
- Altıparmak, Ö. Faruk: "Tarikat Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkisi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XIV, Urfa 2005, s. 37-55.
- Arslantürk, Zeki: **Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı**, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1997.
- Aşkar, Mustafa: "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetîyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetîyye Silsilesinin Tahlili",

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XXXIX, Sayı: I, Ankara 1999, s. 535-563.
- Aşkar, Mustafa: **Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Aşkar, Mustafa: “Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızadeliler ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzî-i Mısırî ve Döneme Etkileri”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, c. I, Sayı: I, Ankara 1999, s. 49-80.
- And, Metin: **Ritüelden Drama-Kerbela-Muharrem-Taziye**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Arel, Hüseyin Sadettin: **Türk Mûsikî Kimindir?**, MEB Yayınları, Ankara 1969.
- Atalay, Adil Ali: **Seyyid Nizâmoğlu**, Çeviren: Mehmet Yaman, Can Yayınları, İstanbul 1976.
- Atasoy, Nurhan: **Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- Ayangil, Ruhi: “XVII. Yüzyılda Türk Mûsikîsi”, **Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi**, Yeni Türkiye Yayınları, c. VII, Ankara 2002, s. 39-54.
- Ayni, M. Ali: **Türk Azizleri-I İsmail Hakkı**, Marifet Yayınları, İstanbul 1944.
- Barkan, Ömer Lütfi: “İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri”, **Vakıflar Dergisi**, Ankara 1942, s. 279-304.
- Bayındır, Abdülaziz: “Adâb”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. I, 1998, s. 334.
- Bayraktar, Mehmet: “Dâvûd-i Kayserî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. IX, 1994, s. 32-35.
- Baz, İbrahim: **Abdülehad Nûr-î Sivâsî Hayatı Eserleri ve**

- Tasavvufî Görüşleri**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Behar, Cem: **Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.
- Benlioğlu, İbrahim: “XVII. Yüzyılda Bursa’da Yaşamış Sûfi Mûsîkişinaslar”, **Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü**, Bursa 2002, s. 275-290.
- Bozkurt, Nebi-Ertuğrul, Selda: “İbrik”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXI, 2000, s. 372-376.
- Bölükbaşı, Ayşe: “XVI. Yüzyıl İstanbul’unda Devlet ve Tarikatlar: Halvetî Tekkelerinin İnşasında Devlet İdarecilerinin Rolü”, **History Studies International Journal Of History**, A Tribute to Prof. Dr. Şerafettin Turan, Volume 6 Issue 3, p. 71-87, April 2014.
- Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ağaç Kitabevi, İstanbul 2009.
- Ceyhan, Semih: “Halvetîyye”, **Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür**, Editör: Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, 2015, s. 695-778.
- Ceyhan, Semih: “Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî’nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: XXV, 2011, s. 113-172.
- Ceyhan, Semih: “Semâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVI, 2009, s. 455-457.
- Ceyhan, Semih: “Taç-Tasavvuf”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXIX, 2010, s. 363-365.
- Coşkun, Ali: **Osmanlı’da Din Sosyolojisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

- Çatak, Adem: “Şihabeddin Sühreverdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, Ankara 2007.
- Çavuşoğlu, Semiramis: “Kadızedeliler”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXVI, 2001, s. 100-102.
- Çelebi, İlyas: “Rüya”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXV, 2008, s. 306-309.
- Çelik, Nilüfer: “Abdulahad Nuri’nin Divanında Tasavvuf”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, c. V, Sayı: XII, Ankara 2004, s. 197-204.
- Çetin, Nuran: “Osmanlı’da Bir Halvetî Tekkesi: Ümmî Sinân Dergâhı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. LVI, Sayı: I, Ankara 2015, s. 157-180.
- Çetin, Nuran: “Sivâsî Tekkesi ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: II, Amasya 2014, s. 19-39.
- Çift, Salih: “Dönemin Aktüel Meseleleri Ekseninde Vanî Mehmed Efendi-Niyâzî-i Mısırî İhtilafı”, **Ulusal Vanî Mehmed Efendi Sempozyumu (7-8 Kasım 2009) Bildiriler**, Editör: Mehmet Yalar-Celil Kiraz, Bursa 2011.
- Demirci, Kürşat: “Cenaze”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VII, 1993, s. 353-354.
- Demirci, Mehmet: “Ölümdeki Hayat: Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: II, Sayı: IV, Eylül 2000, s. 9-16.
- Demirdağ, Öncel: “Tasavvuf Tarihinde Halvet Ve Halvetîn Manevi Eğitimdeki Rolü”, **EKEV Akademi**

- Dergisi**, Yıl: XVI, S. LIII Güz, 2012, s. 131-142.
- Demirtaş, Yavuz: “XIX. Yüzyıl İstanbul Sosyal Hayatında Dinî Mûsikî”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XIII/II, Elazığ 2008, s. 361-375.
- Develioğlu, Ferit: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Kitabevi Yayınları, Ankara 2003.
- Eraydın, Selçuk: “Ölüm”, **Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları**, Mavi Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Eraydın, Selçuk: **Tasavvuf ve Tarikatler**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Ercan, Emine Hilal: “Makedonya’da Adak Ve Ziyaret Yerleri”, Ege Üniversitesi SBE Türk Dünyası Araştırmaları ABD, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2006.
- Eren, Hasan ve diğerleri: **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu: 549, Ankara 1998.
- Ergun, Sadettin Nüzhet: **Türk Musikisi Antolojisi I-II**, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul 1942-1943.
- Emecen, Feridun: “İbrâhim”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXI, 2000, s. 274-281.
- Emecen, Feridun: “Osmanlı Siyasi Tarihi, Kuruluştan Küçük Kaynarca’ya”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti I**, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İrcica Yayını, İstanbul 1994.
- Emecen, Feridun: “Mehmed III”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXVIII, 2003, s. 407-413.
- Emecen, Feridun: “Mustafa I”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXI, 2006, s. 272-275.
- Emecen, Feridun: “Osman II”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXIII, 2007, s. 453-456.

- Eyice, Semavi: “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VI, 1992, s. 40-42.
- Eyice, Semavi: “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VI, 1992, s. 42-45.
- Eyice, Semavi: “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VI, 1992, s. 45-49.
- Eyice, Semavi: “Cami-Mimari Tarihi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VII, 1993, s. 56-90.
- Eyice, Semavi: “İstanbul’da Sultan II. Bayezid Külliyesi”, **Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: VIII, 1990, s. 11-26.
- Faroqhi, Suraiya: **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam**, Çeviren: Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995.
- Gazîmihâl, R. Mahmud: **Bursa’da Mûsikî**, Bursa Yeni Basımevi, Bursa 1943.
- Gökbulut, Süleyman: “Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XI, Sayı: XXII, Çorum 2012, s. 253-280.
- Gökbulut, Süleyman: “Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi’nin Vahdetnâme/Usûl-i Muhakkıkîn’i Işığında Tasavvufî Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, İzmir 2003.
- Gökmen, Sacide: “XVII. Yüzyıl Tasavvuf Edebiyatında Tevhidler”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı ABD Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul 2014.
- Göktaş, Vahit: **Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvufî Görüşleri**, Yayınevi, Ankara 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik**, İnkılap

- Kitabevi, İstanbul 1953.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Mevlevî Âdab ve Erkânı**, İnkılâp Kitapevi, İstanbul 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İstanbul 1977.
- Guenon, René: “**İslâm Tasavvufu**”, Kubbealtı Akademi Mecmûası, Yıl: XIV, Sayı: I, İstanbul 1985, s. 8-16.
- Gündoğdu, Cengiz: “Abdülmeçid Sivâsî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XVII, 2009, s. 286-287.
- Gündoğdu, Cengiz: **Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmeçid Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- Gündoğdu, Cengiz: “**Osmanlı Pâdişâh-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Bir Örnek: Abdülmeçid Sîvâsî ve I. Ahmed**”, Türk Kültürü, Yıl: XXXVII, Sayı: CDXXXIV, Haziran 1999, s. 345-359.
- Gündoğdu, Cengiz: “XVII. Yüzyılda Eyüp Sakini Bir Halvetî Şeyhi: Abdülmeçid Sîvasî Hayatı, Hizmet ve Misyonu”, **Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu VIII**, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2004, s. 278-293.
- Gündoğdu, Cengiz: “XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulemâ-Sufi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızzade-Sivâsî”, **Dinî Araştırmalar**, c. II, Sayı: V, 1999, s. 203-224.
- Gündüz, İrfan: **Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.
- Güneren, Hüseyin Şemsi: **Tasavvuf Mûsikisinde Sivâsî İlâhîleri**, Yayına Hazırlayan: M. Fatih Güneren, Seçil Ofset, İstanbul 2000.

- Güngör, Şeyma: “Maktel-i Hüseyin”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXVII, 2003, s. 456-457.
- Halaçoğlu, Yusuf: **XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı**, TTK Basımevi, Ankara 1995.
- Hammer, Purgstall: **Osmanlı Devleti Tarihi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1985.
- Haskan, Mehmet Mermi: **Eyüp Sultan Tarihi**, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 1996.
- Heyet: “**Abdülmecîd-i Sivâsî**”, İstanbul Kültür Sanat Ansiklopedisi, c. I, İstanbul 1982.
- Heyet: “**Osmanlı’ya Bakış: Kültürel Soğuma ve Kadızâdeliler**”, Büyük Türk Klasikleri, c. V, İstanbul 1987.
- Mustafa Hilmi: **Evrâd-ı Mevlânâ, Mevlânâ’nın Duaları**, Hazırlayan: Bekir Şahin, Rumi Yayınları, İstanbul 2005.
- Işın, Ekrem: “Abdülmecid-i Sivâsî”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, c. I, s. 52-53, İstanbul 1993.
- İlgürel, Mücteba: “Ahmed I”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. II, 1989, s. 30-33.
- İlgürel, Mücteba: “Ahmed II”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. II, 1989, s. 33-34.
- İnalcık, Halil: “Ahilik, Toplum ve Devlet”, **Doğu-Batı Makaleler II**, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2008, s. 85-95.
- İşli, H. Necdet: “Kadîrîhane’de Aşure”, **Yemek Kitabı Tarih-Halk Bilimi-Edebiyat**, Hazırlayan: M. Sabri KOZ, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- İyiyol, Fatih: “**Bosnak Halk Kültüründe Türk Tekke-Tasavvuf Geleneğinin İzleri**”, Doktora Tezi,

- Sakarya Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Sakarya 2010.
- İyiyol, Fatih: “Mevlevî Gülbankları ve Mevlevî Gülbanklarının İşlevsel Açıdan Tahlili”, **Turkish Studies-Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, c. IX, Sayı: VI/II, 2014, s. 583-600.
- İz, Mahir: **Tasavvuf**, Neşre Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Kadri, Hüseyin Kazım: **Türk Lügatî Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lugatları**, c. I-II, İstanbul 1927-1928; c. III-IV, İstanbul 1944-1945.
- Kafadar, Cemal: **Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun**, Metis Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Kara, Kerim: “Karabaş Veli”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXIV, 2001, s. 369-371.
- Kara, Mustafa: “Bursa Tekkeleri ve Tasavvufi Hayat Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: II, c. II, Yıl: II, Bursa 1987, s. 77-88.
- Kara, Mustafa: **Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı, Hal Tercümeleri, Tarikatlar, İstılahlar**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- Kara, Mustafa: “Evrâd”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XI, 1995, s. 533-535.
- Kara, Mustafa: “Gülşenîyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XIV, 1996, s. 256-259.
- Kara, Mustafa: “Osmanlılarda Tekke Siyaseti”, **Hareket Dergisi**, c. V, Sayı: CIX-CX, Ocak-Şubat 1975, s. 36-41.

- Kara, Mustafa: “Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri”, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, Editör: Coşkun Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 67-90.
- Kara, Mustafa: **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul 1995.
- Kara, Mustafa: “Tekke”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XL, 2011, s. 368-370.
- Karamürsel, Ziya: **Osmanlı Devletinin Mali Tarihi Hakkında Tetkikler**, TTK Basımevi, Ankara 1940.
- Karatepe, Şükrü: “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, **Yeni Türkiye**, Sayı: XXXI, Ankara 2000, s. 418-429.
- Kaya, Veli: “Ebussu’ud Efendi’nin Tasavvuf’a ve Sûfilere Bakışı”, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı, Şanlıurfa 2010.
- Kayaoğlu, İsmet: “Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar”, **III. Uluslararası Mevlana Kongresi Bildiriler**, Selçuk Üniversitesi, Konya 2003, s. 291-302.
- Kazıcı, Ziya: **Osmanlı’da Toplum Yapısı**, Bilge Yayınları, İstanbul 2003.
- Kemikli, Bilal: “Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devran ve Semâ Türü ve Gaybî’nin Konuya İlişkin Görüşleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XXXVII, Ankara 1997, s. 443-460.
- Kemikli, Bilal: “Ümmî Sinan’dan Niyâzî-i Mısırî’ye Şiir ve Mânâ”, **Elmalı: Sevgi ve İrfan Şehri**, Editör: Bilal Kemikli, Barış Matbaası, s. 211-220, Antalya 2009.
- Kılıç, A. Yavuz ve diğerleri: **Bir Ağız Ekmek-Eskişehir Geleneksel Yemek Kültürü**, c. II, Anadolu Üniversitesi Yayınları,

- Eskişehir 2003.
- Kılıç, Mahmut Erol: “Cemâleddin Uşşâkî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VII, 1993, s. 314-315.
- Koca, Ferhat: “Osmanlı Fakihlerinin Semâ’, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: V, Sayı: XIII Temmuz-Aralık, Ankara 2004, s. 25-74.
- Koca, Ferhat: “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf ilişkisi, Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. I, Sayı: I, Çorum 2002, s. 73-131.
- Koçu, Reşat Ekrem: **Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hâtıralar-Aşçı Dede İbrahim**, İstanbul 1960.
- Konur, Himmet: **Gülşenîliğe Dair Bir Eser: Nazîr İbrahim’in Beyân-ı Tarîkat-ı Gülşenî’si**, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, c. I, Sayı: III, 2000, s. 65-80.
- Konur, Himmet: **İbrahîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarîkatı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Korkmaz, Harun: **“İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’ndeki Musiki Yazmalarının Kataloğu”**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Tarih ABD, İstanbul 2014.
- Köprülü, Fuad: **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Akçağ Yayınları, İstanbul 2003.
- Köprülü, Fuad: **Türk Edebiyatı Tarihi**, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 1980.
- Köprülü, Ömer: **Osmanlı Devletinde Köprülüler**, Aydınlık Basımevi, İstanbul 1943.
- Köse, Saffet: **“Teheccüd”**, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XL,

- 2011, s. 323-325.
- Küçükdağ, Yusuf: **II. Bayezid, Yavuz ve Kanunî Devirlerinde Cemali Ailesi**, Aksarayı Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edib: “Tasavvufa Dair”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. II, Sayı: IV, Ankara 1953, s. 23-41.
- Levend, Ağâh Sırrı: **Türk Edebiyatı Tarihi**, TTK Yayınları, Ankara 1988.
- Mantran, Robert: **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, Yayın Yönetmeni: Robert Mantran, Çeviren: Server Tanilli, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- Majer, Hans Georg: “Osmanlı Devletinde Ulemâ-Meşâyih Münasebetleri”, Çeviren: H. Zamantılı, **KAM**, Sayı: IV, Yıl: IX, Ekim 1980.
- Martin, B.C.: “A Short History of The Khalwati Order of Dervishes”, **Scholars Saints and Sufis Muslim Religious Institutions**, Califoniya 1975.
- Massignon, Lois: “Tarikat”, **İslam Ansiklopedisi**, c. XII/I, İstanbul 1979, s. 1-17.
- Mensia, Mogdad: “La mort chez les soufis” (Mutasavvıflara Göre Ölüm), Çeviren: Mehmet Demirci, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, Sayı: III, Ankara 1987, s. 89-104.
- Muslu, Ramazan: “Halvetîyye’de “Atvâr-ı Seb’a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli’nin Atvâr-ı Seb’a Risâlesi”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: VIII, Sayı: XVIII, İstanbul 2007, s. 43-63.
- Muslu, Ramazan: **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

- Muslu, Ramazan: “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl: XII, Sayı: XXXVI, Erzurum 2008, s. 43-66.
- Muslu, Ramazan: “Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfilerin Ölüme Bakışı ve Cenaze Merâsimleri”, **EKEV Akademi Dergisi**, C. XIII, Sayı: 38, Erzurum 2009, s. 61-86.
- Mustafa Lütfî Efendi: **Bir Mısırî Şeyhinin Kaleminden Niyâzî Mısırî**, Revak Kitabevi, İstanbul 2013.
- Namlı, Ali: **İsmail Hakkı Bursevi: Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Niyazioğlu, Aslı: “On Altıncı Yüzyıl İstanbul’unda Halvetî Sümbülü Şeyhlerinin Rüyalari ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı”, **Doğu-Batı-Düşünce Dergisi Osmanlılar III**, Sayı: LIII, Yıl: XIII, Ankara 2010, s. 21-35.
- Niyazioğlu, Aslı: “Rüyaların Söyledikleri”, **Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar**, Derleyen: Hatice Aynur-Aslı Niyazioğlu, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 71-84.
- Niyazioğlu, Aslı: “Uzlet ve Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Şairi”, Çeviren: Gülşah Taşkın, **Kritik Altı Aylık Edebiyat Eleştirisi Dergisi**, Yıl: I, Sayı: I, Mart 2008, s. 102-115.
- Noyan, Bedri: **Bektaşilik Alevilik Nedir?**, Doğu Matbacılık, Ankara 1985.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Klâsik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, **Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi**, Yeni Türkiye Yayınları, c. VI, Ankara 2002, s. 469-488.

- Okumuş, Necdet: **Halvetîlik'in Ahmedîyye Kolu Yiğitbaşı Veli ve Külliyesi**, Şafak Basım Yayın, Manisa 2005.
- Öcal, Mustafa: "Âmin Alayı", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. III, 1991, s. 63.
- Öcalan, Hasan Basri: **Bursa da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)**, Gaye Kitabevi, Bursa 2000.
- Ögke, Ahmed: **Elmalı Erenleri**, Elmalı Belediyesi Yayınları, Antalya 2013.
- Ögke, Ahmed: "Eroğlu Nûri'nin Eserlerinde Tasavvuf İlminin İnsan Eğitimine Yansımaları", Editör: Bilal Kemikli, **Elmalı: İlim ve İrfan Şehri**, Antalya 2011, s. 45-62.
- Ögke, Ahmed: "Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'ye Göre Sohbet Âdâbı", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. XVII, Sayı: I, s. 84-90, Ankara 2004.
- Öngören, Reşat: "Osmanlılar'da Devlet Ricali-Meşâyih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Ali'nin Şeyh Mehmed-i Dağı ile Alakalı Menâkıbı", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: I, İstanbul 1997, s. 107-113.
- Öngören, Reşat: "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: XXV, Ankara 2010, s. 123-132.
- Öngören, Reşat: **Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)**, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Öngören, Reşat: "Ruşenîyye", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXV, 2008, s. 271-272.
- Öngören, Reşat: "Sûfi", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVII, 2009, s. 471-472.
- Öngören, Reşat: "Şeyh", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXIX,

- 2010, s. 50-52.
- Öngören, Reşat: “Tarikat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XL, 2011, s. 95-105.
- Öngören, Reşat: “Zikir”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XLIV, 2013, s. 409-412.
- Özalp, Mehmet Nazmî: **Türk Mûsikîsi Tarihi**, TRT Yayınları, Ankara 1986.
- Özcan, Abdülkadir: “Mehmed IV”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXVIII, 2003, s. 414-418.
- Özcan, Abdülkadir: “Mustafa II”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXI, 2006, s. 275-280.
- Özcan, Abdülkadir: “Osmanlı İmparatorluğunun Duraklama ve Gerilemesinin Sebepleri Hakkında Bazı Tesbitler ve Alınan Tedbirlere Genel Bir Bakış”, **İlim ve Sanat Dergisi**, Sayı: XXXXIV-XXXXV, 1997, s. 21-26.
- Özcan, Abdülkadir: “Süleyman II”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, 2010, s. 75-80.
- Özcan, Nuri: “Ali Şîruganî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. II, 1989, s. 454.
- Özcan, Nuri-UZUN Mustafa: “Cenaze Salası”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VII, 1993, s. 358-359.
- Özcan, Nuri: “Derviş Abdi, Kefeli”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. IX, 1994, s. 190.
- Özcan, Nuri: “Derviş Ömer Efendi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. IX, 1994, s. 195.
- Özcan, Nuri: “Derviş Sadâyî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. IX, 1994, s. 197.
- Özcan, Nuri: “Devran Mûsiki”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. IX, 1994, s. 249-250.
- Özcan, Nuri: “Hafız Post”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XV, 1997, s. 100-101.

- Özcan, Nuri: “Mersiye-Mûsikî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXIX, 2004, s. 210-221.
- Özcan, Nuri: “Osmanlılarda Mûsikî”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, c. III, 1996, s. 207-227.
- Özcan, Nuri: “Tekke Mûsikisi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XL, 2011, s. 384-385.
- Özdamar, Mustafa ve diğeri: **İslâmbol Geleneğinde Sivil Merâsimler ve Doğumdan Ölüme Mûsikî**, Kırkkandil Yayınları, İstanbul 1997.
- Özdamar, Mustafa: **Pîrân**, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2002.
- Özdemir, Rıfat: “Osmanlı Devletinin Tarikat, Tekye ve Zâviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Sayı: V, Ankara 1994, s. 259-310.
- Özlu, Zeynel: “Osmanlı Devletinde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği”, **Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı: LVII, Ankara 2011, s. 191-212.
- Özlu, Zeynel: **XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nde Adli Mekanizmanın Analizi Bolu-Göynük Örneği**, Berikan Yayınevi, Ankara 2007.
- Öztürk, Ali: “**XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf**”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE İslam Tarihi ve Sanatları ABD, Ankara 2003.
- Öztürk, Yaşar Nuri: “Al âdab As-saniyya Li Man Yuridu Tarika Sâdât Al-halvatiyya”, **İslam Medeniyeti Mecmuası**, c. V, Sayı: I, İstanbul 1981, s. 56-70.
- Öztürk, Yaşar Nuri: **Kuşadalı İbrahim Halvetî Hayatı**,

- Düşünceleri, Mektupları**, Fatih Yayınlan, İstanbul 1982.
- Pakalın, Mehmet Zeki: **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.
- Pazarbaşı, Erdoğan: “Mehmed Efendi, Vanî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXVIII, 2003, s. 458-459.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server: “Nevbe Vurmak”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: XLIX, İstanbul 1998
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server: “Usûl ve An’aneleri ile Asırlarca Devam Eden Tarikatlerde Cenaze Törenleri”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: LII, İstanbul Mayıs 1968, s. 229-230.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server: “Usûl ve An’aneleri ile Asırlarca Devam Eden Tarikatlerde Cenaze Törenleri-II”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: LIII, İstanbul Haziran 1968.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server: “Usûl ve An’aneleri ile Asırlarca Devam Eden Tarikatlerde Cenaze Törenleri-III”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: LIV, İstanbul Temmuz 1968.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server: “Usûl ve An’aneleri ile Asırlarca Devam Eden Tarikatlerde Cenaze Törenleri-IV”, **Tarih Konuşuyor**, c. VIII, Sayı: LV, İstanbul Ağustos 1968.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server: **Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, Yayınlayan: M. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2003.
- Rıhtım, Mehmet: “Azerbaycan Tasavvufunda İbn Arabî Tesiri ve Seyyid Yahyâ Bakuvî’de Harf-Sayı Sembolizmi”, **Doğu ve Batı: Ortak Manevî Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler**, İnsan

- Yayınları, İstanbul 2010, s. 283-286.
- Safer Baba: **İstilahat-ı Sofiyye Fi Vatan-ı Asliyye-Tasavvuf Terimleri**, Birun Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Sakaoğlu, Necdet: “Kadızedeliler-Sîvâsiler”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, c. VII, s. 367-369, İstanbul 1994.
- Sami, Şemseddin: **Kamus-ı Türki**, İstanbul 1317.
- Sarıkaya, Saffet: “Osmanlı Toplumunun Dinî Yapısına Bir Bakış Denemesi: Ahilik-Bektaşilik İlişkisi I”, **Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları**, c. I, Sayı: II, 1999/II, s. 17-34.
- Savaş, Saim: **Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi; Sivas Ali Baba Zâviyesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Savaş, Saim: “Zâviyelerin Türk Kültürünün Gelişmesindeki Rolü”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, c. IX, Yeni Türkiye Yayınları, Sayı: XXIV, Ankara 2000, s. 11-17.
- Serin, Rahmi: **İslam Tasavvufunda Halvetîler ve Halvetîlik**, Petek Yayınları, İstanbul 1984.
- Sevim, Sezai: “**Bursa ve Yakın Çevresinde Kuruluş Devri Sultanlarınca Desteklenen Dervişler**”, Bursa ‘da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü, Bursa Kültür-Sanat ve Turizm Vakfı Yayını, Bursa 2002.
- Soysaldı, İhsan: “Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: XIX, Ankara 2007, s. 235-243.
- Sunar, Cavit: **Tasavvuf Tarihi**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- Şapolyo, Enver Benhan: **Mezepler ve Tarikatlar Tarihi**, Türkiye

- Yayınevi, İstanbul 1964.
- Şemseddin, Mehmed: **Bursa Dergâhları, Yâdigar-ı Şemsî I-II**, Hazırlayan: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yayınları, Bursa 1997.
- Şener, Adem: **Aşura ve Muharrem Ayı**, Sistem Matbaacılık, İstanbul 2007.
- Şener, Mehmet: “İ’tikâf”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXIII, 2001, s. 457-458.
- Şengel, Ali Rıza: **Türk Musikîsi Klasikleri, İlâhîler II**, Neşreden: Yusuf Ömürlü, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1979.
- Şengel, Ali Rıza: **Türk Musikîsi Klasikleri, İlâhîler III**, Neşreden: Yusuf Ömürlü, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1981.
- Tabakoğlu, Ahmet: **Türkiye İktisat Tarihi**, Dergâh yayınları, İstanbul 2008.
- Ebu'l-Vefa Taftazani: et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır, Tercüme: Mustafa Akşar, “Mısır’da Sûfî Tarikatların Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XXXV, Ankara 1996, s. 532-552.
- Tanman, M. Baha: “Arakıyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. III, 1991, s. 266-267.
- Tanman, M. Baha: “Halvetîlik”, **Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi**, c. III, İstanbul 1994, s. 533-534.
- Tanman, M. Baha: “Halvethane”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XV, İstanbul 1997, s. 388-393.
- Tanman, M. Baha: “Hüsâmeddin Uşşâkî Tekkesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XVIII, İstanbul 1998, s. 515-517.
- Tanman, M. Baha: “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”, **Türkler Ansiklopedisi**, c.

- XII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 149-159.
- Tanman, M. Baha, Sevgi Parlak: “Tekke-Mimari”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XL, 2011, s. 370-379.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Osmanlı Devletinde Resmi Törenler ve Birkaç Örnek”, **Osmanlı 9**, Kültür ve Sanat, Editör Güler Eren, Ankara 1999, s. 139- 142.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Osmanlılar'da Teşrifat”, **Türk Dünyası Kültür Atlası**, Osmanlı Dönemi I, İstanbul 1999, s. 428-477.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Saray Teşkilatı ve Teşrifatı”, **Fatih ve Dönemi**, Editör Necat Birinci, İstanbul 2004, s. 212-220.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Osmanlı Devlet Teşrifâtında Hırka-i Şerif Ziyareti”, **Tarih Enstitüsü Dergisi**, Sayı: XVI, İstanbul 1998, s. 37- 45.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Osmanlı Devleti'nde Teşrifat ve Merasim Geleneği”, **Çankaya Köşkünde Protokol**, Ankara 2014, s. 16- 19.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Osmanlı İstanbul’unda Gündelik Hayata Dair İzlenimler”, **İstanbul Kent ve Medeniyet**, Editörler: Recep Bozlaşan-Nail Yılmaz-Aynur Can, Marmara Belediyeler Birliği Yayını, İstanbul 2009, s. 101-121.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Osmanlı İstanbul’unda Merâsim ve Teşrifata Dair Kaynaklar”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. VIII, Sayı: XVI, 2010, s. 541-558.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Osmanlı Sarayı’nda Yapılan Merasimler”, **Kültürler Başkenti İstanbul**, Editör Fehamettin Başar, İstanbul 2010, s. 336- 339.
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “15. Yüzyılda Osmanlılar'da Gündelik Yaşama

- Dair Bazı Ayrıntılar”, **İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV. Yüzyıl) 30-31 Mayıs 2003**, Editör Sümer Atasoy, İstanbul 2004, s. 253-264.
- Tatcı, Mustafa: “Şabaniyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, 2010, s. 211-215.
- Tatcı, Mustafa-ÇELTİK, Halil: **Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Taâbirnâmeleri**, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- Tayşi, M. Serhan: “Cemaliyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VII, 1993, s. 318.
- Tayşi, M. Serhan: “Cemal-i Halvetî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VII, 1993, s. 302-303.
- Tayşi, M. Serhan: “Ömer el-Halvetî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXIV, 2007, s. 65.
- Tek, Abdurrezzak: “Vanî Mehmet Efendi’nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yönelttiği Eleştiriler”, **Ulusal Vanî Mehmed Efendi Sempozyumu Bildiriler**, Editör: Mehmet Yalar-Celil Kiraz, Bursa 2011.
- Terzioğlu, Derin: “Mecmû’a-i Şeyh Mısrî: On Yedinci Yüzyıl Ortalarında Anadolu’da Bir Derviş Sülûkunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?”, **Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII-Mecmû’a: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı**, Hazırlayanlar: Hatice Aynur ve diğerleri, Turkuaz, İstanbul 2002, s. 293-321.
- Terzioğlu, Derin: “Sunna-minded Sufi preachers in service of the Ottoman state: the nasihatname of Dervish Hasan addressed to Murad IV”, **Archivum Ottomanicum**, Edited by György Hazai,

- Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010, p. 241-312.
- Top, Hüseyin H: **Mevlevî Usûl ve Adâbı**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011.
- Topdemir, Canan: **Aşûra**, Cem Vakfı Yayını, İstanbul 2006.
- Tosun, Necdet: “Râbîta”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXIV, 2007, s. 378-379.
- Tosun, Necdet: “Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, c. V, Sayı: XII, Ankara 2004, s. 123-135.
- Töre, Abdülkadir: **Türk Musikîsi Klasikleri, İlâhîler VI**, Neşreden: Yusuf Ömürlü, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1985.
- Tur, Seyit Derviş: **Erkânname**, Can Yayınları, İstanbul 2002.
- Turan, Fikret: **Manchester Osmanlı Minyatürleri Albümünde Sufiler**, 8. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, c. II, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2015, s. 1047-1059.
- Türer, Osman: **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.
- Türer, Osman: “Biat (Tasavvuf)”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. VI, 1992, s. 124-125.
- Türer, Osman: “Bir Eğitim Müessesesi Olarak Tasavvuf”, **İslam’da Aile Ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu Tebliğ Ve Müzakereler I**, Editör: İbrahim Canan, İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2005, s. 287-292.
- Türer, Osman: “Harîrî-Zâde’nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risâlesi: Feyzu’l-Muğnî Min Sırrî Hadîsi ‘Men Talebenî’”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-**

- II), Sayı: XXIII, Ankara 2009, s. 37-51.
- Türer, Osman: “Şeyh Muhammed Nazmî Ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: VII, Erzurum 1986, s. 335-357.
- Türer, Osman: **Tasavvuf Tarihi’ne Giriş**, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1992.
- Türk, Gönül Gülşen: **“Tasavvuf Kültüründe Derviş-Kitap Münasebeti ve Tekke Kütüphaneleri”**, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, Bursa 1995.
- Uçman, Abdullah: **XVII. Yüzyıl Tekke Şiiri Büyük Türk Klâsikleri**, c. VI, Ötüken-Söğüt Yayınları, İstanbul 2004.
- Uludağ, Hümeyra: “Kâdiriyye Tarikatında Sembolik Öğeler”, **Keşkül: Sufi Gelenek ve Hayat**, Sayı: XVIII, 2011, s. 76-77.
- Uludağ, Süleyman: “Ahmed Şemseddin, Yiğitbaşı”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. II, 1989, s. 135-136.
- Uludağ, Süleyman: “Ahmedîyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. II, 1989, s. 171.
- Uludağ, Süleyman: “Devran”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. IX, 1994, s. 248-249.
- Uludağ, Süleyman: “Edeb-Tasavvuf”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. X, 1994, s. 414-415.
- Uludağ, Süleyman-Eraydın Selçuk: “Erbaîn”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XI, İstanbul 1995, s. 270-271.
- Uludağ, Süleyman: “Hâdim”, **İslam Ansiklopedisi**, c. XV, 1997, s. 23-24.
- Uludağ, Süleyman: “Halvet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XV,

- 1997, s. 386-387.
- Uludağ, Süleyman: “Halvetîyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XV, 1997, s. 393-395.
- Uludağ, Süleyman: “Halife”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XV, 1997, s. 299-300.
- Uludağ, Süleyman: “Hırka”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XVII, 1998, s. 373-374.
- Uludağ, Süleyman: “Mürid”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXII, 2006, s. 47-49.
- Uludağ, Süleyman: “Sohbet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVII, 2009, s. 350-351.
- Uludağ, Süleyman: “Sülûk”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, 2010, s. 127-128.
- Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.
- Uygun, Mehmet Nuri: “Zikir, Mûsiki”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XLIV, 2003, s. 412-413.
- Uzun, Mustafa: “Dede Ömer Rûşenî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. IX, 1994, s. 81-83.
- Uzun, Mustafa: “Mektep-Mektep İlahisi ve Gülbangi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXIX, 2004, s.10-11.
- Uzun, Mustafa: “Muharremiyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXI, 2006, s. 8-9.
- Uzun, Mustafa: “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı Gülbank”, **İlam Araştırma Dergisi**, c. I, Sayı: I, Ocak-Haziran 1996, s. 69-84.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devlet Teşkilatlarından Kapıkulu Ocakları: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı**, TTK Yayınları, Ankara 1998.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Tarihi**, c. I, TTK Yayınları, Ankara 1947.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Tarihi**, c. III/I, TTK Yayınları,

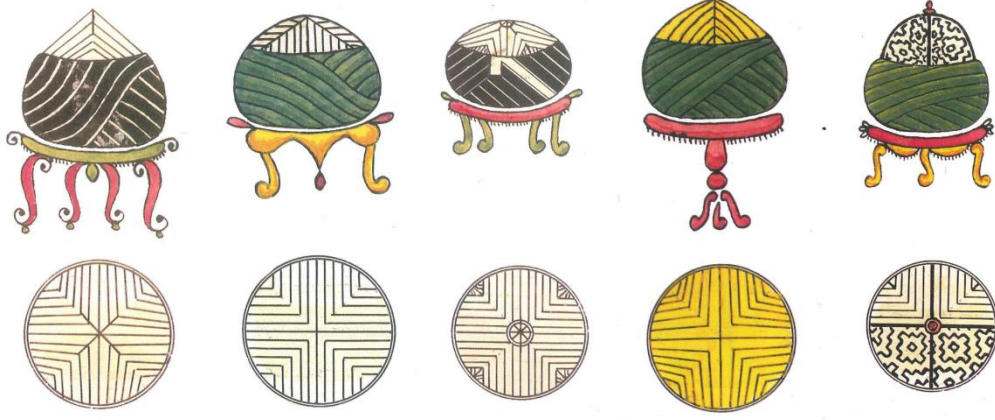
- Ankara 1973.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı**, TTK Yayınları, İstanbul 1988.
- Wright, Owen: **Words without songs: A Musicological Study Of An Early Ottoman Anthology And Its Precursors**, Routledge Taylor&Francis Group, New York 2013.
- Yakıt, İsmail: **Batı Düşüncesi ve Mevlânâ**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.
- Yaşaroğlu, M. Kamil: "Muharrem", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXI, 2006, s. 4-5.
- Yavuz, Yusuf Şevki: "Aşûrâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. I, 1991, s. 24-26.
- Yazar, L. Nihal: **Halvetîliğin Şa'bâniyye Kolu ve Menâkıb-ı Şa'bân-ı Velî ve Türbenâme**, Ankara 1985.
- Yazar, İlyas: "Ömer Fuâdî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXIV, 2007, s. 61-63.
- Yazıcı, Tahsin: "Derviş", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. IX, 1994, s. 188-190.
- Yazıcı, Tahsin: "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri", **İstanbul Ensitütüsü Dergisi**, Sayı: II, İstanbul 1956, s. 87-113.
- Yekta, Rauf: **Türk Mûsikîsi Klasiklerinden İlahiler-Mevlüt Tevşihleri**, İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, Evkaf Matbaası, c. I, İstanbul 1931.
- Yılmaz, Hasan Kamil: **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Yılmaz, Hasan Kamil: "Hüdevî Kütüphanesi", **İLAM**, c. I, Sayı: I, Ocak-Haziran 1996, s. 85-91.
- Yılmaz, Necdet: **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulemâ XVII. Yüzyıl**, OSAV Yayınları, İstanbul 2007.

- Yılmaz, Ziya: “Murad IV”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXI, 2006, s. 177-183.
- Yücer, Hür Mahmut: **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Yücer, Hür Mahmut: “Sünbülüyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. XXXVIII, 2010, s. 136-140.
- Yüksel, Hasan: **Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)**, Dilek Matbaası, Sivas 1998.
- Yüksel, Hasan: “Sivas’ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıflar Üzerine Bir Deneme (Şeyh Şemseddin Ailesi)”, **Revak**, c. I, Sayı: I, Sivas 1990, s. 38-53.

Kaynak Kişiler

- Erdin, Sühendan: Genç Tasavvufçuları Destekleme ve Geliştirme Derneği Başkanı-Halvetî müntesibi, Almanya 1970.
- Başarıcı, Hasan Ali: Halvetî müntesibi, Manisa 1973.

EKLER



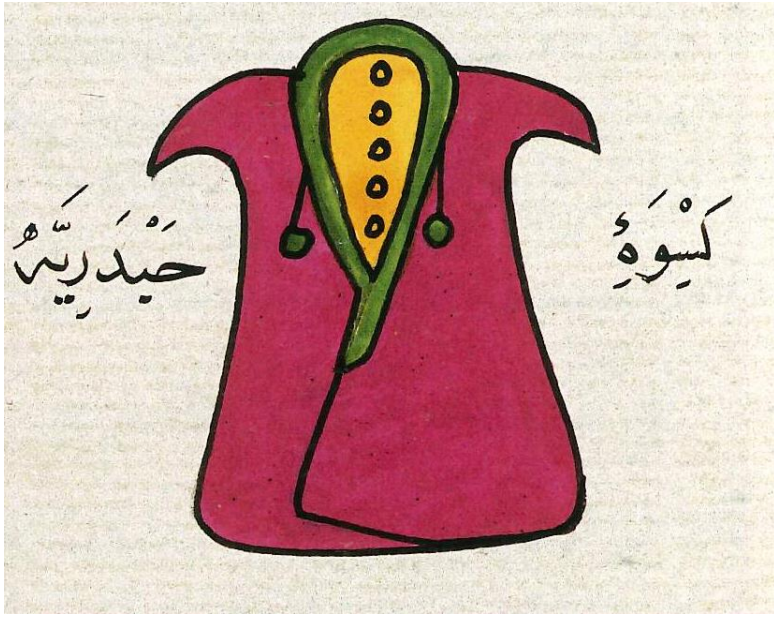
Ek 1: Soldan sağa Sünbülüyye, Sinaniyye, Şabaniyye, Cerahiyye ve Şemsiyye kollarına ait Halvetî tacları. Yahyâ Âgâh Efendi, *Tarikat Kıyafetleri*, s. 83-87.



Ek 2: Şabani tacları. Yayınlayan: N. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 184.



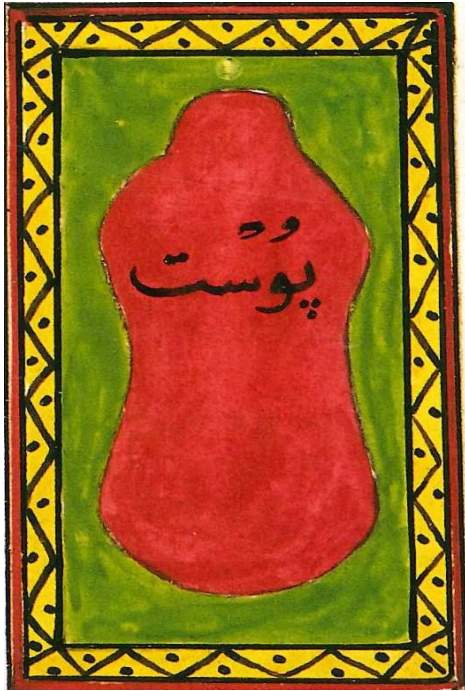
Ek 3: Hırka. Yahyâ Âgâh Efendi, *Tarikat Kiyafetleri*, s. 104.



Ek 4: Haydariyye. Yahyâ Âgâh Efendi, *Tarikat Kiyafetleri*, s. 111.



Ek 5: Keşküller ve sofra-çanta. Yayınlayan: N. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 258.



Ek 6: Seccade üzerine serilmiş post. Yahyâ Âgâh Efendi, *Tarikat Kıyafetleri*, s. .




Ek 7: Halvet Kolanı. Yayınlayan: N. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 74.



Ek 8: Manchester Osmanlı Minyatürleri Albümü, 151 numaralı minyatürde tasvir edilen bir Halvetî. Fikret Turan, başlığında derviş olarak adlandırılan bu figürün, Hollandaca açıklamalara ve giyim-kuşamına dayanarak, bir şeyh olduğunu söylemektedir. Figürün boynundaki ridaya bakarak şeyh olduğu söylenebilir. Ancak Halvetî olduğuna dair işaretler açık değildir. Tacın da terkli olup olmadığı belirsizdir. Fikret Turan, *Manchester Osmanlı Minyatürleri Albümünde Sufiler*, 8. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, c. II, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2015. s. 1053.

کوبرلی قهصدنه طرفته علی خلوتیه بوسته نیشینی شیخ اسماعیل افندی ارحمال سیری بقا ایدیب بدینه
صلیب کیر اوغلی شیخ احمد افندی بدربنک بوسته سزا اولوب خلافت و اجازتہ طالب اولوب
جانب حقیرانہ و خدمتہ طرفته خلوتیه مدغیر حد ارکان او زره تاج و خرقه سنی
تکبیر و اسماری تلقیه اولوب وروب بوسته بوسته نیشینی اولوب کلام عاقل و دلایله انابتہ
و عهد و رجب اسماء اللہ تلقیه و سیر و سلوک سعی و دقتہ ایله اجازت و رحمت و برکت
میدر شیخ احمد افندی بدینه ایتوملور۔ اجازت نامہ تقدیم قلمشک

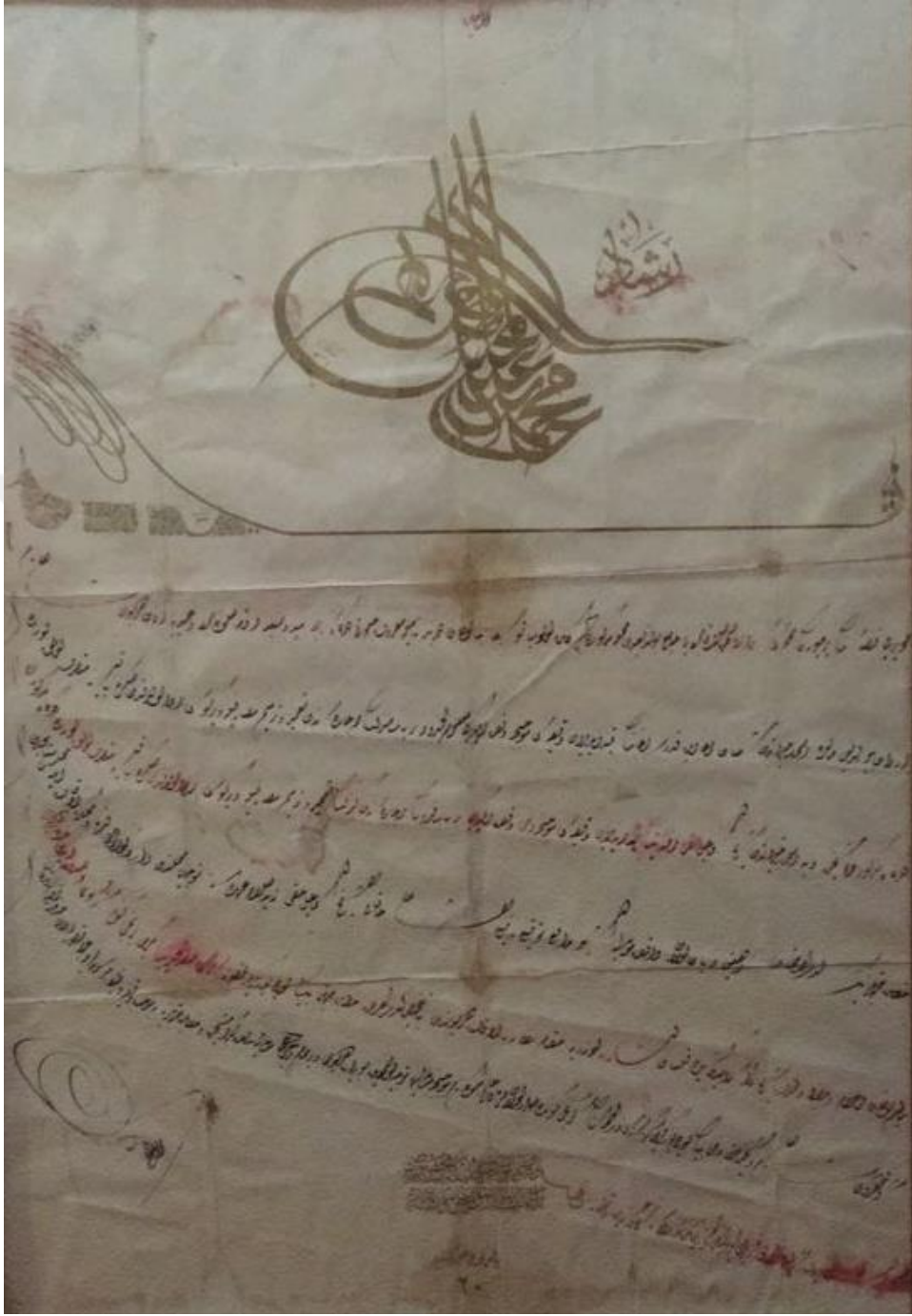
بر زریعہ طریقہ خلوتی در کمال
بوسته نیشینی خادم القدر
شیخ



Ek 9: Hilafetnâme örneği. Derbend Tekkesi Arşivi.



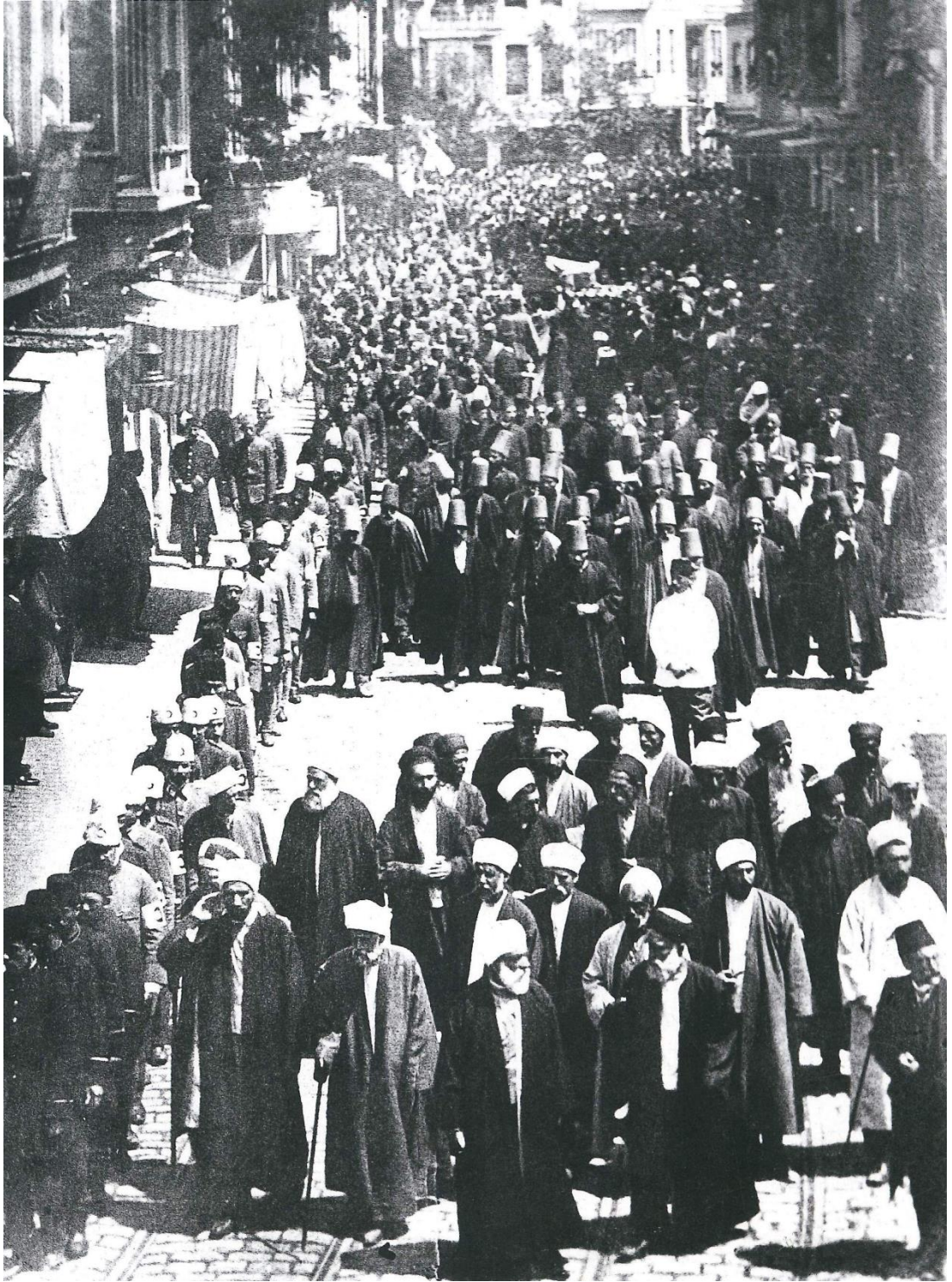
Ek 10: Taşkasap'ta bulunan Pirî Paşa Tekkesi'nde Zekai Efendi'nin postnişinliği zamanında (1899-1921) misafir şeyhlerin katılımıyla icra edilen Halvetî-Sünbülî zikri. Bu resim Merkez Efendi Tekkesi'nin son postnişini Şeyh Nurullah Efendi tarafından İstanbul'da yapılmıştır. Yayınlayan: N. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 81.



Ek 11: Tekkede Cuma namazı kılınmasına dair Sultan Reşad döneminde verilen berat. Köprülü Derbend Tekkesi Arşivi.



Ek 12: Mahmud Şevket Paşa'nın cenaze töreninde önde tarikat şeyhleri-Beyazıt Meydanı. Yayınlayan: N. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 83.



Ek 13: İttihat Terakki dönemi Prens Sait Halim Paşa'nın cenaze töreninde önde tarikat ricali. Yayınlayan: N. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 84.