

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**OSMANLILARDA DEVLET – DİNİ GRUPLAR
İLİŞKİSİNDE BİR MODEL OLARAK MECLİS-İ MEŞAYİH**

DOKTORA TEZİ

İsmail KAYA

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

ANKARA, 2020

ONAY SAYFASI

İsmail KAYA tarafından hazırlanan “Osmanlılarda Devlet – Dini Gruplar İlişkisinde Bir Model Olarak Meclis-i Meşayih” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvan Adı Soyadı	Kurumu	İmza
Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR	AYBÜ İslami İlimler F. Felsefe ve Din Bilimleri B.	
Prof. Dr. Z. Salih Zengin	AYBÜ İslami İlimler F. Felsefe ve Din Bilimleri B.	
Dr. Öğr. Üyesi M. Akif FİDAN	AYBÜ İnsan ve Toplum Bilimleri F. Tarih B.	
Prof. Dr. Talip KÜÇÜKCAN	Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat F. Sosyoloji B.	
Prof. Dr. Güray KIRPIK	Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim F. Tarih Eğitimi B.	

Tez Savunma Tarihi: 04.02.2020

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü V.

Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM

.....

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

Tarih: 28.02.2020

İmza

İsmail KAYA

TEŞEKKÜR

Bu teze başlarken beni her anlamda özgür bırakan, bilimsel düşünceyi yaşam biçimi olarak algılamamı sağlayan, her zaman beni destekleyen, takdir ve taltif eden, bir öğrencisi olarak değil meslektaşısı olarak gören ve bana hep güvenen sayın hocam Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR'e teşekkür bir gönül borcumdur. Ayrıca Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN ve Dr. Öğr. Üyesi M. Akif FİDAN'a sabırları, tezimin her adımında beni yönlendirmeleri ve en önemlisi beni hiç yalnız bırakmadıkları için sonsuz teşekkür ederim.

Yine Prof. Dr. Murat DEMİRKOL, Prof. Dr. İsmail KARA ve Prof. Dr. Bilgin AYDIN'a; yorum, öneri, tavsiye ve katkıları için; özellikle de Meclis-i Meşayih Arşivi'nin temini konusunda hiçbir yardım ve desteği esirgemeyen İhsan TOY'a ve Meclisi Meşayih Defterleri Projesi kapsamında defterlerin latinizasyonu çalışmasını yürüten Dr. Öğr. Üyesi Ali Vasfi KURT'a şu ana kadar defterlerin özetlenmiş kısmından örneklerin Meclis-i Meşayih'in Kararları bölümündeki kullanımı için vermiş olduğu izinden dolayı teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Son olarak bu yoğun maraton döneminde varlıklarıyla istek ve azmimi hep artıran eşim Bediha KAYA ile çocuklarım Zeynep ve İbrahim KAYA'ya en içten duygularıyla teşekkür ederim.

ÖZET

Osmanlılarda Devlet – Dini Gruplar İlişkisinde Bir Model Olarak Meclis-i Meşayih

Osmanlı Devleti, kuruluş dönemlerinden itibaren başlamak üzere 19. yüzyıla kadar belirli bir özgürlük anlayışı çerçevesinde, tarikatların gelişme ve büyümesine, sahip oldukları fonksiyonları dolayısıyla, müsaade etmiştir. Hatta bu yönüyle tekkelerin devletin kurucu unsurları arasında yer aldığı söylenebilir. Bununla birlikte devlet; merkezileşmesinin hız kazandığı ve Şii Safevi tehdidinin arttığı dönemlerde tarikatlar üzerindeki denetimini de artırmıştır.

Nitekim 19. yüzyıla beraber dönemin getirmiş olduğu yeni şartlar ve Osmanlı Devleti'nin bu şartlara uyum sağlamak için yürüttüğü politikalar; tarikat ve tekkelerin devlet tarafından sağlanan otonom durumdaki statülerini kaybetmelerine sebep olmuştur. Tedrici bir şekilde başlayan tekkeleri denetleme süreci, bir kurumsal yapının açılmasını zorunlu kılmış ve sonuç itibarıyla Meclis-i Meşayih faaliyete geçmiştir. Tekke ve zaviyelere ait tüm işler ve özellikle şeyh atamalarından sorumlu olan Meclis-i Meşayih, tekkelerin denetlenmesi açısından da önemli bir konum elde etmiştir.

Batı Dünyası'nda devlet-dini gruplar ilişkisine bakıldığında üç temel yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar özgürlükleri geniş tutan Amerikan-İngiliz modeli, daha katı bir anlayışı benimseyen Fransız modeli ve Alman modeli olarak ele alınabilir. Günümüz şartları içerisinde Türkiye'de dini grupların, ana hedeflerinin dışına çıkmadan sosyal ve sivil çalışmalarını sürdürebilmeleri için, özgürlükçü anlayış çerçevesinde hareket edilmesi ancak olası suiistimallerin devlet tarafından önlenmesi düşünülebilir. Dini grupların sisteme dâhil edilebilmeleri için yapılması gereken hukuki ve toplumsal şartların oluşturulması bugün önümüzde ciddi bir sorun olarak durmaktadır. Osmanlı Devleti dini gruplara karşı dayatmacı değildi. Zamanın şartları içerisinde bir sistem olarak işlevsel olan Meclis-i Meşayih modeli; günümüz şartlarıyla değerlendirildiğinde dini grupların devletle ilişkisinde ikircikli tavır yerine şeffaf, denetlenebilir, örgütlenme imkânı bulunan ve kaynaklardan eşit istifade edebilen bir model biçiminde ülkemizin önünde bir çözüm olarak durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dini Gruplar, Tarikat, Meclis-i Meşayih, Laiklik

ABSTRACT

The Relationship Between State and Religious Groups in The Ottomans As A Model Meclis-i Meşayih

From the establishment of the Ottoman State until the 19th century, the religious orders were controlled by recognizing a certain degree of freedom and allowed for their development and growth as well as for their functions. In this regard, the dervish lodges were among the founding elements of the state. However, the state also increased its control over the religious orders during the periods of centralization and the rise of the Shi'ite Safavid threat.

But the new conditions that the 19th century brought with it and the policies that the Ottoman State implements to comply with these conditions, led to the loss of autonomous positions that provided by the state. The process of controlling the dervish lodges has made it inevitable to establish a parliament, and finally the Meclis-i Meşayih was established. The Meclis-i Meşayih, who is responsible for all works belonging to the dervish lodges and small dervish lodges and especially the shaykh assignments, has also taken an important position in the supervision of the dervish lodges.

When we look at the relationship between state and religious groups in the Western World, it is seen that three basic approaches have emerged. These can be considered as the American-British model that holds freedoms wide, the French model that adopts a stricter understanding, and the German model. Today in terms of religious groups in Turkey, to sustain social and civil work without going out of the main objectives, understanding the framework of freedom of movement but may be considered by the state to prevent possible abuses. Today, it is a serious problem for us for the legal arrangements necessary for religious groups to be according to the system. The Ottoman State was not imposed against religious groups. Meclis-i Meşayih model, which functions as a system in the conditions of the time; Considering today's conditions, it stands as a solution in front of our country in the form of a model that can be transparent, auditable, have the opportunity to organize and benefit from resources equally instead of the ambivalent attitude of religious groups with the state.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Groups, Order, Meclis-i Meşayih, Secularism

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI.....	iii
BEYAN	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar LİSTESİ	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemleri.....	1
Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	7
Araştırmanın Kaynakları	8
Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	11
Araştırmanın Yöntemi	13
Metodolojik Yaklaşım.....	15
Veri Toplama Teknikleri.....	26
1. BÖLÜM GENEL BİLGİLER.....	30
1.1. Grup ve Dini Grup.....	30
1.2. Dini Grup Tipolojileri	38
1.3. Bir Dini Grup Çeşidi Olarak Tarikat.....	49
1.3.1. Tasavvuf ve Tarikat.....	51
1.3.2. Tasavvuf Tarihi ve Dönemleri	55
1.3.3. Başlıca Büyük Tarikatlar	68
1.3.4. Tarikatların Sosyal Fonksiyonları.....	84
2. BÖLÜM	
TARİHİ ARKAPLAN	88
2.1. Türk-İslam Devletleri'nde Tasavvuf Hayatı	88

2.2. Osmanlılarda Devlet – Tarikat İlişkileri.....	99
2.2.1. Osmanlı Kuruluş Devrinde Devlet – Tarikat İlişkileri	101
2.2.2. Osmanlı Yükseliş Devrinde Devlet – Tarikat İlişkileri	109
2.2.3. Osmanlı’da 17. ve 18. Yy.larda Devlet – Tarikat İlişkileri ..	118
2.2.4. Osmanlı’da 19. Yüzyılda Devlet – Tarikat İlişkileri	127
3. BÖLÜM BULGULAR	
DEVLET– DİNİ GRUP İLİŞKİLERİNDE BİR MODEL OLARAK	
MECLİS-İ MEŞAYİH	139
3.1. Meclis-i Meşayih’e Giden Süreç.....	140
3.2. Meclis-i Meşayih’in Kuruluşu ve Yapısı.....	146
3.3. Meclis-i Meşayih Nizamnameleri.....	152
3.4. Meclis-i Meşayih’in Faaliyet ve Kararları.....	164
3.4.1. Tekkelerdeki Çeşitli Görevler ile İlgili Yapılan Atamalar ...	170
3.4.2. Şeyhlerin Görevden Alınması	174
3.4.3. Şeyhlerin Özlük Bilgisi ile İlgili Faaliyetler	178
3.4.4. Tekkelerdeki Çeşitli Problemler ile İlgili Faaliyetler.....	180
3.4.5. Tekkelerin İmarı	184
3.4.6. Tekkelerde Yürütülen Ayinlerle İlgili Hususlar.....	186
3.4.7. Tekkelerde Yaşanan Uygunsuz Davranışları Engelleme	188
3.4.8. Tekkelerin Teftişi.....	191
3.4.9. Tekkelerin Mali Problem ve İhtiyaçlarının Giderilmesi.....	194
3.4.10. Tekke Vakıflarıyla İlgili Çalışmalar	201
4. BÖLÜM TARTIŞMA BİR MODEL DENEMESİ.....	204
4.1. Batı’da Devlet ve Dini Gruplar	204
4.1.1. ABD ve İngiltere’de Görülen Devlet Dini Grup İlişkileri....	205
4.1.2. Fransa’da Görülen Devlet Dini Grup İlişkileri.....	211
4.1.3. Almanya’da Tarzında Devlet Dini Grup İlişkileri.....	215
4.2. Batıda Devlet – Dini Grup İlişkilerine Genel Bir Bakış.....	219
4.3. Türkiye’de Devlet ve Dini Gruplar	221
4.4. Model Denemesi: Meclis-i Meşayih’in Günümüz Devlet – Dini Grup	
İlişkilerine Uyarlanması.....	236
5. BÖLÜM SONUÇ ve ÖNERİLER	241
KAYNAKÇA	250

EKLER	289
Ek-1 Meclis-i Meşayih'in İlk Nizamnamesi	289
Ek-2 Tadilen Kaleme Alınan Meclis-i Meşayih Talimatnamesi.....	292
Ek-3 1918'de Çıkarılan Yeni Meclis-i Meşayih Nizamnamesi	298
Ek-4 Meclis-i Meşâyih'in Tevsii Kanunu	323
Ek-5 Meclis-i Meşayih Karar Örnekleri.....	324
ÖZGEÇMİŞ	328



TABLolar LİSTESİ

Tablo 1. Birincil ve İkincil Grupların Karşılaştırması	34
Tablo 2. Robertson'un Dini Organizasyon Tipolojisi.....	40
Tablo 3. Gerçeğe Sahiplik Açısından Kendini Tasavvur Etmek	42
Tablo 4. Wallis'in Dini Organizasyon Tipolojisi	44
Tablo 5: Dini Grupların İdeal Tipleri	46
Tablo 6. Tönnies'in Cemaat – Cemiyet Sınıflandırması	48
Tablo 7. Zühd Ekolleri.....	60
Tablo 8. Tasavvuf Ekolleri	64
Tablo 9. Tasavvuf Dönemi Fırkaları.....	65
Tablo 10. Meclis-i Meşayih'in 1285/1868 Yılındaki Üyeleri	148
Tablo 11. Meclis-i Meşayih'in 1291/1874 Yılındaki Üyeleri	148
Tablo 12. Meclis-i Meşayih'in 1296/1878 Yılındaki Üyeleri	148
Tablo 13. Meclis-i Meşayih'in 1297/1880 Yılındaki Üyeleri	149
Tablo 14. Meclis-i Meşayih'in 1307/1889 Yılındaki Üyeleri	149
Tablo 15. Meclis-i Meşayih'in 1315/1897 Yılındaki Üyeleri	150
Tablo 16. Meclis-i Meşayih'in 1323/1905 Yılındaki Üyeleri	150
Tablo 17. Meclis-i Meşayih'in 1327/1911 Yılındaki Üyeleri	151
Tablo 18. Meclis-i Meşayih'in 1333-34/1914-15 Yılındaki Üyeleri.....	151
Tablo 19. Meclis-i Meşayih'in 1334/1916 Yılındaki Üyeleri	151
Tablo 20. Meclis-i Meşayih İmtihan Kâğıdı Örneği.....	158
Tablo 21. Batıda Devlet Dini Grup İlişkisi	220
Tablo 22. 1929-1937 Yılları Arasında Tarikata Bağlı Olma Sebebiyle İşlem Gören Kişi Sayısı.....	227
Tablo 23. Türkiye'de Açılan Dini ve Özel Dernekler (1946–1960).....	230

KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AK Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AP	: Adalet Partisi
APJR	: Journal of Islamic Research
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AYM	: Anayasa Mahkemesi
b.	: bin
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DED	: Değerler Eğitimi Dergisi
DEM	: Değerler Eğitimi Merkezi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	: Demokrat Parti
Ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
ERUSAM	: Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi
FETÖ	: Fetullahçı Terör Örgütü
FP	: Fazilet Partisi
FÜ	: Fırat Üniversitesi
h.	: Hicri
Hz.	: Hazırlayan
IntJSCS	: International Journal of Science Culture and Sport
IRCICA	: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
İHL	: İmam Hatip Lisesi

İKT	: İslam Konferansı Teşkilatı
İLAM	: İlmi Araştırmalar Merkezi
İLEM	: İlmi Etüdler Merkezi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İSTEM	: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikisi
İÜİF	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
JAD	: Journal of Analytic Divinity
MC	: Milliyetçi Cephe
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MEBİA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜİFY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
OTAM	: Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi
PRRI	: Public Religion Research Institute
RP	: Refah Partisi
SASAM	: Sahipkıran Stratejik Araştırmalar Merkezi
SBF	: Siyasal Bilimler Fakültesi
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
SP	: Saadet Partisi
SÜTAD	: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi
TATAV	: Tarih ve Tabiat Vakfı
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TESEV	: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
ty	: tarih yok
UABB	: Uyma, Amaca Ulaşma, Bütünleşme ve Bekleme
USAK	: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu
YDH	: Yeni Dini Hareketler
yy.	: yüzyıl
ZfWT	: Zeitschrift für die Welt der Türken

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Problemleri

Din sosyolojisinin önemli konularından birisini dini gruplar oluşturmaktadır. Bu çerçevede dini gruplar, grup üyeleri arasında yüz yüze ilişkilerin etkin bir şekilde görüldüğü, güçlü seviyedeki birlik hisleriyle birbirine bağlanan kişilerin üyelikleriyle karakterize edilen birincil grup türleridir (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012: 512). Din Sosyolojisi bağlamında dini gruplar, kategorize edilirken genellikle “doğal dini gruplar” ve “sırf dini gruplar” biçiminde iki ana gruba bölünmektedir (Günay, 2012: 262).

Doğal dini gruplar, din olgusunun en eski dönemlerinde kabile ve aile şeklinde kan bağına dayanan ve doğal grup içerisinde meydana çıkan gruplardır. Buna karşılık sırf dini gruplar ise belirli zaman aralıklarından sonra, dinin özünden kaynaklanan veya dine dayalı şekilde biçim alan gruplar olarak adlandırılmaktadır. Cemaat, tarikat, kilise ve mezhepler, bahsi geçen sırf dini gruba örnek olarak sunulabilmektedir (Çelik, 2011: 7).

Bu çerçevede tez konusu açısından da önem taşıyan özellikle İslam içi tarikat gruplarına daha yakından bakmak gerekirse; tarikat, genellikle İslam literatür ve kültüründe tasavvufi aktarımlarda kullanılan bir kavram olarak gündeme gelmektedir. Bahsi geçen kavram, Arapçada yol anlamında kullanılmaktadır. Kavram, tasavvufta doğrudan, Tanrı'nın bilgisine götürdüğüne inanılan manevi yol olarak da düşünülebilir (Subaşı, 2013: 127).

Teşkilatlanmış dini bir yapıyı çeşitli gerekçelerle eleştiriye tabi tutan kimselere zaman içerisinde başkalarının da katılmasıyla itirazlar kolektif bir mahiyet kazanabilir. Bu çerçevede; “Zühd ve Takvaya Yönelen Dindarlık Grupları”, “Manevi Kardeşlik Grupları”, “Tarikat Grupları” ve “Mezhepler” ortaya çıkabilir (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012: 520 –

523). Bu durum aynı zamanda yaşanan gelişmelerin tarihsel zaman dilimleri ile sınırlı kalmadığını ve farklı zaman dilimlerinde de benzer süreç ve sonuçların ortaya çıkabileceğini göstermektedir.

İslam dünyasında göze çarpan tasavvuf ile farklı dinlerde ortaya çıkan mistik hareketleri birçok açıdan birbirinden ayırmak mümkündür. Bununla birlikte, hemen hemen bütün dinlerde mistik hareketler ve bu hareketlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan tarikat gruplarının; ana dini bünyede yaşanan gelişmeler çerçevesinde, dini daha samimi bir biçimde yaşama düşüncesiyle şekillenen uyarı, karşı çıkış ve protestoların uzantıları şeklinde biçim aldıkları görülmektedir.

Nitekim İslamiyet'te de ilk olarak zühd hareketi şeklinde biçim kazanan bu durum daha sonra tasavvufi bir mahiyet alarak önemli mutasavvıfların yetişmesine yol açarken, halk içinde de tarikat yapılarının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Bu çerçevede tasavvufi çağrının halk gözünde önem kazanmasında, toplum içerisindeki dini ve sosyal gelişmelere bir tepkinin yanı sıra karşılaşılan haksızlıklar ve özellikle şahsen işlenen günah ve hatalara isyanın büyük rolünün bulunduğu ifade edilebilir. Dikkate değer olan bir başka konu da bu tür grupların öncelikle bireysel inziva şeklinde başlayıp daha sonra grupsal bir boyuta ulaşmasıdır (Günay, 2012: 305 – 306).

Tarikatlar, zühd ve sert dindarlık eğilimlerine bağlı bulunup, resmi dini otoritenin yaklaşımlarından farklı olarak nafile ibadet, vird, sema ve zikirle sahiptir. Yine kişisel arınma ve nefsi muhafaza edebilme adına sembol, özel ritüel ve kıyafetlerle diğer gruplardan ayrışır. İslam düşüncesinde tasavvufi birikim, feyz, keşif ve ilhama ağırlık verilmesi nedeniyle diğer anlayışlardan farklılaşma gösterir. İslam tasavvuf öğretisinde Mevlâna, İbn Arabi ve Yunus Emre gibi önemli mutasavvıflar yetişmiştir. Diğer taraftan tasavvuf anlayışının, Bâtını bir takım yorumlara açık olması, merkezi teolojii zorlayan esnek yapısı, tarikat ve tasavvufi akımların tartışma konusu yapılmasına da yol açabilmiştir (Çelik, 2011: 20).

Tasavvuf tarihinde üç ayrı dönemden söz edilebilir. Bunlar kronolojik sıralamaya göre; zühd, tasavvuf ve tarikat dönemleridir. (Subaşı, 2013: 127). Burada tekrar etmek gerekirse tarikat gruplarının oluşumu sadece belirli bir zaman dilimiyle sınırlı olmayıp sosyolojik bir olgu olarak kendisini tekrar eden bir durum formunda karşımıza çıkmaktadır.

Türklerin Müslüman olması açısından tarikat yapılarına bakacak olursak; Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde 8. yüzyıldan itibaren tasavvufi etkinlikler tezahür etmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu bölgelerde yaşayan halklar ve özellikle Türkler daha çok tasavvufi İslam anlayışından etkilenerek tarikatları benimsemişlerdir. Bunun öncelikli sebebi, kısmi olarak mistik bir tarza sahip olan eski Türk dini düşüncesinin, tasavvufi anlayışa daha yakın durmasıydı. Bu açıdan Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinde tasavvuf anlayışının da payı inkâr edilemez derecede yüksektir. Bu çerçevede veli sıfatıyla anılan Türkmen babalarını da eski Türk “kam - ozan”larının İslami biçim almış şekli olarak görmek mümkündür (Babinger ve Köprülü, 1996: 45).

Nitekim Selçuklular döneminde, siyasi gelişmelerde olduğu kadar, fikri ve kültürel hareketler açısından da önemli olaylar yaşanmıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan kurum ve anlayışlar daha sonraki gelişmelerin de temelini oluşturmuştur. Devlet kurumları, mezhep anlayışları, medreseler ve benzeri konularda olduğu gibi tasavvufi yapılar açısından da Selçuklular zamanında yaşanan gelişmeler yön belirleyici bir özelliğe de sahip olmuştur (Bozkuş, 2001: 249-256). Bu çerçeveden hareketle bahsi geçen zaman dilimindeki tasavvuf temsilcilerini ve bu temsilcilere bağlı gelişen hareketleri bilmek, sonraki gelişmeleri anlamak açısından önemlidir.

Tasavvufi dönem, tasavvuf tarihinde tasavvuf düşüncesinin kurumsallaştığı yani ahlak ve bireysel kurtuluşu esas alan bir döneme denk düşmektedir. Bu dönem, tarikatın yeni düzeniyle, toplumsal bir görünüme kavuştuğu bir dönem olarak anılmaktadır. Rifâiyye, Mevleviyye, Kadiriyye ve Kübreviyye gibi hem İslam ve hem de Türk dünyasında tanınmış olan nüfuzlu tarikatların kurucuları bu dönemde etkilerini hissettirmiştir (Bardakçı, 2002: 683). Bu durum da Selçuklular dönemini konumuz açısından önem taşıyan bir devir haline getirmektedir.

Tarikat yapılarının hem düşünce hem de uygulama alanına yönelik olarak ortaya koyduğu tasavvufi fikir, adap, erkân ve terimlerin bu dönem içerisinde doğup geliştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim önemli tasavvufi klasikler ve literatür bu dönemde kendisini göstermeye başlamıştır. Fakat bu gelişmeleri takip eden dönemlerde, tasavvufi anlayış yeni atılımlara imza atamamış ve bu açıdan bir ilerleme söz konusu olmamıştır (Özköse, 2003: 250).

Bununla beraber tarikat merkezleri, sadece tasavvuf düşüncesinin işlendiği merkezler olarak değil tarikatların özelliğine göre birer eğitim kurumu ya da kültürel ve sanatsal merkezler olarak da işlev üstlenmiştir (Subaşı, 2013: 127). Tarikatların fonksiyonları sadece bu durumlarla sınırlı kalmamaktadır. Tarikatlar, Müslümanların ibadetlerini müştereken yaptığı cami; okuma-yazma, matematik ve dini bilgilerin verildiği okul; âlimlerin zaman zaman tarih, hukuk gibi ilmi ve İslami konuları tartışarak karar aldıkları bir meclis; seyyah, ziyaretçi ve hacıların konakladığı bir han; hasta, sakat ve çaresizlerin başvurduğu darülaceze ve hastane; fukaranın yiyecek, içecek ve giyecek bulduğu imarethane; zengin bir kütüphane gibi işlevleri de üstlenmiştir (Yılmaz, 2011a: 239; Kara, 2014: 278-282; Kara, 2013: 49-52; Aktaş, 2014: 24; Baz, 2014b: 302).

Osmanlı dönemine gelindiğinde ise, tarikatların sosyal hayattaki etkileri, yalnızca düşük ve orta zümrelerle sınırlanmamış; tarikatlar, devlet insanları gibi üst seviyeden kişileri de etkisi altına almayı başarabilmiştir. Tarikatlar, bir başka yönden de Osmanlı'da, devlet ile toplum arasındaki aracı kurum niteliğinde işlevler de görmüştür (Çelik, 2011: 21 – 22). Ancak özellikle toplumsal çözülme ve yozlaşma dönemlerinde diğer kurumlarda olduğu gibi tekke ve tarikat yapılanmaları da bozularak amaç sapmasına uğramıştır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren devlet tarafından desteklenen tarikatların faaliyet alanı olan tekkeler devlete sosyal, kültürel, siyasi, dini ve askeri birtakım katkılar sağlamıştır. Devletin bu kurumlara olan yaklaşımını da bu bağlamda ele almak gerekmektedir (Özer, 2007: 47). Bu durum bize İşlevselcilik Kuramının temel yaklaşımlarını hatırlatmaktadır. Devletin tarikatlara bakış açısı üstlendiği fonksiyonlar açısından bu çerçevede ele alınabilir.

Özellikle kuruluş sürecine önemli katkılar sağlayan sufi gruplar Anadolu ve Rumeli'nin İslamlaşmasında da büyük rol oynamıştır. Uç bölgelerde iskân edilen tarikat ve dini gruplar 13. ve 15. yüzyıllarda sınır bölgelerinde kurdukları zaviyeler aracılığıyla Hıristiyanların kolayca Müslüman olmalarını sağlamıştır. Bu tarikatların hoşgörülü ve esnek dini tutumları, Müslüman olmayan toplumların İslamiyet'i seçmelerinde etkili olmuştur (Durmuş, 2016: 11). Böylece tarikatlar yeni fethedilen bölgelerde Osmanlı hâkimiyetinin de kalıcılığını sağlayan unsurlardan biri haline gelmiştir.

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde belli bazı hak ve ödeneklerle devlet tarafından desteklenmiş olan tarikatlar, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde tekrardan düzenlenmiş ve yoğun şekilde vuku bulan bir denetime tabi tutulmuştur (Kara, 2002: 185 – 186). Tarikat faaliyetlerine yönelik olarak Osmanlı Devleti, Tanzimat öncesinde önemli düzenlemeler yapmış ve Evkaf Nezareti'nin oluşturulması ile başlayarak Tanzimat dönemi ile devam eden bu zaman diliminde tekkeler önemli bazı ayrıcalıklarını bir süreliğine kaybetmiştir.

19. yüzyılla birlikte değişen dünya şartları ve Osmanlı Devleti'nin bu yeni durum ve şartlara uyum sağlama çabası içerisinde, tarikat ve onların faaliyet merkezleri olan tekkeler devlet tarafından eski rahat ve bir bakıma özerk konumlarını kaybetmişlerdir. Modernleşmenin veya dönüşümün her alanda kendini gösterdiği bu yüzyılda, elbette devletin tekkelere bakışında da birtakım değişimler söz konusu olmuştur. Dolayısıyla bu yüzyılda çıkarılan fermanlarla faaliyet alanları kısıtlanan tekkeler, daha fazla devlet kontrolüne girmiştir (Durmuş, 2016: 16). Tarikatların devlet kontrolü altına girdiğinin önemli ve bir başka göstergesi de Meclis-i Meşayih'in açılmış olmasıdır.

Bir yandan bürokratik ve toplumsal hayatta Batılılaşma yaklaşımları devam ederken diğer yandan Şeyhülislamlık tarafından kontrol edilen tekkeler, 1866 tarihinde Şeyhülislamlık'ın bir alt dalı olarak kurulan Meclis-i Meşayih kurumunun yönetimi altına girmiştir (Özer, 2007: 126 – 129).

Türkiye'de Cumhuriyet idaresine geçişle beraber tekke ve tarikat yapılanmaları 30 Kasım 1925'te yürürlüğe giren "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun" (Düstur, 1925-3/7: 113) çerçevesinde yasaklanmıştır. Bununla birlikte Türkiye'de pek çok tarikat form değiştirmek suretiyle varlığını işlevsel düzeyde günümüze kadar sürdürmeye devam edebilmiştir (Subaşı, 2013: 127).

Bu dönemde faaliyetlerini devam ettirebilen tarikatlar, özellikle çok partili hayata geçiş ile etkinliklerini artırarak dini grup haline dönüşmüştür. Türk toplumunda yaşanan sanayileşme ve kentleşme süreçlerinde belirgin hale gelen modernleşme tecrübesi, dini grup veya tarikatların, geleneksel yapılarının dışında ekonomi, eğitim ve medya gibi yeni etkileşim alanlarına dâhil olduğunu gözler önüne sermiştir (Çelik, 2011: 22). Bu etkileşim

günümüz Türkiye'sinde de tarikatların inkâr edilemez bir boyutta önem taşıdığını göstermesi açısından kıymet arz etmektedir.

Bu bağlamda araştırmaya değer görülen konu Meclis-i Meşayih Kurumu örneğinden hareketle özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemleri açısından devlet ile dini gruplar arasında nasıl bir ilişki biçimi olduğunu ortaya koyabilmektir. Bu çerçevede dini gruplardan biri olan tarikat çevreleri ile devlet arasındaki ilişki biçimi gün yüzüne çıkarılmaya çalışılacak ve bugün gelinen noktada bahsi geçen kurumun günümüz açısından bir model olma özelliğine sahip olup olmadığı tespit edilebilecektir.

Bu çerçevede Meclis-i Meşayih ile ilgili yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak tarih ya da tasavvuf disiplinleri çerçevesinde ele alınmışken bizim çalışmamızda ise din sosyolojisinin sınırları içerisinde hareket etmek hedeflenmektedir.

Araştırmaya temel oluşturan problem; Meclis-i Meşayih Kurumunun, dini gruplar ve devlet ilişkilerinin düzenlenmesinin gerekçelerini ve özelliklerini hangi düzeyde gerçekleştirip gerçekleştirmediğidir.

Buna bağlı olarak ifade edilebilecek olan alt problemler ise;

- Dini gruplar bağlamında tarikatlar nasıl ele alınabilir?
- Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde devlet – tarikat ilişkileri nasıldır?
- Osmanlı Devleti'nin modernleşme döneminde devlet – tarikat ilişkileri nasıldır?
- Meclis-i Meşayih'in devlet – tarikat ilişkilerindeki rolü ve fonksiyonu nelerdir?
- Modern dönemde dini gruplar ve devletlerin ilişkileri hangi temeller üzerinde şekillenmektedir?
- Türkiye'de dini gruplar ve devlet ilişkisinin esası nedir?
- Laiklik uygulamaları açısından devlet ve dini gruplar arasında yeni bir model önerilebilir mi?

- Tespitlere göre, günümüz şartları da göz önüne alındığında, bugün için bu düzenin değeri nedir?

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Modern zamanlarda gözlemlenen bireysellik, küreselleşme, bilgi ve tekniğin artması büyük oranda yeni dini hareketlerin de ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bununla beraber farklı unsurlarıyla beraber ortaya çıkan bu dini gruplar olgusu karşısında devletin nasıl bir ilişki tarzı belirleyeceği hususu hala müphemlik içermektedir.

Bu yönüyle araştırmanın amacı belirlenen problem ve alt problemler çerçevesinde ortaya çıkan sorulara cevap bulmaya çalışarak henüz din sosyolojisi çerçevesinde ele alınmamış olan bir kurumun dini gruplar ve devlet ilişkileri açısından bir model olup olmadığını belirleyebilmektir.

Buna bağlı olarak; Türk - İslam devletleri ve Osmanlı Devleti'nde görülen devlet - dini gruplar ilişkisi ile Batı dünyasında yaşanan tecrübeyle beraber günümüz devlet - dini gruplar ilişkisi pratiğini gözler önüne sermek hedeflenmektedir. Bu hedefle birlikte tarihte uygulanmış bir örnek olarak Meclis-i Meşayih pratiğini farklı yönleriyle ele alarak incelemek ve günümüze bu kurumdaki ilişkinin esaslarıyla birlikte yeni bir model önerisini sunabilmektir.

Meclis-i Meşayih örneğinden hareketle araştırmanın amaçlarını aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

- 1 – Osmanlı Devleti'nde devlet – dini gruplar ilişkisi modelini tartışmak.
- 2 – Modern dönem tecrübelerini devlet – dini gruplar ilişkisi içerisinde ele almak.
- 3 – Bu iki maddeden hareketle yeni bir model denemesi geliştirebilmek.

Araştırmanın önemini ise şu şekilde belirtebiliriz:

- 1 – Din Sosyolojisi alanında dini gruplar önemli bir yer tutmaktadır. Araştırma bu yönüyle Din Sosyolojisine bir katkı sunabileceği için önem taşımaktadır.

2 – Türk – İslam devlet geleneği içinde devlet – dini gruplar ilişkisi belirli bir süreç içerisinde bir sürekliliğe sahip olmuştur. Ancak Cumhuriyete geçişle beraber bu süreklilikte bir kopuş yaşanmıştır. Bu açıdan devlet – dini gruplar ilişkisinin tarihi sürekliliğini gözler önüne serilebilmek önemlidir.

3 – Günümüz batı dünyasında dinin yaşadığı dramatik düşüşten sonra demokratik bir tecrübe olarak ortaya çıkan modern durum, her ne kadar ülkemizin kültürel kodlarına uygun olmasa da, batı tecrübesinin anlaşılması önem taşımaktadır.

4 – Osmanlı devlet geleneğinde tarikatların devletle olan yakınlığı veya uzaklığı tarikatlara avantaj veya dezavantaj sağlamasının hangi sosyolojik gerçeklikler üzerinde ortaya çıktığı önemlidir.

5 – Günümüzde başta ülkemiz olmak üzere pek çok halkı Müslüman olan ülkede devlet – dini gruplar ilişkisini bir modele oturtma sancısı yaşanmaktadır. Bu ilişki biçiminin nasıl şekilleneceğine dair bir öngörü ve model önerisinde bulunmak önem taşımaktadır.

6 – Ülkemiz halkı Müslüman ülkeler içerisinde demokratik kültüre sahiptir ve yeni bir hükümet sistemine geçmiştir. Böyle bir dönemde yaklaşık bir asırlık Cumhuriyet tecrübesini de göz önüne alarak devlet – dini gruplar ilişkisini de yeniden göz önünde bulundurmak zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede devlet – dini gruplar ilişkisine dair bir veri sunmak girmiş olduğumuz yeni dönem açısından da oldukça önemlidir.

Araştırmanın Kaynakları

Meclis-i Meşayih üzerine yapılan çalışmalar noktasında; Osman Nuri Ergin, **Türk Maarif Tarihi** (Ergin, 1977) adlı eserinde Meclis-i Meşayih'e yer ayırarak Meclis-i Meşayih nizamnamelerini gündeme taşımaktadır. Ergin'in bu eserinde dile getirdiği hususlar, konuya ilişkin çalışmalarda bulunan diğer yazarlara da kaynaklık etmiştir. Nitekim Osmanlı tarihi incelemeleri açısından çok büyük bir öneme sahip olan **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**'nde (Pakalın, 1993) M. Zeki Pakalın da Meclis-i Meşayih'i **Türk Maarif Tarihi**'ne atıflarla dile getirmektedir.

Genel olarak Osmanlı Devleti'nde görülen tasavvuf ve tarikatlar, özel olarak ise Meclis-i Meşayih ile ilgili araştırmalar yapan Mustafa Kara, ilk baskısı 1977 yılında yapılan **Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler** (Kara, 2013) isimli eserinde bu konuyla ilgili verdiği bilgileri, çalışmanın daha sonraki baskılarında genişletmiştir. Böylece Kara, bu konudaki temel kaynakları da araştırmacıların kullanımına sunmuştur. **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**'nde Kara'ya ait olan "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar" (Kara, 1985) isimli makalede de konu ile ilgili önemli bilgi ve değerlendirmeler yer almaktadır.

İrfan Gündüz'ün **Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri** (Gündüz, 1983) adlı çalışması, Devlet Arşivleri'ndeki bazı önemli belgeleri içermesi yönüyle araştırmacılara ışık tutmaktadır. Yine bu eser, Meclis-i Meşayih'e giden tarihi süreci göstermesi ve Devlet'in tekkelere yaptığı müdahaleleri ifade edebilmesi açısından da değer taşımaktadır.

Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşayih'in Şeyhüislamlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi" (Aydın, 1998) başlıklı makalesinde, Meclis-i Meşayih arşivini ilk kez tanıtarak bu arşivdeki malzeme hakkında genel bilgiler ortaya koymuştur. Bu makale Meclis-i Meşayih çalışmalarına yeni bir açılım ve boyut kazandırmıştır.

Konuyla ilgili makale düzeyinde yapılmış olan bir başka çalışma ise; **Kutadgu Bilig** Dergisi'nde yayınlanmış bulunan "Meclis-i Meşayih ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zatın Kendi Kaleminden Tercüme-i Hâli" (Kara, 2002) başlıklı makaledir. İsmail Kara makalesinde, Meclis-i Meşayih hakkında önemli tespitlerde bulunarak Meclis-i Meşayih öncesi yapılan uygulamalarla ilgili daha önce bilinmeyen bir belgeyi araştırmacıların dikkatine sunmuştur. Çağdaş İslam düşüncesi merkezli çalışmalar yapan İsmail Kara, eserlerinin birçoğunda, tarikatların 19. yüzyıldaki durumları ve Meclis-i Meşayih hakkında önemli değerlendirmeler yapmaktadır.

Konu ile ilgili bir diğer çalışma ise, Hür Mahmut Yücer'in **XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf** (Yücer, 2001) başlıklı doktora tezinin ilgili bölümüdür. Yücer bu çalışmasında Meclis-i Meşayih öncesi durum ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Bu tez çalışmasında Yücer, kendisinden önce konuya değinmiş olan ikinci kaynakların genel bir özetini

sunmuştur. Çalışmanın konumuz bakımından önemi ise, Meclis-i Meşayih öncesi tekke çevrelerine devlet tarafından yapılan müdahaleleri gözler önüne sermesidir.

Ayrıca son dönem çalışmalarından olan Zekeriya Işık'ın **Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet – Tarikat İlişkilerinin Değişim ve Gelişim Süreçleri** (Işık, 2015a) ve **Devlet ve Tarikat Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini** (Işık, 2016b) isimli eserler dikkat çekmektedir. Yine Muharrem Varol'un **Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devletinin Tarikat Politikaları (1826 – 1866) – Yanya, Selanik ve Edirne Tatbikatı** – (Varol, 2013) adlı çalışmasının ilgili bölümleri de konumuz açısından önemli veriler içermektedir.

Zekeriya Akman'ın **Osmanlı'da Devlet Tekke Münasebetleri Meclis-i Meşayih** (Akman, 2013) adlı eseri anılmaya değer kaynaklar arasında gösterilebilir. Osman Sacid Arı'nın **Meclis-i Meşayih Arşivi'ne Göre Hicrî 1296–1307 (Miladi 1879–1890) Yılları Arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler** (Arı, 2005) adlı tez çalışması da dikkat çekicidir. Arı çalışmasında şu noktaları ele almıştır: Meclis-i Meşayih 1866 yılında, Şeyhülislamlık makamının bir alt kurumu olarak Osmanlı sınırları içindeki tekkeleri kontrol ve düzenleme amacıyla kurulmuştur. Meclis-i Meşayih'in arşiv malzemesi İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde bulunmaktadır. Bu arşiv son dönem Osmanlı tasavvuf tarihi açısından önemli bir kaynaktır. Bu çalışmada, bu arşiv malzemesinden hareket edilerek son dönem Osmanlı tekkelerinde ortaya çıkan problemler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Mine Durmuş'un **Meclis-i Meşayih'in Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamid Dönemi Faaliyetleri** (Durmuş, 2016) adlı yüksek lisans tez çalışması zikredilebilir. Bu çalışma gerek Şeyhülislamlık Arşivi'ndeki meclis defterlerinin, gerekse T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri'ndeki arşiv vesikalarının tetkik edilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Çalışmada genel bir yaklaşımla Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıla kadar olan dönemde tarikat ve tekkelere bakışı ve uyguladığı siyaset ele alınmıştır. Bu çerçevede Meclis-i Meşayih öncesi 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin tarikat ve tekkeleri denetleme sürecinde ne gibi düzenlemeler yapıldığı, Meclis-i Meşayih'in kuruluşu ve nizamnâmesi ele alınmış ve sonrasında yapılan birtakım düzenlemelerden bahsedilmiştir. Daha sonra Meclis-i Meşayih'in idari yapısı ile ilgili bilgiler verilmiş ve Meclis-i Meşayih azaları, bunların hangi tarikat şeyhlerinden seçildiği ve bu tarikatların meclis azalığındaki etkileri ele alınmıştır.

Çalışmada son olarak ise II. Abdülhamid dönemi genel tarikat siyaseti ele alınmış ve Meclis-i Meşayih'in faaliyetleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Meclis-i Meşayih'in tarikat ve tekkelerle ilgili alınan kararlarda nerede durduğu, padişahın meclisin aldığı kararlara nasıl baktığı, meclisin aldığı kararların ne kadarının uygulamaya geçirildiği gibi birtakım sorulara cevap aranmıştır.

Bu araştırmanın yukarıda dile getirilen çalışmalarından farkı ise şu şekilde dile getirilebilir. Ağırlıklı olarak bahsedilen çalışmalar konuyu Tarih ya da Tasavvuf disiplinleri çerçevesinde ele alırken bu çalışmada Din Sosyolojisi ön planda tutulmuştur. Bu da demektir ki Tarih konuyu olay temelli ele alırken Tasavvuf ise Teolojik temelli yaklaşımlarla devlet-dini grup ilişkisini incelerken Din Sosyolojisi olgusal düzlemde olaylar arasında karşılaştırma, anlama, açıklama ve analiz etme üzerine kurgulanmıştır. Ayrıca Meclis-i Meşayih'in günümüz açısından bir model olup olmayacağı tartışması günümüze yönelik bir perspektif ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle çalışma daha sonra yapılabilecek olan çalışmalar açısından da bir basamak olarak düşünülebilir.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmanın kapsamı bağlamında öncelikle genel bilgiler bağlamında kavramsal çerçeve ele alınarak grup, dini grup, dini grup türleri ve dini grup tipolojileri dile getirilmiş daha sonrasında ise tarihi süreç irdelenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda ise zühd, tasavvuf ve tarikat dönemleri aktararak tarihsel sürekliliğin göz önüne serilebilmesi için Selçuklu ve Osmanlı tecrübeleri ele alınmıştır. Özellikle Osmanlı Devleti zamanında yaşanan devlet – dini gruplar pratiği kronolojik bir çerçevede sunularak Meclis-i Meşayih öncesi ve sonrasında yaşanan gelişmeler detaylandırılmaya çalışılmıştır.

Daha sonra ise batı dünyasında yaşanan gelişmeler ve Cumhuriyet döneminde yaşanan ilişkilerden hareketle günümüz açısından bir model denemesi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu çerçevede araştırmaya dair bazı sınırlılıklar ortaya çıkmıştır. Bu sınırlılıkları şu şekilde dile getirmek mümkündür:

1 – Dini grup türleri çeşitlilik arz etmekle beraber araştırmada özellikle tarikat grupları ele alınmaktadır. Bu yüzden tarihi arka plan oluşturulurken özellikle tasavvuf tarihi dikkate alınmıştır.

2 – İslam coğrafyasında çok sayıda tarikat grubu ortaya çıkmış olmakla beraber konumuz itibariyle ağırlıklı olarak özellikle Osmanlı döneminde etkisini hissettiren ve Anadolu coğrafyasında faaliyet gösteren tarikatlar dikkate alınmıştır.

3 – Devlet – dini gruplar ilişkisi geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. Araştırmada ise özellikle Meclis-i Meşayih'in kurularak faaliyetlerini yürüttüğü zaman dilimi göz önünde bulundurulmuştur.

4 – Konuya dair arşiv malzemesi oldukça fazladır. Bu sebepten araştırmada özellikle Meşihat Arşivi'nde bulunan Meclis-i Meşayih defterlerinin kayıtları esas alınmıştır. Bu defterler içerisinde de özellikle karar defterleri olarak göze çarpan Meclis-i Meşayih Müzekkere ve Derkenar Defterleri (1734 – 1747 Nolu Defterler), Meclis-i Meşayih Mukarrerat Zabıt Defterleri (1755 – 1757 Nolu Defterler), Meclis-i Meşayih Mazbata Defterleri (1761 – 1762 Nolu Defterler) ve Meclis-i Meşayih Tekke ve Zaviye Defterleri (1769 – 1777 Nolu Defterler) dikkate alınmıştır.

Buna karşılık Kürsü Meşayih Defterleri (1748 – 1750 Nolu Defterler), Meclis-i Meşayih Makbuz Defterleri (1751 – 1754 Nolu Defterler), Meclis-i Meşayih Gelen Defterleri (1758 – 1759 Nolu Defterler), Meclis-i Meşayih Esami Defteri (1760 Nolu Defter), Meclis-i Meşayih Karar Hulasa Defterleri (1763 – 1768 Nolu Defterler), Taşraya Giden Meşayih Defteri (1778 Nolu Defter), Meclis-i Meşayih Vakfiye ve Müzekkere Defterleri (1779 – 1780 Nolu Defterler), Meclis-i Meşayih Tekke Defteri (1781 Nolu Defter), Meclis-i Meşayih, Meşayih Silsile Defteri (1782 Nolu Defter), Meclis-i Meşayih Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri (1783 Nolu Defter) göz ardı edilmiştir.

5 – Osmanlı Devleti açısından devlet – dini gruplar ilişkisi oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu bakımdan millet sistemini¹ uygulayan Osmanlı Devleti'nde azınlık

¹ 600 yılı geçen bir zaman diliminde hayatını sürdüren Osmanlı Devleti farklı inanç ve toplumsal yapıların bir arada hayatlarını devam ettirmeleri konusunda önemli bir örnek konumundadır. Osmanlı Devleti'nde Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler bir arada yaşarken kendi dini ve kültürel kimliklerini koruyabilme fırsatı yakalayabildikleri gibi her grubun kendi adet ve inançlarına saygı gösterilerek, bu gruplara adet ve ibadetlerini yerine getirebilme fırsatı verilmiştir.

olarak telakki edilen gayri müslim unsurlar dikkate alınmamış dini gruplar içerisinde konumuz dolayısıyla taşıdığı önemden dolayı özellikle İslam içi tarikat grupları göz önünde bulundurulmuştur.

6 – Batı dünyasını oluşturan çok sayıda devletin varlığı söz konusudur. Bu açıdan araştırmada konu açısından örnek niteliğinde önemli görülen Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi batılı devletler ele alınmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Neuman'a göre yöntem; rehberlik anlamında çok etkin olmayan esnek bir soyut ve belirsiz ilkeler topluluğudur. Bu çerçevede bilim tarihi ve felsefesinde ihtisas sahibi pek çok akademisyen, bilim insanlarının oldukça fazla yönetime sahip olduklarını belirtmiştir (Neuman, 2014: 119).

Bilimsel yöntem kavramı, en dar anlamıyla kullanıldığı zaman, bir hipotezin önerilmesi; doğrulamaya tabi tutulması, sonuçların analizi ve açıklanması evrelerini kapsamaktadır. Bu anlamda yöntem evrenseldir ve gerek fen bilimleri gerekse de sosyal bilimlerde yöntem uygulanırken aynı özü korur. Fakat metod tabirini kullanırken, genellikle

Osmanlı Devleti'nde Kuruluş Dönemi'nden itibaren Müslümanlar ile gayrimüslimler yan yana ve bir arada yaşamıştır. Ancak Kuruluş Dönemi'nde devlet ile Müslüman olmayan teba arasında meydana gelen ilişkiler hukukî bir dayanağa sahip değildi. Nitekim II. Mehmed zamanında merkezi devlet anlayışının güçlendirilerek gayrimüslim tebanın durumu çerçevesinde de hukukî çalışmalar söz konusu edilmiştir. Özellikle Galata gayrimüslimlerine Fatih'in verdiği ferman, verilen hakların içeriğinin İslam hukukuna uygun olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda İslam hukukuna göre devlet, Müslüman olmayanlara inanç ve ibadet özgürlüğü tanınmanın yanı sıra can ve mal güvenliklerini de garanti altına almaktadır (Ortaylı, 2002: 393).

Bu çerçevede Osmanlı Devleti tarihi boyunca hem İslamiyet hem Hıristiyanlık ve hem de Yahudiliğin varlığını hukuki düzeyde kabul eden, farklı etnik ve inanç yapılarıyla beraber ahengini bozmayacak bir biçimde bir arada hayatlarını devam ettirmelerini garanti altına alan önemli bir devlettir. Farklı bölgelerde dinleri sebebiyle sıkıntı yaşayan ve kendi dininden de olmayan insanlara kapısını açık tutan Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlere de inanç ve vicdan serbestisi verilerek, dinlerini değiştirmeleri için zorlanmamışlardır

600 yıllık tarihinde, üç kıtada çok sayıda etnik ve dini grubu bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti'nde bu bir arada yaşama hali güven ve sükûnet düzeyinde devam etmiştir. Osmanlı Devleti bu yapıyı, uygulayageldiği Millet Sistemi ile gerçekleştirebilmiştir.

Bu bağlamda Osmanlı düşüncesinde "Millet" kavramı, İslami kavrayış içerisindeki manasına uygun bir biçimde bir vahiy kitabına muhatap olan gruplar için değerlendirilmiş ve bu yapıda her millet grubu kendi içerisinde bir sistematik düzene konulmuştur. Bu anlayışa bağlı kalınarak Osmanlı Devleti'nin hükmettiği bölgelerde yaşayan toplumsal grupların din veya mezhep anlayışı çerçevesinde biçim alarak yönetilmelerine "millet sistemi" denilmektedir (Kurtaran, 2011: 58 – 59). Konuyla ilgili olarak ayrıca Bilal Eryılmaz'ın Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi (Eryılmaz, 1992) ve M. Macit Kenanoğlu'nun Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek (Kenanoğlu, 2004) isimli kitaplarına da bakılabilir.

en sade anlamıyla bilimsel yöntem değil, bunun belirli bir inceleme alanında uygulanmasını mümkün kılan teknikler dile getirilmektedir. Bu tanımın ışığı altında yöntem, bilim dalları arasında olduğu gibi, aynı bilim dalı içerisinde de farklılık gösteren bir özellik kazanır (Turan, 1976: 197). Bu çerçevede yöntem; belirli bir hedefe ulaşabilmek için izlenen yol, süreç, sistem anlamında kullanılır (Turhanoglu, 2012: 6; Günay, 2012: 71).

Bilimsel yöntem kullanılarak yapılan araştırmaların temel amacı ise; olayların çerçevesinin çizilerek vakalar arasında yaşanan ilişkilerin bulunarak çıkarılması, olayları anlama ve açıklama, olayların önceden kestirerek ve süreci kontrol altında tutma olarak ifade edilebilir. Ancak sosyal bilimlerin araştırdığı olaylar çok karmaşık ve çok nedenli olduğu için, bu noktada denetimden daha çok olaylar üzerinde etkili olma amaçlanmıştır şeklinde bir düşünce de ortaya konulabilir (Kağıtçıbaşı, 1976: 376).

Teknik ise; seçilen yöntem çerçevesinde ortaya konulan ve kullanılan bilgiye ulaşma vasıtalarıdır. Özellikle amaca uygun olarak yöntem ve teknik seçmek ulaşılabilecek sonuçların güvenilirliği ve geçerliliği açısından son derece önem taşımaktadır. Çünkü seçilen yöntem ve teknik araştırmanın ana gövdesini meydana getirmektedir (Akyüz ve Yaralıoğlu, 2018: 181). Bu açıdan araştırma teknikleri araştırma esnasında kullanılacak olan vasıta, veri toplama ve veriyi çözümlenme tekniklerini ifade etmektedir (Şavran, 2012: 66).

Bir anlamda araştırma teknikleri, oldukça düşünsel düzeyde kalan yöntemin pratik gerçekliğe uygulanışında kullanılan araçları dile getirmektedir. Böyle olunca her yöntemin veya konuya yaklaşım planının veya modelinin, onu incelemeye, kavramaya ve çözümlenmeye en elverişli teknik ve araçları ortaya koyup geliştirmesi gerekmektedir. Bu çerçevede komşu disiplinlerden yararlanılmış olması kayda değerdir (Günay, 2012: 71). Bu çerçevede durumu ele aldığımızda yöntem, bilgi edinme sürecinde araştırmacılara araştırmanın nasıl yapılmasını gerektiğini sistematik olarak sunan bir yol haritasıdır. Yöntem, nasıl sorusuna cevap vermeye çalışırken teknik ise amaca erişmek için kullanılan araçların tümü olarak karşımıza çıkmaktadır (Güngör, 2018: 11).

Din sosyolojisi, din olgusunun sosyal boyutunu, toplumsal gerçeklik olarak ele alarak genel sosyolojinin teknik ve yöntemlerinden yararlanmaktadır. Bu çerçevede din sosyolojisi, daha genel anlamda sosyolojinin yöntem ve tekniklerinin dini-sosyal hayata

uyarlanmasıdır. Bilim olarak adlandırılabilmenin kıstaslarından birisi kendine özgü bilimsel yöntemlere sahip olmak olduğuna göre din bilimlerinin dolayısıyla din sosyolojisinin de belirlenen hedeflere ulaşabilmek için sitemli yollar izlemesi gerekmektedir (Zengin ve Arpaguş, 2018: 27).

Metodolojik Yaklaşım

Araştırma makro yöntem temelli, açıklama esasına dayalı ve dolaylı gözlem tekniğiyle ele alınmıştır. Dolaylı gözlem alan çerçevesinde makro bakışla tarihsel dokümantasyona uygun veri toplama tekniğidir. Araştırmada tarama modeli temel alınarak hareket edilecektir. Bu model, geçmişte ya da güncel olarak mevcudiyetini koruyan herhangi bir durumu var olduğu gibi tasvir etmeyi hedefleyen bir yaklaşım şeklidir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 101). Ayrıca araştırmada teorik boyut önemli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan öncelikli olarak teoriyi tanımlamak gerekirse; teori, bütünüyle reel olarak bulunan gerçekliği izah etme, nesne ve olaylar arasındaki bağlantı düzeylerinden hareketle genellik taşıyan neticelere varma ve bu netice çerçevesinde geleceğe dair kestirimlerde bulunma hedefi taşıyan sistematik bilgi çerçevesidir (Kuyucuoğlu, 2008: 72).

Bilgiler toplandığı, sıralandığı ve aralarında bağlantıların kurulduğu zaman bir teori haline gelmiş olur. Teori spekülasyon değildir; gerçekler üzerine kuruludur (Tütengil, 1981: 92 – 93; Marshall, 1999: 436). Sosyolojide teorik bakış açılarını değerlendirmek talepkar, uyarıcı ve çok zor bir iş olarak görülmektedir. Kuramsal tartışmalar, işin manası gereği, deneysel türden anlaşmazlıklardan daha soyuttur. Sosyolojinin tümü üzerinde başat bir kuramsal duruşun olmayışı, farklı kuramsal yaklaşımların tartışma içinde olması sosyoloji yapmanın canlılığının bir ifadesidir (Giddens, 2012: 138). Bu açıdan her bir kuramsal bakış açısı toplumsal olayların bütün yönlerini olmasa bile bazı yönlerini aydınlatabilmesi açısından önem taşımaktadır (Wallace ve Wolf, 2015: 38).

Bu yönüyle ele alınacak konu, temelde iki önemli kuram çerçevesinde açıklanabilir. Bu kuramlar ise İşlevselcilik ve Çatışma Kuramlarıdır.

İşlevselcilik ve Çatışma Kuramları, Marx'ın sınıfları veya Parsons'ın sanayi toplumlarında egemen özelliğini gösteren nesnel ilişkiler gibi, sosyal konumun genel

kategorideki tüm ilişkilerine odaklanmaktadır (Wallace ve Wolf, 2015: 27). Bu durum, hegemonya kavramı ile Gramsci tarafından da ele alınmış ve Gramsci, din olgusuna değinirken halkın üstünde kurduğu hegomonik etkiye de vurgu yapmıştır. Bu bağlamda tez içerisindeki veriler, İşlevselciliği sınıf çatışmalarına dayanarak (Gramsci, 1986: 73-76) Meclis-i Meşayih'in sınıfsal etkinin ortadan kaldırılabilmesi için ne gibi düzenlemelere gittiğini gösterecektir.

Bu çerçevede ilk olarak **İşlevselcilik Teorisi** ele alınırsa; İşlevselcilik modelinin sosyolojik açıdan önemli bir role sahip olduğu görülmektedir. İşlevselcilik, sosyoloji alanına 19. yüzyılda dâhil olmuştur. Akabinde, Durkheim'in çalışmalarıyla büyük ölçüde şekillenmiştir. Bu perspektiften İşlevselcilik, sosyal hayatın incelenmesinde pozitivist sosyal bilim anlayışına bağlı bir yöntem olarak kabul görmüştür. Bu yaklaşıma göre, toplumsal yapıdaki her unsurun bir işlevi bulunmaktadır. Bu işleve bağlı kalarak toplumsal olarak nükseden değişim, işlevlerin yerine getirilmesi ile ilintilidir ve bir anlamda toplumun ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan faaliyetlerdir (Ergun, 1973: 80; Ergun, 1995: 74). Yukarda da belirtildiği gibi Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda etkili olan tarikatlar da önemli işlevler üstlendiği için devlet tarafından destek görmekteydi.

İşlevselcilik, fonksiyonu vurgulayan bir yaklaşımdır. Fonksiyon, bir yapının çevresiyle uyum içinde olmasını ya da o çevreye uyarlanmasını sağlayan somut sonuçlardır. Bir başka ifadeyle, işlev, bir sistemin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyetlerdir. İşlevselcilik bu faaliyetlere yapılan vurguya işaret eder (Çelebi, 2007: 200).

İşlevselci yaklaşımın temel düşüncelerini genel olarak şu şekilde ifade edebiliriz: Toplumsal insan grupları, birbirleriyle bağımlılık içinde, değişkenlik gösterebilen unsurlar içerir. Bu unsurlar; birey, aile, akrabalık grupları, köy veya yaş, cinsiyet sınıfları ya da daha geniş statü grupları gibi analitik yapılar olabilir. Diğer somut veya analitik birimleri de bu bütünün parçaları veya alt sistemleri olarak değerlendirebiliriz (Bottomore ve Nisbet, 2014: 362).

Modern dönem sosyolojisinin temel kuramlarından birisi olan İşlevselcilik, Fonksiyonalizm veya Yapısal İşlevselcilik olarak da bilinmektedir. Bir toplumun canlı bir organizma olarak varlığına devam edebilmesinin nasıl mümkün olduğunu ifade eden bir

soruya verilecek en geniş cevap, Yapısal İşlevselci ekol tarafından dile getirilebilir (Aydın, 2014: 214).

Kuram, ana boyutlarıyla toplumların süregelen bütünler olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle toplumu oluşturan unsurlardan her birinin kendine özgü bir işlevinin olduğunu ve hiç birisinin tek başına belirleyici olmayan bu unsurların karşılıklı etkileşim içerisinde bir fonksiyon meydana getirdiğini kabul eder (Kuyucuoğlu, 2012: 112).

Bu anlayışa genel olarak “Yapısal İşlevselcilik” denilmesinin nedeni, herhangi bir sosyal işleyiş sisteminin varlığını devam ettirebilmesi adına, giderilmesi öngörülen işlevsel gereksinimler ya da zorunluluklar ile bu ihtiyaçları karşılama halinde olan yapılar üzerine odaklanılmış bulunmasıdır. Bu bağlamda Wallace ve Wolf, toplumsal sistemlerin, varlıklarının sürekliliği için, bazı işlevleri yönetme eğiliminde olduğunu vurgulamıştır. Bu eğilim, sosyolojik sorunlara çözüm üretme, bu işlemleri gerçekleştirecek ya da ihtiyaçları karşılayabilecek sosyal yapıları sağlamak zorundadır (Wallace ve Wolf, 2015: 42).

Sosyolojik İşlevselciliğin temel karakteristik özelliklerini Swingewood (Swingewood, 1998: 272-274) kısaca şöyle özetlemektedir:

1. Toplumların her biri bir bütündür; birbiriyle alakalı parçalardan meydana gelen sistemler bütünüdür.

2. Sosyolojik bir kavram olan ve Pareto’dan alınmış olan sistem olgusu, sosyolojik işlevselciliğin bütün türlerinin merkezindedir. Sistemik İşlevselcilik, Genel İşlevselcilikten ayrılabilir: Sistemik İşlevselcilik, bütünün korunmasına tüm öğelerin katkıda bulunduğu varsayımından hareket ederken, Genel İşlevselcilik, bütünün korunmasına katkıda bulunsun bulunmasın, yalnızca farklı parçaların ampirik işlevleri üzerinde durmaktadır. Fakat iki işlevselcilik tipi de aslında işlevin temelini oluşturan öznel eğilimlerle değil, Merton’un tanımıyla gözlemlenebilir nesnel sonuçlarla ilgilenmektedir.

3. Toplumsal sistemi meydana getiren işlevsel ön gereklilikler arasında bireyin çevreyle asgari düzeyde bir ilişki kurması koşulu yer almaktadır. Her toplumda toplumsallaşma biçimleri ve iletişim araçları olmalıdır, çünkü bunlar olmadan, teorik bakış açısı ister İşlevselcilik ister toplumsal eylem ister sosyolojik nominalizm isterse Marksizm etiketi taşınsın, bir kavram olarak toplumdan söz edilmesi mümkün değildir.

4. Sistemin tüm parçalarının (alt sistemlerin) bütünleşmesi asla “kusursuz” olamaz. Merton, bir ideal olarak evrensel işlevselcilik savının gerçekte asla bulunmadığına dikkat çekmektedir.

5. Sapma, gerginlik ve gerilmeler, toplumsal bütünleşme ve denge yönünde çözümlenmeye meyli gösteren “işlevsiz” öğeler olarak bulunmaktadır.

6. Toplumsal değişim, evrimci ve adaptasyona (Suğur, 2012: 44) uyumludur.

7. Toplumsal bütünleşmeye, öz olarak, değer uzlaşısıyla, ortak bilişsel yönelimlerle, yani, mevcut toplumsal, ekonomik ve politik yapıyı meşrulaştıran bir dizi yaygın ilkeyle ulaşılmıştır.

Bir sistemin işlevsel birliği, toplumsal düzen temelinde tanımlanmıştır. İşlevselcilik; toplumu bütüncül çerçevede açıklarken, sistem içindeki her şey bütün açısından kendiliğinden işlevsel olduğu için, çatışmaya dayalı olan değişimin sistemin temelinde bir tehdit şeklinde kavranması gerektiği düşüncesini içermektedir. İşlevselciliği muhafazakâr bir sosyolojik teori sayma eğiliminin kaynağı, büyük ölçüde, bütünleşmeye duyduğu temel ilgisi ve toplumu bir insan organizmasına benzetmesidir (Swingewood, 1998: 268).

Sosyoloji biliminin temel taşları arasında yer alan Comte bu bilimi sosyal statik ve sosyal dinamik olarak ikiye ayırmıştır. Ünlü sosyoloğun sosyal yapıya dair araştırmalarının özünü ‘sosyal statik’ (düzen) ve ‘sosyal dinamik’ (değişme, ilerleme) oluşturmaktadır. Sosyal statik neredeyse tüm toplumlardaki görece devamlılık arz eden ilişkiler ile toplumsal yapı üzerine yoğunlaşır. Sosyal dinamik ise insanlığın bir evreden başka bir evreye değişimini anlatmaktadır. Bu çerçevede bakıldığı zaman sosyal statik sosyal bir varlık olan insana dair kanunları keşfetmeye uğraşırken sosyal dinamik ise sosyal değişimin kanunları ile ilgilenir (Aydın, 2014: 215).

Comte sosyal statik araştırmalarında sosyal düzenin unsurları arasında karşılıklı bağımlılık olduğunu belirtip bütün ile parçalar arasında gözlenebilen uyumsuzluğun ‘patolojik’ olduğunu ifade ederek işlevsel denge kavramına ulaşmıştır (Wallace ve Wolf, 2015: 45). Comte’a göre sosyal yapı da yaşayan bir organizma gibi hareket etmektedir. Bu sosyal model, çatışma ve çelişki öğelerine değil, uyum ve tutarlılık öğelerine vurgu yapmaktadır.

Spencer, “farklılaşma” kavramı dolayısıyla Yapısal İşlevselciliğin önemli isimlerinden biri olarak görülmektedir. Spencer düzenin değişik parçaları arasında halkların büyümesiyle ortaya çıkan *karşılıklı bağımlılık* halini dile getirmiştir. Spencer’in bu evrimci eğilimi, Durkheim’ın *Toplumsal İşbölümü*’nde dile getirilen açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir (Wallace ve Wolf, 2015: 45).

Pareto ise belirttiği sistemini biyolojik organizmaya benzetmek yerine bölümler arasında karşılıklı düzeltici değişiklikler ve bağımlılık gibi özelliklere bağlamıştır. Pareto’ya göre toplumsal sistem; molekülleri, çıkarları, dürtü ve duyguları olan bireylerdir. Böylece bölümleri arasında karşılıklı ilişkiler ve bağımlılıklar olan bir toplumsal sistemin açık ve belirgin bir tanımını yapan ilk sosyolog Pareto olmuştur (Wallace ve Wolf, 2015: 46).

Durkheim’ın İşlevselci fikirlerinin bir kısmı; bütünleşme kavramına, bireylerin sosyal sisteme katılmaları konusuna ömür boyu duyduğu ilginin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bütünleşme ya da toplumsal dayanışma, toplumsal dengeyi sürdürmek açısından önemlidir. Durkheim sosyal evrimi, kabile topluluklarının mekanik dayanışması sürecinden, sanayi toplumlarında gözlemlenebilen organik dayanışmaya doğru ilerleyiş gösteren bir hareketlilik olarak kabul etmiştir. Antik çağlardaki ilkel insanların özelliğinin ortak vicdan olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Vicdan unsurunu ise, “aynı toplumun ortalama vatandaşlarında ortak olan inanç ve duyguların tümü” olarak açıklamıştır. İş bölümü geliştikçe dönem içerisindeki bireyselleşme de artmaya başlamıştır. Bu çerçevede, ortak vicdanda karşılıklı bir eksilme ve toplumu bir arada tutan organik dayanışma unsurunda değişim gözlemlenmiştir (Wallace ve Wolf, 2015: 47).

Durkheim tipik İşlevselcilik yaklaşımı ile toplumsal bağlılık veya dayanışma kuramını iki belirgin toplumsal ihtiyaç olan bütünleşme ve düzenlemeye dayandırır. İşlevselci çözümlemenin bir başka önemli ölçüsü olan bütünleştirici güçler aramadaki ısrarı, karşılıklı bağımlılık ve dengeye verilen genel önemin bir yönüdür. Yine, modern işlevselciliğin endişelerini paylaşmakta olan Durkheim, dini, ortak değerlerin meydana gelmesinde özellikle belirleyici ve böylece, çok iyi bir bütünleştirme kaynağı olarak görmektedir (Wallace ve Wolf, 2015: 51-53).

Malinowski ile Radcliffe-Brown ise, Pasifik bölgesindeki kabile toplulukları üzerinde yaptıkları incelemelerde, genel anlamıyla benzer bir doğrultuda, evrimci ve yayılcı yaklaşımı reddedip, yapısal ve sistemik analizi savunmuşlardır. Bu özgün kurum ya da geleneğin kaynağının ne olduğunu incelemekten çok, bahsedilen kurumun daha genel bağlama nasıl ayak uydurduğunu, parça ile bütün arasında nasıl bir ilişki şeklinin bulunduğunu araştırmışlardı (Swingewood, 1998: 267).

Yapısal İşlevselci düşüncenin temel unsurlarından birisi olarak da Talcott Parsons'ın fikirleri kabul görmektedir. (Slattery, 2014: 375-376). Parsons'a göre, belirli bir toplumsal sistemin kendini sürdürme eğilimi toplumsal sürecin ilk yasadır (Callinicos, 2013: 355). Yapısal İşlevselciliğin kurucusu sayılan Talcott Parsons toplumsal süreci toplumsal değişimden ayırmak gerektiğini vurgular.

Parsons'un Yapısal İşlevselciliği tüm eylem sistemleri için dört işlevsel mecburiyetten oluşur ve UABB (Uyma, Amaca Ulaşma, Bütünleşme ve Bekleme) şemasıyla açıklanır (Ritzer ve Stepnisky, 2015: 65). Parsons'un genel vurgusu, toplumsal birliğe ve istikrara yapılmış olmasına rağmen, bir toplumsal sistemin kendi ihtiyaçlarını görmesini sağlayan yapısal farklılaşma biçiminde değişim de görülmesi üzerinedir (Swingewood, 1998: 273-274).

Parsons'un sistemi şeyleri kategorileştiren büyük bir süzgeç olarak hizmet vermekten çok belirli bir içeriğe sahip olduğu ölçüde fazlasıyla makro düzeyde kalır. Parsons'un açıklamaya çalıştığı toplumlar statik değildir ve onun sisteminin en dinamik yönü uzun dönemli bir tarihsel perspektif içermesidir (Collins, 2015: 208).

Ancak Parsons'un, sosyolojinin doğasına atıfta bulunduğu açıklama hala muğlaktır. Parsons, sosyolojiyi, bütünleştirici bir alt sistem çalışmasına aktarırken bunu aynı zamanda siyasi, iktisadi ve psikolojik oluşumlarda da önemli bir yere sahip olduğu bir eylem teorisi olarak görme eğilimindedir. Bundan dolayı sosyolojinin değer örüntülerinin kurumsallaşmasıyla alakadar olan özel bir disiplin mi, yoksa toplumsalın genel bir bilimi mi olduğu henüz netliğe kavuşmamıştır (Turner, 2014: 298).

İşlevselciliğin insanları büyük ölçüde işlevsel bir birlik ve uyum hâlinde bütünleştirdiği, çatışmanın da neredeyse hiç olmamış gibi lanse edilmesi, kuramın eleştiri

oklarının hedefine girmesine neden olmuştur. Bu eleştirileri dikkate alan işlevselci sosyologlar, işlevselci yaklaşımı, esnek bir yapıya kavuşturabilmek adına çalışmışlardır.

Parsons'un makro boy teorisinin tersine, sosyolojide kendi adlandırdığı şekliyle ortalama bir teori geliştirmeyi hedefleyen Robert K. Merton (Wallace ve Wolf, 2015: 81-82), işlevselciliğin açmazlarını atlatmak için çalışmıştır.

Merton, fonksiyonel analizde Malinowski ve Radcliffe-Brown'ın ortaya koyduğu üç temel varsayımı eleştirmiştir. Bunlardan birincisi, sosyal yapının işlevsel bir aradalığıdır. Merton bu öngörünün sadece homojen özellikler gösteren küçük, ilkel toplumlarda geçerli olabileceğini, ama daha büyük ve gelişmiş toplumlara genelleymeyeceğini dile getirmiştir (Kuyucuoğlu, 2008: 91).

Merton'un itiraz ettiği ikinci öngörü, evrensel işlevselciliktir. Talcott Parsons'ın çalışmaları, mevcut bütün kurumları toplum için olması gereken veya sağlıklı fonksiyonlar üstlenen olarak kabul etme eğilimindedir. Ancak bu eğilim İşlevselciliğe yöneltilen eleştirilerin de başında gelmektedir. Merton bu anlayışı kabul etmediğini özellikle dile getirerek bozuk işlevlerin var olduğunu vurgulamış ve sosyologları bunları bulmaya özendirmiştir (Wallace ve Wolf, 2015: 84). Örneğin, dinin toplumlarda birlik yaratma gibi olumlu bir özelliğinin yanında, din savaşları örneğinde olduğu gibi, bölünme yaratabilme gibi olumsuz özellikleri de bulunmaktadır. Konumuz açısından baktığımız zaman Osmanlı'nın kuruluşunda önemli fonksiyonlar ortaya koyan tarikatların Kuleli Vak'ası'nda olduğu gibi devlet yönetiminde istikrarsızlaştırıcı bir rol üstlenmesi bu durumu gözler önüne sermektedir.

Merton bozuk işlev anlayışına da aynı sebepten karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın iki temel sebebi vardır. Birincisi, sistemin uyum ve düzenini bozan sonuçları olabilmesi, diğeri ise, sonuçların kimin için olduğuna göre değişebilecek olmasıdır (Ritzer ve Stepnisky, 2015: 77; Kuyucuoğlu, 2008: 92).

Merton'un karşı çıktığı üçüncü öngörü ise işlevsel zorunluluktur. Bu yaklaşım, toplumun standartlaşmış tüm unsurlarının olumlu fonksiyonlara sahip olmalarının dışında, devam etmekte olan bütünü kaçınılmaz ve vazgeçilmez olan unsurlardan oluştuğunu da ileri sürmektedir (Şavran, 2013: 32).

Sonuç olarak İşlevselciliğin ahenk ve denge kavramlarını kullanarak değişmeyi uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir (Kongar, 2017: 184). Bu açıdan İşlevselcilik sosyolojinin birbirleriyle karşılıklı bağımlı parçalardan oluşan birimler biçimindeki toplumsal yapıların çalışılmasını amaçlamıştır (Poloma, 2012: 53).

Ancak bununla birlikte özellikle İşlevselcilerin eleştirildiği şu nokta önem taşımaktadır: İşlevselci yaklaşım insan faaliyetlerinin sistem tarafından sınırlarının çizildiğini öngörür. Yani sosyal dünya sosyal unsurların dışında bir gerçeklik olarak vardır anlayışına sahiptir. Hâlbuki sosyal aktörler toplumsal sistem tarafından şekillendirilmemiş bilakis sosyal düzeni kurmuş ve biçimlendirmiştir. İnsanlar İşlevselcilerin düşündüğü gibi edilgen, düzen tarafından denetlenen canlılar değil, sosyal düzeni biçimlendiren aktif unsurlardır (Çetin, 2011: 57-58).

Konumuz açısından İşlevselciliği düşünecek olursak tarikat grupları toplumsal düzen içerisinde siyasi, sosyal, ekonomik, askeri, kültürel, sanatsal ve hatta sportif olarak birçok önemli fonksiyon üstlenmiş ve bu fonksiyonları sebebiyle devlet tarafından teşvik edilip desteklenmiştir. Hatta tarikatların fonksiyonları sebebiyle Osmanlı Devleti'nin kurucu unsurları arasında olduğu bile iddia edilebilir. Bu çerçevede devlet tarikatların sahip olduğu işlevler dolayısıyla bu yapılara belirli ölçülerde özgürlük alanları tanıyabilmiştir. Ancak işlevlerinden uzaklaşmaya başlamaları üzerine bu defa devlet tarikatlara tanınan özgürlükler konusunda kısıtlayıcı olabilmıştır.

İkinci olarak ele alınacak kuram ise **Çatışma Teorisidir**.

Çatışma “*değer, güç, statü ve kaynaklar üzerinde hak iddia etmek ve ele geçirmek için rakipleri yok etme ya da kabilesel, etnik, dilsel, kültürel, dinsel, sosyo-ekonomik, siyasal vb. sıfatlar yüklenmiş grupların uyumsuz amaçlar üzerinden birbirleri ile mücadelesi*” olarak tanımlamaktadır (Şahin, 2013: 33).

Her ne kadar Yapısal İşlevselcilik, toplumsal yapıda çatışmanın olduğunu kabullense de bunu, toplumsal yapının sürekli ve önemli bir unsuru olarak değil, önemsiz ve geçici bir unsuru olarak ele almaktadır. Daha açık ifadesiyle Yapısal İşlevselciliğe göre toplumun bütünü çıkar birliği ile kıyaslandığında çıkar çatışması daha önemsiz kalmaktadır. Bu bağlamda Çatışma Teorisi ise, İşlevselciliğin yeni bir versiyonu olmaktan çok toplum – din ilişkilerinin anlaşılmasında toplumu, tarihi gelişiminin arka planındaki sosyal gerilim ve

çatışmalar perspektifinden inceleyip yorumlayan varsayımsal bir yaklaşımdır (Kuyucuoğlu, 2012: 134).

Yapısal İşlevselciliğin, 1950'li yıllarda, sosyolojik teoride son derece önemli bir ağırlığa sahip olmasına rağmen çatışmayı tatmin edici boyutta analiz etmemesi doğal olarak ona yönelik eleştirilerin giderek artmasına neden olmuştur. Sonuç olarak dile getirilen itirazlar yapısalcı sosyoloji geleneğinde, Marksist sınıf çatışması teorisinden önemli ölçüde farklı nitelikte olan ve kökeni daha çok Weber'in çalışmalarına dayanan başka bir Çatışma Teorisinin gelişmesine ön ayak olmuştur.

Çatışma, sosyal düzenin kurulumu, birleşimi ve korunması açısından araçsal olarak nitelendirilebilecek olan önemli bir süreçtir. Bu süreç gerek grup içi ve gerekse de gruplar arası sınırların belirlenmesi ve korunmasını mümkün hale getirmektedir (Poloma, 2012: 115).

Literatürde Marx ile Marxistlerin teorileri İşlevselciliğe karşı olarak gelişme gösteren ve Çatışmacı Yaklaşım olarak isimlendirilen diğer genel yaklaşım içinde değerlendirilebilmektedir. Marx'a göre diyalektik, tarihsel bir süreçtir ve ekonomi temelli bazı sosyal oluşumların zaman içinde karşıtlarını üretmeleri, karşıtlığın giderek çatışmaya dönüşmesiyle de yeni oluşumun etkisini yok etmesi şeklinde devam etmektedir (Çelik,1996: 35; Suğur, 2012: 46). Bu durum literatür içerisinde yine tekkelerin ekonomik açıdan da önemli bir işleyişe sahip olmasıyla irdelenerek Meclis-i Meşayih'i, çatışmanın bir unsuru haline getirmektedir.

İşlevselcilik, toplumları ve toplumsal kurum veya kuruluşları hep beraber inceleyerek denge oluşturan, birbirlerine dayanan bölümlerden oluşan sistemler olarak kabul ederken bu sistemler arasında çatışma yaşanmadığını ifade etmektedir. Ancak Çatışma Kuramcılarının toplumu ele alışları bu anlayıştan farklılık arz etmektedir(Wallace ve Wolf, 2015: 107).

Çatışma süreci, teorik bazda, üç öngörüye yaslanmaktadır: Birincisi, tüm insanların ulaşmak için güç harcadıkları temel çıkarları vardır. İkincisi zorlayıcı ve sosyal ilişkilerin temeli olan bir güç vardır. Son olarak, değer ve düşünceler farklı grupların kendi hedeflerine ulaşmak için kullandıkları vasıtalarlardır (Aydınalp, 2010: 189 – 190; İnce, 2013: 6156-616).

Buradan hareketle toplumsal örgütlenmenin temelindeki imkân, kaynak ve değerlerin adaletsiz paylaşımı nedeniyle yapısal bir çelişki ve çatışmanın varlığı söz konusudur. Bu çerçevede ekonomik, toplumsal ve siyasal kurumların, kültürel, sanatsal ve bilimsel etkinliklerin o toplumda yaşayan sınıfların karşılıklı anlaşma, yardımlaşma ve uzlaşma sonucu değil taraflar arasında farklı seviyelerde ve fakat sürekli tekrarlanan gerilim ve çatışma sonucu oluştuğunu savunan sosyal teori olarak tanımlayabiliriz Çatışma Teorisini (Kuyucuoğlu, 2008: 96; Marshall, 1999: 112).

Çatışmacı Kuramcılara göre toplumda çeşitli çıkarlar peşinde koşan farklı çıkar gruplarının olması çatışmanın toplumsal yaşamda, geçici bir öge olduğunu savunan Yapısal İşlevselci görüşün aksine, doğal ve sürekli bir öge olarak var olduğunun bir göstergesidir, bu nedenle de çatışma toplumsal analize mutlaka dâhil edilmelidir. Nitekim Çatışma Kuramcıları uzlaşmanın kendi başına ortaya çıkmadığı, güçlülerin güçsüzler üzerinde hâkimiyet kurma çabalarında ellerinde tuttıkları zorlama, hile veya diğer yöntemler yoluyla elde edildiği toplumsal süreçleri vurgulamışlardır (Cosser, 2011: 500).

Çatışmacı Yaklaşımdaki mesleki gruplar, cinsiyet grupları, farklı etnik gruplar ve dinsel gruplar gibi topluluklar arasındaki çatışmalar üzerine odaklanan farklı teoriler bulunmaktadır. Çatışmacı Teorilerde özellikle, Ralf Dahrendorf tarafından geliştirilen Çatışma Teorisi öneme sahiptir (Erkal, 2014: 230).

Toplumsal düzen ve değişimin temelini uzlaşıdan çok çatışmanın olduğu fikri, birçok alandaki sosyolojik yaklaşımın, özellikle de Marx ve Weber'in kuramlarının anahtar bir özelliği olduğu vurgulanmaktadır. Ralf Dahrendorf, Çatışma Teorisini, bu konu için daha ileri bir araştırma seviyesine ulaştırır. Marx ve Weber tarzında, o da sınıf çatışmasını, sanayi toplumlarındaki sosyal değişimin temel dinamiği olarak adlandırmaktadır (Slattery, 2014: 182).

Dahrendorf toplumun iki yüzü (çatışma ve uzlaşma) olduğunu ve sosyolojik kuramın da bu sebeple ikiye ayrılması gerektiğini savunarak toplumun çatışma ve uzlaşma olmadan var olamayacağını ve bunların birbirinin ön koşulu olduğunu dile getirmiştir (Ritzer ve Stepnisky, 2015: 80).

Bu yaklaşımın anahtar kavramı sosyal çatışmanın işlevi olarak ele alınabilir. Bu çerçevede sosyal çatışma birbirine sıkıca bağlı olmayan grupları yakınlaştırarak toplumu

bütünleştirebilir, başka gruplarla ittifak kurmaya yol açabilir, toplum içinde izole olan bireylere aktif roller yükleyebilir ve iletişime yol açabilir (Ritzer ve Stepnisky, 2015: 82).

Dahrendorf güç veya yetki ile çatışma arasındaki yakın ve sürekli ilişkiye aydınlatıcı bir görüş getirmiştir. Aynı zamanda, insanların amaçlarını açıklamak ve potansiyel çatışmaları belirlemekte iyi bir başlangıç noktası sağlayan somut bir çatışma topluluğu oluşumu kuramı geliştirmiştir. Ancak çatışma grubunun harekete geçmesiyle ilgili kuramı, insanların kendilerini nasıl olup da ortak çıkarlara ve aynı şikâyetlere sahip bir topluluk olarak tanımladıklarını açıklayamamaktadır. Aynı zamanda, toplumda hangi kurumlarda çatışma olabileceğini de belirtmemiştir. Marx'ın tanımına göre, "kendi başına" bir sınıftan "kendisi için" bir sınıfa bu çok önemli geçiş, Çatışma Kuramcılarının çoğunu meşgul etmekte, akılsal seçim bakış açısını da ilgilendirmektedir. Burada hem mikro hem de makro psikolojik ve sosyolojik değişkenler söz konusu olduğundan, hiçbir kuramcı tam anlamıyla tatmin edici bir cevap verememektedir (Wallace ve Wolf, 2015: 187).

Ancak diğer tüm kuramlarda olduğu gibi Dahrendorf'un kuramı da farklı boyutlardan ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır. Marksist bakış açısıyla yapılan eleştirilerde Marx'ın kuramının çağdaş toplumlar için artık geçerli olmadığı iddiasının kabul edilemez olduğu fikridir. Bu düşünce önemli bir değişim geçirmiş olmakla birlikte bu toplumların hâlâ iki temel sınıf arasında bölünmüş kapitalist toplumlar olduğu, sınıf çatışmasının da hâlâ temel toplumsal çatışmayı oluşturduğu, ayrıca toplumsal eşitsizliklerin dramatik olarak da azalmadığı vurgulanmaktadır (Suğur, 2013:81).

Fakat bu eleştirilerle birlikte Çatışma Kuramlarının sınıf ve çatışma kavramlarına dayanarak değişmeyi İşlevsel Kuramlara göre daha başarılı bir şekilde açıkladığını dile getirebiliriz (Kongar, 2017: 199). Bu bağlamda özellikle 20. yüzyıl başlarında Mısır, Türkiye ve İran gibi halkı Müslüman olan devletlerde uygulanan sekülerleşme politikaları, din ve devlet arasındaki çatışmaları gündeme getirmiştir (Ceylan, 2008: 107).

Konumuz açısından Çatışma Kuramına bakacak olursak devleti yöneten iktidar grubu ile dini gruplardan birisi olan tarikatlar arasında yaşanan gerilim ve mücadele sonrasında Meclis-i Meşayih gibi bir yapılanmaya gidildiği açıkça görülecektir. Böylece devletle dini bir grup arasında yaşanan çatışmanın bir sonucu olarak devletin Meclis-i Meşayih'i kurmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun yanı sıra ilk defa ortaya çıktığı dönem olan zühd devresinden itibaren tasavvufun tüm dünyevi yapıları protesto eden bir boyuta sahip olduğu görülebilmektedir (Işık, 2016c). Bu itirazcı yaklaşım bir yandan giderek genişleyen ve ekonomik imkânları artan İslam devletinde ortaya çıkan toplumsal sınıflaşmaya karşı mücadele boyutunu ya da diğer bir deyişle çatışmacı yaklaşımı gözler önüne sermektedir.

Her iki kuramı birlikte ele aldığımızda ise özellikle Kuleli Vak'ası üzerinde durulabilir. Bu bağlamda dönemin padişahını iktidardan indirmek için oluşturulan bir yapıda Kütahyalı Şeyh İsmail Efendi, Hezargradlı Şeyh Feyzullah Efendi ve Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi gibi mutasavvıfların bulunması (Afyoncu, Demir ve Önal, 2010) Çatışma Kuramı bağlamında devlet – dini grup mücadelesini örneklendirmektedir.

Sultan Abdülaziz'in tahta çıktıktan sonra olayın lideri durumundaki Şeyh Ahmed'in cezasını kalebentlikten sürgüne çevirmesi ise halk nezdinde önemini korumakta olan bir dini grupla yaşanması muhtemel gerilimleri bitirmeye çalışmak açısından önem taşımaktadır. Bu durum ise, İşlevselcilik Kuramı açısından izah edilebilir. Zira tarikatların halk nezdindeki fonksiyonları nedeniyle darbe teşebbüsünde bulunmuş olan bir şeyhin cezası biçim değiştirmiştir.

Veri Toplama Teknikleri

Çalışma açısından temel veri kaynağı olarak Meclis-i Meşayih arşiv kayıtları ve konuyla ilgili çalışmalar analiz edilmeye çalışılacaktır. Meclis-i Meşayih hakkındaki birinci elden ve en temel kaynak, şüphesiz İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'ndeki "Meclis-i Meşayih Defterleri" başlığını taşıyan defterlerdir.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde, "Meclis-i Meşayih Defterleri" başlığı ile 1734 – 1783 numaralar arasında kayıtlı 49 adet defter bulunmaktadır. Bu defterler arşiv tasnif edilirken 14 bölüme ayrılmış olup en erken tarihli defter hicrî 1296 (miladi 1879) yılına aittir. Meşihat Arşivi'ndeki Meclis-i Meşayih'e ait defterler arasında, karar defterleriyle kararların özetlerinin yazıldığı defterler tarih olarak düzenli bir şekilde mevcuttur (Arı, 2005: 37).

Araştırma esnasında konumuz açısından önem taşıyan karar defterlerindeki veriler kullanılacaktır. Bununla beraber Meclis-i Meşayih Defterlerini şu şekilde sınıflandırabiliriz (Akman, 2013: 150 – 198):

- 1- Meclis-i Meşayih Müzekkere ve Derkenar Defterleri (1734 – 1747 Nolu Defterler)
- 2- Kürsü Meşayih Defterleri (1748 – 1750 Nolu Defterler)
- 3- Meclis-i Meşayih Makbuz Defterleri (1751 – 1754 Nolu Defterler)
- 4- Meclis-i Meşayih Mukarrerat Zabıt Defterleri (1755 – 1757 Nolu Defterler)
- 5- Meclis-i Meşayih Gelen Defterleri (1758 – 1759 Nolu Defterler)
- 6- Meclis-i Meşayih Esami Defteri (1760 Nolu Defter)
- 7- Meclis-i Meşayih Mazbata Defterleri (1761 – 1762 Nolu Defterler)
- 8- Meclis-i Meşayih Karar Hulasa Defterleri (1763 – 1768 Nolu Defterler)
- 9- Meclis-i Meşayih Tekke ve Zaviye Defterleri (1769 – 1777 Nolu Defterler)
- 10- Taşraya Giden Meşayih Defteri (1778 Nolu Defter)
- 11- Meclis-i Meşayih Vakfiye ve Müzekkere Defterleri (1779 – 1780 Nolu Defterler)
- 12- Meclis-i Meşayih Tekke Defteri (1781 Nolu Defter)
- 13- Meclis-i Meşayih, Meşayih Silsile Defteri (1782 Nolu Defter)
- 14- Meclis-i Meşayih Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri (1783 Nolu Defter).

Bu defterleri yazılı belge çerçevesinde ele aldığımızda Din sosyolojisi açısından yazılı belgelerin yapılan araştırmalarda yerinin gerçekten çok büyük olduğu görülmektedir. Bu bakımdan din sosyolojisi tarih bilimine çok şeyler borçludur. Özellikle dinler tarihinin, çeşitli toplumların tarihe mal olmuş inançları, pratikleri ve hayatları ile ilgili olarak ortaya

koyduğu verilerin, dini toplulukların incelenmesini kendine görev bilen din sosyolojisi disiplini için değeri oldukça büyüktür (Günay, 2012: 82).

Arşiv çalışması ve tarihsel doküman incelemesi konu hakkında kronolojik bakış açısı verdiği için benzer konularda nerede, ne zaman, hangi araştırmaların yapıldığını kolay ve etkili bir şekilde öğrenmeyi de mümkün kılmaktadır (Kuyucuoğlu, 2008: 186-187; Aktaş, 2016: 363).

Tarihsel doküman incelemesi, araştırılması amaçlanan olgu veya olgular açısından içerisinde bilgi barındıran yazılı malzemenin analizini içermektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 187).

Yazılı dokümanların araştırılmasında kullanılan önemli yöntemler ise İçerik Analizi ve Eleştirel Söylem Analizi olarak göze çarpmaktadır. Buna ek olarak, bu teknikler sadece yazılı dokümanların incelenmesinde değil, aynı zamanda, film, görüşme ve görüntü gibi materyalin içeriğinin analiz edilmesinde de kullanılmaktadır (Taylan, 2011: 64; Korkmaz, 2016: 2591; Yüksel: 5; Koçak ve Arun, 2006: 22).

Bu çerçevede elde edilen arşiv belgeleri arasında yer alan Meclis-i Meşayih Defterlerinin analizi yapılarak defterlerin günümüz açısından önemi vurgulanmaya çalışılacaktır. Böylece tarihi dokümanlardan hareketle sosyolojik olgulara ulaşılmaya çaba harcanacaktır.

Tarihsel dokümanların değerlendirilmesinde kullanılan bir diğer teknik ise Eleştirel Söylem Analizidir. Eleştirel Söylem Analizi, metni kendi sınırları dâhilinde incelemek değildir. Bu durum sosyo-politik bir güç kaynağı olarak kullanan hâkim sınıfın çıkarlarını taşıyan bir araç olarak üstlenen eleştirel bir tavrın ifadesidir (Çakır, 2014: 81 – 82; Çapçioğlu ve Açıkgöz, 2018: 217; Çelik ve Ekşi, 2008: 104 – 105; Yetim ve Erdağ, 2018: 83).

Söylemin çözümlenmesi, içinde disiplinler arası yaklaşımlar ile ilerleyen ve ideolojik boyutu olduğu ileri sürülen lisan yapıları, dilbiliminin metotlarından faydalanılarak düzenli bir şekilde ifade etmeyi amaçlayan çalışmalar, güncel hayatta Eleştirel Söylem Çözümlemesi olarak adlandırılmıştır (Karaduman, 2017: 38). Genellikle bu anlayışı benimseyen araştırmacılar, dilbilimin klasik sorunsalı kavramından ziyade sosyal bilimsel

bir anlayışla dili, toplumsal güç ilişkilerinin meydana geldiği alan olarak görmüşlerdir. Bu görüşle, ideolojik analizlerde yeni analitik seviyeleri, iletişim incelemelerine geçirmişlerdir.

Normal bilimsel tartışma biçimleri, daha disiplinli bir yapıda, belirli empirik verilere dayanan, tümevarımsal ve tündengelimsel mantığa, genel yasalarla açıklamaya ve bu yasaların doğrulanabileceği ve yanlışlanabileceği metotlara dayanır. Söylem ile, bilimsel tartışmalara göre daha genel ve spekülâtif argüman biçimleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Söylem, bilimsel varsayımlardan farklı olarak argümanlarla bir konuyu ortaya koymaya çalışır. Onun kendini oluşturma biçimi, mantıksal bütünlük, yorumlama kabiliyeti, değer-ilişkisi, ifade gücü ve argümanın dokusu gibi niteliklere dayanır (Şahin, 2017: 126 – 127).

Dilbilimsel söylem çözümleme yaklaşımının eleştirel söylem çözümleme yaklaşımından farkı, eleştirel çözümlerinin dilsel özelliklerden yola çıkarak toplumsal olguları açıklama çabasında olması, bu nedenle de çok disiplinli ya da disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemesi olarak ifade edilebilir. Dilbilimsel söylem çözümlerinde temel hedef dili; dil için incelemek iken, Eleştirel Söylem Çözümlemesi toplumsal ve politiktir (Karaduman, 2017: 38).

Hem İçerik hem de Söylem Analizi birer araştırma yöntemidirler. İçerik Analizi nicel, Söylem Analizi nitel araştırma yöntemi olarak bağlı oldukları yaklaşımların temel özelliklerini gösterirler. Bu iki analiz biçiminin dayanakları olan bilimsel gelenekler birbirinden farklı olduğu için bu temel farklılıklar, iki analiz biçiminin birbirinden farklılık gösterdiği noktaları meydana getirir (Taylan, 2011: 68 – 69).

1. BÖLÜM GENEL BİLGİLER

Araştırmanın bu bölümünde genel bilgiler açısından kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılarak sosyolojik olarak grup, dini grup ve dini gruplardan biri olarak tarikatın tanımı üzerinde durulacak ve tarikatların sosyal anlamda taşıdığı önem ve fonksiyonlar dile getirilecektir.

1.1. Grup ve Dini Grup

Sosyolojik anlamda toplumsal grupları inceleyebilmek için öncelikli olarak sosyal yapıdan söz edilebilir. Bu kavram sosyolojik olarak önemli bir yere sahiptir. Ancak sosyal yapının ne olduğu üzerinde tam anlamıyla bir mutabakat bulunmamaktadır. Bu durum kavrama kuramsal bakış açısından kaynaklanmakta ve bunun sonucu olarak da farklı tanımlama şekilleri ortaya çıkmaktadır.

Örneğin kavramı ilk kez kullanan Herbert Spencer sosyal yapı demekle neyi kastettiğini açıklamak için kendisine özgü biyolojik benzetmelerin etkisi altında kalmıştır (Efe, 2013: 21). Sosyal yapı kavramı, Sosyoloji Sözlüğünde (Marshall, 1999: 804):

“Toplumsal davranışlarda yinelenen kalıplar ya da daha özgül kapsamda, bir toplumsal sistemin veya toplumun farklı öğeleri arasındaki düzenli ilişkiler için esnek biçimde kullanılan bir terim.” olarak tanımlanmaktadır.

Buna göre bir toplumdaki farklı akrabalık, dini, siyasi, ekonomik kurumlar o toplumun yapısını meydana getirirler (Kirman, 2011: 332). Sosyal yapı; süreklilik gösteren sosyal etkileşim ve sosyal iletişimin düzenli bir göstergesidir. Toplumsal yapı, içerisinde karşılıklı olarak insanların birbirleriyle olan etkileşimleri ile meydana gelmektedir. Bu bağlamda sosyal yapı, hem en küçük sosyal grup ve hem de en büyük sosyal grup

seviyesinde bir toplumsal grubun örgütlenme şekli ve bu örgütlenme şekliyle meydana gelen ilişkiler ağının kalıplaşmış bütünüdür (Efe, 2013: 22) biçiminde tanımlanabilir.

Sosyal yapı toplumsal olayları açıklamada büyük önem taşıyan kavramlardan biri olarak statiklikten çok sürekli meydana gelen yapı değişmesini açıklamaya çalışmaktadır. Yani sosyal yapı, bütün toplumla ilgili temel toplumsal grupların, birbirlerine karşı tavır alışlarını ve buna bağlı olarak toplumun alacağı şekil ve karakter çevresinde meydana gelen çekişmeleri açıklar.

Diğer taraftan sosyal yapı ile gündelik yaşam arasında bağlantı kuran açıklamalar da vardır. Bu çerçevede toplumsal hayatta özel hayatımız için düzen oluşturan sosyal örgütler, teşkilatlar, gruplar, statü ve roller, değer ve normlar sosyal yapının unsurları olarak ele alınabilir (Efe, 2013: 23).

Sosyal yapıların sahip olduğu üç temel sacayağından birincisi insan, ikincisi grup ve üçüncüsü de toplumsal ilişkilerdir. Toplumsal ilişki insanların toplum halinde örgütlenmelerini ifade eden önemli bir sosyal faktördür. Bu nedenden dolayı Sosyoloji, toplumsal kurum ve olaylarla beraber toplumsal ilişkileri de itina ile araştırır ve grup da bu toplumsal yapıyı oluşturan unsurlardan birisidir (Akyüz, 2016b: 62; Evrenk, 2012: 292).

Günlük hayatta farklı birçok insanla beraber olunur ve birçok duygu yaşanır. İnsanlar sosyal varlıklar olduğundan (Harari, 2015: 36) hayatlarını çoğunlukla yalnız geçirmek istemezler. Bu çerçevede kişinin davranışlarının büyük bir kısmını içinde bulunduğu gruplar şekillendirmektedir. Grup basit anlamda bir insanlar topluluğudur. Fakat rastgele toplanmış her insan topluluğu grup sayılmaz.

Bir sosyal grubun kurulması için mekânsal yakınlık veya grubu oluşturan insanların benzer nitelikler taşıması yeterli değildir. Nitekim karşılıklı iletişim içinde bulunmayan ya da kökenleri farklı, birbirinden farklılaşmış niteliklere sahip bireyler arasında ortaya çıkabilecek etkileşim bir sosyal grubun temel unsurlarını meydana getirebilir. O halde bir topluluğun grup olarak dile getirilebilmesi için ortak bir hedef doğrultusunda bir arada bulunmaları ve etkileşim halinde varlıklarını sürdürmeleri gerekir (Gönüllü, 2001: 191). Buna bağlı olarak grup, birbiriyle etkileşim halinde olan iki veya daha çok bireyden oluşan bir topluluk olarak tanımlanabilir (Cezayirli, 1997: 365; Güngör, 2019; Özkalp, 2008: 257).

Grup sözcüğü, 18. yüzyıldan sonra sosyal bir anlam kazanmış ve akabinde tüm dillerde kullanılmıştır (Durmuş, 2003: 18). Grubu oluşturan en önemli unsur, grubun üyeleridir. Grup mensuplarının kendi içlerindeki ilişki düzeyi her zaman aynı ve durağan değildir (Gönüllü, 2001: 192). Bu bağlamda Fichter grubun özelliklerini aşağıdaki gibi sıralamaktadır (Güngör, 2019; Bozkurt, 2009: 153-154; Budak, 2014: 7; Bozacı ve Güler, 2015: 165):

- Grup hem üyeleri hem de dışardaki gözlemciler tarafından tanınabilmelidir.
- Gruplar toplumsal yapılardır.
- Grupta yer alan her bir üye kendi sosyal rolünü oynar.
- Grubun sürekliliği açısından karşılıklı ilişkiler önem taşır.
- Her grup içerisinde rollerin oynandığı yolları etkileyen davranış normları bulunur.
- Grubun müntesipleri ortak ilgi/çıkar ve değerleri paylaşır.
- Grup davranışlarının ulaşmaya çalıştığı toplumsal amaçlar bulunmalıdır.
- Bir grubun görece de olsa sürekliliği olmalıdır.

İnsanlar toplumsal hareketlere gruplar yoluyla katılırlar. İnsanın düşünce, anlayış ve davranışları da büyük oranda grupsal etkinlikler ve aidiyetlerde gelişir. Bu bağlamda insan sosyal yaşamını, şahsiyetine ve varlığına anlam ve fonksiyon katan farklı grupların üyesi olarak sürdürür. Böylece insan dış dünyaya ve ötekilere grubun kendisine kazandırdığı bakış açısı ile bakar ve yaşanan durumları öylece yorumlayarak anlamlandırır (Çelik, 2014: 279).

Sosyolojinin temel araştırma alanlarından birisini oluşturan grubun ortaya çıkabilmesi için;

- Grup mensupları arasında farkındalığın gelişmesi
- Ortak ilgi ve değer paylaşımı
- Grup mensuplarının arasında davranışların öngörülebilmesi

- Davranışların ortak değer ve normlar çerçevesinde düzenlenmesi
- Bireylerin ortak hedeflere ulaşması için aidiyet ve iş birliği duygusu sağlamak ve grupla bütünleşebilmek (Fichter, 2001: 52-54)

Bu bağlamda grubu, yığından farklı kılan ana niteliklerden birisi olarak grubun sürekliliği ve mevcut koşullar karşısında grubun ortaya koyduğu direnç ifade edilebilir. Sistematik olarak belirtmek gerekirse grupların şu özellikleri taşıdığını belirtebiliriz: Sosyal grup üyeleri diğer grup üyelerinden farklı olarak bir varlık kazanmış, bir sosyal yapı oluşturmuştur ki grupta tabakalaşma meydana gelmekte ve her bir üyenin arasında ilişki ve roller bulunmaktadır. Grup üyeleri arasında ortak fayda ve değerler bulunmaktadır. Grup yapı unsurunun devamı olarak bir düzene sahiptir ve süreklilik arz eder. Grup ihtiyaçların karşılanması için bir araya gelir. Grup üyelerinin hareketlerinde izleyecekleri standartlar belirlidir (Tekin, 2016: 244).

Toplumsal grupları sınıflandırmada uygulayabileceğimiz birçok ölçüt vardır; grubun kuruluşuna neden olan amaç, grubun üyeleri arasındaki ilişkilerin düşünsel ya da duygusal özelliği; bu ilişkilerin kişisel mi, yoksa kişisellik dışı ilişkiler mi olduğu; grubun genişliği; grubun varlık süresinin uzunluğu gibi. Bu etmenlerden bazıları, diğerlerine göre daha çok inceleme konusu olmuştur.

Sosyoloji tarihi bu tip unsurları göz önünde tutarak yapılan toplumsal grup tipolojileriyle doludur. Bu bağlamda toplumsal grupları; yapıları, fonksiyonları, amaçları ve büyüklüklerine göre sınıflara ayırabiliriz. Ayrıca grup içi kararlılık, tutarlılık, süreklilik, rollerin dağılımı ve başka gruplarla ilişkilerin biçimi gibi daha birçok özellik sınıflandırmaya temel oluşturabilir.

Yoğun bir haberleşme potansiyeline sahip gruplarda, üyeler arası ilişkiler nispeten kişisel ve kendiliğindedir (Cezayirli, 1997: 368). Birbirlerini bilinçli olarak tanıyan, ilişkilerin üyelerin karşılıklı sevgisine dayalı bulunduğu bir durumda **birincil grup** ilişkilerine ulaşılmış demektir. Birincil grup genellikle yüz yüze ilişki kuran, dayanışma fikrini taşıyan, ortak toplumsal değerlere bağlılık gösteren bireylerin “sıkı” bir aradalığıdır (Fichter, 2001: 60; Cezayirli, 1997: 369). Birincil grup ilişkilerine ulaşabilmiş gruplara, “yüz yüze grup” adı da verilmektedir (Bierstedt, 233).

İkincil gruplar ise birincil grupların çerçevesinin dışına çıkan her tür gruplardır. Üyeler arasındaki ilişkilerin biçimsel olduğu, yasa veya sözleşmelerle düzenlendiği durumlarda ikincil grup söz konusudur. Bu gruplar, önemli, geniş ölçekli ve resmi gruplardır. Bu grupların örnekleri sanayileşmesini tamamlamış ve kentleşmiş toplumlarda göze çarpmaktadır. İkincil gruplar, karşılıklı çıkarlar çerçevesinde organize olan resmi örgütler olarak gündeme gelmektedir. Kültürel ayrışma ve iş bölümünün genişlemesi ve kentleşme neticesinde ikincil gruplar artmaktadır. Burada önemli olan grup müntesiplerinin yapmaları gereken bazı sosyal görevlerini yerine getirmeleridir. Üyeleri arasındaki hak ve sorumlulukların sınırını belirleyen ana faktör yazılı yasa, tüzük ve yönetmeliklerdir (Özkalp, 2008: 262). İkincil grup üyeleri bir düşünce ile değil, bireysel olarak hareket eder. Öyleki ikincil gruplarda grubun müntesipleri kimi zaman birbirlerini tanımamakta, hatta birbirlerini görmemektedirler (Gönüllü, 2001: 193).

Birincil ve ikincil grupları aşağıdaki tablo ile karşılaştırabiliriz (Bozkurt, 2009: 155):

Tablo 1. Birincil ve İkincil Grupların Karşılaştırması

Özellikler	Birincil Grup	İkincil Grup
Grubun Boyutu	Üye sayısı az	(Genelde) Üye sayısı fazla
Özdeşleşme	Yüksek	Düşük
Sosyal Kontrol	İnformel	Formel
Duyguları İfade	Kendiliğinden; Doğal	Sınırlandırılmış
Amaç	Belirsiz	Belirli
İlişkinin Temelleri	Kişisel	Kişisel olmayan; Rol ve statüler
Gruplar	Aile, arkadaş grubu, komşuluk grupları, işyeri grupları	Şirketler, dini kuruluşlar, siyasi partiler, hükümet birimleri, dernekler

Birincil ve ikincil gruplar, insan topluluklarının daha iyi anlaşılabilmesi için bize kesin olmayan temel bir çerçeve sunar. Aslında ilişkilerimizin tümü birincil ve ikincil ilişkilerin toplamından ibarettir. Birincil ve ikincil ilişkiler olarak yapılan sınıflandırmalar etkileşim şekillerimizin daha iyi anlaşılması amacıyla yapılmaktadır (Bahar, 2009: 35).

Bir başka açıdan ise grupları formel ve informel gruplar (Gönüllü, 2001: 193); üyelik ve referans grupları (Gönüllü, 2001: 194; Bozkurt, 2009: 156) ve iç ve dış gruplar (Özkalp, 2008: 264) olarak sınıflandırabiliriz.

Sosyal grubun özel bir şekli olan ve toplumsal yapıların niteliklerini paylaşan **dini gruplar** Tanrı ve insan arası örüntüleşmiş bir ilişkiyi paylaşan kişilerce oluşturulmuştur. Birey olarak insanın dua ve ibadetleri toplumdaki mevcut dinlerden birinin etkisindedir. Sosyal bilimciler benzer dini değerleri paylaşan ve ortak dini davranış örüntülerini yerine getiren kişiler üzerinde odaklanırlar (Güngör, 2019). Bu açıdan da dini gruplar oldukça uzun bir tarihe sahiptir (Kınsün, 2016: 219). Bu çerçeveden bakıldığında dini grup ifadesi ele alındığında, genel anlamda, dinsel amaç, kaygı ve yönelimlerden ortaya çıkan grup biçimleri düşünülür. Zira sosyal grupların temel özelliklerini ve fonksiyonlarını dini gruplarda da görmek mümkündür (Özel, 2014: 12; Akyüz, 1999: 44).

Dini grubu, genel sosyoloji içinde sosyal grup tanımlamasının bir alt başlığı olarak düşünmek mümkündür. Dini gruplar din ve toplum arasındaki etkileşimin temel sosyal formu olarak karşımıza çıkarlar. Toplumsal grupların özel bir biçimini meydana getiren dini gruplar içerik ve işlev açısından diğer grup yapılarından farklılaşırlar. Sosyolojik olarak dini gruplar kavramı bir toplum içinde farklılaşan dini oluşumları ifade eder (Çelik, 2014: 280).

Dini grup kavramını verili sosyal düzenek içinde ele almak gerekir. Dini grup aynı düşünce ve eğilimler içerisinde genel sosyal sistemde birbirinden farklılaşan, farklılaştığı noktalar ile somut bir örgütlenme biçimine sahip, din dili, hareketlilik ve örneklik yönüyle ana yapıyla arasına sınır çizen toplumsal grupları dile getirmek için kullanılmaktadır. Toplumsal gruplardakine benzer dini gruplarda da süreklilik içinde amaçlı, örgütlü ve kurallı ilişkilere yer verilmekte ve bu durumun meydana getirdiği uzmanlaşma göze çarpmaktadır (Subaşı, 2014: 112; Büyükkara, 2016b: 108).

Her toplumda var olan toplumsal grupların özel bir biçimini oluşturan dini grup kavramı insanların dine yönelişleri dikkate alınarak oluşturulmuş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan kavramın, yoğun bir manevi hayat sürme isteğinin bir araya getirdiği insan toplulukları şeklindeki genel tanımını daha anlamlıdır. Başka bir ifadeyle, insanların din eksenli olarak dini norm ve değerlerin, kendine özgü bir biçimde

şekillendirdiği ve karşılıklı rollerini yerine getirmek üzere bir araya gelmesinden oluşan insan topluluklarına dini grup denilmektedir (Arslan, 2011: 17).

Aynı dine inanan kimseler bir birlik, topluluk ve grup meydana getirirler (Günay, 2010: 14 – 15). Her din varlığını grup özelliği taşıdığı ilk oluşum dönemlerindeki çekirdek yapılanmaya borçludur.

Her kültür ve bu kültürün şekillendirdiği dini gruplar en az üç boyuta sahiptir:

- 1- Bilişsel boyut
- 2- Davranışsal boyut
- 3- Maddi boyut

Dini grubun bilişsel boyutunu grubun mitolojisi, teolojisi ve ideolojisi oluşturur. Davranışsal boyutunu ibadetleri, törenleri ve dini hayata ilişkin eylemleri meydana getirir. Maddi boyut ise kullanılan ve bir mana yüklenen mekân, araç ve nesnelere (Bal, 2014: 149).

Din Sosyolojisinde dini gruplar artık bir klasik şeklini almış tipolojiye göre ikiye ayrılmaktadır: Tabii Dini Gruplar ve Sırf Dini Gruplar (Freyer, 2013: 65; Güngör, 2019).

Doğal veya tabii dini gruplar, dinin antik zamanlarda kabile ve aile gibi kan birlikteliğine bağlı doğal gruplar içinde oluşur. Aile, klan ve kabile mensuplarının karşılıklı ilişkilerini biyolojik, fiziksel ve sosyal faktörler belirler; köy, kasaba ve site halkları coğrafi etkenlerle birbirlerine bağlanmışlardır. Farklı çaba ve çalışmalar bu temele yeni kuvvetler katarak onu güçlü ve etkili kılarlar (Taplamacıoğlu, 1969: 28; Kurt, 2014: 147).

Doğal grubun gücünü artıran ek faktörler arasında en önemlisi şüphesiz ki, din bağlılığıdır. Gerçekte doğal bir grubun dini tavrını belirleyen iki faktör vardır: Kutsal anlatan kişisel bir tecrübe ve gelenek (Taplamacıoğlu, 1965: 14). Doğal dini gruplar **aile** (Bal, 2011: 26 ve Freyer, 2013: 68-69), **klan/sop** (Mensching, 2012: 43; Günay, 2012: 267 ve Çelik, 2011: 8), **köy ve şehirler** (Arslantürk ve Akyüz, 2015: 191; Taplamacıoğlu, 1969: 29; Çelik, 2011:8; Akyüz ve Çapçioğlu, 2012: 514 ve Günay, 2012: 270) ve **milli**

topluluklardır (Çelik, 2011: 9). Ayrıca yaş ve cinsiyet grupları da (Güngör, 2019; Akyüz ve Çapçioğlu, 2012: 514) dile getirilebilir.

Sırf dini gruplarsa ileriki dönemlerde dinden kaynaklanan ya da dine bağlı olarak oluşan gruplardır. Bu gruplara örnek olarak cemaatler, kiliseler, tarikatlar ve mezhepler verilebilir. Doğal grup ile dini grubun eşit kabul edildiği doğal dini gruplara bireyler dünyaya geldikten sonra doğal olarak katılım gösterirken sırf dini gruplara ise ya seçim ya da karar yoluyla dâhil olabilmektedir (Güngör, 2019; Çelik, 2011: 7; Freyer, 2013: 64 ve Wach, 1987: 23).

Dinden doğan guruplara, çok tanrılı halk dinleri içinde de rastlanabilir. Çok tanrılı halk dinlerinde bu tip guruplar başlıca iki şekilde karşımıza çıkarlar; **gizli cemiyetler ve sır cemiyetleri** (Freyer, 2013: 76; Çelik, 2011: 10; Günay, 2010: 20; Günay, 2012: 281 ve Wach, 1973: 185).

Hemen hemen bütün dinlerin ortaya çıkışında ilk cemaatin bir alt dini grup gibi şekillendiği görülür. Dini liderin ölümüyle grubun parçalanma veya dağılma tehlikesi ilk çekirdek kadronun çabalarıyla engellenir. Dini grubun devamlılığını sürdürmek için ölen liderin karizmatik şahsiyetinin yerine dini inanç, ritüel ve öğretilerin kurumsallaşması süreci başlar. Grubun artık varlığını sürdürmesinde liderin bıraktığı inanç, eylem ve geleneklerle gelişen kurumsal bağlar etkili olmaya başlar (Çelik, 2014: 281-282).

Daha sonraları karizmatik liderin yerine ilk kadrodan liderlik edenlerin de ölerek gruptan ayrılmasıyla grubun bağıni koparmamak için yeni liderler belirlenir ve bazen bu durum, dini ritüellerle özdeşleşir. Bu özdeşleşme, birçok tarikatta da gözlemlenmektedir. Zaman içerisinde gerek toplumsal grubun genişlemesi ve farklılaşması, gerekse de farklı dini ve kültürel yapılarla yaşanan karşılaşmalar dini kurumsallaşmanın diğer sebepleri arasında gösterilebilir (Güngör, 2019; Akyüz, 2008: 270-271; Çelik, 2011: 13).

Zamanla dinin kurumsallaşması ve güçlenerek farklı coğrafya ve kültürlerle karşılaşması sonucunda ortaya çıkan felsefi, sosyal, ekonomik ve kültürel şartlar bazı sorunlara yol açar. Dolayısıyla anlama ve yorum farklılıklarına dayanan içsel ve teolojik olmakla birlikte birçok dış etkene de dayanan ana gövdeye yönelik dini itiraz, ikaz, tartışma ve protestolardan kaynaklanan çeşitli zühd ve takva grupları, tarikatlar ve mezhepler ortaya çıkar (Kurt, 2014: 154).

Aslında dinin kendisi bir itirazın sonucudur. Genellikle din; inanç ve ahlak konularındaki eksiklikler, toplumsal katlanma, hak ve adaletin görülmediği sosyal yapılara karşı bir tepki olarak doğar ve dinin yaptığı şey de bunları düzeltmek için çözüm önerileri sunmasıdır. Bir din içerisinde de dini grup o dini algılayışın belli yönlerine, yorumlama ve uygulama yetersizliklerine karşı bir protesto ve yeni bir çözüm yolu olarak doğar (Aydın, 2014: 175).

Dini örgütlenmenin teşkilat yapısı üzerine şekillenen tartışmalar da dini itiraza dönüşebilmektedir. Özellikle dinlerin yönetim ihtiyacı, yönetim içerisinde bir kurumsallaşmaya neden olmuştur. Ancak dinin bürokratik yapılanması, bazı idari sorunlara davetiye çıkarmıştır. Bu sebeple, dini hiyerarşiler düzeni kurulmuştur (Çelik, 2011: 15).

1.2. Dini Grup Tipolojileri

Dini grup tasnifleri, din sosyolojisinin önemli konularından birisini oluşturmaktadır. Bu yüzden ideal tiplerin aynı şemada sınıflandırılması gerekmektedir (Kılıç, 2007: 39). Bu bağlamda dini grupları tipolojik bir sınıflandırmaya ilk kez tabi tutan Weber'in tipolojisinde iki yapı ortaya çıkar ki bunlar farklı şekillerde tanımlanabilen kilise ve mezheptir.

1.2.1. Kilise/Sekt

Weber, mezhep ve kilise arasındaki değişkenleri, üç temel sacayağı üzerinde belirlemektedir. Bunlar: Üyelik, yönetim biçimi ve siyasal karakterdir. Üyelik açısından kilise, tüm kamu bireylerini kapsayan ve çoğunlukla bir sosyal bünyede dünyaya gelen bireylerin kaçınılmaz olarak üyesi oldukları bir kurum iken sektler, bilinçli ve gönüllü olan demokratik bir yapıya dayanmaktadır (Furseth ve Repstad, 2013: 246 ve Macionis, 2018: 517). Yönetim açısından kilise, ruhbanlar eliyle idare olunan hiyerarşik bir teşkilatlanma iken; mezhep, bireysel karizmanın şekillendirdiği birbirine eşit bireylerden meydana gelen bir organizasyondur. Politik yönden kilise, siyasetin dışında değildir ve insanlar iç içedir, mezhepler ise, çoğunlukla siyaset karşıtıdır.

Weber, karizma analizi ve rutinleşmesi ile ilgili olarak kilise ve sekti daha geniş karşılaştırmalı araçlar olarak kullanır. Ve karizma analizine dayanarak kilise ve sekt arasında bir ayırım yapar (Tınaz, 2005: 66).

Weber'in dinî yapı ve gruplarla ilgili olarak çerçevesini çizdiği bu sınıflandırma Batı toplumu ile sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla özellikle İslamiyet'i ve diğer bazı dinleri açıklamada yetersiz duruma düşmektedir. Bu açıdan sosyolojik bakımdan kilise kavramı, kendisini gerçeğin tek temsilcisi olarak kabul eden dini örgütler için kullanılır. (Çelik, 2014: 285). Bununla birlikte Weber'in kilise ve sekti sosyolojik olarak açıklamasında kilisenin doğası siyasi kurumların genel tipolojisine, yani otoriteyi kullanabilen kurumlara bağlıdır (Tınaz, 2005: 65).

Bu noktada kilise ile sekt kavramlarının birbirinin yerine kullanılmayacağını belirtmek gerekmektedir. Sekt kilise dışında kalan dini hareket ve teşkilatları tanımlamak amacıyla kullanılan bir kavramdır. Bu çerçevede iki boyut ön plana çıkmaktadır: Birincisi, mevcut bir mezhepten koparak ortaya çıkan sektler itibari dini gruplar olarak tanımlanabilir. İkincisi, sekt terimi, ait oldukları dinsel geleneğin çok yoğun bir biçimine sahip gruplar için kullanılabilir. Sektler de kiliseler gibi kendilerini hakikatin tek temsilcisi olarak görürler. Sekt ve toplum arasında şüpheye dayalı bir ilişki vardır; sektler toplumu ahlaki ve dini yozlaşmaya açık ve tehlikeli olarak addederken toplumda da sektlere sapkın ve problemlili dini gruplar olarak bakılır (Çelik, 2014: 286; Bainbridge, 1997: 23).

Örgütsel açıdan sektler, kiliselerden daha az formal bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, kilise üyeleri pasif olma eğilimindeyken sekt üyeleri genellikle ibadet esnasında oldukça kendiliğinden ve duygusaldır. Nitekim sektler özellikle kişisel dönüşüm ve yeniden doğuş kavramlarına büyük bir önem vermektedir. Özellikle kendisini sosyal olarak dışlanmış olarak gören insanlara kişisel tatmin ve kurtuluş vaadinde bulunurlar (Macionis ve Plummer, 2008: 615).

Sektler içsel bir mükemmelliği hedefleyen küçük bir gruplardır ve üyeleri arasında doğrudan kişisel dostluklar bulunabilir (Hamilton, 2002: 231). Sekt niteliksiz evrensel dönüşüm anlamına gelmemektedir. Tanrı'nın lütfü otomatik olarak elde edilemez. Bireyin kişisel inancı ve etik davranış ile lütuf elde edilir.

Sektler aslında yerleşik bir dinin veya mezhebin küçük bir kısmıdır. Birkaç yeni kavram dışında, yerleşik dinin inançlarının çoğunu devam ettirmektedirler. Baskın dindarlara karşı çıkan ya da kendilerini ayıran gruplar yapılar da sekt olarak etiketlenmiştir (Durso, 2002).

Üzerinde durulması gereken kavramlardan biri de Roland Robertson'un geliştirdiği kurumsallaşmış sektdir. Kurumsallaşmış sektler, diğer dini organizasyonlarla iş birliği konusunda kiliselerin normalde olduğundan daha açık bir tutuma sahip olan tipleridir. Aynı zamanda kurumsallaşmış sekt üyelerinden daha yüksek düzeyde bir teslimiyet ve pratik talep etmektedir. Bu çerçevede Robertson'un dini organizasyon tipolojisi şu şekildedir (Furseth ve Repstad, 2013: 244):

Tablo 2. Robertson'un Dini Organizasyon Tipolojisi

Değişken	Benzersiz Meşruiyet	Çoğulcu Meşruiyet
Dışlayıcı Üye Prensibi	Sekt	Kurumsallaşmış Sekt
Kapsayıcı Üye Prensibi	Kilise	Mezhep

1.2.2. Mezhep

Genel anlamıyla mezhep, siyasi, sosyokültürel ve ekonomik şartların değişimiyle ilintili olarak dinin idraki ve yaşanma uyarlanmasında meydana gelen yorum ve görüş farklarının kurumsallaşmasıdır. Mezhep, inanç gruplarının “yaşadıkları dünyaya verdikleri bir cevaptır” (Kılıç, 2007: 51). Farklı bir yönden incelendiğinde mezhep, dini örgütlenmenin toplumsal ve tarihi şartlara göre değişen bir tipini de ortaya koymaktadır. Aslında Hıristiyanlıktaki mezheplerin farklı dinler gibi düşünülmesine rağmen, İslam Dünya'sında siyasi ve itikadi mezhepler biçiminde gruplandırılması, bu yapısal değişikliklerden dolayıdır (Çelik, 2014: 286-287).

Batılı din bilimi insanların yaklaşımlarına göre mezhep; kendi bağlılarını, sosyal yapıdaki düşük katmanlarından oluşturan, doktrin, dinsel otorite ve pratiklere muhalefet ederek yeni bir dini ve ahlaki düzen meydana getiren protesto ve itiraz hareketleridir (Kurt, 2014: 158). Batı Dünya'sında mezheplerin oluşum dönemi, kilisenin, devletle ilişki düzeyini üst seviyede tutarak hâkim zümrelere destek vermesine karşı itiraz eden bir

anlayışla belirlemektedir. Mezhep bağlamında karizma, dini grubun lideri etrafında biçim alırken, kilisede ise karizma, dini makama ve onu temsil eden görevlilerle anılmaktadır (Kılıç, 2007: 45). Mezheplerin belirli bir gelişimle din veya kilise haline geçmeleri de muhtemeldir (Çelik, 2011: 17).

Buradan hareketle mezhep; ilk olarak sistematik ve organize yapıdan kopmayı, büyük grubun anlam evreninden ayrılmayı ve çeşitli kavramları kısmi olarak kendi kavramları şeklinde benimsemeyi dile getirmektedir. İkinci olarak da bir mezhebin diğer mezheplerle yeknesak bir yapı meydana getirmesi anlamına gelmektedir (Akyüz, 2016a: 206).

1.2.3. Denomination

Genel olarak mezhep manasında da kullanılan, fakat ikinci nesil mezhepler olarak da tanımlanabilecek olan denomination, özellikle toplumun katmanların orta gruplarına seslenen ve dünyevi hedefleriyle farklılık gösteren mezhep tarzında yapılardır. Bu çerçevede, daha dünyevi bir karakter taşıyan denominationlarda, ahlaki tavır ve dini hassasiyetlerin daha esnek olduğu görülmektedir. Denominationların, dışarıda inanç gruplarına karşı, çoğulculuk eğilimi gösterdikleri öngörülmektedir (Çelik, 2011: 18).

Denomination, kilise ve sekin bazı özelliklerini korur ve bu özellikleri her ikisinden de ödünç alır. Bu özellik nedeniyle, denomination kilise ve sekt arasında ayırt edici bir aracı tip olarak görmek mümkündür (Tınaz, 2005: 79). Bu yönüyle denominationları daha genel bir kullanım olan mezhep kavramının içinde de ele alabilmek mümkün görülmektedir. Fakat doğrudan doğruya denominationları ayrıca ele almayı gerektiren bazı noktalar da söz konusudur.

Denominationda ruhbanlar bir yardımcı ve danışman konumundadırlar. Burada ruhbanlar ilahiyat kadar psikolojik eğitim de alırlar ve kendilerine doğüstü güçler atfedilmez. Denominationların üyeleri, öz inançlarını yerine getirirken anlaşılmadıkları öteki inançların yaşama hakkını da sağlarlar (Kılıç, 2007: 45 – 46). Bu anlamda denominationları devletten bağımsız ve dini çoğulculuğu kabul eden yapılar olarak ele almak (Macionis ve Plummer, 2008: 882) mümkündür. Herhangi bir denominationun

üyeleri kendi doktrinlerine sahip olsalar da, başkalarının farklı inançlara sahip olma haklarını kabul ederler (Macionis, 2018: 516).

Denomination, büyük bir dinin alt grubudur ve genellikle yasal bir dini topluluk olarak kabul edilir. Geleneksel ve sosyal olarak baskın dini doktrinlerden ve değişen sosyal ve ekonomik koşulların bir ürünü olarak örgütlenmiş yapı olarak da denominationlar ele alınabilir (Hamilton, 2002: 232). Gönüllük esası bulunmakla birlikte resmi kabul prosedürlerine sahiptir ve nadiren yapıdan dışlama prosedürleri vardır. Üyelik açık olmakla beraber büyük ölçüde sınıf-statü-bilinci tarafından tanımlanır (Richey, 2005: 17).

Bir sekin aksine, denomination dünyadan ödün vermeyen bir etiğe sahiptir. Bireysellik ve kişisel sorumluluk çok değerli hedeflerdir ve farklı dini gruplar arasında bir arada var olma durumu söz konusudur (Tınaz, 2005: 70).

Kılıç, Robertson'a dayanarak bu çerçevede şu tipolojiyi aktarmaktadır (Kılıç, 2007: 43):

Tablo 3. Gerçeğe Sahiplik Açısından Kendini Tasavvur Etmek

Üyelik	Çoklu Gerçekliği Kabul	Tek Gerçekliği Kabul
Sınırlı	Kurumsallaşmış Mezhep	Mezhep
Herkes Açık	Denomination	Kilise

1.2.4. Kült

Dini gruplar tipolojisinde sahneye çıkan bir diğer kavram, kültürlerdir. Bu kavram, Batı Dünyası'nda İkinci Dünya Savaşı'nın ardından meydana gelen sosyokültürel faaliyetlerle ilintili olarak gündeme gelen yeni dinsel organizasyonları tanımlamaktadır (Newcombe, 2014: 572). Son tahlilde büyük farklılıklar gösteren kültürler; genel olarak tek bir konu etrafında yoğunlaşmaktadır. Kültürler, daha ziyade karmaşıklaşmış şehirlerde ilerlemekte, ritüel anlayışında esneklik göstermekle beraber, bağlıları aynı zamanda farklı dini grupların ve kültürlerin dini törenlerine de iştirak edebilmektedir (Çelik, 2011: 18).

Kültürler, bahsi geçen bu özellikleri dolayısıyla, toplumun dini ve kültürel geleneklerinin ötesinde meydana gelen bir örgütlenme özelliği göstermektedir (Kılıç, 2007:

47). Bunun dışında kùltler özellikle kùltler tipik olarak yeni bir yaşam tarzı hakkında çekici bir mesaj sunan karizmatik çekiciliği yüksek insanların etkileyici mesajları çerçevesinde belirlemektedir (Zuckerman, 2009: 117 ve Macionis ve Plummer, 2008: 615-616).

Bir dini grup olarak kùltlerin “sapkın, tuhaf, toplum dışı, tehlikeli, yasal olmayan küçük dini grup” gibi (Zuckerman, 2009: 122-128 ve Macionis, 2018: 517) değer yargısı içerecek şekilde dile getirilmesi (Newcombe, 2014: 568), oldukça önemli bir husustur. Çünkü Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’in de ilk başta birer kùlt hareketi olarak meydana geldiği bilinmektedir (Çelik, 2014: 289). Bu çerçevede kùlt “küçük harflerle yazılmış kùltür” ya da “doğauştü endişelere yönelik kùltürel açıdan yenilikçi bir bütünleşmiş grup” olarak tanımlanabilir. Sözcüđün, herhangi bir olumsuz çağrışım taşımasına gerek yoktur (Bainbridge, 1997: 24).

Kùltler özellikle kişisel ve toplumsal krizlere yeni kùltürel tepki biçiminde ortaya çıkar ve bu dönemde yaşanan krizlerden çok sayıda kişi olumsuz yönde etkilendiği için bu dönemlerde genellikle başarılı olurlar (Bainbridge ve Stark, 1979: 285). Ayrıca kùltler genellikle diğer kùltürel ortamlardan ithal edilen dini yeniliklerdir. Dini geleneklerden daha çok birden fazla unsurun birleşmesi veya adaptasyonu ile oluşur (Durso, 2002). Bir kùlt büyük oranda dini bir yapı olmasına rağmen toplumun kùltürel gelenekleri dışında bulunur. Genellikle bir sekt geleneksel bir dinin içinden ortaya çıkarken kùlt tamamen başka bir şeyi temsil etmektedir. (Macionis ve Plummer, 2008: 615-616).

Kùltler gönüllü dernekler gibidir. Üye olmak istemeyenlerin dini yaşamlarını ve davranışlarını düzenlemek için hiçbir iddiada bulunmaz. Üyelik aslında kalifiye kişilerle sınırlıdır ve içsel bir mükemmelliği hedefleyen küçük bir gruptur (Hamilton, 2002: 230-231). Dolayısıyla kùltler toplumun bütününe değil bir kısmını kapsama alanı içine almaktadır. Bu yüzden kùltler, düşük gelirli olanlar veya marjinal azınlık-etnik gruplar gibi unsurlardan oluşur.

Modern dönemde kùltlere dair dört ana görüş belirginlik kazanmıştır. Birincisi; kùlt genellikle otoriter ve bütüncül olarak nitelendirilir. İkincisi; bazı sosyologlar kùltlerin örgütsel yapısının gevşek olduğunu, yaygınlık ile sınırları hakkında konsensüsün bulunmadığını belirtir. Üçüncüsü; kùltler sapmayı ifade edebilmek için baskın gelenekten

radikal bir kopuş olarak ele alınmaktadır. Son olaraksa; k ltler muhalif oluşumlardır (Tınaz, 2005: 88-89).

Bu noktada Furseth ve Repstad, Roy Wallis'in içine kültü de alacak Şekilde yeni bir tipolojisini aktarmaktadırlar (Furseth ve Repstad, 2013: 244):

Tablo 4. Wallis'in Dini Organizasyon Tipolojisi

Değişken	Benzersiz Meşruiyet	oğulcu Meşruiyet
Sapkın	Sekt	Kült
Saygıdeğer	Kilise	Mezhep

1.2.5. Yeni Dini Hareketler (YDH)

Kült kavramı sübjektif kullanımlarla bir grubu küçük gösterme anlamına gelecek bir Şekilde kullanıldığı için, Din sosyologları, kültleri daha iyi tanımlayabilmek için yeni bazı terimler de ortaya koymuşlardır. Bu ereve de yeni inanç grupları için daha objektif ve sosyolojik bir içerik barındıran “Yeni Dini Hareketler” kavramı ileri sürülmüştür (Kirman, 2014: 14). Bu hareketler genellikle eklektik bir nitelik taşımakta, farklı dini ve felsefi geleneklerin birtakım unsurlarından faydalanmaktadır. Doğuşlarında Őehirleřme ve sanayileşmenin sonuçları arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır (elik, 2011: 18-19; Kirman, 2003: 27; Subaşı, 2014: 154; Kılıç, 2007: 48-49; Türkdoğan, 1999: 67).

Geleneksel din ve inanç sistemlerinin, bazı halk kesimlerinin ihtiyaçlarını karşılamada sıkıntı yaşaması yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasında önem taşımaktadır. Hakikatin sadece kendileri tarafından yansıtıldığını belirterek tekelcilik iddiası taşıyan bu hareketlerin üyelerinin manevi olmayan ihtiyaçlarını da gidermeye çabaladıkları dikkat çekmektedir. Böyle bir gruba katılmak, mahrumiyet içerisinde bulunan ve engellenmiş kişilere hem fiziksel hem de manevi ve psikolojik destek, güven ve huzur ve itminan sağlamakla beraber onların dini ve felsefi ilgi ve arayışlarını doyurucu bir Şekilde karşıladıklarını da belirtmek gerekir (Coşkun, 2001: 118-119).

Yeni dini hareketlerin özellikleri aşağıdaki gibi sıralanabilir

- *“Bu gruplar Batı toplumlarında ortaya çıkan çok sayıdaki hareket ve oluşumların bir parçasıdır.*
- *Bu gruplar gelenek dışı nitelikler taşıyor ve göçmen topluluklarla başlamamıştır.*
- *İlk üyeler bu grupların ortaya çıkmasında etken olmuş ve gençleri cezbetmiştir.*
- *Bu gruplar toplumsal hareket özelliği taşıyor, geleneksel ve yaygın dini kurum veya inançlara göre aykırı niteliktedir. Bunun yanı sıra manevi aydınlanma ve kişisel gelişim arayışında olduklarını veya doğüstü güçler, varlıklar veya bilgi ile iletişim kurduklarını iddia ederler.” (Uluç, 2013: 119):*
- *“Geleneksel Kilise Hristiyanlığına karşı çıkarlar.*
- *Üyelerini yeni norm ve kimliklerin dayatıldığı toplumsal bir öğrenme sürecine tabi tutarlar.*
- *Kendilerine göre ahlaki bazı normları olduğu için üyeleri arasında normatif bir etkileşim tarzı görülür.*
- *Dine akli yaklaşım tarzını kabul etmezler.*
- *Karizmatik ve otoriter bir lidere sahiptirler.*
- *Milenyum vurgusunu yoğun biçimde ele alırlar.*
- *Yeni üyeler kazanabilmek için misyoner eğilim gösterirler.” (Kirman, 2010: 63-64).*
- *“Yeni dini hareketler yakın tarihtir.*
- *Ana akımların dışındadır.*
- *Yerel kültürden dönen ve uzaklaşmaları etkiler.*
- *Kamusal imajları sorunludur.*
- *Mistik tecrübeye önem verirler.*
- *Karizmatik ve otoriter bir lidere sahiptir.*
- *Üyelerini, yeni norm ve kimliklerin empoze edildiği toplumsal bir öğrenme sürecine tabi tutarlar.*
- *Kendilerine göre bir takım ahlaki normlara sahiptir.*
- *Üyeleri arasında normatif bir etkileşim tarzı görülür.*
- *İnanç yönünden senkretik veya eklektik bir yapıya sahiptir.*

- *Seküler bir dil kullanırlar.*” (Çapçioğlu, 2016b: 331 – 336 ve Turan, 2013: 562).

Modern dönemde din problemi ve sekülerleşme/de-sekülerleşme çalışmaları ya da kutsalın dönüşü, yeniden kutsallaşma ve dinin geleceği ile ilgili tartışmalar bağlamında YDH’leri anlamak ve açıklamak üzere Sosyoloji bilimi çerçevesinde “Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi” ismiyle bir alt disiplinin meydana geldiği görülmektedir (Turan, 2013: 562).

Bu çerçevede H. M. Johnson tarafından geliştirilen ve Batı’daki dini grup tipolojisini gösteren tablolardan birisini Kılıç şöyle aktarmaktadır:

Tablo 5: Dini Grupların İdeal Tipleri (Kılıç, 2007: 50)

Değişkenler	Kilise	Sekt	Denomination	Kült/YDH
Üyeliğin Zorunluluğu	Zorunlu	İsteğe bağlı	İsteğe bağlı	İsteğe bağlı
Üyeliğin Herkese Açıklığı	Nispeten açık	Sınırlı	Nispeten açık	Açık
Diğer Dini Gruplara Karşı Tutum	Hoşgörüsüz	Hoşgörüsüz	Hoşgörülü	Hoşgörülü
Kendini Döndürmeye	Çalışır	Bazen çalışır.	Bazen çalışır	Bazen çalışır.
İç Organizesi	Otokratik, hiyerarşik	Genelde demokratik, kısmen hiyerarşik	Demokratik, bazen hiyerarşik	Baskın bir lider ağırlıklıdır.
Din Adamlarının Durumu	Din adamları ile diğerleri arasında önemli bir fark vardır. Kurtuluş için din adamı şarttır.	Din adamları ile diğerleri arasında hafif fark vardır.	Kilise ve sekt arası bir konumdadır. Kurtuluş için din adamı şart değildir.	Hafif bir fark vardır. Kurtuluş için genelde din adamı şart değildir.
Dünyevi İşlere Karşı Tutum	Kiliseye saldırı dışında uzlaşmacı.	Hoşgörüsüz, ilgisiz ya da dünyevi işlerden geri çekilir	Uzlaşmacı, nispeten dünyevi	Büyük oranda değişir.

1.2.6. Tarikat

Tarikatlar dini grup tipolojisinde önemli bir yere sahiptir. “Gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve gidiş” anlamındaki tarikat kelimesi, “Allah’a ulaşmak isteyenlere özel âdet, hal ve davranış” anlamına gelmektedir. Sözlük anlamı olarak “yol” şeklinde dile getirilen ve farz olan, ruhsata mahal bırakmayan kural ve törenleri anlatan “tarik” kavramı da tasavvuf literatüründe genellikle tarikatla aynı manada ele alınmakta ayrıca Allah’a ulaşan yolların “yıldızların sayısınca” veya “yaratıkların nefesleri adedince” olduğu dile getirilmektedir (Öngören, 2011: 95). Tarikat, *tasavvufta “Allah’a giden yol” şeklinde anlaşılmış; “Olgun bir insan olabilmek ve masivanın hâkimiyetinden kurtulabilmek için yetkili bir şeyhin denetiminde kalp ile kat edilen yol.”* şeklinde tarif edilmiştir (Kara, 1985: 113).

Tarikat kelimesi halk dilinde de sözlük anlamına yakın bir şekilde kullanılmakta ve yol anlamına gelmekle beraber tasavvuftaki asıl anlamı farklıydı. Bu yol genel ve avami olmayıp; ulvi, kutsi ve hususi idi (Revnakoğlu, 2003: 37). Bu çerçeveden bakacak olursak tasavvuf tanımı konusunda bilim insanlarının farklı açıklamaları vardır.

Nitekim tarikat tarafından belirlenmiş cemaat şeklinin sadece evrensel dinlerde ortaya çıktığını belirtmek gerekir (Mensching, 2012: 214). Tasavvufun ortaya çıkışındaki temel faktör psikolojikken tarikatlar ise tasavvufun psikolojik temellerinin sosyolojik bir içerik kazanması ile vuku bulmuşlardır (Şahin, 2016: 221). Tarikat tipi grupların, ana dini yapıda yaşanan değişim ve esnekliklere karşı dini daha sıkı ve yoğun bir şekilde hayata geçirme biçimindeki protestoların bir sonucu olarak meydana geldikleri düşünülebilir.

Tarikatlar temelde ana dini gruba yöneltilen itirazların sosyolojik sonuçlarından birisidir. Nitekim “çoğu defa kendilerine özgü ibadet, zikir, sema ve ayinleriyle, sembolik kıyafet ve aksesuarlarıyla” meydana gelmekte ve bu yönleriyle tarikat yapıları dinlerde zühd ve takva dindarlığı ve manevi kardeşlik gruplarının daha uç boyutlarını simgelemektedir (Kınsün, 2016: 224; Akyüz, 2016a: 196).

1.2.7. Cemaat

Sosyolojik anlamda cemaat, farklı tipteki ilişkilerin tasviri için kullanılan bir terimdir. Bu çerçevede, sosyolojik açıdan herhangi bir insan kalabalığının betimlemesi için

kullanılan bir kavram olarak gündeme gelmektedir (Ersoy, ty.). Cemaat, özellikle Ferdinand Tönnies'in "Gemeinschaft – Gesellschaft (Cemaat ve Cemiyet)" sınıflandırmasıyla ortaya çıkarak ideal bir tip olarak kullanılmıştır.

Bu kavramı tanımlamak oldukça zordur. Kavramı ilk kez dile getiren Sir Henry Summer Maine'dir. Maine, 1875'te yazdığı, Village Communities East and West adlı eserinde bu yapıdan bahsetmektedir (Efe, 2009: 654). Tanımlaması zor olmasına rağmen cemaati; belirli bir bölgeye yerleşmiş ve ortak amaçlarını aynı araçlarla gideren ve aralarında karşılıklı ilişkileri olan toplumsal bir grup şeklinde ifade edebiliriz.

Bu noktada Tönnies'in, Cemaat ve Cemiyet sınıflandırmasını, Kinloch aşağıdaki gibi ortaya koymaktadır:

Tablo 6. Tönnies'in Cemaat – Cemiyet Sınıflandırması (Kinloch, 2014: 90)

Etmenler	Cemaat	Cemiyet
Hayat	Komünal	Kamusal
Toplum	Geleneksel	Endüstriyel
İlişkiler	Aile, Yakın, İçgüdüsel	Ekonomik, Kişisiz, Yapay
Güdüler	Karşılıklı destek ve koruma	Ekonomik rekabet
Kurallar	Sevgi, Anlama, Örgüt	Ekonomik değer, Emek, Tüketim
Gruplar	Aile yapısına dayalı	Ekonomik sınıflara dayalı
Mülkiyet	Komünal	Bireysel
Yetki	Babalık	Güç
Bağlar	Ortak kan, Yer, Zihin	Ekonomik sözleşmeli alışveriş

Bu bağlamda cemaat, bir tarafta modernliğe cevap verirken, diğer tarafta ise modern yaşam koşullarına katılımı kolaylaştırmaktadır. Bu yönüyle cemaatler günümüze özgü fenomenlerdir ve bunların da meşruiyet çerçevesi, şehre uyum, çağdaş yaşama katılım, merkezde bulunma düşüncesi veya merkezi etki altına alma çabalarına dayanmaktadır (Doğan, 2015: 327).

Konumuz açısından da önem taşıyan günümüz tarikatları, klasik tarikat sistematiğinden farklı bir biçimde örgütlendikleri için "cemaat" şeklinde de

tanımlanmaktadır. Günümüzde tarikatlar da modernleşmenin etkilerine karşı, yapısal bazı değişimler geçirerek cevap vermeye çalışmaktadır. Bu yapısal farklılık sebebiyle tarikatlar, giderek daha ziyade cemaat şeklinde dillendirilmektedir (Çelik, 2014: 293-294).

Bununla beraber tarikatlar, modern zamanlarda kendisini belirginleştiren cemaatlerden bazı noktalarda ayrılmaktadır. Klasik tarikat organizasyonunda şeyh ile mürid arasındaki etkileşim, günümüz cemaatlerinde esneyerek yerini kitle iletişim araçlarına terk etmeye başlamıştır (Çelik, 2011: 23). Bunun yanı sıra tarikatların aynı zamanda farklı birçok alanda da boy göstermeye ve adlarından söz ettirmeye çalıştıkları görülmektedir (Günay ve Ecer, 1999: 274).

Ele almaya çalıştığımız bu tipolojiler çerçevesinde genel geçer ve kuşatıcı bir dini grup tasnifinin imkânsız olmadığı görülebilir. Tersine durumda, din sosyolojisini mekânsal düzlemde birçok alt gruba bölmek lazım gelecektir ki bu da zaten yaşanan karmaşanın daha da içinden çıkılamayacak bir hale bürünmesine yol açabilir.

Konuya Türkiye bağlamında baktığımızda ise Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan Cumhuriyet'in ilk zamanlarında dine olan bakış açısından dolayı dini grup veya dönem itibarıyla tarikatların görünür ve toplumsal olarak da ciddi bir ağırlıklarından söz etmek çok olası değildir. Bununla beraber tarikatların varlıklarını sürdürebilme çerçevesinde kendilerini yeniden tanımladıkları ve sosyal şartlara çerçevesinde pozisyon aldıkları düşünülebilir.

İlk dönem gelişmelerinden sonra ise dine ve dini gruplara karşı tutumun esneklik göstermesiyle birlikte dini gruplar da ön plana çıkmaya başlamış ve kendilerini sosyal faktör ve ilişkiler çerçevesinde yeniden konumlandırmışlardır. Bu durumun bir sonucu olarak; tarikat ve cemaat şeklinde iki tipoloji meydana gelmiştir (Peçe, 2016: 199).

1.3. Bir Dini Grup Çeşidi Olarak Tarikat

Dini grupları sınıflandırmasıyla öncelikle Max Weber ve Weber'in meslektaşısı, Ernst Troeltsch ilgilenmiştir. Weber ve Troeltsch, kiliseler ile tarikatların birbirinden farklı olduğunu vurgularlar. Kilise, iyi kurulmuş sağlam bir dinsel organken tarikat, daha küçüktür ve genellikle bir kiliseye karşı protesto hareketi olarak gündeme gelmektedir.

Dini uyarı, itiraz ve protesto hareketleri veya dini konulardaki çeşitli görüş ayrılıkları ya da başka iç ve dış sebeplerden kaynaklanan dini hareketler yeni dini grup ve cemaatlerin teşekkülüne imkân verebilmektedir. Nitekim bu yeni dini grupların birçok çeşitlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira yeni dini cemaat, grup veya alt grup gevşek bir yapı ve teşkilatta sahip bir zühd ve takva hareketi özelliğine sahip olabileceği gibi, nispeten daha düzenli bir yapı ve organizasyona sahip bir ihvan birliği, bir tarikat, bir mezhep veya bağımsız bir dini grup veya alt grup şeklinde ortaya çıkabilmektedir.

Ana dini bünyeden ayrılmayı düşünmeyen, dinî esasların daha içten, daha yoğun ve daha dindarca bir zühd ve takva ile yaşanmasını hedef edinen ve dini ümmet mensuplarının tamamını bu harekete dâhil etmeyi arzulayan, gevşek yapıları dini grup hareketleri bu türe dâhildir. Doğru yola ulaşarak o yolu takip etmeyi ve yanlarına da taraftar çekmeyi hedeflemiştirler (Günay, 2010: 29-30; Giddens, 2012: 592-593).

Tarikatlar dinsel hayatı daha içten, daha sıkı ve daha zahidane bir biçimde yaşamak amacıyla ana dini yapıdan ayrılmayan ancak temel anlamda eleştiri getiren gruplardır. (Çelik, 2011: 19). Tarikat merkezleri yalnızca tasavvuf düşüncesinin işlendiği merkezler olarak kalmamış özelliğine göre birer eğitim kurumu veya kültür ve sanat merkezi olarak da fonksiyon üstlenmiştir. Tarikatlar ilk dönemlerinde bireysel bir toplumdan uzak kalma biçimi olarak ortaya çıkmışken, zamanla teorik, pratik ve büyüme kapasitesiyle kolektifleşmiş ve cemaat şeklini almıştır. (Subaşı, 2014: 128; Çelik, 2014: 290-291).

Tarikat yapıları manevi kardeşlik gruplarından daha kapalı, dini olarak ortak bir takva hayatına yönelenler tarafından oluşturulmuştur. Üyelerinin yalnızca kendilerine bağlı olmasını istemekte ve sürekli kişisel sadakat üzerinde durmaktadır. Bu yapılarda tarikat üyelerini birleştiren temel unsurlar; özel kıyafet, özel ayinler, değişmez ikamet, beraber yenen yemekler ve ortak faaliyetlerdir. Dünyevi işlerden, mal-mülk sahipliğinden ve kendi grupları dışındakilerden uzak dururlar. Dini-manevi kardeşlik düşüncesi doğal bağlılıkların yerini alır. Yerel ve genel kurallara uyum dereceleri, tarikattaki statüyü belirler (Akyüz, 2016a: 198).

Tarikatlarda dikkat çeken ilk faktör, kutsal ile kutsal olmayanın birbirinden net bir biçimde ayrılmış olmasıdır. Tarikat, müridi kutsal olmayan dünyaya bağlayan bağlardan kurtulma şeklinde dile getirilen negatif amacın dışında bir güç sahibi olma gibi pozitif bir

faaliyeti de içinde barındırır. Bu faaliyetle mürit bir taraftan dünyadan koparken diğer yandan dünyadan ayrılmayı seçmiş bir gruba mensup olmaktadır (Mensching, 2012: 216-217).

Tarikatın temsil ettiği grupların içyapısında bir çelişiklik durumu söz konusudur. Bir yönüyle tarikat bireyin iradesi ve bilinci üzerine kurulmuştur. Diğer yönüyle ise bireysel dindarlık geniş ölçüde bireyin ortadan kalkmasıyla sonuçlanmaktadır (Arslantürk ve Akyüz, 2015: 314-315). Böylece tarikatlarda mistiğin dini boyutu gerçekleşirken gayri müşahhas bir birlik içinde de ferdin yok oluşu gerçekleşmektedir (Mensching, 2012: 219). Bununla birlikte tarikat hayatı aslında bir murakabe hayatıdır (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012: 522).

Ana dini bünye içerisinde alt gruplar şeklinde ortaya çıkan cemaatlerin bir türünü tarikat grupları oluşturur. Zühd ve takva gruplarının yanı sıra bu grupların daha organize biçimleri olan tasavvufi mistik akımlara ve bu akımların toplum nezdinde sistematik bir şekilde örgütlenmiş biçimlerini meydana getiren tarikat gruplarına neredeyse tüm müesses dini bünyelerde rastlamak olasıdır (Günay, 2012: 305; Arslantürk ve Akyüz, 2015: 310). Bu dinlerde tarikat bağlularından istenilen durumlar da benzerlik oluşturmaktadır. Bunlar öz bir biçimde; tüm hayat sürecinde tarikata bağlılık, üstlenilen sorumlulukların mutlaka yerine getirilmesi gibi urumlardır. Tarikata giriş gönüllülük esası üzerinedir ancak yerine getirilmesi zorunlu bütün sorumlulukların kabul edildiğini beyan eden bir yeminin icrası söz konusudur (Karataş, 2004: 9).

1.3.1. Tasavvuf ve Tarikat

Klasik sınıflandırmaya göre İslami ilimlerden birisi de tasavvuftur. Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi ortaya çıkışı Hz. Peygamber zamanında olmakla birlikte, gelişmesi, sufileri yetiştirmesi, bu sufilerin tekke, zaviye, dergâh diye kendilerine özgü bir yapı kurması ve sonuçta da bu mesajı diğer insanlara ulaştırması daha sonraki dönemlerdedir. O halde bu noktada “tasavvuf nedir?” sorusuna cevap aramakta fayda vardır.

Tasavvuf ehli, tasavvufu tarif ederken kimi zaman soru soranın durumuna göre kimi zaman kendi psikolojik durumlarına göre kimi zaman ise ideal amaca uygun olarak

vurgulamak istedikleri esaslara göre cevap vermişlerdir. Bu durum tasavvufun farklı boyut ve derinliklerini göstermektedir (Kara, 2014: 26-27).

Tasavvufun ne olduğu hakkında çeşitli tanımlar yapılmıştır. Tasavvufa sistematik bir şekil kazandıran mutasavvıf Muhyiddin ibni Arabi, Hz. Peygamberin yaklaşımlarından hareketle; “Tasavvuf, Allah’ın ahlâkı ile ahlaklanmaktır.” diyerek, Allah’ın sıfatları ile vasıflanmak boyutunu dile getirmiş böylece tasavvufa dair ortaya konulmuş olan bütün ifadeleri net bir biçimde özetlemiştir (Sunar, 1978: 7).

Altıntaş kelimenin kökeni ile ilgili olarak yapılan çalışmaları toparlamış olmakla beraber (Altıntaş, 1986: 5) tasavvufun sübjektif bir tecrübe ve yaşandıkça anlaşılan bir ilim olması sebebiyle dar kalıplar içinde tanımını yapmak hayli zordur. Sufilerin, içinde buldukları ruh halleri ve kabiliyetlerine göre tasavvufun tanımını yapmaları, tasavvuf tarihindeki gelişim ve sosyokültürel çevrenin etkisiyle birden çok tasavvuf tanımını ortaya çıkarmıştır (Aktaş, 2014: 8).

Bu açıklamalardan sonra tasavvufla ilgili olarak yapılan şu tanımlara bakılabilir:

Tasavvuf, ancak ve ancak, kalp ile işlenen amellerin bir kanunu, bâtınla ilgili hükümlerin bir düsturudur (en-Nedvi, 1996: 36).

Aslında, tasavvufun kısa açıklaması “Allah’tan başka tanrı yoktur.” sarsılmaz gerçeğini ifade etmek olarak gösterilebilir (Schimmel, 2001: 42).

Kültür tarihi içinde tasavvuftan söz edilir ve tasviri yapılır, ama o, belli bir devre içinde kalmaz. Çünkü onda devamlı olarak yenilenme vasfı vardır ve o, her şeyden önce, zaman ve mekânla sınırlanmayan, insana ait manevi bir davranış şeklidir (Altıntaş, 1989: 73).

Tasavvuf esasında ahlak demektir. Bu itibarla o İslam’ın ruhudur. Çünkü İslam’ın bütün esasları bir ahlak temeline bağlıdır (al-Tafzani, 1986: 223).

En güzel ve özlü tarifıyla tasavvuf nefis terbiyesi ve güzel huylarla bezenmeye çalışmaktır (Küçük, 2015a: 51).

Cebecioğlu ise sözlüğünde tasavvufu şöyle tanımlamaktadır: “*Arapça, yün giymek anlamında bir kelime. Kul ile Allah arasında ihsan olayının gerçekleşmesi veya kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren bir ilim. Bâtini fıkıh*” (Cebecioğlu, 2004: 629-630).

Bu bağlamda tasavvufa dair yapılan tanımlar on başlık altında toplanabilir:

- Tasavvuf zühüttür.
- Güzel ahlaklıdır.
- Tasfiye, yani kalbin kirlilerden arındırılmasıdır.
- Tezkiye, yani nefis ile mücadeledir.
- İstikamet, yani kitap ve sünnet üzere olmaktır.
- Allah’a teslimiyet ve rabbaniliktir.
- Hakka vuslattır.
- İslam’da yaşanan manevi hayattır.
- Bir batın ilmidir.
- Havassa dair bir ledün ilmidir (Şahin, 2016: 218).

Bu tanımlar arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte hepsinde ifade edilmek istenen temel anlam asıl itibariyle birdir: “*Zühhd ve takva ile ruhu temizlemek, kendi varlığını Allah’ın sevgisinde eritmek, kalbini bütün masivadan boşaltıp Hakka tahsis etmek, kendini yok bilip Allah’ın varlığında yaşamaktır*” (Ateş, 1974: 22).

Kavram olarak tasavvuf birçok dinde kendisini gösteren mistisizmin İslam dinindeki karşılığı olarak ele alınabilir (Küçük, 2015b: 20; Kara, 2014: 12-13 ve Haksever, 2014: 25). Ancak bu yaklaşım mistisizmle İslam tasavvufunu eş anlamlı olduğu sonucunu doğurmaz (Yılmaz, 2015: 25-26).

Bu yaklaşımlara bağılı olarak tasavvufun temel özelliklerini aşığıdaki gibi sıralayabiliriz:

- Tasavvuf temel olarak Kur'an ve sünnete yaslanan bir bilimdir. Ancak sufiler, Kur'an nasslarını kendine özgü yöntemlerle açıklar. Allah onlara, başkalarına bağışlamadığı ruhsal yetenekler vermiştir.
- Tasavvuf, kuramsal olmanın yanı sıra eyleme dayalı yani tecrübi bir bilim dalıdır. Tasavvufun temel amaçlarına varabilmek için yalnızca düşünmek ve öğrenmek değil aynı zamanda öğrenilenin bilgilerin hayata aktarılması esastır. Tasavvuf söze dayalı bir bilim olmaktan çok bir yaşama bilimidir.
- Tasavvufun bilgi kaynağı; akıl ve duyu verilerinin dışında keşif, ilham ve sezgidir. Sufiler bu şekilde elde edilen bilgiye irfan, marifet, ilm-i mükāşefe, ilm-i ledün gibi farklı isimler vermiştir. Bundan dolayı hakikatin bilgisini başkalarına açıklamak oldukça zordur.
- Tasavvufun keşif ve ilhamı kabul etmesi doğal olarak sürekli orijinal ve yeni bilgilere ulaşılmasını da sağlamaktadır. Akıl ve duyular vasıtasıyla ulaşılamayan gerçeğı, mutasavvıf, bazı sembol ve alegorik anlatış şekilleriyle ifade eder.
- Tasavvufi bilgiye ulaşmanın yolu seyru süluktur (Haksever, 2014: 25-26).
- Tasavvufta bilginin temel konusu marifetullahtır.
- Tasavvufta kâmil bir mürşit olmanın yolu, ehil bir üstat tarafından eğitilmektir.
- Tasavvuf akli aşan bir bilimdir.
- Tasavvuf gözle görülen ve yaşanan dünya âleminin dışında gayb âleminde de bahseder. Bu çerçevede fiziki âlem, vehimlerden ibarettir ve batın, zahire tercih edilmelidir.
- Tasavvufta tarikat denilen farklı ve özel yollar vardır.
- Tasavvufta silsile ve icazet ana unsurlar arasında bulunur.

- Tasavvuf sembolik ve mecazi bir dile sahiptir (Yılmaz, 2015: 40).
- Tasavvuf, Allah ile O'nun dışında bulunan yaratılmış diğer varlıkları birbirinden ayırır.
- Tasavvufi pratik, kul ile Allah arasındaki bir sırdır. Genellenemez. Bu sırrı hakikat, sübjektif olup objektif değildir.
- Sufi, Allah'ın takdirine boyun eğmiş, irade ve ihtiyarını O'nun tasarrufları karşısında terk etmiştir.
- Çoğu zaman mutasavvıflar, Allah'ta yok olmayı amaçlarlar. Asıl güven ve kalp huzura "Ebedi Zat"ta yok olmakla kavuşulacağını düşünmektedirler.
- Sufiler, "Mutlak Bir" konusunda hemfikirdirler.
- Sufiler Hakk'ın kendileri için irade etmiş olduğu yüce ahlakı benimsemektedirler (Filiz, 1994: 117).

Aslında yapılan temel tanım ve tasavvufun özelliklerine baktığımızda tasavvuf tariflerini üç ana noktada toplamak mümkündür:

1 – İlahi emir ve yasaklara teslimiyet.

2 – Allah ve Resulünün ahlakıyla donanmak.

3 – Allah'ın dışında her şeyden kalben uzaklaşmak (Eraydın, 2014: 40 ve Okudan, 2014: 184).

1.3.2. Tasavvuf Tarihi ve Dönemleri

Tarihi süreç içerisinde İslamiyet'in gelişim dönemleri göz önüne alındığında tasavvufi yapıların oluşum nedenlerini sosyolojik olarak tahlil ederken toplumların ekonomik, kültürel, demografik ve sosyal ilişkiler açısından değişik dönüşümler geçiren ve zamanla daha da karmaşık bir hal kazanan yapılarını göz önünde bulundurmak gerekir.

Bu çerçevede tarihsel süreç içerisinde, insanoğlunun içinde daha kalabalık nüfusu barındırabilen kentlerde yaşamaya başlamasıyla birlikte; üretim, bölüşüm, dağıtım ve tüketim gibi ekonomik süreçlerde meydana gelen değişimlere paralel olarak dünyevi kaygılar gündelik yaşamda ön plana çıkmıştır. Ayrıca göç ve nüfus gibi demografik hareketlere bağlı olarak artan kültürel çeşitliliğin de etkisiyle başlangıçta Allah korkusuna eşlik eden psikolojik bir faktörden hareketle ortaya çıkan züht yaşantısı giderek toplumsal bir görünüm kazanmış ve tarikatlar şekillenmiştir (Şahin, 2016: 222; Uludağ, 2002: 37).

Tasavvufun doğuş ve gelişmesini değişik biçimlerde sınıflandırmak mümkün olmakla beraber tasavvuf araştırmacıları tarafından genel olarak kabul edilen dönemler aşağıdaki gibidir:

- Zühd Dönemi: Tasavvufu genel anlamda ele aldığımızda zühdü onun ilk dönemi olarak ifade edebiliriz. Bu zaman dilimi, asr-ı saâdet ile başlayarak, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve ilk iki yüzyılı içerisinde barındıran, tasavvuf kavramının ortaya çıktığı döneme kadar uzanan tarihsel süreçtir.
- Tasavvuf Dönemi: Sufi ve tasavvuf terimlerinin ifade edildiği ve ilk mutasavvıfların isimlerinin anıldığı hicri 2. yüzyılın sonundan tarikatların ortaya çıktığı zamana kadar geçen tarihsel süreçtir.
- Tarikatlar Dönemi: Tasavvuf müesseseleri olan tarikatların ortaya çıkarak toplumsal yapının bir parçası haline geldikleri hicri 6. milâdî 12. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar uzanan tarihsel süreçtir.

Zühd Dönemi

Tasavvufun temel yaklaşımları, İslam dünyasında hicri 1. yüzyılda ortaya çıkan güçlü ve yaygın zühd hareketlerinde bulunur. Zühd hayatının ortaya çıkmasında iki temel faktör söz konusudur: Birincisi; aşırı günah işleme endişesi, ikincisi ise; ilahi cezaya karşı korkudur (Nicholson, 1998: 690).

Tasavvuf tarihinde zühd anlayışı İslam'ın kendi dinamikleriyle ortaya çıkan ve daha sonra kitleselleşen bir yapı olarak meydana gelmiş, bu hareketin ana dayanakları ise Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in zahidane yaşamı olmuştur (Bolat, 2014: 110).

Kendilerine sufiyye ismini veren Müslümanlardan çoğu, -zühd ile tasavvuf arasında apaçık bir ayrımın ortaya çıktığı 3. yüzyıla kadar- gerçekte yalnızca zahidane bir yaşantı sürüyorlar ve tasavvufa ait çok az özellikler taşıyorlardı. O halde öncelikle sufiyyenin öncülerini, zühd hareketinin mensupları olarak ifade etmek gerekmektedir (et-Taftazani, 2001: 107).

Ashabın çoğunluğunun yaşayışı zahidane olmuşsa da içlerinde bilhassa bu özellikleriyle ön plana çıkmış pek çok sahabe vardır. Bunlar arasında Osman b. Mazun, Abdullah b. Amr, Ebu'd-Derda, Ebu Zer, Erbad b. Sariye, Suffe ashabı, Havle binti Tuveyt ve Zeyneb binti Cahş'ı sayabiliriz (Gündoğdu, 1997: 44).

Tasavvufun pratik boyutu olan zühd, temel anlamda inananların yaşam şeklidir. Zühd, dünyaya ve nimetlerine; nefis ve onun eğilimlerine karşı özel bir duruştur; insanın, çeşitli manevi ve fiziki riyazet ve çabalarla nefisini kontrol etmesidir (Afifi, 1996: 76).

Bir şeye isteksiz olmak, kıymet vermemek şeklinde düşünülebilecek olan zühd; dünyaya, maddi imkân ve olanaklara tasavvufi yaklaşımla masivaya kıymet biçmeme, dünyadan ve onun fırsatlarından yüz çevirme, hayatı uhrevi olana dönük olarak sürdürme ve bu bağlamda ibadete yönelme olarak düşünülebilir (Kara, 2014: 77; Özköse, 2002: 176).

İşte bu manevi hayatın gidişatını ortaya koymak üzere tasavvuf tarihinde Hz. Muhammed'in yaşadığı zamandan itibaren tabiin ve tebe-i tabiin dönemlerini de içine alarak Horasanlı zahid Şakik-i Belhi'ye kadar uzanan sürece zühd dönemi denilmektedir.

Kur'an ve sünneti esas alan, ashabın hayatında da uygulama biçimini bulan zühd, toplum hayatında yaşanan bir haldir. Ayrıca ne sadece Mekke dönemine özgü bir durumdu ne de tamamlayıcı bir eleman olarak İslam'a sonradan girmişti. Buna rağmen "zahidler" diye ayrıca bir grup yoktu. Fakat diğerlerinden farklı olarak bağlılıkları ve çok ibadetleriyle kendilerini gösteren şahıslara rastlanabiliyordu (Gündoğdu, 1997: 45). Böylece bu süreç içerisinde farklı etkiler sebebiyle farklı isimlerle anılan fakat zühd ortak

paydasında buluşan bir grup belirginleşmeye başladı ve böylece sosyal bir hareketi de içine alabilecek şekilde kullanıldı (Ocak, 2003, 162).

Bu dönemi daha iyi ve sağlıklı bir biçimde değerlendirebilmek için Emeviler dönemini, öncesi ve sonrası itibarıyla ele almak yerinde olacaktır. Çünkü Asr-ı saadette zühdün dayanağı olan faktörler Kur'an-ı Kerim ve Sünnet iken daha sonra meydana gelen olaylar, Emevi saltanatının keyfi yaklaşımları ve bunların psikososyal yansımaları zühd anlayışını besleyen temel faktörler olmuştur (Bolat, 2014: 109). Yani zühd hareketinin bir tepki ve protesto olarak şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede zühd, ibadetlerin amelî boyutunu oluşturmasının yanı sıra, Müslümanın yaşam tarzı, onun dünyevî nimet ve arzular karşısında göstermesi gereken tavır ve protestonun da adı olarak kabul edilebilir.

Zühd dönemi aslında tasavvufun bulunmadığı süreci ifade eder. Bu dönemde halvet, uzlet, riyazet, mücahede, sabır, tevekkül gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır (Küçük, 2015a: 194). Zühd hareketinin başlamasında rol oynayan ana faktörleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Peygamberin vefatından sonra onun yaşadığı döneme duyulan özlem
- Toplumun içine düştüğü ahlaki çöküş
- İç savaşların yol açtığı bölünmeler
- Emevi saltanatının halka uyguladığı baskı ve Arap olmayan Müslümanlara karşı takip edilen asabiyetçi siyaset/Mevali politikası
- Harici mantığın yol açtığı kargaşa ve terör ortamı
- Dünyevileşme ve lüks yaşantının halk nezdinde değer kazanması
- Kelamcılarının dini metinlere karşı şüpheli; fakihlerin ise katı, kuru ve dogmatik yaklaşımları
- Fethedilen bölgelerdeki Hristiyanların ruhbanvari yaşam tarzları (Yılmaz, 2015: 66-67).
- Fitne, fesat ve bidatlerin çoğalması

- Aradığı huzuru toplumda bulamayanların mistik arayışlara yönelmesi (Bolat, 2014: 120-121; Trimmingham, 2002: 184).

İslam toplumunun gelişmesi, sınırların genişlemesi ve farklı kültürlerle karşılaşılması; çevrenin ve kültürel farklılıkların doğup gelişmesine ve doğal olarak da düşünce ve yaşam tarzlarında da farklılığa yol açmıştır. Bu durum zühd döneminde de değişik zühd ekollerinin doğmasını sebebiyet vermiştir. Bu ekoller Medine Ekolü (Yılmaz, 2015: 68; Bolat, 2014: 125), Basra Ekolü (Yılmaz, 2011a: 103; Bolat, 2014: 125), Kufe Ekolü (Yılmaz, 2011a: 103; Bolat, 2014: 128-129) ve Horasan Ekolüdür (Yılmaz, 2015: 71; Yılmaz, 2011a: 107).

Genel olarak ifade etmek gerekirse, tasavvufun zühd döneminde Medine ekolünde sünnet ve hadis eksenli bir zühd; Basra ekolünde korku, hüznün ya da sevgi ağırlıklı zühd; Kufe ekolünde ibadet ve ağlama ağırlıklı zühd; Horasan ekolünde ise tevekkül duygusu ağır basan zühd anlayışlarının etkili olduğu söylenebilir (Küçük, 2015b: 137).

Yılmaz bu ekolleri aşağıdaki gibi tabloştürmüştür (Yılmaz, 2011a: 102):

Tablo 7. Zühd Ekolleri

Ekoller	Medine Ekolü	Basra Ekolü	Kufe Ekolü	Horasan Ekolü
Temel Kavramlar	Sünnet ve Hadis	Korku, Hüzün ve Sevgi	Sufilik	Tevekkül
Önemli Temsilcileri	Hz. Peygamber	Hasan Basri	Ebu Haşim	İbrahim b. Edhem
	Ashab-ı Kiram	İbni Sirin	Cabir b. Hayyan	Fudayl b. İyad
	Ashab-ı Suffe	Habib Acemi	Süfyan Sevri	Şakik Belhi
	Said b. Müseyyeb	Muhammed Vasi	Davud Tai	Ahmed b. Harb
	İmam Malik	Malik b. Dinar	İbni Semmak	
		Abdülvahid b. Zeyd		
		Rabia el-Adeviyye		

Zahid Müslümanlar dengeli olmak durumunun sınırlarına bağlı kalmak, doğru yolda azim ve sabırla yol almak, ölçsüzlük ve aşırıktan kaçınmak gibi noktalara dikkat etmişti. Onlar “iman tarihi” içinde ve dindarlar arasında saflık ve nezaket açısından İslami hükümlerin uygulayıcıları olmaya, bu uygulamanın ideal örneklerini ortaya koymaya çalışmışlardı. Temel bir davranışın hem kalp hem de beden tarafından ortaklaşa gerçekleştirilmesini hedeflemişlerdi (Çelebi, 1998: 92).

Zühd dönemi tasavvuf tarihinin genel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Riyazet, mücahede, tevbe, takva, sabır, korku, hüzün ve muhabbet ağırlıklı bir hayat tarzını esas alır.
- Söylemden ziyade eylem, şekil ve törenden ziyade öz tercih edilmektedir.
- Dini emir ve yasaklara sıkı sıkıya bağlılık esastır.
- Gözü yaşlı, bağı yanık ve benzi soluk bir durum görülür.

- Tevekkülcü ve teslimiyetçi bir ibadet tarzı göze çarpmaktadır.
- Tahakkuk yerine tahalluk, fakr ve uzlet ağırlıklı bir yaklaşım görülmektedir.
- Anlatımlarda sembolik ve mecazi bir dil yerine daha sade ve anlaşılır bir üslup kullanılır.
- Bazı sosyal ve siyasal sıkıntılara karşı reaksiyoner bir tepki hareketi olarak da göz çarpmaktadır (Yılmaz, 2015: 67).
- Ayet ve hadislerin yorumlanması ortaya çıkışında temel olmuştur.
- Davranışlar ahlaken ilerlemeye, daha üst seviyede bir dini yaşantıyı ortaya koymaya yöneliktir.
- Dönemin zihni dünyası; dinin pratik ve şekilsel boyutuna önem verme, dinden uzaklaşmama ve tevilden uzak durma biçimindedir.
- İlk tekke Zühd döneminde kurulmuştur.
- Kitabü'z-Zühd'ler dışında yazılmış başka eser yoktur.
- Abid, nasik, bekkaun, zahid ve kurra gibi kavramlar kullanılmıştır ki bu kavramlar dünyevileşmeye bir tepki olarak göze çarpmaktadır.
- Öne çıkan fikirler, yapılan vurgular bölgesel problemlere çözüm olarak ortaya atılan değerlendirmelerdir.
- Zahidlerin yaşamları bireysel niteliktedir.
- Devletin yönetiminde meydana gelen iktidar kavgaları ve iç sorunlar insanları kendi içlerine kapanmaya itmiş ve dolayısıyla dünyaya karşı bir tavır ortaya çıkmıştır. Saray, sultan gibi kavramlar her zaman uzak durulması gereken unsurlar olmuştur (Bolat, 2014: 122-124).

Tasavvuf Dönemi

Tasavvuf tarihinin bu dönemi, hicri 3. yüzyılda başlayıp 6. yüzyılın ortalarına, yani ilk tarikatların ortaya çıkışına kadar devam etmektedir. Bu dönem aslında bütün bir İslâm tarihi ve düşüncesi açısından da çok önemlidir. Zira bu yüzyıllar Mâtûrîdîlik ve Eş'arîlik gibi kelâm ekollerinin; Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanefilik gibi fıkıh mezheplerinin; Şiilik ve Bâtınîlik gibi çeşitli dinî ve siyasi cereyanların ortaya çıktığı ve İslam coğrafyasının her tarafına yayıldığı zamanlardır. Dolayısıyla siyasi, sosyal ve bilim hayatının oldukça canlı olduğu bir devirde tasavvuf dönemi şekillenmeye başlamıştır. Bu dönem Abbasi saltanatının gelişme yılları olup Bağdat ve çevresinin de ilim merkezi olduğu dönemlerdir (Yılmaz, 2011a: 108).

Dönemin sufileri tasavvufu doktrinel olarak ele almak yerine dünyevileşmeye karşı bir tavır alış ve bireysel bir hayat algısı şeklinde değerlendirmişlerdir. Dini kurallara uyma konusunda oldukça hassas olmuşlar ve net bir dil kullanmışlardır (Çelebi, 1998: 98).

Bazı yönleriyle bu dönem Zühd dönemine benzemekle birlikte Tasavvuf dönemini Zühd döneminden ciddi biçimde ayıran önemli temel unsurlar da söz konusudur.

İlk olarak Zühd döneminde tasavvufî hayat; ayet ve hadisler çerçevesinde şekillenirken tasavvuf döneminde Kur'an ve sünnetten hareket edilmekle birlikte yeni yaklaşım, tefsir ve tevellere başvurularak başkaca açıklama şekilleri oluşturulmuş ve tasavvuf bu açıklamalarla kendi hüviyetini kazanmıştır (Kara, 2014: 95). Nitekim bu dönemde tasavvuf mistisizm olarak adlandırabileceğimiz bir biçim kazanarak fıkıh, kelam, hadis gibi ilimlerden ayrılmış ve bağımsız bir bilim haline gelmiş, terimleri tespit edilmiş ve meselelerini açıklayan kitaplar yazılmıştır (Küçük, 2015b: 138). Dolayısıyla Zühd döneminde geri planda kalan ilim, marifet ve vecd halleri Tasavvuf döneminde öne çıkarken ibadet, itaat ve zühd geri plana düşmüştür (Uludağ, 1979: 125).

İkincisi Zühd dönemine ait pek çok pratik bu dönemde de devam etmekle beraber teorik, felsefi ve hikmetli yönleri dile getiren yazılı eserler telif edilmeye başlanarak tasavvuf literatürü ortaya çıkmıştır. Tasavvufun temel klasikleri, hal ve makamlar bu dönemde şekil almıştır (Yılmaz, 2015: 72-73). Dolayısıyla İslam tasavvufunun bir bilim olarak ortaya çıktığı, prensip ve kavramlarının olduğu bu dönemde sufiler sosyal hayatın

içerisinde hayat ve düşünceleri ile artık belirgin bir dini grup haline gelmişlerdir (Baz, 2014a: 143).

Üçüncüsü Tasavvuf döneminde sufiler, birbirlerine tabi olmaksızın kendilerine has bir anlayış ve terminoloji geliştirmişlerdir. Bu çerçevede zühdden tasavvufa doğru dönüşümü hazırlayan kişi ise Cafer es-Sadık olmuştur (Küçük, 2015a: 213).

Dördüncüsü Tasavvuf da diğer İslami bilimler gibi bağımsız bir bilim olarak meydana gelmesinden sonra kendi kavram dünyasını kurmuş, geliştirmiş ve doğal olarak tasavvufi kitaplar içeriklerinin büyük bir kısmını tasavvufi kavramlara ayırmıştır (Erkaya, 2015: 119).

Son olarak ilk dönem zahidleri genellikle Basra, Kufe ve Horasan gibi büyük şehirlerde gruplaşırken, üçüncü asırdan itibaren İslam dünyasının her yerinde sufilere rastlanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla tasavvufî düşünce ve hareket hem yöneticiler hem de toplum tarafından daha fazla ilgiyle karşılanmış ve yayılma imkânı elde etmiştir.

Nitekim zühd döneminde olduğu gibi tasavvuf döneminde de bazı önemli sufi ekolleri ortaya çıkmıştır. Bunların her biri kendine özgü yaklaşımlarla tanınmaktadır. Bu ekoller Nişabur Mektebi (Baz, 2014a: 144-145; es-Sülemi, 1977: 24; Yılmaz, 2015: 74; Baz, 2014a: 145; Yılmaz, 2011a: 110), Mısır Mektebi (Yılmaz, 2011a: 113; Yılmaz, 2015: 74; Baz, 2014a: 146), Şam Mektebi (Yılmaz, 2015: 74; Baz, 2014a: 146) ve Bağdat Mektebidir (Yılmaz, 2015: 75; Yılmaz, 2011a: 115-119; Baz, 2014a:148).

Tasavvuf dönemi ekollerini aşağıdaki gibi tablo ile gösterebiliriz:

Tablo 8. Tasavvuf Ekolleri

Ekoller	Nişabur Ekolü	Mısır Ekolü	Şam Ekolü	Bağdat Ekolü
Temel Kavramlar	Fütüvvet ve Melamet	Marifet ve Muhabbet	Açlık ve Gece İbadeti	Tevhid ve Aşk
Önemli Temsilcileri	Hamdun Kassar	Zünnûn el-Mısırî	Süleyman ed-Darani	Ebu Hâşim
	Bayezid-i Bistami		Ahmed bin Ebi'l-Havari	Ma'rûf el-Kerhi
	Yahya bin Muaz		Ahmed bin Asım Antaki	Mansur bin Amar
	Ebu Hafs Haddad		Ebu Abdullah bin Cella	Bişr-i Hafi
	Ebu Osman el-Hiri		Feth-i Mevsili	Haris el-Muhasibi
				Cüneyd-i Bağdadi
				Seriyy-i Sakati
				Ebu Hamza Bağdadi
				Ebu Said Harraz
				Ebu'l-Hüseyin en-Nuri
			Hallac-ı Mansur	

Bu dört merkezde tasavvuf tarihinin en önemli simaları yaşamış ve onların takipçilerinin artmasıyla tarikatların ilk formları diyebileceğimiz fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar Hucviri'ye göre on iki olup Hallaciye ve Hululiyeye dışındakiler sahih fırkalardır. Kara, bu fırkaları aşağıdaki gibi aktarmaktadır (Kara, 1999:67):

Tablo 9. Tasavvuf Dönemi Fırkaları

Adı	Kurucusu	Temel Kavramları
Muhasibiyye	Haris el- Muhasibi	Rıza
Kassariyye	Hamdun Kassar	Melamet
Tayfuriyye	Bayezid-i Bistami	Sekr-Sahv
Cüneydiyye	Cüneyd-i Bağdadi	Sahv
Nuriyye	Ebu'l-Hüseyin en-Nuri	İsar
Sehliyye	Sehl b. Tusteri	Nefs ile Mücadele-Riyazet
Hakimiyye	Ebu Abdullah b. Muhammed Ali Tirmizi	Velayet
Harraziyye	Ebu Said Harraz	Fena-Beka
Hafifiyye	Ebu Abdullah Muhammed b. Hafif	Gaybet-Huzur
Seyyariyye	Ebu Abbas Seyyari	Cem-Fark
Hallaciye	Hallac-ı Mansur	Hul
Hulmaniye	Ebu Hulman Dımaşki	Ruh

Bu noktada şunu belirtmekte fayda var ki ilk dönem sufilerine dayandırılan bu fırkalar gerek Hucviri gerekse başkaları tarafından birer tarikat olarak vasıflandırılmış olsalar da bunlar bugünkü formuyla teşkilatlı tarikatlar değildir. Bunlar daha ziyade sufilerin yollarını gösteren ve onların etrafında oluşan tasavvufi kümeleşmelerdir (Gündoğdu, 1997: 61).

Tasavvuf döneminin temel karakteristik özellikleri arasında şunlar sayılabilir:

- Tasavvuf müstakilen bağımsız bir bilim dalı haline geldi.
- Tasavvuf terminolojisi ve kavramları oluşmaya başladı.
- Keşif ve marifet ağırlıklı bir dönemdir.
- Ayet ve hadisler işari yoruma tabi tutulmaya başlandı.
- Şatahat türü sözler sebebiyle kimi sufiler takibata maruz kaldı.

- Tasavvuf bu dönemde daha geniş bir coğrafyaya yayıldı (Yılmaz, 2015: 73).
- Sufiler toplum içinde belirgin bir dini gruba dönüşmeye başladı.
- Tasavvuf tarihinin en önemli kitapları yazılarak tasavvuf literatürü oluşmaya başladı.
- Bazı sufilerin hayat tarzı onları takip edenler tarafından onların isimleriyle anılan firkaların doğmasına yol açtı.
- Tasavvuf hayatını sistemleştiren, tasavvufi düşüncenin hikemi ve felsefi bir boyut kazanmasını sağlayan önemli simalar bu dönemde yetişti (Baz, 2014a: 143).

Tarikat Dönemi

Yukarıda dini grup tipolojileri içerisinde kavramsal düzeyde ele alınan tarikatlar bu kısımda ise tarihsel süreç içerisindeki yönüyle ele alınacaktır. Tarikat “yol” demektir. Yol kavramı ister maddi anlamda olsun isterse manevi biçimde ele alınsın hemen hemen bütün dinlerde son derece önemlidir (Uludağ, 2005: 9-10). Her ırk ve inançtan mistikler, manevi hayattaki ilerlemeyi, bir yolculuk, hem de zorlu bir yolculuk olarak tasvir etmişlerdir. Aynı amaçlarla başka benzetmeler de yapılmış, ancak yol anlayışının, bu alanda hemen hemen genel bir geçerliliğinin olduğu görülmektedir (Nicholson, 1978: 25).

Sufilere göre Allah’a giden yollar sınırsızdır. Her bir sufinin Allah’a ulaşması ayrı bir metot, usul ve yolla gerçekleşebilir. Zira sufilere göre asıl olan teveccühtür. Bu çerçevede ilk mutasavvıflardan Ebu Bekir Tamestani ile Ebu’l-Hasan Müzeyyin; “Allah’a ulaşan yollar yarattıklarının sayısındadır” ve “Allah’a ulaşan yollar yıldızların sayısındadır” demişlerdir (Kara, 2014: 146).

Tasavvufun tarikatlar biçiminde şekil kazanmasının fikri/manevi ve sosyal olmak üzere iki ana sebebinden söz edilebilir.

Fikri boyut üzerinden baktığımızda, tasavvuf alanında yaşanan gelişim ve birikimin tasavvufu böyle bir kurumsallaşmaya doğru yönlendirdiği göze çarpmaktadır. Zühd ve Tasavvuf dönemlerinde oluşan tecrübe ve bilgi birikimi, bu birikimin aktarıcısı konumundaki tarikatların ortaya çıkmasının fikri zeminini oluşturmuştur. Bu birikim böyle

bir kurumlaşmayı adeta kaçınılmaz bir hale getirmiştir. Nitekim manevi faktör İslam dininin ana unsurları arasında yer almaktadır (Yılmaz, 2011a: 231).

Tarikatların ortaya çıktığı dönemdeki sosyal hayata bakıldığında ise bir taraftan Abbasi saltanatının giderek siyasi gücünü yitirdiği, diğer taraftan Batı'dan gelen Haçlı seferleriyle Doğu'dan gelen Moğol saldırısının İslam dünyasını büyük bir yıkıma sürüklediği göze çarpmaktadır. Bu yıllarda, Anadolu'da Selçuklular ve beylikler, Mısır'da Memlûklüler, Irak ve Suriye'de yine çeşitli beylikler hüküm sürmekteydi. Siyasi otoritenin zayıf düşmesiyle halk karşı karşıya kaldığı boşluğu doldurmak için manevi otoritelere sığınmış ve onların manevi ikliminde ferahlık bulmaya çalışmıştır. Yöneticiler de sufilere bu sebepten dolayı büyük ilgi ve saygı göstermiştir. Büyük Selçuklu hükümdarları, sufilere samimi olarak iyi davranmış, fethettikleri yerlerde onlara tekke inşa ederek vakıf bağışlamıştır. Böylece tasavvuf ve ruhi hayata yönelik yaşayış zaman içerisinde büyük toplumsal gruplara mal olmuş ve birçok sosyal katmandan insan tasavvufuyla ilgilenmeye başlamıştır.

Tarikat başlangıçta uhrevi hayatta başarılı olmak için dünyadan uzaklaşmak ve nefsi kontrol edebilmek için izlenen yol iken zamanla tekke ve dergâh merkezli şeyh denilen liderin kontrolünde sosyal kurallar belirleyen kurum olmuştur (Yılmaz, 2011a: 229-230). Aslında insanın sosyal bir gruba dâhil olması anlamına gelen bu olay, insanın temel ihtiyaçları arasında yer alan aidiyet ve sevgi ile değer verilme ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli bir rol oynamıştır.

12. ve 13. yüzyıllar tarikatların kurumsallaşma dönemleridir. Yani tekkesi, dergâhı, şeyh ve mürid ilişkileriyle tarikatlar ilk olarak bu yüzyıllarda kurulmuştur. 12. ve daha sonraki yüzyıllarda elit kesimlerden halka doğru ilerleyen tasavvuf olarak görülebilecek olan Büyük Tarikatlar belirmeye başlamış ve bu olgu günümüze kadar devam etmiştir (Küçük, 2015a: 311).

Bu dönemde tasavvufun ameli/pratik açıdan gelişmesi ile nazari/teorik açıdan gelişmesi birbirine denktir. Büyük tarikatlar dönemi, tasavvufun Allah ile kul arasındaki kişisel muhabbet ve aşkın ötesine geçerek kurumsallaştığı ve bu yolun yolcularının kişisel temayül ve anlayışlarının değil bağlı oldukları tarikatlarının fikir ve görüşlerinin ön plana çıktığı dönemdir (Küçük, 2015b: 148).

O halde tarikat bir tür özel alandır ve İslam'ın zahiri olan şeriat gibi herkesi bağlayıcı değildir. Bir Müslüman herhangi bir şeyhe bağlanmadan ve tarikata intisap etmeden de dinini ve inancını yaşayabilmiştir (Yılmaz, 2015: 249).

İslam tarihinde ameli ve itikadi mezheplerde olduğu gibi tarikatlarda da hiçbir tarikat şeyhi bir tarikat kurma iddiasıyla ortaya çıkmamış, tarikatların yaygınlaşması, sistemli hale gelmesi ve ilkelerinin şekillenmesi daha sonraları pir-i sani denilen kişiler tarafından gerçekleşmiştir. Bununla beraber herhangi bir tarikattan silsilesi olmak şartıyla her büyük sufi kendi tarikatını veya müntesibi olduğu tarikatın erkânına temelde bağlıysa bu tarikatın bir şubesini kurabilmiştir. Bu güne kadar varlığını koruyan tarikatların çoğu isim ve sistemleriyle 12. yüzyıl ve akabinde ortaya çıkarak zaman içinde birçok kol ve şubeye ayrılarak farklı bölgelere dağılmıştır.

1.3.3. Başlıca Büyük Tarikatlar

12. yüzyıldan sonra İslam dünyasının farklı bölgelerinde ve o bölgelerin şartlarıyla da uyum gösteren farklı meşrep ve mizaca sahip tarikatlar ortaya çıkmıştır. Öngören, Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde 349 adet tarikat sayarken (Öngören, 2011: 95-105), Massignon ise Millî Eğitim Bakanlığı tarafından tercümesi yapılan İslam Ansiklopedisi'nde 391 adet tarikattan söz etmektedir (Massignon, 1979: 1 – 17). Bu tarikatlardan belli başlıları ve konumuz açısından da önem taşıyanları şunlardır.

Nakşibendiyye:

Bahaeddin Muhammed Nakşibend'e isnat olunarak bu adla anılmış bir gruptur. Türkiye'deki en yaygın tarikatlardan bir tanesidir. Tarih boyunca Nakşibendilik Buhara'dan başlayarak Pakistan, Afganistan, Hindistan, Endonezya, Suriye, Rumeli, Filistin, Türkiye, Lübnan, Mısır, Yemen gibi halkı Müslüman birçok ülkede etkili olmuştur.

Bahaeddin Nakşibend tarafından eklenen unsurlarla bitlikte Nakşiliğin temel özellikleri tamamlanmıştır (Öngören, 2014:265). Nakşibendiler, İmam-ı Rabbani dönemine

kadar daha çok İbni Arabi'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücud/varlığın birliği anlayışını benimsemekteydiler (Yılmaz, 2011a: 261).

Bahaeddin Muhammed Nakşibend, sohbet esası üzere inşa ettiği tarikatında halveti uygulamamış, cehri zikir ve sema'a sıcak bakmamıştır. Dolayısıyla zikir hafi (gizli)dir. Melâmet anlayışına sahip olduğu için özel bir tarikat kıyafeti edinmemiş ve müridlerine giydirmemiştir. Tarikatta el emeği ile geçinmek ve başkasına muhtaç olmamak esastır. Tarikatın piri dünyevi işlerde çalışmayı, kimseye yük olmamayı tavsiye etmiştir (Yılmaz, 2015: 296). Harikulade hallere önem vermemiş kendisinden keramet bekleyenlere: “*Bizim kerametimiz açıktır. Zira bu kadar günahla yeryüzünde yürüyebiliyoruz.*” diyerek karşılık vermiştir. Bu bağlamda asıl olan keramet değil istikamettir.

Nakşilik temel yaklaşım olarak sohbeti ön planda tutar. Halvete girmek ve halktan tecrit olmak yerine halk içinde Hakk ile beraber olmayı esas alır. Tarikat söylemden çok pratiğe yani ameli boyuta önem vermesiyle bilinir. Nakşilikte tarikat ayinine Hatme-i Hacegan denir ve yabancılar bu törene alınmaz (Yılmaz, 2011a: 261).

Tenbihu'l-Gafilin, Hayatname, Delailu'l-Aşikin, Hediyyetu's-Salikin ve el-Evradu'l-Bahaiyye gibi eserler Bahaeddin Muhammed Nakşibend'e nispet edilir.

Tarikat, bidat (dine sonradan sokulan şey)lere karşı tavır almış olsa da özellikle rabita ve tevessülün uygulayıcısı olması sebebiyle eleştirilerin de en büyük hedefi haline gelmiştir (Küçük, 2015b: 152).

İmam Rabbani'den sonra toplumu İslam dışına sapmaktan korumayı en büyük amaç edindikleri için hem çok politik bulunmuş hem de gelenekçi idarelerin katı takiplerine uğramışlardır. Mesela, Türkiye'de tarikatların yasaklanmasında en büyük darbeyi Nakşiler almış ve bu durum bir nevi 1826'da kaldırılan Bektaşiliğin yıkılmayan tekkelerinin Nakşilerin emrine verilmesinin rövanşı gibi olmuştur (Küçük, 2015b: 153).

Tarikatın önemli kolları arasında Ahrarilik, Müceddidilik, Kasaniyye ve Halidilik sayılabilir. Nakşilik özellikle Halidilik Osmanlı'da oldukça popüler bir ortam yakalamış, Bektaşilikten sonra ortaya çıkan boşluğu doldurmayı başarmıştır. Halidiyye'nin devlet nezdinde, halk katlarında ve ilim erbabı arasında bu güveni kazanmasında Halid-i Bağdadi'nin İslam esaslarına sıkı sıkıya bağlı kalması ve bir ilim adamı olması etkili

olmuştur (Yılmaz, 2015: 303). Özellikle Osmanlı'da ulema çevrelerinde en çok kabul gören yapının Nakşibendilik olmasında, bu ekolde Kur'an ve Sünnete bağlılığın ciddi bir biçimde vurgulanması ve bunlara bağlı bir yaşam tarzının benimsenmesinin örgütlenmesi etkili olmuştur.

Cumhuriyet döneminde çıkarılan kanunlarla mevcut yapısını değiştirmek zorunda kalan tarikatların durumu Nakşibendi tarikatı için de geçerlidir. Silsile ve bağlılıklarını klasik sistem içerisinde devam ettirseler de tekkelerin kapanmasına paralel olarak günün şartlarına göre yeni örgütlenme biçimleriyle varlıklarını korumaya çalışmışlardır. Genellikle vakıf ve şirketler yoluyla camileri, eğitim kurumlarını, yurt ve yardım kuruluşlarını, dernek ve basın yayın organlarını kullanarak, sivil toplum örgütü görünümündeki tarikat formunu olabildiğince muhafaza etmişler ve zamanla Türkiye'ye özgü dinsel ve sosyo-politik bir yapılanmaya dönüşmüşlerdir (Çapçioğlu, 2016a: 261).

Günümüz Türkiye'sinde en yaygın ve etkili olan tarikat Nakşibendiliktir. Ülkedeki tarikatın müntesiplerinin çoğu Mevlânâ Hâlid-i Bağdadi'den sonra Nakşibendî – Halidi adını alan kola bağlıdır. Bunlar arasında toplumsal, kültürel ve siyasi hayatta etkin olanları şu gruplardır: İskender Paşa Cemaati, Erenköy Cemaati, Menzil Cemaati, İsmail Ağa Cemaati, İhlas Vakfı Cemaati, Süleyman Efendi Cemaati ve Darende Cemaati (Tosun, 2015: 675 – 680).

Kadiriyye:

Türkiye'de Nakşi Tarikatından sonra en fazla mensubu olduğu kabul edilen tarikat Abdülkadir Geylani'ye nispet edilir. Irak'ın Bağdat şehrinde kurulan tarikat, İslam Dünyası'nın en yaygın tarikatları arasında yer almaktadır. Müridlerinin rivayetlerine göre Abdülkadir Geylani bütün davranışlarında şeriat ve tarikatı bir arada tutarak yaşamış ve yaşattır (Eraydın, 2014: 433). Geylani'nin eserleri arasında; el-Gunye li Talibi Tarikî'l-Hakk, Futuhu'l-Gayb, Hizbu Beşairi'l-Hayat, Cilau'l-Hatır Min Kelami's-Şeyh Abdi'l-Kadir, el-Mevahibu'r-Rabbaniyye ve'l-Futuhu'r-Rabbaniyye fi Meratibi'l-Ahlaki's-Seniyye ve'l-Makamati'l-İrfaniyye, Yevakitu'l-Hikem, el-Füyuzatü'r-Rabbaniyye fi Evradi'l-Kadiriyye, Mektubat ve Behcetü'l-Esrar'daki mevzaları dile getirilebilir.

Kadiriyye, elliye yakın koluyla birlikte Ortadoğu, Afrika, Endülüs, Afganistan, Hindistan, Pakistan, Çin, Endonezya, Hicaz, Anadolu, Balkanlar, Kuzey Kafkasya, Orta Asya, Doğu Türkistan gibi bölgelerde varlık göstermiştir. Doğu Afrika'ya giren en eski tarikatın Kadirilik olduğu düşünülmektedir (Öngören, 2014: 256).

Kadiriyye'nin kollarından, Eşrefiyye, Müştakiyye, Halisiyye, Resmiyye Anadolu'da; Rumiyye ise İstanbul, Anadolu ve Balkanlar'da yayılmıştır. İsmail Rumi tarafından kurulan Rumiyye, Kadiriyye'nin İstanbul'daki ilk koludur. Zamanla bu kolun Kadirihanesi, Kadiriyye'nin Osmanlı başkentindeki asitanesi yani merkezi olmuştur. Tarikatta zikir cehri yani açıktır, tevhid ve lafza-i celal zikrinden ibarettir. Toplu olarak yapılan zikir devran şeklinde icra edilir.

İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun pek çok şehir ve kasabasında Kadiri tekke ve zaviyeleri bulunmaktadır. Tekkelerin faal olduğu dönemde bu merkezlerden pek çok devlet yöneticisi, din adamı, sanatkâr ve zanaatkârın feyiz aldığı gibi bazı kişiler de özellikle bu irfan mekteplerinde yetişmiştir. Tekkelerin kapatılmasından hemen önce ve daha sonrasında ayrıca Cumhuriyet'e geçiş sürecinden itibaren başlamak üzere bu tarikatın mensupları, şecaat, vefa, sükûnet, halka hizmeti Hakk'a hizmet bilmek gibi yüksek bir irfanın neticesinde hâsıl olan ahlak anlayışıyla faaliyetlerini sürdürmüştür.

Yaşadıkları çağların gereksinim ve imkânlarına göre bazı Kadiriler tekke binalarını tarihi ve manevi bir miras olarak korumaya gayret etmiş, bazıları da çeşitli devlet kademelerinde görev alarak hizmetlerini sürdürmüşlerdir. Hangi konum ve halde olursa olsun Kadiri düşünceye sahip kişiler en nihayetinde istidatlı gördüğü bireyin gönlünü dergâh sayıp hem manevi anlamda irşat vazifesini sürdürmüş hem de sosyal hayatın pek çok alanında sorumluluklarını yerine getirebilme imkânını elde etmiştir (Çakır, 2015: 204).

Yeseviyye:

Yeseviyye tarikatının piri Ahmed-i Yesevi; Pir-i Türkistan, Hacı-i Türkistan, Hazret-i Sultan, Sultanu'l-Evliya, Evliyalar Serveri gibi unvanlarla anılmaktadır. Yesevi, 11. yüzyılın ikinci yarısında, Çimkent şehri yakınlarında yer alan Sayram kasabasında doğmuştur. Tarihi hayatından çok menkıbevi hayatıyla günümüze kadar özellikle Orta

Asya Türk dünyası üzerinde etkili olagelmıştır (Küçük, 2015a: 328). Mürşidi Yusuf el-Hemedani gibi Ahmed Yesevi de Hanefî bir âlimdir. Kuvvetli bir medrese eğitiminin yanı sıra, tasavvufî eğitim de almıştır. Tarikat lideri, şair ve dini önder olarak Türk dünyasının manevi hayatını etkilemiş olan önemli şahsiyetlerden biridir. Kendisini bugün bile Orta Asya'da Şeyh Ahmed Yesevî'ye ve Yeseviliğe bağlı sayan insan toplulukları söz konusudur.

Bu çerçeveden baktığımız zaman Ahmed Yesevi'yi tanımak demek, İslamiyet'in Orta Asya serüvenini tanımak demek olduğu kadar, Türk Müslümanlığını da tanımak demektir. Türk Müslümanlığını tanımak ise, İslam'ın dünya üzerindeki önemli ve evrensel yüzlerinden birini tanımak anlamına gelir. Türk Müslümanlığı, Orta Asya'da daha ilk dönemlerinden itibaren sufilik kanalıyla geliştiği ve yayıldığı için, geniş ölçüde tasavvufî nitelikler taşır. Bu yüzden Türk Müslümanlığını sufilikten ayrı düşünmemek gerekir (Ocak, 1996: 32).

Anadolu'nun İslamlaşmasında da Yesevi dervişlerinin payı oldukça fazladır. 13. yüzyılda Anadolu'da kendini göstermeye başlayan Bektaşilik, Babailik, Haydarilik zümreleri kendilerini Yeseviyye tarikatının kolları olarak kabul ederler. Ayrıca Yunus Emre'nin mürşidi sayılan Hacı Bektaş Veli, dini destan kahramanı olan Sarı Saltuk, Anadolu Ahiliğinin piri-mürşidi sayılan Ahî Evran, Osman Gazi'nin kayınbabası Şeyh Edebalı, Orhangazi'nin mürşidi Geyikli Baba gibi Horasan erenleri Ahmed Yesevi'nin Anadolu'ya, manevi fetihler için yolladığı önemli kişilikler olarak karşımıza çıkmaktadır (Öngören, 2014: 263).

Hoca Ahmed Yesevi'nin şiirlerini içeren Divan-ı Hikmet isimli eseri ve onun mensur bir girişi olan Fakrname günümüze kadar ulaşan eserleridir. Yesevilik, mücahede ve riyazet ağırlıklı olup cehri zikri esas alır ve zikir esnasında testere sesine benzer bir ses çıktığı için buna zikr-i erre denir (Köprülü, 1976: 105).

Rıfaiyye:

Tarikat Ahmed b. Ali el-Mekki b. Yahya er-Rifâî'ye nispet edilir. Ahmedîyye ve Batâihîyye tarikatı olarak da bilinir. Dört büyük kutubdan biri olarak zikredilen er-

Rifâî'nin, Abdülkadir Geylani'den sonra "kutbiyyet" makamına yükseldiği düşünülmektedir. Aktab-ı Erbaa yani dört büyük kutup olarak Abdülkadir Geylani, Ahmed Bedevi, İbrahim Desuki veya Ebu'l-Hasan Şazili ve Ahmed er-Rıfai kabul edilir (Küçük, 2015a: 333).

Ahmed er-Rıfâî'nin Hizbu'l-Esrar, el-Hikemü'r-Rifâiyye, el-Burhânü'l-Müeyyed, el-Mecalisü's-Seniyye ve Haletü ehli'l-Hakika Ma'allah adlı eserleri meşhurdur. Tasavvuf ve tarikat anlayışı Kitap ve sünnete dayanır. Kendisinden önceki büyük sufiler gibi o da tasavvufun baştan sona edepten ibaret olduğunu ve bütün edeplerin Hz. Peygamber'in sünnetine bağlanılarak kazanılacağını ifade eder.

Rıfai tarikatının manevi esasları, diğer tarikatlar gibi, kurucusu olan piri hayatta iken tespit edilmiş olarak göze çarpmaktadır. 12. yüzyılda kurulan tarikatlar arasında kuruluşunu tam anlamıyla tamamlayıp teşkilatlanan ilk tarikat olduğunu söylemek mümkündür. Pirinin daha hayatta iken tamamen teşkilatlanmış olma özelliği, farklı yaklaşımların yanı sıra dayısından genç yaşta icazetle birlikte geniş bir derviş topluluğu ve tekke devralmasından ileri gelmektedir denilebilir (Tahralı, 2015: 289).

Yeseviyye ve Kadiriyye ile beraber İslam Dünyası'nda ortaya çıkan ilk üç tarikattan birisi olan Rıfaiyye; Ortadoğu, Anadolu ve Rumeli'de yaygınlık kazanmıştır. 13. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'da da faaliyet göstermeye başlamıştır. Rifâiyye Anadolu'da Fütüvvet teşkilatıyla, Rumeli'de de Bektaşîyye ile karışarak etkinliğini devam ettirmiştir.

Tarikat her ne kadar 16. yüzyılın sonlarından itibaren İstanbul'a gelen Rıfai Şeyhlerinin faaliyetleriyle tanınmışsa da asıl olarak önem kazanması 18. yüzyılın başlarında Üsküdar'daki Rıfai âsitanesinin kurulmasıyla olmuştur. Rıfaiyyenin Allah'ın emirlerini yerine getirme, yasaklarından kaçınma, dininde ve ahdinde sağlam durma, Şeriat ve tarikatın gereklerini öğrenme, ayıp ve kusurları araştırmama, muhtaçlara insaf ve merhamet etme, yaramaz ve çirkin huyları terk etme ve mürşidin nasihatini yerine getirme gibi esasları vardır.

Riyazet ve mücahedeye de çok önem verilir. Rifâiyye zikri, cehri ve kıyâmi (ayakta)dir. Oldukça coşkulu ve hareketli olan tarikat zikri Mevlevi semâından sonra en gösterişli zikir olarak tanımlanır. Rıfaiyye zikri esnasında zaman zaman vücudun çeşitli yerlerine şiş saplamak, gül adı verilen kızgın demiri yalamak gibi uygulamalara da

rastlanır. Buna burhan adı verilmektedir. Ancak bunlar tarikatın bir özelliği olmakla birlikte amacı değildir. Burhan göstermekten maksadın Allah dilemedikçe ateşin yakmayacağı, kesici aletlerin kesmeyeceği, vahşi hayvanların zarar veremeyeceğini ortaya koyabilmektir (Öngören, 2014: 257).

Zamanla birçok kola da ayrılan Rıfaiyye tarikatı son dönemde İstanbul'da Kenan Rifai tarafından temsil edilmiştir. Ayrıca Sayyadilik ve Marifilik kolları da önem taşımaktadır (Yılmaz, 2015:286).

Mevleviyye:

Piri Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'dir. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî bugünkü Afganistan sınırları içerisinde kalan Belh şehrinde doğmuştur. Babası "Sultânu'l-ulema" unvanıyla bilinen Bahaeddin Veled'dir. Belh şehrini terk ettiklerinde Mevlânâ'nın henüz beş yaşında olduğu dile getirilmektedir. Bahaeddin Veled, Nişabur ve Bağdat üzerinden Hicaz'a gitmiş, hac ibadetini yerine getirdikten sonra Anadolu'ya gelerek bir süre Akşehir ve Larende'de kalmış ve daha sonra da Konya'ya yerleşmiştir. Babası 1231'de öldüğünde Mevlânâ yirmi yaşlarındaydı. Babasının vefatından sonra eğitimine dokuz yıl kadar Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'nin gözetiminde devam etmiştir (Yılmaz, 2011a: 252).

Mevlânâ, Seyyid Burhaneddin'den sonra Şems-i Tebrizî ile tanışmıştır. Şems hakkında fazla bir bilgi söz konusu olmamakla beraber onun keşif sahibi bir kimse olduğu söylenir. Maşuklar kutbu Şems ile tanıştıktan sonra Mevlânâ'nın hayatında büyük değişiklikler meydana gelmiştir (Kara, 2014: 232).

Şems ile Mevlânâ arasındaki muhabbetin, halk ve talebeleri nezdinde olumsuz sayılabilecek sonuçlara yol açması sebebiyle Şems, Konya'dan gizlice ayrılmıştır. Onun ayrılığı Mevlânâ'yı çok etkileyerek öğrencileriyle ilgisini tamamen kesmesine yol açmıştır. Mevlana kendisine bol bir elbise (ferace) yaptırıp başına da yünden yapılmış bal rengi bir külah giymiştir. Oğlu Sultan Veled'in girişimiyle Şems'in Şam'dan tekrar Konya'ya dönmesi sağlanınca, Mevlânâ çok sevinmiş ancak daha önceki rahatsızlıklar tekrar ortaya çıkınca, Şems bir daha dönmek üzere Konya'yı terk etmiştir.

Mevlânâ, Şems'ten sonra muhabbetini Selahaddin Zerkûbî'ye hasretmiştir. Zira onun Şems'in mazharı olduğuna inanmaktaydı. Mevlânâ, Zerkûbî'nin ölümünden sonra Çelebi Hüsameddin ile aynı sohbeti devam ettirmeye gayret etmiştir. Hüsameddin, dokuz yıl onun hizmetinde bulunmuş ve vefatına kadar yanından hiç ayrılmamıştır. Mevlânâ, 17 Aralık 1273'te vefat etmiştir. Ona göre ölüm sevgiliye kavuşma (*şeb-i arus*), elest bezmine dönüş ve gurbetten kurtuluştur. Mesnevi, Mektubat, Divân-ı Kebir, Rubailer ve Fihi mâ Fih gibi eserleri kaleme almıştır (Yılmaz, 2015: 291).

Mevleviyye, 13. yüzyılın sonlarında Konya'da, Mevlânâ Celâleddin Rumî adına oğlu Sultan Veled tarafından kurumsallaşmış bir tasavvufi yaklaşımdır. 13. – 15. yüzyıllar arasındaki dönemde, Mevlânâ'nın felsefesi doğrultusunda yolun adap ve erkânı bir sistem dâhilinde ortaya konulmuş ve icra edilen ayinlere de son şekli verilmiştir. İdari açıdan merkeziyetçi bir anlayış tercih edilmiştir.

Mevleviyye tarihi boyunca Konya'daki âsitâne tarikatın merkezi olmuştur. Teşkilatçı bir kişiliğe sahip olan Sultan Veled, idarecilerle kurduğu yakın ilişki sonucunda, türbeye bazı vakıflar sağlamıştır. Ayrıca o, Anadolu'daki beyliklerle yakın temasa geçmiş ve Amasya, Erzincan, Kırşehir gibi merkezlere halifeler göndererek buralarda da Mevlevihanelerin açılmasını sağlamıştır.

Sultan Veled'den sonra oğlu Ulu Arif Çelebi döneminde tarikat teşkilatlanmasını tamamlamış; Pir Âdil Çelebi ile de tarikatın usul ve erkânı bir daha değişmemek üzere şekillendirilmiştir. 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Anadolu'da, Niğde, Tokat, Kütahya ve Afyonkarahisar gibi merkezlerde açılan Mevlevîhaneleri, Osmanlı sınırları dâhilinde açılan diğer tekkeler izlemiştir. İlk dönemlerde köylere kadar birçok yerleşim yerinde kurulan Mevlevîhaneler, 16. yüzyıldan itibaren köyden kasabaya, ardından da şehirlere doğru geçiş göstermiştir (Küçük, 2000: 28).

Mevleviyye, idari merkez Konya'da kalmak şartıyla, Fatih Sultan Mehmed döneminde İstanbul'a giren ilk tarikatlar arasındadır. Sultan II. Bayezid dönemi, Mevleviyyenin İstanbul'da tam anlamıyla kurumsallaştığı ve ilk tekkesi Galata Mevlevihanesinin kurulduğu yıllardır (Yılmaz, 2015: 291).

Mevlevilikte çelebilik çok önemlidir. Soyu baba tarafından Mevlana'ya dayananlara "Zükur Çelebi", anne tarafından ulaşanlara ise "İnas Çelebi" denilmektedir ve çelebi

olabilmek için erkek olmak şarttır. Önceleri ileri gelen dedelerin onayıyla bir kimse çelebi olabilirken daha sonraları çelebiler padişah iradesiyle tayin edilmeye başlanmıştır (Eraydın, 2014: 359).

Mevlevîhaneler, tarih boyunca edebiyat, hat, musiki gibi güzel sanat dallarında derslerin verildiği ve sanatçıların yetiştiği birer kültür merkezi fonksiyonu üstlenmiştir (Yılmaz, 2011a: 253).

Mevlevilik, Selçuklu döneminden itibaren sürdüregeldiği güçlü dinsel ve kültürel kimliğini Osmanlılar döneminde de perçinleştirerek devam ettirmiştir. Osmanlı Devleti'nin önemli başkentlerinden birisi olan Bursa'dan başlayarak bütün Osmanlı tarihi boyunca, klasik dönem ve daha sonrasında gerek dini bir hareket olarak gerek kültür ve sanat hayatında ve gerekse de devlet içerisinde etkili olmuş bir tarikattır (Bölükbaşı, 2011: 19).

Anadolu'da kurulan ve Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren bir tasavvuf yolu olan Mevlevîliğe, daha çok "kalem efendisi" denilen devlet memurları ile tahsilli ve sanata yatkın kişiler ilgi duymuşlardır (Yılmaz, 2011a: 252). Osmanlı sultanları da Mevlevîlik ile alakadar olmuş ve bazen Mevleviler eliyle kılıç kuşanmışlardır.

Mevleviliğin her ne kadar Şems kolu ve Veled kolu diye iki kolunun bulunduğu bahsedilip Veled kolunun zühd, Şems kolunun aşk yolu olduğu iddia edilirse de her ikisi de aşka önem verir ve daha çok bunlar bir meşrep ve neş'e olarak düşünülebilir (Kara, 2014: 232).

Mevleviliğin dikkat çeken iki özelliği arasında sema ve çile dile getirilebilir. Sema dönerek yapılan Mevlevi ayinidir ve zikir cehri olarak yapılır. Çile ise 1001 gündür. Çile çıkarılan Mevlevi dergâhlarına âsitâne, çile sırasında hizmette bulunanlara çilekeş, çilesini tamamlayanlara çile çıkarmış, çilesini tamamlayamayanlara çile kırgını denir ve çilesini tamamlayan derviş dede unvanını alırdı (Yılmaz, 2011a: 253).

1925'te bütün tekke ve dergâhlar kapatılırken Konya Mevlâna Türbe ve Dergâhı 1926'da müze olarak tekrar açılmıştır. Bununla beraber Mevlevîlik, tarikat anlamında tarihin sayfalarında yerini almasına rağmen, Mevlânâ ve Mevlevîlik düşüncesi üzerine ülkemizde ilmi ve akademik çalışmalar devam etmektedir. Özellikle akademik çevrelerde

son yıllarda ortaya konulan çalışmalar, Mevlânâ düşüncesinin ve Mevlevîlik kültürünün kendi insanımıza ve dünyaya tanıtılmasında ciddi katkılar ortaya koymaktadır.

Ancak günümüzde Mevlevîlik gelenek anlamında varlığını kaybetmiştir. Son Mevlevilerden Şefik Can'ın ifadesiyle, “Mevlevîlik bir tören halini almış, semâ da folklorla dönüşmüştür.” Bununla birlikte azınlık olarak kalsa da bile hala günümüzde Mevlânâ'nın yolunu sürdürmeye çalışan, gözden ve gösteriştan uzak Mevlevî muhiplerinin varlığını da ifade etmek gerekmektedir (Küçük, 2015: 536).

Bektaşiyye:

Yesevi dervişlerinden Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelmesinin ardından onun adına nispetle anılan tarikattır. İlk dönemlerden itibaren Anadolu ve Rumeli'de kurulan tekkeler sayesinde geniş bir coğrafyada etkinlik gösteren tarikatın derli toplu bir yapıya sahip olmamakla beraber senkretik bir anlayışla hareket ettiği görülmektedir (Bardakçı, 2005: 58; Sunar, 1975: 11).

Bektaşiliğin kaynağında Moğol baskısı ile Anadolu'ya gelen küçüklü büyüklü kimi tasavvufi yapılar etkili olmuştur. Moğol baskısı ile Anadolu'da yaşanan politik sorunlar ve kargaşa düzeni içerisinde ilk temellerini atan bu tasavvufi yapıların kökeninde manevi otoriteleri ile toplulukları etkileme başarısı göstermiş olan bazı mutasavvıflar yer almaktaydı. Bu mutasavvıflar öteden beri taşıyageldikleri sosyolojik özelliklerini korumakla beraber çok çeşitlilik arz eden bir görünüm sunuyorlardı (Varol, 2013: 24).

Hacı Bektaş-ı Veli, bir taraftan kendi grubu arasında yol göstericilik işini devam ettirirken diğer taraftan da diğer din kesimleriyle ilişkilerini ilerleterek onları İslamiyet'e davet etmiştir. Yine Moğolların da İslamiyet'e girmeleri için aktif faaliyetler içinde bulunmuş, halifelerini bu amaçla Anadolu'nun dört bir yanına göndermiştir.

Sünni inanca bağlılığı eserlerinden açıkça anlaşılan Hacı Bektaş'ın görüş ve düşünceleri üzerine kurulan Bektaşilik, 16. yüzyılın başlarından itibaren ikinci pir olarak kabul edilen Balım Sultanla beraber çizgisinden uzaklaşarak Hurufi-Şii faktörlerin karışımından meydana gelen ilkeleri kabul edip uygulamaya koyduğu için Sünnilik dışında değerlendirilmeye başlanmıştır (Öngören, 2014: 263).

Hacı Bektaş'ın kişiliğinin efsaneviligi oranında Bektaşilikteki inanç sistemi de o denli karmaşıktır. Çünkü birbirinden farklı birçok inanç sistemini bir araya getiren bir yapıya sahiptir (Küçük, 2015b: 151). Tarihsel koşullar çerçevesinde yaşanan birtakım eklemlenmeler bu karmaşadaki belirleyicilerin adedini fazlalaştırmış ve değişik niteliklerdeki farklı yapılar meydana getirmiştir. Bu durumun Bektaşiliğin senkretik olarak adlandırılmasına yol açan Şamanizm, Maniheizm, İslamiyet, Hristiyanlık, Kalenderilik, Hurufilik ve 12 İmam Şiiliği gibi diğer faktörlerin etkileşimlerinden ortaya çıkmış olmasının sonuçlarından birisi olduğu düşünülebilir (Varol, 2013: 25).

Makalat, Şerh-i Besmele, Kitâbü'l-Fevâid, Nesâyih-i Hacı Bektaş-ı Veli, Risale, Tefsir-i Fatiha, Şathiyye ve Vilayetname; Hacı Bektaş'ın eserleri olarak kabul edilmektedir.

Bektaşilik, özellikle göçebe unsurlar arasında doğarak yayılmış ve ilerleyen tarihsel süreçler içerisinde kırsal mekânlardan kasaba ve kentler gibi yerleşik hayatın görüldüğü mekânlara geçmiştir. Aslında Bektaşiliğin tüm tarihi gelişimi boyunca kültürel yapısını bu sosyolojik unsur belirlemiştir (Ocak, 2015a: 478).

Bektaşilik tarihini üç ayrı dönemde ele almak ve değerlendirmek mümkündür. Bu dönemlerden ilki 13. yüzyıl ortalarından 16. yüzyılın başlarına kadar olan dönemdir. İkincisi 16. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan süreçtir. Üçüncüsü ise 19. yüzyılın ilk çeyreğinden 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden devredir.

Birinci dönem, Hacı Bektaş-ı Veli ile başlayarak Balım Sultan'a kadar devam eden süreçtir. Bu, Bektaşiyeye'nin kuruluş dönemidir. Bu dönemde Hacı Bektaş-ı Veli'nin fikirlerinde ve ilk devir Bektaşiyeye'de, farklı görüşler olmakla birlikte, İslam dışı (heteredoksi) bir olguyla karşılaşmak pek mümkün değildir. Ayrıca ilk dönem Bektaşiliğinde her şeyi mubah gören bir anlayış ve amellerden kaçınma gibi bir durum da söz konusu değildir. Yine tarikatın temel yapısı göz önünde tutulduğunda, hiçbir merasim ve şekil bağıllığı ön plana çıkmaz (Yılmaz, 2015: 288-289).

İkinci dönem, Balım Sultan ile 16. yüzyıldan itibaren başlayıp tarikatın devlet tarafından yasaklandığı 1826'ya kadar devam eden süreçtir. Balım Sultan, Hacı Bektaş Zaviyesinin şeyhliğine II. Bayezid tarafından getirilmiştir. Balım Sultan'ın faaliyet ve uygulamaları sonunda tarikat, Hacı Bektaş Zaviyesine bağlı sağlam bir taşra teşkilatı

oluşturmuştur. Balım Sultan Hacı Bektaş Zaviyesi'nin başına geçtikten sonra, ayin ve erkânda ortaya koyduğu bazı düzenlemelerin dışında tarikat örgütlenmesini de merkezîyetçi bir yaklaşımla ele almıştır. Tüm müntesipleri kendisine bağlı hale getirmiş ve bu şekilde düzen ve kontrolü elinde tutmuştur. Bektaşîyye bu dönemde “Bâtınlık”, “Hurûfîlik”, “Şîilik” ve hatta “Hıristiyanlık” ve “Şamanizm” karışımı eklektik bir mistik akım boyutu kazanmış ve çehresi bu yüzyıldan itibaren tamamen değişim geçirmiştir (Yılmaz, 2015: 289).

Bektaşîyye, kaynağını oluşturan Babai hareketinin örgütlenme biçimi nedeniyle siyasi durumla alakasını genellikle sürdürmüştür. Nitekim 14. Yüzyılda Yeniçeri Ocağı'nın kendisini Hacı Bektaş geleneklerine bağlaması ve 15. yüzyılda da ocağın bu yolla birleşmesi ve teşkilatta Hacı Bektaş Tekkesini temsil eden bir babanın bulunması, Yeniçeri Ocağı ile Bektaşîyye arasındaki bağı her zaman sağlam tutmuştur. Bu durum, onu siyasi faaliyetlere kuvvetle bağlayan bir faktör olmuş ve 1826'ya kadar kesintisiz olarak devam etmiştir. Bektaşîyye'nin ikinci döneminde devletle arasındaki ilişkilerin bozulduğu tek kesit, bir ölçüde Yavuz Sultan Selim dönemi olmuştur. Bunun da ana sebebi Orta Anadolu'daki Celali isyanlardır.

Aslında Balım Sultan ile Osmanlı'nın iki temel konuyu hedeflediği düşünülebilir. Bunlardan ilki, Bektaşîliğin denetim altında tutulabilir bir boyut kazanması iken diğeri Anadolu'daki, Safeviler'e karşı sempati besleyen Alevi ve Rafizilerin yine Bektaşîler eli ile denetimlerinin sağlanmasıdır (Varol, 2013: 29).

Bektaşîyye'nin üçüncü önemli safhası ise, 1826'da Yeniçeri Ocağı ile Bektaşî tekkelerinin kapanması süreciyle başlayıp tüm tekkelerin kapatıldığı 1925'e kadar olan devredir. Osmanlı Devleti 1826'da Yeniçeriliği kaldırırken Bektaşîyye'yi de kaldırmak zorunda kalmıştır. Hatta bazı Bektaşî babaları ya idam edilmiş ya da sürgüne gönderilmiştir. Merkez tekke dışında kalan tekkelere el konulmuş ya da bu tekkeler tamamen yıktırılmıştır. Bektaşîliğin yasaklanmasında, Yeniçeriliğe olan ilgi ve yakınlığının etkisi belirleyici olmuştur (Varol, 2013: 38).

Yeniçeriler ile Bektaşîlik arasındaki ilişkide, Hacı Bektaş-ı Veli zaviyesinden Osmanlı topraklarına gelen Haydari dervişleri aracılığıyla Hacı Bektaş kültürünün önce gaziler arasında tanınmaya başladığını sonra da daha kuruluş sürecinden itibaren

yeniçeriler arasında giderek yayıldığını söylemek mümkündür. Osmanlı kroniklerinden bu ilişkilerin ocağın ilgasına kadar derinleşerek devam ettiği, hatta bu yakınlığın Yeniçeri Ocağının ilgasını müteakip Bektaşiliği de yasaklanmaya götürdüğü anlaşılmaktadır (Alkan, 2009: 256).

Osmanlı Devleti, bu dönemde zaman zaman Bektaşi dergâhlarının tekrar faaliyete geçmelerine ses çıkarmamışsa da resmi talepleri “Meclis-i Meşayih” tarafından kabul görmemiştir. Bu yüzden Bektaşiler, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından sonra izlerini kaybettirebilmek için kendilerini “tarik-i nazenin” olarak adlandırmışlardır. Tarikatın etkisini kaybettiği bu dönemde merkez olarak Arnavutluk’u belirleyen Bektaşiyeye, 1849 – 1869 yılları arasında tekrar toparlanma sürecine girerek 1908’de Meşrutiyetin yeniden ilanından hemen sonra tekrar eski gücüne kavuşmak için uğraş vermiştir (Yılmaz, 2015: 290).

Öte yandan Bektaşiler, Kurtuluş Savaşı döneminde Anadolu harekâtının yanında yer almış, başta Hacı Bektaş Tekkesi Şeyhi Çelebi Cemâleddin Efendi olmak üzere Millî Mücadele’ye destek vermişlerdir (Küçük, 2015a: 331). Fakat Kurtuluş Savaşı başarıya ulaştıktan sonra diğer tarikatlar gibi Bektaşiyeye de kaldırılmıştır. 1925’te bütün tekke ve tarikatların yasaklanmasıyla resmen kapatılan Bektaşiyeye de diğer tarikatlar gibi bugün varlığını sürdürmektedir.

Bayramiyye:

Bayramiyye, 14. yüzyıl içerisinde Anadolu’da doğarak, sonraki zamanlarda Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde etkinlik göstermiş bir tarikattir. Tarikatın kurucusu Osmanlı Devleti’nin kuruluş devri padişahları Orhan Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad devirlerini kapsayan, hayli uzun sayılabilecek bir dönemde yaşamış gerek halk gerekse iktidar üzerinde hatırı sayılır nüfuz oluşturmuş meşhur mutasavvıf Hacı Bayram-ı Veli’dir.

Ankara’da kurulan tarikat, Halvetiyye ve Nakşibendiyye’nin Ahî gelenekleri içerisinde yeniden teşkilâtlandırılması suretiyle meydana gelmiştir. Bayramiyye’nin Şah İsmail’in ataları tarafından temsil edilen, Sünnî anlayışa sahip Erdebiliyye tarikatının bir

uzantısı olduğu da kabul edilmektedir. Etkileri ağırlıklı olarak Anadolu'da, kısmen de Balkanlar'da görülebilen Bayramiyye, o dönemde daha ziyade çiftçi ve köylülerden oluşan, Osmanlı Anadolu'sunun aslî unsurunu meydana getiren bir orta tabaka tarikatı olarak faaliyet göstermiştir. Bayramiyye'nin Anadolu'da daha yaygın oluşu tarikattan bahseden kaynakların da yine bu coğrafyadakilerle sınırlı kalmasına sebep olmuştur (Şahin, 2015a: 781).

Piri Hacı Bayram-ı Veli, Ankara'nın Solfasol köyünde doğmuştur. Asıl adı Numan'dır. Tahsilini Ankara ve Bursa'da tamamladıktan sonra müderrisliğe başlamıştır. Ayrıca Yıldırım Bayezid'e kapıcıbaşılık yaptığına dair rivayetler de vardır. Bir müddet sonra müderrisliği terk edip, silsilesi Safiyuddin Erdebîli'ye ulaşan ve "Somuncu Baba" diye tanınan Hamîdüddin Aksarâyî'ye intisap etmiştir (Küçük, 2015: 337). Anadolu'da ciddi otorite problemlerinin görüldüğü ve halkın büyük zorluklar çektiği bir dönemde Ankara'ya dönen Hacı Bayram-ı Veli, burada irşatla meşgul olmuştur. Bu çerçevede kurulan Bayramiyye bir Türk tarafından Anadolu'da kurulan ilk tarikattır (Yılmaz, 2011a: 264 ve Yılmaz, 2015: 309).

Bu zaman diliminde Hacı Bayram-ı Veli'nin manevî şahsiyeti, halkı ciddi şekilde etkilemiş ve Hacı Bayram'ın etrafında bir derviş topluluğu oluşmuştur. Çelebi Mehmed'in Osmanlı'da kontrolü elde etmesinden sonra bu etki daha da genişlemiştir. Bu durum bazı çevreleri rahatsız edince, Hacı Bayram, halkı dalâlete düşürmek ve saltanat iddiasına kalkışmak olasılığı gerekçesiyle sultana şikâyet edilmiştir. Belki de bu şikâyetin asıl sebebi, onun II. Murad'ın tahta çıkmadan bir yıl önce aynı sebeplerle öldürülen Şeyh Bedreddin ile Konya'da bir araya gelen Somuncu Baba'nın halifesi olması olabilir. Saray erkânı kendisini dinlemek ve Edirne'ye davet etmek üzere Ankara'ya bir görevli göndermiştir. Edirne'de yapılan tahkikat olumlu sonuçlanınca Hacı Bayram Ankara'ya dönüp irşat görevine kaldığı yerden devam etmiştir (Kara, 2014: 221).

Ankara'ya döndükten sonra onun devletle olan iletişimi hakkında bir bilgi yoktur. Ancak dervişlerinin vergiden muaf olduklarını düşünecek olursak çalışmalarını daha güvenli bir şekilde sürdürdüğü söylenebilir.

Bu konuya dair anlatılan aşağıdaki rivayet oldukça manidardır. Hacı Bayram-ı Veli'nin nüfuzu o kadar kuvvetlenmişti ki padişah, tarikat müntesiplerinin devlet

yükümlülüklerinden muaf sayılmasını emretmişti. Fakat bu emir, birçok kişinin Bayramiyye tarikatına girmesine yol açmış ve bunun üzerine padişah, Hacı Bayram'dan müntesiplerinin miktarını sormuş ve o da tuhaf bir sınavdan sonra; “Bir buçuk dervişi vardır.” diye mektup yazarak cevap vermiştir (Gölpınarlı, 1931: 34).

Adına nispetle anılan tarikatla Anadolu'nun manevi şeklinin biçim almasında ciddi emekleri bulunan Hacı Bayram, 1429'da Ankara'da vefat etmiş kendi adıyla isimlendirilen caminin yanına defnedilmiştir. Hacı Bayram'ın sade bir Türkçe ve hece ölçüsüyle kaleme alınmış, dört şiirinden başka bugüne ulaşan başka bir yapıtı bilinmemektedir.

Anadolu tarikatları tarihi açısından önemli bir sufi olan Hacı Bayram-ı Veli'nin tasavvufi anlayış ve düşüncesinde bazı kavramların ön plana çıktığı görülür. Bunlardan birisi manevi eğitim metodu olarak kullandığı sohbettir. Dervişleri yetiştirmenin yolu sohbetten geçmektedir. Onun tasavvuf anlayışında sohbet, bir terbiye ve öğretim aracıdır. Öne çıkan diğer bir kavram ise salikin tüm varlığın asıl sahibinin Allah olduğunu bilmesi anlamına gelen fakrdır. Hacı Bayram'ın tasavvufi düşüncesinde öne çıkan bir başka önemli kavram da muhabbetullahıdır. Hacı Bayram tarikatında halkla bütünleşmeye büyük önem vermiş dolayısıyla toplumda birlik ve beraberliğin tesisinde önemli işlevler üstlenmiştir (Yılmaz, 2015: 309). Bayramiyye'de irşad usulü, esma zikrine dayanır. Bu usul, cehri zikri esas alır. Tarikatın temel esasları olarak; cezbe, muhabbet ve sırr-ı ilahi kavramları düşünülebilir (Yılmaz, 2011a: 264).

Hacı Bayram'ın ölümünü takiben tarikat, halifelerinden Akşemseddin'e nispet edilen Şemsiyye ve Ömer Sikkini'ye nispet edilen Melamiyye isimleriyle iki kola ayrılmıştır. Tarikat böylece farklı kol ve şubeleri vasıtasıyla yüzyıllar boyunca Osmanlı toplum hayatında etkin bir faaliyet alanı oluşturmuştur. Bu şubelere mensup çok sayıda Bayrami şeyhi ve Melâmî kutbu bilhassa Anadolu ve Balkanlar'da yetiştirdikleri halifeleri ve yazdıkları eserleri vasıtasıyla tarikatın varlığını sürdürmesini sağlamışlardır. Bayramiyye, Türkiye'de 1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılmasına dair kanun çıkarılıncaya kadar İstanbul, Ankara, İzmit ve Kastamonu'da aktif bir şekilde faaliyetini sürdürmüştür. Bu şehirler içerisinde âsitâne olması dolayısıyla Ankara önemli bir yere sahip olmuştur (Şahin, 2015a: 838).

Halvetiyye:

Piri Ebu Abdillah Ömer el-Halvetî'dir. Halvetiyye manevi bir eğitim yöntemi olan halvete ayrı bir önem ve özen atfeden tarikata verilen addır. Ömer el-Halveti'nin 40 kere üst üste halvete girdiği rivayet edilir. Bu sebeple onun tarikatına Halvetiyye adı verilmiştir.

Tarikatın temel yaklaşımlarını belirleyen ve geniş bir alana yayılmasını sağlayan mutasavvıf ise, "ikinci kurucu şeyh" (pir-i sani) ve "Halvetiyye Taifesinin Seyyidi" olarak anılan Seyyid Yahya Şirvânî olmuştur (Yılmaz, 2015: 303). Halvetiyye, Osmanlı Devleti sınırları içinde faaliyet gösteren en yaygın tarikatların başında gelir.

Daha sonra pek çok kola ayrılan Halvetiyye, Anadolu ve Rumeli'de en fazla tekkesi bulunan tarikatlar arasında yer almaktadır (Küçük, 2015b: 153). Tarikatın temel özelliklerinden birisi çok kola sahip olmasıdır. Bu kol şeyhlerinin çoğu Anadolu'da medfundur (Kara, 2014: 228). Rumeli'de de hala açık olan tekkeleri vardır. Osmanlı padişahlarının çoğunun müntesibi olduğu Halvetiyye düşünce ve sanat alanlarının önde gelen temsilcisi olan birçok yönetici ve toplum katında muteber olmuştur (Küçük, 2015a: 337).

Ruşeniyye, Cemaliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye olmak üzere dört ana kola ayrılan Halvetiyye'de zamanla kırkı aşkın kol meydana gelmiştir (Öngören, 2014: 261). Dolayısıyla Yılmaz'ın deyimiyle Halvetiyye adeta bir tarikat fabrikasına dönüşmüştür (Yılmaz, 2015: 304). Bu bağlamda tarikatı ele aldığımızda tekkelerin kapatılmasından sonra Anadolu'da daha çok Şabaniyye, Uşşakiyye ve Cerrahiyye kolları vasıtasıyla bir şekilde faaliyetlerine devam ettiği göze çarpmaktadır (Ceyhan, 2015: 757).

Bu tarikat gruplarının yanı sıra Bedeviyye (Kara, 2014; Yılmaz, 2011a ve Baş, 2015), Desukiyye, Medyeniyye (Yılmaz, 2015), Safeviyye, Hızırıyye (Öngören, 2014), Kübreviyye: (Yılmaz, 2011), Ekberiyye (Kara, 2014 ve Kılıç, 2015), Celvetiyye (Kara, 2014: 224; Yılmaz, 2015: 313-373; Yılmaz, 2011a: 266), Sühreverdiyye (Yılmaz, 2011a: 247; Öngören, 2014: 259; Öngören, 2015c: 914), Şaziliyye (Kara, 2014: 236; Yılmaz, 2011a: 251; Güven, 2015: 426), Sadiyye (Öngören, 2014: 262; Şapolyo, 1964: 203; Yücer, 2015: 275), Vefaiyye (Yılmaz, 2015: 278-279; Şahin, 2015b: 149) ve Çeştiyye (Yılmaz, 2015: 273; Çift, 2017: 67; Yılmaz, 2011a: 248) gibi tarikatlar da dile getirilebilir.

1.3.4. Tarikatların Sosyal Fonksiyonları

Tasavvufun, kalbi keşifleri öne çıkaran bir fikir ve hayat biçimi olması onu ilk durumda bireysel bir pozisyon olarak ortaya koymaktadır. Ancak tasavvuf bireysel olmanın yanı sıra toplumsal yaşamı da etkilemektedir (Kara, 2014: 277). Zaten toplumsal yapının içerisinde kendisini yaygın olarak gösteren tasavvuf ve tarikatların din ve sanat tarzlarıyla beraber, günlük davranış şekillerimize, kültürümüze, siyasi, ekonomik, ilmi ve askeri hayatımıza etki etmemesi düşünülemez (Yılmaz, 2015: 351).

Tarikatların toplumsal tabanda yaygınlık göstererek kökleşmesinde sosyoekonomik, siyasal ve kültürel sebeplerin de önemli roller üstlendikleri düşünülebilir. Mesela 13. yüzyılda Anadolu'da tarikat sayısının artışından Moğol istilası etkili olmuştur. İstila ile gelen yağma ve talanlar sonucunda korumasız ve sahipsiz kalan halkın umudunu tarikat ve şeyhlerin telkinlerine bağladığı görülmektedir (Günay, 2012: 308). Bu açıdan tarikatlar sosyal kriz dönemlerinde toplumsal kimliğin korunması ve devam ettirilmesinde önemli roller üstlenmektedir. Tarikatlar böyle durumlarda müntesiplerine ontolojik bir güven duygusu sağlamaktadır.

Sosyal bir fenomen olan din, bireye birtakım roller yükler. Bu rollerin toplumsal birliktelikten soyutlanmış olması durumu oldukça nadirdir. Bilakis, roller çeşitli karşıt roller ile uyumlu bir bağlamda gelişir. Böylece bizzat kendimizi bir rol sistemi (meşruiyet) içerisinde bulmuş oluruz. Sonuç olarak biz, rollerimiz konusunda emin oluruz ve yaşadığımız toplumda evimizdeymiş gibi kendimizi rahat ve güvende hissederiz. Tarikatlar da dinden doğan gruplar arasında yer alması yönüyle müntesiplerine bu güven duygusunu aşlamaktadır (Aktaş, 2014: 21 – 22).

Tarikatlar, göç ve modernleşme gibi durumlarda ortak değerlerin korunmasında önemli bir işleve sahiptir. Yaşanan hızlı endüstrileşme ve baş döndürücü değişmeye paralel olarak, özellikle büyük kentlerde iş, konut, resmî kurumlarla ilişkiler gibi konularda çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Köyden kente göç oranının yüksekliği göz önüne alındığında özellikle bu göçmen gruplar arasında şehre uyum, iş bulma, konut edinme gibi problemlere yol açmaktadır. Bu sorunlar karşısında tarikatlar, dinsel bir örgüt olmakla yetinmemiş, göç gibi sosyal hareketliliklerde bireylerin savrulmasını engellemekle adeta bir sosyal güvenlik mekanizması gibi çalışarak bir ara ilişki şekli meydana getirmiştir (Atacan, 1990: 89).

Böylece toprağından kopup gelmiş ve aidiyet ve güven duygusundan mahrum kalan kitlelere tam da bu esnada kapılarını açan tarikatlar, yaşanmakta olan ontolojik güven sorunlarına olanakları çerçevesinde çözüm aramaktadır. Böylece tarikatlar yaşanan yabancılaşma ve yalnızlaşma gibi sorunlara da çözüm vaat ederek mensuplarının dini tecrübelerini kendine has yöntem ve tekniklerle disipline etmiş ve bir çeşit kurumsallaştırma faaliyeti göstermiştir. Mensuplarına bir dünya görüşü sunmak, zihniyet aşılama ve gündelik yaşamı nasıl devam ettirebileceklerine dair dini ve dünyevi ilkeler belirleyerek tarikatlar, toplumda sosyolojik açıdan bir sosyalizasyon fonksiyonu üstlenmektedir (Şahin, 2016: 221).

Günümüz Türkiye’inde tarikatların varlığını fiili olarak sürdürüyor olması; Türk toplumunun dini anlama ve yaşama biçiminde tasavvufi dini yorumun yerinin önemli olması ve etkili bir biçimde varlığını sürdürmesine bağlıdır. Tarikatın bir otorite etrafında kesin bir itaat ve bağlılığı esas alan yapısı ve dini daha sıkı ve içten yaşama düşüncesi etrafında birleşmektedir. Özellikle toplumun sosyoekonomik ve kültürel seviyesi düşük kısımlarında dini hayatın canlılığı tarikatlar tarafından sürdürülmektedir (Aktaş, 2014: 22).

Tarikatlar hem sohbetler hem de müntesipleriyle dini veya diğer konularda yaptıkları dersler sayesinde toplumun eğitim ve öğretim ihtiyacını da karşılamaktadır. Bu eğitim kimi zaman formel kimi zaman da informel şekilde gerçekleşir. Tarikat mensuplarından birinin herhangi bir konuda malumat istemesiyle dersler verildiği gibi, şeyhin kendi inisiyatifıyla de dersler yapılabilmektedir. Her iki durumda da orada bulunanlar bu faaliyetlerden faydalanabilmektedir. Cemaat olgusu, topluca yapılan dua ve ibadetler, hutbe, vaaz ve sohbet gibi iletişim kanalları dini içerikli uygulamalar olmalarının dışında bir eğitim tarzı ve faaliyetidir (Aktaş, 2014: 23).

Tarikat müntesiplerinin mükellefiyetleri, genelde, dine bağlı olan alelâde insanların sorumluluklarından ağırdır. Tarikatlar daha kesif bir dini hayatı anlatır. Tarikatlar cemaat içerisinde hastalara bakmak, dinin yayılmasına hizmet etmek, okullar kurmak, dini metinlerle ilgili ilmi çalışmalar yapmak gibi bazı görevleri de üstlenebilmektedirler. Doğu’da ve Batı’da ilk yüksekokulların kurulmasının tarikatların tarihiyle ilgili olduğu görülmektedir (Karataş, 2004: 9-10).

Tarikatlar, tarih boyunca Türk sosyal hayatında sosyalleştirici bir ajan rolü oynamış olan dini alt gruplardır. İslamiyet'in Anadolu'ya girişinde etkin rol oynayan tarikatlar, Selçuklu ve Osmanlı tarihi boyunca da önemli işlevleri yerine getirmeye devam etmiştir. Nitekim günümüz Türkiye'sinde her ne kadar tekke ve tarikatlar yasaklanmış olsa da bu gruplar kimliklerini değiştirerek de olsa işlevlerini koruyabilmiştir. Elllerinde bulundurdukları büyük ticari şirketler, eğitim ve yardımlaşma kurumları, önemli medya kuruluşları hatta politik bazı oluşumlarıyla toplumsal hayatta oldukça fonksiyonel bir görevi yerine getirebilmişlerdir (Büyükkara, 2016a: 112).

Bu açıklamalara bakılarak tarikatların sosyal hayata etkilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Fethedilen yerlerin İslamlaşması ve o bölge halkının gönlünün İslam'a açılması
- İşgale uğrayan İslam memleketlerinde tarikat mensuplarınca direniş cephelerinin oluşturulması ve dervişlerin savaşa katılması
- Gezgin dervişler vasıtasıyla İslam'ın yayılması
- Tarikat mensuplarının iç savaş ve çekişmelerde arabuluculuk yapıp iç huzuru sağlaması, bölünme ve parçalanmayı engellemesi (Yılmaz, 2011a: 239)
- Ahilik ve fütüvvet teşkilatlarının temel düşüncesini oluşturması
- Birlik ve beraberliği sağlaması
- Güzel sanatlara katkı sağlaması
- Sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı sağlaması (Kara, 2014: 278-282; Kara, 2013: 49-52)
- Eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütmesi
- Sosyal güvenlik ve aidiyet duygusunun tatminini sağlaması (Aktaş, 2014: 24)
- Ticari hayatın düzene sokulması

- Gönül eğitiminin verildiği yaygın eğitim kurumu olması
- Şehirlerine gelen ziyaretçiler için misafirhane olması
- Bazı ruhi ve bedeni rahatsızlıkların giderildiği şifa evi görevini üstlenmesi (Baz, 2014b: 302).

Tarikatların toplumsal yapı içerisinde pozitif fonksiyonları bulunduğu gibi negatif fonksiyonları da söz konusu edilebilir (Aktaş, 2014: 24-25). Bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

- Tarikatların müntesiplerinden koşulsuz şartsız itaat istemesi, eleştirel düşünceye olanak vermemesi, tarikat mensuplarının edilgen bir görünüm kazanmasına yol açabilmektedir.
- Kapalı grup psikolojisi neticesinde ferdi hüviyetin geri plana itilip grup bilincinin ön planda tutulması bireyin ontolojik olarak zayıflaması sonucunu doğurabilmektedir.
- Bazı tarikatlarda ise sadece kendi önderlerinin aktardıklarını yeterli görme anlayışı eğitim sahasında ciddi geri kalmışlıklara sebebiyet verebilmektedir.
- Tarikat ve cemaatlerde, gruba bağlılığın göstergesi olarak, grup mensuplarının bir bağlılık bilinci göze çarpmaktadır. Bu bilinçle üye, yalnızca kendi grubunun doğruluğunu, samimiyetini, başarısını, üstün olduğunu düşünür. Bu çerçevede birey, tabî olarak diğer gruplara karşı menfî tutum ve davranışlar gösterebilmektedir (Sarıkaya, 2001: 12).
- Tarikatların “Uyun ama uydurmayın; itaat edin muhalefet etmeyin, yakınmayın; temizlenin kirletmeyin.” şeklindeki tavsiyeleri bireyselliği, rasyonaliteyi, eleştirel düşünceyi ortadan kaldırmaktadır (Aktaş, 2014: 25).

2. BÖLÜM TARİHİ ARKAPLAN

Araştırmanın bu bölümünde Türk-İslam Devletleri ile Osmanlı Devleti'nin tarikatlarla olan ilişkisi tarihsel süreç içerisinde dönemler şeklinde ele alınacaktır. Bu çerçevede kuruluş ve yükseliş dönemleri ile 17. 18. ve 19. yüzyıllarda konumuz açısından yaşanan gelişmelere bakılacak ve Meclis-i Meşayih'e giden süreç irdelenecektir.

2.1. Türk-İslam Devletleri'nde Tasavvuf Hayatı

Türk-İslam devletlerinde tasavvuf hayatına bakmadan önce konuya Türklerin Müslüman olması açısından başlamak gerekirse; Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde 8. yüzyıldan itibaren tasavvufi unsurlar ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. İslam coğrafyasına dâhil olan Horasan ve Maverâünnehir'de halk kitleleri özellikle tasavvufi İslam yorumundan etkilenerek İslamiyet'i kabul etmişlerdi. Eski Türk dininin tasavvufi İslam'a yakın olması açısından Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinde tasavvuf anlayışının etkisi oldukça fazladır (Ahmedova, 206: 30).

Müslüman Türklerin ataları ve babaları bir yandan kamlara bir yandan da velilere benziyordu. Bu kaynaşmanın bir sonucu olarak da eski Türklerdeki alp tipinin yerini yeni dinle birlikte alperenlerin almıştır (Demirci, 2016). Nitekim Türk sufiliğinin ilk devreleri hakkındaki bilgilerimiz arttıkça eski Türk dininin İslamlaşmış kalıntıları, daha belirgin şekilde kendisini göstermektedir. Bu çerçevede halk velileri olan Türkmen babalarını da eski Türk "kam-ozan"larının İslami boyut kazanmış şekli olarak yorumlamak mümkün olabilir (Babinger ve Köprülü, 1996: 45). Bu durum yeni bir kültürel çevreye geçişle beraber eskiye dair örneklerin yeni kültürün kalıplarına benzetilerek korunması sosyolojik gerçekliğinin bir göstergesidir (Ocak, 2002a: 53).

Orta Asya ve eski Anadolu evliya menkıbelerinde sıkça vurgulanan kutsal ağaçlar, bu tipteki izler olarak ele alınabilir. İslam coğrafyasında batıya doğru yaşanan Türk göçleri

10. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar devam etmiş ve bunun bir sonucu olarak Türkler arasında İslamiyet'in yayılması da birkaç yüzyıl boyunca sürmüştür. Bu çerçevede Şamanik faktörler sürekli kendini yenileyerek etkilerini gösterebilmiştir. Bundan dolayı 13. yüzyılda, Harzemşah sarayında, eski Türklerin bazı sihre dayanan geleneklerinin mevcudiyetlerini devam ettirdiği gözlemlenebilmektedir (Köprülü, 1996: 2).

Türklerin İslamlaşması; yerleşik kültüre geçenler, göçebeler ve yarı göçebeler arasında kısmen farklılık gösteren şekillerde görülmüştür. Bu İslamlaşma süreci sosyolojik yatay farklılaşma normlarıyla dikkat çekici biçimde benzeşmektedir. Merkezi oluşturan şehir ve kasaba gibi yerleşim merkezlerinde devlet kontrolünde ve eğitim sistemine bağlı olarak yetişenler arasında kitabi din anlayışına uygun bir İslamlaşma söz konusu iken çevre olarak kabul edilebilecek göçebe ve yarı göçebeler arasında kitabi anlayıştan farklı olarak popüler İslam biçiminde bir tarzda İslamlaşma yaşanmıştır. Bu durumun büyük oranda gezgin dervişlerin faaliyetleriyle gerçekleştiği dile getirilebilir. Bunun için dini hayat tarikat formunda kurumsallaşan tasavvufi düşünceyle bütünleşmiş bir görünüm arz etmektedir (Sarıkaya, 2016).

Karahanlılar döneminde, uzunca bir süredir devam etmekte olan, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesi, büyük kitlelerin Müslüman olmasıyla Türk tarihinde yeni bir dönemi başlatmıştır (Uluçay, 1977: 11). Bu yeni dönemin en dikkat çekici yönü ise şüphesiz Türklerin İslam medeniyetine katkıya başlaması ve Türk—İslâm Medeniyeti adı altında ilk ürünlerini vermesidir (Yazıcı, 1992: 93). Böylece Karahanlılardan itibaren, Türk—İslam Medeniyeti adı verilen tarihi gelişimin temelleri atılmıştır.

Karahanlılar itikadi olarak Ehl-i Sünneti, amelî ve hukukî bakımdan ise Hanefî mezhebini kabullenmiştir. Bu bağlamda devlet yöneticileri Hanefî mezhebini desteklemekte, devletin bürokrat ve memurlarının yetiştiği medreselerde öğrenci ve müderrislerin Hanefî mezhebinden olmasına özen gösterilmekte ve hukukî sorunlar da bu mezhebin hükümlerine göre çözüme kavuşturulmaktaydı.

Karahanlı hükümdarları İslam'a tasavvuf kanalıyla giren ve tasavvuf penceresinden bakan kişiler olarak ele alınabilir. Nitekim İslamiyet'i kabul eden Satuk Buğra Han'a İslâm'ı anlatan ve onun Müslüman olmasına vesile olan Ebu Nasr Sâmanî mürşid mertebesinde bir mutasavvıf idi (Huncan, 2013: 128; Merçil, 2013: 32 ve Genç, 2002:

698). Karahanlı hükümdarlarının mutasavvıflara olan yakın ilişkisi, onların himayesinde tasavvufun ülke genelinde oldukça geniş bir alana yayılmasına zemin hazırlamıştır ki, Hoca Ahmed Yesevi bu şartlarda ortaya çıkmıştır ve İslamiyet'in Türk toplumları arasında yayılmasında etkili olmuştur (Özaydın, 2002: 257).

Yesevilik tarikatı Türkistan'da yerleştikten sonra Maverâünnehir ve Harezmi bölgelerine ve son olarak da Anadolu'ya kadar ulaşmıştır. Nakşibendilik açısından tarikat üzerinde iz bırakan Yesevilik, Yunus Emre üzerinde de etkili olmuştur (Yüksel, 2001: 80).

Selçuklular zamanı politik olaylarda olduğu kadar, düşünsel ve kültürel oluşumlar açısından da diğer zamanlara etki eden önemli bir dönemdir. Bu zaman diliminde oluşan kurum ve anlayışlar daha sonraki gelişmelerin zeminini oluşturmuştur. Devlet kurumları, mezhep anlayışları, medreseler ve benzeri gelişmelerde olduğu gibi tasavvufi hareketler açısından da Selçuklular zamanındaki gelişmeler bir yandan yön tayin edici bir yandan da yön belirleyici bir niteliği içinde barındırmaktadır (Özköse, 2003: 250). Bu yönüyle adı geçen dönemdeki tasavvufi yapıları ve bu yapıların temsilcilerini tanımak, sonraki dönemlerde yaşanan gelişmeleri doğru analiz etmek açısından önem taşımaktadır.

Selçuklular, Sünniliğin başlıca Hanefilik ve kısmen de Şafilik mezhebini benimsemişlerdi. Hanefiliğin Türk gelenek ve görenekleri ile fikri yapısına uyması bu mezhebin tercih edilme faktörlerinden birisini oluştururken mezhep aynı zamanda devletin de resmi mezhebi olmuştur. Türkler arasında Sünniliğin yaygınlaşmasında şüphesiz Mâturidi ve İmam Hanefi gibi İslam âlimlerinin etkisi oldukça fazladır.

Abbasi halifelerinin de Türklerle aynı mezhepten olmaları bu iki siyasi aktör arasında ilişkilerin daha sıcak bir seyir takip etmesinde bir belirleyici olarak değerlendirilebilir. Hatta Selçuklu Sultanları başlangıçtan itibaren Bağdat Abbasi halifelerinin askeri açıdan koruyucusu ve destekçisi olmuşlardır. Nitekim Abbasi halifeleri Memun ve Mutasım zamanından itibaren başlayan akrabalık ilişkileri de artarak devam etmiştir (Turan ve Kırpık, 2007: 29). Selçuklular diğer mezheplere karşı da farklı uygulamalarda bulunmamıştır. Bununla birlikte özellikle İslamiyet'i tahribe çalışmakta olan Bâtınilere karşı ciddi bir biçimde savaşım vermişlerdir.

Selçuklular zamanında devletin mezhep ve dini gruplara karşı takip ettiği belli başlı bazı politikalar vardı. Bu çerçevede, mezhep ve dini gruplar arasındaki uyum korunmaya

çalışılmakta ve birbirleriyle mücadele etmeleri önlenmek istenmekteydi. Bununla birlikte devletin dini gruplar üzerinde doğrudan ve net bir denetimi yoktu. Ancak devletin kendisince meşru gördüğü dini düşüncenin desteklenmesi veya meşru görmediği dini düşüncenin engellenmesi politikası bireysel ve kurumsal olarak izlenmiştir.

Selçuklu Devleti'nin dini ve fikri akımlara karşı tutumu, gerek sünni olmayan mezhepler ve gerekse de sufilik gibi dini ve fikri hareketler, devletin menfaatlerine zarar vermemek, sosyal huzuru ve düzeni sarsıcı bir durum yaratmamak kaydıyla geniş bir hoşgörü yaklaşımı oluşturmaktaydı (Köymen, 2001: 482). Ayrıca Hıristiyan ve Museviler gibi gayr-i müslim unsurlara da din özgürlüğü açısından hoşgörüyle yaklaşılmaktaydı (Sevim ve Merçil, 1995: 514).

Özellikle Batını ve Şii yorumların devletin siyasi bütünlüğüne yönelik tehdit ve tehlikeleri de söz konusuydu. Selçuklu yönetimi bu bağlamda bazı önemli tedbirler almıştı. Örneğin Nizamiye Medreselerinde devlet adamı yetiştirmek kadar Şii-batını düşünceye karşı da bir eğitim verilmekte ayrıca Sünni tasavvufi akımlar desteklenmekteydi.

Selçuklu sultanlarının gözünde sufiler, insanları ibadet, ihlas ve tevhide yönlendirmek isteyen birer İslam davetçisi, Allah'ın sevdiği insanlardır. Bu nedenle zahidane hayat yaşayan sufilere karşı saygı duyan Selçuklu hükümdarları (Hodgson, 1995: 45), dinin içsel çerçevede sürdürülmesini dile getiren ve İslam'ın hikmet boyutunda yaşanmasını öngören sufileri genellikle koruma altına almışlardır.

Selçukluların İslam Dünyası'nın liderliği pozisyonuna gelmeden önce, İslam coğrafyasında politik, mezhepsel ve düşünsel parçalanmışlığın dışında, tasavvufi alanda da bir birlik durumu söz konusu değildi ve İslam dışı çizgiye kaymış sufi anlayışlar söz konusuydu. Bu çerçevede özellikle Selçuklu Sultanlarının âlimlere ve sufilere karşı büyük saygı göstermesi, mücadelenin kazanılmasını kolaylaştırmıştır (Ocak, 2002: 120).

Selçukluların İslam dünyasının liderliğini elde etmeleriyle beraber hem siyasi birlik sağlandığı ve hem de Sünni anlayışına itiraz eden Şii Fatımilere karşı üstünlük elde edildiği için Selçuklu Sultanları bu durumun devamlılığı konusunda gereken çabayı göstermişlerdir. Bu çabada onlara en büyük katkı ise ulema ve mutasavvıflardan gelmiştir. Çoğu zaman bu iki kimliği kendi şahsında bir araya getirerek belirginleşen isimler, Selçuklulardan gerekli destek ve saygıyı gördükleri gibi, hükümdarların temel

amaçlarından birisini oluşturan Sünniliğin galibiyeti düşüncesi, sufilerin amaçlarıyla da uyumlu olduğu için, problem ve düşünsel karmaşaya karşı Selçuklulara destek vermişlerdir.

Selçuklular zamanında sufilerin çağrıları sebebiyle Selçuklu Sultanları onların bu noktada üstlendikleri fonksiyonlarından dolayı sufilerle iletişimlerini sürdürmüşlerdir. Sufiler sayesinde birlik ve dayanışma oluşmuş ve bu da toplumdaki sosyal uyumun yanında, sufilere toplumda önemli bir konum kazandırmıştır.

Sufilerin halk katında bu kadar değer sahibi olmalarının bir başka sebebi de, Selçukluların Ortadoğu'yu kontrol etmeye başlamadan önce İslam dünyasındaki siyasi sıkıntı ve Şii-Bâtini yapı ve grupların sosyal hayatta oluşturduğu manevi sarsıntıyla ahlak ve toplumsal yapının bozulmasıydı (Günay ve Güngör, 2002: 340-346). Bu bozulmaya bağlı olarak, sufilerin insanlara ümit aşılması, onları birlik, beraberlik ve vefaya davet etmeleri ve halkın da bu şahısların yoluna davetlerine icabet etmesi sonucunda sufilerin halk üzerindeki saygınlığı artmıştır.

Selçuklu döneminde yaşanan tasavvufi şekillenmeler, hem Selçuklu Devleti'nin bütünlüğü açısından hem de sosyal yapının bozulmaması bakımından önemli gelişmelerdir. Böylece insanlar hem Sünni Bağdat halifesine ve hem de onun yanındaki siyasi gücü temsil eden Selçuklulara bağlı kalmış, Şii'lere temayül göstermemişlerdir (Ocak, 2002: 132; Kafesoğlu, 1997: 366).

Sufilerin göçebe Türkmenlere, onların anlayabilecekleri basitleştirilmiş bir şekil ve dille İslam'ı anlatmaları normal karşılanabilir. Zira göçebe Türkmenlerin yaşayışları ve içinde buldukları sosyokültürel şartlarda ancak bu kadarını kabul etmeleri beklenebilirdi. Eski alışkanlıklarını devam ettiren bir toplumun yeni bir dinin bütün emirlerini kısa sürede benimseyerek eski inançlarından bir anda tamamen uzaklaşması düşünülemezdi. Bu durum genel olarak uzun süreli bir çalışma sonucunda gerçekleştirilebilir, hatta buna rağmen yine de eski inançlarının birtakım izleri kendilerini gösterebilirdi.

Selçuklular döneminde sufiler ağırlıklı olarak dini ilimlerle uğraşmakta, özellikle de hadise yakın alaka göstermekteydiler. Bu durum, o sufileri dini emirlere karşı hassas davranmaya yönlendirdiği gibi, tasavvufi anlayışın da İslami emirlerle uyumlu olması sonucunu doğurmuştur. Bu durum aslında oldukça doğaldır. Çünkü Nişabur Mektebi

adıylay şekillenen tasavvufi anlayış hem bu bölgede ortaya çıkmış ve hem de önemli temsilcilerini de bu bölgede yetiştirmiştir. Bu sonuç da dinde hoca, tarikatta şeyh niteliğini şahsında birleştirmiş sufilerin yetişmesi ile birlikte, Sünni tasavvuf düşüncesinin gelişmesi ve güçlenmesini de sağlamıştır (Ocak, 2002: 153-154).

Bununla birlikte Selçuklular, Sünni gruplara karşı uyguladığı yaklaşımı mutedil Şiilere karşı da izlemiş; seyyid ve şerifleri himayesinde bulundurmuş; Alevilere hanekah ve hatta medrese inşa etmişlerdir (Turan, 2008: 313).

Bu dönemde yaşayan farklı eğilimlere sahip sufilerden bazılarının isimleri aşağıdaki gibidir. Ebu Ali ed-Dekkak, Ebu Abdurrahman es-Sülemi, Ebu'l-Hasan el-Harekani, Ebu Nuaym el-Isfehani, Ebu Said Ebü'l-Hayr, Baba Tahir-i Uryan, Ebu'l-Kasım el-Cürcani, Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyri, Ebü'l-Hasen Ali bin Osman bin Ebi Ali el-Cüllabi el-Hucviri, Ebu Ali el-Farmedi, Ebu Bekr en-Nessac et-Tusi, İmam-ı Gazali, Ahmed Gazali, Aynü'l-Kudat Hemedanî, Ahmed en-Nameki el-Cami ve Yusuf el-Hemedanî (Özköse, 2014: 12-13).

Selçuklular döneminde İslam dünyasında tasavvufi anlayışın meşruiyet kazanması, Kuşeyri, Hucviri, Cürcani, Pezdevi ve İmam-ı Gazali gibi Selçuklu uleması sayesinde hızlanmıştır. Tasavvufun meşruiyet kazanmasındaki temel etkenleri ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Sufi müelliflerin ortaya koydukları kaynak eserler
2. Selçuklu sultanlarının sufileri himaye etmesi
3. İlimiye sınıfına mensup birçok kişinin sufi bir hüviyet edinmesi
4. Sufilerin sahip olduğu bilimsel bilgi birikimleri
5. Sufilerin ortak aklı temsil etmesi
6. Sorunların çözümü noktasında sufilerin önemli rolleri yerine getirmeleri
7. Medrese ve tekkenin geleneklerinin birbirine yakın olması
8. Sosyal hayatta tasavvufa karşı ilginin artması

9. Sosyal yapı içerisinde üstlendikleri fonksiyonlar ile tekkelerin hizmetlerini sürdürmesi

10. Sufilerin gaza ve cihad faaliyetlerinde önemli roller üstlenmesi

11. Mutasavvıfların sosyal birliğe ve merkezi idarenin kurulup yerleşmesine olan katkısı (Özköse, 2013: 340).

Büyük Selçuklular döneminde göze çarpan mutasavvıflarla kurulan yakın ilişki, Anadolu Selçuklu Devleti ve Anadolu Beylikleri döneminde de sürdürülmüştür. Selçukluların ilk dönemlerinde Anadolu'ya gelerek yerleşen dervişler, köylere isimlerini vermişler, elinin emeği ve alınının teriyle yer açıp yerleşerek bağ ve bahçe yetiştirip zaviyeler açarak batıya doğru ilerlemiş ve toprak işleri ile uğraşmışlardır (Sevgi, 1986: 292).

Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşma süreci 11. yüzyılda başlamıştır (Turan, 2007: 152). Siyasi olarak 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra kapılarını Müslüman ve Türklere açan Anadolu'da İslam'ın yayılmasının daha çok şifahi; sohbet, vaaz ve irşad yöntemleriyle olduğu bilinmektedir. Bu süreç Büyük Selçuklular devrinde Orta Asya kökenli, Bağdat ve Suriye menşeli dervişlerin faaliyetleriyle zenginleşmiştir (Yılmaz, 2011b: 193). Böylece hem İslam'ın yayılmasında hem de tasavvufun yaygınlaşmasında şifahi yöntem etkili olmuştur. Nitekim günümüzde bile halk kültürü bu etkiyi neredeyse bütün alanlarında kuvvetli bir biçimde yansıtmaktadır. Mesela, halk Müslümanlığının evliya kültü merkezli oluşu bunun bir örneğini teşkil etmektedir (Ocak, 1996: 25).

Nitekim Anadolu'da şehirlerde yaşayan halk kitlelerinin ağırlıklı olarak kitabi bir anlayışa sahip olduğu düşünülürse kırsalda ve uçlarda yaşayan, şifahi ve geçmiş inanç dünyasından izler taşıyan, çoğu göçebe unsur ile bu kentli kitabi halk arasında dini anlayış yönüyle bir farklılığın söz konusu olduğu öngörülebilir (Bozkuş, 2001: 251-252). İşte bu çerçevede şifahi gelenek içinde Yesevi, Haydari ve Kalenderi dervişler (Ay, 2008: 32; Ocak, 2002b: 506), Türkmenler arasında eski inanç sistemlerini hatırlatması yönüyle de etkili olmuşlardır (Kartal, 2010: 332). Bu çerçevede Kadirilik, Kübrevilik, Ekberilik ve Yesevilik hayli yayılma alanı bulmuş ve genişlemiştir (Çiçek, 2002: 506).

Anadolu Selçukluları zamanında öne çıkan mutasavvıflar arasında, Evhadüdd'in-i Kirmânî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Şemsi Tebrizî, İbni-i Arabî, Sadreddin-i Konevî, Müeyyedüddin Cendî, Sadeddin-i Fergânî, Mağribli Afifüddin Tilemsani, Fahreddin-i Irâkî, Necmuddîn-i Daye, Ahî Evran ve mutasavvıf bir halk ozanı olan Yunus Emre gösterilebilir (Özköse, 2003: 254-255). Bu şahsiyetler çerçevesinde klasik Türk tasavvuf kültürü oluşmuş ve önemli eserlerini vermiştir (Türer, 1991: 88).

Selçuklu sultanlarının, büyük bir saygı duydukları bu şeyh ve dervişler için yeni fethettikleri yerlerde tekke ve zaviye açmış olmalarına rağmen bu kurumlar, giderek bozulmuş ve hedefinden uzaklaşarak tüketici bir kimliğine bürünmüştür (Erdoğan, 2003: 124). Bunun bir sonucu olarak da kimi tarikatlar devletle mücadele içerisine girebilmiştir (Işık, 2017c: 55).

Bu konuya verilebilecek önemli örneklerden birisi Babai İsyanıdır. Moğol baskısından kaçarak Anadolu'ya yerleşen konar-göçer Türkmen kitlelerinin sosyoekonomik ve psikolojik güç durumları ve diğer taraftan Selçuklu yöneticilerinin kötü yönetimi Baba İlyas-ı Horasani'nin çoban olarak geldiği Amasya'da resullük iddialarına varacak kadar dini ve siyasi karizmatik bir lidere dönüşmesine yol açmıştır. Ancak başlayan ayaklanma Baba İlyas ve Baba İshak'ın öldürülmesi ve Malatya'da Türkmenlerle devletin karşı karşıya geldiği savaşla son bulmuş fakat Babai inanç devlet baskısından kurtulmayı başaran halife ve müritler tarafından devam ettirilmiştir (Işık, 2017c: 55 – 56).

Başlangıcı bakımından Anadolu Selçuklu Devleti döneminde ilk kez ortaya çıkan başlıca iki tasavvufî zümre ve tarikat vardır. Bunlardan birincisi, Babailik zümre ve tarikatıdır. Bu yapı devletin en kuvvetli zamanında, kendilerine karşı olumsuz vaziyet alan devlet otoritesiyle karşılıklı olumsuz tutum ve savaşla devletin çöküşünü hızlandırmakla birlikte, yeni siyasi güçlerin ve hatta adına sonradan Osmanlı denilecek olan bir imparatorluğun hazırlayıcıları olmak bakımından önemli bir toplumsal rol oynamışlardır.

İkinci tarikat zümresi ise Mevleviliklidir. Piri, Mevlâna Celâleddin Rûmî'dir. Tezahürleri ve çağrısı bakımından evrensel bir nitelik taşır (Ayas, 1991: 61). Ayrıca Mevlâna'nın içinde bulunduğu dönemde Anadolu çok renkli ve hareketli bir tasavvuf ortamı olarak varlığını hissettirirken daha sonraki dönemlerde yaşanacak olan gelişmelere de zemin hazırlamıştır (Ocak, 1996: 97; Ocak, 2011: 63).

Selçuklu Devleti zamanında yaşanan Bâtînî, Haçlı ve Moğol tehditleri karşısında devletin önemini kavradığı tarikatlar, zamanla bizzat devletin vakıf sistemi çerçevesinde yönlendirmeleriyle yerleşim birimlerinde zaviyelerden çok daha büyük olan tekkelere doğru bir değişim geçirmiştir. Nitekim Selçuklular zamanında Anadolu'nun Türkler vasıtasıyla İslamlaşması, tasavvufî yapının kurumsallaşarak tarikat biçimini alması, zaviyelerin yerini tekkeye bırakması, şeyhlerin önderliğinde halkın pek çok sıkıntısının çözüme kavuşturulması ve önemli tasavvuf klasiklerinin yazılması gelişmeleri görülmektedir. Bu durum üzerinde yaşanan olaylarda tekkelerin devletle beraber ve bir bütün halinde hareket etmesinin katkısı büyüktür (Özsaray, 2018: 27). Bu bütünlük tekkeleri adeta devletleştirerek sisteme adapte edebilmiştir (Işık, 2016b).

Yaşanan bu tarihi sürece bakıldığında sosyolojik anlamda şu olgulara ulaşılabılır:

- Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinde tasavvufî anlayışın etkisi oldukça fazladır.
- Eski Türk dini düşünce sisteminde bulunan kamlık müessesesi, Türklerin tasavvufu uyumunu kolaylaştırmıştır. Müslüman Türklerin ata ve babaları hem kamlara hem de velilere benziyordu. Bu kaynaşmanın bir sonucu olarak da eski Türklerdeki alp tipinin yerini yeni dinle birlikte alperen tipi almıştır.
- Tasavvuf anlayışı, hikmet anlayışının İslam düşünce yapısı içinde yeniden yorumlanmış ahlaki ve ilmi bir anlayış olarak ele alınabilir. Bu anlayış insana verdiği kıymetin yanında, ahlakı esas aldığı için uygulama açısından da önemli bir değere sahiptir.
- Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleri yerleşik olarak yaşayanlar, göçebeler ve yarı göçebeler arasında kısmen farklılık gösteren formlarda gelişmiştir.
- Karahanlı hükümdarlarının mutasavvıflara olan yakın ilişkisi, onların himayesinde tasavvufun ülke genelinde oldukça geniş bir alana yayılmasına zemin hazırlamıştır
- Selçuklular dönemi aynı zamanda tasavvuf tarihinin en önemli kısımlarından birini oluşturan tasavvufun kurumsallaşarak tarikat ismiyle yeni bir görünüm ve sosyal bir kimlik elde ettiği dönemdir.
- Kadiriyye, Rifâiyye, Mevleviyye ve Kübreviyye gibi yaygın olan tarikatların kurucuları bu zaman diliminde hayatlarını sürdürmüşlerdir.

– Devlet kurumları, mezhep anlayışları, medreselerde olduğu gibi tasavvufi yapılar açısından da Selçuklular zamanında yaşanan gelişmeler hem yön tayin edici hem de yön belirleyici olmuştur. Bu açıdan bu dönemdeki tasavvufi yapıları ve bu yapıların temsilcilerini tanımak, sonraki gelişmeleri analiz etmek açısından önem arz etmektedir.

– Selçuklular zamanında devletin mezhep ve dini gruplara karşı takip ettiği bir politika söz konusuydu. Buna göre, mezhep ve dini gruplar arasındaki uyum korunarak birbirleriyle çatışmaları engelleniyordu. Bu bağlamda devletin dini gruplar üzerinde doğrudan bir denetimi yoktu. Ancak devletin kendisince meşru gördüğü dini düşüncenin desteklenmesi veya meşru görmediği dini düşüncenin engellenmesi politikası bireysel ve kurumsal olarak takip edilmiştir.

– Selçuklu sultanlarının gözünde sufiler, insanları ibadet, ihlas ve birliğe davet eden İslam tebliğcisi ve Allah'ın sevdiği insanlardır. Bu nedenle zahidane hayat yaşayan sufilere karşı büyük saygı duyan Selçuklu hükümdarları, dinin içsel boyutta devam ettirilmesi sağlayan ve İslam'ın hikmet boyutunda yaşanmasını ifade eden sufileri her zaman koruma altına almışlardır.

– Selçuklular, İslam dünyasının liderliği pozisyonuna gelmeden önce, İslam coğrafyasında politik, mezhepsel ve düşünsel parçalanmışlığın dışında, tasavvufi alanda da bir birlik durumu söz konusu değildi ve İslam dışı çizgiye kaymış sufi anlayışlar mevcuttu.

– Selçukluların İslam dünyasının liderliğini elde etmeleriyle birlikte siyasi birlik sağlandığı gibi Sünni anlayışa itiraz eden Şii Fatimilere karşı da üstünlük sağlandığından dolayı hükümdarlar sağlanan bu durumu sürdürebilme konusunda ciddi bir çaba ortaya koymuşlardır. Bu çabada sultanlara en büyük destek ise ulema ve mutasavvıflardan gelmiştir.

– Selçuklular döneminde mutasavvıfların üstlenmiş olduğu fonksiyonlardan dolayı sufileri korumuş ve onlara destek olmuşlardır. Sufiler sayesinde birlik ve dayanışma oluşmuş bu da toplumdaki sosyal ahengin yanında, sufilere toplumda önemli bir mevki kazandırmıştır.

– Selçuklular zamanında tasavvufi anlayış, bir taraftan Sünni düşüncenin içinde bulunurken, diğer taraftan da İslami emir ve yasaklara uyma konusunda zorluk yaşayan Türkmenler üzerinde etkili olmuştur.

– Selçuklular döneminde sufiler çoğunlukla dini ilimlerle uğraşmakta, özellikle de hadise karşı yakın ilgi duymaktaydılar. Bu yaklaşım, mutasavvıfları dini emirler karşısında hassas olmaya yönelttiği gibi, sahip olunan tasavvufi anlayışın da İslami emirlerle uyum içinde bulunması neticesini sağlamıştır

– Bu dönemde yaşayan ve farklı eğilimlere sahip sufilerden bazıları şunlardır: Ebu Ali ed-Dekkak, Ebu Abdurrahman es-Sülemi, Ebu'l-Hasan el-Harekani, Ebu Nuaym el-Isfehani, Ebu Said Ebü'l-Hayr, Baba Tahir-i Uryan, Ebu'l-Kasım el-Cürcani, Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyri, Ebü'l-Hasen Ali bin Osman bin Ebi Ali el-Cüllabi el-Hucviri, Ebu Ali el-Farmedi, Ebu Bekr en-Nessac et-Tusi, İmam-ı Gazali, Ahmed Gazali, Aynü'l-Kudat Hemedanî, Ahmed en-Nameki el-Cami ve Yusuf el-Hemedanî.

– Büyük Selçuklular Devleti'nde görülen mutasavvıflar ile kurulan yakın ilişki, Anadolu Selçuklu Devleti ve Anadolu Beylikleri döneminde de devam etmiştir.

– Anadolu Selçukluları döneminde faaliyet gösteren önemli mutasavvıflar arasında; Evhadüdd'in-i Kirmânî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Şemsi Tebrizî, İbni-i Arabî, Sadreddin-i Konevî, Müeyyedüddin Cendî, Sadeddin-i Fergânî, Mağribli Afifüddin Tilemsani, Fahreddin-i Irâkî, Necmuddîn-i Daye, Ahî Evran ve Yunus Emre sayılabilir.

– Selçuklu Devleti zamanında yaşanan Bâtınî, Haçlı ve Moğol tehditleri karşısında devletin önemini kavradığı tarikatlar, zamanla bizzat devletin vakıf sistemi çerçevesinde yönlendirmeleriyle yerleşim birimlerinde zaviyelerden çok daha büyük olan tekkelere doğru bir değişim geçirmiştir.

– Daha önce Anadolu dışında rastlanmayıp, başlangıcı bakımından Türkiye Selçuklu Devleti zamanında ilk kez ortaya çıkan başlıca iki tasavvufî zümre ve tarikat vardır. Bunlar: Babailik ve Mevleviliktir.

– Tekkeler, devlet ile tarikatın aynı doğrultuda fikir birliği ile yaygınlaşmış bir nevi tarikatın devletleştirilmesini ve sisteme uyumunu sağlamış olan kurumsal yapılardır.

2.2. Osmanlılarda Devlet Tarikat İlişkileri

Osmanlı Devleti'nde devletin dini gruplarla ilişkisinde İslamiyet belirleyici bir rol oynamıştır. Zira devlet, beylik olarak ortaya çıktığı dönemden Tanzimat Fermanının ilan edildiği zaman dilimine kadar yaşanan tarihsel süreç içerisinde, meşruiyetini dinden almıştır. Osmanlı Devleti'nin İslam fikhıyla iç içe geçmiş yapısı ve hukuk kaidelerinin ortaya çıkmasında dinin etkinliği, bu düşüncüyü doğrulamaktadır (Demir, 2013: 286).

Bu çerçevede Osmanlı'da egemenliğin kaynağının ilahi olduğu kabul edilmiş ve tüm devlet yöneticileri kendilerini dini makamlara onaylatarak ve uygulamalarında dini motiflere yer vererek iktidarlarını meşrulaştırma yolunu seçmiştir (Karatepe, 1996: 11).

Bu temele bağlı olarak bir beylik biçiminde ilk kuruluş aşamasından itibaren dini renge bürünen Osmanlılar, yürüttükleri teşkilatlanma çalışmalarlarıyla birlikte devlet yapısı içerisinde hem kurumsal ve hem de bürokratik boyutta dine yer vermiştir. Osmanlılar, yönetimini padişahтан başlayarak en alt kademe ve birime kadar kendisini dini alanın kapsamı içerisinde görerek kurumlarını İslami esaslara göre oluşturmaya gayret etmiştir (Okumuş, 2005: 75 – 76).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Orta Asya ve Ortadoğu'dan göç ederek gelen şeyh ve dervişler devletin kuruluşunda önemli bir paya sahip olmuştur. Özellikle yeni fethedilen bölgelerde kurulan zaviyeler ve bu zaviyelere tasavvuf erbabı kişilerin iskân edilmesi bu bölgelerin Türkleşmesi ve İslamlaşmasında etkili olmuştur. Ayrıca bu dervişlerin bazıları gazilerle birlikte savaşa katılırken bazıları ise ziraat ve hayvancılıkla uğraşarak yeni kurulan devletin tebaasıyla daha yakından kaynaşma fırsatı yakalamıştır. Temel fonksiyonu manevi motivasyon sağlamak olan ve sınır boylarında kurulan zaviyeler bu fonksiyonlarının yanı sıra mesela, savaş zamanında kapılarını orduya açmış, burada ziraat ve hayvancılıkla uğraşan dervişler onların hizmetini yapmışlardır.

Bu nedenle devlet için oldukça fonksiyonel bir önem taşıyan bu zaviyeler bazen padişah tarafından, bazen de vezirler tarafından yaptırılmıştır. Onların hayr-ü hasenat amacıyla yapmış olduğu bu müessesenin yapılmasında dolaylı olarak âlim ve dervişlerin rolü inkâr edilemez derecede önemlidir. Öyle ki padişahlar kimi zaman bu dervişlerin gücünden çekinme noktasında olmuştur (Mardin, 1991: 87).

Bu açıdan meseleye bakılıp Türk – İslam Devletlerinin tarihsel sürekliliği içerisinde devlet – tekke ilişkilerini ele aldığımızda Osmanlı Devleti açısından da temel noktaları şu şekilde tespit edebilmek mümkündür:

1. Kur'an-ı Kerim'de yer alan "...İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah'tan korkun; çünkü Allah'ın cezası çetindir. (Maide: 2)" ayeti çerçevesinde yöneticilerle dervişler beraber hareket etmiş ve "Allah'ın sözü ise zaten yücedir. Çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir (Tevbe: 40)" ayeti bağlamında İslamiyet'i yaymak için amaç birlikteliğine giderek bu doğrultuda beraber çalışmalar yürütülmüştür.

2. Dervişlere hürmet göstererek onları koruyan yönetici ve devlet ricalinin ele geçirilen bölgelerin yurt haline getirilmesi ve milletleşme amacı çerçevesinde siyasal, idari, ekonomik, sosyal ve eğitimsel bazı konularda onların deneyim ve toplum üzerindeki nüfuzundan faydalanma düşüncesi belirleyici olmuştur. Bu durum İşlevselcilik Kuramı çerçevesinde ele alınabilir.

3. Sosyal konulara ilgi duyan dervişlerin içinde buldukları devletin yönetimini rahatlatmak ve tebliğ çalışmalarında siyasal ve ekonomik açıdan destek sağlamak amacıyla hükümdar ve devlet ricaline yakın durma istekleri belirleyici olan diğer bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. Bazı dervişler ise kimi zaman hükümdar ve devlet ricaline boyun eğmekle beraber yaptıkları çalışmalar esnasında bu gruplarla arasında mesafe bırakmayı ve kendi olanaklarıyla hizmet etme yöntemlerini benimsedikleri göze çarpmaktadır. Yani geleneksel tasavvuf anlayışındaki siyasetten uzak kalma hali kendisini göstermektedir.

5. Hükümdarların siyasi kaygıları, bazı dervişlerin devlete bakış açısı çerçevesinde sıkıntılı sayılabilecek düşünceleri benimsemeleri, icazeti bulunmayan sahte tarikat liderlerinin halkın dini duygularını sömürerek menfaat elde etmeye yönelik çalışmaları Çatışma Kuramı çerçevesinde durumu ele alacak olursak zaman zaman devlet – tarikat ilişkilerini zedeleyebilmiştir. Devletin geleneksel çizgisinin dışında kalan hareketleri ve başkentin otoritesine itaatsizlik gibi nedenler dolayısıyla bu gruplara karşı bireysel veya toplu baskıcı eğilimler izlemesi ve cezaî önlemler geliştirme yoluna gitmesi bu açıdan önem taşımaktadır (Özsaray, 2018: 36 – 37).

2.2.1. Osmanlı Kuruluş Devrinde Devlet – Tarikat İlişkileri

Anadolu topraklarının Türk yurdu haline gelmesinde önemli bir rolü de dervişler üstlenmiştir. Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesinde ve İslamiyet'in bu topraklarda yayılmasında görüldüğü gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu aşamasında önemli unsurlardan birisi de tasavvuf idi (Erginli, 2002: 193). Bu çerçevede tekkelerin daha Osmanlı kuruluş döneminde toplumsal hayat ve düzen açısından yerine getirdiği fonksiyonlar tekkeyi Osmanlı hanedanı ve aşiretiyle birlikte devletin kurucu unsurlarından biri haline getirmiştir (Işık, 2017b: 41).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yılları aynı zamanda sistematik hale gelen tasavvufi yapılar olan tarikatların da geliştiği dönemdi. Osmanlı yönetici ve devlet adamlarının tasavvufun üstlenmiş olduğu işlevler dolayısıyla ortaya koydukları hareket biçimi üç kıtaya yayılan devlet sınırlarının en ücra birimlerine ulaşınca dek ülkenin hemen her karış toprağında tekke ve zaviyelerin örgütlenmesini sağlamıştı. Böylece bu grupların liderliğini yürüten mutasavvıfların devletle iş ve hatta hedef birliği içinde hareket etmeleri Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar devam etmiştir (Özsaray, 2018: 14; Öngören, 1999b: 8).

Tarikat mensuplarının uç bölgelerine kaymasında Moğol istilasının inkâr edilemez derecede etkisi olmuştur. Özellikle bu durumun yaşanmasında Moğol tesirinden uzak bölgeler öne çıkmıştır. Böylece Anadolu'da tarikatların sayısının artmasında Moğol istilasının oluşturduğu sosyal ve dini karmaşa ve kargaşa ortamının etkisi üzerinde de durulabilir. Moğol baskısından kaçan insanlar ahireti de kazanabilmek düşüncesiyle şeyh ve babalara sığınmış, tarikat mensubu olmuş ve tarikat liderinin çevresinde örgütlenmiştir. Bu bağlamda tekke ve zaviyelerde tüketici bir grup ortaya çıkmış ve bunlar garip kıyafetler ve yarı çıplak şekilde dolaşarak kitleleri harekete geçiren özellikle Melami, Kalenderi ve Haydariler olmuştur (Dursun, 1992: 109).

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemde tasavvufi düşünce sistemleşerek olgunlaşmış, tasavvuf klasikleri olarak düşünülebilecek olan temel eserler kaleme alınmış, tasavvuf akımı kurumsallaşarak birçok tarikat teşekkül etmiş durumda idi. Osmanlı Devleti kurulmadan önce önde gelen tarikatların listesini Türer aşağıdaki gibi vermektedir. Kazeruniyye, Yeseviyye, Kadiriyye, Rifaiyye, Medyeniyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye,

Çeştiyye, Şazeliyye, Bektaşiyye, Mevleviyye, Bedeviyye, Desukiyye ve Sadiyye (Türer, 2014: 255 – 256). Bu tarikatların dışında Osmanlı Devleti'nde hayli etkili olan birkaç ana tarikat daha vardır. Bunlar ise Halvetiyye, Nakşibendiyye, Bayramiyye ve Zeyniyye'dir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Anadolu'da bulunan Ahi, Babai ve Mevlevi gruplar en etkin devirlerini yaşıyor ve bu bölgede var olan beylikler üzerindeki etkilerini artırıyorlardı. Bu sebep dolayısıyla tarikatlar Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu coğrafyada da oldukça etkiliydi (Uzunçarşılı, 1998: 530). Osmanlılar devletin temelini atarken, ahilikten ve ahi liderlerinin nüfuzlarından faydalanmışlardı. Özellikle Osman Gazi'nin kayınbabası Şeyh Edebali dönemin önde gelen liderlerindendi. Şeyh Edebali, beye yakınlığı ve üzerindeki nüfuzunun yanı sıra kurduğu zaviyede tasavvufi faaliyetler gerçekleştirerek adeta devletin temellerindeki manevi harcı da atıyordu (Aşkar, 2012:220).

Osmanlılar zamanında tarikatlar; dini, eğitimsel, askeri, ekonomik ve sosyal alanlarda önemli fonksiyonlar üstlenmiş, dolayısıyla Osmanlı yönetimi bu tarikatlarla irtibatlı olmuş ve onları kontrol altında tutmaya çalışmıştır (Akman, 2013: 31).

Tarikatların toplum üzerindeki sosyal fonksiyonları çeşitli açılardan düşünülebilir, bunlardan birisi de toplumun yönetici kadrosunun tarikatlarla olan ilişkisidir. Nitekim bir toplum onu yönetenin kişiliğinde temsil edilmektedir. Buna göre hükümdar yani Osmanlı padişahının şahsi tutumu aynı zamanda toplumun da tutumu anlamına gelmektedir (Küçük, 1976: 148). Haliyle yönetici ve sultanların tasavvufi oluşumlara karşı ortaya koyduğu pozitif yaklaşım halkın da tasavvuf erbabına karşı pozitif yönlü yaklaşımını göstermektedir.

Kuruluş yıllarındaki hizmetleri sebebiyle tarikat erbabını koruyup kollayan Osmanlılar, sonraki yıllarda benimsedikleri idari anlayış çerçevesinde, tarikat grupları ile medrese çevrelerinin yakınlaşmasını sağlamışlardır. Devletin medrese tayinlerindeki tercihi toplumda “mutasavvıf âlim” tipinin doğması sonucunu beraberinde getirmiştir. Medrese eğitiminin yanında tekke eğitimine de hâkim olan mutasavvıf âlimlerin yazdığı kimi eserlerde kelâm, fıkıh ve tasavvuf bir arada ele alınarak konular hem zahir hem de bâtın açısından dile getirilmiştir. Böylece zahiri bilimlerde kullanılan akıl ve burhan yöntemiyle bâtını bilimlerde kullanılan keşif yöntemi hakkında karşılaştırmalı değerlendirmeler yapılması, bâtın biliminin zahir bilimine katkılarından söz edilmesi,

tasavvufu diğ er disiplinlerin bilimsel ortak paydada yakınlaşmasına ö n ayak olmuştur (Ö ngören, 2015a: 56).

Siyasi otorite ile mutasavvıflar arasındaki ilişkilerin her zaman uyum içerisinde olmadığı (Bardakçı, 1999: 4) kimi zaman sufi çevrelerin iktidara karşı pasif veya aktif olarak karşı çıktıkları görülebilmektedir. Bu çerçevede sufi çevreler Osmanlı iktidarıyla ilişkileri bakımından iki kategoride ele alınabilir:

Birincisi Sünni şehirli sufiler boyutuna vurgu yapan Konformist sufilik iken ikincisi bazen militan bir karakter de kazanabilen Non-konformist sufilik diyebileceğimiz göçebelere dönüşen kırsal sufi çevrelerdir (Ocak, 2015b: 76). Nitekim özellikle Selçuklular döneminde ortaya çıkan Babai gruplar bu çerçevede Non-konformist sufilerin önemli bir ö rneklğini oluşturmaktadır.

Devlet ile tarikat gruplarının arasındaki dengenin bozulmasında devletin iki konuda gösterdiği hassasiyet belirleyici olmuştur. Bunlardan birincisi idari sistem ve siyasal yapının bozulması endişesi iken diğ eri ise inanç açısından ehli sünnet çizginin dışına çıkılması kaygısıydı (Tek, 2017: 14).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında dinsel organizasyon olarak en çok ö ne çıkan nitelik, dini yapının fıkıh ya da kelim aksenli bir oluşum değil, fakat gaza ve cihat anlayışına daha uygun düşen ve göçebe asabiyetine daha rahat cevap verebilen ahlaki ve tasavvufi ağırlığın ö ne çıktığı bir görünüm oluşturmaktadır (Aras, 2014: 69-70).

Horasan Erenleri (Köprülü, 1991: 94) olarak da adlandırılan dervişlerin Âşık Paşazade tarafından dört guruba ayrıldığı bilinmektedir. Bunlar; Gaziyân-ı Rum, Ahîyân-ı Rum, Baciyân-ı Rum ve Abdalân-ı Rum (Âşık Paşazade, 2003: 298) adlarını taşımaktadır. Âşık Paşazade'nin dile getirdiği dördüncü grup olan Abdalân-ı Rum, Anadolu'nun Heterodoks dervişleridir. Bu isim, 13. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya gelerek şeyh ve onların halifelerinin Yeseviyye, Melamiyye, Kalenderiyye, Haydariyye ve Vefaiyye adları altında anılan sufi tarikatların Anadolu'da hep beraber şekillendirdikleri Babailik, Taptuklu ve Baraklu Kalenderiyesi, Cavlakıyye ve Bektaşilik gibi sonradan Alevilik adını alacak olan senkretik öğretilere inanlara verilen genel bir isimdir (Divitçioğ lu, 1996: 50).

Selçukluların en kuvvetli dönemlerinde Babailerin neredeyse Anadolu'daki tüm Türkmen boylarını hep beraber harekete geçirmek suretiyle bu devleti ciddi biçimde sıkıntıya soktukları bilinen bir durumdur. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'ni kuran Kayıların da Horasan Erenleri gibi hareket etmesi, bu kitlenin Osmanlı devlet felsefesinin temellerinin nereden geldiğini göstermesi açısından önemini göstermektedir (Ulutürk, 2012: 1 – 2). Bu erenler fetihleri gerçekleştirmek için Osmanlı ordularına sadece teşkilatlı ve imanlı asker sağlamakla kalmamıştır. Aynı zamanda dervişlerin dinsel ve toplumsal düşünceler propagandasıyla geniş halk kitleleri arasında çok etkin bir yapıştırıcı gibi faaliyet göstererek, o bölgelerin toplumsal bünye ve idari yapılarında büyük değişiklikler yapmak için uygun kaynaşmayı sağlamakta ve örneklik ve fetih anlayışını kolaylaştırmakta da etkin oldukları anlaşılmaktadır. Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında bu derviş gruplarının oynadığı rol oldukça büyük önem taşımaktadır (Barkan, 1942: 283). Bu gruplar sınır boylarında da toplumsal yaşantının bozulmadan devam edebilmesini sağlamıştır (Bardakçı, 2002: 686).

Osmanlı'nın kuruluş yıllarında ön plana çıkan bu dervişleri Avrupa'da ortaya çıkan şövalye-rahiplere benzetecek olursak, bu dervişler fethedilen bölgeleri iskân edilmesi konusunda manevi açıdan destek vermişler ve ilk yerleşme tohumlarının ekilmesine bir zaviye oluşturarak rehberlik ve liderlik yapmışlardır (Eyice, 1963: 29). Ancak zaman içinde bu grupların devlet içindeki etkilerini kaybettiğini görmek mümkündür.

Osmanlı Devleti, güçlü bir devlet olmaya doğru yol alırken bürokratik yapıyı güçlendirmeye yöneldikçe ve merkeziyetçi anlayışını sağlama aldıkça Türkmenleri de dönüştürmeye başlamıştır. İdari yapı içerisinde özellikle heterodoks anlayışa sahip olan gruplar ise temsilcileriyle birlikte giderek zaviyeden tekkeye ve tekleden de kırsal alana sıkışmıştır. Böylece Osmanlı Devleti'nin bir biçimde dönüştürdüğü Türkmenler ve onların sahip oldukları tasavvufi anlayış yerine yeni bazı tarikatların gelişmesini sağlayarak devletin sufilik anlayışını da yeniden üretmiştir (Bergen, 2017: 30).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde tasavvufi anlayışın içe dönük, fikirsel yönü güçlü yapılar olmaktan çok, toplumsal hayatla iç içe, toplumun ve devletin beklentilerini öne alan ve birçok alanda önemli fonksiyonları üstlenen bir boyutta olduğu görülür. Bu durum ilk Osmanlı hükümdarlarının etrafının mutasavvıflarca çevrenmesinin de bir izahı olarak düşünülebilir (Öngören, 1997: 414; Halaçoğlu, 1991: 127).

Bu bağlamda Osman Gazi ve etrafındakilerin dini konularda fikirlerine başvurarak danıştığı, halkın kendisine ciddi bir biçimde güvendiği, Ahi şeyhlerinin en ileri geleni Eskişehir'e bağlı İtburnu bölgesinde tekkesi bulunan Şeyh Edebalı idi. Osman Bey Edebalı'nın kızı Malhun Hatunla evlenmek istemiştir. Şeyh o günlerde bir rüya görmüş ve bu rüyanın yorumlanması çerçevesinde kızını Osman Bey ile evlendirmiştir. Bunun bir sonucu olarak da birçok Ahi ile mutasavvıf Osman Bey'le beraber fetih hareketlerine katılmıştır (Uğur, 2001: 751; Bardakçı, 1999: 7).

Osmanlı Kuruluş Dönemi'ndeki mutasavvıflar hakkındaki şifahi geleneğin yazıya geçirilmiş biçiminden başka bir şey olmayan kaynaklardaki kayıtların ifade ettiği durum, çevrelerindeki müritleriyle beraber hemen hemen neredeyse hepsinin Osmanlı Beyliği topraklarına sonradan gelerek yerleşmiş olduklarını gözler önüne sermektedir (Ocak, 1992: 88). Abdal olarak isimlendirilen bu gruplar hükümdarın da izniyle önemli birçok fetih hareketine katılmış ve bunun sonucu olarak birçok yerleşim bölgesinin isimlendirilmesinde de bu grupların etkisi görülmüştür (Erginli, 2002: 196 – 197). Dervişlerin fetih ve iskân faaliyetleri dışında, İslamlaşma süreçlerinde de etkin rol aldıkları görülmektedir (Ocak, 1981: 42).

Babasının yolunu sürdüren Orhan Bey taşıdıkları önem dolayısıyla Dursun Fakih, Davud-i Kayseri gibi mutasavvıflara bazı önemli roller vermiş Abdal Murad, Abdal Musa ve Geyikli Baba gibi tasavvuf erbabına da saygı göstermiştir (Bursalı Mehmed Tahir Bey, 1972: 84).

Mutasavvıflara gösterilen ayrıcalıklara rağmen, gerek görülmesi halinde, çalışmaları takip ve kontrol edilmiş, uygun olmayan davranışlar sergileyen, ayende ve ravendeye hizmette kusuru tespit edilen dervişlere, durumlarını düzeltmeleri için ikazda bulunulmaktan veya onların memleket dışına sürgün edilmesinden de çekinilmemiştir (Gündüz, 1983: 20 – 201). Osmanlı Devleti; tarihsel süreci içine tarikat görünümlü grupları ve tasavvuf ismiyle meydana gelen bazı uç gelişmeleri yakından izlemiş, bu grupları denetime tabi tutmuştur. Bu çerçevede Hurufiler, Kalenderiler, İşkiler, Cevlakiler, Babailer ve Melamiler; Osmanlı topraklarında ayrılıkçı ve tepki çeken düşüncelerini ortaya koymaya muvaffak olamamıştır (Özköse, ty.).

Nitekim Orhan Gazi, bir kısım dervişin durumunu araştırarak dini anlayışı ciddiye almayan torlak, çirak ve âlemlerin ellerindeki mallara el koyup onları ülkeden sürdürmüştür. Buna karşılık dini kurallara uyan, toplum huzurunu bozmayan, Türkleştirme, İslamlaştırma ve iskân ile imar faaliyetlerinde öne çıkan gruplara ise yer tahsis etmiştir (Halaçoğlu, 1991: 128; Köprülü, 1976: 54; Haslok, 2000: 56 – 58). Osmanlı hükümdarlarının belirlediği sınırlara riayet eden mutasavvıflarla yakın ilişki geliştirmeleri padişahların adeta tarikat müntesibi gibi addedilmelerine yol açmıştır (Gündüz, 1983: 20).

Kuruluş Döneminde tarikat grupları ile Osmanlı beylerinin ilişkilerini ve beyler tarafından bu gruplara tanınan ayrıcalıkları kısaca şu faktörlere bağlamak mümkün gözükmektedir:

Osmanlı beyleri, sufi gruplara vakıf ve bazı ayrıcalıklar vermek suretiyle, dervişlerin nüfuzundan siyasi olarak faydalanmayı, yeni fethedilen topraklarda onlara daha aktif roller vermeyi düşünmüştür. Onları desteklemek suretiyle Allah'ın rızasını kazanmayı, dinin emrini yerine getirmeyi, iskân ve İslamlaşmayı sağlamayı, yol üzerinde ve derbentlerde kurulan tekkeler sayesinde yol güvenliğini ve ulaşım kolaylığını temin etmeyi amaçlamışlardır. Şehirlerde bulunan tekkeler sayesinde ise konaklama kolaylığını ve iç huzuru sağlamayı hedeflemişler, bunda da büyük bir başarı elde etmişlerdir (Şahin, 2007: 248). Böylece devlet hem merkezi otoritesinin kurumsallaşması açısından önemli fırsatlar yakalarken hem de pratik ahlak açısından önemli gelişmeler söz konusu olmuştur (Erginli, 2002: 197; Gündüz, 1983: 21; Uzunçarşılı, 1988: 532). Böylece 14. yüzyılda, Anadolu büyük oranda İslamlaştığı için çeşitli sufi gruplar da o nispette etkilerini genişletmiştir.

Bu gelişmelerin yanı sıra Osmanlı kuruluş döneminde Yıldırım Bayezid'in, Timur karşısında almış olduğu yenilgiyi müteakip, politik kargaşalar ortaya çıkmıştı. Fetret Devri denilen bu dönemde, taht mücadelelerinin yol açtığı yönetim zafiyeti, dini ve tasavvufi alanda da kendini göstermiştir.

Sufi gruplar vasıtasıyla, bir yandan Şii-batini eğilimli anlayışlar güç kazanırken diğer taraftan Sünnilik resmi bir boyut kazanmış ve ulema ile sufiler arasında bir uyum sağlanmıştır. Bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak da Babai-Bektaşî anlayışı ile Sünnilik arasında bir çatışma yaşanmıştır (Gündüz, 1983: 24.)

Timur bozgunundan sonra ortaya çıkan karmaşa, mezhepsel yapıların çatışmasına da taban olmuştur. Aslında genel olarak Türk – İslam tarihine bakıldığı zaman kargaşa devirlerinde genelde bu tip sıkıntıların baş gösterdiği görülmektedir. Örneğin Büyük Selçuklu Devleti'nin zayıflamaya yüz tuttuğu dönemde Hasan Sabbah önderliğinde başlayan Bâtınlık hareketini ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin yine son dönemlerinde görülen Baba İshak olaylarını bu çerçevede ele alabiliriz. Bu yüzden Osmanlı Devleti'nde Çelebi Mehmet Devri'nin olayları arasında meydana gelen Şeyh Bedreddin İsyanı üzerinde durulması gereken önemli gelişmelerden birisidir.

Fetret Devri'nin yol açtığı karmaşa ortamında halka sosyal refah ve cennet vaat ederek isyan eden Şeyh Bedreddin'in hareketi güçlülükle de olsa bastırılmış ve yakalanan Şeyh, ulema tarafından sorgulanarak siyasi otoriteye karşı suç işlediği hükmüne varılmış akabinde de idam edilmiştir (Âşık Paşazade, 2003: 159 – 160).

Yaşanan gelişmelere bakıldığında Şeyh Bedreddin'in bazı düşünce hareketleri ve sosyopolitik gerilimlerin odak noktasında yer aldığı göze çarpmaktadır. Bu yaşananlar, kuruluş devresinin özellikle sıkıntılı bir döneminde Osmanlı Devleti'nin varlığını tehdit etmekle sınırlı kalmamış, uzunca bir dönem Osmanlı “merkezkaç” nitelikli geniş “sosyomistik” tasavvufi gruplarla padişahlar arasındaki ilişkilere egemen olacak çatışma boyutunu da gözler önüne sermiştir (Balivet, 2000; 120).

Yukarıda verilen gelişmelerden de anlaşılacağı gibi, Osmanlı yöneticilerinin tasavvufa karşı duydukları ilgi, devletin çeşitli bölgelerinde, mutasavvıflara kendi tarikatlarının görüşlerini yayma olanağı ve fırsatını sağlamıştır. Birçok tarikat, 15. yüzyılın ortalarından, 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaşanan dönemde, ülkede göze çarpan ilgi ve alakanın bir görünümü olarak, daha kuşatıcı bir şekle bürünmüştür.

Osmanlı padişahları her noktada, ulema ve sufilere saygı gösterdiği gibi, farklı fikirlere karşı da ilgi duymuştur. Osmanlı kuruluş yıllarında tarikatlar, gönül terbiyesi mektebi, güzel sanatlar akademisi, bilgi ve iletişim merkezi, spor alanı, şifahane, siyasi, askeri, içtimai ve iktisadi ahlakın, birlik ve beraberlik ruhunun ilmek ilmek işlendiği yuvalar olmak (Ergin, 1977: 224 – 240) gibi birçok işlevi yerine getirmiş ve bu bağlamda devletten destek görmüştür. Buna karşılık tasavvufu istismar eden, dini hassasiyetler

göstermeyen ve siyasi hedefler peşinde koşarak isyanlara karışan tekke mensupları cezalandırılmıştır (Özsaray, 2018: 175).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yaşanan tarihi olaylara bakılarak devletle tarikat grupları arasındaki ilişkiyle ilgili şu sosyolojik sonuçlara ulaşılabilir:

1- Anadolu topraklarının Türk yurdu haline gelmesinde önemli bir rolü de dervişler üstlenmiştir. Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesinde ve İslamiyet'in bu topraklarda yayılmasında görüldüğü gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında da önemli unsurlardan biri de tasavvuf idi.

2- Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Ahi, Babai ve Mevlevi tarikatları Anadolu'daki en etkili devirlerini yaşamış ve Anadolu beylikler üzerinde etkili olmuşlardır. Bu sebepten dolayı özellikle tarikatlar Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu coğrafyada oldukça önem taşımaktadır.

3- Osmanlılar zamanında tarikatlar; dini, eğitimsel, askeri, ekonomik ve sosyal alanlarda önemli fonksiyonlar üstlenmiş, dolayısıyla Osmanlı yönetimi bu tarikatlarla irtibatlı olmuş ve onları kontrol altında tutmaya çalışmıştır.

4- Kuruluş yıllarındaki hizmetleri sebebiyle tarikat erbabını koruyup kollayan Osmanlılar, sonraki yıllarda benimsedikleri dengeli idari anlayışı çerçevesinde, ulema ile sufilerin birbirlerine yaklaşmasını sağlamış ve bunun sonucu olarak “mutasavvıf âlim” tipi yaygınlaşmıştır.

5- Kuruluş sürecinde devlet medrese, dergâh ve ocak arasındaki dengeleri gözeterek kurumsallaşmıştır. Bu düzlemde İlmiye sınıfı kamu düzeninin kurulup devamının sürdürülebilmesi için kurallar belirleyip bürokratik işleri takip ederken tasavvuf erbabı ise tekke ve zaviyelerde toplumsal dayanışmayı geliştirmiştir.

6- Siyasi otorite ile mutasavvıflar arasındaki ilişkilerin her zaman uyum içerisinde olmadığı kimi zaman sufi çevrelerin iktidara karşı pasif veya aktif olarak karşı çıktıkları görülebilmektedir. Buna bağlı olarak kusurlu görülen dervişlere ceza verilmekten kaçınılmamıştır.

7- Güvenli zamanlarda vakıf arazilerini işleyen derviş ve şeyhler savaş döneminde ordu hizmetine girerek askeri yapıya moral ve lojistik destek sağlamış, gaza ve cihat anlayışını diri tutmuştur.

8- Fetih ve iskân politikaları açısından önem taşıyan tarikatlar İslamlaşma çalışmalarında da aktif olarak yer almıştır.

9- Osmanlı Kuruluş Döneminde görülen tasavvufi anlayış; doktrin boyutundan daha çok pratik ahlâk yönünü ortaya koyan tasavvuf erbabı tarafından temsil edilmiştir. Böylece bireysellikten uzaklaşan ve toplumsal boyutları ön plana çıkan bir yaklaşım kurumsallaşmıştır.

10- Kuruluş Dönemi'nde başlangıçta heterodoks anlayışa sahip tasavvufi gruplar etkili iken zamanla bilgi eksenli tasavvuf grupları ve tarikatlar ön plana çıkmıştır.

11- Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında tarikatlar siyasi otoriteye bağlılığı artırırken kimi zaman bir eğitim kurumu, bazen kolluk kuvveti, kimi zaman da sosyal güvenlik kurumu gibi faaliyetler yürütmüştür. Böylece devlet elinin ulaşamadığı yerlerde birtakım sosyal işlevleri yerine getirmiştir. Bunun sonucu olarak mutasavvıflar tasavvufu ferdi olmaktan çıkararak toplumsal boyutları ön plana çıkan dergâh anlayışını etkin hale getirmiştir.

2.2.2. Osmanlı Yükseliş Devrinde Devlet – Tarikat İlişkileri

Osmanlı Devleti'nin Yükseliş Dönemi'ndeki etkin tarikatları, iki şekilde ele alabiliriz. Birincisi vakıf gelirleriyle ekonomik olarak desteklenen tekkeleri, iyi tanımlanmış organizasyonları ve belirli ayin ve törenleri ile şehirlerde kök salarak mensuplarını üst toplumsal tabakalardan oluşturan tarikatlardır. Diğeri ise Melâmî bir anlayışta ve gizlilik içerisinde örgütlenmiş, siyasi iktidara karşıt grupların şekillendirdiği yapılardır. Bu çerçevede döneme Bektaşilik, Mevlevilik, Rıfailik, Kadirilik, Halvetilik, Bayramilik ve Nakşilik damgasını vurmuştur diyebiliriz (Günay, 2003: 39).

Osmanlı Devleti'nin Yükselme Dönemi'nde genellikle kentlerde entelektüel düzeyde bir tasavvuf anlayışının yaygın olduğu kadar taşrada da güçlü tarikat şeyhleri vardır. Bu

çerçevede özellikle Bayramiyye Tarikatı ön plana çıkmaktadır. Nitekim Hacı Bayram hem ilmi tasavvuf anlayışını hem de kırsal alana seslenebilen tasavvufi yaklaşımı şahsında ortaya koyabilmiş nadir mutasavvıflardan birisidir.

Bu çerçevede Hacı Bayram'ın kümelenen müridlerin durumu, Baba İshak ve Şeyh Bedreddin isyanlarının yıkıcı etkisini uzun yıllar gidermeye uğraşan yöneticileri endişeye sevk etmiştir. Bunun üzerine II. Murad, yukarıda da belirtildiği üzere Hacı Bayram'ı Edirne'ye çağırarak meseleyi incelemiş, ortaya konulan sözlerin doğru olmadığı açığa çıkınca, kendisinden özür dileyerek, müridlerinin vergi muafiyetine tabi tutulacağını beyan etmiş ve Şeyh'i Ankara'ya göndermiştir (Gölpınarlı, 1931: 34).

Bayramiyye Tarikatı'nın başlangıç ve oluşum süreci, Hacı Bayram Veli'den sonra takip ettiği gelişim çizgisi çok dikkat çekici bir mahiyet arz eder. Hacı Bayram Veli, İç Anadolu bozkırlarında köylü ve sipahi sınıfları üzerinde etkisini hissettiren, bu grupları belli bir tasavvufi eğitim altında hem etrafıyla hem de siyasi otoriteyle ahenkli bir biçimde içinde barındırabilen büyük bir karizma oluşturabilmiştir. Ancak zamanla yaşanan değişime paralel olarak normal çizgisini sürdüren yaklaşımdan kopan bir kol Melamilik de denilen yeni bir tarza dönüşmüştür (Ocak, 2012: 14).

Yükselme Döneminin göze çarpan önemli tarikatlarından birisi de Mevlevilik. Osmanlı Devleti'nde Mevlevî Tarikatı'nın mevcudiyeti, Germiyanogulları beyinin ölmeden önce ülkeyi II. Murad'a vasiyet etmesi üzerine beyliğin Osmanlı topraklarına dâhil olmasıyla fark edilmeye başlanmıştır. II. Murad'ın 1426'da Edirne'de büyük Mevlevihane'yi açmasıyla tarikat Osmanlı'nın desteğini sağlamıştır (Önkaş, 2011: 3).

Dönemin önemli tarikatlarından bir diğeri de Zeyniyye'dir. Tarikatı Anadolu'ya Abdüllatif-i Kudsi getirmiştir. Tarikat, Osmanlı ulemasından Molla Fenârî, Tacuddin İbrahim Karamanî ve Şeyh Muslihuddin ibni Vefa gibi şahsiyetler üzerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda Şeyh Vefa, Mevlânâ ve İbn Arabî'nin düşüncelerini yeniden canlandırmış, tasavvufi anlayışın dışında Osmanlı ilim ve kültür sahasına da önemli katkılarda sunmuştur. Şeyh Vefa sadece tasavvuf alanında değil aynı zamanda astronomi, musiki ve fen bilimlerinde de yetkin, Farsça, Arapça ve Türkçe şiir yazabilecek kadar da şair ruhlu bir kimsedir (Yılmaz, 2015: 294 – 295).

Böylece meşruiyetini dinden alan ama aynı zamanda ilk belirginlik kazandıkları dönemde protestocu nitelikler gösteren ve tasavvufi yaklaşıma dayanan tekke ve tarikatlar, sistemin bütünleyici bir unsuru olmak suretiyle büyük ölçüde bu fonksiyonları yerine getirmiştir (Günay, 2003: 38).

Bu çerçevede, bürokratik, askeri ve dini nitelikler de sosyal yapının oluşumunda aktif rol almış; bu arada din, sosyal işlevleri bütünleyici bir fonksiyon üstlenmiştir. Sosyal yapı bu şekilde meydana gelince, tasavvufi oluşumlar da birer “ara form” biçimini kazanarak sistemin bir parçası haline gelmiştir. Tasavvufi gruplar farklı toplumsal gruplara seslenerek bir yandan toplumsal bütünleşmeyi sağlarlarken, diğer yandan da tepki ve direnç fonksiyonu üstlenmekte; böylece çok yönlü sosyal işlevlere sahip olmaktadır (Günay ve Ecer, 1999: 194 – 196).

Fatih Sultan Mehmed'den itibaren imparatorluk anlayışına kavuşan (Ocak, 1990b: 192) Osmanlı Devleti'nde genç padişah İstanbul'un fethi için hazırlıklarını sürdürürken dönemin şeyh ve âlimlerinin de seferde olmasını istemiştir. Böylece orduda manevi bir hava yakalanmış ve fetih için gereken motivasyon kurulmaya çalışılarak süreç içerisinde onlarla iletişim halinde olunmuştur (Öngören, 2013: 383 – 384; Gündüz, 1983: 36).

Fetihten sonra yeni başkentin İstanbul'a taşınmasına paralel olarak ilk tekke Bayramiyye adına bir sonraki hükümdar II. Bayezid'in girişimleriyle açılmıştır (Öngören, 1999a: 12).

Ancak Yükselme Döneminde, Osmanlı yönetimi ile bazı tasavvufi gruplar arasında sıkıntılar söz konusu olmuştur. Bu gruplardan birisi Kalenderiler (Öngören, 2015a: 60) iken bir diğeri de Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü yıllarda çeşitli dini etkileşimler neticesinde Azerbaycan'da gelişip Orta Doğu'daki bütün Sünni anlayışın dışında kalan grupları nüfuzu altına alan Hurufiliktir. Bu hareketin 14. yüzyılın sonlarından itibaren 16. yüzyıla kadar bütün Osmanlı ülkesinde etkili olduğu gözlemlenmiştir (Ocak, 2000: 143).

Fatih döneminde Hurufilik, Osmanlı sahasında büyük bir güç kazanmış olmasına ve hatta saraya kadar nüfuz etmiş bulunmasına rağmen, Hurufiler takip ve tenkil edilince, bu kez Bektaşiliğe nüfuz etmişlerdir. II. Bayezid'e karşı tertip edilen suikast üzerine bu heterodoks zümreler aleyhinde çok şiddetli takibata geçilmesine rağmen onlar yine de

varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır (Günay ve Ecer, 1999: 192). Buna karşılık Hurufilerin 16. yüzyılda cezalandırılmasına yönelik düzenlemeler söz konusu olmuştur (Öngören, 2015a: 61).

Bu gelişmeler göstermektedir ki tasavvufi oluşumlara karşı oldukça alakadar davranan padişahlar konu siyasi bir şekil kazanıp da hâkimiyet alanlarını tehdit etmeye başladığında sert tedbirlere de başvurmaktan çekinmemiştir.

Fatih Sultan Mehmed'den sonra Osmanlı tahtına çıkan II. Bayezid dini hassasiyetleri olan, sufi bir padişahı. Birçok tarikat mensubuyla yakın ilişki kurmuş hatta bazılarına müntesip olmuş, onların müridi konumuna gelmişti. Özellikle İstanbul'un veba salgınlarıyla karşılaştığı, depremlerle sarsıldığı dönemlerden sonra padişahın bu eğilimi daha da artmıştır.

II. Bayezid saltanatı sırasında tarikatlar kendilerine İstanbul'da yayılma alanı bulmuşlardır. Mevlevilik, Nakşibendilik ve Halvetilik İstanbul'daki ilk tekkelerini bu dönemde meydana getirmiştir. Bizans İmparatorluğundan kalan kiliseler tekke haline getirilerek tarikatların hizmetine sunulmuş ve bunlara vakıf gelirleri bağlanmıştır (Demir, 2017: 70).

Kendisine “Veli”, “Sofu” gibi unvanlar layık görülen II. Bayezid'in Amasya'da vali iken Halvetiye'nin büyüklerinden Çelebi Halife ve Bayramiyye meşayihinden Şeyh Muhyiddin Yavsi ile samimi ilişkiler kurduğu ve bu şeyhlerin her ikisinden de el aldığı kaydedilmektedir (Öngören, 2012: 246).

Ancak bu dönemde Cem Sultan İsyanının da etkisiyle Şii Safevi tehlikesi Anadolu'da etkin bir biçimde kendisini göstermiştir (Gündüz, 1983: 37). Erdebil'de ortaya çıktıktan sonra II. Bayezid, I. Selim ve I. Süleyman zamanlarında etkinliğini artıran ve daha sonra da Şii yaklaşımlarla beslenen Safevi tarikatı; Şeyh Cüneyd zamanında Anadolu'da bulunan köylü ve göçebe kitleler arasında yayılmış ve şeyhlik yerini şahlığa bırakmaya başlamıştır. Şah İsmail döneminden itibaren dini bir görünüm kazanan Safevilerin desteklediği Şii, Hurufi ve Bâtınî kitleler Osmanlı ülkesindeki Türkmen boyları içinde geniş bir taraftar grubu ortaya çıkmıştır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir konu ise, Şah İsmail'in kökenleri Sünni ve Şafii olmasına rağmen öğretileri doğrultusunda Şiiliği yaymaya çalışmış olmasıdır (Keven, 2015: 9).

Devlet doktrini haline gelen Şiilik faaliyetlerini Safevi halifeleri yürütmüştür. Şah İsmail, Şii mezhebini desteklediği için tasavvufi grupları da kendi hedefleri çerçevesinde ve Osmanlı Devleti aleyhinde kullanmıştır. Bu bağlamda Safevi kökenli halife ve müritlerin Osmanlı ülkesinde takip ettiği çalışmaları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1 – Şiilik anlayışını tebliğ etmek.

2 – Anadolu’dan Azerbaycan’a gerekli insan unsurunu sağlamak için göçleri düzenlemek ve bunun için gereken faaliyetleri yürütmek.

3 – Anadolu’da toplanan para ve çeşitli adakları Erdebil Tekkesine iletmek.

4 – Osmanlı ülkesinde problem çıkararak isyan ve ayaklanmalar tertip etmek (Dedeyev, 2008: 218).

Şii faaliyetlerinin devlet aleyhine yoğunluk kazandığı bu dönemde, Sünni ulema ve meşayih, Osmanlı Devleti katında önemli bir değer elde ederek kendilerinin devlet eli ile desteklenmesi yoluna gidilmiştir (Gündüz, 1983: 39 – 40).

Nakşibendiliğin Osmanlı ülkesinde önem kazanmasında da yine bu durumun etkili olduğu ifade edilebilir. Simavlı Şeyh Molla Abdullah İlâhî, Nakşibendiyye tarikatını Anadolu’ya getirmiş ve Fatih’in ölümünü takiben başkente yerleşerek Zeyrek Camii’nin yanındaki medresede hayatını sürdürmüştür. Ününün çok az bir sürede duyulması kimi devlet adamlarını tedirgin etmiş ve bunun üzerine Evrenos Beyoğlu Ahmet Bey’in ricasıyla Vardar Yenicesine gitmesine izin çıkmış böylece tasavvufi çalışmalarını ölünceye kadar o bölgede sürdürmüştür.

Osmanlı Devleti’nde II. Mehmed’in ölümünden sonra gelişme fırsatı yakalayan Nakşibendiyye tarikatının II. Mehmed zamanında etkili olamaması Şeyh İlahi’nin Şeyh Bedreddin’e ait olan “Varidat” isimli yapıtını şerh edip onun düşüncelerini kabul etmiş bulunması düşüncesiyle izah edilebilir (Bardakçı, 2002: 692). Bu bakımdan geçmişte devlete karşı ayaklanmış ve eserleri yasaklanmış bir şahsın fikirlerini benimseyen ve savunan bir kişiye karşı devletin çok da olumlu bir bakış açısına sahip olamayacağı anlaşılmıştır.

Halvetilik Tarikatı ise 15. yüzyılın son dönemlerinden itibaren tarikatın ikinci kurucusu olarak değerlendirilen Seyyid Yahya Şirvânî'nin halifeleri aracılığıyla Anadolu'da etkinlik elde etmiştir. Halveti şeyhleri ilmi temele dayanan tasavvufi düşünceyi kabullenerek Osmanlı devlet erkânıyla iyi ilişkiler geliştirmişler, halkla yöneticiler arasındaki bir köprü olma işlevini devam ettirmişlerdir. Bu çerçevede birçok devlet adamı da Halvetiliğe intisap etmiştir (Öngören, 2015a: 78).

Yükselme Dönemi'nde Yavuz Sultan Selim de babası gibi saltanatı boyunca tasavvuf ehline yakınlık göstermiştir. Onun meşayih karşı ilgisinde devrin dini-tasavvufi atmosferinin yanı sıra hocası olan Nakşibendiyye ricalinden Kastamonulu Halim Çelebi'nin etkisi belirleyici olmuştur (Öngören, 2012: 247).

Yavuz Sultan Selim, devrinin tanınmış Halveti şeyhlerinden Sünbül Sinan Efendi'ye intisap ederek tebdili kıyafet onun sohbetlerine katılmıştır. Keza Yavuz Selim İran seferi esnasında Konya'ya gelerek Mevlâna'nın kabrini ziyaret etmiş ve fukaraya da ihsan ve tasaddukda bulunmuştur. Ayrıca Mevlevi dergâhına çok sayıda vakıf bağışlamış, türbeye su getirterek bir şadırvan kurdurmuştur ki, bu şadırvan "Havz-ı Cinan" diye isimlendirilmiştir (Uğur, 2001: 754).

Yükselme döneminin bir diğer padişahı Kanuni Sultan Süleyman seferlere giderken yanında şeyhleri de bulundurmayı ihmal etmemiştir. I. Süleyman Zigetvar Seferine çıkarken İstanbul'da bulunan meşayih'tan Muslihuddin Efendiyi yanına almıştır. Kanuni her sefere çıkışında Şeyh Sünbül Sinan Efendi'nin halifesi Merkez Efendi'yi ziyaret eder ve onun hayır duasını alırdı. Kanuni, Merkez Efendi'nin de tesiriyle fırsat buldukça büyük din ve tasavvuf ehlini ziyaret eder, eserlerinin bakım ve onarımını asla ihmal etmezdi. Bağdat'ta Abdülkadir Geylani'nin türbe ve camisini yaptırmış Seyyid Battal Gazi'nin türbesini de tamir ettirerek tekkeyi Bektaşilere vermiştir (Uğur, 2001: 755).

Kanuni Sultan Süleyman, bizzat kendisinden nakledildiğine göre, yüzden fazla şeyh ile görüşmüştür. Ancak onun zikir aldığı tarikat sayısı tespit edilebildiği kadarıyla dördtür ve bunlar: Mevleviyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Bayramiyye tarikatlarıdır (Öngören, 2012: 251).

Sultan III. Mehmed ise 1596 tarihinde, Eğri Seferine giderken, Sivas'ta bulunan ve namı birçok bölgeye yayılmış bulunan Şemseddin Ahmed Sivasi'yi İstanbul'a çağırarak,

onu beraberinde Eğri Seferine götürmüştür. Sefer dönüşü yanında bulunmasını istemesine rağmen, ihtiyarlığı nedeniyle Sivas'a dönmesine izin vermiştir. Padişah daha sonra Şemseddin Sivasi'nin kardeşinin oğlu Şeyh Abdülmecid Sivasi'yi İstanbul'a davet etmiş ve kendisine Mehmed Ağa tarafından Çarşamba'da yaptırılan tekkenin şeyhliğini vermiştir.

Şeyh Aziz Mahmud Hüdayi, I. Ahmed ve saray erkânı tarafından büyük saygı görmüştür. I. Ahmed rüyasını yorumlattırmak için Şeyhi ziyaret etmiş ve kendisini müritliğe kabul etmesi ricasında bulunmuştur. Nitekim bu olaydan sonra padişah diğer müritlerle beraber sıradan bir derviş gibi mutat zikirlerle katılmaya başlamıştır (Uğur, 2001: 755 – 756).

Yaşanan bu gelişmelerle beraber devlet bu dönemde kendisine muhalif olarak ortaya çıkan tasavvufi oluşumlara karşı da gereken hassasiyeti göstererek önlem almaya gayret etmiştir (Ocak, 2013: 317 – 357 ve Işık, 2016b: 82). Yükselme Dönemi'ndeki kimi şeyhlerin idam edilmelerine kadar varan gelişmeler düşünüldüğünde bu tarz hareketlerin etkinlik kazanmasında “Kutup” anlayışının ön plana çıktığı görülmektedir. Kutup, aslında Allah'ın dünyayı yönlendirmek için ilahi niteliklerle mücehhez kıldığı, insani görünümde ancak insanüstü, fevkalade bir varlıktır (Ocak, 2012: 18).

Bu çerçevede doktrinde kutup hem dini hem de dünyevi-siyasi olmak üzere iki misyona sahiptir. Bu noktada bazı sufi grupların Osmanlı iktidarına neden karşı çıktıkları sorusunun cevabını da doktrin içinde barındırmaktadır. Zira bu grupların yorumuna göre Osmanlı padişahlarının hem dini hem dünyevi otoritesi gayri meşru kabul edilmekte, dünyayı çekip çevirmesi gereken asıl gücün ise kutuplarında olduğu düşünülmektedir (Ocak, 2012: 18 – 19).

Nitekim bu anlayış tasavvuf dünyasında hemen hemen her tarikatın kendi pirini kutup ilan etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bağlamda bir dünya sultanının bu özelliklerin bırakın hepsine bir bölümüne bile sahip olamaması dikkat çekicidir (Işık, 2016b: 82 – 83).

Melamiler Osmanlı yönetimine ve onun sistemine karşı böyle bir yaklaşımın ve bu düşünceden doğan bazı uygulamaların sahibi olmaları sebebiyle devletin sıkı takibatı altında büyük cezalara çarptırılmışlardı. Fakat Melamilere karşı olanlar sadece siyasal çevreler değildi. Birçok ulema ve tasavvufi yapı da doktrinleri ve dine ters düşen söz, hayat

tarzı, birtakım tavır ve eylemleri, hatta dini emir ve nehiylere karşı vurduymaz duruşları nedeniyle Melamilere hoş bakmamışlardır (Ocak, 2012: 19). Bu yaklaşımlar aslında tasavvufun bizzat kendisinden kaynaklanmayıp sufilerin yorumunu içinde barındırmaktaydı. Bu yüzden onlara hoş gözle bakılmaması bütün tasavvufi anlayışlara aynı gözle bakıldığı düşüncesini beraberinde getirmemelidir.

Burada bir örnek olması açısından Ocak (Ocak, 1990a: 54); Oğlan Şeyh İsmail Maşuki'nin mahkemesinde, mahkeme zabıtlarına göre Maşuki'ye atfen şahitlerin iddialarına göre genç şeyhin şu fikirleri ileri sürdüğünü ortaya koymaktadır:

“1 - İnsan kadimdir ve insanlığını bildiği sürece onun için haram diye bir şey yoktur. Şeriatın haram dediği şeyler aslında helaldir. Mesela içki içmek cezbe-i ilahiye kapılmaktır; mümine helaldir. İnsan üstesinden geldiği müddetçe yiyip içip yatıp uyumalıdır. Bunların hepsi ibadettir.

2 - Beş vakit namaz avam içindir. Mümin olana yılda iki bayram namazı kâfidir. Zaten oruç, zekât ve hac da avamı meşgul etmek, birbirlerine düşmelerini engellemek için gelmiştir.

3 - Kıyamet, Hesap ve Kabir azabı gibi şeyler yoktur.

4 - Zina ve livata haram değildir. Bunlar aşkın lezzetidir.

5 - Herkes aslında Tanrıdır. Zira her suretten görünen odur. Görünür Tanrıya tapmak lazımdır.

6 - Ruh bir bedenden çıkar, ötekine girer.

7 - Müridlerin kadınları, kızları ve oğulları ehlullah helaldir.

8 - İnsanı yaratan aslında kendisidir. Ama bir kadınla beraber olunur; ondan bir çocuk doğar, buna “Tanrı yarattı.” denir.

9 - Asıl Tanrı, başı Arşta ayağı Ferşte ve on sekiz bin âleme dolu olan Kutb'dur.”

Oğlan Şeyh'in özellikle tartışmalı konuları ele alması onun idamı ile sonuçlanmıştır (Gökbulut, 2012: 255; Erünsal, 2004: 128).

Tüm yönleriyle devlet açısından Kutup inancı her an bir kıyam veya siyasi istekleri içinde bulunduran tehlikeli bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla kutup, velayet ve mehdilik ile birlikte meşayih ile sultanı ve ulemayı, tekke ile devleti karşı karşıya getiren başlıca temel anlayışlardan birisi olmuştur (Işık, 2016b: 83 – 84).

Tüm bu örneklere rağmen devletin herhangi bir tarikat ya da şeyhe karşı özel bir baskı uygulamak gibi bir yaklaşım içinde olmadığını bilakis toplumda huzuru sağlayıp kanunun uygulanmasını esas aldığını belirtmek de gerekir (Öngören, 2012: 310).

Yaşanan bu gelişmelerin bir sonucu olarak Osmanlı Devleti'nin Yükselme Döneminde yaşanan tarihi olaylara göre devletle tarikat grupları arasındaki ilişkiyle ilgili şu sosyolojik olgulara ulaşılabilir:

1 – Osmanlı Devleti'nin Yükseliş Dönemi'ndeki etkin tarikatları, iki şekilde ele alabiliriz. Birincisi vakıf gelirleriyle ekonomik olarak desteklenen tekkeleri, iyi tanımlanmış organizasyonları ve belirli ayin ve törenleri ile şehirlerde kök salarak mensuplarını üst toplumsal tabakalardan oluşturan tarikatlardır. Diğeri ise Melâmî bir anlayışta ve gizlilik içerisinde örgütlenmiş, siyasi iktidara karşıt grupların şekillendirdiği yapılardır.

2 – Osmanlı Devleti'nde Yükseliş Dönemi'nde entelektüel düzeyi güçlü bir tasavvufi yaklaşım gelişim göstermekle beraber kırsal alanda da güçlü tasavvufî önderler göze çarpmaktadır.

3 – Bu dönemde özü dini olmasına rağmen ilk şekillendiği dönemlerde protestocu nitelikler gösteren ve sufi ideolojiye dayanan tarikatlar, devlet düzeninin tamamlayıcı bir unsur şeklinde faaliyet yürütmüş ve oldukça önemli fonksiyonları yerine getirmişlerdir.

4 – Tasavvufi oluşumlara karşı oldukça ilgili görünen sultanlar mesele siyasi boyut kazanıp da egemenlik alanını tehdit etmeye başladığında sert tedbirlere de başvurmaktan çekinmemişlerdir.

5 – Şii faaliyetlerinin devlet aleyhine yoğunluk kazandığı Yükselme Dönemi'nde, Sünni ulema ve meşayih, Osmanlı Devleti katında önemli ölçüde saygınlık elde etmiş,

böylece düşünce ve etkinlikleri ile Şiiliğe karşı cephe almalarının sağlanmasına ciddi değer atfedilerek, kendilerinin devlet tarafından desteklenmeleri yoluna gidilmiştir.

6 – Bu dönemde Kalenderi, Hurufi gibi tarikatların yanında Melamiliğin de üzerinde büyük bir baskı oluşturulduğu ve hatta ileri gelenlerinden bazılarının idam edilmek suretiyle cezalandırıldığı görülmektedir.

7 – Yükselme Dönemi'ndeki sufilerin medrese kökenli olması, Osmanlı Devleti'ndeki düşünsel değişiminin bir göstergesi olarak ele alınabilir. Bu durum, meşayih ulema arasındaki mesafeyi azaltmış, sufilerin sultanlar ve diğer devlet erkânıyla kurulan ilişkiler ile devlet – tarikat etkileşimini pozitif doğrultuda etkilemiştir.

8 – Yükselme Dönemi'nde devlet, merkezîyetçi idare yaklaşımına paralel olarak, şeyh, tekke ve zaviyeleri kontrol altına almak ve kendisine daha bağımlı bir noktaya çekmek için önlem almıştır. Bu hedef doğrultusunda vakıfların denetimi ve bu yapılardaki cihetlerin meşayih devlet eliyle tevcihi uygulamasına geçilmiştir.

2.2.3. Osmanlı'da 17. ve 18. Yüzyıllarda Devlet – Tarikat İlişkileri

Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başlarında büyük bir değişim ve dönüşüme tabi kalmıştır. Bu süreçte Avrupa'da yaşanan Rönesans ve Reform ile yeni birçok bölgenin bulunmasına yol açan Coğrafi Keşifler kıymetli madenlerin Avrupa'ya taşınmasına yol açarak Avrupa ekonomisinde büyük gelişmelerin yaşanmasını sağlamıştır. Buna karşılık Osmanlıların 17. yüzyılda siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda daha önceki dönemlere göre negatif yönlü bir performans ortaya koyması devletin birçok kurumunda ciddi problemlere yol açmıştır. Bu sebeple genel olarak bu döneme Duraklama Devri denilmektedir.

17. yüzyılda hemen her alanda ciddi bir duraklama yaşanmasına paralel olarak Osmanlı Devleti'nde sufiler de kendi genel ilkelerinden ayrılmaya başladıkları için tarikatlar bu durumdan olumsuz yönde etkilenecektir (Ocak, 1978: 258 - 259).

Bu bağlamda, Celali isyanları örneğinde görüldüğü gibi, iç sorunlar ve sosyal dengesizlikler ile bu sıkıntılardan kurtulmanın bir yolu olarak eskinin “altın dönemi”ne

dönüş anlayışı etkinlik kazanmış; bu arada dinsel şekilcilik ve gelenekselleşme de daha katı ve dışa kapanık bir boyut kazanmıştır.

Giderek kendisini daha çok dışa kapatan toplum yaşanan hızlı değişime ayak uyduramamıştır. Bundan dolayı, 16. ve 17. yüzyıllarda, dünya çapında meydana gelen ekonomik ve teknolojik değişiklik ve yenilikler Osmanlı Devleti'ni olumsuz biçimde etkilemiş ve bu değişime ayak uyduramayıp, Osmanlı toprak düzeninin de bozulmasına yol açarak tımar sisteminden iltizam usulüne geçilmesine yol açmıştır (Günay ve Ecer, 1999: 198 – 199).

Bununla birlikte bu dönem içinde bazı mutasavvıflar meydana getirdikleri kitaplarla geleneksel tasavvuf kültürünü devam ettirmeye gayret etmişler ve bu şekilde sahip oldukları birikimi halka aktararak kültürel çözülmeyi durdurmaya yönelik adımlar atmışlardır (Bardakçı, 2002: 693 – 694). Bununla beraber 17. yüzyıla gelindiğinde devlet adamlarının mutasavvıflarla ilişkilerinin devam ettiğini ancak bunun Osmanlı Devleti'nin zirvede olduğu dönemler kadar canlı olmadığını görüyoruz (Kaya, 2012: 593).

Ortaya çıkan olumsuz durumun yalnızca, toprak idaresi, vakıflar ya da daha genel anlamda ekonomik yapıda ve bu yapıya bağlı olarak tekke düzeninde ya da esnaf teşkilatını simgeleyen Ahilikte değil; eğitim – öğretim sistemi ile sosyokültürel hayat gibi birçok alanı da ciddi bir biçimde etkilemiştir. Ancak dönemin mutasavvıfları yine de ikaz edici olma vasıflarını sürdürmeye çalışmıştır. Celvetiyye Şeyhi Osman Fazlı İlahi ve Niyazi-i Mısrî bu durumun çarpıcı örnekleri olarak değerlendirilebilir.

17. yüzyılda devletin birçok kurumunda ciddi olumsuzluklar yaşanmasına rağmen tasavvuf kurumunun, bu dönemde eskiye nazaran bazı sıkıntılar görülse de, hala etkisini sürdürdüğü söylenebilir.

Özellikle Mevlevîlik, bu dönemde Osmanlı sultanlarının ilgi duyduğu ve destek verdiği tarikatlardan birisidir. Bu bağlamda Mevlevîlik, Osmanlı Devleti'nin resmi tarikatı olma fonksiyonunu üstlenmiştir denilebilir (Yılmaz, 2007: 26; Önkaş, 2011: 5). Kimi sultanların da bu tarikata yönelmesi, devlet adamları ve geniş halk kitlelerinin Mevlevîliğe karşı sempati beslemesine olanak sağlamıştır. Bu yüzden Mevlevîler de genel anlamda devlet politikalarını desteklemiş ve yönetime karşı protestocu davranışlardan uzak durmuştur (Akgündüz, 2007: 44).

Nakşiler ise 17. yüzyılda Doğu Anadolu'da ve özellikle Bursa'da faal olarak devlet sınırları içindeki ağırlıklarını hissettirmişlerdir (Önkaş, 2011: 5). 17. yüzyılın sonlarında Murad-ı Buhari'nin başkente gelmesi ile tarikatın Müceddidiye kolu Anadolu'ya giriş yapmıştır. Murad-ı Buhari'nin halkla birlikte devlet adamları ve ulema üzerindeki nüfuzu, Seyyid Feyzullah Efendi ve Veliyyüddin Efendi gibi şeyhülislamı müridleri arasına katması, Müceddidiye'yi etkili bir konuma getirmiştir (Öngören, 2015b: 79).

Bu gelişmeler de göstermektedir ki Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve sosyal düzenin sağlanmasında etkin bir rol üstlenen tasavvuf 17. yüzyılda da hala aktiftir ve dinamikliğini sürdürmektedir. Osmanlı sosyal dinamiğinin üç sacayağından (cami, medrese, tekke) birisi olan tekke gerek nicelik ve gerekse de nitelik yönüyle bu dönemde de en üst seviyede bulunmuştur. Bütün tarikat müntesipleri hem merkez tekkelerde hem de câmi, medrese ve buldukları farklı bölgelerde tasavvufî anlayışı yaygınlaştırmak, halkın irfan düzeyini üst noktalara taşımak, yönetimin daha sağlıklı devam etmesini sağlamak gayeleriyle aktif bir biçimde hareket etmişlerdir.

Onların bu gayreti karşısında, kuruluş dönemlerinden beri mutasavvıflar ile daima kontak halinde olan Osmanlı padişah ve yöneticileri, mutasavvıflara karşı ilgilerini bu yüzyılda da sürdürmüştür. Mutasavvıfların bu kadar ilgi görmesi ve halk kesimlerince benimsenmelerinin temelinde yöneticilerin onlara karşı sergilediği sevgi, saygı ve destek belirleyici olmuştur.

Sultanlar tasavvuf erbabını bazen ziyarete gider, bazen onları saraya davet eder, sohbetlerini dinler, öğütlerine önem verirlerdi. Mutasavvıflar ise, padişahlara öncelikle hukûkullahı gözetmelerini, adaletle hükmetmelerini nasihat eder, ortaya konulan hataları da eleştiriye tabi tutarlardı. Padişahlar hem savaşa giderken hem de savaş sırasında askerlerin maneviyatını yüksek tutmak için mutasavvıflardan istifade etmiştir.

Bu yakın ilişkilere bağlı olarak, devlet adamları bazı tarikatlara tekke ve vakıf tesis etmiş, bazılarını vergiden muaf tutmuş, bazı mutasavvıflara da hazineден maaş bağlamıştır. Genel olarak mutasavvıflara gösterilen bu saygı kimi zaman yerini bazı olumsuz olaylara bırakabilmiştir. Bahsedilen bu dönemde, tasavvuf erbabından bazıları sürgün edilmiş bir kısmı ise idam ile cezalandırılmıştır. İdam ve sürgünlerde etkili olan temel gerekçe genelde siyasi yaklaşım olmuştur (Yılmaz, 2007: 477).

Konumuz açısından dönemin en çok göze çarpan olaylarından biri Kadızadeliler ve Sivasiler arasında yaşanan çatışmadır.

Kuruluş ve Yükselme Dönemleri'nde devlet yönetiminde etkin olan irade medrese ile tekke arasında ayırım yapılmasına izin vermemiş bilakis hem medreseye hem de tekkeye gereken ilgi ve alakayı göstermiştir (Gündüz, 1983: 78 – 79). Padişah ve diğer devlet adamları, şeyhlerle olan münasebetlerini ulema ile de devam ettirmiş, birinin elini öpmeyi saygı ve hürmet olarak değerlendirirken, diğerinin atının ayağından sıçrayan çamuru övünç unsuru olarak kabul etmiş ve aynı kaftanın son giysisi olarak saklanması dileğinde bulunmuşlardır. Böylece padişahlar bu davranışlarıyla ulema ile mutasavvıflar arasındaki birlikteliğin devamına da ne kadar önem verdiklerini göstermişlerdir.

Benzer şekilde farklı düşünce akımları da devlet düzenine ve şeriata aykırı olmadıkları sürece aynı hoşgörü ile karşılaşmış ve tanınma fırsatı elde etmişlerdir. Nitekim bu dönemlerde padişah ve yöneticilerin ulema, mutasavvıf ve farklı düşünce akımlarına karşı hoşgörülerini yanında, ulema sınıfı ile mutasavvıflar arasında da aynı hoşgörü ve saygının olduğu göze çarpmaktadır (Gündoğdu, 1998: 37 – 38).

Başlangıçta her iki grup üyeleri arasında bazı küçük düşünsel tartışmalar yaşanmış olsa bile, bu tartışmalar meslek ve meşrep farklılığına yaslanan düşünce farklılıkları olup, geniş halk kesimlerine sirayet etmiş değildir. Fakat zamanla bu iki grup üyeleri arasında yaşanan ayrışmaların fikri boyutundan uzaklaşıp duygusal boyut kazanmasıyla beraber, zamanla dengenin mutasavvıflar aleyhine bozulmaya başladığı ve durumun toplumsal bir problem haline dönüştüğü açıkça görülecektir.

Aslında yaşanan gelişmelere paralel olarak medrese eğitiminin zamanın şartlarına göre değişeceği yerde giderek gelenekselleştiği, daraldığı ve bağınazlığa kapılarak kendi içine kapanmaya başladığı dikkati çekmektedir. Fen bilimleri en alt düzeye indirilmiş, tekrarcılık, kolaycılık, şerhçilik ve haşiyecilik sebebiyle, Osmanlı'nın bahsi geçen bu döneminde fikri planda kayda değer bir ilerlemeye pek rastlanmamıştır (Günay ve Güngör, 2003: 434).

Bu bağlamda geleneksellik ve dinamizm ikilisi arasında uzunca bir tercih edememe durumu yaşayan ve yeni bir seçenek karşısında sıkıntıyla karşılaşan Osmanlı Devleti, önce duraklama arkasından da gerileme işaretleri göstermiştir. 17. yüzyıldan itibaren bu durum,

özellikle dini ve fikri bir hoşgörüsüzlükle şekillenerek Medrese ile Tekke arasındaki gerginlik ileri düzeylere çıkmıştır. İlmîye, özellikle Kadızadeliler bağlamında devletin her alandaki geri kalışını bidatlere bağlamış ve suçu mutasavvıflara yüklemiştir.

Selefi bir yaklaşım olan Kadızadeliler hareketi, 17. yüzyılda yaşanan olaylara uygun bir siyasi, ekonomik ve sosyal zemin bulmuştur. Yaşananların temelinde, merkezi otoritenin zayıflaması, padişah ve vezirlerin tartışma konularını değerlendirebilecek eğitim ve kültür donanımından yoksun olması, Avrupa ve İran sınırlarında devam eden savaşlar ve toprak kayıpları, gün geçtikçe büyüyen ekonomik sorunlar gibi dönemin karakteristik vasıflarından kaynaklanan sebepler bulunmaktaydı (Bilkan, 2005: 123).

Osmanlı Devleti'nde bu iki grup arasında yaşanan ilk ayrışmanın, 16. yüzyılda Birgivi Mehmed Efendi'nin yönetim ve tarikat mensuplarına karşı cephe almasıyla başladığı söylenebilir. Birgivi, İslam geleneğine mal olduğu halde bazı düşünceler ile örf ve adetlere bidat gözüyle bakarak halkı İslam'ın aslından uzaklaştırdıkları gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Ölümüne yakın dönemlerde İstanbul'a gelerek vezir-i azam ve diğer devlet adamlarıyla görüşüp tavsiyelerde bulunmuş, idari görevlerdeki ulemayı bunlara engel olmamakla suçlamış ve onların şer'i şerife bağlı kalmalarını istemiştir. Birgivi tasavvufla bağdaşmayan karakterinin de etkisiyle bazı tarikat gruplarını toplumdaki dini algının zayıflamasından sorumlu tutmuş, sufilerin zikir esnasında sema ve devran yapmalarını şiddetle eleştirmiştir (Gündoğdu, 1998: 38).

Sonuç olarak toplumda baş gösteren bu tasavvufî anlayışa karşı olumsuz bakış açısının her iki kurumun da birbirlerini değerlendirmelerinde değişim ve sertleşmeye yol açmıştır. Daha önceki yüzyıllarda da göze çarpan tasavvuf – şeriat ayrışması, belli bir seviye ve üslup içinde dile getirilirken, bu dönemden itibaren durum çatışma boyutu kazanmıştır.

Yaşanan gelişmelerin bir devamı mahiyetinde 17. yüzyılda tekke ve medrese farklılığını derinleştiren bir anlayış meydana gelmiştir ki, bu anlayışa Kadızade Mehmed Efendi isimli bir kişinin önderlik etmesi dolayısıyla “Kadızadeliler Hareketi” denilmektedir. Hareketin üyeleri Kadızade'nin ölümünden sonra onun düşüncelerini yayarak belli bir grup meydana getirmişlerdir ki, bu gruba hocalarının ismi sebebiyle

“Kadızeliler” veya halk içinde “Fakih”den değişme olarak “Fakılar” denilmiştir (Gündoğdu, 1998: 40 – 41).

Kadıze Mehmed’e karşı bu dönemde en etkin mücadele Abdülmecid Sivasî eliyle yapıldığı için, onun tarafında bulunanlar ise “Sivasiler” olarak isimlendirilmiş, sonuç olarak oluşan bu taraftarlık ve çatışma tarihe, Kadızeliler – Sivasiler mücadelesi olarak geçmiştir. Böylece, devletin uzlaştırmaya çalıştığı medrese – tekke çatışması çok hassas ve tehlikeli bir dönemde yeniden şiddetlenmiştir (Gündoğdu, 1998: 46 – 47).

Kadıze, bidatler ve bazı tasavvufi yaklaşımları kendi düşünce dünyasında tartışmaya açarak mutasavvıflara katı bir şekilde saldırırken, Abdülmecid Sivasî ise vaazlarında sessiz kalmayarak onların suçlamalarına cevap vermeye çalışmıştır. Ancak Sivasî de üslup olarak muhaliflerinden aşağıda kalmamış, Kadıze’yi, “Ermişleri ve tarikatları tanımıyor, kâfir ve zındıktır.” diye tekfir etmiştir.

Nitekim bu iki grup arasında meydana gelen çatışmalar bağlamında bazı tekkeler kapatılırken, kimi dervişler de sürgün edilmiştir. Yaşanan tartışmalar içerik açısından ele alındığında, yaşanan zaman diliminin koşulları içerisinde dini konular katı bir kuralcılık, şekilcilik ve yüzeysellik içerisinde tartışma konusu yapılmıştır. Zikir, velilere hürmet, semâ ve musiki alışlagelmiş tartışma konuları iken, bunlara Yezid’e lanet, Hz. Peygamberin anne ve babasının imanı, matematik eğitiminin meşruluğu, tütün ve kahve içimi gibi konular da eklenmiştir (Günay ve Ecer, 1999: 200).

Sivasî – Kadıze çatışması IV. Murad’ın takip ettiği politikalar çerçevesinde genel olarak sözlü ve yazılı aşamada kalmış, pratik bir boyut kazanamamıştır. Ancak Kadıze’nin 1635’te Sivasî Efendi’nin de bundan dört yıl sonra ölümünü takip eden süreçte, tartışmalar daha da kötü bir biçim alarak fiili mücadele şekline bürünmeye başlamıştır. Böylece IV. Murad’ın döneminde uyguladığı siyaset sebebiyle kısmen sağlanabilen devlet otoritesi, onun ölümünden sonra sarayda başlayan menfaat ve nüfuz mücadeleleri sebebiyle tekrar bozulmaya başlamıştır (Gündoğdu, 1998: 65).

Bu çerçevede Kadızelilerin davranışları daha da etkisini artırarak, devlet işlerine karışma biçimine dönüşmüş, bu durum Köprülü Mehmed Paşa’nın Vezir-i azamlığına kadar devam etmiştir. Köprülü Mehmet Paşa dönemin ulemasını toplayarak Kadızelilerin yaklaşımlarının doğru olup olmadığını sormuş, ulema ise bu hareketlerin

batıl olduğunu belirterek fitneye yol açanların cezalandırılması gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Vezir-i azam durumu Padişah'a arz ederek fesadı kışkırtanların katledilmelerine dair emir almış, fakat buna rağmen onları öldürme yoluna gitmemiş, elebaşlarını yakalatıp Kıbrıs'a sürgün ettirmiştir (Naima, 1969: 2723 – 2725). Böylece şeyh ve tekkeleri Kadızadelilerin elinden kurtaran Mehmed Paşa, bu hareketin de fiilen ortadan kalkmasını sağlayarak mevcut gerilim haline de son verebilmiştir.

Konumuz açısından 17. yüzyılın genel olarak durumuna baktığımızda; tasavvufun kurumları olan ve İslam dünyasında önemli fonksiyonlar üstlenen tarikat ve tekkeler Duraklama Dönemi'nde asıl konumlarından sapmaya başladığını ifade edebiliriz. Nitekim "Tasavvufun özü gitti sözü kaldı, mana gitti isim kaldı, hakikat kayboldu şekil zuhur etti" (Kelabazi, 2014: 50 – 51) diyen kimi sufiler gibi, bazı sufiler de tekkelerin devrini kapattığını dile getirmişlerdir. Bu durumun temel sebebi, değişime ayak uyduramayı; aşırı geleneksellik ve kendini yenileyememek (Günay ve Güngör, 2003: 439) olarak düşünülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılda gerilemesiyle birlikte ve aslında İslam dünyasının genelinde tarikatların büyük kısmı; 17. yüzyıldan önce, merkez dergâhları olmadan ve üyeleri veya önem kazanan kolları arasında güçlü bağlar bulunmadan yayılmış gibidir. Ancak iki tarikatta, en üst otoriteye duyulan sıkı bir bağlılık söz konusu edilebilir. Bu iki önemli tarikat ise Mevlevilik ve Bektaşiliktir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin takip ettiği siyasi anlayıştan kaynaklanmaktaydı (Levtzion, 2012: 148 – 149).

Ancak özellikle III. Mustafa döneminden itibaren tasavvufi yapıda çözülmeye başlanmıştır. Şeyhlik makamının ehliyet aranmaksızın miras olarak babadan oğula devredilmesi, sufilerin şeyhlerine gösterdikleri saygıyı o şeyhin soyundan gelenlere de saygı gösterilmesi anlayışını sürdürerek şeyhin çocuğuna da şeyhlik vermeleri tarikat ve tekkelerin bozulma sürecini hızlandırmıştır. Bu yönüyle medreselerde rastlanan "Beşik Ulemalığı" benzeri bir durum göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda 15. yüzyıldan itibaren göze çarpan değişikliklerle birlikte, 18. yüzyılda tasavvufi ahlakın zafiyetlerine dair içerden de eleştiriler söz konusu olmuş ve suçlu arama yaklaşımları ön plana çıkmıştır (Kara, 2013: 74). Ancak bu eleştiriler 18. yüzyılda "bir reform talebinin" göstergesi olarak düşünülmemelidir. Bu çerçevede yapılan tenkitler

tasavvufa karşı içeriden daha erken bir eleştiri durumudur yoksa bir reform çağrısı değil (Ratke, 2005: 392).

Tasavvufi eğilimlere karşı en sert eleştiriler, Vehhabi gruplardan gelmiştir. Vehhabilik, ortaya çıktığı ilk dönemlerde, tasavvufun yaygın uygulamaları, merasimleri ve rutin ibadetleri ile ilgili anlayışlarıyla bir uyuşmazlık yaşamış; fakat teolojik düzeyde bir tartışma ve yorum yapılmamıştır. Ancak tasavvufi pratikleri ve inançları ortadan kaldırmayı hedefleyen faaliyetler tasavvufun kaynaklarını kökünden kurutmak anlamına geliyordu (Peskes, 2003: 428).

Osmanlı Devleti'nin Duraklama ve Gerileme Dönemleri'nde kötü gidişin sıkıntısını fark eden bazı düşünür ve devlet adamları yazdıkları rapor, risale ve kitaplarla duruma çare arayarak bu gidişata dur demek istemiş ancak beklenen sonucu elde edememişlerdir. Osmanlı Devleti'nin oluşumunda etkili olan temel taşlar sarsılınca bilimle din çatışır bir boyut kazanmış, şeriat ile tarikatın, medrese ile tekkenin arasındaki mesafe daha da artmıştır.

Bununla beraber Gerileme Devrinin dar kalıpcı zihniyeti ve taassubu dönemine göre oldukça ileri fikirlere sahip olduğu görülen Kâtip Çelebi tarafından Mizan'ül-Hak isimli eserinde cesur bir şekilde eleştirilmiştir. Pozitif bilimlerin yokluğunun birçok meselenin çözümünü güçleştirdiğini öne süren Kâtip Çelebi, matematik bilen müftü ile matematik bilmeyen müftü örneği ile düşüncesini ispat etmeye çalışmıştır (Günay ve Güngör, 2003: 439).

Bu yüzyılda padişahların şeyhlerle münasebeti genellikle olumlu olmakla beraber bazen şeyhler açısından olumsuz bir seyir izlediği de ileri sürülebilir. Olumlu olarak ele alınabilecek ilişkiler genellikle padişahların tekke yaptırımları veya tamir ettirmeleri, nakdi veya aynı yardımda bulunmaları ya da şeyhlerin vaaz ve nasihatlerini dinlemeleridir. Olumsuz olarak düşünülebilecek örnekler ise daha önceki dönemlerde de olduğu gibi daha çok şeyhlerin sürgün edilmesidir. Bazı şeyhler hakkında da idam fermanı çıkarılmasına rağmen cezaları sürgüne çevrilmiştir (Muslu, 2003: 567).

Her şeye rağmen Osmanlı toplumunda meydana gelen bozulma ve yozlaşma karşısında tasavvuf ve tarikatlar bir arındırma fonksiyonu rolünü oynayabilmiştir. Yaşamla olan bağı koparmadan insanları Allah'a çağırması, helallerden yararlanma ve bazı

isteklerden uzak durmak yönüyle bir denge oluşturmuştur. Diğer taraftan sosyal yapıdaki toplumsal tabakalaşma karşısında birleştirici, kaynaştırıcı işlevleri de yerine getirmeye çalışarak yapıştırıcı görevini üstlenebilmiştir (Bulut, 1999: 111).

Bu çerçevede 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde yaşanan tarihi olaylara bakılarak devletle tarikat grupları arasındaki ilişkiyle ilgili şu sosyolojik sonuçlara ulaşılabilir:

1 – Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyılda siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal açılardan ciddi bir duraklama sürecine girmesine paralel, tasavvuf ehlinin de kendi temel ilkelerinden uzaklaşmasıyla tasavvufi yapı olumsuz yönde etkilenmiştir.

2 – 17. yüzyılda devlet adamları ile tasavvuf erbabı arasındaki ilişki devam etmektedir fakat bu durumun Osmanlıların güçlü olduğu dönemlerdeki gibi canlı olmadığı görülmektedir. Buna rağmen devlet adamlarının mutasavvıflara karşı gösterdiği ilgi, alaka ve destek geniş halk kesimlerinin de tarikatlara karşı ilgisini sürdürmesinde etkili olmuştur.

3 – Bu dönemde mutasavvıfların yaşanan gelişmeler karşısında yönetime karşı uyarıcı olmak pozisyonlarını devam ettirdiklerini görmek mümkündür.

4 – 17. yüzyılda mutasavvıfların önemli bir bölümü medrese eğitimi almış, müderrislik ve kadılık görevlerini yerine getirmiş olmakla beraber İslami bilimlerin hemen her alanında eser vermişlerdir. Mutasavvıflar yazdıkları tasavvufi eserlerle geleneksel tasavvuf kültürünü sürdürmeye çalışmıştır.

5 – Tekkelerde edebiyat, musiki ve hat gibi sanatlar gelişme göstermiş ve bu sanat dallarında kayda değer gelişmeler yaşanmıştır.

6 – Osmanlı toplumsal düzeninin üçlü sacayağını cami, medrese ve tekkeler oluşturmaktaydı. 17. yüzyılda kimi sorunlara rağmen tekkeler etkilerini göstermeye devam etmiştir.

7 – Yaşanan bazı siyasi ve sosyal gelişmeler tasavvuf erbabı açısından bazı istenmeyen sonuçlara yol açabilmiş ve şeyhler sürgüne gönderilmek, idam edilmek gibi cezalara çarptırılabilmiştir.

7 – Özellikle Kadızadeliler ve Sivasiler arasında yaşanan çatışma 17. yüzyıla damgasını vurması açısından büyük bir öneme sahiptir.

8 – Gerileme Devri olarak da anılan 18. yüzyılda özellikle Mevlevilik ve Bektaşilik tarikatları ön plana çıkmıştır.

9 – Gerileme Dönemi’nde birçok kurumda olduğu gibi tarikat ve tekkeler de olumsuz anlamda pek çok sıkıntıyla karşı karşıya kalmış ve gerileme sürecine girmiştir.

10 – Kuruluş ve Yükseliş Dönemleri’nde aralarında çok ciddi bir çatışma ve çekişme görülmeyen iki kurum olan medrese ve tekkenin arası Gerileme Dönemi’nde ciddi biçimde açılmıştır.

11 – Bu dönemde yaşanan onca sıkıntıya rağmen tarikatlar hem arındırıcı fonksiyonunu devam ettirebilmiş hem de toplumsal tabakalaşma karşısında birleştirici olma vasfını koruyabilmiştir.

2.2.4. Osmanlı’da 19. Yüzyılda Devlet – Tarikat İlişkileri

Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Dönemi’nden itibaren, yönetsel, toplumsal ve kültürel açıdan pek çok işlevi yerine getiren tekkeler; Avrupa ile münasebetlerin daha değişik bir biçim aldığı, siyasal, ekonomik, sosyal ve düşünsel boyutlarda büyük değişim ve sarsıntıların yaşandığı 19. yüzyılda da etkilerini sürdürmüşlerdir. Bu yüzyılda özellikle başkentte yer alan birçok tekke, devlet adamı, âlim ve sanatkârların yani dönemin yönetici ve münevverlerinin toplanma mahalli olduğu gibi, özellikle Mevlevihaneler, Batılı seyyah ve sefirlerin uğrak mekânlarıdır.

Tekkeler, uzunca bir dönem dinsel, siyasal, ekonomik, askeri, sanatsal, bilimsel ve düşünsel hayattaki çalışmaları ile hem devlet ve hem de toplum açısından önemli fonksiyonlara sahip olmuştur. 17. yüzyıldan itibaren bütün devlet kurumlarında baş gösteren çözülme tekkelere de sirayet etmiş ve toplumu tepeden tırnağa kuşatan tekkeler “yol’dan değil, bel’den gelen murşidler”in denetimine geçerek zayıflamış, böylece tarikatlar, bir nevi halk eğitimi kurumu durumundaki düzeyini kaybetmiştir (Gündüz, 1983: 119).

Osmanlı düşünce dünyasının şekillenmesinde ve dini, siyasi ve sosyal ilişkiler ağının oluşum ve işleyişinde önemli ve etkili fonksiyonları olan tarikat ve tekkelerin, diğer birçok kurum gibi 19. yüzyılda modernleşme ve merkezileşme girişimlerine paralel olarak farklı araçlarla kayıt ve kontrol altına alındıkları görülebilmektedir.

Kayıt ve kontrol altına alma girişimleri bir yandan bu etkili kurumları, ıslahata dönük karar ve uygulamaları olumsuz yönde etkileyici, geciktirici merkezler olmaktan uzaklaştırmıştır. Ancak yaşanan gelişmeler diğer taraftan da tarikatları giderek siyasi merkez ve reform hareketlerinin, zaman zaman da modernleşme talepleriyle ortaya çıkan muhalefetin yanında yer alan odaklar haline getirmiştir.

Kendi içinde zıtlıklar taşıyan ana temayül bu olmakla beraber tek tek tarikat ve tekkelerin, hatta şeyhlerin modernleşme süreci içindeki durumu ve tavrı, döneme, padişahlara, şeyhlere göre de değişiklik ve farklılıklar gösterebilmiştir (Kara, 2002: 185).

19. yüzyılda siyasi, sosyal ve kültürel bakımdan ağırlığını hissettiren tarikat Nakşibendiliğin Mevlana Halidi Bağdadi'ye nispet edilen Halidiyye koludur (Yücer, 2001: 45). Dönemin düşünce dünyasındaki yeri bakımından ise kayda değer tekkeler, Kuşadalı Tekkesi, Yenikapı Mevlevihanesi, Galata Mevlevihanesi, Murat Molla Tekkesi ile Üsküdar Özbekler Tekkesi'dir (Ülger, 2013: 47 – 48).

Osmanlı toplumunda gündelik yaşamın neredeyse her anında devlet – tarikat, bürokrat ile meşâyih karşılaşmasından rahatlıkla söz edilebilir. Ancak devletle tarikatı aynı coğrafya ve sosyal mekân içerisinde birleştiren oluşumlara rağmen, iktidarı, tarikat karşısında zayıf duruma düşüren, iktidar açısından endişe verici ve iktidarı kaygılandıran durumlar da söz konusu olabilmıştır.

Söz konusu olan bu durumlarda dini ve mistik açıdan önemli bir güce sahip olan ve aynı zamanda örgütlü bir kurumsal yapısı bulunan tarikatın iktidar mekanizması ile geliştirdiği ilişkilerde siyasal güce rağmen bazı yol ve yöntemler geliştirdiği görülmektedir. Buna bağlı olarak da tarikatlar ciddi sayılabilecek imkânlar elde edebilmiştir (Işık, 2017a: 194 – 195).

Elde edilen bu imkânlarla rağmen Osmanlı Devleti'nde geleneksel otoritenin temsilcisi olan padişahla, karizmatik otoritenin temsilcisi olan tarikat şeyhlerinin daha

doğru bir ifadeyle kurucu pirlерinin hâkimiyet anlayışı açısından karşı karşıya gelmemeleri, “Padişah, Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir.” ve “Padişahlar yedi evliya kudretindedir.” düşünceleriyle formüle edilen inanışla mümkün olmuştur. Çünkü otorite kavramının önemli bir bileşeni, otoriteye sahip olanın veya otoriteyi kullananın buna haklı olduğuna inanılmasıdır (Soyyer, 1999: 41 – 42).

Bu inanca rağmen zaman zaman tarikatlara yönelik olarak ortaya çıkan sorunlar şu şekilde dile getirilebilir:

“1 – Uzmanlaşmış yapılar karşısında fonksiyonunu yitirme

2 – Laik ve dünyevi bir eğitim düzeni içerisinde yetişen fert ve toplum karşısında muhatabını kaybetme

3 – Pozitivist gelişmeler karşısında manasını yitirme

4 – Maddeci toplum ve fert karşısında tüketici topluluklar konumuna düşme

5 – Modern toplumun ihtiyaçlarına uygun donanımlı insan yetiştirememenin yanı sıra tembellik yuvası haline dönüşme” (Işık, 2017c: 42).

İşte bu noktada Osmanlı Devleti toprakları üzerinde hareket eden “Ehl-i Sünnet” inancına bağlı tarikat ve dini grupları koruyup kollarken, “Ehl-i Sünnet” inancı dışında kalan grupları da kontrol altına almıştır (Ortaylı, 1996: 64). Buna bağlı olarak da devletin bir denetim mekanizması kurmak için uğraş verdiği düşünülebilir (Özdemir, 1994: 281).

19. yüzyılda tekke teşkilatındaki bozulma sürecinin devam etmesine karşılık, dergâhların sahip oldukları yerel güç sebebiyle Osmanlı yöneticileri, tekkeye olan desteğini sürdürmeye devam etmiştir. Örneğin, III. Selim’in Mevlevîliğe olan alakası ve başkentteki Mevlevihaneleri ziyaret etmesi pek çok Mevlevî bestekâr, kudûmzen ve neyzenin yetişmesine yol açmıştır. Ayrıca bu durum Mevlevihanelerin tamirini ve yeni bölümlerin yapılmasına ilişkin imar çalışmalarını da hızlandırmış, böylece bu durum III. Selim’in saltanatı döneminde Mevlevîliğin etkisinin artırmasında ve yöneticiler ile halk arasında yaygınlaşmasında etkili olmuştur (Özer, 2007: 24 – 25).

Giderek bozulan ekonomik yapıdan olumsuz yönde etkilenmiş olmalarına rağmen tekke şeyhlerinin, “evlâdiyet” ve “meşrutiyet” şartıyla kontrollerinde buldukları vakıflar, toplumda elde ettikleri manevi gücün dışında sufilere ayrıca bir ekonomik imkân da sunmaktaydı. Bu yüzden tarikat liderleri yaşanan isyanlarda çok fazla yer almamışlardır. Ancak, ekonomik yapının bozulmasına paralel olarak Yeniçeriler devlete kul olmaktan çıkmış, idareye karşı politik bir güç pozisyonuna yükselmiş; bu durum Yeniçeri Ocağı ile özdeşleşmiş bulunan Bektaşilik tarafından desteklendiği için, yönetim Bektaşilere karşı Mevlevîlere bazı olanaklar sağlamıştır (Işık, 2016a).

Zaten uzun bir dönemden beri Mevlevilik ve Bektaşilik Osmanlı Devleti’nde büyük etkileri görülen iki önemli tarikattı. Bektaşilik askeri alanda ilgi görürken, Mevlevilik ise daha çok sivil erkân arasında yaygınlaşmıştı. Mevlevilik; Yeniçeri – Bektaşi birlikteliğinden doğan gücü dengelemek için bizzat Osmanlı yönetimi tarafından özellikle desteklenmişti (Köse, 2009: 196).

Bu noktada devletin tekkeleri ıslah etmeye kalkmamasını, tamamen tekkelilerin manevi gücü ve bu manevi güçten çekinen yöneticilerle izah etmek oldukça güçtür. Devletin tekkelerle geliştirdiği bu yaklaşımın özünde muhtemelen tekkeleri özerk bir yapı olarak kabul etmesi düşüncesi yer almaktadır. Devlet sistemi ve toplumsal yapı açısından ciddi bir tehdit oluşturmadıkça tekkelerin bu özerkliğine dokunulmadığı gibi tekkeleri doğrudan doğruya devlet sisteminin içine çekerek kontrol etmek de pek düşünülmemiştir. Bu durum aşağı yukarı II. Mahmud’un saltanatına kadar aynı biçimde devam etmiştir.

Artık Osmanlı Devleti’nin son dönemine girerek yıkılışa geçtiği ama aynı zamanda yenileşme hareketlerinin de hız kazandığı 19. yüzyılın en önemli tasavvufi olayı ise kuşkusuz 1826 yılında gerçekleşen ve Vaka-i Hayriye olarak adlandırılan gelişmeyle Yeniçeri Ocağı’nın ilgası ve Bektaşi tekkelerinin kapatılması olayıdır. Bu gelişmeyle büyük arazi ve mal varlığına sahip olan başta Hacı Bektaş Hankahı olmak üzere Antalya Abdal Musa Zaviyesi ve İstanbul’daki Bektaşi tekkeleri kapatılmış malları ise kamulaştırılarak üyeleri ya idam edilmiş ya da sürgüne gönderilmiştir (Günay ve Ecer, 1999: 203 – 204).

Bu durumun bir örneği olarak daha sonraki bir zaman diliminde Kırşehir Hankahı Nakşibendi şeyhlerinin uhdesine bırakılmıştır. Meclis-i Meşayih’in 1738 No’lu Defterinin

108. sayfasında bulunan 23. ŞL. 1336 tarihli 4 numaralı; Kırşehir’de Hacı Bektâş-ı Veli Hazretleri Dergâhı’nın boş olan Şeyhliği’ne uygun bir zatın atanması için, aylık 1000 kuruş maaş belirlendiğine dair Evkâf Nezâreti’nden Meclis-i Meşâyih’e havale edilen 26 Haziran 1334 [1918] tarih ve 31 numaralı tezkire ve yine daha önce Evkâf’tan gelen, 13 Şubat 1334 [1918] tarihli Şûrâ-yı Evkâf kararına göre, burada meşihat görevine talip olacak olan kişi, güzel konuşma özelliğine sahip, yaradılıştan akâid-i dîniye’yi öğretme ve telkinine yetenekli ve Nakşibendiye Tarîkatı’ndan olup, haftada iki defa Hatm-i Hâcegân yaptıracağı gibi, her Cuma ve Kandil Gecelerinde Hacı Bektâş halkına vaaz ve nasihatle yetinmeyip, sık sık köyleri de gezerek ahaliye vaaz ederek tüm halkı aydınlatmakla da sorumlu olmayı kabul ettiği takdirde, hakkında Nizamnâme-i Cedîd’e uygun olarak Encümen-i Meşâyih tarafından yapılacak işlemlerin Ankara Vilâyeti Merkez Müftülüğü’ne bildirilmesi gerektiğine dair kararı bu durumu özetlemektedir. Yine aynı defterin 12. CA. 1336 tarihli 26 numaralı kararı da bu minval üzeredir.

Bu anlayışın aksi halleri vukuu söz konusu olursa Meclis yine sorumluluk almaktadır. 1738 No’lu Defterin 126. sayfasında yer alan 7. ŞN. 1336 tarihli 65 numaralı; Evkâf-ı Hümâyûn Kuyûd-ı Vakfiye Dâiresi’ndeki kayıtlara göre, Sultan II. Mahmut Dönemi’nde, Bektâşî Tekkeleri’nin çoğu kaldırıldığı halde, bazılarının Türbedarlık veya Nakşî Meşîhatı’na dönüştürüldüğünden, bundan sonra Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşîye’ye ait Degâhların boşalan meşihatlarına Bektâşîlerden değil, Meşâyih-i Nakşibendiye’den atama yapılması âdet olmuşken, Topkapı Takiyeci Baba Dergâhı Şeyhi Abdullah Baba’nın kendi yerine bir Bektâşî Şeyh atanma talebiyle, Meclis-i Meşâyih’e gönderilen mühürlü dilekçesi üzerine, durumun Meşîhat tarafından değerlendirilmesine dair karar bu çerçevede ele alınabilir. Benzer şekilde aynı defterin 140. ve 141. sayfalarında bulunan 19. RB. 1336 tarihli 50 numaralı kararı da zikredilebilir.

Böylece, 19. yüzyılda, daha köklü modernleşme girişimleri yaşanırken ulemanın da desteğini alan II. Mahmud, Yeniçeriliği kaldırdığı gibi, Bektaşî tekkelerini de kapatmıştır.

Burada bir parantez açmak gerekirse Yeniçeri Ocağı’nın kapatılması ile Bektaşîliğin yasaklanması arasında kronolojik yakınlığın bulunması, tarikatın yasaklanması ile ocağın kaldırılması arasında bir ilişkinin bulunduğunu düşünmemize olanak vermektedir. Nitekim Bektaşîliğin Yeniçeri Ocağı ile arasındaki bağ, bütün yeniçerilerin Bektaşî olması, ocağa Ocağ-ı Bektaşîyan ya da Hacı Bektaş Ocağı denmesi ve yeniçerilerin kendilerine Taife-i

Bektaşiyen olarak adlandırması bu yakın ilişkinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Ayar, 1998: 25; Daşcıoğlu, 2005: 309; Maden, 2015: 180).

Bektaşilik ve Yeniçeri Ocağı ile ilgili olarak bir kader birliğinden söz edilebilir. Ocak'ın kuruluşundan itibaren başlayan bu birliktelik hem Bektaşı tarikatının kurumsallaşma süreci hem de Ocak'ın yüzyıllar içerisindeki değişimi ile sürekli evrilmiştir. Ancak yaşanan gelişmeler çerçevesinde ne Ocak aynı kalabilmiştir ne de Bektaşilik (Yılmaz, 2015: 128).

Bu durum bizi Bektaşiliğin yasaklanmasını açıklayabilmek için iki bakış açısı geliştirmemize yol açmaktadır: Birincisi; Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşiliği benimsemiş olması, ocağın kapatılmasına neden olan eylemlere Bektaşilerin de katılması sebebiyle ocağın kapatılmasından sonra sıranın tarikata gelmiş olmasıdır. İkincisi ise; Bektaşilik, bünyesinde yoğun olarak var olan Heterodoks unsurlar nedeniyle, Osmanlı devlet yönetimi ve ulema tarafından fazlaca hoş karşılanmayan bir tarikattır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından askeri desteğini kaybeden tarikatın yalnız kalması ve yasaklanmış olmasıdır (Altuntaş, 2005: 75 – 76).

Vaka-i Hayriye olarak adlandırılan Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasından 21 gün sonra, padişahın da hazır bulunduğu bir toplantı söz konusu olmuştur. Bahsi geçen toplantı Yeniçeri isyanına destek verenlerin ve diğer Bektaşîlerin durumlarının görüőülmesi için, 8 Temmuz 1826 Cumartesi sabahı Topkapı Sarayı'ndaki Bâbussaâde Camii'nde yapılmıştır. Toplantıya sadrazam, şeyhülislam, eski şeyhülislam, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ve ilmiye mensuplarının yanı sıra Mevlevî, Nakşî, Halvetî, Celvetî, Sa'dî, Kadirî, Şazeli tarikatlarının şeyhleri de katılmıştır (Maden, 2010: 61). Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tahir Efendi'nin başkanlığındaki toplantıda Bektaşîlerin "*ehl-i bidat ve müdmin-i hamr ve fesekâdan*" oldukları gerekçesiyle verilen fetvaya dayanan Sultan II. Mahmud, Bektaşiliği yasaklamıştır (Alkan, 2009: 252).

Anlaşılan odur ki II. Mahmud'un giriştiği bu çaplı ıslahatlar, tarikat gruplarını da ikiye ayırmış, Mevleviyye, Sünbülüyye ve Sadiyye gibi bir kısım tarikat mensubu bu reformları desteklerken diğer bir kısım mutasavvıf ise yaşanan girişimlere karşı çıkmış ve bu sebepten dolayı örneğin Halidi Nakşî sufiler Sivas'a sürgün edilmiştir.

Yaşanan gelişmelere bağlı olarak, bu dönemde tekkelerin de artık ciddi bir bozulma sürecinin içine düştüğünü diğer taraftan toplumdaki genel ıslahat eğilimlerine paralel olarak tekkelerde de bir yenilenme ihtiyacının ciddi şekilde ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

Bu arada, devlet tarafından ıslahatları destekleyen Mevlevîlere ekonomik yardımlarda bulunulmuş, Mevlevî şeyhlerine maaş tahsis edilmiştir (Günay ve Ecer, 1999: 206). Yeniçeriliğin yerine kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusu, Mevlevîliğin devletle arasındaki ilişkiye paralel olarak, Mevlâna'nın kutsiyetine havale edilmiş ve ordu şeyhliğine Mevlevî meşayihinden bir şeyh getirilmiştir. Yani II. Mahmud'un, yeni kurulan ordu düzenini manevi bir "Pir" in murakabe ve kudsiyetine yönlendirmeyi, ciddi bir ihtiyaç derecesinde önemseydiğini (Gündüz, 1997:19 – 20) ifade edebiliriz.

Devlet, yeni kurulan orduda, Bektaşîliğin Ocak üzerinde üstlendiği fonksiyonu Mevlevîliğe bırakırken yıkılmamış olan Bektaşî tekkelerine ise yönetici olarak genelde Nakşi, bir kısmına da Halvetî şeyhleri atamıştır (Haksever, 2009: 42). Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra büyük bir darbe yiyen Bektaşîlerin bir kısmı İstanbul'dan uzaklaşıp Rumeli'ye göç ederek Balkanlar'da Arnavutluk'u merkez haline getirmişlerdir. Bir kısım Bektaşî ise Mevlevî, Melami, Rıfai tekkelerine sığınarak hayatlarını devam ettirmeye çalışmıştır. 1826'da onlara Bektaşîlere ait ilmiye sınıfının ortadan kaldırılmasına rağmen Bektaşîliğin edebi ve fikri eserleri, sarayda görevli Bektaşî sempatzanı devlet görevlileri eliyle korunabilmiştir (Altınok, 2007: 303).

Nitekim Bektaşîlik kaldırıldıktan çok sonra kurulan Meclis-i Meşayih'in 1736 No'lu Defterde 114, 115 ve 116. sayfalarda yer alan 22. ŞL. 1327 tarihli 58 numaralı; Hacı Bektâş-ı Veli Dergâhı'nda mütevellilik ve meşihat görevleriyle ilgili olarak, Dergâh'ta kalan Baba Efendilere bağlı Bektâşîlerin dilekçeleri, Hacı Bektâş-ı Veli'ye nesep iddiasında bulunan Çelebi Cemâlettin Efendi'nin elinde bulunan beratlar ve fermanlarla başvurusu, şu an Dergâh'ta Seccâdenişîn olan Şeyh Hacı Hamza Efendi'nin burada oturan Bektâşîler tarafından kendisine görev yaptırılmadığına dair şikâyeti, mahalli halk tarafından başta Sadrazam olmak üzere, Meclis-i A'yân'a ve Meb'ûsân Riyâseti'ne gönderilip, tezkireyle Meclis-i Meşayih'e havale edilen dilekçeler, telgraflar ve ayrıca Hacı Bektâş-ı Veli Dergâhı'yla ilgili çıkarılmış vakfiye kayıtları birleştirilerek, tek tek yapılan tetkik sonucunda anlaşılmış olan; Baba Efendiler'in, Dergâh'tan Nakşibendiye Meşîhatı'nın kaldırılması ve eskiden olduğu gibi Bektâşîliğin resmen kabulüyle, isminin

tekrar iade edilerek, Dergâh'a Bektâşî bir Şeyhin tayinini istemeleri üzerine; Çelebi Cemalettin Efendi'nin Hacı Bektâş-ı Veli-yi Azîz'e ittisâl-i nesep iddiasının geçersiz olduğu; Tarîk-i Bektâşîye'nin, Devlet tarafından resmen tasdik ve kabulüne gelince, Turuk-ı Aliyye'nin tamamının, İslâm Milleti'nce hüsn-i kabul ile ferden kurarak yaydıkları kurumlar olup, hiçbir Devlet'in resmen kabul ve tasdikine muhtaç olmadığından, böyle bir talebin, abesle iştilgal anlamına geldiği, çünkü halkın bu tarikatlara teveccühünün sebebinin, onların Şeriat'ın Zâhiri'ne aykırı hareket etmemeleri olduğu ve tarih boyunca tüm Halife ve Padişahların, özellikle de Selâtîn-i Osmâniye Hazarâtı'nın Ahkâm-ı Şer'îye'ye ve Umûr-i Dîniye'ye pek fazla önem vermeleri sebebiyle, tüm tarikat-ı aliyye mensuplarına, Devlet-i Ebed Müddet-i Osmâniye zamanında, her zamankinden daha çok saygı duyulmakta ve yardım yapılmakta olduğu ve hiçbir yerde Bektâşî Tarîkatı'nın ne ismine, ne de kıyâfetlerine herhangi bir taarruzda bulunulduğunun iştilmediği, ayrıca gerek Meclis-i Meşâyih'e, gerek mahkemelere ve diğer devlet dairelerine bir problemle başvurdıklarında, işlerine bakılarak, derhal gereğinin yapılmakta olduğu, Hacı Bektâş-ı Veli Dergâhı'na bir Nakşibendî Şeyhi'nin atanmasının ise, bizzat Hatt-ı Hümayûn'la yazılan Fermân gereği olduğundan, bunun değiştirilmesi de, aynı yolla olması gerektiği için, Meclis-i Meşâyih'in yetkilerini aşmakta olduğu; bu hususta söz konusu şikâyet ve taleplerin yersiz olduğu; ayrıca şu ân Dergâh'ta mütevellilik ve meşihat görevini yürütmekte olan Şeyh Hacı Hamza Efendi'nin, hizmetine mani olanların, mahalli Hükümet yetkilileri tarafından teftiş ve murakabe altında tutulmaları için tebligat yapılması hakkındaki kararı devletin, Bektaşilik karşısındaki tutumunu göstermesi açısından önemlidir.

Öte yandan II. Mahmud, merkeziyetçi denetim sistemini geliştirmek üzere, Sufî grup ve faaliyetlerini hiyerarşik biçimde yeniden tertip ederek, tekke şeyhlerinin atanmasında Şeyhülislamlığın görüşünün alınmasını zorunlu hale getirmiştir.

Bununla birlikte sufilerin halkın nabzını elinde bulunduran kişiler olduğunu da önemseyen II. Mahmud, uygulamaya koyacağı birçok ıslahatta tasavvuf erbabını yanında bulundurmaya ihmal etmemiştir. Bu şekilde, hem ıslahatlara karşı, oluşabilecek itirazın önlenebileceğini, hem de yeniliklerin toplum tarafından daha kolay benimsenebileceğini düşünmüştür (Küçük, 2002: 170). Yani bir anlamda yaşanan bozulma ve sıkıntılara rağmen halen tarikatların önemli fonksiyonları yerine getirmeye devam ettiğini gözlemleyebiliriz.

Nitekim II. Mahmud'un 1227/1811 tarihli tekke ve tarikat hayatını yakından ilgilendiren fermanında aşağıdaki durumların yerine getirilmesi istenmiştir:

“1. Tarikat pirinin mezarının bulunduğu tekke o tarikatın merkez tekkesi olmalı, diğer tekkelerin yönetim ve denetimi buradan yapılmalıdır.

2. Vefat veya diğer yollarla boşalan tekke şeyhliklerine merkez tekke atama yapmalı, konu ile ilgili olarak Şeyhülislam'ın da görüşü alınmalıdır.

3. Tekke şeyhliklerine tayin yapılırken yetki ve kabiliyete dikkat edilmeli, rüşvet, hediye gibi yollarla liyakatsiz kişilerin tayini önlenmelidir.

4. Tekke vakıfları Evkaf-ı Humayun Nezareti'nin kontrolünde olmalıdır.” (Kara, 1985: 982).

Saray bu fermanla tasavvufi yapıların kimi uygulamalarına doğrudan müdahale etmişse de sufilerin bazı yetkilerine ise dokunmamıştır. Fakat tekkelerin idarelerini bir yönüyle Şeyhülislamlığa, mali kaynakları demek olan vakıflarını da ilgili Evkaf-ı Humayun Nezareti'ne bağlamakta fayda görmüştür (Kara, 2010: 86).

19. yüzyılda Tanzimat Dönemine gelindiğinde, bir tarafta medrese – tekke mücadelesi hız kazanırken diğer taraftan tasavvufi gruplarda da kayda değer bir zafiyet gözlemlenmekte; tarikat içi veya tarikatlar arası uyuşmazlık ve mücadeleler de artış yaşanmaktaydı. Bununla birlikte Tanzimat Dönemi bürokratları II. Mahmud döneminin anlayışına aykırı olarak Bektaşilik ve Melamilikle amansızca uğraşmak yöntemini esnetmeye başlamışlardır. Bektaşi tekkeleri resmi bir fermanla yeniden açılmamakla birlikte Sultan Abdülaziz devrinden itibaren faaliyetlerine ses çıkarılmamış, daha da ötesinde Bektaşi şeyhleriyle devlet arasında resmi yazışmalar söz konusu olmuştur (Soyyer, 1996: 115).

19. yüzyılın ortalarına doğru Bektaşilik tekrar yayılmakla kalmamış aydın kitleler arasında da etkinlik kazanmıştır. Bu durumun yaşanmasında Sultan Abdülmecid'in eşi Bezmi Sultan'ın etkisi inkâr edilemeyecek derecede yüksektir. Nitekim bu gelişmelere paralel olarak da önemli Bektaşi kaynakları yeniden gün yüzüne çıkmaya başlamıştır (Birge, 1991: 93 – 94). Zaman içerisinde tarikatların rehabilitasyonu sağlanmış ancak

genel anlamda tüm tarikatlar üzerinde gözetleme, denetim ve sınırlayıcı bir organizasyon geliştirilmiştir. Bunun bir sonucu olarak tekke devletle bütünleşmiş ve devlet ise tekkenin gözeticisi ve hamisi olmuştur (Ortaylı, 1995: 285).

Ayrıca Tanzimat Dönemi'nde gerçekleştirilen ıslahatlar özellikle Halidilerin bekledikleri bir İslami çizgide seyretmeyince Tanzimat'ın reformcu politikalarına karşı tepkilerin de doğmasına yol açmıştır. Bu tepkilerden en önemlisi 1859'da Nakşibendî Süleymaniyeli Şeyh Ahmed'den gelmiştir. Kuleli Vak'ası olarak isimlendirilecek olan olayın detaylarına aşağıda değinilecektir.

II. Mahmud'un, tekkeleri tek bir çatı altında toplayarak onları resmi bir devlet teşkilatına dönüştürme çabası, 1866'da, tüm tekke ve tarikat yönetim ve denetimi görevinin uhdesine bırakıldığı, Şeyhülislamlığa bağlı "Meclis-i Meşayih"nin kurulması ile devam etmiştir. Temelleri III. Selim'in saltanatının ilk yıllarında atılsa da II. Mahmud döneminin sonlarında, 1836 tarihinde tarikatlar üzerinde çok ciddi bir düzenleme yapılmıştır. Bu uygulamalar, nihayet 1866 tarihinde devletin denetleme siyasetinin en somut hali olan Meclis-i Meşayih'in kurulması ile sonuç vermiştir.

Böylelikle tekkelere ait meseleler ve atamalar tek elden görülmeye başlanmış ve meclis bir alt birim olarak Meşihat makamına bağlanmıştır. Üyeleri devletin uygun gördüğü tarikat şeyhlerinden oluşan bu meclis, tekkelerin kurumsallaşması ve devlet siyasetinde resmî bir konuma sahip olması açısından çok önemli bir adım olmuştur (Varol, 2011: 206).

19. yüzyılda II. Abdülhamid döneminde Nakşibendilerin zaman zaman İstanbul'daki faaliyetleri ve tarikatın cuma namazlarından sonraki gövde gösterileri Osmanlı yöneticileri ile Nakşibendilerin arasını açmışsa da II. Abdülhamid'in Panislamist politikaları Nakşilerle yakın ilişki içine girilmesine olanak sağlayabilmiştir (Günay ve Ecer, 1999: 209 – 210).

Toparlayacak olursak 19. yüzyılda modernleşme çabalarının yanı sıra gelişen merkezileşme, sekülerleşme ve kapitalistleşme baskılarıyla karşı karşıya kalan tarikatlarda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle Evkaf Nezareti'nin kurulması, vakıfların merkeziyetçi bir anlayışla sevk ve idare edilmeye başlanması, vakıf gelirlerinin merkezi hazineye aktarılması yoluyla tekke vakıflarının gelirlerinin azalması gibi yaşanan olaylar tarikatları ekonomik açıdan sarsmıştır. Yine vakıflar üzerinden tarikatlara sağlanan bazı

vergi muafiyetlerinin kaldırılması, tekke ve zaviye müntesiplerinin de vergi mükellefi sayılması gibi yeni uygulamalar karşısında tarikatlar sosyo – ekonomik açıdan tam anlamıyla devlete bağımlı bir boyuta gelmiştir (Işık, 2015b: 568).

Ekonomik olarak güç kaybeden tarikatlar bu süreçte tamamen etkisiz bir duruma düşmüştür. Buna karşılık köklü bir anlayışın devamı olup güçlü siyasal ve sosyal bağlantıları olan tarikatlar ise bir yandan standart imtiyazlarını sürdürme diğer taraftan da modernleşme ile birlikte gelen zorlamalara hemen her alandaki geleneksel anlayışlarını sorgulayarak yeni düzene uyum sağlama çabası içinde bulunmuştur. Bu yaklaşım bir taraftan seküler kurum ve kurallarla barışık yeni bir tarikat türünü doğururken diğer taraftan da tarikatları köklü ontolojik ve ideolojik dünyasından uzaklaştırmıştır (Işık, 2015b: 569).

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşanan tarihi olaylara bakılarak devletle tarikat grupları arasındaki ilişkiyle ilgili şu sosyolojik sonuçlara ulaşılabılır:

1 – Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarından itibaren pek çok fonksiyonu yerine getiren tarikatlar, Batı ile ilişkilerin farklı bir boyut kazanarak Osmanlı Devleti'nde ciddi sarsıntıların yaşandığı 19. yüzyılda da nüfuzlarını devam ettirmişlerdir.

2 – Osmanlı fikir atmosferinin meydana gelmesinde ve dinsel, siyasal ve sosyal ilişki bağlantılarının oluşumu ve işleyişinde önemli ve etkili fonksiyonları olan tarikatların, diğer birçok kurum gibi 19. yüzyılda modernleşme ve merkezileşme girişimlerine paralel olarak kayıt ve kontrol altına alındıkları göze çarpmaktadır.

3 – Kendi içinde zıtlıklar taşıyan ana temayülle birlikte tek tek tarikat ve tekkelerin, hatta şeyhlerin modernleşme süreci içindeki durum ve tavrı, döneme, padişahlara, şeyhlere göre değişiklik ve farklılıklar gösterebilmiştir.

4 – 19. yüzyılda hem sultanlar hem de önemli devlet adamları tekkelere yardımda bulunarak dergâhları ziyaret ederek ayinlere katıldığı gibi, batılılaşmanın hareketlerinin önderliğini yürütenler de dâhil olmak üzere, bir veya daha fazla tekkenin katılımcısı olabilmiştir. Tekke teşkilatındaki bozulmanın tüm hızıyla yaşanmasına rağmen, sahip oldukları güç sebebiyle devlet, tekkeyle olan iletişimini sürdürmüştür.

5 – 19. Yüzyılda devlet adamları ve halk üzerinde oldukça önemli bir etkinliğe sahip olan tekkeler Osmanlı düşünce hayatında da etkili olmuştur.

6 – Osmanlı Devleti'nin son dönemine girerek yıkılışa geçtiği ama aynı zamanda yenileşme hareketlerinin de hız kazandığı 19. yüzyılın en önemli tasavvufî olayı hiç şüphesiz 1826 yılında gerçekleşen ve Vaka-i Hayriye olarak adlandırılan gelişmeyle Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî tekkelerinin kapatılması olayıdır.

7 – Bu dönemde tarikatların kontrolü çerçevesinde değişik zaman dilimlerinde önemli fermanlar yayımlanmıştır.

8 – II. Mahmud, merkeziyetçi denetim örgütlenmesini sağlamak için, Sufî grup ve faaliyetlerini yeniden biçimlendirerek, tekke şeyhlerinin atanmasında Şeyhülislamlığın görüşünün alınmasını zorunlu hale getirmiştir.

9 – Tanzimat Dönemi'nde, ulema – şeyh mücadelesi hızlanırken tarikat yapılarında da ciddi zafiyetler kendisini göstermiş; hem tarikat içi hem de tarikatlar arası uyumsuzluk ve mücadelelerde artış gözlemlenmiştir.

10 – Özellikle zayıf kalan tarikatlar bu dönemde etkilerini kaybetmiştir. Buna karşılık önemli bir geleneğin devamı olup güçlü siyasal ve sosyal ilişkileri olan tarikatlar ise bir yandan standart ayrıcalıklarını kaybetmeme diğer yandan da modernleşme ile birlikte gelen baskı faktörlerine karşı hemen hemen her alandaki geleneksel anlayışlarını sorgulayarak yeni düzene uyum sağlama çabası içinde olmuştur.

3. BÖLÜM BULGULAR DEVLET – DİNİ GRUP İLİŞKİLERİNDE BİR MODEL OLARAK MECLİS-İ MEŞAYİH

Bir önceki bölümde genel olarak Türk-İslam Devletlerinde ve Osmanlı Devleti'nde devlet – tarikat ilişkilerine değinilmişti. Bu bölümde ise Meclis-i Meşayih'e giden süreç, Meclis-i Meşayih'in kurulması, yapısı, çalışmaları ve üstlendiği fonksiyonlar üzerinde durularak Meclis-i Meşayih'in günümüz için dini gruplarla devlet ilişkilerinde bir model oluşturup oluşturamayacağı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Osmanlı Devleti'nde yaşanan geniş boyutlu modernleşme hareketleriyle beraber devlet; yeniden biçimlendirme ve bilim ve teknikte yükselme amacına uygun bir şekilde “meclis” ve “encümen” adıyla bazı resmi yapılar kurmaya başlamıştır.

Bunlardan birincisi, Sultan Abdülmecid'in isteği doğrultusunda eğitim yapısının reformu düşüncesiyle kurulan Meclis-i Maarif-i Muvakkattir. Burada alınan kararları yürütmek için ise Meclis-i Maarif kurulmuş ve bu çerçevede eğitim öğretim ile ilgili düzenleme ve çalışmalar yapılmıştır.

Sultan Abdülmecid zamanında ise meclis kurmanın daha da kurumsallaştığını, özellikle Reşit Paşa'nın gayretleriyle hem nezaretlerin üstünde hem de nezaretlerin altında çalışan ihtisas meclislerinin ihdas edildiğini görmek mümkündür. İlk yıllarında bu meclisler birer danışma organı niteliğinde faaliyet yürütmüştür (Özer, 2007: 123 – 124). İşte bu bağlamda açılan meclislerden biri de Meclis-i Meşayih idi.

Meclis-i Meşayih tekkelerin tarikat adap ve erkânına göre yönetimlerini sağlamak ve tekke şeyhliklerine faziletli ve bilinen şahısları seçip tayin etmek görevleriyle mükellef olarak kurulmuştur.

Meclisin üyeleri içinden seçilen üç kişilik bir Encümen-i İlmisi vardır. Bu encümenin görevi; tasavvuf geleneğinin dini terbiyesi ve manevi feyizlerinden Müslümanları

faýdalandırarak biçimde tekkelerde uygulanan usul, edep, ayin ve seyrisülûkün kadim geleneklerini canlandırarak sufilik mesleğini mütefekkir ve münevverler nazarında yükseltmek ve tekkelerde uygulanacak olan ilmi esasları düşünüp kararlaştırmaktır (Ergin, 1977: 280).

Encümen her tarikatın usul, edep ve ayinlerinin şekil ve tarzlarını risaleler halinde yazıp Meclis-i Meşayih verecek, orada görüşülüp karara bağlandıktan sonra bastırılarak mündericatına göre hareket olunmak üzere tekke şeyhlerine dağıtılacak ve bunların hepsi bir araya getirilerek Mecelle-i Sofiyye adında bir kitap şeklinde de basılacaktı. Encümenin kararı Meclis-i Meşayih tarafından görüşülüp beğenildikten ve şeyhülislam tarafından da onaylandıktan sonra Ceride-i İlmiyye ile yayınlanacaktı (Pakalın, 1993: 430).

3.1.Meclis-i Meşayih'e Giden Süreç

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıla kadar tarikatları kontrol eden ve tekkelerin yönetim işleriyle meşgul olan bir yapı söz konusu değildi. Teşkilatlanmalarında önemli oranlarda özerkliğe sahip olan tekkeler, 19. yüzyılın ortalarına doğru bürokraside yaşanan merkeziyetçi yaklaşıma paralel olarak devlet kontrolüne alınmaya başlanmıştır. Bu noktada bu düşünceye paralel olarak yürütülen ilk gelişmeler III. Selim döneminde göze çarpmaktadır (Aydın, 2003: 247).

Nitekim başkente bulunan birçok şeyhin şikâyet ve müracaatı üzerine ilan edilen fermanla, bir meclis oluşturulmuştur. Meclis heyeti içerisinde Orduyu Hümayun Şeyhi Hafız Mustafa Efendi, Hüdâyî Dergâhı şeyhleri Mehmed Ruşen ve Dülgerzade Mehmed Sıddık Efendiler, Emir Buhari Dergâhı şeyhi Mehmed Hamdullah Efendi, Nureddin Cerrahî Dergâhı şeyhi Murad Efendi, İsa Efendi Dergâhı şeyhi Seyyid Abdullah Efendi, Kadirihâne Dergâhı şeyhi Ahmed Efendi yer almıştır. Kurulan bu meclise ise şu sorumluluklar yüklenmiştir:

1. Şeyhler ve müritleri içinde itikadı bozuk, dalalet ve fesat sahibi olanların durumları kontrol edilerek saraya iletilecek
2. Herhangi bir izne gerek duymaksızın kendi başlarına tekke açanlar ihbar ve men, hatta te'dip edilecek

3. İstanbul ve Bilad-ı Selase’de tekke kurmak ve zikir yapmak isteyen şeyhler, bu hakka, ancak o bölgede itikadı sahih, takva sahibi ve kabul gören meşayihin müsaade ve yönlendirmesiyle sahip olabileceklerdir.

Ancak, sözü edilen şeyhler meclisi, görevlerinde ihmalkâr davrandığı ve uygunsuz hareketlerle sufileri “tekdir ve tahkir” etmeleri sebebiyle bir müddet sonra kaldırılmıştır. Daha sonra benzer sorumlulukları ifa etmek üzere, Orduyu Hümâyun şeyhi Hafız Mustafa Efendi ve Hüdâyî Dergâhı şeyhleri Mehmed Ruşen ile Dülgerzade Mehmed Sıddık Efendilerden oluşan üç kişilik yeni bir heyet kurulmuştur (BOA, İstanbul Ahkâm Defterleri, 12/78/230).

Bu olaydan sonra yaşanan bir başka önemli gelişme ise tekke vakıflarını, Evkaf-ı Humayun’un denetimine sokan 1227 tarihli bir fermandır (BOA, Cevdet Evkaf, Nr. 11874). Bu fermanla;

- Osmanlı eyaletlerinde aynı tarikata bağlı tüm tekkeler, ilgili tarikatın İstanbul asitanesi merkez kabul edilerek oraya bağlanmıştır.
- Şeyhliği boşalan bir tekkeye şeyh tayininde tevcihin Şeyhülislamlık makamına arz edilmesi usulü getirilmiştir.
- Taşradaki tekkelere şeyh tayininde merkez tekkenin görüşünün alınması usulü getirilmiştir.

Böylece tüm tekkeler, yönetsel açıdan Şeyhülislamlığın, mali yönden ise Evkaf-ı Hümâyun Nezareti’nin denetimi altına girmiştir. (Aydın, 1998: 93).

Merkezi tekke uygulamasıyla devlet tekkelere müdahale etme işini yasal bir zemine oturtmuştur. Aynı ekolden gelen tekkeleri daha çok merkezi yönetimin yanı başındaki tekkelerden seçmek suretiyle ve nasıl bir şeyh, nasıl bir tekke ve derviş tasavvur edildiğini bizzat ferman ve emirler yoluyla bu merkezlere dikte ederek bütün bir tasavvuf dünyasını tasarılamak istemiştir. Devletin merkezileşmeye doğru yol aldığı dönemde başlayan ve Merkezi Tekke uygulaması ile devam eden devletin tekke ve tarikatları dizayn etme süreci adım adım derin boyutlar kazanmış ve sonuç olarak Meclis-i Meşayih’e kadar ulaşan bir yol takip edilmiştir. Böylece hem zamanın bütün kurumları gibi giderek bozulan bu

kurumları ıslah etmek hem de bu yapıları kontrol altına almak hedeflenmiştir. (Işık, 2015a: 257).

Bu girişim çerçevesinde döneminin en etkili tarikatlardan biri olan Bektaşiliğin tasfiye edilmesi, Sultan II. Mahmud'un tarikatlara karşı başlatmış olduğu nispeten sıkı kontrol mekanizmasının ilk ayağını oluşturmuştur. Bektaşiliğin yasaklanmasından sonra tarikatlar bir anlamda muhtariyetlerini yitirmiş ve yapılan düzenlemelerle, neredeyse tüm tarikatlar çok sıkı bir kontrole tabi kılınmıştır (Durmuş, 2016: 23 – 24).

Bu dönemde tekkelerle ilgili olarak yapılan en kapsamlı düzenleme 1836 tarihli düzenleme olmuştur (BOA, Cevdet Evkaf, No:18014). Bu düzenleme ile tarikat şeyh ve dervişlerine ait kıyafetlerin sıradan insanlar tarafından kullanılmaması, özellikle tekkelerde ikamet eden şeyh ve dervişler tarafından giyilmesi gerekliliği belirtilerek çarşı pazarda dolaşmaları yasaklanmıştır. Ayrıca dervişlere bağlı oldukları şeyhleri tarafından mühürlenmiş tezkireler verilmesi istenmiş, böylelikle herhangi bir tarikata mensup olan dervişlerin, bu tezkireler vasıtasıyla tanınması ve o tarikata bağlı olmayan şahısların tekkelere girmeleri engellenmek istenmiştir (Haksever, 2009: 45).

Yine bu amaca hizmet etmek üzere icazetnamelerin dahi diğer şeyhlerin mühür ve imzası alınarak verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Her şeyhin yalnızca bir tekkeye atanması, ikinci bir tekkeye tayin edilmemesi gerektiği de belirtilmiştir.

Tekkelerde yapılan ayinler hakkında da birtakım düzenlemeler yapılmış ve bunların usulüne uygun bir şekilde ifası istenmiştir. Bu bağlamda bazı tekkelerde açık zikir yapıldığı ancak bunun öncesinde birtakım kişilerin namaz ve tesbihata katılmayarak yalnızca zikre iştirak ettikleri belirtilerek öncelikle tekkede namazın kılınması, ardından tesbihatın yapılıp zikre geçilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Namaz ve tesbihata iştirak etmeyip yalnızca ayin-i şerife katılanların cezalandırılacağı, bunu yapanlar eğer tekke dışından bir şahıs ise Seraskerliğe, tekkede bulunan şeyh veya dervişlerden biri ise Şeyhülislam'lık'a gönderileceği belirtilmiştir (Durmuş, 2016: 23 – 24). Bu düzenleme çerçevesinde alınan kararları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Tarikat üyeleri, bağlı bulunduğu tarikata ait kıyafeti giymelidir. Şeyh ve derviş olmayanlar da kendi kendilerine tarikat ehline ait elbise giymemelidir.

2. Dervişler şeyhlerinin imza ve mührünü barındıran kimlik taşımalıdır.

3. Ehliyetsiz dervişlere icazetname verilmemeli, icazetnamede birkaç şeyhin imza ve mührü bulunmalıdır.

4. Şeyh tayin edilirken vakfiyede belirtilen tarikatla şeyh olacak zatın tarikatı aynı olmalıdır.

5. Aynı şeyh çok sayıda tekkenin şeyhliğini yürütmemelidir.

6. Tekkeye ait sancak, kudüm, mazhar gibi eşya ve aletler tekke dışına çıkarılmamalıdır.

7. Cehri zikir uygulayan tekkelerde namaz kılmadığı, evrad ve tevhid zikrine katılmadığı halde sadece devran zikrine katılmak isteyenler devrana alınmamalıdır.

8. İstanbul tekkelerinde, bu fermanın hükümlerine aykırı hareket eden olursa ve bu şahıslar şeyhin ikaz ve uyarılarına aldırmaz etmezse emniyet kuvvetleri tarafından yakalanarak, 'avâm-ı nâs' olanların Bâb-ı Seraskerî'ye, tarikat ehli olanların da Şeyhülislam'lık'a gönderilmeleri gerekmektedir (Arı, 2005: 32 – 33).

Böylelikle, dergâhları ıslah etmek çerçevesinde alınan kararların tatbik edilmeye başlandığı göze çarpmaktadır. Bu yaklaşım II. Mahmud başta olmak üzere Osmanlı devlet adamlarının tekkeler üzerindeki kontrolde ne kadar ısrarcı olduklarının göstergesidir (Varol, 2013: 251). Böylece yapılan ıslahatlarla bir anlamda tekkelerin devletin kontrolüne girerek uygulama yönünden bazı kuralların yerleşik hale getirildiği görülebilir. Meclis-i Meşayih tarafından alınan ve 1745 No'lu Defterin 145. sayfasında yer alan 18. M. 1339 tarihli 43 numaralı; Tarikatla ilgisi olmadıkları halde başlarına meşayih ve dervişan kisve ve alametleri olan tâc ve arakıye giyip sokaklarda ve pazarlarda dolaşıp şüpheli yerlerde gezen, kahvelerde oturup çalgı dinleyen, kâğıt ve tavla oynayan bazı kişilerin her kim olursa olsun başlarından tâclarının alınarak Meclis-i Meşayih'e gönderilmesi ve adreslerinin bildirilmesi kararı da yukarıda bahsedilen durumları örneklendirmesi açısından önem taşımaktadır.

Bu düzenlemelerin yanında, Tanzimat Dönemi'nde tekkelerin düzeni, bazı ihtiyaçları, beslenmeleri ve ekonomik yardımlarıyla Meclis-i Vâlâ ilgilenmekteydi.

Örneğin, bazı tekkelerin gelir kaynaklarından olan tuz madenlerine el konulması ve medrese, tekke ve hanlarda talebe ve derviş kılıklı serseri kimselerin toplanarak sürgün edilmesi Meclis-i Vâlâ'nın kararlarıyla yapılmıştır. Ayrıca Meclis-i Meşayih'in kuruluşu ilgili işlemler de bu meclis tarafından yürütülmüştür (Arı, 2005: 33).

Tekkelerin devlet tarafından denetim ve kontrolünün sağlanması için yapılan birtakım düzenlemelerde, 1859'da meydana gelen Kuleli Vakasının da etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sultan Abdülmecid'in saltanatının son yıllarında meydana gelen bu olay aslında hayatiyet kazanamamış bir darbe teşebbüsü, Osmanlı Sultan'ına karşı bir suikast girişimidir (Yılmaz, 2017: 519). Başarısızlıkla sonuçlanan bu teşebbüsü ilginç kılan taraf, üyeleri arasında meşayih ve ulemadan bazılarının ve özellikle on beş tane Nakşibendî tarikatına bağlı asker ve sivil bürokratın yer almış olmasıdır (Onaran, 2017: 18). Nitekim yapının başında da Bayezid Medresesi müderrisi Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi bulunuyordu (Türkmen, 2002: 356)

Tanzimat dönemindeki iç karışıklıklarla beraber Kuleli Vakası hazırlık aşamasının ötesine geçememiş bir isyan girişimi olmasına rağmen, sonraki yıllarda basın yoluyla görünürlükleri giderek artacak olan Osmanlı muhaliflerinin önemsedikleri bir referans haline gelmiştir (Onaran, 2007: 9).

Kuleli hareketi sadece padişaha suikast değil, aynı zamanda sistemli bir başkaldırı hareketi olarak da düşünülebilir. Sultan Abdülmecid'e karşı düzenlenmesi düşünülen suikastın gerçekleşmesi durumunda, Hüseyin Daim Paşa'nın kaleme aldırıldığı birtakım önlemler söz konusudur. Buna göre; köprüler kontrol edilecek, vapurlara hiç kimse binmeyecek, ulaşım ve iletişim engellenecektir.

Hareketin lideri Şeyh Ahmet suikast ve arkasından gerçekleşecek başkaldırı hareketini daha ziyade gece vakti gerçekleştirme niyetindeydi. Şeyh Ahmet'in planları şunlardı; suikast gecesi boğazda bir maytap yakılarak irtibat sağlanacak ve minarelere cemiyet üyelerinden birer kişi konularak gözetleme gerçekleştirilecektir. Gerek cemiyet üyeleri ve gerekse cemiyetin emrinde bulunacak kişiler, denizde yanmaya başlayan maytabı fark ettikleri anda Üsküdar ve Kuleli taraflarında bulunan kişiler ile Avrupa

kıyısında mevcut halde duran cemiyet üyeleri ve emirlerindeki kişiler harekete geçerek amaçlarını gerçekleştirmiş olacaklardı (Düzen, 2015: 45 – 46).

16 Safer 1276 Çarşamba günü (14 Eylül 1859) Şeyh Ahmet ve bir takım cemiyet üyesi Kılıç Ali Paşa Camii'nde toplanmışlardır. Ancak Arif Bey'in cemiyete dâhil etmek için uğraştığı Hasan Paşa durumu Seraskerlik makamına bildirilmiştir. Hasan Paşa'nın Kuleli oluşumunu haber vermesi sonucunda Kılıç Ali Paşa Camii'nde toplantı halinde olan Şeyh Ahmet ve bazı cemiyet üyeleri bir baskın ile tutuklanmıştır. Cemiyetin geri kalan üyeleri ise 17 Safer Perşembe gününe kadar ya evlerinden veya buldukları semtlerden alınıp tutuklanmıştır. (Düzen, 2017: 122).

Abdülmecid'e düzenlenen darbe girişiminden sorumlu olarak tutuklanan 41 şahıstan 15'inin Nakşibendî tarikatı ile irtibat içerisinde oldukları ve bunların tarikatın Halidi koluna bağlı oldukları görülmektedir. Tutuklananlar arasında bulunan Şeyh Ahmed, Hazergradlı Şeyh Feyzullah ve Kütahyalı Evliyazâde Şeyh İsmail Efendi Nakşi şeyhlerindedir.

Ancak şeyhlerin aynı tarikattan olması ve teşebbüs içerisinde bu tarikata mensup olanların bulunması, Halidiliğin dönemin muhalefetini yansıtmaması, politik ekseninde düşünülmesi gereken bir durumdur. Zira bu girişimin, Nakşibendiliğin Halidi kolundan beslenen bir hareket olmakla beraber bütün Halidelerin görüşünü yansıtmadığı da göz ardı edilmemelidir.

Kuleli kışlasında yapılan yargılamalardan sonra 1276 Rebiülevvel tarihinde hükümet tarafından sanıkların çarptırıldığı cezalar ilan edilmiş ve böylece Kuleli Vakası Osmanlı tarihindeki yerini almıştır (Düzen, 2015: 47).

Osmanlı payitahtındaki bu olaydan sonra tekkelerin daha sıkı kontrol altına alındığı ve bununla ilgili düzenlemelerin daha da etkin hale getirilerek Meclis-i Meşayih sürecinin hız kazandığı görülmektedir.

3.2. Meclis-i Meşayih'in Kuruluşu ve Yapısı

Tanzimatla birlikte II. Mahmud dönemindeki ıslahat hareketlerine yenileri eklenmiş ve özellikle yargı alanında daha önceden cesaret edilemeyen adımlar atılmıştır. Bu gelişmelerin tarikat üyeleri tarafından ciddi bir tepkiyle karşılaşılabacağı endişesiyle 1866 yılında Şeyhülislamıya bağlı olarak kurulan Meclis-i Meşayih ile tarikatlar tek bir çatı altında toplanarak kontrol edilmeye çalışılmıştır (Yakut, 2005: 63 – 64).

Meclis-i Meşayih'in tam olarak kurulup harekete geçtiği tarih 15 Kasım 1866'dır. Ancak, bu tarihten bir hafta öncesi Meşihat Makamı'ndan Meclis-i Vâlâ için hazırlanan raporda yaklaşık olarak iki yıl önce Meclis-i Meşayih'in oluşturulmasına rağmen "layıkıyla" kurulamadığı ve yapılan başvuruların Evkaf-ı Hümayun Nezareti tarafından "mevki-i icraya" konulmadığından söz edilmiştir (Varol, 2013: 261). Bu bağlamda Meclis-i Meşayih'in kuruluş aşaması 1864 yılında başlamış ise de kurumun faaliyet yürütememiş olmasından dolayı bu yılı kurumun kuruluş yılı olarak değil de sürecin başladığı yıl olarak ele almak gerekmektedir (Akman, 2013: 47).

Bu çerçevede 27 Cemâziyelevvel 1283 tarihinde Şeyhülislam Mehmed Refik Efendi'nin verdiği arz tezkiresinde, Meclis-i Meşayih'in iki sene kadar önce kurulmasına rağmen henüz gereği gibi kurulmadığından bahsedilmiştir. Buna bağlı olarak meclisin yeniden tesis edilmesi talep edilmiş ve bu talep kabul edilerek verilen irade ile yürürlüğe girmiştir (Arı, 2005: 34).

Böylece; Dersâdet ve Bilâd-ı selâse'de (Galata, Üsküdar, Eyüp) bulunan tekke ve zaviyelerin meşihat makamlarına istenilen özelliklere sahip şeyhlerin atanması, buralarda meskûn olan şeyh ve dervişler arasında çıkabilecek sorunların çözümlenmesi görevleri Meclis-i Meşayih'in uhdesine bırakılmıştır. Bu noktada tekke ve zaviyelerin meşihatlarıyla ilgili herhangi bir karar alınmasında Evkaf Nezareti'ne takdim edilen arzuhaller üzerine sürecin başlatılacağı, buna istinaden ilgili tekkelerin kayıtlarının çıkartılıp incelendikten sonra Meclis-i Meşayih'e havale edileceği de ortaya konulmuştur (Durmuş, 2016: 26).

Meclis-i Meşayih "sülehâ-yı meşâyih" diye tasvir edilen üyelerden oluşmaktaydı, burada dikkat çeken husus ise bu üyelerin hepsinin tarikat şeyhi olması idi (Varol, 2010: 50).

Bu gelişmelere bağlı olarak Meclis-i Meşayih, Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin başkanlığında, azalarının her biri farklı tarikatlardan olan beş azadan meydana getirilmiştir. Sadiyye'den Ataullah Efendi, Kadirihâne postnişini Şerafeddin Efendi, Sümbüliye'den Muhammed Nureddin Efendi, Halvetîyye'den Nasuhi Dergâhı şeyhi Muhyiddin Efendi ve Nakşibendi Murad Molla Dergâhı şeyhi Ârif Efendi'den oluşan meclisin aza sayısı 1870 yılında altıya çıkarılmış ve Rıfaiyye tarikatından da bir temsilci alınmıştır.

1292/1875 yılından itibaren devlet, tarikatları meşihat çatısı altındaki Meclis-i Meşayih üzerinden denetim ve gözetim altında tutma işini biraz daha ileri boyutlara taşıyarak “rical-i ilmiyeden” Meclis-i Meşayih Nâzırı sıfatıyla tekke şeyhlerinin dışında, meclise doğrudan devlet temsilcisi sıfatıyla görünen bir şahsı görevlendirmiştir. İlk olarak bu göreve Kütahyavî Hakkı Efendizâde Yakup Efendi tayin edilmiş ve aynı zamanda medrese menşeli bir de kâtip atanmıştır. 1891 yılında da kâtipten ayrı olarak bir de mukayyid göreve başlamıştır (Işık, 2015a: 263). 1297 yılında mecliste 12 üyenin yer aldığı görülmektedir (Akman, 2013: 66).

Aza sayısı senelere göre azalıp artmış, 1892 – 1897 yılları arasında ise Meclis-i Meşâyih reisliği boş kalmıştır. 1902 yılında Meclis-i Meşayih Nazırlığı kaldırılmış, 1911 yılında Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi görevde iken aza sayısı ikiye düşürülmüştür. Meclis-i Meşâyih, “Meclis-i Meşâyih’in Tevsii Kanunu”yla (Takvim-i Vekayi, 10 Mart 1334, Numara: 3175) bir reis ve yedi üyeden oluşacak şekilde daha geniş çapta yeniden kurulmuştur (Aydın, Yurdakul ve Kurt, 2006: 146). En son yapılan bu düzenlemeyle, İttihat ve Terakki Hükümeti'nin esnaf cemiyetlerine getirmek istediği düzenlemenin bir benzerini tekke ve tarikatlara yönelik olarak da yapmak istediği anlaşılmaktadır (Özer, 2007: 128 – 129).

Bu çerçevede yıllara göre Meclis-i Meşayih'te görev alan başkan ve üyeler aşağıdaki gibi tablolandırılabilir:

Tablo 10. Meclis-i Meşayih'in 1285/1868 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
REİS	Osman Selahattin Efendi	Mevleviyye	Yenikapı Mevlevihanesi
AZA	Ataullah Efendi	Sadiyye	
AZA	Şerafettin Efendi	Kadiriyye	Kadirîhâne
AZA	Muhammed Nureddin Efendi	Sünbülüyye	Merkez Efendi
AZA	Muhyiddin Efendi	Halvetiyye	Nasuhi Dergâhı
AZA	Arif Efendi	Nakşibendiyye	Murad Molla

Tablo 11. Meclis-i Meşayih'in 1291/1874 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
REİS	Osman Selahattin Efendi	Mevleviyye	Yenikapı Mevlevihanesi
AZA	Süleyman Sıdkı Efendi	Sadiyye	Taşlıburun
AZA	Şerafettin Efendi	Kadiriyye	Kadirîhâne
AZA	Muhammed Nureddin Efendi	Sünbülüyye	Merkez Efendi
AZA	Muhyiddin Efendi	Halvetiyye	Nasuhi Dergâhı
AZA	Arif Efendi	Nakşibendiyye	Murad Molla
AZA	Süleyman Efendi	Nakşibendiyye	Buhari

Tablo 12. Meclis-i Meşayih'in 1296/1878 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
NAZIR	Yakup Asım Efendi		
REİS	Osman Selahattin Efendi	Mevleviyye	Yenikapı Mevlevihanesi
AZA	Süleyman Sıdkı Efendi	Sadiyye	Taşlıburun
AZA	Muhammed Nureddin Efendi	Sünbülüyye	Merkez Efendi
AZA	Muhyiddin Efendi	Halvetiyye	Nasuhi Dergâhı
AZA	Arif Efendi	Nakşibendiyye	Murad Molla
AZA	Muhammed Sırrı Efendi	Rıfaiyye	Dülgerzade
AZA	Buhari Süleyman Efendi	Nakşibendiyye	Özbekler
AZA	Yahya Efendi	Nakşibendiyye	Mustafa Paşa
KATİP	Muhammed Hayrullah		

Tablo 13. Meclis-i Meşayih'in 1297/1880 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
NAZİR	Halil Efendi		
REİS	Ruşen Efendi	Celvetiyye	Hazret-i Hüdâyî
AZA	Şerafettin Efendi	Kadiriyye	Kadirîhâne
AZA	Süleyman Efendi	Sadiyye	Taşlıburun
AZA	Nureddin Efendi	Sünbülüyye	Merkez Efendi
AZA	Ali Efendi	Mevleviyye	Kasımpaşa Mevlevihanesi
AZA	Arif Efendi	Nakşibendiyye	Murat Molla
AZA	Buhari Süleyman Efendi	Nakşibendiyye	Özbekler
AZA	Mustafa Efendi		
AZA	Fahrüddin Efendi	Halvetiyye	Bandırma
AZA	Said Efendi	Nakşibendiyye	Selimiye
AZA	Müderriş Tefvik Bey		
AZA	Muhammed Emin	Nakşibendiyye	Vânî
AZA	Hafız Nazif Efendi	Sünbülüyye	Mirahor
KATİP	Hayri Efendi/Müderriş		

Tablo 14. Meclis-i Meşayih'in 1307/1889 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
NAZİR	Çerkezşeyhîzade Tefvik Efendi		
REİS	Ruşen Efendi	Celvetiyye	Hazret-i Hüdâyî
AZA	Süleyman Efendi	Sadiyye	Taşlıburun
AZA	Ali Efendi	Mevleviyye	Kasımpaşa Mevlevihanesi
AZA	Süleyman Efendi	Nakşibendiyye	Buhari
AZA	Muhammed Emin	Nakşibendiyye	Vânî
AZA	Ahmed Mesud	Sünbülüyye	Merkez Efendi
AZA	Ali Asım	Halidiye	Safvetî Paşa
AZA	Kemal Efendi	Halvetiyye	F. Kethüda
AZA	Mustafa Rıza		Neccarzâde
BAŞKATİP	Hasan Hayrullah/Müderriş		

Tablo 15. Meclis-i Meşayih'in 1315/1897 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
NAZIR	Tevfik Efendi		
REİS	Ahmed Muhyiddin Efendi	Kadiriyye	Kadirîhâne
AZA	Ali Efendi	Mevleviyye	Kasımpaşa Mevlevihanesi
AZA	Ahmed Mesud	Sünbülüyye	Merkez Efendi
AZA	Asım Efendi	Halidiyye	Safvetî Paşa
AZA	Muhammed Emin	Nakşibendiyye	Vânî
AZA	Muhammed Aşır	Nakşibendiyye	Kaşgârî
AZA	Kemal Efendi	Halvetiyye	F. Kethüda
AZA	Mustafa Rıza		Neccarzâde
AZA	Esad Efendi	Kadiriyye	Kelâmî
AZA	Hasan Hayri/Müderriş		
AZA	Şemsüddin Efendi/Müderriş		

Tablo 16. Meclis-i Meşayih'in 1323/1905 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
REİS	Ahmed Muhyiddin Efendi	Kadiriyye	Kadirîhâne
AZA	Ali Efendi	Mevleviyye	Kasımpaşa Mevlevihanesi
AZA	Ahmed Mesud	Sünbülüyye	Merkez Efendi
AZA	Şemsüddin Efendi	Sünbülüyye	Fethi Efendi
AZA	Mustafa Rıza	Nakşibendiyye	Neccarzâde
AZA	Muhammed Ebu'l-Feyz	Sünbülüyye	Şahsultan
AZA	Muhammed Sükûtî	Celvetiyye	Hüdâyî
AZA	Ali Vasfi	Nakşibendiyye	Kefevî
AZA	Muhammed Sâdık	Nakşibendiyye	Özbekler
AZA	Ahmet Efendi	Şabaniyye	Müştak Efendi
BAŞKATİP	Hasan Hayri		

Tablo 17. Meclis-i Meşayih'in 1327/1911 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
REİS	Şeyh Elif Efendi	Sadiyye	Hasirîzâde
AZA	Şerif Sukûtî Efendi		
AZA	Sâdık Efendi		

Tablo 18. Meclis-i Meşayih'in 1333-34/1914-15 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
REİS	Mehmed Gülşen Efendi	Celvetiyye	Hüdâyî
AZA	Ali Efendi	Mevleviyye	Kasımpaşa Mevlevihanesi
AZA	Abdübâkî Efendi		

Tablo 19. Meclis-i Meşayih'in 1334/1916 Yılındaki Üyeleri

GÖREVİ	ADI	TARİKATI	TEKKESİ
REİS	Mehmed Es'ad Efendi	Kadiriyye	Kelâmî
AZA	Mehmed Gülşen Efendi	Celvetiyye	Hüdâyî
AZA	Mehmed Abdübâkî Efendi		

Böylece başlangıçta Şeyhülislamlığa bağlı olmakla birlikte yine de kendi içerisinde görece daha özerk bir yapıya sahip olan bu meclis devlet temsilciliği ve ulemanın da fiilen işin içine girmesiyle tamamen merkezi idareye ve ideolojiye bağımlı bir yapıya dönüşmüştür denilebilir (Işık, 2015a: 264).

Meclis-i Meşayih'in yürütmüş olduğu tekkeleri idare ve denetleme görevi diğer bazı yardımcı kuruluşlar vasıtasıyla da yerine getirilmiş ve merkez tekkeler ile taşra encümenlikleri bu konuda önemli roller üstlenmiştir (Akman, 2013: 66; Özer, 2007: 130).

Meclis-i Meşayih'in kurulmasıyla, bir süredir devam etmekte olan tekke ve tarikatları denetleme fikri bir anlamda 'tepe noktası'na ulaşmıştır. Bütün tekkeler, Şeyhülislam'ın bir alt dairesi olan Meclis-i Meşayih'e bağlanmıştır. Aldığı kararları Şeyhülislam'ın onayına sunan Meclis-i Meşayih, ekonomik konularla ilgili durumları da Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne havale etmekteydi. Böylece tekke ve tarikatlarda asırlardır devam eden gelenek ve özerklik önemli ölçüde tahrip edilmiş oluyordu. Bu bağlamda tekke ve tarikatlar üzerindeki merkezileşme ve modernleşme teşebbüslerinin en gözle görünür ve sistematik olanı, Meclis-i Meşayih'in kurulmasıdır (Özer, 2007: 130). Meclis-i Meşayih'e giden süreçteki uygulamalar ve Meclis-i Meşayih'in kurulması, bu dönemde pek çok farklı alandaki modernleşme merkezli uygulamanın tasavvuf ve tarikatların payına düşen kısmıdır (Arı, 2005: 35; Özer, 2007: 130).

3.3.Meclis-i Meşayih Nizamnameleri

Meclis-i Meşayih'in kuruluşuyla birlikte görevlerinin belirlenmesi için 17 maddelik bir layiha hazırlanmış (BOA. MVL 1042/39 29.C.1283) ve meclis üyeliğın seçilen meşayihin isimleri de bir pusula ile Sadaret'e sunulmak üzere Babı-ı Meşihat'in tezkeresine ilave edilmiştir. Tezkere, Sadaret makamı tarafından Meclis-i Vala'ya havale edilmiştir. Burada ise Kavanin ve Nizamât Dairesi tarafından müzakere edilerek Meclis-i Vâlâ tarafından uygun bulunmuştur. Daha sonra ise padişahın iradesine arz edilmiş ve padişahın tensibini havi olarak 7 Receb 1283/15 Kasım 1866 tarihli irade ile nizamname yürürlüğe girmiştir (Aydın, 1998: 94).

Böylece hayatiyet kazanan ilk nizamnamenin ilk maddesinden itibaren meclisin sınırları kesin bir şekilde çizilmiştir. Bu çerçevede, şeyhlerin katılımıyla meydana gelen bu meclis sınırları içinde yer alan konularla ilgili olarak tek başına karar verme yetkisine sahip değildir. Hükme bağlanan kararların bir "fezleke" şeklinde Meşihat makamına sunulması mecburiyeti söz konusudur. Dolayısıyla, hükme bağlanan kararlarda son söz Şeyhülislam makamına aittir. Meclis, bir nevi danışma meclisi gibi hareket etmektedir. Bu çerçevede meclisin ana görevlerinin sınırları çizilerek Meşihat makamından bağımsız hareket edemeyeceği özellikle belirtilmiştir.

Nizamnamede yer alan ikinci madde ile üyelerin meclis içerisinde görüşülen konularda nasıl hareket edecekleri ortaya konulmuştur. Buna göre, meclis üyelerinin objektif ve yansız olmaları, adil bir tutum takınmaları ve hakkaniyet ilkesi çerçevesinde karar verebilmeleri için bütün tarafların dinlemesi gerektiğinin altı çizilerek alınacak kararların şüphe içermeyecek bir kesinlikte olması esası dile getirilmiştir.

Üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı maddeler ise şeyh atamaları ile ilgilidir. Bu maddelerle şeyhliği boşalan bir dergâhın idaresinin kimlere verilebileceği ve bu şeyhlerin taşınmaları gereken niteliklerin neler olması gerektiği belirtilmiştir.

Yedinci madde dergâhın başına geçecek olan şeyhlerin taşınması gerektiği düşünülen nitelikleriyle ilgilidir. Ayrıca şeyhlerin hangi kıyafetle nerede bulunabileceği bu maddede yer almıştır. Tarikatların ana hedeflerini devam ettirebilmeleri açısından halife olacak kişilerin hangi tarikata bağlı olursa olsun hem zahiri ve hem de manevi ilimlerde yetenekli olmasına dikkat edilmesi, özellikle ehil olmayanlara icazet ve hilafet verilmemesi hususuna değinilmiştir. Yani şeyhlik için gerekli özellikleri taşımayan birilerinin herhangi bir tekkenin şeyhlik makamına tayin edilmemesi hususu Meclis-i Meşayih'in görevleri arasında sayılmıştır.

Herhangi bir dergâhın şeyhliğine atanmamış halifelerin çarşı ve pazarlarda şeyh kıyafetleriyle dolaşmamaları, bu tip kıyafetleri yalnızca üyesi oldukları dergâhta mukabele ve ayin yapıldığı esnada giyebilecekleri, diğer vakitlerde ise derviş kıyafetleri giyebilecekleri hususu dile getirilmiştir.

Sekizinci madde dergâhlarla ilgili konularda alınacak olan kararlarda son sözün Şeyhülislamlık'a ait olduğunu tekrar belirtmektedir. Tarikatlarla ilgili resmi işler Meclis-i Meşayih'e havale edilirse oylamayla alınacak olan kararların Şeyhülislamlık makamına iletileceği, ancak meclis azalarından birinin alınacak karara itirazı durumu söz konusu olursa meclisin konuyu Şeyhülislamlık'a havale edeceği belirtilmiştir.

Dokuzuncu madde ile Dersaâdet ve Bilâd-ı selâse'de bulunan tekke ve zaviyelerde şeriat ve tarikat kurallarına muhalif davranışlar meydana gelirse, bu konunun Meclis-i Meşayih tarafından araştırılarak sonucun mazbata ile Şeyhülislamlık'a iletileceği konusu açıklığa kavuşturulmuştur.

Aslında nizamnamedeki sekizinci, dokuzuncu ve onuncu maddeler ile Meclis-i Meşayih'e bir nevi mahkeme işlevi verilmiştir. Ancak Şeyhülislamlık makamı bu mahkemenin üstünde bir pozisyonda konumlandırılmıştır.

Nizamnamenin on birinci maddesi ile meclis, İstanbul'a gelen ve tarikat ehli olduğu ileri sürülen kişilerin soy, sop ve tarikat derecelerini araştırmakla görevli hale getirilmiştir. Bu bağlamda bir tarikat silsilesi veya geleneği içerisinde bulunmayıp şeyh sıfatıyla İstanbul'a gelen kişilerin hallerinin netlik kazanması için düzenlenen bu maddenin devlet otoritesi açısından da büyük bir öneme sahip olduğu öngörülebilir. Böylece mecliste farklı tarikatlara temsilen birer şeyhin yer alması ile taşradan gelen şeyhlerin denetim altına alınması arasında bu yönden bir benzerlik kurulması söz konusu edilebilir.

On ikinci madde ile Osmanlı'nın son dönemlerinde Mevlevilik tarikatının Osmanlı devlet adamları tarafından nasıl algılandığı çok net bir şekilde dile getirilmiştir. Buna göre Mevlevilerin, hemen hemen her türlü işlerinde Konya Mevlana Âsitanesi'nde bulunan Çelebi Efendilerin takdiri ile hareket edebileceği zikredilmiştir. Buna bağlı olarak, bir Mevlevî tekkesinin şeyh ataması için Çelebi Efendi'nin onayı lazımdı. Fakat aynı madde ile Meclis-i Meşayih'e başka bir görev tanımlaması yapılarak Mevlevî tarikatı dervişlerinin şahıslarıyla ilgili davalara meclisin bakabileceği ifade edilmiştir.

Nizamnamenin on üçüncü maddesi ile Meclis-i Meşayih'in kuruluş amacı belirtilerek bütün tekke ve zaviyelerde şeriat ve tarikat adabına göre düzenlenecek olan konuların yine bu mecliste müzakere edilebileceği dile getirilmiştir.

Nizamnamenin on dördüncü maddesi ile nizamnamede ele alınan konuların dışında ek bir durum söz konusu olursa Şeyhülislamlık makamının bu noktada yetkili olduğu belirtilmiştir.

Ayrıca on beşinci madde ile bir dergâhın şeyhlik makamına görevlendirilecek olan şahısların ilk etapta vakfiye şartlarına göre belirlenmesi güvence altına alınmıştır. On altıncı madde ile de, önem taşıdığı düşünülen konularda önde gelen şeyhlerin meclise çağrılarak onların da fikirlerinin alınabileceği kayıt altına alınmıştır. Nizamnamenin son maddesi ile Meşihat makamı, meclis üyelerini hem şahıs olarak hem de sayı olarak belirleme hakkına sahip kılınmıştır.

Meclis-i Meşayih ilk nizamnamesi çerçevesinde ele alındığında Bektaşiliğin yasaklanmasıyla başlayan tekkeleri denetim altına alma düşüncesi bir “nizamname” ile dile getirilmiştir. Bu çerçevede tekkelerin ellerinde bulundurduğu bazı özerk hallerinin de denetim mekanizmasına dâhil edildiği ve sınırlarının çizildiği düşünülebilir. Ayrıca meclis üyelerinin mutasavvıf olmaları bu çerçevede pragmatik anlamlar taşıyor olabilir. Meclisin direkt olarak Meşihata bağlanması, şeyhlerin güçlerinin azaltılmasının net bir ifadesidir. Şeyhler ancak kendileri için çizilen sınırlara riayet ederek konuları değerlendirebilecek ve bu bakış açısıyla karar verebilecektir (Varol, 2013: 270 – 271).

Meclis-i Meşayih’in ilk nizamnamesi, meclisin yetki alanı ve sınırlarını çizmiştir. Görev alanı, hangi kurumlara bağlı olarak hareket edeceği ve bu doğrultuda meclisin nasıl bir bürokratik yol izleyeceğinin detaylı olarak nizamnamede belirlendiği gözlemlenmektedir. Meclis-i Meşayih’in aldığı kararlarda son karar verici olmadığı, bu kararların Şeyhülislamlık tarafından da onaylanması gerektiği belirtilmiştir. Nizamnamede özellikle şeyh atamalarının nasıl yapılacağı, atamalarda nelere dikkat edileceği ve hangi hususların öncelikli olduğu detaylı bir şekilde dile getirilmiştir.

Nizamname, Meclis-i Meşayih’in karar sürecinde nasıl bir yöntem takip edeceğini de açıklığa kavuşturmuştur. Ayrıca mecliste herhangi bir konuda fikir ayrılığı durumu ortaya çıkarsa nasıl bir yol izleneceği detaylı olarak ifade edilmiştir. Meclisin faaliyet sahası olarak, Dersâdet ve Bilâd-ı selâse olarak belirlenirken bir yandan taşradan gelen şeyhlerin kontrolü yetkisi de meclise havale edilmiştir.

Mevlevilerin, Meclis-i Meşayih sonrası durumu da Meclis-i Meşayih Nizamnamesi’nde ele alınmış ve daha önceki kısmi ayrıcalıkları aynen korunmuştur. Ek olarak kendi aralarında çözemedikleri sorunların meclis tarafından çözüme kavuşturulacağı ifade edilmiştir.

Meclisin kuruluş gerekçesinin belirtildiği Meclis-i Meşayih Nizamnamesi’nde meclisin tarikatlarla ilgili olarak hangi konularda karar verici olduğu açık bir biçimde ifade edilmiştir. Meclis-i Meşayih’in kuruluşu, görevi, yetki ve sorumluluklarının belirlendiği söz konusu nizamnameyle tekkeler için eskiden beri var olan ve uygulanan kural ve kaideler bir araya getirilerek ilgili işlerin tek bir elden yürütülmesi hedeflenmiştir. Meclisin, devletin en üst makamlarından biri olan Şeyhülislamlık makamına bağlanması

devletin tarikatları kontrol altında tutma konusuna ne kadar önem verdiğini de göstermektedir.

Meclisin kuruluş amacı Şeyhülislamlık makamının tarikatlar konusundaki yükünü hafifletmek olarak da düşünülebilir. Zira Meclis-i Meşayih'in kurulmasından önce tekke ve zaviyeler ile ilgili meselelerin Şeyhülislamlık makamında görüşülüp karara bağlandığı bilinmektedir. Dolayısıyla yeni bir meclisin kurulmasıyla Şeyhülislamlık'ın tarikatlarla ilgili yükü hafifletilmiş ve devlet tarikatlar üzerindeki kontrolünü daha etkin bir boyuta taşıyabilmiştir. Çünkü yeni bir kurum tesis edilerek görev alanının belirlenmesi bir anlamda kontrolün de daha etkin sağlanması olarak değerlendirilebilir (Durmuş, 2016: 30 – 31).

Nitekim meclisin faaliyete geçmesinden beş yıl sonra sorumluluk alanı taşrayı da içine alacak biçimde genişletilmiş ve böylece, taşrada bulunan tekkelerdeki meşihat değişikliklerinin önce mecliste ele alınması sonra ise Evkâf-ı Hümâyün Nezareti'ne mazbata olarak sunulması için gerekli zemin hazırlanmış oluyordu (Varol, 2010: 54).

1891 yılında ilk nizamnamenin tam olarak beklenen hedeflere ulaşamaması, bazı maddelerin açık hükümler içermemesi ve uygulamada bu yüzden görülen sıkıntılar sebebiyle mevcut nizamnamede düzenleme yapılmasına karar verilmiştir (BOA. ŞD 2569/21 26.L.1308). Bu düzenlemenin hazırlanmasındaki ana sebep cihetlere kimlerin atanacağı hakkında hazırlanan 9 Şubat 1870 tarihinde yürürlüğe giren Tevcih-i Cihât Nizamnamesi'dir (Durmuş, 2016: 31).

Yeni nizamnamenin birinci maddesinde meclisin bir nazır, bir reis ve yeterli miktarda üye ile birlikte bir kâtipten meydana geldiği dile getirilmiştir. İstanbul'da faaliyet yürüten meclisin bütün devlet sınırları içindeki tekkelerden sorumlu olduğu net bir biçimde ikinci madde ile açıklığa kavuşturulmuştur. Kararların çoğunluğa göre alınacağı üçüncü madde ile dile getirilmiştir.

Fakat dördüncü madde ile üyelerin eşit olarak oy kullanması durumunda, kararın nazırın bulunduğu yönde olacağı belirtilmiştir. Böylece, son kararın devlet tarafından atanan bir görevliye göre biçim alacağı belirtilmiştir. Bu bağlamda devletin tarikatları kontrol altına almaya çalışığının örneği olarak bu madde düşünülebilir.

Nizamnamede konunun önemine binaen beşinci maddeden onuncu maddeye kadar tekke meşihatlerine yapılacak olan atamalar ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Bu yeni nizamname ile herhangi bir tekke şeyhi vefat eder ve şeyhin çocuklarının reşit veya ehil olmaması durumu söz konusu olursa şeyhliğin dışarıdan birisine verilebileceği öngörülmüştür.

Meclis herhangi bir tekkenin şeyhi vefat ettiğinde şeyhlik görevinin şeyhin oğluna, ancak oğlu reşit değilse bir vekil nezaretinde yine çocuğuna verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Fakat çocuğun reşit olduktan sonra bu görevi devam ettirebilmesi için Meclis-i Meşayih tarafından şeriat ve tarikat adabıyla ilgili yapılması ön görülen sınavda başarılı olması şartı konulmuştur. Yapılan sınavda başarılı olunamaması halinde görevin kendisinden alınacağı belirtilmiştir.

1738 No'lu Defterden alınan Fahrettin Efendi'nin Bâlî Dergâhı'na atanma belgesi olan imtihan kâğıdı sınav içeriği hakkında bilgiler vermesi açısından önemlidir.

Tablo 20. Meclis-i Meşayih İmtihan Kâğıdı Örneği

Konular	Sorular	Cevaplar
Fıkıh	[1] Abdest'in farzları kaçtır ve nedir?	[1] “Ey imana ermiş olanlar! Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü, ellerinizi ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın ve ıslak ellerinizi başınızın üzerine hafifçe sürün ve bileklere kadar ayaklarınızı yıkayın!” [Mâide, 5/6]
	[2] Cuma namazının farzıyeti ne ile sabittir?	[2] “Cum'a günü namaz için ezan okunduğu zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun!” Cum'a, [62/9]
	[3] Teyemmüm ne zaman caizdir ve sureti nedir?	[3] “Ve hiç su bulamıyorsanız, o zaman temiz toprağı alın, onunla yüzünüzü ve ellerinizi hafifçe ovun!” [Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6]
Kelam	[4] Kur'ân-ı Kerîm mahlûk mudur değil midir?	[4] “Kur'ân mahlûk değildir. Rab Teâlâ'nın Kelâmı da, diğer insanların sözleri gibi yaratılmış değildir.” [el-Oşî, Bed'u'l-Emâlî, 11'inci beyit]
	[5] Vücûd-ı Bârî'ye delil-i şer'î nedir?	[5] “Vücûd-ı Sâni'-u Bânî Kadîm'e, Delillerdir, havâdis cümle erkân, Çü yok halk-ı halâyık ihtilâfı, Bilindi bir dürür bu hükme Sultân.” [Hızır Bey, Kasîde-i Nûniyye, s. 3, 6 ve 7'nci beyitler] “Mahlûkatın hakiki mabudu olan Allah bizim koruyucumuz ve efendimizdir, kadimdir ve kemal sıfatlarıyla muttasıftır” [el-Oşî, Bed'u'l-Emâlî, 2'inci beyit]
	[6] Enbiyâ'nın bi'setlerindeki hikmet nedir?	[6] [a] İnsanlara her iki dünyada kurtuluş yolunu göstermek. [b] İnsanları âhirete yöneltmek. [c] Dünya işlerini düzene sokmak.
Tasavvuf	[7] Tarîkat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye'nin âyin ve erkânı nedir?	[7] Letâf-i Hamse ve evrad- malûme
	[8] Hatm-i Hâcegân usulü nedir?	[8] Önce istiğfâr, Ervâh-ı Hâcegân ve Pîrân'dan istimdâd, Salevât-ı Şerîfe, İhlâs-ı Şerîf, Fâtîha-i Şerîfe, Salevât-ı Şerîfe ve diğerleri.
	[9] Mensubu olduğunuz Pîr-i Tarîkat'ın nâm-ı şerifleri, târîh-i vefatları nedir?	[9] Şâh-ı Nakşibend Muhammet Bahâettin, hicri 665 yılında vefat etmiştir.

Böylece, ön görülen özellikleri taşımayan şahısların tekke şeyhliğine atanmaları engellenmiştir. Diğer taraftan meclis, şeyh çocuklarının mağduriyet durumunda

kalmamaları için de müşterek atamalar yapılabileceğini beyan etmiştir. Fakat bu noktada tekke yönetiminin yine tek bir şahıs tarafından yürütüleceği, diğer kardeşin ise tekke şeyhi olan kardeşi tarafından tekkede hayatını devam ettirmek ve ihtiyaçlarını gidermekle mükellef olduğu hükme bağlanmıştır. Nitekim imtihanları geçemeyenlerin şeyhliğe atanamayacağını Meclis-i Meşayih defterlerinden biri olan 1771 No’lu Defterin 8 Şaban 1310 tarihli 73/54 numaralı; Şeyh Osman Efendi’nin talep ettiği şeyhlik için imtihanı geçemediğinden tayininin yapılamayacağı kararı göstermektedir. Yine aynı defterin 1 Şaban 1310 tarihli 84/138 numaralı; Mütevellisi bulunduğu Aksaray Bostancı Başı Abdullah Ağa Mahallesi’nde medfun Tokmaklı Dede Türbesi havalisine, âyin icra etmek üzere inşa eylediği tevhidhane ve oda için tanzim eylediği vakfiye gereği olarak, meşihat cihetinin uhdesine tevcihini talep eden Mehmet Ekrem Efendi’nin, yapılan imtihanda ehliyeti olmadığı anlaşıldığından, talebinin kabul edilemeyeceği gibi, orada toplanarak mukabele icrasının da uygun görülmediği kararı bu durumu gözler önüne sermektedir.

Nizamnamenin on birinci maddesiyle, tekke şeyhliğine atanacak olan adayın hangi tarikattan olursa olsun şeyhlik makamına geçmeye layık olup olmadığının belirlenebilmesi, meclisin yapacağı bir sınava bırakılıyordu. Bu sınav dini ilimler ve adayın bağlı olduğu tarikatin “usûl ve fûru’undan” sorulacak olan sorulardan meydana getirilecekti. Böylece, bu düzenleme ile bütün şeyh atamalarının tek bir merkezden “belirli ölçütler” temel alınarak belirlenmesi kararı alınmış oluyordu.

Meclis-i Meşayih’in 1736 No’lu Defterin 78. Sayfasında bulunan 20. ŞN. 1333 tarihli ve 24 numaralı; Garbî Karaağaç Kazası Niyazlar Köyünde Niyazi Baba Dergâhı meşihat imtihanı için, Tasavvufla ilgili olarak Meclis Meşâyih tarafından düzenlenen; 1- Tarikat nedir? 2- Âdâb-ı Tarikat nedir? 3- Merâtib-i Nefs nedir? 4- Tarikatta sülükten maksat nedir? şeklindeki soruların Evkâf Nezâreti’ne gönderilmesine dair kararı uygulanan imtihanların içeriğini göstermesi açısından da önem taşımaktadır.

Ayrıca, eski nizamnamenin dokuzuncu maddesi genişletilerek biraz daha açık hale getirilmiştir. İstanbul’daki tekkelerde şariat ve tarikat adabına aykırı durumlar ortaya çıktığı zaman öncelikle bu davranışın şeyh tarafından sergilenmesi halinde, o tekkenin şeyhinin meclise celp edilerek şiddetli bir şekilde uyarılması gerektiği vurgulanmıştır. Eğer, şeyh hala bu davranışına devam ederse bu defa Şeyhülislam’ın ağır bir uyarı yazdırılması ön görülmüştür. Buna rağmen, söz konusu davranışın tekrarı durumunda, âyin

yaptırmaktan men edilmesi ve belli bir süre zarfında başka bir şeyhin oraya atanabilmesi düşünülmüştür. Eğer hala bu şeyhin davranışlarında değişiklik olmaz ise, bu kez şeyhliği üzerinden alınabilecek ve beşinci maddeye göre başka bir şeyhe meşihat görevi aktarılabilirdi. Ancak aykırı davranışlar bir halife veya derviş tarafından ortaya konulursa, o şahıs da meclise çağrılarak uyarılabilecekti. Aykırı davranışların devam etmesi halinde ise on üçüncü madde ile bu kez hırka ve tacının kendisinden alınması karara bağlanmıştır.

Nizamnamenin on dördüncü maddesi ile Mevlevîlerin bir takım ayrıcalıkları devam ettirilmiştir.

Nizamnamede bulunan önemli bir değişiklik ise, bir takım kişilerin bazı cami, mescit, türbe ve kendi evlerinde zikir ayinlerinde bulunmalarından kaynaklanan bir düzenleme idi. Aslında, bu durum devlet – tekke ilişkilerinde önemli bir kırılmayı da içinde barındırmaktaydı.

Nizamnamenin on yedinci maddesi ile daha önceden, şeyhlerin kendi evlerini tekke haline dönüştürmeleri devlet yetkilileri tarafından fiili bir durum olarak kabul edilirken, bu defa bizzat Şûrâ-yı Devlet, söz konusu hususla ilgili yapılmış düzenlemenin tekrar ele alınmasını istemiş ve bir anlamda da devletin konu hakkındaki hassasiyeti ortaya konulmuştur. Böylece, yeni nizamnamenin bu maddesi ile meşihati bulunmayan cami, mescit, türbe ve hanelerde zikir yapılması yasaklanmıştır.

Bu yeni nizamnamedeki on sekizinci madde ile yirmi birinci madde arasındaki maddeler taşradaki Meclis-i Meşayih teşkilatlanması ile ilgili konulara ayrılmıştır. Bu bağlamda, özellikle şeyh ve dervişlerin yoğun olduğu bölgelerde, oradaki kâdı ve müftünün başkanlığı altında benzer bir meclisin kurulması düşünülmüştür. Bu meclislerin üyelerinin ise mahalli “hâkimü’ş-şer’i” tarafından Meşihat makamına sunulması ve oradan onay alması gerekiyordu. Orada da boşalan tekkelere şeyh seçiminde merkezdeki uygulamaya benzer bir yöntemin izlenmesi dile getirilmiştir. Sınav uygulaması da bu çerçevede ele alınarak yirmi soruyu geçmemek şartıyla yapılan sınavda en çok “isbât-ı ehliyet” gösteren adaylara ait mazbataların ilgili belgelerle birlikte merkeze gönderilmesi gerekiyordu. Son karar ise merkezdeki Meclis-i Meşayih tarafından verilecekti. Aynı zamanda, taşrada vefat edip arkasında bir veya birden fazla evlat bırakan şeyhlerin

meşihatleri hakkındaki hüküm ise aynı talimatnamenin yedinci maddesine göre şekillendirilmiştir. Son olarak, Meşihat makamının zamanın şartları gereği ve ihtiyaç halinde nizamnameye ek koyabilecek son merci olduğu bir kez daha tescil edilmiştir.

Genel olarak, meclisin açıldığı zamandan bu yeni düzenlemenin yapıldığı zamana kadar, fiili olarak yaşanan değişimler bağlamında geliştirilen farklı uygulamaların yazıya aktararak, Meşihat'ın yönlendirmesi ile yeni bir nizamname oluşturulmuş oluyordu. Bu nizamnamenin dikkat çeken en önemli hususlarından birisi şudur; Şeyhülislamlığın çok sıkı kontrolü ile başlayıp yine aynı şekilde bitirilen bu düzenleme ile tekkeler merkezi devletin şemsiyesi altına alınmıştır. Özellikle, bu durumu merkezi otoritenin taşradaki tarikatları kontrol etme gayreti olarak anlamak da mümkün görülmektedir (Varol, 2010: 55 – 58).

Her iki nizamnamede de Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislamlık makamından ayrı ve müstakil bir kurum olmadığı, ona bağlı bir birim olarak kurulduğu ve meclisin aldığı her kararın üst mercie gitmeden önce Şeyhülislamlık tarafından onaylanması gerektiği açıkça dile getirilmiştir.

Bununla birlikte taşrada bulunan tekkelerin denetimi kadı ve naiplerin gözetimine bırakılmıştır. Yani Meclis-i Meşayih taşrada bile Şeyhülislamlık makamına bağlı bir kurumun nezareti altında tutulmak istenmiştir. Bu durum Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislamlıkla olan ilişkisine ve tekkelerin denetim ve kontrolünde Meşihat makamının gerçek konumuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak; yaşanan zaman diliminin ortaya çıkarmış olduğu ihtiyaçlardan dolayı yeniden kaleme alınan Meclis-i Meşayih Nizamnamesiyle devlet, tekkeler üzerindeki kontrolünü Şeyhülislamlık ve onun altında bir kurum olan Meclis-i Meşayih ile bütün Osmanlı topraklarını içine alacak biçimde genişletmiştir (Durmuş, 2016: 38 – 40).

Meclis-i Meşayih'in 1866 yılına ait ilk nizamnamesiyle 22 madde olarak 1891'de yeniden düzenlenen Meclis-i Meşayih Nizamnamesi arasında bir takım farklılıklar da söz konusudur. Bunlardan en ciddi biçimde göze çarpanı, meclise Şeyhülislamlık'tan bir nazırın atanmasıdır. Böylece meclisin karar verme aşamasında da Şeyhülislamlık makamının kontrolü ve yönlendirici özelliği ön plana çıkarılmıştır. Tartışmalı konularda nazırın alacağı kararın geçerli olması Şeyhülislamlık'ın meclis üzerindeki etkisini

göstermesi açısından önemlidir. 1891 nizamnamesinde Meclis-i Meşayih'e başkâtip dışında bir reis ve ihtiyaçlar doğrultusunda bir kaç kâtip daha atanacağı da belirtilmiştir. Bu suretle ilk nizamnamede ifade edilmeyen teşkilat yapısının temel noktalarına açıklık getirilmiştir. Bu açıklığın yanı sıra devlet kontrolünün de artırıldığı düşünülebilir.

İkinci olarak ilk nizamname Şeyhülislamlık makamı tarafından hazırlanmışken, ikinci nizamname bizzat Meclis-i Meşayih tarafından kaleme alınmıştır. Meclis bir takım konular hakkında karar alma noktasında birinci nizamnameyi yetersiz bularak bazı değişikliklerin yapılmasını istemiştir.

İki nizamname arasındaki bir diğer önemli fark ise meclisin görev alanının sınırlarının genişletilmesiyle ilgilidir. Meclis-i Meşayih'in Dersaâdet ve Bilâd-ı selâse ile sınırlandırılan görev alanı nizamname ile taşrayı da içine alacak biçimde genişletilmiştir. Bu düzenlemeler Meclis-i Meşayih'in ikinci nizamnamesine dâhil edilmiş ve taşrada durumun nasıl yürütüleceği, meclisin buralarda bulunan tekkelerle ilgili nasıl hareket edeceği konusu detaylı bir biçimde belirtilmiştir.

Bunun yanı sıra merkezde bulunan Meclis-i Meşayih dışında, taşrada da benzer meclislerin kurulmasına karar verilmiştir. Böylece tüm Osmanlı coğrafyasında bulunan ve merkezdeki Meclis-i Meşayih tarafından kontrol edilemeyen tekkeler buradaki meclisler tarafından denetim altına alınabilmiş olacaktır. Ancak bu meclislerde alınacak kararların uygulanabilmesi için merkezdeki Meclis-i Meşayih'in vereceği kararlar belirleyici olacaktır.

Tekkelerde şeriat ve tarikat adabına uygun hareket edilmesi konusunda bir takım yaptırımlar dikkat çeken bir başka düzenlemedir. Bu konuda şeyhler için, atandıkları meşihat makamından el çektirilmeleri gibi bir uygulamaya gidileceği belirtilmişken, dervişler için nihai cezanın tekkeden kovulmak olduğu beyan edilmiştir. Yapılan bir başka değişiklik ise meşihati bulunmayan ev, türbe, cami ve mescitlerde zikir ve ayin yapılmasının yasaklanmasıdır.

Meclis-i Meşayih tarafından düzenlenen ikinci nizamnamede ilk nizamnameye göre konular daha ayrıntılı bir biçimde ele alınarak, muğlakta kalan konuların açıklığa kavuşturulduğu ve meselelerin daha detaylı bir şekilde izah edildiği görülmektedir. Özellikle alınan kararlarda yalnızca Meclis-i Meşayih Nizamnamesi değil aynı zamanda

Tevcih-i Cihât Nizamnamesi hükümlerinin de dikkate alınacağı ve kararların o doğrultuda verileceği vurgulanmıştır.

1918’de yılında kaleme alınan üçüncü Meclis-i Meşayih Nizamnamesiyle (TBMM, Açık Erişim ve Düstur, 1918-II/10: 554) de bütün tekke ve zaviyeler Meclis-i Meşayih’e bağlanmak istenmiş (Özer, 2007: 129) ve bu doğrultuda yeni bir nizamname ile beraber bazı talimatnameler de yayınlanmıştır. Bu bağlamda ortaya konulan talimatnameler şu başlıkları taşımaktadır:

1. Meclis-i Meşayih Nizamnamesi.
2. Meclis-i Meşayih Nizamnamesinin Tatbikatına Dair Talimatname.
3. Merkez Tekâyâ Talimatnamesi.
4. Taşra Encümen-i Meşayih Heyetlerinin Vezâfi Hakkında Talimatname.
5. Bi’l-Umûm Tekâyâda Tatbik Edilecek Hıfzı’s-sıhha ve Muhâfaza-i Nezâfet ve Tahârete Dair Talimatname.
6. Tekâyâda Mâ-bihi’t-Tatbik Olmak Üzere Kaleme Alınan Talimatname.
7. Meşayih-ı Kirâm Taraflarından Hulefâya Verilecek İcâzetnâmelere Dair Talimatname.
8. Meclis-i Meşayih Nizamnamesinin 13. Maddesi Mucebince Meclis-i Meşayih’ca Tanzim Olunan Talimatname.
9. Tekâyânın Teftişine Dair Talimatname

Bu yeni düzenlemeye göre vilâyet, livâ ve kazalardaki taşra teşkilatı “Encümen-i Meşayih” ismiyle, müftü veya ulemadan birisinin başkanlığında ve meşayıhtan iki üye seçilmek suretiyle meydana getirilecekti. Ayrıca Meclis-i Meşayih üyelerinden meydana gelen “Encümen-i İlmî” oluşturulacak ve bunlar tasavvuf ve tarikatlarla ilgili inceleme ve araştırmalarda bulunacak; yapılan çalışmalar da Mecelle-i Sûfiyye’de yayınlanacaktı. Daha önce mevcut olan Merkez Tekke uygulaması da biraz değiştirilerek devam ettirilecekti. Ancak bunlar, geç bir dönemde kararlaştırıldığı ve bir müddet sonra Meclis-i Meşayih ortadan kalktığı için ciddi bir uygulama alanı bulamamıştır (Arı, 2005: 37).

Öncekilerden farklı olarak bu düzenlemenin ikinci maddesi ile bütün tekke ve zaviyeler Meclis-i Meşayih'in yetki ve kapsamı altına almıştır. Beşinci madde ile de Meclis-i Meşayih, meşayih'e ait sicill-i ahvalin tanzimi, tekke ve zaviyelere ait vakıfların kaydı, teftişi ve kuralların uygulanması konularında görevli kılınmıştır. Dini ve ilmi konulara yapılan vurgulardan başka yeni nizamnamenin dokuzuncu ve onuncu maddeleri ile meşayih için "icray-ı imtihan" hususu dile getirilmekte, taşrada ise bu işi yeni kurulacak olan "Encümen-i Meşayih" in yerine getireceği ifade edilmektedir. Nizamnamenin on üçüncü maddesi ise "Şeriat hizmetini muntazaman yerine getirmeyenlerin görevlerine son verileceği" ve bu konuda Meclis-i Meşayih tarafından bir talimatname yayınlanacağı hükmünü içermektedir.

Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nin devletleşme döneminden itibaren tarikatlarla olan ilişkilerinin tarihsel gelişim süreci ile birlikte değerlendirildiğinde Tanzimat Dönemi'ndeki ihtisaslaştırılmış modern meclislerle daha pratik ve pragmatik bir yönetim hedefleyen devlet, Meclis-i Meşayih uygulamasına geçerek tarikat gruplarının merkezinde yer alan şeyhi tamamen kontrol edilebilir bir hale getirmek suretiyle Hanefi-Sünni İslam potasında eritmek ya da asgari düzeyde o çizgiye olabildiğince yaklaştırmayı hedeflemiştir (Işık, 2015a: 268).

3.4. Meclis-i Meşayih'in Faaliyet ve Kararları

Meclis-i Meşayih, kendisine devlet eliyle çizilen sınırlar çerçevesinde faaliyet yürütmüştür. Nizamnameleri ile bu kuruma tekke ve zaviyelerle ilgili farklı konularda görev ifa edebilmesi için yetki verilmiştir. Bu noktada kurumun defterlerine bakıldığında meclisin genellikle kendisine gelen talep ve şikâyetler çerçevesinde faaliyet yürüttüğü görülebilmektedir. Bu bağlamda Meclis-i Meşayih kendisine gelen istekler çerçevesinde tekkelerin idari ve mali işleyişi hakkında karar alıp çalışmalar yürütmüştür. Bunun yanı sıra bazen kendisine verilen yetkiler bazında kurumun resen bazı konuları ele aldığı ve bu doğrultuda icraat yürüttüğü de görülmektedir.

Meclisi Meşayih'in temel amacı liyakatsiz şeyhlerin göreve gelmelerini ve tarikatların yozlaşmasını önlemektir. 1867 tarihli Tevcihat Nizamnamesi yayınlandığında meşayih merkezi şeyh ataması kararını kabul etmeye yanaşmamış ve şeyh atamalarının bu

nizamnameden çıkarılması talep etmiştir. Zira bu durum sadece şeyh atamalarını değil yeni kurulacak olan tekkelerin de önünü kapatacak olan bir uygulama olacaktı. Zira birçok şeyh evini tekkeye çevirmek suretiyle bu işe başlamıştı.

Devletin şeriata uygun şeyh atamak kadar var olan tekke sayısını sabitlemek gibi bir amacının da olduğu meşayih tarafından fark edilmişti. Bunlara bağlı olarak Meclis-i Meşayih'ten beklenen fayda devletin öngördüğü istikamette bir reformu tarikatlara kabul ettirmektir denilebilir. Meclis-i Meşayih adına yayımlanan nizamname ve talimatnamelerde dervişlerin eğitimi, şeyhlerin ehil insanlar arasından seçimi ve tasavvufi çalışmaların aksamadan yürütülebilmesi için tekkelerin ıslah edilmesi gibi konular gündeme getirilmiştir. Bunun dışında bazı tasavvufi kavramların tekrar gözden geçirilerek herkesin kabul edebileceği bazı ortak tanımlamalar yapılmaya çalışılması gibi kapsamlı girişimler bu kurum ile hedeflenen reformların boyutlarını göstermektedir.

Böylece devlet tarikat, tekke, şeyh ve dervişi yeniden tanımlamış, yeni bir tarzda ele aldığı tekke ve tarikat anlayışını yazılı hale getirerek şeyh ve dervişlere kendi düşüncesini aktarmaya çalışmıştır. Bu yeni yaklaşım ise tasavvufi kavramlar veya tarikatların ideolojik ve ontolojik algılarından daha çok devletin dönemin başından itibaren uygulamaya çalıştığı modernleşme ve merkezileşme sürecine bağlı siyasi, politik ve ideolojik hedefleri doğrultusunda yapılmıştır. Devlet bu süreçte diğer alanlarda olduğu gibi tarikat ve tekkeler konusunda da merkezi yönetimin kontrolünü ön plana çıkarmak istemiştir. Böylece tekke ve tarikatlar üzerindeki bu yeni yaklaşım ile tekkelerin resmi anlayışa uyumları, şariat konusunda şeyh ve dervişlerin bilgilendirilmeleri, bilinçlendirilmeleri ve nihayet onlara karşı uyumlu hale getirilmeleri amaçlanmıştır (Işık, 2015a: 259 – 260).

Meclis-i Meşayih ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır ki, Meclisin birincisi ilmi ikincisi ise yönetsel olmak üzere iki temel vazifesi vardır. İlmi olarak, tekkelerdeki turuk ve vazâif-i dînîyyeyi tanzim etmek, ilmi bir takım tetkik ve risaleler yayınlamak, idari olarak ise tekkelere liyakat sahibi, irşada muktedir kimseleri tayin etmektir. Ayrıca meşayih ve dervişanın hak ve hukuklarını korumak, onlara yapılacak fesat ve zararın giderilebilmesi için gerekli tedbirleri almak meclisin görevleri arasında gösterilebilir.

Meclis-i Meşayih faaliyetleri süresince tekke ve zaviyelerle ilgili bütün sorunlarla ilgilenmiş ve buralarda geleneksel tarzdaki tarikat kurallarına göre işleyişin sağlanmasına çalışmıştır. Aynı zamanda bu kurum tekke ve tarikatlarda ortaya çıkan problemlerin çözümü için bir başvuru mercii olmuştur. Devlet ve toplumun çeşitli kesimleriyle sorun yaşayan tasavvuf çevreleri bu yapının oluşturulmasıyla ilk kez sorunlarını çözmekle görevli bir devlet kurumu ile muhatap olmuştur (Çift, 2017: 71).

Meclis-i Meşayih'in, kuruluşunda hedeflenen ilmi görevlerden çok, idari görevlerin yerine getirildiği, bunun da sık sık devletin müdahalesiyle yaşandığı düşünülebilir. Bazı hallerde meclis tarafından gerçekleştirilen bir tevcihin dahi Şeyhülislamlık makamınca onaylanmayarak geri gönderildiği görülmektedir. Zira Meclis, Şeyhülislamlık makamının bir alt kurumudur (Özer, 2007: 133 – 134).

Meclis-i Meşayih'in önem taşıyan çalışmalarından birisi de tekkelerin hiyerarşik olarak denetlenebilmesine olanak verecek olan merkezi bir sistemin kurulması olmuştur. Merkez tekke uygulaması meclisin açılışından sonra yeni bir boyut kazanarak; İstanbul tekkeleri buldukları coğrafi bölgelere göre tarikat ayrımı yapılmaksızın önce 35 merkez tekkeye bağlanmış daha sonra bu sayı 15 merkez tekkeyle sınırlandırılmıştır. Bu 15 merkez tekkenin yanı sıra 5 Mevlevihane, 8 Nakşi tekkesi bağımsız merkezler olarak kabul edilmiştir. Merkez tekke uygulaması çerçevesinde İstanbul içindeki tekkelerin Meclis-i Meşayih ile haberleşmesini merkez tekkeler vasıtasıyla yürütmesi ve merkez olarak kabul edilen tekkelerin diğer tekkeler üzerinde denetim haklarının bulunması noktası Meclis-i Meşayih Nizamnamesinin Merkez Tekâyâ Talimatnamesi ile kabul edilmiştir (Aydın, 1998: 96).

Buna karşılık taşrada ise Şeyhülislamlığın belirlediği yönetim birimlerinde Encümen-i Meşayih ismiyle müftü ve onun idaresindeki iki üyeden oluşan bir kurum oluşturulmuştur. Bu kurumun iki üyesi ulema ve sufiler içinden gizli oyla seçilecekti. Bu iki üye yerel meşayih ve iyi hal sahibi kişilerden meydana gelen bir komisyon tarafından seçimle belirlenecekti. Bu çerçevede taşrada yapılacak olan meşihat sınavları Encümen-i Meşayih ve bir evkaf görevlisi tarafından gerçekleştirilip evraklar merkeze gönderilecekti (Aydın, 1998: 98).

Bu bağlamda, o zamana kadar, aynı tarikata bağlı bulunan tekke ve zaviyelerin, yine aynı tarikata ait bir Âsitâne veya Dergâha bağlanması ve bunların merkez tekke kabul edilerek, diğerlerinden mesul tutulması alışkanlık haline gelmiş iken bu yeni uygulama ile farklı bir gelişmenin meydana çıkmış olduğu gözlemlenmektedir. Bu gelişme ise, merkez tekkelerin, bağlı oldukları tarikatlara göre değil de buldukları bölge ve birbirlerine olan mesafeleri ve coğrafi konum göz önünde bulundurularak tespit edilmiş olması meselesidir. Meclis-i Meşayih'in verimli çalışabilmesi için kabul edildiği düşünülen bu anlayışa göre, İstanbul, Galata, Üsküdar ve Eyüp bölgelerindeki tekkelerin, coğrafi konumlarına göre, tarikat farkı göz önüne alınmaksızın, otuz beş merkez tekkeye ayrılmış olması bu bağlamda değerlendirilebilir (Gündüz, 1983: 206 – 207).

Meclis-i Meşayih'in resmi olarak yürüttüğü çalışmalarda takip edilen yol ile ilgili olarak ortaya çıkan durum ise şu şekildedir: Kurumu ilgilendiren evraklar öncelikle Şeyhülislamlık'a gelmekte ve oradan Meclis-i Meşayeh'e havale olmaktadır. Meclis-i Meşayih ise aldığı kararları Şeyhülislamlık'ın onayına sunmaktadır. Meclis-i Meşayih'in aldığı kararlar diğer devlet dairelerine havale edilecekse veya diğer devlet dairelerinden bir bilgi veya belge istenecekse, bunu yine Şeyhülislamlık yapmaktadır. Şeyhülislamlık'ın, Meclis-i Meşayih'in işleyişindeki önemli bir rolü, yerel mahkemelerin gönderdikleri ilâmları onay mercii olmasıdır. Tevcih ve diğer hususlarda ise taşra mahkemelerinden gönderilen ilâmlar, Şeyhülislamlık tarafından onaylanarak Meclis-i Meşayeh'e havale olmaktadır (Arı, 2005: 51).

Meclis-i Meşayih'in karar defterleri incelendiğinde kurumun en çok tekkelerdeki farklı görevler için yapmış olduğu atamalar olduğu anlaşılmaktadır.

Meclis-i Meşayih tekkelerin; meşihat, meşihat ve tevliyet, meşihat ve imamet, meşihat ve zaviyedarlık, meşihat ve dersiamlık, meşihat ve zakirbaşılık, meşihat-tevliyet ve imamet, meşihat ve hatm-i hace, zaviyedarlık ve tevliyet, meşihat ve türbedarlık, meşihat ma'a taamiyye, zaviyedarlık, zaviyedarlık ve türbedarlık, zaviyedarlık ve tekkenişinlik, menzil mutasarrıflığı ve zaviyedarlık, postnişinlik ve zaviyedarlık, tevliyet-zaviyedarlık ve va'ziyye, zaviye mutasarrıflığı, şeyh-i zaviye, şeyh-i hankah, seccadenişinlik, tekkenişinlik, postnişinlik, türbedarlık, tevliyet, müderrislik, hatm-i hace, hitabet-cüzhan ve şeyh-i zaviye, tevliyet ve tekkenişinlik, imamet, zaviye menzili mutasarrıflığı görevlerine atamalar yapılmıştır (Akman, 2013: 70).

Temelde meclisin atama yaptığı görevler meşihat ve zaviyedarlık olup diğer görevler ana görevle bağlantılı ek vazifelerdir. Bu bağlamda meclis en fazla çalışmayı şeyh atamaları konusunda gerçekleştirmiştir (Durmuş, 2016: 72 ve Özer, 2007: 135). Meclis bu atamaları bazen asaleten bazen vekâleten bazen de müştereken gerçekleştirmiştir.

Bu çerçevede genel olarak şeyhlerin görevden alınması, şeyh ve personel alımı ile ilgili ilanlar, şeyhlerin özlük bilgileri ile ilgili çalışmalar, tekkelerdeki çeşitli sorunlarla ilgili yapılan çalışmalar, tekkelerin imarı ile ilgili yapılan çalışmalar, zikir ve ayinler, tekkelerde yaşanan uygunsuz davranışları engellemeye yönelik çalışmalar, tekkelerin teftişi, tekke ve müstemilatının işgali ile ilgili yapılan çalışmalar, tekkelerin mali durumu ile ilgili yapılan çalışmalar, tekkelerin mali problem ve ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik çalışmalar, şeyh ve diğer personelin mali ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik çalışmalar, tekke vakıfları ile ilgili çalışmalar, gelen diğer talep ve konular, Meclis-i Meşayih ile taşra teşkilatı arasında yapılan yazışmalar ile diğer kurumlarla yapılan yazışmalar meclisin başlıca çalışma alanları olarak gösterilebilmektedir (Akman, 2013: 94 – 140).

Bu noktada kararların alınması sürecinde ise şöyle bir yol takip edilmektedir: İstanbul'da tekke ve zaviyelerle alakalı bir cihet boş kaldığında, bu cihetin kendisine bırakılmasını talep eden kişinin Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti veya Şeyhülislamlık'a başvurması gerekmektedir. Ancak bir cihetin kendisine tevcih edilmesini isteyen bazı kişilerin zaman zaman Padişahlık veya Sadaret'e de başvurduğu durumlar olabilmektedir. Bu durumda Padişahlık veya Sadaret bir tezkire düzenleyerek Şeyhülislamlık'tan gereğinin yapılmasını istemektedir.

Başvurunun yapıldığı arzuhal, Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti'nin bir dairesi olan Cihât Kalemi Müdürlüğü tarafından derkenâr edilerek, Şeyhülislamlık'a havale edilmektedir. Daha sonra Şeyhülislamlık'tan tasdik olunan arzuhal ve derkenâr Meclis-i Meşayih'e havale olunmaktadır. Cihât Kalem'inin derkenarında, tevcihi istenen cihetin, daha önce kimin uhdesinde olduğu belirtilmek suretiyle arzuhal ile başvuruda bulunan kişinin beyan ettiği bilginin doğru olup olmadığı kontrol edilmektedir.

Meclis-i Meşayih, Cihât Kalemi derkenarı ile kendisine havale edilen arzuhalin, meclisin nizamnamelerine uygunluğunu ve başvuran şahsın talep ettiği ciheti idareye liyakatini tespit edip, tevcihin onaylandığını ya da onaylanmadığını bildiren bir mazbata

yazarak, Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti'ne gönderilmek üzere Meşihat makamına arz etmektedir. Meclis-i Meşayih'in onayladığı tevcihler, Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti'nde kaydının yapılması ve uhdesine cihet tevcih edilen şahsa bir berat verilmesi ile tamamlanmaktadır (Arı, 2005: 53 – 54).

Taşrada, tekke ve zaviyelerle ilgili bir cihet boş kaldığında ise, o cihete talip olan kişi bulunduğu yerin Mahkeme-i Şer'iyye'sine ya da Meclis-i İdare'sine başvurmaktadır. Başvuran kişinin ehliyet ve liyakati Mahkeme-i Şer'iyye'de ya da Meclis-i İdare'de, her iki kurumun görevlilerinin de bulunması suretiyle tespit edilerek, Mahkeme'nin ilâmı ve Meclis-i İdare'nin mazbatasıyla, Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti'ne gönderilmektedir (Arı, 2005: 54).

Bundan sonraki süreç İstanbul'daki tekke ve zaviyelere yapılan tevcihlerle hemen hemen aynıdır. Aradaki fark, uhdesine tevcih yapılacak kişinin ehliyetinin Meclis-i Meşayih tarafından değil, yerel Mahkeme-i Şer'iyye ve Meclis-i İdare tarafından belirlenmiş olmasıdır. Meclis-i Meşayih de evrakların usûl ve nizama uygunluğunu inceleyerek, kararını Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti'ne bildirmektedir. Meclis-i Meşayih taşradaki bir cihet için doğrudan kendisine başvuranlara, taşra tevcihlerinin yerel belgelere göre yapıldığını ve dolayısıyla bu hususta herhangi bir fikir beyan edemeyeceğini söyleyerek işlem yapmamaktadır.

Bütün bunlara bağlı olarak Meclis-i Meşayih'in yürüttüğü çalışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1 – Tekkelerdeki çeşitli görevler ile ilgili yapılan atamalar
- 2 – Şeyhlerin görevden alınması
- 3 – Şeyhlerin özlük bilgisi ile ilgili faaliyetler
- 4 – Tekkelerdeki çeşitli problemler ile ilgili faaliyetler
- 5 – Tekkelerin imarı
- 6 – Tekkelerde yürütülen ayinlerle ilgili hususlar

7 – Tekkelerde yaşanan uygunsuz davranışları engelleme

8 – Tekkelerin teftişi

9 – Tekkelerin mali problem ve ihtiyaçlarının giderilmesi

10 – Tekke vakıflarıyla ilgili çalışmalar (Çift, 2017: 71 – 72).

Bu çerçevede Meclis-i Meşayih'in yürüttüğü çalışmalarla ilgili olarak aldığı kararların örneklerine bakmakta fayda vardır.

3.4.1. Tekkelerdeki Çeşitli Görevler ile İlgili Yapılan Atamalar

Osmanlı coğrafyasındaki tekkeler tarikat şeyhlerinin idare ve kontrolü altındaydı. Dolayısıyla tekkelerin tüm özel işleri tekke şeyhinin yönetiminde yürütülmekteydi. Herhangi bir tekkeye yapılacak olan şeyh ataması o tekkenin bütün özel işlerini etkilemektedir. Mesela 1734 No'lu Defterde yer alan 12. RB. 1328 tarihli 91/2701 numaralı aşağıdaki örnek bu açıdan düşünülebilir: Askere çağırılan Üsküdar-Kapıağası'nda Mehmet Ârif Dede Dergâhı Şeyhi İbrahim Fahrettin Efendi'nin bizzat ayin-i tarikat yaptırdığından Dergâh'taki hizmetlerinin aksamaması için Evkâf-ı Hümâyûn Kadılığı'na yazı yazılmasına karar verilmiştir.

Yani tekkelerin sürekliliği şeyhlerin idaresi ile doğrudan bağlantılıdır. Bu sebeple tekkelerin denetimi açısından meşihat makamına yapılacak atamalar önemlidir. Buna bağlı olarak da Meclis-i Meşayih defterlerinde kayıtlı meclis kararlarının neredeyse %90'nı şeyh atamalarıyla ilgili olduğu göze çarpmaktadır.

1744 No'lu Defterin 2. B. 1338 tarihli 70 numaralı; Bursa'da Tarikat-ı Aliyye-i Kâdiriyye'den Kaygılı Şeyh Hüseyin Efendizâde Mehmet Âgâh Efendi Tekkesi Şeyhi İbrahim Ethem Efendi'nin vefatıyla, görevin büyük oğlu İsmail Hakkı Efendi'ye tevcihi kararı da atamalara dair bir örnek olarak ele alınabilir.

Meclis söz konusu atamalarda son derece titiz davranmış, Meclis-i Meşayih Nizamnamesi ve Cihât Nizamnamesi hükümleri çerçevesinde hareket etmiştir. Bununla birlikte meclis, nizamnameler dışında herhangi bir vakfa bağlı tekkelerin kendilerine ait

vakıf şartlarını ve eski uygulamalarını şeyh atamalarında dikkate almıştır (Durmuş, 2016: 72 – 73 ve Akman, 2013: 74). Meclis-i Meşâyih'in şeyh atamalarındaki öncelikli görevi, atanacak şeyhlerin ehliyet ve liyâkatini tespit etmektir. Bu çerçevede ehliyet ve liyâkat tespiti daha çok tahkik ve araştırma yoluyla şifahî olarak yapılmaktaydı (Arı, 2018: 133). Fakat bu şartların yanı sıra vâkıfın soyundan gelen kişinin ayrıca sınava tabi tutulduğu da görülmektedir:

20 Ağustos 1337 tarihli toplantısında, İstanbul Sultanahmet Meydanı'ndaki Arabacıbaşı denilen Mehmet Raif Baba Zaviyesi'nin Şeyhlik görevine vakfiye şartları gereği vâkıfın soyundan gelen Mustafa Şehabeddin Efendi'nin atanması kararlaştırılmış ve bu kararda söz konusu şahsın meşayih değerlendirmesinde başarılı olduğu özellikle belirtilmiştir (Akman, 2013: 76).

Yine Meclis-i Meşayih Arşivi'nde yer alan 1734 No'lu Defterin 26. BE. 1328 tarihli 7/119 numaralı kararı çerçevesinde; İzmir'de bulunan Rufâi el-Marifî Dergâhı'nın şeyh seçimi, vâkıfın şartına göre, Kartal'daki Marifî Âsitânesi'nde bulunan şeyhler tarafından yapıldığı için, İzmir'deki bu Dergâh'a şeyh olarak Hacı Mehmet Cemalettin Efendi'nin tayin isteğinin incelenmesine dair bir kararın alınmış olduğunu görmekteyiz.

Yukarıda da belirtildiği gibi atamalar sadece boşalan şeyhlik görevi için olmayıp aynı zamanda diğer görevler için de söz konusu idi. Örneğin meclise ait olan 1735 No'lu Defterin 26. RA. 1328 tarihli 3/7 No'lu kararı bu durumu göstermektedir: Ankara-Sivrihisar Kazâsı'nın Arslandoğmuş Köyü'nde bulunan vakıf çiftliği ve buradaki tekkenişinliğinin mutasarrıfı olan Şeyh Hacı İbrahim Efendi'nin vefatı üzerine, görevin yeğeni Nuri Ahmet Efendi'ye verilmesi karara bağlanmıştır.

Meclis kimi zamanda yapılan atamalara dair itirazları da hükme bağlamaktaydı. Mesela 1734 No'lu Defterin 5. BE. 1328 tarihli 1 numaralı kararı; Eyüp Sultan-Servi Mahallesi'nde Vezir İzzet Paşa Dergâhı Şeyhi Kadri Efendi'nin, biraderi Sait Efendi'ye Dergâh'ta ayrıca şeyhlik verilmesine yaptığı itirazın kabul edilmediği şeklinde kayıt altına alınmıştır.

Ayrıca atamalar gerçekleştirildikten sonra kimi zaman devam edegelmekte olan uygulamaları aksatmaları halinde şeyhler uyarılabılmıştır. 1734 No'lu Defterin 21. BE. 1328 tarihli 2/402 No'lu; Üsküdar'da Gavsîzade Dergâhı Postnişinliği'ne tayin edilen

Eşref Efendi'nin, önceki Şeyh merhum Beşîr Efendi'nin kimsesiz kalan kızı ve eşine vermeyi taahhüt ettiği maaş ve fodyayı bir takım bahanelerle vermediği için uyarılması, kararı bu yönüyle ele alınabilir.

Ayrıca vekâleten yürütülen görevin asaleten onayına dair de meclis kararlar alabilmiştir. 1735 No'lu Defterin 15. R. 1329 tarih ve 4/8045 numaralı; Yakacık yakınlarında Şabaniyye Tarikatı'ndan Şeyh Mustafa Efendi Dergâhı'nın Şeyhi Hüsnü Efendi'nin vefatı üzerine, küçük olması dolayısıyla zaviyedarlık ciheti daha önceden Üsküdar'daki Nalçacı Dergâhı Şeyhi Tayyar Efendi niyabetiyle zâten kendisine verilmiş olan merhumun oğlu Ahmet Reşid Efendi'ye naib olan şeyhin vefatı ve kendisinin de artık yeterli ehliyete sahip olması dolayısıyla asaleten şeyhlik görevinin verilmesi kararı bu durumun bir örneği olarak ele alınabilir.

Taşra şeyhlikleri konusunda da meclis zaman zaman kararlar alabilmiştir. 1744 No'lu Defterin 30. CA. 1338 tarihli ve 40 numaralı kararına göre taşradaki görevlilerin atanması mahalli meclislere bırakılmıştır. Bu çerçevede 1734 No'lu Defterin 20. BA. 1328 tarihli 26/251 numaralı; Muğla'da Cami-i Kebîr Mahallesi'nde Rifâi tarikatından Şeyh Hacı Hüsnü Nuri Efendi Dergâhı Şeyhi ve Mütevellisi olan Şeyh Ahmet Necâti Efendi'nin vefatıyla yerine oğlu Şeyh Ethem Efendi'nin getirilmesi talebinin mazbata ve evrakla değil, söz konusu Dergâh taşrada olduğundan, önce mahallince imtihan edilip, bu tarikattan hilafet icazeti olduğuna dair belgenin tasdikli bir sureti ile göreve ehil olduğunun belgesi olan imtihan evrakının gönderilmesi için Menteşe Mutasarrıflığına yazı yazılmasına dair kararı bu açıdan düşünülebilir.

1747 No'lu Defterin 1. ZK. 1340 tarihli 54/672 numaralı; Şeyh Ömer Efendi'nin tâlip olduğu münhal Dergâh Taşrada bulunduğu, Hüdâvendigâr Vilâyeti (Bursa) Merkez Müftülüğü'ne bağlı Encümen-i Meşâyihî'ne başvurması gerektiği hakkındaki kararı da taşrayla ilgili atamalarda izlenen yola örnek olarak gösterilebilir.

Ayrıca taşra atamalarında eğer bir müphemlik söz konusu ise meclis bu noktalara da müdahil olabilmektedir. 1734 No'lu Defterin 20. CA. 1328 tarihli 74/2357 numaralı; Kalecik Kazası'nda Şeyh Şâmî Zâviyesi Vakfı Şeyhi Ali Bey'in vefatı üzerine, zaviyedarlık vazifesine amcaoğullarından, Cârullah, Abdülğani, Şeyh Mehmet, Hülûsî, Mehmet Hilmi ve Hacı Emin Efendiler'in görevlendirildiklerine dair Kalecik Niyâbet-i

Şer'iyyesi'nden havale edilen mazbatada, söz konusu şahısların hangi tarikattan halife oldukları, göreve ehil olup olmadıkları ve ortak görevlendirilmelerde kimin başkanlık edeceği belirtilmediğinden, eksikliklerin tamamlanması için, Kalecik Kazası'ndan gelen evrakın tekrar iadesi hakkındaki kararı bu durumu özetlemektedir.

Atamalarda uygulanan sınav usulünün kimi zaman şeyhliğe aday olanlar arasında adaylıktan geri çekilmeye yol açması bakımından 1734 No'lu Defterin 15. CE. 1328 tarihli 46/4504-4522-4204-5837-4139-4781-6440-7508-1379 numaralı; Mevlevihanekapısı'nda Zincirliservi'deki Tarsûsî Mehmet Efendi Dergâhı'nın boş bulunan şeyhliğine talip olan, Mehmet Emin, Hüseyin Hilmi, Sâfi, Şeyh Abdülhamit, Fahrettin, Ali Rıza, Abdünnebi Efendiler'e, yazılı ve sözlü imtihan yapılacağı bildirilince, hepsi imtihandan çekildiğinden, meşihata aday olanlardan Muhammet Hayrullah Efendi imtihanda başarılı olduğu için mazbatasının hazırlanıp Meşihat-ı Ulyâ'ya takdim olunmasına dair kararı önem taşımaktadır. Bu şekilde takip edilen sınav uygulaması ile ehil olmayanların iş başına geçmeleri de doğal olarak engellenmiş olmaktadır.

Meclis atamalar üzerinde şüphe oluşması halinde ihtiyatlı davranmakta ve karar alırken bu konuya özen göstermektedir. Mesela 1734 No'lu Defterin 19. CE. 1328 tarihli 54/1362 numaralı; Konya-Karaman kasabasında Ketencibaba Zâviyesi'nin mütevellî ve zaviyedarı Şeyh Seyyit Hâlit Efendi'nin vefatından sonra, bu iki görevin, oğlu Mehmet Kutsi Efendi'den alınıp, diğer oğlu Ahmet Hamdi Efendi'ye verilmesinin ne şekilde olduğu, Dergâh'ın mensup olduğu 45 araştırılması, eğer hilâfet icazeti varsa tasdikli bir suretiyle imtihan kâğıdının Meclis-i Meşâyih'e gönderilmesi için Karaman kazası Niyâbet-i Şer'iyyesi'ne yazı yazılmasına dair kararı meclisin konu üzerindeki hassasiyetini göstermektedir.

Meclis ayrıca askerlik şubelerine de şeyh tayini yapabilmektedir. Örneğin 1735 No'lu defterin 27. CA. 1330 tarihli 1 numaralı; Beşinci Eyüp Belediye Dairesi Ahz-ı Asker Şubesi'ne Bahariye Mevlevihanesi Şeyhi Nazif ve Taşlıburun Dergâhı Şeyhi Sadettin Efendi'nin tayin edilmesi kararı bu noktada önem taşımaktadır. Aynı defterin 1. C. 1330 tarihli 3. ve 29. C. 1330 tarihli 5. kararları da yine bu doğrultudadır.

Atamalarla ilgili olarak vekâleten yapılan atamalar da dikkat çekicidir. 1737 No'lu Defterin 24. ŞE. 1332 tarih ve 77/95 numaralı; Seferberlikte askere alınan Tekke

Şeyhleri'nin yerine vekâleten uygun olanların atanması kararı bu tip atamalara örnek olarak gösterilebilir. Aynı defterin 1. ZK. 1332 tarihli 41 numaralı kararı da bu konuya bir örnek olarak düşünülebilir.

Atama ve tayinlere verilen önemin göstergesi olması açısından 1740, 1760, 1761, 1762, 1769, 1770, 1771, 1772, 1773, 1774, 1775, 1776 ve 1777 No'lu defterler özellikle zikredilebilir. Zira bu defterlerde yer alan kararların neredeyse tamamı çeşitli atamaları izah etmektedir ve açığa çıkarmaktadır.

Verilen bu örnekler bir tekke veya dergâhın başıboş kalınmasının devlet tarafından istenilmeyen bir durum olduğunu gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda devlet bu atamalar üzerinden tarikatlar üzerinde bir kontrol mekanizmasını da sağlamış olmaktadır. Böylece siyasal otorite hem tarikatların fonksiyonlarını sürdürmesini sağlamış hem de kendisine karşı oluşabilecek muhalif tutum ve davranışların da önüne geçebilmiştir.

3.4.2. Şeyhlerin Görevden Alınması

Meclis-i Meşayih, almış olduğu bazı kararlarda bazı tekke şeyhlerini görevden almıştır. Kuruma gelen şikâyetler ve bazen de yapılan teftişler sonrasında bu yönde karar alınabilmiştir. Bu kararların alınmasında bazı şeyhlerin tekkenin vakfiyesinde belirtilen şartlara uymadıkları ya da şeyhlerin din ve ahlak açısından uygunsuz davranışlarda bulunmaları etkili olmuştur (Akman, 2013: 94 – 995). Mesela 1735 No'lu Defterin 26. RA. 1328 tarihli 5/377 numaralı kararına göre; Hazreti Halid civarında Hatuniye Dergâh-ı Şerifi meşihatına ait yarım hisse cihetin, asaleten kendisine verilen Âgâh Efendi'nin uygunsuz hareketlerinden dolayı bir sene müddetle vekâleten Mustafa Refet Efendi'ye verilmesi söz konusu edilmiştir.

1737 No'lu Defterin 22. S. 1333 tarihli 80 numaralı; Tekke ve Zaviye şeyhlerinin, şeriat ve tarikata uymayan hâllerinin tespiti hâlinde azledileceklerinin kendilerine tebliği hakkındaki kararı azil gerekçesini göstermesi açısından öne arz etmektedir.

Bunun dışında şu örnekler önemlidir: Meclis-i Meşayih, Abdüsselam Dergâhı (Sadi) postnişini Şeyh Yahya Efendi'yi içki içtiği, Salkım Söğüt Aydınoğlu Dergâhı (Halvetî) Şeyhi Fehmi Efendi'yi, Tophane'de bulunan Karabaş Dergâhı (Kadirî) Şeyhi Ahmed

Efendi ile Fındızkâde Dergâhı (Kadirî) Şeyhi Şemseddin Efendi'yi dergâhta belirlenen günlerde ayin icra etmedikleri ve kahve köşelerinde kâğıt oynadıkları için ikaz etmiş ve şeyhleri dergâh hizmetinden alarak tekkelere birer vekil tayin etmiştir.

1737 No'lu Defterin 6. sayfasında yer alan; Çarşamba'daki Halidiyye Tarikatı'na ait İsmet Efendi Dergâhı Postnişini Ahmet Nimetullah Efendi'nin, Dergâh'a ait taamiyye tahsisatını alarak kendi keyfine göre harcaması, Dergâh'ta Hristiyanları ikâmet ettirmesi gibi uygunsuz hareketleri sebebiyle azledilerek yerine vakfiyesi şartlarına uygun birisinin tayini hakkındaki karar da ilginç örneklerden birisi olarak karşımıza gelmektedir. Bununla beraber aynı defterin 13. sayfasında şeyh azledilmiş olmasına rağmen yürütmekte olduğu Sultan Abdülmecit Türbesi'ndeki Hatm-i Hâcegân vazifesine devam etmesine karar verildiği göze çarpmaktadır.

Meclis ayrıca uygunsuz hareketlerinden vazgeçemedikleri takdirde meşihat görevlerinden alınacaklarını da belirtmiştir. Meclis bir süreliğine bu şeyhlerin meşihat görevlerine devam etmelerini engellemiş ve tekkenin özel işleriyle ilgilenecek geçici vekiller atamışsa da, bu konuda istenilen sonucu alamamıştır. Nitekim ilerleyen yıllarda meclisin aldığı benzer nitelikte kararlar bunu desteklemektedir. Meclis-i Meşayih tekke meşihat görevine atanacak kişilerin dikkatli bir şekilde tetkik edilmesini takva sahibi salih kimselerin bu göreve getirilmelerini, kötü ahlaklı tekke şeyhlerinin ise görevlerinden alınmaları gerektiğini beyan etmiştir (Durmuş, 2016: 82).

1734 No'lu Defterin 7. ŞN. 1328 tarih ve 102/3176 numaralı; Üsküdar'daki Afgan Dergâhı Meşihatı vakfiye şartları gereği bekârlara verildiğinden Şeyh Mehmet Efendi'nin iki evli olduğu ve Dergâh'taki fakirlere yemek yedirmedeği anlaşıl原因 olarak azledilmesi ve Beylerbeyi'ndeki Havuzbaşı Dergâhı şeyhinin Volkan Cemiyeti üyesi olduğuna dair bir bilginin Meclis'e ulaşmadığına dair karar azil sebeplerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Meclis bu tip durumlarda oldukça hassas davranarak kendisine ulaşan en küçük ihbarları bile değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bunu örneklendirmesi açısından Meclis-i Meşayih'in 1735 No'lu Defterin 12. N. 1329 tarihli 7 numaralı kararına bakmak mümkündür: Rumelihisarı'nda Kadiri Tarikatı'ndan Kayalar Dergâhı hakkında bazı uygunsuz haller ihbar edildiğinden bu durumun, Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Dergâhı

Şeyhi Eşref Efendi'ye sorulmasına karar verilmiştir. Böylelikle tarikatların denetimi sıkı bir kontrol mekanizması içerisine alınmış olmaktadır.

1735 No'lu Defterin 18. L. 1328 tarihli mükerrer 23 numaralı; Konya'daki Hazret-i Mevlana Hangâhî'nin önceki postnişini Abdülhalim Çelebi'nin kötü idaresiyle şer'an ve tarikaten makamına lâîk olmadığından azliyle yerine Galata Mevlevihanesi Şeyhi Veled Çelebi Efendi'nin tayini; Meşihata şart koşulmuş cihetler ile vakfiye şartlarının ise çelebiyana verilmiş olan fermân-ı hümayûnlarla vakfiye kayıtlarından anlaşılacağı kararı da yine azillere dair bir örnek olarak zikredilebilir. 1777 No'lu Defterin 6. RE. 1327 tarihli 37/125 numaralı; Üsküdar'da Selimiye Tekkesi şeyhi Kemal ve biraderi Hüsamettin ile Çavuşderesi'nde bulunan gerçek ismi Çamlıcalı Mehmet Efendi olan Nuri Dergâhı postnişini Hüseyin Bedrettin Efendilerin kötü hal ve hareketleri sebebiyle görevlerinden azledilmeleri kararı da bu bağlamda ele alınabilir.

1734 No'lu Defterin 22. CE. 1328 tarihli 56/50-356 numaralı; Köprülü kazası Niyâbet-i Şer'iyyesi'nden gelen yazıya göre, Meşâyih-i Melâmiye'den Şeyh Veli, Halvetiyye'den Şeyh İsmail ve Kâdiriyye'den Şeyh Mustafa Efendilerin şeriat ve tarikata uygun olmayan hareketlerinin, Mahkeme-i Şer'iyye'ce ispat edilip gerekenin yapılması ve onların yerlerine usul ve nizama uygun imtihan ve seçimle tayin edilecek şeyhlerin, Köprülü kazası Niyâbet-i Şer'iyyesi'ne yazıyla bildirilmesine dair kararı meclisin konuya dair hassasiyetini gösteren bir başka örnek olarak zikredilebilir.

Meclis görevden uzaklaştırma yapmadan önce Şeyhlerin uyarılmasını uygun görmüştür. 1747 No'lu Defterin 22. ŞA. 1340 tarihli 71 numaralı; Kasımpaşa'da Hüsamettîn-i Uşşâkî Hangâhî'na bağlı, Aynî Ali Baba Tekkesi'nde Postnişin olan, Tarikat-ı Rifâiyye'den Şeyh Muhammed el-Ensârî Efendi'nin, tekkesine mahsus günlerde zikrullah dışında, burhânını göstermek için yaralayıcı aletlerle gösteri yapmaması konusunda bir kere Meclis'e çağrılarak uyarıldığı halde, hiç aldırış etmeden aynı işlere devam ettiği anlaşılmış olup, talimatlar gereği ikinci defa uyarılması kararı bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Aynı defterin 11. RN. 1340 tarihli 78 numaralı kararı da bu durumu örneklendirmektedir. Yine 1771 No'lu Defterin 22 Şaban 1310 tarihli ve 92/19/19/221 numaralı; Şeyh Ebu'l-Vefâ Camii Meşayihî Şeyh Salih Efendi'nin bazı şikâyetler üzerine, Meclis-i Meşayih'e çağrılarak uyarıldığını belirten kararı bu çerçevede ele alınabilir. 1772 No'lu Defterin 5. ZA. 1313 tarihli 148/320,328 numaralı; Hakkındaki şikâyetler tahkik

edilmek üzere Yanya'ya celbedilerek uygunsuz kişilerle bilhassa ecnebilerle düşüp kalkmaktan kaçınması kendisine tenbih edilerek mahalline iade edilen Preveze'deki Sünbülü Dergâhı Postnişini Şeyh Hayri Efendi'ye hareketlerini düzeltmediği takdirde meşihat cihetinin kendisinden kaldırılacağına bildirilmesi kararı da bu durumu göstermektedir.

Ayrıca görevden uzaklaştırılan şeyhlerin daha sonra ekonomik sorunlar çekmesi halinde meclise başvurabildikleri ve buna bağlı olarak sorunlarını çözüme ulaştırabildikleri de görülmektedir. Örneğin 1734 No'lu Defterin 26. BE. 1328 tarihli 8/357 No'lu kararı; Üsküdar-Çinili Câmii civarındaki Afganlar Dergâhı Şeyhi Mehmet Ubeydullah Efendi'nin, vâkıf'ın şartına aykırı bir evlilik yapması sebebiyle şeyhlikten azledildiğinden, ailesiyle birlikte zor durumda kalması üzerine, sıkıntısının giderilmesi için Muhtâcîn Tertîbâtı'ndan 200 kuruşluk maaşına gereken ilavenin yapılması için Hazîne-i Celîle'ye yazı yazılması hakkındadır.

Benzer şekilde yine 1734 No'lu Defterde yer alan; Üsküdar'da Afgan Dergâhı eski Şeyhi Mehmet Ubeydullah, evlenmesi sebebiyle vakıf şartına göre azledilip zor durumda kaldığından münasip bir Dergâh'a tayin talebinin şimdilik mümkün olmadığına dair 4. BA. 1328 tarihli 12/6832 numaralı karar şeyhlerin azledildikten sonra haklarının korunmaya gayret edildiğini göstermesi açısından önemlidir. Her ne kadar şeyhin talebi gerçekleştirilememiş olsa da talebinin dikkate alınması önem taşımaktadır.

1736 No'lu Defterde bulunan 8. M. 1334 tarihli 53 numaralı Aksaray Haseki'de Bayram Paşa Dergâhı Şeyhi Ahmet Efendi'nin düçar olduğu hastalık nedeniyle istifasından boşalan görevine iyileşinceye kadar kız kardeşi tarafından vekil tayin talebi üzerine, Meşihat Tabipliği'nden alınan nota göre, kendisinin muayeneden kaçındığı anlaşıldığından, Dergâh'a ait vakıf eşyalarının satılarak vakıf haklarının zayi edilmesini engellemek için görevden azliyle, yerine ehil bir kişi tayin edilene kadar, Taştekneler Dergâhı Şeyhi Kemal Efendi'nin bir süreliğine vekâleten tayininin uygun olduğunun Evkâf Nezâreti'ne bildirilmesi hakkındaki, karar da azil süreçlerindeki etkenlerden birisini açıklaması yönünden önem taşımaktadır.

Bazen de uygunsuz hareketleri engelleyememek şeyhlerin azil gerekçesi olabilmiştir. 1741 No'lu Defterin 17. Z. 1337 tarihli 103 numaralı; Eyüp Sultan'daki Şeyhülislam

Feyzullah Efendi Dergâhı'ndaki bir takım uygunsuz hareketlere (Köçek oynatmak, çalgı çalmak vs) engel olamadığı için Şeyh Rasih Efendi'nin görevden alınarak dergâha muktedir bir vekil tayini kararı bu durumu göstermektedir. Yine aynı defterin 102 numaralı kararı da bu minval üzerine alınmış bir karar olarak göze çarpmaktadır.

Zaman zaman dergâh işlerinin aksamasına yol açan şeyhler de görevden alınabilmiştir. 1773 No'lu Defterin 2. ZA. 1317 tarihli 60/145 numaralı; Bursa Sertbaş'ında bulunan Eyüp Efendi Tekkesi'nin meşihatine mutasarrıf Ziya Efendi'nin mesleğini değiştirerek Eskişehir ve Simav Kazalarında dava vekâletiyle uğraşarak dergâhın perişanlığına sebebiyet verdiğiinden bahisle meşihat cihetinin kendisine tevcihi Kadiriye hulefâsından Ahmet Habib Efendi tarafından istendiğinden yapılan tahkikatta Ziya Efendi'nin vazifesini terk ve mesleğini değiştirerek dava vekâletiyle uğraştığı anlaşıldığından tekke meşihat ciheti kendisinden alınarak dergâhı yeniden inşa edeceğini belirten Ahmet Hasib Efendi'ye tevcihi kararı bu durumu göstermektedir.

Ayrıca hakkında suçlama bulunan şeyhlerin durumunun netleşmemesi toplumsal bazda sıkıntı yaratabileceği için meclis bu durumun yaşanmaması ve hızlı hareket edilmesi adına da kararlar alabilmiştir. 1777 No'lu Defterin 18. CA. 1327 tarihli 27 numaralı; Üsküdar'da Selimiye Tekkesi şeyhi Kemal Efendi'nin tarikat ve edebe uymayan kötü hâl ve hareketleri sebebiyle, hâlâ bir işlem yapılmamasının dedikodulara sebep olması kararı bu durumu ispat mahiyetindedir.

Meclis bazen de kendi üyelerini azalıktan çıkarmak gibi bir yol izleyebilmiştir. Örneğin 1770 No'lu Defterin 25. RA. 1308 tarihli 63 numaralı; Kasımpaşa'daki Çürüklük Dergâhı meşihatının tevcihi ile ilgili meselede usulsüzlük ve evrakta tahrifat yapan Meclis-i Meşayih azasından Kemalettin Efendi'nin azalıktan çıkarılması kararı bu durumu gözler önüne sermektedir.

3.4.3. Şeyhlerin Özlük Bilgisi ile İlgili Faaliyetler

Meclis-i Meşayih, tekkelerde şeyhlik görevi yapmış olan kişilerin bilgi ve kayıtlarını takip etmiş ve gerekli durumlarda buna dair belge talep etmiştir. Meşayih'in kayıtlarında şeyhlerin tercüme-i hal dosyalarının tutulmasının kurum nizamnamesinin bir gereği olduğu

belirtilmiş ve Meclis bu yönde taşra teşkilatlarından da bölgelerindeki şeyhlerin özlük dosyalarının tutulmasını istemiştir.

Nitekim Kütahya, Edirne, Kastamonu, İznik, Bolu, Karaman, İznik, Isparta, Gebze, Çerkeş, Bursa, Karahisar-ı Sahip, Adana, Menteşe, Beyşehir, Akhisar, Eğridir meşayih encümenine gönderilmiş olan 17 Teşrin-i Sani 1334 tarihli yazıda bölgelerindeki meşayih tercüme-i hal evrakı yazdırılıp gönderilmesi gerektiği vurgulanırken bu talebin nizamnamenin bir gereği olduğu da özellikle vurgulanmıştır (Akman, 2013: 106 – 107).

Bu bağlamda Meclis-i Meşayih'in 1736 No'lu Defterin 17. ZH. 1337 tarihli 56. sayfasındaki; İstanbul ve diğer merkezlerde bulunan Tekke ve Zâviye Şeyhleri'nin tercüme-i halleri'nin süratle gönderilmesi için tüm merkezlere bir kere daha tebligat yapıldığının Sicil Müdüriyeti'ne bildirilmesi hakkındaki kararı özlük konusundaki çalışmalara bir örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca bunu takiben aynı defterin 17. Ş. 1333 tarihli 69. sayfasında yer alan; tekkelerle ilgili resmi bilgilerin matbu evraka işlenerek, şeyhlerin tercüme-i hâl varakaları ile birlikte gönderilmesi gerektiği halde, vaktinde bu tebliğin gereğini yapmayan şeyhlerin ve tekkelerin maaş ve muhassasatının kesileceğine dair karar da meclisin konuya verdiği önemi göstermesi yönüyle ön plana çıkmaktadır.

Yine aynı defterin 27. Ş. 1333 tarihli 64. sayfasına göre eksik bırakılan özlük durumlarının da tamamlanması istenmektedir. Bu bağlamda Rumelihisarı'nda Durmuş Baba ve Beykoz Dergâhları şeyhlerinden henüz gelmemiş olan tercüme-i hal varakaları ile doldurulması gereken diğer matbu evrakın eksik olanları tanzim edilip Meclis-i Meşâyih'e gönderilmesi için çağrı yapılmıştır.

1734 No'lu Defterin 6. BA. 1328 tarihli 13/188 numaralı; Niğde'de Kemal Ümmi Dergâhı'nın Postnişini Hacı Nûri Efendi'nin vefatıyla yerine tayin olunan oğlu Hüsamettin Efendi'nin kaybolan evrakların bulunmasına dair kararı da özlüğe verilen değeri göstermesi açısından önem taşımaktadır.

1734 No'lu Defterin 6. CA. 1328 tarihli 67 numaralı; Sicill-i Ahvâl Müdüriyeti'nden gelen yazıya göre, İlmiye memurlarından olup tercüme-i hâl evraklarını vermeyenlere Mayıs maaşı verilmeyeceği bildirilmişse de konu geç tebliğ edildiğinden evrakların en kısa zamanda tamamlanması hakkındaki kararı özlük işleri açısından başka bir örnek olarak gösterilebilir.

1739 No'lu Defterin 7. RA. 1337 tarihli 122 numaralı; İzmit Encümen-i Meşayih tarafından daha önce gönderilmiş olan iki adet tercüme-i hâl varakasının incelenip doğruluğunun onaylanması hakkındaki ve aynı defterin 7. RA. 1337 tarihli 121/179 numaralı; Yenişehir'deki şeyh efendilere ait tercüme-i hâl varakalarının doldurtularak gönderilmesi kararları özlük açısından ele alınabilir.

Bu uygulama çerçevesinde tarikatlar üzerinde kurulan sıkı denetim de kendisini göstermektedir. Meclisin bu konular üzerindeki hassasiyeti konuya verilen önemin de bir göstergesidir.

3.4.4. Tekkelerdeki Çeşitli Problemler ile İlgili Faaliyetler

Çeşitli problemlerle ilgili olarak Meclis-i Meşayih; kendisine yapılan başvuruların bir kısmını, kendi imkânlarıyla çözemediği veya başvurunun mahiyetinin mahkemede çözülmesi gereken bir mesele olması sebebiyle, ya başvuran kişiye mahkemeye müracaat etmesini söylemekte ya da meseleyi bizzat kendisi mahkemeye havale etmektedir. Bazen de yaşanan sorunlara dair meclis araştırma heyetleri kurabilmektedir.

Örneğin, Meclis-i Meşayih'in bilgisi olmaksızın tekke ve zaviyelere harikzadeganın iskân olunmaması durumunu (BEO. 4532/339863) farklı sorunlar karşısında meclisin pozisyonunu göstermesi açısından düşünmek mümkündür. Bu durum bize göstermektedir ki kargaşa zamanlarında bile tarikat ve dergâhların kontrol altında tutulmasına devlet büyük bir özen göstermektedir. Zira daha önce yaşanan Bâtınilik, Babailik ve Şeyh Bedreddin hareketleri genelde bu tip karmaşa dönemlerinde ortaya çıkmış ve devlet açısından sarsıcı sonuçlara yol açmıştır.

1734 No'lu Defterin 19. BE. 1328 tarihli 5/7 numaralı kararına göre; Askere çağırılan İbrahim Fahrettin Efendi'nin askere alınması halinde Dergâh kapanacağından, bu durumda olan meşâyihin askerlikten muaf tutulması gerektiğine dair Dersâdet Ahz-ı Askerlik Riyâset-i Behiyyesi'ne yazılması, öngörülmüştür. Böylece dergâh işlerinin belirlenen şart ve koşullar altında devam etmesinin önemi de gözler önüne serilmiş olmaktadır.

1737 No'lu defterin 16. RA. 1332 tarihli 1/4797 numaralı; Selanik-Yenice Vardar'ında Kâdirî Atâullah Efendi Dergâhı meşihat cihetine dair hukukunun korunmasını isteyen Mustafa Efendi'nin dilekçesinin, bölge istila altında bulunmasından dolayı ne yapılması gerektiği hakkında bilgi alınması için evraklarının Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celfîlesi'ne gönderilmesi kararı meclisin kendisine yapılan bir başvuruyu ilgili kurumlara yönlendirmesine örnek olarak gösterilebilir.

Bu bağlamda bir diğer örnek olarak aşağıdaki durum gösterilebilir. 28 Zilhicce 1301 tarihli bir kararda, Ankara vilâyetindeki Yabanabad kazasındaki Ali es-Semerkandî Dergâhı postnişini tarafından verilen arzuhal mütâlaa olunmuştur. Arzuhalde Ali es-Semerkandî Hazretleri'nin çıkardığı “mâ-i mübâreke”nin çekirge ve buna benzer zararlı hayvanların ortadan kalkmasını sağladığı ve bazı şahısların mâ-i mübârekenin ve mührünün taklidini yaptıkları ve mâ-i mübâreke olduğu iddiasıyla insanları kandırdıkları anlatılmaktadır.

Meclis-i Meşayih bahsedilen mâ-i mübârekenin çekirge gibi zararlı hayvanları def ettiğini tecrübe etmiş ve herhangi bir tarafta çekirge ortaya çıkarsa, bunun mahallî hükümetin marifetiyle telgrafla Bâb-ı Âlî'ye arz edilerek, buradan Ankara vilâyetine telgrafla bildirilmesi gerektiğini söylemiştir. Daha sonra dergâhın şeyhi tarafından usulüne göre dualar okunduktan sonra, dergâhtaki dedelerden birisi bu işe tayin edilerek, gereken miktardaki mâ-i mübârekenin mühürlü olarak çekirge zuhur eden mahalle gönderileceği belirtilmiştir.

Dolayısıyla böyle yazışmalar olmadan kendiliğinden gelen dedelere itibar edilmemesi gerektiği söylenmiş ve ancak bu şekilde davranılması halinde, arzuhalde bahsedilen meselenin önüne geçileceğinin Sadâret'e bildirilmesine karar verilmiştir (Arı, 2005: 137 – 138).

1736 No'lu Meclis-i Meşayih Defterin 10. RE. 1336 tarihli 102 numaralı kararına göre; Hacı Bektâş-ı Veli Dergâhı Şeyhi merhum Hamza Efendi'nin oğlu Sıddık imzasıyla verilen dilekçenin aidiyeti cihetiyle Evkaf Nezareti'ne gönderilmesi uygun bulunmuş, böylece Meclis kendisine sunulan dilekçeyi daha uygun gördüğü diğer bir kuruma havale etmiştir.

Yine yazışmaların uygun makamlar çerçevesinde yapılmasına dair 1734 No'lu Defterin 29. CE. 1328 tarihli 63/1680 numaralı; Kosova Vilayeti'nde Köprülü kasabasında Sadiyye Tarîkatı'ndan Kır Tekkesi'nin vakıf arazileri Maârif Komisyonu tarafından haksız yere ve Şer'-i Şerîf'e aykırı olarak Evkâf-ı Münderise adı altında zabtedildiği için, Hukûk Müşâvirliği'ne havâle ile dilekçenin bir kopyasının mahalli Hükûmet'e gönderilip, durumun Meşihat'a bildirilmesine dair kararı örnek olarak gösterilebilir.

Ayrıca zaman zaman şeyhler arasında yaşanan gerilimlerin çözümü için de meclis karar alabilmiştir. 1734 No'lu Defterin 19. CE. 1328 tarihli 51/853 numaralı; Eyüp Sultan Servi Mahallesi'nde İzzet Mehmet Paşa Dergâhı şeyhliği için Şeyh Abdülkâdir ile biraderi Sait Efendi arasındaki çekişmenin uzaması sebebiyle konunun çözümü için, Eyüp'te Hasip Efendi Dergâhı Şeyhi Hasip Efendi'nin başkanlığında, Kaşgârî Dergâhı Şeyhi Bahattin Efendi ve Kaptanpaşa Tekkesi Şeyhi Fehmi Efendi'den oluşan bir heyet kurulmasına dair kararı konuyu örneklemesi açısından önem taşımaktadır.

Bunun yanı sıra farklı sıkıntılardan kaynaklı problemlerin giderilmesi için de görevlendirmeler yapılabildiği görülmüştür. 1734 No'lu Defterin 22. CE. 1328 tarihli 57 numaralı; Koca Mustafa Paşa'da Feyziye Dergâhı şeyhi Abdülvâhit Efendi hakkında, dergâh gelirlerini kötüye kullanması, göreve ehil olmaması ve tarikat âyinlerini zamanında yapmaması gibi Mehmet Ârif imzalı Makâm-ı Meşihat-ı Ulyâ'ya sunulup Meclis-i Meşâyih'e havale edilen şikâyetlerin tahkiki için, yakınında bulunan Bâlî Dergâhı Postnişini Sadettin Efendi'nin görevlendirilmesine dair kararı durumu gözler önüne sermektedir. Ancak 1734 No'lu Defterin 10. CA. 1328 tarihli 72/1282 numaralı kararı yapılan denetim sonucu şikâyetlerin asılsız olduğunu göstermektedir.

1739 No'lu Defterin 17. ZA. 1336 tarihli 9 numaralı; Eyüb'deki Molla Çelebi Dergâhı şeyhinin askerde olmasından fırsatla dergâha ait bir kısım eşyayı satanların cezalandırılmaları ve satışın engellenmesi ile geri kalan eşyanın koruma altına alınması kararı ne tür sorunlarla karşılaşıldığını göstermesi açısından da önem taşımaktadır.

Meclis aynı zamanda tarikat anlayışına karşı cephe açan fikirlerle de mücadele halinde olmuştur. 1744 No'lu Defterde yer alan 30. CA. 1338 tarihli 38 numaralı; Silifke Gülnar Kazası İshaklar Köyü'ndeki Çavuşoğlu Hacı Zaim adlı şahsın, tarikat müesseslerine karşı tahkir edici davranışlarının araştırılması kararı tarikatlara muhalif

görüşlerin engellenmesi açısından meclisin önemini göstermektedir. 1745 No'lu Defterin 17. L. 1340 tarihli 30 numaralı; Karagöz Gazetesi'nde Hazret-i Marsıvani başlığı altında yayınlanan fıkra bütün Müslümanları rencide edecek ve ülke dışındaki Müslümanlar üzerinde kötü tesir yapacak muhtevaya sahip olduğundan bu gibi neşriyata Matbuat İdaresi'nce izin verilmemesi kararı da bu çerçevede ele alınabilir. Yine 1770 No'lu defterin 4. B. 1308 tarihli 95 numaralı; Mürüvvet Gazetesi'nde Koca Mustafa Paşa Hangâhı hakkında yayınlanan makale gerçeklere tamamen aykırı olduğundan tekzip ettirilerek hakikatin Matbuat Müdüriyeti'nce neşri kararı da meclisin bu konuya verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir.

Sıkıntıların çözümü konusunda kolluk güçlerinin de devreye sokulabildiği dikkat çekmektedir. 1735 No'lu Defterin 26. B. 1328 tarihli 35 numaralı; Eyüp'te Servi Mahallesi'ndeki Vezir İzzet Paşa Dergâhı meşihat cihetinin müştereken sahipleri olan Abdülkâdir Efendi ile kardeşi Saîd Efendilerden yaşı büyük olan Abdülkâdir Efendi'nin meşihat vazifesinin, küçük biraderi olan Saîd Efendi'nin ise imamet ve hitabet cihetlerinin mutasarrıfı olduğundan dergâhta birlikte ikamet etmelerine izin verilmediği, dergâhtan çıkmak istemeyen Saîd Efendi'nin polis marifetiyle çıkarılması gerektiği kararı bu durumu göstermesi açısından önem taşır.

Bu noktada kayda değer önemli kararlardan biri ise 1735 No'lu Defterdeki 16. L. 1330 tarihli 40 numaralı; İstanbul ve taşradaki tekke, zâviye ve dergâhlarda siyasetle meşgul olunmamasının umumen tebliği konusundaki karardır. Bu karar bağlamında meclis açılmadan önce yaşanan Kuleli Vak'ası'nda tarikatların bir darbe girişiminde bulunması durumunun önüne geçilmeye çalışıldığı düşünülebilir.

Ayrıca savaşlarda tarikatların üstlenmiş oldukları fonksiyonları göstermesi açısından 1735 No'lu Defterin 27. S. 1331 tarihli 114 numaralı; Düşman tarafından Osmanlı memleketine haksız yere yapılan saldırılardan dolayı memleketin ve Osmanlı tebasının zarar görmemesi ve afetlere marûz kalmaması için tekke, dergâh ve zaviyelerde daha önce de okunmakta olan Kur'an-ı Kerîm ve dualara devam edilmesinin umumen tebliği kararı dikkat çekicidir. Aynı defterin 8. ZA. 1330 tarihli 44-72 arası, 29. ZA. 1330 tarihli 73, 29. ZA. 1330 tarihli 75, 20. Z. 1330 tarihli 76-111 arası ve 15. M. 1331 tarihli 112 numaralı kararları da bu minval üzeredir.

Yine muhacir iskânı açısından da tekkelerin değerlendirilmesine dair 1735 No'lu Defterin 3. R. 1331 tarihli 150 numaralı kanunu tarikatların Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bile hala işlevsel olmasını göstermesi açısından büyük bir öneme sahiptir. 1746 No'lu Defterin 19 Receb 1340 tarihli 27/24 numaralı; Bazı medrese, tekke ve camilere muhacir iskân edileceği kararı da yine bu çerçevede ele alınabilir. Aynı defterin 19 Receb 1340 tarihli 26/38, 18 Şaban 1340 tarihli 28/42 ve 20 Şaban 1340 tarihli 29/43 numaralı kararları da bu çerçevede alınmıştır. Böylece devlet, meclis eliyle hem tarikatlar üzerinde bir kontrol mekanizması oluştururken hem de tarikatların işlevsel yönlerini kendi amaçları doğrultusunda işe koşabilmektedir.

3.4.5. Tekkelerin İmarı

Tekkeler öncelikle kurucuları tarafından imar edilmiş ve daha sonra da vakıf gelirleri ile ihtiyaçlarını karşılamıştır. Meclis-i Meşayih görev yaptığı süre zarfında tekkelerin imarı konusunda idari manada destek sağlamıştır. Ancak Meclisin bütçesinde tekke imarına dair bir harcama kalemi konulmamıştır. Meclis, imarla ilgili taleplere aracılık yapmış ve bu konuda Evkaf Nezareti ile tekkeler arasında köprü olmuştur (Akman, 2013: 111).

Bu konuyla ilgili olarak Meclis, 23 Safer 1304 tarihinde aldığı karar bir örnek olabilir. Buna göre, daha önce, dergâhın ve hucurâtın tamiratına dair karar alındığı, ancak dergâhın gelirlerinin yeterli olmasına rağmen henüz inşaata başlanmadığının haber alındığı söylenerek, bir an önce inşaata başlanması ve neticesinin Meclis-i Meşayih'e bildirilmesi istenmiştir. 28 Şaban 1304 tarihinde ise, Abdülhamid Baba dergâhın inşaatının iki haftaya kadar tamamlanacağını bildirmiş ve dolayısıyla dergâhın gelirlerinin it'âm-ı taâm ve diğer hususlarda harcanmak üzere tekrar kendisine verilmesini istemiştir (Arı, 2005: 159). 1770 No'lu Defterin 12. R. 1309 tarihli 49/115 numaralı; Üsküdar'da Solak Sinan Mahallesi'ndeki Hindi Feyzullah Efendi Dergâhı'nın yıkılmış olan kısımlarının tamiri kararı burada zikredilebilir.

1734 No'lu Defterin 5. BE. 1328 tarihli 3/379 numaralı kararına göre; Tekirdağ Kadirîhâne Dergâhı'nda bulunan askerin çıkarılarak dergâhın tamiri için Tekirdağ Valiliği Niyâbet-i Şer'iyyesi'ne yazı yazılmasına hükmedilmiştir. Böylece dergâhın asli amacının dışında kullanılmasının da önüne geçilmeye çalışıldığı söylenebilir.

1745 No'lu Defterin 14. Z. 1338 tarihli 32 numaralı; Eyübsultan'da Bostan İskelesi'nde bulunan Hüsrev Paşa tarafından bina ve ihya edilmiş olup şu an harap halde bulunan Nakşibendi-i Halidi Dergâhı'nın tamiri kararı da tekkelerin imarına dair bir örnek olarak dile getirilebilir.

Ayrıca tekkelerin imarına dair 1746 No'lu Defterin 1 Zilhicce 1339 tarihli 70/70 numaralı; bilumum tekâyâ ve zevâyânın isim ve adresleri ile hangilerinin imar edilmiş ve hangilerinin muhacirin ile harikzedegan tarafından işgal edilmiş oldukları ve yine içlerinden yıkılmış ve yanmış bulunanları mübeyyen bir defterin gönderilmesi kararı göze çarpmaktadır.

Meclis tekkelerin imarı konusunda kendisini aşan bir durum söz konusu olursa ilgili birime yönlendirme yapabilmıştır. 1735 No'lu Defterin 23. M. 1330 tarihli 58 ve 59 numaralı; Edirnekapı civarında Acıçeşme'de Halil Nizamettin Efendi Dergâhı türbesinin yıkılmaya yüz tutmuş olan duvarının yeniden inşasının Evkâf Nezâreti'ne bildirilmesi kararları bu açıdan değerlendirilebilir. Aynı defterin 17. S. 1330 tarihli 61 numaralı kararı da aynı konuyu ele almaktadır.

Yine 1738 No'lu Defterin 26. ZH. 1336 tarihli 40 numaralı; Fatih yangınında harap olduğundan, Eski Sadrazam Pîrî Mehmet Paşa tarafından ihya olunan, 400 yıldan beri nice Meşâyih'in hizmet verdiği, Molla Gürânî'deki Halveti Hangâhı'nın yeniden inşasına malzeme yardımı yapılması için, Hazreti Sünbül Sinân Âsitânesi Postnişini Efendi'nin Meclis-i Meşâyih'e verdiği dilekçe gereği, Harbiye Nezâreti'ne yazı yazılması hakkındaki karar da bu yönde düşünülebilir. Ayrıca 1739 No'lu Defterin 7. RA. 1337 tarihli 46 numaralı; Büyük Fatih yangınında binası yanmış olan Molla Gürânî'deki Halvetî Hangâhı'nın yeniden inşası için inşaat malzemesi talebi kararı da bu çerçevede ele alınabilir.

1735 No'lu Defterin 2. M. 1329 tarihli 48 numaralı; Epey zamandır harap durumda olan Kumkapı'daki Muhsine Hatun nâm-ı diğer İbrahim Paşa Zaviyesi'nin tamir edildiği, 23 Teşrîn-i Sâni 1326 tarihinden itibaren Şeyh Mehmet Şevket Efendi tarafından âyin icra edilmekte olduğu, taamiyesi hususunda ise buna göre muamele yapılması gerektiği kararı açık hale getirilen tekkelerin işlevselliklerini devam ettirmesi gerekliliği yönüyle önem taşımaktadır.

1769 No'lu Defterin 23. S. 1304 tarihli 8 numaralı; Ankara'da bulunan Hacı Bayram-ı Veli Dergâhı Vakfı'nın emâneten Mal Sandığı'nda hıfzedilmesinin, gelip giden misafirlerin kaldığı odaların harab olmasına yol açtığı, vakfın geliriyle bir an önce Dergâhın odalarının inşasıyla Dergâhın tamiri gereken yerlerinin tamir ettirilip neticenin beyan edilmesinin Ankara Valiliği'ne tekrar emir ve iş'arı kararı işlevini kaybetme kaygısının önlenmesi açısından başka bir karar olarak ele alınabilir.

Kimi zaman Meclis tarafından dergâhların onarılması karşılığı şeyhlik görevinin tevdi edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin 1774 No'lu Defterin R.8. R. 1318 tarihli 18/39 numaralı; Bursa Setbaşı'nda bulunan Eyüp Efendi Tekkesi Şeyhi Ziyâ Efendi, uzun müddetden beri Eskişehir ve Simav'da Dâvâ Vekili olduğundan Dergâh'ın harap olmasına sebep olduğu için, görevin kendisinden alınarak, Kâdiri Tarikatı Hülefası'ndan Ahmet Hasip Efendi'nin Dergâhı yeniden inşa etmek şartıyla tayini kararı bu durumu gözler önüne sermektedir. Aynı defterin 11. ZA. 1318 tarihli 44/119-122 numaralı kararı da bu doğrultudadır.

3.4.6. Tekkelerde Yürütülen Ayinlerle İlgili Hususlar

Zikir ve ayinlerle ilgili temel problemler, zikir ve ayin esnasında dinin temel kurallarına aykırı davranışlar sergilenmesi ve tekke dışında, kontrolsüz zikir ve ayin yapılmasıdır. Bu noktada zikir ve ayinlerin içerik ve şekline müdahale söz konusu olmayıp daha ziyade bu faaliyetlerin usulüne uygun yapılması istenmiştir. Bu suretle devletin tekkeler üzerindeki kontrolünü de artırdığı ifade edilebilir.

Meclis-i Meşayih 1891'de yaptığı bir düzenleme ile meşihati bulunmayan cami, mescit, türbe ve evlerde ayin yapılmasını yasaklamıştır. Bu yasaklamayla birlikte Meclis-i Meşayih, nizamname kararlarına uygun olarak camilerde veya kendi evlerinde ahaliyi toplayıp ayin yapan ve yine kendi evlerinde insanları toplayarak mukabele okuyan kimseleri bu tür faaliyetleri tekrarlamamaları konusunda uyarmıştır. Benzer mahiyette konuya dair, Şehremini civarında Ereğli mahallesinde bulunan Rıfaiyye Tarikatı'ndan Şeyh İbrahim Edhem Efendi'nin tekke ittihaz eylediği binadan Meclis-i Meşayih'in bilgisinin olup olmadığının sorulması (BOA. ZB 350/3), örnek olarak verilebilir.

Başka bir örnek olarak da Üsküdar'da bulunan Kadiri Tarikatı Şeyhi Beşir Efendi ile mensuplarının, tekkeleri olmadığı ve Meclis-i Meşayih'ten ruhsat alınmadığı halde bir mescitte mukabele ettiklerinin anlaşılması (BOA. ZB 350/50) durumu gösterilebilir.

Meclis aynı zamanda meşihat ciheti bulunmayan mescid gibi yerlerde ayin icrasını ve mescidlerin tekkelere dönüştürülmesini de yasaklamıştır. Bununla birlikte Meclis-i Meşayih bazı camilerde, o caminin vakfiye şartlarına aykırı olduğu için Kuran-ı Kerim okunması ve ayin yapılması yasağını da kaldırmıştır (Durmuş, 2016: 79 – 80). Örneğin 1769 No'lu defterin 21. RA. 1304 tarihli 19 numaralı; Kasımpaşa'da Küçük Piyale Paşa'daki evinde ayin düzenleyen Bahriye Yüzbaşısı Hafız Mehmet Efendi'ye bir daha evinde ayin düzenlememesinin tembihi kararı bu çerçevede ele alınabilir. Aynı defterin 26. R. 1304 tarihli 30 numaralı kararı da bu yönde alınmış bir karar olarak dikkat çekmektedir.

Kontrolsüzlüğün yanı sıra Meclis ayinlerin aksamaması için de kararlar almıştır. Mesela 1734 No'lu Defterin 5. BE. 1328 tarihli 2/1 numaralı kararına göre; askere çağırılan Üsküdar Kapağası'nda Mehmet Ârif Dede Dergâhı Şeyhi İbrahim Fahrettin Efendi'nin bizzat ayin-i tarikat yaptırdığından Dergâh'taki hizmetlerinin aksamaması için Evkâf-ı Hümâyûn Kadılığı'na yazı yazılması hakkındaki karar göze çarpmaktadır.

1738 No'lu Defterin 7. ŞL. 1336 tarihli 72 numaralı kararına göre; İstanbul-Aksaray'da Sekbanbaşı Yakup Ağa Zâviyesi'nde günlük 12 akça ile Zâviye Şeyhliği'ni yürüten Hüseyin Hüsnü Efendi'nin vefatıyla, yerine görevlendirilen büyük oğlu Şeyh Mehmet Ali Efendi askere alınıp, yerine yine askerde olan oğlu İbrahim Efendi bırakıldığı halde, bu sefer kendisinin vefatı üzerine oğlu İbrahim Efendi askerden dönene kadar, Dergâh'taki tarikat ayinlerinin aksamaması için Şeyh Safvet Efendi'nin vekâleten tayininin, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Vekâlet-i Celîlesi'ne bildirilmesine karar verilmiştir.

Ayrıca tekkelerde icra olunan ayinlerin usulünce uygulanması konusu da meclisin çalışma alanları arasında yer alabilmiştir. Mesela 1734 No'lu Defterin 25. BA. 1328 tarihli 31/107 numaralı; Molla Gürânî'de Nûri Dede mahallesinde Selanik Kadısı Fındıkzâde Ahmet İshak Efendi'nin bina ettiği Nakşî Zâviyesi şeyhliği, Mustafa Hilmi Efendi'ye verildiği halde, Zâviye'de Nakşibendiyye usulünden sonra, uzun zamandan beri Sadiyye Tarikatı âyininin de yapıldığının anlaşılması hakkındaki karar dikkat çekicidir. 1745 No'lu Defterin 7. B. 1340 tarihli 19 numaralı; Eyüp'te bulunan Pir Ümmi Sinan Hangâhı ancak

şeyh ve ailesiyle zikir günleri zikredilmesine yetecek durumda olduğundan iskân olunan muhacirlerin tahliyesi kararı ayin esnasında problem çıkmaması açısından ele alınabilir. Aynı defterin 15. C. 1340 tarihli 6 numaralı kararı da bu çerçevede düşünülebilir.

1735 No'lu Defterin 24. CA. 1330 tarihli 35 numaralı; Davutpaşa'daki Beşikçizâde Dergâhı'nın 1328 yılı tahsîsâtının verilebilmesi için Dergâhın açık olup olmadığı ve âyin yapılıp yapılmadığının bildirilmesi kararı da bu noktada zikredilebilir. Bir başka örnek olarak da 1743 No'lu Defterde yer alan 29. Ş. 1338 tarihli 74 numaralı; Fındıklı'da yıktırılan Keşfi Cafer Efendi Dergâhı Postnişini Kamil Efendi Evkaf Nezaretinden verilmekte olan kira bedeli ile Altunizade'de kiraladığı hanesinde ifa-yı vazife ettiğini bildirdiğinden bulunduğu hanede hakikaten zikrullah ile meşgul olup olmadığının ve fukara ile dervişana itam-ı taam edip etmediğinin vesikaya dayalı tahkiki ile haber verilmesi kararı dile getirilebilir.

Tekkelere yapılacak ekonomik yardımların devamı açısından da ayinler belirleyici bir role sahip olmuştur. 1735 No'lu Defterin 30. ZA. 1328 tarihli 38 numaralı; Tekkelere verilmesi kararlaştırılmış olan kurbanların listesinde tekke isimleri, nâm-ı diğerleri, kurban adetleri ile tekkelerden arsa hâlinde olanlar ile âyin yapılmayanların bildirilmesi kararı bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir.

Benzer şekilde ayinlerin icra edilmemesinin şeyhlerin uhdelerinde bulundurdukları makamları geçersiz kılacağı 1742 No'lu defterin 28. RA. 1337 tarihli 2 numaralı kararı; Hangahlarda görevli olanların ayin esnasında hazır bulunmaları ve devam etmeleri vakıf şartı olduğundan zikir ve ayinin tatilinin kişilerin uhdesindeki cihetlerin kaldırılmasına yol açacağıın bilinmesi şeklinde ifade edilmiştir.

3.4.7. Tekkelerde Yaşanan Uygunsuz Davranışları Engelleme

Bu konuya dair kararlar incelendiğinde genellikle iki sebepten dolayı şikâyet durumunun yaşandığı görülmektedir. Birincisinde şeyhlerin uygunsuz davranışları sebebiyle yaşanan şikâyetler göze çarparken ikincisinde tekkelerin fiziksel mekânlarında yaşanan dine ve tarikat adabına aykırı davranışların şikâyet sebebi olduğu dikkat çekmektedir.

Birinci tip şikâyetlere 1741 No'lu Defterin 17. Z. 1337 tarihli 103 numaralı kararı örnek olarak gösterilebilir. Buna göre; Eyüp Sultan'daki Şeyhülislam Feyzullah Efendi Dergâhı'ndaki bir takım uygunsuz hareketlere (Köçek oynatmak, çalgı çalmak vs...) engel olamadığı için Şeyh Rasih Efendi'nin görevden alınarak dergâha muktedir bir vekil tayini söz konusu edilmiştir.

İkinci tipte şikâyete dair ise şu örnek dile getirilebilir: 18 Haziran 1335 tarihinde Üsküdar Pir Hazreti Nasuh Dergâhı postnişinine gönderilen yazıda; Selimiye Dergâhı boş kaldığından birtakım sefil kişilerin barınağı haline geldiği belirtilerek buraya bir şeyh görevlendirilmesi kararlaştırılmıştır (Akman, 2013: 118).

Yine benzer şekilde 1741 No'lu Defterin 25. CA. 1337 tarihli 21 numaralı kararına göre Eyüp'teki Molla Çelebi Dergâhı Postnişini Hüseyin Efendi'nin askerde bulunduğu esnada dergâhta iskân edilen uygunsuz kişilerin tahliyesi dile getirilmiştir. Aynı defterin 18. CA. 1337 tarihli 17 numaralı kararı da yaşanan durumu teyit etmesi açısından ele alınabilir.

Bu konuya dair bir başka örnek olarak ise 1735 No'lu Defterdeki 16. Ş. 1329 tarihli 24 numaralı; Üsküdar'da Çinili Camii yakınındaki Afgan Kalenderhanesi'nde hac mevsimi dolayısıyla birçok Afganlı bulunduğu, bunların içerisindeki serkeş kimselerin çıkaracakları uygunsuz durumların halli için, dergâhın şeyhi Hacı Mehmet Efendi'nin müracaatı sırasında kendisine gereken kolaylığın sağlanmasına dair karar gösterilebilir.

1737 No'lu Defterde yer alan 21. ZH. 1332 tarihli 66 numaralı; Üsküdar Merdivenköy'deki Şahkulu Sultan Zaviyesi Postnişini Ahmet Baba ile müstahdem Hacı Nûri Baba ve meydancı İbrahim Baba'nın, Dergâh'a külliyetli miktarda müskirat sokacakları Sahrâ-yı Cedîd mevkiinden yapılan ihbarla anlaşıldığından, araştırma sonucu Dergâh'a, bir fiçî içerisinde elli kopa rakı sokarken kırıldığı ve dergâhta kalanların her birinin yatakları başında şişeler ve tenekelerle içkiler bulunduğu köylülerce ihbar edildiğinden Dergâh'ın kapatılarak yerine uygun bir şeyhin tayini kararı da konumuza dair ilginç örneklerden birisini oluşturmaktadır. Aynı defterin 23. M. 1333 tarihli 72 numaralı kararı da bu konuyla ilgilidir

1742 No'lu Defterin 2. Z. 1337 tarihli 153 numaralı; Dersaadet ve Bilad-ı Selase'de bulunan bazı dergâhlarda düğün münasebetiyle çalgı çalındığı gazel, şarkı okunduğu

istihbar olunduğundan tekkelerin yapılış amacının dışında kullanılmasına meydan bırakılmaması tamiminin tekke şeyhlerine bildirilmesi kararı da önem taşımaktadır. 1746 No'lu Defterin 3 Şaban 1340 tarihli 30 numaralı; Merdivenköy Dergâhı'nda ikamet etmekte olan şahısların usulsüz hareketlerinden dolayı dergâhdan uzaklaştırılmaları kararı da bu çerçevede düşünülebilir.

Ayrıca uygunsuz davranışların çözülerek huzur ve güvenliğin sağlanmasına dair kararlar da söz konusu edilebilmiştir. 1735 No'lu Defterin 25. Z. 1328 tarihli 67 numaralı; Tekke ve zaviyelerin güvenliği ve huzuru için oradaki uygunsuz kişi ve olaylara müdahale hususunda umum zâbita merkezlerine gereken emrin verilmesi kararı bu durumu örneklendirmesi açısından önem taşımaktadır. 1742 No'lu Defterin 19. L. 1337 tarihli 129 numaralı; Selimiye Dergâhı boş kaldığından serseri takımının işgalinden korunması için bekçi gönderilmesi kararı da bu duruma örnek olarak zikredilebilir.

1745 No'lu Defterin 2. Ş. 1339 tarihli 26 numaralı; Beşiktaş Serenceme Bey Yokuşu'nda Sudûr-ı İzâm'dan Seyyit Mehmet Ebu'l-Hüda Efendi'nin bina ettiği Rifai Dergâhı'nın dervişlere mahsus odalarına bazı kişiler tarafından icarla ve icarsız kocalı ve kocasız kadınlar iskân edildiği ve uygunsuz şeyler olmakta olduğundan bunların serian dergâhtan çıkarılmaları kararı uygunsuz davranışların engellenmesine bir başka örnek olarak gösterilebilir.

Yine 1735 No'lu Defterin 14. S. 1329 tarihli 49 numaralı; Beyoğlu Komiserliği'nce yapılan tahkikât neticesi Beyoğlu'nda bir vukuattan dolayı mühürlü bulunan bir tekkede şeyhlik iddiasında bulunan Çarşamba civarında Mehmet Ağa Camii yanında yirmi numaralı hânede sâkin Edirneli Niyazi'nin, tarikat ehli olmadığı gibi kendisine şeyh nâmı vererek ötede beride serserilik yaptığından dolayı tutuklandığı yönündeki karar konuya verilen önemi göstermektedir.

Kimi zaman da meclis ceza vermeden önce uyarı yoluna gidebilmektedir. 1736 No'lu Defterin 110. sayfasında bulunan; bazı şeyh ve dervişlerin haysiyetlerine yakışmayacak yerlerde gezmekte ve oturmakta oldukları işitilmekte olduğundan, Tekke Merkezleri'ne, Şeyh ve Dervişlerin şan ve şerefleriyle bağdaşmayan durumlardan kaçınılması için tezkire yazılması hakkındaki karar bu çerçevede ele alınabilir. Yine 1746

No'lu Defterin 20 Safer 1340 tarihli 103/91, 17 Safer 1340 tarihli 99/1348 ve 17 Safer 1340 tarihli 97/1379 numaralı kararları bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir.

Bazen de ekonomik imkânların kesilmesi yaşanan sıkıntıların çözümünde bir yol olarak benimsenebilmiştir. 1769 No'lu Defterin 8. N. 1305 tarihli 120 numaralı; Bâb-ı Âlî civarındaki Aydınoğlu Dergâhı Postnişini Fehmi Efendi, silk-i sūfiyye'ye muhalif olarak beş senedir hayal oynatmakta olduğu, yapılan tenbihâta kulak asmadığı, yine söz dinlememekte ısrar ederse, meşihatı kaldırılmak üzere şimdilik dergâha mahsus tayinatın kesilmesi kararı bu doğrultuda ele alınabilir.

Tekkelerde yaşanabilecek problemleri engelleme noktasında tekkeleri bir nevi topluma hizmet projesi bağlamında ele almak gibi bir uygulama da söz konusu olabilmıştır. 1738 No'lu Defterin 17. ZK. 1336 tarihli 27 numaralı; Tarîkat-ı Aliyye, Tekâyâ, Meşâyih, Dervîşân ve Muhibbân kavramlarını tanımlamak, bu zevâtın görevlerini belirlemek ve âdâp ve erkâna hürmet eğitiminden geçirmek, boş vakitlerinde de dervişleri topluma yararlı hayırlı meslek ve san'atlara yönelterek, kendilerine o meslek ve san'atlarda gereken yetkinliği kazandırmak üzere, hazırlık dönemiyle birlikte üç kur devam edecek yararlı ve yeterli bir eğitimden geçmeleri için, Meclis-i Meşâyih tarafından düzenlenen Talimatnâme'nin Meşîhat tarafından onaylanması kararı bu durumu ortaya koymaktadır.

Bu örneklerden hareketle Meclis'in tekkelerdeki huzur, güven ve asayişe de önem vererek başıboşluğu engellemeye çalıştığını ve tekke şeyhlerinin hayatlarıyla da çevrelerine örnek kimseler olması yönünde hareket ettiğini söyleyebiliriz.

3.4.8. Tekkelerin Teftişi

Tekkelerdeki işleyişi kontrol etmek ve bazen de gelen şikâyet ve taleplerin araştırılması amacıyla teftişler yapılmıştır. Kurumun yapmış olduğu teftişlerde üye veya kâtiplerden bazılarının görevlendirildiği görülmektedir. 1739 No'lu Defterin 2. M. 1337 tarihli 20 numaralı; Tekke ve zaviyelerin teftişi işinin Evkaf Nezâreti'nden alınarak Meclis-i Meşâyih'e verilmesi hususunda gerekli işlemlerin yapılması kararı meclisin bu konudaki yetkisini göstermektedir.

Meclis kendisine ulaşan şikâyetler çerçevesinde hemen harekete geçmektedir. 1747 No'lu Defterin 27. M. 1341 tarihli 40 numaralı; Üsküdar Merdivenköy'de Şah Kulu Sultan Dergâhı'nda Nakşî Âyîni icrâ için tayin edilen İsmet Efendi'nin devamsızlığı, âyin yapılmaması ve Dergâh'ın harap olması gibi şikâyetlerin, Üsküdar Mutasarrıflığı tarafından gizlice ve derinliğine tahkik edilerek sonucun Meşîhat'a bildirilmesi hakkındaki kararı bu durumu gözler önüne sermektedir. Aynı defterin 27. CA. 1340 tarihli 36 numaralı kararı da bu çerçevede ele alınabilir. Karar; Meclis-i Meşâyih'e gelen bir ihbara göre, Koca Mustafa Paşa'daki Ramazan Efendi Dergâhı'nda;

[1] Namaz kılınıp kılınmadığı,

[2] Zikrullah yapılıp yapılmadığı,

[3] Dergâh hücrelerinin oda oda kiraya verilip verilmediğinin,

Müfettiş Zühdü Efendi tarafından hızlı ve derin bir tahkikat yapılıp neticesinin rapor halinde Meclis-i Meşâyih'e sunulmasına dairdir. Aynı zamanda bu karar Meclisin hangi konularda teftiş yapabildiğini de göstermesi açısından önemlidir.

Tekkelerin teftişinin önemine binaen alınan 1738 No'lu Defterin 23. ŞL. 1336 tarihli 5 numaralı; Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi'nin gereğinin yerine getirilip getirilmediğinin ve Şeyhlerin görevlerini Talimatnâme'ye göre yapıp yapmadıklarının anlaşılması, ancak Tekkelerin daima teftiş edilmesiyle mümkün olacağından, Tekâyâ Müfettişliği'ni iki yıldan beri geçici olarak yerine getirmekte olan Medâris Müfettişleri'nden Hüsnü Efendi'nin asâleten tayin edilmesi ve yalnızca bir müfettişin İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'deki [Üsküdar, Galata ve Eyüp] tüm Tekkeleri teftiş için yeterli olamayacağından, kendisine bir yardımcı atanmasının Meşîhat tarafından onaylanması kararı, tekkelerin teftişine verilen önemi göstermesi açısından önemlidir. 1745 No'lu Defterin 4. ZA. 1339 tarihli 29 numaralı kararı da bu çerçevede ele alınabilir.

Meclis-i Meşâyih'in 1768 No'lu Defterine göre; Dersaadet ve Bilad-ı Selase'deki Tekkelerle Zâviyeleri teftiş üzere müfettiş tayin edilen Hacı Muhtar Efendi ile Müştakzâde Dergâhı Şeyhi Ahmet Efendi'nin 24 Teşrin-i Evvelde vazifeye başladıkları belirtilerek, maaşlarının bu tarihten itibaren işletilmesini karara bağlamıştır. Ancak Rıfat

Efendi'nin 1887 yılında hastalanması sebebiyle Hacı Muhtar Efendi bu görevi zorlanarak da olsa tek başına sürdürmüştür.

Meclis-i Meşayih, Hacı Muhtar Efendi'den görevi esnasında yaşadığı zorluklara dair gelen talep ve teklifleri göz ardı etmeyerek onun Boğaziçi'nde bulunan tüm tekkeleri rahat bir şekilde teftiş edebilmesi için kendisine ücretsiz vapur bileti verilmesi isteği Meclis-i Meşayih tarafından da uygun görülerek bu talebin gereğinin yerine getirilmesi Nafia Nezâreti aracılığıyla Şirket-i Hayriye Müdürlüğü'ne bildirilmiştir (Durmuş, 2016: 92 – 93). Böylece olası teftişler anında ulaşım açısından bir sıkıntının da önüne geçilmeye çalışılmıştır.

1735 No'lu Defterin 23. RA. 1330 tarihli 64 numaralı; Silivri'de bulunan Sadi Baba Dergâhı Şeyhi ve Mütevellisi bulunan Talat Efendi'nin vakfiyenin aidatını kendisi kullandığı ve dergâhın müstemilatındaki bahçenin bir kısmını da başkasına sattığına dair Tanin Gazetesi'nde bir makale yayınlanması üzerine bu durumun âcil olarak tahkik edilip sonucun bildirilmesi kararı teftiş konusuna verilen önemi göstermektedir.

1738 No'lu Defterde bulunan 9. ZH. 1336 tarihli 36 numaralı; Bâb-ı Âlî'de Safvetî Paşa Dergâhı mütevellisi, rusûmât memurlarından Kâzım Bey, ailece Dergâh hücrelerinde kaldığı halde, yangın mağduru Kız kardeşini de yanına alarak dergâhtaki hücrelerin tamamını işgal etmesi üzerine, günde 5 vakit namaz için gelen cemaat dâhil, Usûl-Tarikatın yapılmasına da engel olduğu şeklinde, Dergâh Postnişini Efendi'nin şikâyeti üzerine, yerinde yapılan teftiş ve vakıf kayıtlarından anlaşıldığına göre Dergâh hücrelerinin yalnızca bekârlara ait olduğu anlaşıldığından, Dergâh mütevellisi Kâzım Bey'in ve ailesinin hücrelerden derhal çıkarılması için Evkâf Nezâreti'ne yazı yazılması kararı teftiş sonuçlarına göre hareket edilmeye çalışıldığının göstergesidir.

1743 No'lu Defterin 20. RA. 1338 tarihli 229 numaralı kararından; Sultanahmet'teki Mehmet Paşa Dergâhı'na yerleştirilmiş olan yangınzedeler ile Dergâhın şeyhinin bir birlerinden şikâyetlerini tahkikata Meclis-i Meşayih azasından Şeyh Remzi Efendi ile Müfettiş Şeyh Zühdü efendilerin görevlendirildikleri anlaşılmaktadır.

Ayrıca 22 Kanun-ı Evvel 1334 tarihli bir kararın özetinde Fındıklı Dergâhı Şeyhi Kamil Efendi'nin hanesinde ifa-i erkân-ı tarikat etmekte olduğunun yapılan teftiş ve tahkikat sonucunda tespit edildiği belirtilmiştir (Akman, 2013: 121).

1736 No'lu Defterin 26. CA. 1334 tarihli 155. sayfasında yer alan; Hiçbir tarikata mensup olmadıkları halde, serseri takımından bazı kimselerin sûfi kıyafetleri giyip kendilerine derviş süsü vererek yaptıkları uygunsuz hareketleri önlemesi için, Meclis-i Meşâyih Müfettişi Şeyh Hüsnü Efendi'ye, gerektiğinde Zabıta'dan da yardım alarak görev verilmesine dair karar meclisin denetim açısından taşıdığı önemi gözler önüne sermektedir.

Ayrıca 1745 No'lu Defterde 4. ZA. 1339 tarihli 29 numaralı; Tekke ve zaviyelerde bulunan meşâyih ve dervişanın mukaddes vazifelerinin ifası hususunda verilen talimatlara uygun hareket edip etmediklerinin teftişinin bir müfettişle yürütülmesi zor olduğundan tekaya işlerine aşına birinin bulunarak tayini hakkında kararı yer almaktadır.

Bu örneklerin dışında 1737 No'lu Defterin 23. M. 1333 tarihli 93 numaralı; Meclis-i Meşâyih'te Evkaf Müdüriyeti Müfettişi olan Osman Bey'e, her nerede bulunursa bulunsun, yasal çerçevede kolaylık sağlanması kararı da teftişe verilen önemi göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bu duruma ek olarak ekonomik anlamda müfettişlerin sıkıntıya girmemesine de özen gösterildiğini 1744 No'lu Defterin 7. S. 1339 tarihli 160/553 numaralı kararından da anlamak mümkün görünmektedir.

3.4.9. Tekkelerin Mali Problem ve İhtiyaçlarının Giderilmesi

Tekke, çoğunlukla bir câmisi, müritler ve misafirler için çeşitli büyüklüklerde bir mutfağı, hatta bazen bünyesine bağlı bir medresesi bulunan bir kuruluştur. Tekkelerin bu yapısı, içinde cami ve mescidler gibi sadece ibadet yapılmayıp, ibadetin yanında, eğitim, barınma, beslenme, temizlenme ve ulaşım gibi hizmetler de vermesinden doğan bir zorunluluktur. Dolayısıyla her tekke bir gelir kaynağına muhtaçtır.

Çok geniş ve farklı işlevleri olan ve halkın belirli kesimleri için yaşam alanı haline dönüşen bu mekânlar yalnızca denetim ve kontrol edilmesi gereken sıradan mekânlar olarak değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla bu mekânların ayakta durabilmesi ve temel fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri için devlet tarafından desteklenerek her türlü ihtiyaçları imkânlar çerçevesinde karşılanmıştır (Durmuş, 2016: 103).

Bir tekkenin başlıca gelir kaynağı genellikle, o tekkenin kurucu şeyhi tarafından yapılan vakıflardır. Devlet idarecilerinden biri tarafından kurulan vakıflar da vardır. Ancak

vakfı olmayan tekke hemen hemen yoktur. Bu durumda, vakıf tekkenin yürüttüğü bu çok önemli dini – sosyal hizmetlerin itici gücü konumuna gelmektedir.

Tekkelerin ikinci temel gelir kaynağı ise padişahlar tarafından temlik edilen çeşitli mülklere dir. Bunun haricinde tekke mensuplarının satın aldığı veya imar edilen boş arazilerin gelirleri ve tekke çevrelerinde iskân edilen mesken sahiplerinden alınan kira gelirleri de bu kapsam içerisinde değerlendirilebilir.

Bir tekkenin temel giderleri ise, tekkedeki şeyh, imam, mütevellî gibi görevlilerin maaşları, tekkenin tamir, bakım ve aydınlatması, tekkeye misafir olan yolcu ve fakirlere yemek verilmesi olarak dile getirilebilir. Eğer bütün bunlar yapıldıktan sonra artan bir gelir varsa, dergâhta hissesi olan evlâd-ı vâkıf arasında paylaştırılmaktadır. Bu harcamalar, tamamen tekkenin gelirleriyle yapılmakta ve bazı mutat yardımlar dışında devlet tarafından tekkelere düzenli bir kaynak aktarımı ise çok fazla söz konusu edilememektedir (Arı, 2005: 101 – 102).

Çeşitli ihtiyaçlarının giderilebilmesi için şeyhler, Meclis-i Meşayih'e başvurabilmişlerdir. Bazen başka bir devlet dairesine yapılan başvurular da Meclis-i Meşayih'e havale olunabilmiştir. Tekkelere yapılacak olan çeşitli yardımlarda Meclis-i Meşayih'in, yardım alacak tekkeleri belirleme gibi bir işlevi de göze çarpmaktadır.

Bu çerçevede 31 Kanun-ı Sani 1337 tarihli kararda; Bahriye Nezareti tarafından tekkelere dağıtılmak amacıyla erzak yardımında bulunulduğu belirtilerek bunun tekkelere dağıtımının düzenlenmesi için Şeyh Mustafa, Şeyh Siret, Şeyh Remzi ve Şeyh Haşim Efendilerden oluşan bir komisyon kurulmasına karar verilmiştir (Akman, 2013: 129).

1735 No'lu Defterin 17. C. 1328 tarihli 25 numaralı; Dersââdet ve Bilâd-ı selâsedeki tekke ve zaviyelere Maliye ve Evkâf Hazinesi'nden yemeklik adıyla günlük ve senelik verilen nakit vesairenin miktarlarının her dergâh için ayrı ayrı çıkarılması kararı tekkelere sağlanan mali desteğe örnek olarak gösterilebilir.

Bir başka örnek olarak da 1735 No'lu Defterdeki 28. RA. 1328 tarihli 6 numaralı; Eyüp'te Servi Mahallesi'ndeki Vezir İzzet Paşa Dergâhı'nın Maliye Hazinesi'nden tahsisâtı olan taâmiyesine ait berât ile cüzdanın, dergâhın meşihatının müştereken mutasarrıfı olan Kadri Efendi'nin eline geçtiği dergâhın idaresinin sıkıntıya düşmemesi

için yeni berât ile cüzdanın dergâhın meşihatının müştereken mutasarrıfı ve idaresinden sorumlu olan Mehmet Sâid Efendi'ye verilmesine dair karar gösterilebilir.

1777 No'lu Defterin 22. CA. 1327 tarihli 30 numaralı; Tekke ve Zâviyelerin ekserisinin taamiyeleri pek az olması sebebiyle sonradan ek olarak Sultan Vakıfları'ndan odun, kömür ve sair muayyenat alarak fakir ve fukaraya dağıtmakta olduklarından bu gelirlerin kaldırılması halinde pek çok kişinin aç ve sefil kalacağından böyle bir durumun uygulanmaması kararı da meclisin mali sorunlarla ilgili duruşunu göstermesi açısından önem taşımaktadır. Aynı defterin 22. CA. 1327 tarihli 29 numaralı kararı da bu durumu göstermektedir.

Kimi zaman zarar gören dergâhların şeyhleri yürüttükleri faaliyetlerine evlerinde devam etmiş ve meclis bu çerçevede kararlar alabilmiştir. Örneğin 1747 No'lu Defterin 22. ZK. 1340 tarihli 109 numaralı; 11 Mayıs 1334 [1918] tarihinde yanmış bir dergâh şeyhi olan Hacı İshak Efendi'nin, vazifelerine evinde devam ettiğinden, dergâha ait olan taâmiye ile tahsisatın ödenmeye devam edilmesi kararı bu durumu göstermektedir.

Tekkelerin temel ihtiyaçlarından birisi de günlük ekmek ihtiyacının karşılanabilmesidir. Bu çerçevede 1762 No'lu Defterdeki 12. R. 1298 tarihli sayfa 21-22'de yer alan ekmek ihtiyacı için yapılan liste dikkat çekicidir. Buna göre; ücreti Maliye Hazinesi'nden alınmak üzere Nizâmiye Nân-ı Aziz İdaresi'nden tekkelere günlük olarak verilmekte olan ekmek tayinatını mübeyyin liste: Her gün;

Eyüp'te Selim Efendi Dergâhı'na 10 Kıyye (Okka, ûkıyye, 1283 gram),

Altımermer'de Şeyh Nuri Dergâhı'na 5 Kıyye,

Rumelihisarı'nda Mahmud Baba Dergâhı'na 5 Kıyye,

Yenikapı Mevlevihanesi'ne 5 dirhem (Okka'nın 400'de biri),

Galata Mevlevihanesi'ne 6 dirhem,

Üsküdar Mevlevihanesi'ne 4 dirhem,

Kasımpaşa Mevlevihanesi'ne 4 dirhem,

Bahariye Mevlevihanesi'ne 4 dirhem,
Hazret-i Hüdayi Dergâhı'na 3 dirhem,
Kocamustafapaşa Dergâhı'na 3 dirhem,
Merkez Efendi Dergâhı'na 2 dirhem,
Emir Buhari Dergâhı'na 2 dirhem,
Selimiye Dergâhı'na 2 dirhem,
Yahya Efendi Dergâhı'na 5 dirhem,
Bîkâr Bey Dergâhı'na 2 dirhem,
Sancakdar Dergâhı'na 2 dirhem,
Fındıklı'da Sünbülî Dergâhı'na 2 dirhem,
Silivrikapısı'nda Kâdirî Dergâhı'na 2 dirhem,
Şeyh Murad Dergâhı'na 3 dirhem,
Hindiler Dergâhı'na 3 dirhem,
Buhara Dergâhı'na 3 dirhem,
Murad Molla Dergâhı'na 2 dirhem,
Nalçacı Dergâhı'na 3 dirhem,
Çavuşderesi Dergâhı'na 2 dirhem,
Humbarahâne'de İsmail Efendi Dergâhı'na 3 dirhem,
Zeyrek Dergâhı'na 2 dirhem,
Nurettin Cerrahi Dergâhı'na 2 dirhem,

Beşiktaş'ta Neccarzâde Dergâhı'na 3 dirhem,
Tophâne'de Kâdirihâne Dergâhı'na 2 dirhem,
Davudpaşa'da Kadem-i Şerif Dergâhı'na 1 dirhem,
Üsküdar'da Nasûhî Dergâhı'na 1 dirhem,
Doğancılar'da Hasib Efendi Tekkesi'ne 2 dirhem,
Topkapı'da Ümmî Sinân Dergâhı'na 3 dirhem,
Beşikçizâde Dergâhı'na 1 dirhem,
Musa Çavuş Dergâhı'na 2 dirhem,
Hüsâm Efendi Dergâhı'na 3 dirhem,
Silivrikapı'da Zikirici Dede Dergâhı'na 2 dirhem,
Mirahor İlyas Bey Tekkesi'ne 6 dirhem,
Arabacı Dergâhı'na 3 dirhem,
Küçük Efendi Dergâhı'na 2 dirhem,
Şeyh Cemal Efendi Dergâhı'na 1 dirhem,
Hacı Derviş Dergâhı'na 1 dirhem,
Eyüp'te Rifâi Dergâhı'na 5.100 dirhem,
Kâdirihâne Dergâhı'na 5.100 dirhem,
Abdüsselâm Dergâhı'na 2.200 dirhem,
Etyemez Dergâhı'na 2.200 dirhem,
Ümmî Sinân Dergâhı'na 2.200 dirhem,

Karabaş Dergâhı'na 2.200 dirhem,

Keşfi Cafer Dergâhı'na 9.100 dirhem,

Hocazâde Zâviyesi Dergâhı'na 1.100 dirhem,

Hacı Mustafa Efendi Dergâhı'na 2.200 dirhem, olarak belirlenirken

Sultanahmet'teki Mehmet Paşa Tekkesi Hücrenişîni Fukarâsı'na yılda bir defa Ramazan'da verilen muhassasât:

200 Kıyye Urz (Pirinç)

60 Kıyye Revgan-i Sâde (Sade Yağ)

20 Kıyye Asel (Bal)

20 Kıyye Zeytin

30 Kıyye Dakîk (Un)

13 Kıyye Revgan-ı Zeyt (Zeytin Yağı) şeklinde dile getirilmiştir.

Ayrıca ödeneklerde yaşanabilecek gecikmeler de meclisin çalışma alanı içerisinde ele alınmış ve bu tip sıkıntıların çözümüne dair kararlar alınabilmiştir. 1735 No'lu Defterin 3. Z. 1328 tarihli 61 numaralı; Dersâdet ve Bilâd-ı Selâsedeki tekke ve zaviyelere Teşrin-i Evvel ayı için verilmesi gereken taamiyelerin Teşrin-i Sâni'nin sonuna gelindiği hâlde hâlâ verilmediğinden bir an evvel verilmesi kararı bu durumu gözler önüne sermektedir.

Yapılacak ödeme ve yardımların belirli bir düzen içerisinde devam ettirilebilmesi açısından 1739 No'lu Defterin 17. Z. 1336 tarihli 66-67 numaralı; İâşe Nezâreti tarafından tekkelere yapılacak erzak yardımının toplam miktarını belirlemek için tekke şeyhlerinin aldıkları tahsisât ve iâşe etmekte oldukları nüfusu gösterir bir defteri düzenleyerek göndermeleri gerektiğine dair kararı önem taşımaktadır.

Özellikle inşa halinde bulunan dergâhların bu süreçlerinde mutasavvıfların ekonomik açıdan sıkıntıya girmemelerine de dikkat edilmiştir. 1746 No'lu Defterin 7. RA. 1340

tarihli 129 numaralı; Fındıklı Dergâhı'nda dervişlerin kalacağı hüccurat ile şeyh ve ailesinin iskânına mahsus süknâ inşa edilinceye kadar Evkâf Nezareti tarafından dergâh-ı mezkûreye tahsis edilen paranın kesilmemesi kararı bu açıdan ele alınabilir.

Ayrıca zaman zaman dergâhların ihtiyaçlarının artmasına paralel olarak da karar alınabilmiştir. 1738 No'lu defterin 21. M. 1337 tarihli 49 numaralı; Bu sıkıntılı günlerde, İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'de [Üsküdar, Galata ve Eyüp] bulunan Tekâyâ ve Zevâyâ muayyenatı Dergâh sâkinlerinin nüfusuna göre verilmekte olduğu için, özellikle mukâbele günlerinde gelen dervişlerin doyurulması Meşâyih-i Kirâm'a epey bir külfet oluşturduğu anlaşıldığından, maaşların bir miktar arttırılmasının yanında, geçen seneye mahsuben yine bir miktar zeytinyağı verilerek bu sıkıntılı durumun giderilmesi için Evkâf Nezâreti'ne yazı yazılmasına dair kararı bu durumu göstermesi açısından önem taşır.

1741 No'lu Defterin 4. Z. 1337 tarihli 99 numaralı; Tekkelere verilmekte olan taamiyelere memur maaşlarına yapıldığı gibi zam yapılması, kesilmiş olan ekmeğe ve et yardımlarının da tekrar başlaması hakkındaki kararı ekonomik problemlerin giderilmesine verilen önemi göstermesinin yanı sıra artış şartı olarak memurları işaret etmesi açısından da ilginçtir. Bu durum bize göstermektedir ki artık tekkeler devletin kontrolüne girmiş resmi kurumlar gibi görülmektedir. Aynı defterin 26. ZA. 1337 tarihli 95 numaralı kararı da bu durumu teyit etmektedir. 1742 No'lu Defterin 10. R. 1337 tarihli 14 numaralı; Resmi tekkelerin meşâyihinin iâşe kanununun memurlara ait maddelerden istifade etmeleri gerekli bulunmuş olmakla bunlara erzak verilmesine müsaade edilmesi kararı da bu çerçevede ele alınabilir.

Yine bazen aynı dergâhın farklı adlarla anılıp farkı dergâhlar gibi ekonomik destek almalarının önlenmesi açısından 1735 No'lu Defterin 9. B. 1328 tarihli 19 numaralı; Çarşamba-Draman'da, Ömer Fânî Efendi Zaviyesi, Tercüman Tekkesi ve Draman Tekkesi isimleriyle üç farklı şekilde kayıtlı bulunan dergâhın aslında aynı dergâh olduğu, hâlen Şeyh Şerafettin Efendi tarafından tarikat ayini yapıldığı, üç farklı isimle kaydedilmiş olan tayinatın da yalnızca bu dergâha ait olduğu yönündeki kararı önem taşımaktadır.

Ayrıca hayat pahalılığı çerçevesinde dergâh ödeneklerinde tenzilata gidilmesi halinde sıkıntının artacağını beyan eden kararlar da söz konusu edilebilmiştir. 1745 No'lu defterin 3. Z. 1339 tarihli 55 numaralı; Evkaf Hazinesi'nin bütçesinin denkleştirilmesi için

pahalılık dolayısıyla tekye ve zaviyelere verilmekte olan tahsisat-ı fevkaladelerde tenzilata gidileceğinin bildirildiği, bunun zaten zor durumda olan dervişan ve fukarayı daha da müşkilatta bırakacağından mali müzayaka bertaraf edilinceye kadar tahsilat-ı fevkaladelerden ve tenzilattan vazgeçilmesi kararı bu durumu göstermektedir. Aynı defterin 26. Z. 1339 tarihli 63 numaralı kararı da bu çerçevede ele alınabilir.

3.4.10. Tekke Vakıflarıyla İlgili Çalışmalar

Meclis-i Meşayih görev süresi içerisinde tekkelerle ilgili yapmış olduğu işlemlerde vakıf belgelerini dikkate almıştır. Böylece meclis tekke vakıflarının korunması ve buralarda vakfiyelerin içeriği doğrultusunda faaliyet yürütülmesini sağlamaya çalışmıştır. Örneğin 1746 No'lu Meclis-i Meşayih Defterinin 22. RE. 1340 tarihli 120/1562 numaralı kararına göre; Arabacıbaşı Dergâhı meşihat ve türbedarlık cihetleri vekâletine Şehabettin Efendi'nin intihâb-ı meşayihle tayini vakıf şartnamesi gereğince yapıldığı dile getirilmiştir.

Konuyu örneklendirmesi açısından bir başka karar olarak da Meclis-i Meşayih'in 31 Kanun-ı Sani 1337 tarihli toplantısında Üsküdar'daki Mehmed Tahir el-Bağdadi Dergâhı ile ilgili Hüseyin Bahaddin Efendi'den gelen talep değerlendirilmiş ancak vakıf kayıtlarının bulunamaması sebebi ile bir işlem yapılamamış ve ilgili belgeler Evkaftan talep edilmesi gösterilebilir (Akman, 2013: 135).

Vakıf olarak ortaya çıkan tekkelerin korunmasına da ayrıca dikkat edilmekteydi. 1745 No'lu Defterin 23. M. 1340 tarihli 75/85 numaralı kararına göre; müstemilatıyla birlikte müzayedeye konulduğu bildirilen Kocamustafapaşa Duhaniye Mahallesi'ndeki merhum Şeyh Ahmet Efendi tarafından inşa olunan Şabaniyye tarikatından olan dergâhın vakıf olduğu anlaşılırsa vakfın hukukunun korunması için Evkaf Nezareti'ne işarı söz konusu edilmiştir.

1735 No'lu Defterin 9. ZA. 1328 tarihli 52/4450 numaralı; Kabataş'da Ömer Avni Efendi Mahallesi'nde Sadiyye Tarikatı'ndan Kantârî Şeyh Mustafa Efendi Dergâhı meşihat ve tevliyet cihetlerinin mutasarrıfı Şeyh Sâdık Efendi'nin vefatı üzerine vakfiye şartına uygun olmadığı halde Abdülkâdir Efendi'ye verilmiş olan cihetlerin vâkıfın torunlarından

Ahmet Yümni Efendi'ye tevcihi kararı, vakfiye şartlarının korunmasına meclisin verdiği önemi göstermektedir.

Meclis-i Meşâyih herhangi bir tekke ile ilgili görüşme yapacağı zaman ilgili tekkenin vakfiye kayıtlarını dikkate almaktadır. 1735 No'lu Defterin 9. RA. 1330 tarihli 61 numaralı; Kocamustafapaşa civarında bulunan Küçük Raşid Efendi nâm-ı diğer Feyziye Dergâhı Vakfiyesi hakkında Meclis-i Meşâyih'te yapılacak olan görüşme için vakfiye kaydının bir suretinin çıkarılarak gönderilmesi kararı bu çerçevede ele alınabilir. 1746 No'lu Defterin 9. Ş. 1339 tarihli 38/557 numaralı; Eyüp'te Özbekler Dergâhı meşihat cihetininin uhdesine tevcihini talep eden Darü'ş-Şafaka Edebiyat Muallimi Mehmet Sâdık Efendi'nin talebinin vâkıf şartnamesine aykırı olduğundan kabul edilmemesi kararı da bu çerçevede ele alınabilir.

1738 No'lu Defterin 29. ŞL. 1336 tarihli 11 numaralı; Meclis-i Meşâyih Nizamnâme-i Cedîdi'nin 5'inci maddesi uyarınca, İstanbul ve civarında, gerek mevcut olan ve gerek arsa halinde bulunan Tekke ve Zâviyeler'in vakfiye kayıtları ile ilgi işlemlerin önemine ve âciliyetine binaen, gerekirse iki memur istihdamıyla, birer suretlerinin hemen çıkartılıp Meclis-i Meşâyih'e gönderilmesi için Evkâf Nezâreti'ne yazı yazılması hakkındaki karar vakıf kayıtlarının önem ve aciliyetini göstermesi açısından önem taşımaktadır. 1747 No'lu Defterin 22. S. 1341 tarihli 147 numaralı; Sadettin Efendi'nin Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye Hülefâsı'ndan olup olmadığı Meclis-i Meşâyih'çe bilinemediğinden, Vakfiye gereği iptal edilen görevlendirmenin, Şeyh Cevdet Efendi'ye verilmesi hakkındaki karar da vakfiye şartlarının dikkate alındığının bir göstergesidir.

1775 No'lu Defterin 23. Z. 1321 tarihli 48 numaralı; Küçük Mustafa Paşa'da Sait Çavuş Dergâhı'nın Postnişini Mustafa Râşit Efendi kendi rızasıyla görevinden çekildiğinden münhal meşihatın Şeyh Hakkı Efendi'ye tevcihinin vakıf şartına uygun bulunduğu kararı da vakıf şartlarının dikkate alındığını gösteren başka bir örnektir.

Tekke vakıflarına dair 1739 No'lu Defterin 7. ZA. 1336 tarihli 5 numaralı; Tekkelerde bulunmakta olan vakıf kitaplarının Meclis'çe de bilinmesi gerektiğinden, tüm merkezler ve onlara bağlı olan dergâhlarda vakfedilmiş kitaplar varsa, isimlerinin bulunduğu, basılı ya da yazma olduklarının da açıklanacağı bir defter düzenlenip geciktirmeden gönderilmesi kararı da dile getirilebilir.

Son olarak 1772 No'lu Defterde bulunan 25. R. 1311 tarihli 50/47 numaralı; Lâdik Kazası'ndaki Seyyit Ahmet Kebîrî Hazretleri Dergâhı'nın Postnişini ve tevliyet görevini ifa eden Şeyh Kasım Efendi'nin vakıf mütevellisi olan İnebolu Rüsûmât Müdürü Hacı Hakkı Bey tarafından azledilmesi üzerine, vakıf ile meşihat kayıtlarının istenmesi ve kendisinin de gerçekten İnebolu Rüsûmât Müdürü olup olmadığının tahkikine dair karar vakıf kayıtlarının önemini göstermesi açısından dikkate alınabilir. Aynı defterin 17. Ş. 1313 tarihli 139/314 numaralı; Haleb'in Ekrâd Mahallesi'ndeki Rifâi tarikatından Zeynî Ömer Efendi Zâviyesi Postnişini Şeyh Abdurrahman Efendi'nin vefatıyla münhal olan meşihat cihetinin Hukkâm-ı Şer'î tarafından verilen hüccet-i şer'îye ile tasarruf olunur cihatdan olduğu, tevcih edilebilmesinin müteveffanın küçük oğlu Muhammed Ebu'l-Mevâhib'e merhumun baba bir biraderi Şeyh Muhammed Beşir Efendi'nin niyabetiyle tevcihinin, Dergâh vakfiyesinin istibdali ile meşihat için vazife tayin ve tahsis olunması için vakfiye tanzimiyle mümkün olabileceği kararı da bu çerçevede ele alınabilir.

Özellikle tevcihlerle ilgili sorunların giderilmesinde vakıf şartları dikkate alınmaktadır. Örneğin 1775 No'lu Defterin 15. M. 1322 tarihli 5 numaralı; Kastamonu'da Kâdiri Tarikatı'ndan Ali b. Süleyman b. Ali Fârîsi'nin Darüşşifa Vakfı'nın meşihat cihetine mutasarrıf olan Şeyh Ahmet Hasib Efendi'nin ihtiyarlığına mebni, ciheti ehil olmayan oğlu Hakkı Efendi'ye tevcih eylediğinden bahisle, vakıf şartına göre kendisine tevcihi gerektiğine dair, merhum Mehmet Emin Efendi'nin oğlu Mehmet Şevket Efendi'nin talip olması sebebiyle vakfiye kayıtlarına bakılarak meselenin halledilmesi kararı bu durumu göstermektedir. Aynı deftere ait olan 8. RA. 1323 tarihli 13 numaralı karar da yine benzer şekilde ele alınabilir.

Meclis-i Meşayih'in aldığı kararlara bakıldığında devletin tarikatların işleyiş ve işlevlerine büyük bir önem verdiğini ve bunun yanı sıra tarikatları kontrol altında tutarak onlar için belirlenen sınırların dışına çıkmamasına özen gösterdiğini ile getirebiliriz. Yani tarikatlar dikkate alınmayacak kadar önemsiz olmadığı gibi tamamen serbest bırakılacak kadar da özgür değildir.

4. BÖLÜM TARTIŞMA BİR MODEL DENEMESİ

Araştırmanın bu bölümünde günümüz Batı dünyasında görülen devlet ve dini grup ilişkileri ve Türkiye'deki durum gözler önüne serilerek Meclis-i Meşayih tecrübesinden hareketle benzer bir modelin günümüze uyarlanıp uyarlanamayacağı tartışılacaktır.

4.1. Batı'da Devlet ve Dini Gruplar

Din ve devlet ilişkileri sosyolojik düzeyde önemli bir tarihsel sürece işaret etmektedir. Bununla beraber dini grupların siyasal hayat üzerinde etkin olabilme düşüncesine karşılık, devlete hâkim olan otoritelerin, sosyal hayatı sevk ve idare etme gücünü paylaşma konusunda isteksiz oluşları gerçeği, siyaset biliminin de önemli hususlarından birini oluşturmakta ve güncelliğini korumaktadır (İmga, 2017; Adıgüzel, 2015: 47).

Devlet ve din ilişkileri, toplumdan topluma iç dinamik ve şartları çerçevesinde farklı bir görünüm ortaya koymaktadır. Günümüz pratiğine bakıldığında, bu konuda çözüm olarak ileri sürülebilecek tek bir modelden bahsetmek çok da olası değildir. Fakat bazen bazı devletlerin uyguladığı pratikler diğer ülkelere de modellik oluşturabilmektedir. Batı Dünyasını oluşturan devletlerin tarihi, siyasi, sosyal ve ekonomik boyutları farklılık gösterdiği için devlet dini gruplar ilişkisi de farklılık göstermektedir. Bu düşünceden hareketle, konu ele alınırken üç temel eğilime dikkat edilecektir. Bu eğilimlerden ilki daha özgürlükçü bir yaklaşıma sahip olan (İngiltere ve ABD), yalnızca dünyevi olanla ilgilenen, daha hoşgörülü ve çoğulcu seküler bir yaklaşım iken ikincisi Fransız tarzı daha katı bir biçim gösteren yaklaşımdır. Üçüncü bir eğilim olarak da iki tarzın arasında yer alan Alman tipi yaklaşım dile getirilebilir.

4.1.1. ABD ve İngiltere’de Görülen Devlet Dini Grup İlişkileri

Özgürlükçü bir anlayışa sahip olan bu tarzda devlet-din ilişkilerinde öne çıkan temel anlayış bağlamında din-devlet tarafsızlığı, devletin tarafsızlığı anlamına gelir ve devlet dini ne destekler ne de eleştirir. Dini değer ve inançlar arasında hiçbir ayırım yapılmaz (Dawood, 2017: 9).

Bu özgürlükçü tarzın ilk örneği olarak **Amerika Birleşik Devletleri (ABD)** ele alınabilir. ABD kurumsal anlamda devlet dinine sahip olmayan ülkelerden birisidir. Devlet kendisini seküler bir kimlikle tanımlamakta ve bununla birlikte tüm dini pratikleri serbest bırakarak dini alanın dışına çıkmaktadır (Senemoğlu ve Küçük: 2018, 113). 1787 Amerikan Anayasası’na 1791 yılında eklenen ilk on değişiklikten ilki, yani “İlk Değişiklik”, Amerika’da kurumsal devlet dininin oluşumunu engellemiştir.

İlk Değişiklik’te, ABD yönetiminin herhangi bir dini destekleyici ya da dini ibadetlerin yerine getirilmesi hususunda engelleyici nitelikte yasa yapması yasaklanmıştır. Anayasa’da ifadesini bulan bu anlayışın en açık şekliyle, yönetimin, dini liderleri ataması, bireyleri ibadet etmeleri konusunda zorlaması ve kutsal metinlerin yorumlanmasına resmi kanallar aracılığıyla destek sağlaması yasaklanmıştır. Din, bir anlamda kamusal alanın dışına çıkarılmış ve böylece dinin hem siyaset tarafından etkilenmesinin hem de siyaseti etkilemesinin yolları kapatılmaya çalışılmıştır (Yıldırım, 2015: 93).

Avrupa, kilise ve devlet arasındaki çatışmaların yoğun ve uzun soluklu yaşandığı bir coğrafya olmuştur. Avrupa’da meydana gelen dini çatışma ve baskıdan dolayı Amerika’ya gelenler olmuşsa da, tarihsel zaman aralığında, ABD’de oldukça şiddetli inanç çatışmaları da yaşanmıştır. Bununla beraber ABD’de göze çarpan çoğulcu dini yaklaşım kilise ve devlet ilişkilerinde farklı modellerin de doğmasına zemin hazırlamıştır (İmga, 2010: 21).

Bu farklılaşma sonucuna bağlı olarak ABD’de dine karşı; hukuk, kilise ve dini birbirinden ayırt etmeye çalışan bir sınır çizme anlayışı ortaya çıkmıştır (Monsma ve Soper, 2005). Ancak bu yaklaşıma rağmen devletle ile kilise arasında bu sınırın tam anlamıyla çekildiğini dile getiremeyiz. ABD’de özellikle Yüksek Mahkeme ve diğer mahkemeler devlet ile kilise veya kiliseler arasında bir ilişkinin olabileceğini kabul etmektedir. Örneğin, devlet tarafından tanınmış olan bütün kiliseler gayri menkul vergisinden muaftır. Bu şekilde devlet bütün dini gruplara yardım etmiş olmaktadır. Eğer

devlet sadece bir tek kiliseye veya dini gruba ayrıcalık tanıyor olsaydı, şüphesiz, kanuna muhalefet edilmiş olurdu. Zira anayasada yapılan düzenleme ile bütün dinler eşit bir şekilde koruma altına alınmaya çalışılmıştır.

Bu şekliyle, dini ayrıcalık gütmeyen bir yardım Anayasaya aykırı değildir. Güncel olarak bu durumu düşündüğümüzde, devlet tarafından dini okullar için uygulanan desteklerin (ulaşım, yemek, ilaç ve kitap gibi) amacının çocukların faydasına yönelik olduğu, dini bir hedef taşımadığı sürece Anayasaya aykırı davranılmış olmadığı ve bu desteklerin anayasaya uygun olduğuna kanaat getirilebilir (Macridis, 1988: 260).

Toplumun farklı dini gruplardan meydana gelmesi, daha kuruluşunda devletin din işlerine tarafsız kalması ilkesinin anayasada yer almasına sebebiyet vermiştir. Bu yüzden ABD’de sekülerizm, din ve devlet ilişkisini belirleyici temel faktörlerden birisidir. Anayasa ile kayıt altına alınan bu durum devletin meşruiyetini dine bağlamamasını açığa çıkarmaktadır. Buna göre devlet herhangi bir dinin koruyucusu veya savunucusu olamayacağı gibi herhangi bir dininin aleyhine tutum sahibi olamaz ve faaliyet gösteremez. (Gürer, 2015: 468). Sekülerizmin din ve devlet ilişkilerinin sınırlarını çizdiği ABD aynı zamanda laiktir. Bu çerçevede Fransa örneğinde olduğu gibi laikliği, bireylerin dinin taleplerinden korunması doğrultusunda din ve devlet ayrılığı olarak değerlendiren ve uygulamaya geçiren anlayışa karşılık ABD’de laikliğin dinlerin devletin müdahalesinden korunması olarak anlaşıldığı düşünülebilir.

Amerika’da ağırlıklı olarak din üçe ve siyasi partiler ise ikiye ayrılmış durumdadır. Hiçbir dini grubun kendisine ait siyasi bir partisi yoktur. Zira bu durum hem gruptan kopuşlara yol açabilir hem de vergiden muaf olma pozisyonunu kaybetmelerine sebebiyet verebilirdi. Buna karşılık her iki siyasi partide de siyasi süreci etkileyebilmek adına bu üç dini gruptan çok sayıda üye bulunmaktadır (Fowler, Hertzke ve Olson: 162). Yapılan bir araştırmaya göre ABD’de hiçbir dini grup Cumhuriyetçi Parti’ye beyaz Protestanlardan daha fazla bağlı değildir. Beyaz Protestanların neredeyse yarısı (% 49) Cumhuriyetçi, yaklaşık üçte biri (% 31) bağımsız ve sadece % 14’ü Demokrattır (Jones and Cox, 2017: 36). Bir diğer araştırmaya göre ise genel olarak, yaşamlarında dine büyük önem veren veya dini açıdan aktif olan Amerikalılar diğer Amerikalılardan daha muhafazakâr olma eğilimindedir (U.S. Religious Landscape Survey, 2008: 82). Buradan hareketle oldukça

genel olarak dile getirmek gerekirse, ABD’de din önemli bir siyasi faktör olmaya devam etmektedir (Wald ve Calhoun-Brown, 2011: 1).

Zaman zaman, tarihi şartlar çerçevesinde, yaşanan dini sorunlar Amerikan siyasetine baskı yapmakta ve siyasi partiler bunlardan sadece birine eklemlenmemeye çaba sarf etmektedir. Amerika’da en çok mensubu bulunan başlıca üç din ise Protestan Hristiyanlık, Katolik Hristiyanlık ve Yahudiliktir (Macridis, 1988: 251).

ABD’de yapılan birçok araştırma, dinin Amerikan toplumundaki yerini göstermesi açısından önem taşımaktadır. 20. yüzyılda bir dönem dinin sosyal hayattaki öneminde bir düşüş söz konusu olmuşsa da 2000’li yıllarda dinin önemli olduğunu ifade eden Amerikalıların oranında bir artış yaşanmıştır. Öte yandan yapılan çalışmalar, Amerikalıların önemli bir kısmının dine dair bilgilerinin az olduğunu ve dini basit bir biçimde anladığını ispatlamaktadır (Albayrak, 2012: 131).

Dini gruplarının devlete hâkim olacak kadar güçlenememesine ve anayasanın dini kurumsallaşmayı engellemesine rağmen bu grupların gelişerek gündemlerini belirleyebilme gücüne sahip olmaları ABD’de dini hayatın gösterdiği çeşitliliğin de sebebi durumundadır. Bu durumun bir sonucu olarak ABD’de yüzlerce mezhep ve yaklaşık 350.000 civarında mahalli dini grubun bulunduğu düşünülmektedir.

Ayrıca ABD’de kitapçılıktan, kimsesizlere barınma imkânı sunan faaliyetlere kadar sosyal alanda varlık gösteren pek çok dini oluşum genel olarak üç tür örgütlenmeye gitmiştir. Bunlar mahalli dini oluşumları ifade eden cemaat, ulusal düzeydeki dini oluşumları ortaya koyan mezhep ve para-church olarak isimlendirilen özel amaçlı gruplardır (Albayrak, 2012: 132).

Devlet ile din arasında meydana gelen problemleri gidermeye yönelik olarak gelişen Amerikan yaklaşımının tarihi ve felsefi boyutlarından hareketle ortaya çıkan sonuçları aşağıdaki tespitler çerçevesinde dile getirmek mümkündür:

Din ve dini kurumlar ABD’de geniş bir alanı kaplamaktadır. Dini yaşama konusundaki hassasiyet, ABD’nin ilk kurulduğu dönemlerden itibaren başlamak üzere ülkede dini kurum ve devlet aygıtı ayrışmasını biçimlendiren etkili bir unsur olmuştur. Bu yapı içerisinde, dini çeşitliliğin önem taşıdığı ülkede, birbiriyle rekabet halindeki dini

gruplar, içlerinden birinin ön plana çıkarak diğerlerini baskı altına almasından endişe duyulmuştur.

Bu yüzden her dini grup, devlet ile kilise arasındaki ayrışmayı kendi din özgürlüğünün garantisinden kabul edilebilir bir durum olarak görmektedir. Ülkedeki din adamlarının, dini nitelikli faaliyetlerini idareye yönelik çalışmalara yakınlaştırmamaya gayret etmeleri, dinin devletten ayrılması hususunda kendiliğinden bir olanak sunmuştur.

Öte taraftan, dini grupların çalışmalarını problemlili hale getirmeyecek nesnel bir üst merciinin kurulması, ABD'deki devlet ve kilise ayrılığına kimlik veren önemli bir başka faktör olarak göze çarpmaktadır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, devletin din için gerçekleştirilen yardımlarına engel çıkarma hususunda oldukça sert bir yaklaşım meydana gelmiştir. Böylece birbirinden farklı dini oluşumlara karşı eşit davranan ve hiçbirine ayrıcalık vermeyen bir devlet yapısının kurulması hedeflenmiştir (İmga, 2017).

Kuruluşundan bugüne kadar oldukça farklı dini grupları barındıran ve gün geçtikçe etnik ve inanç farklılıklarının daha çok belirleyici olduğu ABD'de din – devlet ilişkileri genel olarak dini çoğulculuk ve yasal tarafsızlık olguları üzerine bina edilmiştir. Devletin belli bir dini anlayışı ve grubu desteklemesinin anayasal ölçülerde yasaklanması, kısıtlanmayı değil; tüm dini ve toplumsal çeşitliliğin ortaya çıkıp gelişebildiği bir sivil alan yaratmıştır. Gönüllü dini oluşumlara gösterilen hoşgörülü yaklaşım dini grupların sayısındaki artışı da beraberinde getirmiştir.

Dini çoğulculuğun tarihsel süreçte kimi zaman çatışmaları beraberinde getirmesine rağmen sivil toplumun hareket özgürlüğünü benimseyen uzlaşma mekanizmalarının kurulmuş olması, ABD'de çoğulculuğun demokratik kültür için bir avantaja dönüştürülmesine sebebiyet vermiştir.

Özellikle ABD'nin kurucularının üzerinde uzlaştığı ve bugüne kadar uygulamada olan anayasanın inançlar ve dini gruplar karşısındaki tarafsız tutumu, inançların kamusal görünümünü kısıtlamak yerine artırmış ve özgür bir hareket alanı ortaya çıkarmıştır. Böylece din – devlet ayrılığı anlayışı popüler görüşün tersine dini grupların siyasi ve toplumsal konulara katkı yapmasını engellememiştir; bilakis desteklemiştir (Albayrak, 2012: 192 – 193). Bu çerçevede din kavramı sosyolojik realitenin bir parçası olarak telakki edilmiştir (İmga, 2017).

Amerika'da dini gruplar tamamen sivil toplum örgütü anlayışı içerisinde örgütlenmektedir. Tüm dini grup ve mezhepler otonom bir yönetime sahiptir. Bu çerçevede bu gruplar kendi yöneticilerini kendileri seçerler. Dini grupların büyük çoğunluğunun eğitim ve sağlık alanında çalışmaları bulunmaktadır. Dini gruplara yönelik olarak ekonomik yardım ve bir vergi uygulaması söz konusu olmadığı için finansman çeşitli yöntemlerle yine dini grupların kendisi tarafından sağlanmaktadır. Bu durum kimi zaman sekülerlik çerçevesinde tartışmalara yol açsa da geçerliliğini hala devam ettirmektedir (Akay, 2011: 26; Albayrak, 2015: 189).

Böylece dini gruplar ve kilise ile kilise örgütleri; okul, hastane ve müzeler gibi kamu hizmeti sağlayan kurumlar arasında sayılarak vergi muafiyetine tabi tutulmuştur (Bilgin, 2005: 68). Bu bağlamda din temelli girişimler konusunda henüz ABD'de son sözün söylendiği düşünülemez. Her ne kadar Amerikan Anayasasının 1. Ek Maddesinde dini gruplar ve devlet arasındaki ekonomik ilişkiler hoş karşılanmasa da son zamanlarda eğitim alanında gözlenen din – devlet yakınlaşması sosyal hizmetler alanında da görülmeye başlamıştır (Albayrak, 2012: 191).

Din ile özgürlükleri politik yapısı içerisinde bir arada toplayan ABD'de; farklı eğilimlere sahip grupların örgütlenme özgürlüğüne sahip olmaları, kilise ile devlet arasında yaşanan çatışmadan kaynaklı sorunların ABD'de görülmemesini sağlamıştır. Din ile özgürlüklerin, birinin diğerini yok etmeden bir arada bulunabilmeleri, farklı dinsel grupların aynı devlet şemsiyesi altında yaşamalarını kolaylaştırmıştır (Akkır, 2018: 102).

Belirtmek gerekir ki ABD'de din ve devletin birbirinden ayrılması, dinin Amerika'nın siyasi hayatında önemli rolü olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Zira bugün bile ABD'de siyasi seçimlerin sonuçlarının şekillenmesinde dinin önemli bir etkisi bulunmaktadır (Gürer, 2015: 470). Sonuç olarak dini grupların devlet ve siyaset üzerindeki etkileri göz önüne alındığında, ABD'de dini kurumlarla devletin son derece yoğun ve karmaşık bir ilişkiler ağına (İmıl, 2019: 391) sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Özgürlükçü tarza ilişkin ikinci örnek devlet ise **İngiltere**'dir. Birleşik Krallık'ta yürürlükte olan yazılı bir anayasa söz konusu değildir. Ancak bununla birlikte Hıristiyanlığın yasal bir konumu bulunmaktadır ve din milli çıkarları direkt olarak etkileyen önemli işlevleri haizdir.

İngiliz kilisesinin yasal bir konumunun olması temel olarak şu anlama gelir; kilise ne devlet ile bütünleşmiştir ne de Din İşleri Başkanlığı'nın bir birimidir (Kıvılcık, 2018: 116). Anglikan Kilisesi'nin "resmi kilise" olması (Monsma ve Soper, 2005), kiliseye şu önemli avantajları sağlamıştır:

- *"Avam Kamarası'nda Meclis Başkanlığı'na bağlı bir kilise açabilir.*
- *Oxford, Cambridge ve Durham üniversitelerinde "üniversite kilisesi" açabilir.*
- *Oxford, Cambridge ve Durham üniversitelerinde belirli sayıda profesörlük kadrosuna sahiptir.*
- *Ulus için önemli sayılan olay veya günlerde öncü konumundadır.*
- *Lordlar Kamarası'nda piskoposların belirli sayıda sandalyeleri vardır.*
- *Kral veya kraliçe tahta çıktığı zaman tacını başpiskopos giydirir.*
- *Kral veya kraliçeden, Anglikan Kilisesi'nde Ekmek Şarap Ayini'ne katılmasını talep edebilir"* (Davie, 2008: 152 – 153 ve). Bu duruma ek olarak Parlamentoda din adamları diğer kamara üyelerine nazaran daha ayrıcalıklıdır. Bunun sebebi kilisenin ruhani otoriteyi temsil etmesidir (Sesli, 2019: 303).

Anglikan kilisesi İngiltere'de resmi bir niteliği üzerinde taşımaktadır. İngiliz kilisesi organik olarak monarşiye özellikle de Protestan olma şartını taşıyan Kral ve Kraliçe'ye bağlıdır. Ayrıca okul, hapisane, hastane ve orduda verilen din eğitimi ve hizmetleri gibi konularda kilise imtiyazlı bir durumdadır. Bununla beraber devlet de kilisenin faaliyet ve organizasyonları üzerinde önemli ölçüde denetim sahibidir. Devlet başkanı aynı zamanda kilisenin de yöneticisidir. Üst düzey din adamları devlet vasıtasıyla göreve başlarlar. İngiltere'de din ile devlet arasında bir bağın ve iç içe geçmişliğin sembolik de olsa olduğunu söylemek mümkündür. Kilise masraflarının %50'si devlet tarafından karşılanır ve kilise gelirlerinden dolayı vergiye tabi değildir (Tosun, 2010: 28 – 29).

Kâr amacı gütmeyen kurumlar statüsünde ele alınan dini kurumların çoğu hayır kurumu olarak düşünülmüş ve gelirlerinden dolayı vergilendirilmemişlerdir (Şencan, 2011: 41). Görüldüğü gibi İngiltere'de din ve devlet işleri net çizgilerle birbirinden ayrı alanlara çekilmemiştir. Hatta dini geleneğin Hristiyanlık olduğu vurgulanmış ve eğitimin de bu doğrultuda planlanması dile getirilmiştir (Kahraman, 2008: 62).

Ayrıca devlet bürokrasisinde görev yapan her dinden insan bir araya gelip dernek kurabilmektedir. Bunun yanı sıra dini gruplar sınırlı çerçevede de olsa kendi hukuklarını uygulayabilmektedir (Şencan, 2011: 42). Bununla birlikte her ne kadar içinde yerleşik bir kilise bulunsa da belirli bir dini ön planda tutan bir düzenleme yoktur. Bu sebepten dolayı dinlerin devletten aldığı destek dolaylıdır (Bradney: 743). En nihayetinde de ülkede gerek kamu gerekse özel sektörde ayrımcılığın önüne geçilebilmek için etnik ve dini gruplardan insanların istihdam edilebilmesi yasa ve yönetmeliklerle garanti altına alınmıştır (Tosun, 2010: 30).

İngiltere’de, resmi kilise dışında kalan dini topluluklara hayır kurumları olarak örgütlenme olanağı tanınmaktadır. Bu tüzel kişiliği beraberinde getirmeyen bir uygulama olsa da, İngiliz sistemi genelde cemaatlerin ihtiyaçlarını karşılar görünmektedir (Akay, 2011: 17). Farklı dini guruplardan çok sayıda kişinin İngiltere’ye göç etmesi, İngiltere’deki mevcut din-devlet düzenlemeleri için yeni bir problem olmuş ve rafa kaldırılmış olan pek çok dini tartışmayı da gün yüzüne çıkartmıştır. Dini çoğulculuk ve çok kültürlülük tartışmaları arasında İngiltere’de uzun yıllardır sadece Anglikan Kilisesi’ne fon sağlama uygulamasından vazgeçilmiş ve diğer dini guruplar da desteklenmeye başlamıştır. Fakat İngiliz Kilisesi dışındaki dini guruplar arasında bu imkândan en çok faydalananlar Yahudiler ve Roma Katolikleri olmuşlardır (Gönenç, 2010: 193).

Sonuç olarak, İngiltere, siyasal ve toplumsal gelenekleri açısından kendine özgü özelliklere sahip bir ülkedir. Başta demokratik değer ve kurumlar olmak üzere çok sayıda kurum ve geleneğin doğduğu ve geliştiği bu ülke, birçok konuda model ülke olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan önemli bir konumda bulunan din hayatı şekillendirme potansiyeli açısından hala önemini korumaktadır (Voas ve Crockett, 2005: 25). Gerek tarihi geçmişi ve gerekse de mevcut biçimi sebebiyle İngiltere’de din, özellikle Hıristiyanlık, devletle içli dışlı pozisyonunu korumaya devam etmektedir (Davie, 2008: 170 ve van Eck, 2014: 11).

4.1.2. Fransa’da Görülen Devlet Dini Grup İlişkileri

Din ve devlet ilişkilerinde ikinci model olarak öne çıkan devlet Fransa’dır. Fransa’da din devlet ilişkilerinde baskıcı bir karakter göze çarpmaktadır (Akkır, 2018: 108). Laikliğin katı ve sert bir şekilde gerçekleştiği bu anlayışta, devlet adına dini

kurumlara karşı sert bir mücadele içine girilmiştir. Bu yaklaşımda gelişme ve ilerlemenin önünde duran güçlerin yenilmesi ve politik alandan çekilmesini öngörülmektedir. Nitekim laikliğin doğduğu yer olan Fransa’da, devrim sonrasında dine karşı şiddetli bir muhalefet oluşmuş, iktidarı ele geçiren jakobenler devrimi, toplumsal alanı dinden ve dinin egemenliğinden kurtarmanın bir aracı olarak görmüşlerdir (Yeşil, 2016: 31). Katolik bir çoğunluğun bulunduğu Fransa’da laiklik, tarihsel süreç açısından oldukça uzun sayılabilecek bir süredir önemli bir siyasi sorun olarak göze çarpmaktadır. Bununla birlikte devlet tarafından sağlanan tarafsızlık, anayasal bir laikliğe izin verdiği gibi her geçen günle birlikte vatandaşların dini özgürlüğü ve inanç çoğulculuğunu da daha incelikli bir şekilde sağlamaktadır (Chelini-Pont ve Ferchiche, 2014: 319 ve Weight, 2017: 44).

Fransa’da din – devlet ilişkileri, 1789 Fransız İhtilali’nden 1905 Devlet – Kilise Ayrım Kanunu’na kadar önemli gelgitler yaşamıştır. Fransız Devrimi, 1789 ve 1799 yılları arasındaki ilişkiyi kökten değiştirmiş ve vatandaş, kilise ve devlet arasında ve Fransız tipi laik anlayış doğmuştur. Nitekim devrimden sonra da devlet ile kilise arasındaki ayrışma yaşanmıştır (Country Profile: France, 2016: 4). Bu modele göre devlet, kişisel ve özel yaşamda dini özgürlük hakkını tanır ve korur, ancak kamusal alanda dindarlık “sık sık tehdit edici” olarak algılanmaktadır (Dawood, 2017: 8-9).

1905 Kanunu kilise ve devlet ayrımını yerleştirme iddiasıyla çıkarılmıştı. Kanun üzerinde mecliste yaşanan fikir ayrılığı, toplumdaki bölünmüşlüğü de yansıtmaktaydı. Özellikle Papa, Fransa Katolik Kilisesi ve Katolik basın, kanuna tamamen karşıydılar. Bu çatışma zemini üzerine kurulan Fransa laikliği genel itibariyle dinin kamusal alandan dışlanmasını amaçlamaktaydı.

Zaman içinde Katolikliğin toplumdaki rolünün azalması militan laikliğin yumuşamasına yol açsa da Fransız laikliğindeki dışlayıcı temel, ideolojik açıdan varlığını sürdürmüştür. Laiklik 1946 yılında ilk defa anayasal prensip haline gelmiş ve Fransız siyasetinde daha sabit bir yere sahip olmuştur. Buna rağmen Fransa’da din – devlet ilişkileri gerilim, değişim ve çelişkilerden kurtulabilmiş değildir (Yükleyen ve Kuru, 2006: 21).

Fransa özgürlükleri kısıtlayıcı laikliğin etkin olduğu bir ülke olmakla beraber dine yönelik devlet politikalarını etkileme adına dışlayıcı laikliği savunanlar ile pasif laikliği savunanlar arasında süren mücadelelere sahne olmaktadır. Dışlayıcı laiklik taraftarları dinin kamusal alandan dışlanmasını savunurken, pasif laiklik taraftarları dinin kamusal görünürlüğü karşısında hoşgörülü bir tutum takınmaktadırlar (Kuru, 2011: 111).

Fransa'da anayasa bir dine ya da kiliseye gönderme yapmaz. Ulusal kilise veya din yoktur. Bütün dinlere eşit mesafede kalınmaya gayret edilir. Dini grupların temsilcileri için meclis veya senatoda herhangi bir koltuk ayrılmamıştır. Devlet sisteminde ayrıcalıklı bir konumlan söz konusu değildir (Messner, 2008: 116). Buna karşılık resmi olarak tanınmak için cemaatlerin yapacağı şey, cemaat tüzüğü ve cemaatin tabi olduğu dini otoriteden alınacak sertifikanın İç İşleri Bakanlığı'na cemaat lideri tarafından götürülmesi ve başvurunun yapılmasıdır. Bu şekilde tanınan cemaatler tüzel kişiliklerin kullanabileceği tüm vatandaşlık haklarından yararlanabilirler. Dini cemaatlere mensup vatandaşlar, herkes gibi meclise aday olabilir ve siyasi çalışmalar yapabilir (Ülker, 2010: 126).

Fransa'da, Protestanlığın Avrupa'da izlediği tarihi seyrin bir sonucu olarak belirginlik kazanan laikliğin (Çifçi, 2012: 201) ana uygulamaları aşağıdaki gibi tespit edilebilir:

- 1 – Devlet; dinlerin varlığını, kabul etmeden, tanır.
- 2 – Agnostisizmin hukuki eşitliği sağlanmıştır.
- 3 – Devletin dinlere yardımı dolaylıdır.
- 4 – Dini bir mezhep kamu eğitiminde yer alamaz.
- 5 – Din ve vicdan özgürlüğü tam olarak tanınmıştır (Kahraman, 2008: 69).

Yasal olarak bir zorunluluk bulunmamakla beraber dini gruplar vergi muafiyetine tabi olabilmek ve hukuken meşruiyet kazanabilmek açısından kayıt yaptırmak durumundadırlar. Bunun bir sonucu olarak dini grupların bağışları vergilendirilmez (Şencan, 2011: 35).

Genel anlamda Fransız tipi eğilim, militan, sert laiklik olarak ifade edilmektedir. Bu çeşit laiklik, kamusal alandan dinin tamamen dışlanması hedefler ve baskıcı bir nitelik gösterir. Her ne kadar zamanla militan laiklik yumuşasa da, Fransız laikliğindeki dışlayıcı biçim, ideolojik açıdan hala devam etmektedir (Yükleyen ve Kuru, 2006: 26).

Militan laiklik anlayışı, sadece din-devlet ayırımını kabullenmekle yetinmez. Bu düşüncenin savunucuları, tüm kamusal alanın dini öğelerden arındırılmasını ve nihayet devletin tüm dinler karşısında tarafsız olarak, hiçbir dinsel yapıya doğrudan veya dolaylı ekonomik destek vermemesi gerektiğini dile getirir. Bu düşünce sisteminde dinin, sosyal yaşamdan bütünüyle soyutlanması için devletin din üzerinde dolaylı bir kontrolü bulunması gerekir. Buradaki amaç, devletin laikliğe aykırı faaliyetlere karşı kendisini devamlı bir şekilde daha rahat savunabilmesinin sağlanmasıdır. Bir yandan din-devlet ayrılığının kabul edilip, diğer yandan tarikatların faaliyet alanlarının yasayla tespit edileceğini hükme bağlayan 1901 tarihli Kanununun 13. maddesi bu anlayışın tipik bir göstergesidir (Küçük, 2010: 100).

Fransa'da göze çarpan din-devlet ilişkilerinin temel unsurları aşağıdaki gibi ifade edilebilir. İlk olarak devlet, dini kabul etmese de varlığını tanımaktadır. Yani dini değerler üzerinde bir yargıda bulunmaksızın dinin sivil toplumdaki varlığı kabul edilmektedir. Aynen dernek ve diğer örgütlerde uygulandığı gibi din de ne devlet tarafından desteklenmekte, ne de dinin topluma fayda sağlayan bir kurum olduğu kabul edilmektedir.

Din, devlet alanının dışında ve görünmezdir, muhatap kabul edilemez. Devlet, her fert için mensup olduğu veya bağlandığı topluluğun dinine inanma imkânını vermektedir. Herhangi bir dini mezhebin kamu eğitiminde yeri yoktur. Ancak devletin farklı dinlere yardımı dolaylı yollardandır; bu yardım, dini derneklere vergi muafiyet ve indirimini sağlamak biçimindedir. Din ve vicdan hürriyeti, anayasal güvence altına alınmıştır. Dini makam ya da dini veya felsefi grupların kamusal tartışmalar katılmasına izin verilmektedir. Farklı dini duyarlılığı olanlar da, danışma komitelerinde yer alabilmektedir. Ancak bu komiteler, toplu için ahlak savcısı rolünü de oynayamamaktadır (Akkır, 2018: 111).

Sonuç olarak Fransa'da devlet, dini inançlarının gereklerini özgürce yerine getirmeleri bakımından vatandaşların dini yaklaşımlarına saygı duymakta, ancak dinin varlığını yasal olarak tanımamaktadır. Fransız Anayasası din ve vicdan özgürlüğünü tam

olarak tanımakla kalmayıp her bir birey için, mensup olduğu dine inanmama hakkını da güvence altına almaktadır. Ancak kamu eğitimi tamamen bağımsızlaştırılmış, kamu eğitiminde hiçbir mezhebe yer verilmemiştir (Tosun, 2010: 35). Nitekim günümüzde Fransa'da daha açık ve çoğulcu bir laiklik şeklinin ön plana çıktığı da söylenebilir (Kahraman, 2008: 70). Ancak Fransız laikliğinin, demokratik laiklik anlayışına doğru kaydığını gösteren uygulamalar bulunsa da, özellikle 21. yüzyılın başlarıyla birlikte Fransa'da laiklik anlayışının tekrardan militan ya da cumhuriyetçi laiklik anlayışına kaydığı görülmektedir (Yeşil, 2016: 33).

4.1.3. Almanya'da Görülen Devlet Dini Grup İlişkileri

Din-devlet ilişkilerinde üçüncü model olan Almanya, farklı bir örneklik teşkil etmektedir. Öncelikle Almanya'da her eyaletin kendi anayasası bulunmakta ve her eyalet kendi içinde farklı özellikler taşıyabilmektedir. Eyalet anayasası, Alman anayasasına göre ikincil bir önemdedir. Din özgürlüğü gibi bir amacı olmamışsa da bu özgürlüklerin yerleşmesinde ve bugünkü duruma gelmesinde önemli bir yeri olan reform hareketlerinin başladığı ülke olan Almanya'da, 1919 Weimar Anayasası ile din-devlet ayrılığı ve din ve vicdan özgürlüğü sağlanmıştır (Mertcan: 312).

Alman anayasası, herhangi bir dine veya kiliseye atıfta bulunmaz. Anayasaya göre, tüm dinlere eşit muamele yapılmalıdır. Almanya'nın resmi bir dini veya kilisesi yoktur. Almanya için resmi olarak kabul edilen bir devlet dini olmadığı gibi, ulusal bir kiliseden de söz edilemez. 1919 yılında uygulamaya konulan Weimar Anayasası'na göre, bir devlet kilisesi yoktur. Nitekim kiliselerin pozisyonu İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, kilisenin toplumsal kabul edilmesiyle tekrar şekillenmiştir (Kahraman, 2008: 64).

Tipolojik olarak Almanya'nın laik bir devlet olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu ülkede kilise vergisi toplanmaktadır. Dolayısıyla Almanya'yı resmî dini olan devlet ile laik devlet arasında bir yere yerleştirmek daha doğru olacaktır (Kuru, 2011: 34).

Din, dini hayat, vicdan ve fikir hürriyeti ile ilgili Federal Anayasada sınırları çizilen temel hak ve hürriyetler, eyalet anayasalarında "İnsan ve Devlet" ilişkilerini düzenleyen yasalardan hemen sonra gelen "Din ve Dini Cemaatler" kısmında geniş bir biçimde ifade

edilmiştir. Gerek federal anayasalarda ve gerekse de eyalet anayasalarında devlet ve kilisenin sınırları kanunla çizilmiş olup hem devlet hem de vatandaş hangi esaslar çerçevesinde nasıl hareket edeceğini bilmektedir (Başkurt, 2001: 117).

Almanya’da devlet gerek dini ve gerekse de din dışı bütün gruplara karşı tarafsızdır (Dawood, 2017: 10). Bu bağlamda din özgürlüğü, devletin vatandaşlarının inanç ve ibadetlerine sınır koymamasından ziyade dinin özgürce yaşanmasına bir katkı olarak ele alınabilir. Anayasada din özgürlüğü birçok önemli hak ve hürriyetten önce ifade edilerek inançlar bir anlamda güvence altına alınmaktadır (Robbers, 2001: 644). Buna göre devlet prensip olarak, bazı tarafların lehine veya aleyhine bir pozisyon almaz. Eşitlik kavramı bağlamında, tüm dini topluluklara karşı tarafsızlık ilkesi devleti genellikle dini meselelerden çekilmeye yönlendirir (Korioth ve Augsburg: 323).

Almanya’da din-devlet ilişkileri ortaklık ve otonomi prensibine dayanmaktadır. Almanlar, kilise ve devlete birbirini karşılıklı olarak dışlayan ve birbirinden tamamen farklı insani faaliyetler olarak bakmamakta bu iki kurumu birbiriyle dayanışma içinde Alman toplumunun istikrarına ve refahına katkıda bulunabilecek ortaklar olarak algılamaktadır. Ortaklık prensibiyle bir şekilde gerilim içinde bulunan ya da onu bir ölçüde dengeleyen bir başka prensip otonomi ya da self determinasyon ilkesidir. Alman zihin yapısı kilise ve diğer dini organizasyonların bağımsız olmasını temel bir hak olarak algılamakta ve onları tamamen kendi kaderleriyle baş başa bırakmaktadır.

Kiliseler ve dini organizasyonların sahip oldukları otonomi alanına devlet hiçbir şekilde müdahale etmemektedir. Almanya’da devletin tarafsızlığı ilkesi oldukça geçerli ve etkilidir. Buna göre devlet, hiçbir inanç söyleminin lehinde veya aleyhinde olamaz. Bu ilkeye göre devlet, neyin din ya da dini davranış veya neyin iyi veya kötü olduğunu da belirleyemez. Din-devlet ilişkileri bağlamında otonomi ilkesinin yanı sıra, tarafsızlık ve pozitif özgürlük ilkeleri de etkilidir (Akkır, 2018: 113-114).

Almanya’da dini cemaat/grup oluşturma durumu hukuki garanti kapsamındadır. Almanya’da dini gruplar herhangi bir engelleme olmaksızın birleşebilme imkânına sahiptir. Tüm dini gruplar faaliyetlerini herkes için yürürlükte ve geçerli olan hukuki düzenlemeler bağlamında sıkıntısız bir biçimde yerine getirebilmektedir. Bu faaliyetler

esnasında aktif olarak görev alacak kişileri de, devletin veya sivil toplumunun müdahalesi olmadan dini gruplar belirleyebilmektedir.

Almanya’da faaliyet yürüten dini gruplar, medeni hukukun belirlediği genel kurallara göre kanuni yeterlik elde ederler. Böylece tüzel kişilik statüsü kazanan gruplar, bu statülerini koruma imkânına sahiptir. Ayrıca süreklilik açısından varlığını devam ettiren öteki dini gruplara da istedikleri takdirde hukuki haklar aynı şekilde verilir. Tüzel kişilik statüsü kazanmış dini grupların meydana getirecekleri birlik de tüzel bir boyut kazanır. Bu gruplar, bölgesel veri kayıtları çerçevesinde eyalet hukukunun belirlediği koşullar bağlamında vergi toplama hakkına sahiptir. Kendine özgü bir bakış açısına sahip olarak kurulan demekler de dini gruplar gibi kabul edilmektedir. Bu düzenlemelerin uygulanabilmesi için başka yaklaşımların benimsenmesi gerekirse, bu konuda yetki eyalet yasama organlarına verilmiştir. Devletin hukuki dayanaklara bağlı olarak dini gruplara verdiği destek ve yardımlar, eyalet yasama organlarının bu konuda yeni birtakım düzenlemeler yapması halinde son bulur. Bu çerçevede konuyla ilgili ana ilkeler devlet tarafından belirlenmiştir. Dini grup ve derneklerin kurum ve vakıfları ile ibadet, eğitim ve hayır amacına yönelik diğer mal varlıklarındaki mülkiyet ve diğer hakları güvence altına alınmıştır.

Bunun dışında Almanya’da devlet ile dini grup ve kurumlar arasındaki ilişkileri devamlı bir biçimde düzenlemeyi hedefleyen statü anlaşmaları yapılmaktadır. Bu anlaşmalarla devlet – kilise işbirliği, devlet – kilise hizmet ilişkileri ve bu ilişkilerin ortadan kaldırılması gibi uygulamalar belirlenmektedir. Anlaşmaların içeriğini ise din özgürlüğü, okullarda din dersi, ilahiyat fakülteleri, hastane ve orduda din hizmetleri, radyo ile televizyon yayınlarda dini içerik, mezarlık, okul ve öğretmenlik eğitimi veren kurumların ders içerikleri, kilise vergisi kanunu, kültürel eserlerin korunması gibi konular oluşturmaktadır (Tosun, 2010: 32).

Almanya’da dini hayatın özgür bir biçimde devam edebilmesi temel bir hak olarak kabul edilmekte ve mahkemeler bu hakkın boyutlarını oldukça geniş bir şekilde ele almaktadır. Dinin serbestçe uygulanması dini kurumsallık konusunun çok üzerinde bir öneme sahiptir (Monsma ve Soper, 2005).

Bu bağlamda Alman Anayasası diğer Avrupa Birliği (AB) ülkelerinde olduğu gibi din ve inanç özgürlüğünü güvence altına almıştır. Anayasa’da, pazar günü ve diğer dini günlerde çalışmama hakkı söz konusu edilmiştir (Yükleyen ve Kuru, 2006: 34).

Ekonomik anlamda ise devlet bazı gerekçelerle dini grupları finanse edebilmektedir. Dini bir teşekkülün vergi muafiyetinden istifade edebilmesi için kar amacı gütmeyen kuruluş hüviyetine erişmesine bağlıdır. Bu durum ise onları kayıt altına almakta ve yerel vergi memurlarınca denetimlerine imkân sağlamaktadır. Ayrıca dini grupların elde ettiği pozisyon devletin topladığı gelir vergisinin %9’u oranında bir gelir kalemine sahip olmalarını da sağlamıştır (Şencan, 2011: 6 – 7).

Almanya’da dini oluşumlar siyasi hayatta veya mecliste ayrıca temsil edilme hakkına sahip değildir. Herkes gibi dini gruba bağlı kişiler de milletvekilliği veya başka bir siyasi pozisyon için adaylığını belirtme olanağına sahiptir. Dini gruplar kimi kamu kurumlarında temsilci bulundurabilirler. Fakat bu kurumlar devlete bağlı olmayıp kamu denetleme kurumları özelliği taşımaktadır. Bu denetleme kurullarında sendikalar, işveren dernekleri, tüketici haklarını koruma derneği, siyasi partiler, hükümet, Katolik Kilisesi, Protestan kilisesi ve Yahudi Cemaati’nden temsilciler bulunur (Robbers, 2008: 51 – 52).

Sonuç olarak söylemek gerekirse Almanya’da laiklik, toplumsal koşullara göre şekillenmiştir. Böylece siyasi ve dini unsurların toplumun dini düşünce ve taleplerini önemseyerek biçimlendirdiği bir pratik mümkün olabilmiştir. Dolayısıyla Almanya’da laiklik, din ve devlet işleri tarafsızlık ilkesi etrafında şekillenmektedir. Bu sayede hem birey ve dinin hakları korunmakta hem de din kendi öznelliğini korumaktadır (Akkır, 2018: 115).

Nihai tahlilde aydınlanmanın anavatanı olan Fransa’nın militan veya katı laiklik anlayışının aksine ABD’de yaşanan dinsel özgürlük, toplumsal barışa katkı sunan en önemli değer iken Almanya’da ise din ve kilise kendi otonom ve özerk yapısını korumaya çalışmış İngiltere’de ise neredeyse kilise ile devlet bütünleşmeye doğru evrilmiştir. Böylece her ülke yaşamış olduğu kendi toplumsal ve siyasal tecrübesi ile farklı modellerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur (Akkır, 2018: 118).

Batılı devletlerin kendi tarihi tecrübeleri çerçevesinde Avustralya (Monsma ve Soper, 2005), Avusturya (Şencan, 2011 ve Potz, 2008), Belçika (Şencan, 2011; Kahraman,

2008 ve Torfs, 2008), Bulgaristan, Çekya, Finlandiya, İsviçre, Norveç, Romanya (Albayrak, 2012; Şencan, 2011 ve İmıl, 2019), Danimarka (Albayrak, 2015; Şencan, 2011 ve Kahraman, 2008), Hollanda (İmga, 2011; Kahraman, 2008; Monsma ve Soper, 2005; Kuru ve Yükleyen, 2006 ve Bijsterveld, 2008), İspanya (Şencan, 2011; Torron, 2008 ve Kahraman, 2008), İsveç (Friedner, 2008 ve Şencan 2011), İtalya (Şencan, 2011; Ferrari, 2008 ve Er, 1995), Polonya (Albayrak, 2012; Rynkowski, 2008 ve Şencan, 2011), Portekiz (Albayrak, 2012; Şencan, 2011 ve Er, 2008) ve Yunanistan (Papastathis, 2008; Kahraman, 2008; Albayrak, 2012; Şencan; 2011 ve Kahraman, 2011) ayrıca ele alınabilir.

4.2. Batıda Devlet – Dini Grup İlişkilerine Genel Bir Bakış

Genel anlamda ele alınan bu ülkelerde, dini özgürlüklerin anayasal düzeyde güvence altına alındığından ve bu durumun bir hak olarak görülüp dokunulmaz olduğundan söz etmek mümkündür. Bu hakkın hem ferdi hem de sosyal anlamda ifade edilebilmesi ve fiiliyata konulması da güvence altındadır. Dini özgürlüklerin tanımlanmasında hemen hemen bütün batılı devletler anayasal veya hukuki yaklaşımlara yönelmiştir. Ayrıca dinsel karakterli veya dini hedef alan ayrımcılık ve şiddet de yasaklanmıştır. Bu noktadan hareketle Şencan'ın verileri de kullanılarak (Şencan, 2011) devlet – dini grup ilişkilerini aşağıdaki gibi tablo haline getirebiliriz:

Tablo 21. Batıda Devlet – Dini Grup İlişkisi Biçimleri

Genel Kategori	Devletlerin Dinle İlişki Biçimine Göre	Devletlerin Dini Grupların Varlığını Kabul Etmesine Göre	Devletlerin Ekonomik Desteğine Göre
Din – Devlet Ayrımına Dayalı Sistem	Devletin resmi bir dininin olduğu ülkeler (Yunanistan, Norveç)	Devletin resmi dine bazı hak ve ayrıcalıklar sunduğu, bunun dışındaki tüm dini grup ve cemaatlere ise eşit mesafede yaklaştığı model (İngiltere, Danimarka, Norveç)	Genel vergiler aracılığıyla yapılan yardım
Anlaşmalı Sistem	Devletin dine karşı tarafsız olduğu ülkeler (İsveç, Almanya)	Devletin hali hazırda var olan ya da eski resmi dine tam hak ve imtiyazlar sağladığı, tanınmış dini gruplara kısmen hak ve imtiyazlar sunduğu, tanımadığı dini gruplara ise çok kısıtlı imkânlar verdiği model (İspanya, Yunanistan, İtalya)	Dini vergiler yoluyla yapılan yardım
Ulusal Kilise Sistemi	Anayasadan resmi devlet dininin kalktığı fakat devletin kurumsallaşmış dinle geleneksel bağlarının güçlü bir şekilde devam ettiği ülkeler (İspanya, İtalya, Polonya, İrlanda)	Devletin tüm dini gruplara eşit mesafede ve tarafsız durduğu model (İsveç, Hollanda)	Kısmi mali destek
	Devletin laik/seküler niteliğinin anayasada yer aldığı ülkeler (Fransa)		Minimal mali destek
			Vergi muafiyeti

Özellikle genel kategori düzeyinde vurgu yapılırken karşılıklı olarak tarafların bu durumu memnuniyetle karşılayıp karşılamadıklarına çok da fazla önem verilmediği de gözlemlenmektedir (Ferrari, 2004: 304). Aslında dini gruplara bakış tarzları farklılık gösteriyor olsa da pek çok ülkede hala eski resmi devlet dini ve mezheplerine ayrıcalıklar

tanınmaktadır. Buna rağmen verilen devletlerin çoğunda resmi din anlayışından uzaklaşma durumu söz konusudur (Şencan, 2011: 85).

Bu sınıflandırma bağlamında batılı ülkelerde din – devlet ilişkilerinde görülen uygulama farklılıklarına rağmen, bazı yaklaşım benzerlikleri dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım içerisinde şu noktaların altı çizilebilir:

1 – Batılı devletlerde ortaya çıkan din ve devlet ilişkilerinde devletin bir din veya mezhebin doktrinine ilişkin müdahalesi söz konusu değildir. Hatta dini gruplara bu anlamda bir otonomi sağlanmıştır. Örneğin din derslerinin müfredatının belirlenmesinde dini gruplara söz hakkı tanınmıştır.

2 – Batılı devletlerin pek çoğunda göç yoluyla ülkelerine gelen dini grupları veya yeni dini hareketleri kayıt altına almak yoluyla ibadet özgürlüğünü güvence altına alma yaklaşımı belirgin bir biçimde göze çarpmaktadır. Ancak inanç farklılığı arttıkça dini gruplarla farklı hukuki durumlar üzerinden ilişki kurma biçimi de belirli bir sınıra ulaşmakta ve girift bir hal almaktadır.

3 – Batı devletlerin pek çoğunda dini grupların maddi anlamda finansmanı sağlamak için devlet desteği ve özel vergiler yöntemi belirlenmişse de gönüllülük esasına yaslanmayan bu yapılarda dini inanç taşımayanlar için de özel olarak düzenlemeler yapılmıştır.

4 – Din derslerinin zorunlu olarak okutulduğu bazı batılı devletlerde öğrenciler için belirli bir dinin öğretisini içermeyen evrensel ahlak/etik dersleri de okutulmaktadır.

5 – Batılı devletlerin hemen hemen hepsinde dini nikâh akdi resmi olarak kabul edilmektedir. Yine hastane, cezaevi ve askeri kurumlarda ibadet ihtiyacının giderilebilmesi için önemli düzenlemeler göze çarpmaktadır (Akay, 2011: 25).

4.3. Türkiye’de Devlet ve Dini Gruplar

Türkiye’de din – devlet ilişkileri çerçevesinde devlet ile dini grupların ilişkilerinin tarihi boyutunda, bir tarafta değişmeye başlamış olan dünya şartlarının ülkedeki etkileri,

diğer taraftan iç dinamiklerle boyut kazanmış farklı politikaların varlığı ön plana çıkmaktadır. Türk siyasal hayatındaki gelişim ve değişimler, farklı politikalar izlendiği dönemlerde dahi belirleyici olmaya devam etmiştir (Kahraman, 2008: 70).

Nitekim bu çerçevede Cumhuriyet döneminde kendisini iyiden iyiye hissettiren laiklik uygulamaları Türkiye’de yalnızca hukuki şekillendirme çerçevesiyle sınırlanmamış, politik ve sosyal yaşantımızda da izler bırakarak karışıklıklara yol açabilmiştir. Ülke halkının bir bölümü tarihsel süreç içerisinde dini düşüncelerini ortaya koyarak, dini düşünce biçimlerini iç problem olmaktan çıkartıp, toplumsal hayatta yüz yüze gelinen sorunlara karşı dini boyutlu cevap verebilme yaklaşımı benimsemiştir (Özkul, 2014: 274 – 275).

Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu seçkinlerinin bu yeni devleti bir modernleşme projesi olarak düşündükleri dile getirilebilir. Kurucu seçkinler bu amaç çerçevesinde uygun gördükleri adımları atarken genelde bir çekince göstermemişlerdir. 1920 ve 1930’lar dönemi Türkiye’inde Cumhuriyet kadroları tarafından gerçekleştirilen köklü reform ve Batılılaşma programı aslında birden bire rastlantısal olarak ortaya çıkmamıştır. Din – devlet ilişkilerinde yaşanan değişim, Osmanlı döneminde, 19. yüzyılın ortalarında başlamıştır (Şan, 2012: 3; Albayrak, 2015: 192).

Batı tarzı hukuk anlayışı ve siyasal prensiplerin kabul edilmesi bu bağlamda özel bir öneme sahiptir. Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında yaşanan modernleşme girişimlerinin temel amacı ‘devletin bekası’ olarak ifade edilebilir. Nitekim ıslahatların özellikle üstyapı kurumlarına odaklanması da bu durumla ilgilidir. Erken Cumhuriyet dönemi seçkinlerinin öngördükleri modernleşme ise yalnızca devlet ve siyasi kurumlarla sınırlı kalmamış, tüm toplumun modern bir yapıya dönüştürülmesi hedeflenmiştir. Dolayısıyla, Cumhuriyet ve Osmanlı dönemi Batılılaşma çabalarının arasındaki temel fark hedeflerinin kapsamı ve öngördükleri değişimin ölçeğidir. Ayrıca, Cumhuriyet dönemi seçkinleri açısından laikliğin temel bir ilke olduğu göze çarpmaktadır (Gözaydın ve Öztürk, 2015: 8). Buna rağmen özellikle Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde yöneticilere göre değişkenlik arz eden siyasal uygulamalar da söz konusu olabilmıştır (Kılıç, 2011: 18).

Konumuzla ilgili olarak duruma bakıldığında takip edilen politikalar çerçevesinde, 19. yüzyılda ciddi olarak belirginlik kazanan ulema – bürokrasi çatışmasının Cumhuriyetin

ilanından sonraki yıllarda bürokrasi lehine sonuçlandığı söylenebilir. Ulemanın etkisiz hale gelmesi ve bunun bir sonucu olarak da dini düşünce ve hayat biçiminin takip edilen yeni yaklaşımlarla ciddi bir biçimde etkisiz hale getirilmesi ve son olarak da yaşanan gelişmelerden arda kalan ilmiyye mensuplarının halkla bütünleşerek popüler İslam anlayışı ile kaynaşmasına sebep olduğu göze çarpmaktadır. Bu kaynaşma, Türkiye'deki tarikat ve dini grupların tekrar şekillenmesine yol açarak çalışmalarına pozitif yönde katkı sağlamıştır (Sarıkaya, 1998: 96).

Buna karşılık devlet ile tarikatlar arasında yaşanan ilişki zaman zaman sorunlu bir hal alabilmiştir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son yıllarında ortaya çıkan problemler ve Osmanlı'dan Cumhuriyet sürecine geçişi sağlayan yönetici grupların takip ettiği din politikalarının sonucu olarak tarikatlar çerçevesinde tezahür eden yeni anlayış, tarikatların içine düştüğü sıkıntılarla bir araya gelince bu sıkıntıların aşılabilmesi için yeni bazı düzenlemeleri beraberinde getirmiştir. (İnce, 2015: 537).

Din – devlet ilişkileriyle ilgili olarak Türkiye'de yaşanan süreç göz önüne alındığında, 1921 Anayasası hazırlanırken temel hedef ülkenin İtilaf Devletleri eliyle yaşanan işgalden kurtarılması düşüncesi olduğundan dolayı, laiklik düşüncesi etrafında şekillenen bir düzenleme söz konusu edilmemiştir. Bunun ötesinde 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanından sonra gerçekleştirilen anayasa değişikliğinin 2. maddesi “Türkiye Devletinin dini, Din-i İslâm'dır. Resmi lisanı Türkçedir.” şeklinde bir yaklaşımı benimsemiştir (Özkul, 2014: 286).

Ancak özellikle Türkiye'yi modernleşme yolunda ileriye taşıyacak olan Türk aydınlanmasının başlangıcı halifelik kaldırılması ile başlamıştır. Siyasal davranışlarda bulunmayacağı taahhüdü ile halife olan Abdülmecit Efendi bir müddet sonra, halifelik yetkilerini de hatırlatarak siyasi bir lider gibi hareket edebileceğini ima etmeye başlamıştır.

Bu arada diğer İslam ülkelerinden de yeni yönetime yol göstermek ve hatta bu yönetim üzerinde baskı kurmak biçiminde birtakım davranışlar belirginleşmiş, ayrıca Kurtuluş Savaşı liderlerinden Refet Bey, Rauf Bey, Kazım Karabekir, Dr. Adnan Bey ve Ali Fuat Cebesoy halifeden yana olan tavırlarını açıkça ortaya koymuşlardır. Bütün bu gelişmelerin bir sonucu olarak; halifelik 3 Mart 1924'te kaldırılmış ve böylece 16 ay daha hayatını devam ettiren “sözde halifelik” dönemi sona ermiştir (Kara, 2012: 131 – 132).

1924'te Halifeliğin kaldırılmasını takip eden süreçte Şer'iyye ve Evkaf Vekâlet'inin varlığına son verilerek bu kurumun yerini Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) almıştır. Takiben medreseler kapatılarak bütün eğitim kurumları tek çatı altında toplanmış; 1925'te şapka takmak zorunlu hale getirilmiş, tekke ve türbeler kapatılmıştır. 1928'de ise devletle din arasındaki bağlantıyı sağlayan madde Anayasa'dan çıkarılmış, Latin harfleri kabul edilmiş; 1932'de ezan Türkçeleştirilmiş; 1937'de de laiklik ilkesi Anayasa'ya girmiştir. Bu çerçevede Türk İnkılâbı olarak da isimlendirilen bu reformlar şu veya bu oranda din ile bağlantılı olmuştur. Dolayısıyla Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'de din – devlet ilişkileri bakımından bir değişimin yaşandığı oldukça aşikârdır ve sekülerleşme bu değişimde kaçınılmaz olarak ön görülmüştür. Bu yenilik hareketleri aynı zamanda belirli bir plan dâhilinde yürütülmüştür. Bunun bir sonucu olarak da dinin devleti etkilemesinin ve devletin kontrolü dışında bir alan olmasının önüne geçilmiştir (Şimşek, 2014: 63; Şan, 2012: 6; Apaydın, 2017: 152; Dağcı ve Dal, 2014: 43 – 44).

Bu çerçevede Lewis'in şu düşünceleri dikkate alınabilir:

“1924'ün laik reformları, dervişlerden ziyade, ulemaya karşı yönelmişti; fakat laikliğe karşı en tehlikeli direncin ise ulemadan değil, dervişlerden geleceği çok geçmeden net bir biçimde anlaşılacaktı. Uzun süreden beri devlet otoritesini kullanmaya alışmış olan ulema, devlete karşı gelme eğiliminde değildi. Dervişler ise bağımsızlığa ve muhalefete alışkındılar; hala halk kitlelerinin güven ve bağlılığından yararlanabiliyorlardı. Ayrıca ulemadan farklı olarak, düşmanla işbirliği yapmış olmak damgasını da yememişlerdi” (Lewis, 1993: 405).

Kurtuluş Savaşının kazanılması ile değişen siyasi sistem, seküler hayatın başlangıcı anlamına gelmişti. Bu sürecin önemli bir yansıması olarak Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair 677 Sayılı Kanun 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilmiş ve 13 Aralık 1925 tarihli Resmi Ceride'de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Kanun, kararnameye ilave olarak tersi yönde hareket edecek olanlara cezai yaptırımlar getirmiştir (Apaydın, 2017: 154). Bununla beraber o dönemin koşulları içinde dergâhların kapatılmasına karşı etkili bir muhalefet oluşmamıştır. Bütün hayatlarını uğruna harcamış oldukları dergâhlar kapatıldıktan sonra bu mutasavvıfların nasıl bir yaklaşım benimsediklerini temel nitelikleriyle aşağıdaki gibi dile getirebiliriz:

Mutasavvıfların bir kısmı yaşanan gelişmeleri devlet emri telakki ederek öğretmenlik, amirlik veya memurluk gibi mesleklere yönelirken birçok derviş ise tasavvuf hayatı için belirgin bir mekânın zorunluluk olmadığını düşünerek tüm dünyaya dergâh gibi bakmıştır. Böylece yaşanan gerginliklerin bir tarafı durumunda olmamışlardır. Bir anlamda tarikat mensupları tamamen sistemin dışına itilmeyip mevcut sisteme dâhil edilmişlerdir (Apaydın, 2017: 162).

Bu bağlamda Türk medeniyetinin oluşumunda tarikatların inkâr edilemez işlevleri olduğu kabul edilmiş ve uzun süredir asli unsurlarını zaten kaybetmiş olan tarikatların yok olmalarının üzücü olmadığı kanaati ortaya çıkmıştır (Kreiser, 2004: 97)

Tarikatların yasaklanması dönemin şartları içerisinde; meşruiyetini yitiren tarikatların kayıt dışı olarak çalışmalarını yürütmeye devam ettirmeleri sonucu ile tarikatların yeniden anlamlı ve önemli hale gelmesine yol açmıştır (Işık, 2017c: 48 – 49).

Bu çerçevede sosyolojik anlamda şu tespit söz konusu edilebilir; yasal altyapısı ortadan kalkmasına rağmen tarikatlar bu zaman dilimine kadar kimi zaman pasif bir biçimde de olsa varlığını sürdürmüştür. Bu durumu, bir sivil itaatsizlik çerçevesinde de ele alabiliriz (Apaydın, 2017: 158 – 159). Sonuç itibariyle kimi mutasavvıflar, durumu kabullenerek diğer alanlarda hayatlarını devam ettirirken veya günlük gerilimlere girmekten uzak dururken ya da neredeyse ömürlerinin büyük bir kısmını verdikleri tekkelerin kapatılmasına tepkisel bir tavır sergilememişken tarikatların varlığının günümüze kadar uzanması anlamlarını koruduklarının bir göstergesi olsa gerektir.

1925'te tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasını takip eden süreçte, tarikat çalışmaları kayıt dışı hale gelerek yeraltına çekilmiştir. Benimsenen bu yeni durumdan ciddi bir biçimde en çok etkilenen tarikat ise ayinlerini halk içinde gerçekleştiren Mevleviler olmuştur. Bunun yanında, Nakşibendiyye başta olmak üzere diğer tarikat gruplarının da zikir ayinleri yasaklanmıştır. Ancak yine de tarikat zikirleri daha küçük gruplar biçiminde özellikle kırsal bölgelerde varlığını sürdürmüştür (Kara, 2017: 120).

Kanunun uygulamaya girmesinden sonra Cumhuriyet döneminde faaliyet gösteren önemli tarikatlardan bazıları; Kadirilik (Eşrefiyye ve İsmailiyye kolları vardır), Rufailik (Kabuliyye ve Marufiyye kolları vardır), Halvetilik (Ortakol veya Ahmediyye, Mısıriyye, Sümbüliyye, Sinaniyye, Şabaniyye, Uşşakiyye, Nasuhiyye, Gülşeniyye gibi kollara

ayrılmıştır), Yeseviyye, Nakşibendilik, Mevlevilik, Bektaşilik, Melamilik, Şazelilik, Celvetiliktir. Bu tarikatlar arasında en önemlisi ise Nakşibendilik olmuştur. Nakşi hareketi bu yıllarda Cumhuriyet idaresi ve liderlerine karşı aktif bir tutum sergilemeye başlamıştır (Kara, 2012: 141).

Tekke ve zaviyelerin kapatılması sosyolojik olarak önemli sonuçları beraberinde getirmiştir. Toplumsal hayat içinde birçok işlevi üstlenen bu kurumların kapatılmasıyla tekkelerin yerine getirdiği fonksiyonlar boşlukta kalmış ve toplumsal yaşantı bu durumdan etkilenmiştir. Medreselerin yanı sıra tekkelerin de kapatılmasıyla geleneksel kültürün devamlılığı, İslami geleneğin üretilmesi ve aktarılması olumsuz yönde etkilenmiştir. İslam bilimleri ve İslam tasavvufu düzey kaybı yaşamıştır (Yapıcı, 2012: 126).

Bu noktada aşağıdaki tespiti de dile getirmekte fayda vardır: Siyasal irade tarikatları denetim altına almada, en azından şehirlerde başarılı olmasına rağmen tarikatlar büyük ölçüde yeraltına kaymıştır. Aslında yaşanan bu gelişmelere bağlı olarak iktidar, İslam'ı siyasallaştırmış ve bir muhalefet unsuru haline dönüştürmüştür. Bir anlamda, yönetim tarikatlara baskı uygulamak suretiyle kendisi ile toplumsal gruplar arasındaki bağları kopartmıştır (Zürcher, 2000: 279 – 280). Nitekim tarikatların yasaklanmasından sonra fonksiyonel boşluğu doldurmak anlamında dini gruplar halkın dini hayatını sürdürecektir nitelikte din hizmetlileri kadrosunu yetiştirmiştir (Sarıkaya, 1998: 96 – 97).

1930 – 1947 yılları özel anlamda sadece tasavvufî hayat açısından değil genel anlamda dini hayat ve din eğitimi için de kayda değer olumlu gelişmelerin görülmediği yıllar olmuştur. Dini dergi ve kitap açısından da söz konusu dönem pek iç açıcı görülmemektedir. En önemli gelişme “Şark Klasikleri” başlığı altında Türkçe'ye çevrilen eserlerin bir kısmının tasavvufî ile ilgili olmasıydı. Yine aynı yıllarda tercüme edilmeye başlanan İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddeleri söz konusu sıkıntılı dönemin olumlu yansımaları gibiydi. Bu projelerin mimarı ise İstanbul'da Mevlevî bir ailede yetişen ve 1939 – 1946 yıllarında Millî Eğitim bakanı olan Hasan Âli Yücel idi (Kara, 2015: 103).

Kanunla ortaya konulan yasal çerçeveye rağmen, tarikat ayini icra etmekten dolayı 1929 - 1937 döneminde kendileri hakkında yasal işlem yapılanların sayısını Kara aşağıdaki gibi tablolastırmıştır (Kara, 2012: 143).

Tablo 22. 1929-1937 Yılları Arasında Tarikata Bağlı Olma Sebebiyle İşlem
Gören Kişi Sayısı

Tarikat	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	Toplam
Nakşi	5	57	22	10	13	4	81	371	24	587
Rıfai			8		1		1	9		19
Bektaşî		1	1	29	7	24	92	74	48	277
Kadiri		30	21	23	7	76	2			159
Mevlevî									4	4

Böylelikle çok kısa bir zaman dilimi içerisinde din, devletten ayrılmıştır. Ancak, dinin devletten ayrılması, dinin devlet tarafından kendi haline bırakılması sonucuna yol açmamıştır. Devlet, yeni hukuki düzenlemeler ve Diyanet eliyle dini hayatı kontrolünde bulundurmaya, dine devletin belirlediği yeni hayat tarzı ile çatışmayacak bir şekil kazandırmaya uğraşmıştır. Nitekim idare, dinin ulusal hale getirilmesi hususunu kendileri için ulaştırılması düşünülen politik bir araç olarak seçmiştir (Kara, 2012: 147).

Bu çerçevede yapılan diğer yenilikler dini hayatı ve kurumları doğrudan etkilemiştir. Örneğin Şeyhülislam padişahların katında veziriazam ile aynı derecedeydi. Büyük Millet Meclisi nezdinde ise Şeriyye ve Evkaf Vekili benzer fonksiyonları taşımaktaydı. Fakat Şeriyye ve Evkaf Vekâleti'nin 1924'te halifelik ile beraber kaldırılmasıyla iki ayrı makama ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Reisliği, ikincisi ise Evkaf — daha sonra Vakıflar— Umum Müdürlüğü adıyla anılan makamdır. Vakıflar Genel Müdürlüğü özellikle ibadethanelerin bakımı ve dini görevlilerin maaşları konusunda sorumlu olduğu gibi vakıf yönetimi ve özel vakıfların kontrol edilmesi konusunda da yetki sahibiydi. Daha sonraki süreçte ise vaizlerin yetkilendirilmesi, vaaz içeriklerinin kontrol edilmesi ve bazı konularda tavsiyede bulunabilmesi ile görevleri sınırlandırılmıştır (Rustoyv, 1995: 69).

Türkiye'de siyasal sistem olarak çok partili hayata geçilmesinden sonra yönetimi devralan Demokrat Parti (DP)'nin laiklik anlayışına dair olarak ortaya koyduğu yaklaşımlar toplum katında önemli bir rahatlama duygusu meydana getirmiştir. Bu durum ise yeni uygulamaların banisi olan DP açısından önemli derecede büyük bir kazanç olarak düşünülebilir (Şan, 2012: 17).

1945'e kadar tek parti şeklinde yönetimini sürdüren Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) iktidarı, bu süreç içinde laikleşme yolunda önemli girişimlerde bulunmuş ve bu girişimleri istikrarlı bir şekilde takip etmiş, dini gruplara herhangi bir imtiyaz tanımamıştır. Ancak çok partili hayata geçilmesiyle birlikte, CHP, bu anlayışı terk ederek daha ılımlı dini politikalar takip etmeye başlamıştır.

Din alanında CHP; yaşanan olumsuzlukları gidermek için 6. Kurultayı'nda, dinin vicdani bir konu olduğunu belirtmiş ve her türlü müdahaleden dinin korunması gerektiğini, hiçbir yurttaşa, yasaların izin verdiği haller hariç, mensubu olduğu din veya inançtan dolayı müdahalede bulunulamayacağını kabul ederek, bu durumu parti programına dâhil etmiştir. Parti, eğitim konusunda da her türlü batıl anlayıştan uzak, ulusal ideolojiye uygun, vatan, ulus ve aile severlik temeline dayanan bir eğitim anlayışının gerektiğini belirtmiştir (Kara, 2012: 170).

CHP'nin din politikalarının değişmesinin devamında, Milli Eğitim Bakanlığı 1949'da Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesinden hareket ederek, dini görevlilerin kültür seviyelerini artırmak için on il merkezinde kurs düzenlemiş ayrıca Şemsettin Günaltay'ın kabinesi zamanında, 7 Ocak 1949'da, İlahiyat Fakültesi açılmıştır.

Bu gelişmeler, sosyal hayatın içinde sindirilmiş; ancak pasif de olsa varlığını sürdürmekte bulunan dini düşünce ve akımları gün yüzüne çıkarmıştır. Bu gelişmelerden siyasi yapılar da etkilenmiştir. 1945'ten 1950'ye kadar siyaset sahnesine çıkan yirmi dört siyasi partinin önemli bir bölümü, parti politikalarında din, gelenek ve laiklik hususlarına değinmiştir (Nal, 2005: 138).

Nitekim ülkede dinin sahip olduğu role dair yaşanan tartışmalar 1946'dan itibaren ivme kazanmış ve yönetimlerin dini geri plana ittiği zamanlarda konuyla ilgili birikmiş olan fikirlerin neredeyse tümü gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

Aydın, devlet adamı, politikacı ve dini grupların bu husus üzerinde kendilerine özgü düşünceleri söz konusu oldu. Özellikle liberalleşme ve çok partili hayatın şekillenmesi konusundaki tartışmalar dini konular etrafında şekillenmeye ve artmaya başlamıştır. Bu tartışmalarda yer alan taraflar üç ana grup etrafında toplanabilirler:

“Birinci grubu oluşturan muhafazakârlar, dini, insanın doğasında var olan bir manevi ihtiyaç ve bir eğitim kurumu olarak ele alıyordu. İkinci grup, ılımlılar, kısmen muhafazakârlarla aynı fikirde olmakla beraber, din hürriyetini daha çok insan haklarından biri olarak kabul ediyordu. Üçüncü grup, laiklerse, aslında dini bir çeşit klerikalizm olarak görüyorlar ve dinde liberalizasyona karşı çıkıyorlardı” (Karpaz, 2010: 351).

Katı laiklik anlayışı 1950’lerde çok partili hayata geçilmesi ile beraber görece olarak toplum kesimlerinde bir rahatlamaya yol açmışsa da devletin benimsediği laik yaklaşım hemen hemen günümüze kadar devam ettirebilmiştir (Şan, 2012: 17). Bu bağlamda 1950’de DP’nin yönetime geldiği ilk dönemlerden başlamak üzere; 1932 yılından itibaren Türkçe okunmaya başlanan ezan yeniden Arapça olarak okunmuş, hacca dair bazı engellere son verilmiş, türbeler tekrar açılmıştır. Eğitim hayatında 1953 – 1956 yılları arasında İmam hatip okulları yerini almıştır. 1956 – 1957 eğitim-öğretim yılında ortaokullar için din kültürü dersi okutulması uygulaması başlamış, İmam hatiplerin üniversiteye girmesi noktasında durumları diğer liselerle aynı boyuta getirilmiş ve İmam hatip liselerinin oranında önemli bir yükselme söz konusu olmuştur. Zaman içinde İmam hatip liselerini bitirenlerin önemli bir kısmı eğitim hayatları boyunca gördükleri dini eğitimle bağlantısı bulunmayan yerlerde de etkinlik göstermeye başlamıştır (Albayrak, 2015: 194).

Demokrat Parti (DP) dönemi ile birlikte canlanan dini hayat, açılan dini dernek sayısının artmasına yol açmıştır. Kara bu durumu aşağıdaki gibi tablolamıştır (Kara, 2012: 189):

Tablo 23. Türkiye’de Açılan Dini ve Özel Dernekler (1946–1960)

Yıl	Dini Dernek	Özel Dernek
1946	11	814
1947	27	1048
1948	58	1345
1949	95	1641
1950	154	2023
1951	251	2295
1952	406	2945
1953	598	3824
1954	809	4063
1955	1088	5799
1956	2297	6333
1957	2925	7186
1958	3639	8321
1959	4334	9279
1960	5104	12034

1947 yılından başlayarak devletin bazı gerekçelerle dini eğitim üzerinde yeni bazı değişiklikler yapması, bazen dini grupların bu konudaki çalışma sahalarının kısıtlanmasına yol açmıştır. Kur’an Kursları ve İmam hatip oranlarındaki hızlı büyümeye bağlı olarak dini grup temsilcileriyle resmi din adamları arasında ciddi ayrışma ve gerilimler yaşanmıştır. Yaşananlar dini grupların aleyhine bir boyut kazanınca, dini gruplar, bu alandaki çalışmalarını tekrar gözden geçirerek yeni bir düzenleme gereksinimi duymuşlar; bu çerçevede bir yandan dini eğitim veren resmi yapılardan yararlanarak kadro oluşturma amacına yönelmişler, diğer yandan ise gruba doğrudan bağlı faaliyet sahalarını değiştirmişlerdir.

Böylece grubun denetiminde gün içinde resmi eğitimini bitiren öğrenci, akşamları ise grup çalışmalarına katılabilmıştır. Akademik olarak başarı gösteren veya dini gruba fayda sağlayabilecek öğrenciler ise eğitim desteği ve burs gibi isimler çerçevesinde hem aynı hem de nakdi yardım elde edebilmiştir (Sarıkaya, 1998: 98).

Çok partili hayata geçiş döneminde İslam, hem devlet seçkinleri hem de siyasetçiler tarafından resmi olarak Türk kimliğinin bir parçası şeklinde kabul edilmiştir. DP, iktidara,

tek parti yönetiminin getirdiği laiklik çerçevesindeki yeniliklere karşı gösterilen tepkileri kullanarak gelmiş, laikliğin yeni muhafazakâr bir yorumunu benimseyerek, laik devlet ilkeleriyle muhafazakâr kitlelerin eğilimlerinin ortasını bulmayı çalışmıştır.

Bununla birlikte DP'nin, dini değerler ile uyum içerisinde olan politikaları tepki çekmiştir. Sonuçta bu politikalar, sivil ve asker bürokrasi tarafından laiklik için tehlikeli görülüş ve ülkede yaşanan bütün bu gelişmeler, 27 Mayıs 1960 darbesine giden süreci başlatmıştır. Bu çerçevede hem hükümet değişmiş ve hem de 1961 yılında yeni bir anayasa kaleme alınmıştır. Bu anayasada laiklik ilkesi ön plana çıkarılarak devlet ve toplum hayatı güvence altına alınmaya çalışılmıştır (Özkuş, 2014: 293).

1960 İhtilali'nden sonra kurulan İnönü hükümetleri programlarında da din ve vicdan özgürlüğü ile DİB üzerinde önemle durulmuştur. DİB'in ihtiyaçlarının giderilerek görevlerini yerine getirecek imkânlarla kavuşturulacağı, vatandaşın vicdan, dini inanç ve kanaat özgürlüğünün anayasal güvence altına alınacağı, ileri görüşlü din adamı yetiştirmek ve bu din adamlarını bulunmaları gereken düzeye erdirmek için gereken tedbirlerin alınacağı belirtilmiştir. Ayrıca Türkiye'de rejimin Atatürk devrimleri üzerine kurulmuş bir demokrasi yönetimi olduğu, anayasada tarifini bulan Atatürk milliyetçiliği ve laik devlet yönetiminin temel olduğu üzerinde durulan önemli konular olmuştur. DİB tarafından yayınlanan bir genelgeyle de, aydın din adamı yetiştirmenin ve din görevlilerinin refah düzeyinin artırılmasının hükümet programında yer aldığı belirtilerek, bütün müftü, vaiz ve imamların görevlerini her zamankinden daha titiz bir biçimde yerine getirmesi hususu belirtilmiştir (Kara, 2012: 200 – 201).

1965 – 1980 yılları arasında tek başına veya koalisyon ortağı olarak ülkeyi yöneten ve DP'nin mirasçısı olan Adalet Partisi (AP), liberal – batıcı yaklaşımı sürdürmüştür. Laiklik alanında ise, bazı grupların İslami sembol ve ritüellerini dikkate alan, daha ılımlı ve muhafazakâr bir laiklik yorumunu kabul etmiştir. Parti siyasal meşruiyeti halk egemenliğine bağlayıp, İslam'ı kamusal alanın dışında tutan bir çizgide yer almıştır. Bu bağlamda İmam hatip okullarının ve burada öğrenim gören öğrencilerin sayısı 1962 yılından itibaren artmaya başlamıştır (Kara, 2012: 203).

Cumhuriyetin kuruluşundan 1965 yılına kadar geçen sürede İmam hatip okulunun sayısı 26 iken, AP'nin iktidar olduğu 1965 – 1971 yılları arasında 46, koalisyon ortağı

olduğu 1975 – 1977 yılları arasında ise 147 tane daha İmam hatip okulu açılmıştır. İmam hatip okullarının sayısını arttıran Demirel, dini eğitimi yaygınlaştırdığı gibi dini gruplarla da bir bağ ve ilişki kurmayı başarmıştır (Kara, 2012: 203).

1960’lı yıllar boyunca dini gruplar da faaliyetlerini eğitim, yayıncılık ve örgütlenme gibi alanlara teksif etmiştir. Bu dönemde Kur’an kursları ile düşük maliyetli yayın ve derneklerin sayısı artmıştır. Bu çerçevede dini gruplar bir kaç süreli yayının sahibi olabilmıştır.

Fakat bu noktada üzerinde durulması gereken önemli bir husus daha vardır. Dini gruplar eğitim alanında önemli bir çalışma ve katkıya sahip olmakla birlikte, bu grupların dini düşünce ve fikir hayatına aynı oranda sağladıkları bir katkıdan bahsetmek pek olası değildir. Zira geleneksel dini gruplar, kendi klasik boyutları çerçevesinde ilmihal bilgilerinin dışındaki bilgi alanlarına çok da önem vermemişler ve daha çok fıkhıta “nafile, müstehab, mendup” gibi biçimler adıyla ifadesini bulan uygulamaların devamını sağlayarak bireyin içsel boyutuna seslenmişlerdir.

Buna karşılık bazı dini gruplar ise kendi hiyerarşilerini korumak ve grubun parçalanmasını önleyerek devamlılığını sağlamak tarzında kaygılarla müntesiplerinin eğitim alma ve düşünme becerilerini geliştirme amacını takip etme gereği duymamışlardır. Özellikle yapının öne çıkan isimleri eliyle yazılan ya da grubun büyükleri tarafından tavsiye edilen kitapların okunması mümkün olmuş, bu durum grup müntesiplerinin düşünce dünyalarının grubun kontrolü çerçevesinde daralmasına yol açmıştır (Sarıkaya, 1998: 99 – 100).

Ülkemizde siyasi hayat açısından İslami bir yaklaşım, ilk kez Necmettin Erbakan’ın önderliğinde, 26 Ocak 1970 tarihinde Milli Nizam Partisi (MNP) adıyla siyasi bir partinin kurulmasıyla yaşanmıştır. Milli Görüş düşüncesini savunan Erbakan’ın temel düşüncesi, bağımsız ekonomik bir büyüme ve gelişmenin sadece kendi idareleri kontrolündeki ağır sanayi hamlesi ile gerçekleşebileceğiydi (Kara, 2012: 208).

Ancak aynı yıllarda gelişip yoğunlaşan siyasi çalkantılar karşısında, iktidar ve meclisin yaşanan problemlere çözüm üretememesi üzerine ordu 12 Mart 1971 tarihinde yönetime el koymuştur.

12 Mart döneminin yumuşamasıyla birlikte 11 Ekim 1972 tarihinde bu defa İskender Paşa Camisinin çevresinde örgütlenmiş Nakşibendilerin de desteğiyle MNP ile aynı kuramsal çizgide hareket eden, Milli Selamet Partisi (MSP) kurulmuştur. Erbakan liderliğinde kurulan MSP, seçmenin ekonomiye, dini konulardan daha fazla önem verdiğini fark etmişti.

Bu sebeple MSP parti programında hızlı bir sanayileşmeye yer vermiştir. Coğrafi veya dini bağılıklarından dolayı, devletin nimetlerinden istifade edemeyen küçük Anadolu esnafının desteğini alan parti, enflasyonu aşağı çekmeyi ve sosyal refahı sağlamayı vadetmekteydi.

MSP'nin 1973 – 1978 yılları arasında önce CHP ve daha sonrada Milliyetçi Cephe (MC) hükümetlerinin koalisyon ortağı olarak iktidara gelmesi, dini gruplar üzerinde önemli etkilere yol açmıştır. Böylece dini anlayışın ağır bastığı bir yapı bir taraftan devletin içinde yer alırken diğer taraftan ise sistemin meşru siyasal güçlerinden birisi haline gelmiştir (Kara, 2012: 210).

12 Mart 1971 muhtırası sonrasında İmam hatip ortaokullarının kapatılması ile birlikte, İmam hatip okulu ve öğrenci sayısında yaşanan düşüş, CHP – MSP koalisyon hükümeti ile birlikte değişmeye başlamıştır. MSP 1974 yılında koalisyon ortağı olduktan sonra, İmam hatiplerin orta kısımları yeniden açılmıştır. Bu dönemlere ait İmam hatip okulları ve öğrenci sayılarında dalgalanmalar yaşanmıştır (Kara, 2012: 214):

Ancak ülkede yaşanan kontrolsüz sanayileşmenin yol açtığı sosyal gerilimler, ülkeyi bir çatışma ortamına sürüklemiş, siyasi şiddet kontrolden çıkmış, meclis, hükümet ve tüm bürokratik yapı çalışamaz hale gelmiştir. Bunun üzerine ordunun bir kurtarıcı olarak görülmeye başlandığı bu dönemde asker, 12 Eylül 1980 tarihinde yönetime el koymuştur. Nitekim 1982 yılında da yeni bir anayasa yapılmıştır. Bu anayasa çerçevesinde laiklik konusunda daha önceki anayasada yer bulan değerler korunmaya çalışılmıştır (Özkul, 2014: 293).

1982 Anayasası dini özgürlükler bağlamında temkinli bir tavır takınmış, dini duyguların devlet düzenine ve siyasete bulaşmaması için tedbirleri içinde barındırmıştır. Laiklik düşüncesi 1982 Anayasası'nda modern devletin asli unsurlarından birisi şeklinde anlaşılmiş ve ilkenin etki gücünün korunmasına gayret edilmiştir.

Bu anayasa din ve devlet ayrılığını ilke olarak benimseyen, fakat dini hayat içinde yer alan hususlarda ise siyasal güce önemli bir müdahale olanağı tanıyan, dolayısıyla dinin otonom bir biçimde örgütlenmesine ve faaliyetlerine sınırlı imkân sağlayan bir durumu gözler önüne sermektedir.

1982 Anayasası çerçevesinde Türkiye’de laiklik tartışmaları devam ederken, din özgürlüğünü önceleyen demokratik Anglo-Sakson tarzı laik anlayış ile dinin denetim veya baskı altında bulunmasını amaçlayan Fransız tarzı laiklik anlayışı üzerinde durulmuş ve ülkedeki sorunların sebebi olarak, Fransız tarzı laik anlayışın model olarak benimsenmesi ifade edilmiştir. Fakat Fransa’daki laiklik modeli Türk laiklik anlayışına benzememektedir. Zira Türkiye’de laiklik hemen her zaman gündemdeki yerini korumakta ve sisteme karşı herhangi bir tepki durumu söz konusu olduğunda laiklik ilkesi ön plana çıkarılmaktadır (Kahraman, 2008: 72).

Türkiye’de laiklik uygulamalarının ülkeye has bazı özellikleri söz konusudur. 1982 Anayasası ile din ve devlet işleri biri diğerinden ayrı tutulmaya gayret edilmiş ve laikliğe sosyal bir proje boyutuyla varılmak hedeflenmiştir. Din, bireysel seçim ve hareket alanında bulunması lazımgelen ferdi ve özel bir husus şeklinde düşünülmüş ve bu ayrışma sebebiyle de devletin din karşısında objektif kalacağı kabul edilmiştir (Özkul, 2014: 302 – 303).

1980’lerden itibaren Türkiye’de gözlemlenen sosyal değişimlere paralel olarak partisel tabanlı İslami yaklaşımın temsilcisi Refah Partisi (RP) olmuştur. Ancak partinin 1994 belediye ve 1995 genel seçimlerinde yakalamış olduğu ivme 28 Şubat 1997 Darbesini de beraberinde getirmiştir. 28 Şubat sürecinde dindar kesimin ifade, örgütlenme ve toplanma özgürlükleri sistematik olarak kısıtlanmıştır. Bu çerçevede Cumhuriyet Başsavcısının başlattığı sürecin akabinde Anayasa Mahkemesi (AYM), hukuki açıdan tartışmalı bir kararla RP’yi kapatmıştır. Kapatılan RP’nin yerine Fazilet Partisi (FP) kurulduysa da aynı türden baskılar FP’ye karşı da artarak devam etmiştir. Nitekim FP hakkında Mayıs 1999’da açılan kapatma davasını AYM Haziran 2001’de sonuçlandırmış ve parti kapatılmıştır. Kapatma nedeni ise, FP’nin “laiklik karşıtı eylemlerin odağı haline gelmiş olması” idi (Albayrak, 2015: 194 – 195).

FP’nin kapatılmasından sonra, parti içinde zaten bölünmüş olan gruplar ayrı ayrı hareket etmeye başlamışlardır. Kendilerine “gelenekçiler” denen Erbakan ekibi Recai

Kutan'ın liderliğinde Saadet Partisi (SP)'ni kurmuştur. Eski İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan ile Refah-Yol hükümetinin Dışişleri Bakanı Abdullah Gül'ün liderlik ettiği “yenilikçiler” grubu ise Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti)'ni kurdular. Böylece “Millî Görüş”çü siyaset çizgisi tarihinde ilk defa ciddi anlamda bölünmüş oluyordu (Aslan ve Taylan, 2016: 263). Bu bölünmenin ardından 2002 genel seçimlerinde AK Parti iktidara gelme başarısını gösterebilmiştir.

“Nitekim Adalet ve Kalkınmak Partisi (AK Parti) hükümetinin iktidara geldiği 2002'den itibaren başlayan yeni dönemde devletin kamusal alanda dinin varlığını kısıtlamaya yönelik tavrı değişmiş, katı laiklik anlayışı yumuşatılarak Batı'daki gelişmelere benzer şekilde dinle uyumlu bir sürece girilmiştir. Bunun için dini uygulama ve ifade biçimlerinin önündeki engel ve yasakların kaldırılmasını devletin dinle iş birliğine yönelik faaliyetleri takip etmiştir. (Albayrak, 2015: 195 – 196).”

Yaşanan gelişmeler İmam hatip lisesi sayısına da pozitif bir şekilde yansımıştır (Kara, 2012: 242).

Bu tarihsel süreçte konumuz açısından önem taşıyan Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikatlar özelinde dini gruplar, hızlı bir biçimde meydana gelen sosyopolitik ve sosyoekonomik koşullara uygun davranış biçimleri geliştirebildikleri ölçüde varlıklarını sürdürmeyi başarabilmiş, ancak yaşanan bu hızlı değişime uyum sağlayamayanlar ise ya ciddi bir şekilde silinip yok olmuş ya da sosyal hayat içerisinde hem bağlıları ve hem de çağrıda buldukları gruplar boyutuyla zayıflık içine düşmüşlerdir.

Bu dönemde yaşanan gelişmeler bağlamında tarikatlar özelinde dini gruplar da yürüttükleri çalışmalardan belirli oranlarda ekonomik kazanç sağlamalarına rağmen, özellikle kendilerine bağlı bir şekilde tesis ettikleri vakıflar yoluyla zekât, fitre, sadaka ve kurban derisi gibi ekonomik kazanç getiren İslami kaynaklardan büyük oranda faydalanabilmişlerdir.

Bunun yanı sıra yine tarikatlar özelinde dini grupların son zamanlarda kendilerine ekonomik anlamda kazanç sağlayacak daha reel yatırımlara yöneldikleri, üyelerini de bu çerçevede yönlendirmeye gayret ettikleri gözlemlenebilen bir durumdur. Bu uğraşlarıyla tarikatlar, tüketici kimliklerinden büyük oranda uzaklaşabildikleri gibi; bir taraftan ülkenin

ekonomik gelişimine katkı sağlamakta, bir taraftan da ekonomik alanda etkinlik gösterme kapasitesi küçük olan yapıları şirket ya da şirketler grubu içinde bir araya getirip büyük bir sermaye birikimi sağlayarak daha geniş çaplı yatırım girişimlerinde yer alabilmektedirler (Sarıkaya, 1998: 100).

Sonuç olarak, hukuki kısıtlamalar getirilmesine rağmen tarikatlar bağlamında dini grupların popüler din alanında aktif bir önem taşıdıkları düşünülebilir. Bu sebepten dolayı Cumhuriyet döneminde devlet, bir yandan toplumsal yapı içerisinde önemi inkâr edilemez bir faktör olarak değerlendirdiği din için, daha sonra yeni kanuni ve toplumsal yaklaşımlar benimserken, diğer taraftan gücünü sağlamlaştırabilmek amacıyla dini grupların çalışmalarına ses çıkarmamış ve kimi zaman bu gruplarla iletişim halinde olabilmiştir. Ancak burada devletin dini gruplarla ilişki düzeyi her bir grup için aynı seviyede olmamıştır. Örneğin dini motifler taşıyan bir dernekle hukuken yasaklı olan bir tarikata yaklaşımı aynı değildir. Konumuz gereği dini grup tabiri ağırlıklı olarak tarikatlar için kullanılmaya çalışılmıştır.

Nitekim özellikle 15 Temmuz hain darbe girişimi teşebbüsünden sonra tarikatlar bağlamında dini grupların pozisyonları ciddi bir şekilde tartışma konusu olmuş ve İstanbul Müftüsü Hasan Kamil Yılmaz, Meclis-i Meşayih benzeri bir kurumun kurularak denetimin sağlanması gerektiğini ifade etmiştir (Hürriyet Gazetesi, 2018).

4.4. Model Denemesi: Meclis-i Meşayih'in Günümüz Devlet – Dini Grup İlişkilerine Uyarlanması

Araştırmada tarihsel süreç içerisinde devlet ve tarikat ilişkileri ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, özellikle Osmanlı Devleti'nin tecrübe ederek geliştirdiği ve kendine has özellikleri olan Meclis-i Meşayih kurumunun günümüz Türkiye'si için bir model olabilme imkânı var mıdır sorusu üzerinde durmak gerekirse; öncelikli olarak aşağıdaki tespitlerin dile getirilmesinde yarar vardır.

Hemen hemen her toplumda göze çarpan ve Türk toplumunun da sosyolojik bir gerçekliği olarak ortaya çıkan dini gruplar ve bu dini gruplardan birisi olarak ele alınabilecek olan tarikatlarla devletin ilişki biçiminin hangi çerçevede bulunacağı fikri

etrafında düşünce geliştirmeye uğraşmak önem taşımaktadır. Sosyal olarak halka faydalı olmak fikriyle ortaya çıkan dini grupların zaman içerisinde hedeflerinden uzaklaşmalarını ve bu çerçevede bir yandan kendileriyle birlikte müntesiplerine bir yandan da devlete ve halk açısından problem oluşturabilecek sıkıntıları giderebilmek amacıyla yeni politika ve modeller geliştirmek gerekmektedir (SASAM, 2016).

Tarihsel süreç içerisinde tasavvuf düşüncesinin kurumsallaşmış biçimi olan tarikatlar, Anadolu ve Balkanlar coğrafyasının hem Türkleşmesinde hem de İslamlaşmasında oldukça büyük bir işlevi yerine getirmişlerdir. Hoca Ahmet Yesevi'nin eğitimden geçirerek bahsi geçen coğrafyalara gönderdiği dervişler, Türkleşme ve İslamlaşma faaliyetlerine önderlik yapmışlardır. Bu coğrafyalarda özellikle önem taşıyan mutasavvıflar arasında; Şeyh Edebali, Taptuk Emre, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Hacı Bayram-ı Veli, Aziz Mahmut Hüdai zikredilebilir.

Anadolu ve Balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli fonksiyonlar üstlenen tarikatların devamı niteliğindeki dini gruplar, günümüzde de önemli işlevler yerine getirmeyi sürdürmektedir. Konuya dair bir örnek vermek gerekirse; ana gayeleri “*eline, diline ve beline hâkim olan*” doğru, güzel ahlaklı ve insanlara faydalı olacak fertler yetiştirmek amacı olan dini gruplar, devlet imkânlarının kimi zaman yetişemediği barınma ve din eğitimi gibi sahalarda bir çeşit sivil toplum hizmeti görevi yürütmektedirler.

Böylece dini gruplar, gençlerin dini doğru öğrenebilmeleri ve zararlı alışkanlıklardan uzaklaşmaları ve bunun yanı sıra özellikle ekonomik açıdan sıkıntıda olan dar gelirli ailelerin çocuklarının ailesinin bulunmadığı yerlerde eğitimlerini sürdürebilmeleri açısından barınma imkânı sunarak bu gençler için eğitimde bir fırsat eşitliği sunmaları yönüyle değer taşıyan fonksiyonları yerine getirmektedirler. Bir dini gruba mensup olan fertler; ana kaynaklardan doğru dini bilgiye ulaşmayı, gönül adamı olmayı, kötü alışkanlıklardan uzaklaşmayı ve millete yararlı birey olabilmeyi amaçlamaktadırlar.

Ancak özellikle tarikatvari yapılar gibi tarihi süreklilik içerisinde köklü bir geleneğe dayanmayan yeni dini hareketlerin bazı yeni hedeflere dönük olarak örgütlenme içine girdikleri düşünülebilir. Bu biçimdeki çıkar hedefli gruplar bir yandan dini düşünceye diğer yandan da halka sıkıntı oluşturabilen gruplardır. Selçuklular'da Bâtınilerin,

Osmanlılar'da Bektaşilerin kendileri için düşünülen boyuttan uzaklaşabildikleri görülebilmektedir.

Günümüzde ise Fetullahçı Terör Örgütü (FETÖ); hedef olarak, halka faydalı olmak, yararlı bireyler yetiştirebilmek için çaba harcamak ve isteyenlere dini eğitim vermek şeklinde lanse edilse de, organize yapılar olması yönüyle dini grupların zamanla giriştikleri patronaj ilişkileri, hedeflerinden uzaklaşabileceklerini ve iktidara gelebilmek için çatışmacı bir kimliğe bürünebileceklerini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla bu ilişki ağlarının bilinmesinde hem Selçuklu hem Osmanlı hem ABD ve hem de Avrupa tecrübesinden hareketle eğitim, kültür ve ekonomik etkileşimlerinin bilinmesi önemli görülmektedir.

Tarihsel örneklerden hareketle kanunen yasak ve fakat fiilen var olan dini gruplar sosyolojik olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu sebepten dolayı bu yapıların insan eğitime amacı çerçevesindeki fonksiyonlarını yerine getirebilecekleri bir çerçeve ile kendilerinin de etkin olarak bulunabilecekleri Meclis-i Meşayih benzeri bir iç işleyiş sistemi kurulabilir. Bu sistemin kurulmasında nasıl ki Osmanlı'da Şeyhülislamlık belirleyici olmuşsa günümüzde de Diyanet İşleri Başkanlığı, Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü veya Vakıflar Genel Müdürlüğü çoğulculuk ve katılımcılık ilkeleri çerçevesinde öncü rol üstlenebilir. Aksi takdirde kapalı kapılar ardında devletle güç elde etme yarışına giren bu yapıların yakalayacakları ilk fırsatta diğer yapılar üzerinde bir baskı oluşturabileceği sosyolojik olarak öngörülebilir.

Bu noktada icra sahasına konulan faaliyetlerin belirli bir mekanizmaya bağlı olmamasından kaynaklanan, sosyal düzeyde büyük sorunlar göze çarpmaktadır. Bu durum dini grupların işlevlerini sağlıklı bir biçimde yerine getirebilmesini sağlamak açısından Osmanlı Devleti'nde faaliyet gösteren Meclis-i Meşayih gibi bir yapının varlığını gündeme getirebilmektedir.

Bu açıdan ele almaya çalıştığımız Meclis-i Meşayih tipi bir yapının günümüz açısından önemi ortaya çıkmış olmaktadır. Acaba günümüz Türkiye'sinde Meclis-i Meşayih tarzı bir yapı yaşanan ve yaşanması muhtemel olan problemleri çözebilme imkânına sahip midir? Bu soruya doğrudan doğruya evet cevabını vermek zordur. Zira tarihte kendi döneminin koşulları etrafında şekillenen bir yapıyı aynen alıp bugün uygulamak olası değildir. Zira ne devlet o dönemdeki devlettir ne de tarikatlar o

dönemdeki tarikatlardır. Bu durumun zorluğunu Çift şu şekilde dile getirmektedir (Çift, 2017: 77 – 78):

“Bazı olumsuzluklarına rağmen Osmanlı döneminde geleneğe uygun olarak faaliyet sürdüren tarikatlar ağırlıktaydı ve hangi yapının tarikat olarak isimlendirileceği ve bu çerçevede faaliyet yürüteceği ana hatlarıyla belliydi. Günümüzde ise kendisini tarikat olarak ifade eden yapılar tasavvufun ruhundan oldukça uzaklaşmış olan ve kimi zaman da şirketleşmiş ya da holdingleşmiş yapılardır. Ayrıca Meclis-i Meşayih kurumunun Cumhuriyet’in ilanı sonrasında yeni rejimin belirlediği şartlar içerisinde nasıl bir işleve sahip olacağını kestirebilmek de hayli zordur. Böyle bir yapının Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlanacak olması da yeni sorunlara kapı aralama potansiyelini beraberinde getirebilir. Ayrıca tasavvuf ehli de özgürlüğünü kısıtlayacak böyle bir yapıya bağlanmayı doğru bulmayabilir.”

Bu açıklamasında Çift, bazı önemli tespit ve eleştiriler getiriyor olmakla birlikte oldukça genelleşici bir dil kullanarak neredeyse tüm tarikatları holdingleşme noktasında göstermektedir. Bazı tarikat yapılarının bu noktaya evirildiğini görmek mümkündür ancak tüm tarikatları aynı pozisyonda ele almak farklı tartışmaları da beraberinde getirecektir. Kimi tarikatlar için geçerli olan bir durum tüm tarikatlar açısından geçerli olmayabilir.

Özellikle kabul edilen tekke ve zaviyelerin kapatılması yönündeki kanunun varlığı ve laik devlet düzeni içerisinde dini bir grubun kontrolü yönünde yaşanabilmesi muhtemel sıkıntılara rağmen Meclis-i Meşayih tipi bir kurumu günümüz Türkiye’sinin şartlarını da göz önünde bulundurarak hayata geçirebilme dolayısıyla bu modeli deneme imkânı söz konusu edilebilir. Böyle bir meclis kurulacak olursa varlıkları devlet tarafından kabul edilmiş tarikatların temsilcilerinden oluşması ve yapının Diyanet İşleri Başkanlığı, Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü veya Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne çoğulculuk ve katılımcılık prensipleri çerçevesinde bağlanması mümkündür. Aynı zamanda bu yapı çatısı altında yalnızca tarikatları değil diğer dini grupları da barındırabilme durumunu da beraberinde getirecektir. Temsiliyetin yanı sıra kabul görme boyutunu düşünecek olursak Osmanlı deneyiminde toplum nezdinde sorun oluşturmayan bir meclisin günümüz Türkiye’sinde de sorun oluşturmayacağı var sayılabilir. Böyle bir yapının hayatiyet kazanmadan amaca ne kadar hizmet edip edemeyeceğini veya yeni sorunlara yol açıp

açmayacağını kestirmek de güçtür. Nitekim bu düşünce özellikle Kuleli Vak'ası'ndan sonra düşünülmüş ve hayata geçirilmiş ve 1922 yılına kadar meclis varlığını sürdürerek verilen örnekler çerçevesinde hareket etmeye çalışmış ve devletin tarikatları kontrol etme düşüncesi çerçevesinde merkezi bir önem ve anlam taşımıştır.

Günümüz açısından düşünülen model bağlamında devlet dini gruplarla bir araya gelmek suretiyle hem bu gruplara karşı yasakçı ve dayatmacı olmayacak ve hem de dini grupları tamamen kontrol dışı bırakmamış olacaktır (Öktem, 1995).



5. BÖLÜM SONUÇ ve ÖNERİLER

Araştırmada Osmanlılar'da devlet tarikat ilişkileri bağlamında Meclis-i Meşayih konusu ele alınmaya çalışılmış olup bu ilişkiyi düzenlemek üzere oluşturulan “Meclis-i Meşayih’in dini gruplar ve devlet ilişkileri düzenlemesinin gerekçeleri, özellikleri ve ne düzeyde başarılı olduğu” konusu tartışılmıştır. Bu bağlamda öncelikli olarak kavramsal çerçeve ve tarihi arka plan üzerinde durularak gerek Osmanlı Devleti gerek batı ve gerekse de günümüz Türkiye’sindeki durum gözler önüne serilmeye çalışılmış ve böylece tasarlanacak olan modelin temel ilkeleri tespit edilmek istenilmiştir.

Tespitlere göre, günümüz şartları da göz önüne alındığında, bugün için bu düzenin değeri aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

Osmanlı Devleti kuruluşundan 19. yüzyıla kadar tarikatları belli oranda bir özgürlük çerçevesinde kontrol etmiş, onların gelişme ve büyümesine üstlendikleri fonksiyonlar dolayısıyla müsaade etmiştir. Hatta bu yönüyle tekkeler devletin kurucu unsurları arasında yer alabilmiştir. Bununla birlikte devletin merkezileşmesinin hız kazandığı ve Şii Safevi tehdidinin arttığı dönemlerde tarikatlar üzerindeki denetim de artırılmıştır.

Nitekim 19. yüzyıla beraber dünyanın içine girmiş olduğu yeni şartlar ve Osmanlı Devleti’nin bu şartlara uyum sağlama amacı doğrultusunda yürüttüğü politikalar, tarikatlar ve tekkelerin devlet tarafından sağlanan ve bir bakıma özerk pozisyondaki konumlarını yitirmelerine yol açmıştır.

19. yüzyılda batılılaşma çabaları çerçevesinde görülen modernleşme ve merkezileşmenin sonucu olarak tekkelerin denetim ve kontrolü artırılmış ve III. Selim döneminde zikredilen denetim ve kontrolü sağlamak üzere bir meclis kurulmuştur. Fakat çok fazla etkinlik gösteremeyen bu meclisten sonra II. Mahmut döneminde alınan bir kararlar tarikat ve tekkeler üzerindeki denetim ve kontrol daha sıkı bir boyut kazanmıştır.

1826'da kurulan Evkâf Nezareti'nin tüm vakıf gelirlerini tek elde toplamasıyla tekkelere ait gelirler de bu bakanlığa bağlanmıştır. Böylece Şeyhülislamıktan sonra Evkâf Nezâreti de tekkeler üzerinde ekonomik açıdan kontrol yetkisine sahip olmuştur. Nitekim Osmanlılar özellikle Tanzimat Dönemi'nde tekkelere yaptığı bir takım ekonomik yardımlarla tekkeleri kendisine bağlı ve hatta bağımlı kılmaya çalışırken, bir taraftan da özellikle taşrada bulunan tekkelerin sahip oldukları ayrıcalıkları belirli bir sürece yayarak sınırlandırmıştır.

Belirli aralıklarla başlayan tekkeleri kontrol süreci, bir meclisin kurulmasını kaçınılmaz hale getirmiş ve en nihayetinde Meclis-i Meşayih, Meşihat'e bağlı olarak kurulmuştur. Tekke ve zaviyelere ait tüm işler ve özellikle şeyh atamalarından sorumlu olan Meclis-i Meşayih, tekkelerin denetlenmesi konusunda da önemli bir pozisyon üstlenmiştir.

1866 yılında kurulan Meclis-i Meşayih'in ilk nizamnamesi meclisin nasıl faaliyet göstereceği konusunda detaylı bilgiler içermektedir. Sadece başkent ve Bilâd-ı selâse'de bulunan tekkelerden sorumlu olan meclis, yapılan birtakım düzenlemelerle tüm Osmanlı coğrafyasındaki tekkelerden sorumlu hale getirilmiştir.

Hazırlanan ilk nizamnamenin bazı sorunların çözümü noktasında yetersiz kalması sebebiyle 1891 yılında yeni bir nizamname daha kaleme alınmıştır. Daha detaylı olarak hazırlanan bu nizamnâme bizzat Meclis-i Meşayih tarafından şekillendirilmiştir. Osmanlı coğrafyasında tekke sayısındaki hızlı artış ve bu tekkelerdeki denetim ve kontrolün sağlanması ihtiyacından dolayı İstanbul dışında da merkezdeki Meclis-i Meşayih gibi meclislerin kurulması öngörülmüş ve bu durum 1891 nizamnamesinde kendisine yer bulabilmiştir.

Bu çerçevede Bursa, Edirne, Selanik, Trabzon, Şam, Girit gibi bazı taşra bölgelerinde kurulan ve Encümen-i Meşayih olarak isimlendirilen bu meclislerin başkan ve üyeleri buldukları bölgelerden seçilerek bunların kabulü merkezdeki meclise tevdi edilmiştir. Bu taşra meclisleri bölgelerindeki tekkelerin hangi işlevleri üstlendiklerini merkez meclise bildirmekle sorumluydular. Taşradaki meclisler bölgelerine dair bazı kararlar almışsa da bunların uygulanmasında son karar Meclis-i Meşayih'e bırakılmıştır.

1866'da kurulan Meclis-i Meşayih, bir başkan ve yedi üyeden oluşmaktaydı. Üye ve başkanlar tarikat üyeleri arasından seçilmiş ve bunların sayısı dönem dönem azalmış veya artmıştır. Tarikat veya şeyhlerin devlete yaklaşımı ile devletin tarikat ve şeyhlere bakış açısı hem başkanların görev sürelerini belirlemiş ve hem de üye sayısının azalmasında veya artmasında etkili olmuştur.

Meclis-i Meşayih tekkelerin tüm iş ve işlemlerinin yanı sıra özellikle şeyh atamalarından sorumlu tutulmuştur. Meclisin kararlarının büyük ölçüde çoğunluğu şeyh atamalarıyla ilgilidir. Nitekim Meclisin yapacağı atamaların hangi kıstaslar ölçüsünde gerçekleşeceği Meclis-i Meşayih Nizamnameleri'nde de detaylı bir biçimde ele alınmıştır.

Meclis-i Meşayih'in aldığı bütün kararlar öncelikle Şeyhülislam'ın onayı ve sonra da padişahın fermanı ile yürürlüğe konulmaktaydı. Bu doğrultuda meclis kararlarının Osmanlı yönetimi tarafından da benimsendiği söylenebilir.

Tekkelerin ana amaçlarına uygun hareket edip etmediklerini teftiş etmek amacıyla tekke müfettişlerini görevlendiren meclis, bu konuda dile getirilen şikâyetleri de dikkate almaktadır. Yine tekkelerin kuruluş amaçlarına uygun olarak hareket edebilmesi için bir takım gelirlere sahip olmaları gerekmiştir.

Bu açıdan oldukça geniş ve farklı işlevleri havi ve halkın belirli kesimleri için adeta bir yaşam alanı hükmündeki bu mekânlar, devlet tarafından yalnızca denetim ve kontrol edilmesi gereken sıradan mekânlar olarak düşünülmemiştir. Bu sebeple tekkelerin hayatta kalabilmeleri ve temel fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri için bu unsurlar devlet tarafından desteklenmeye çalışılmıştır. Tekkelere yapılacak olan yardımın boyutları da Meclis-i Meşayih tarafından belirlenerek Maliye Nezareti'ne aktarılmıştır.

Osmanlı Devleti tarafından 19. yüzyılın başlarından itibaren idari alanda alınan önlem ve gerçekleştirilen reformlar çerçevesinde, devlet tarikat ilişkileri açısından durum Meclis-i Meşâyih'in kurulmasıyla birlikte resmi bir nitelik kazanmıştır. Özellikle tekkelerin kapatılması, bugün için önemli bir idari gücü destekleyerek güncel hayatta, Türkiye Cumhuriyeti'nde de varlığını devam ettirmiştir. Bu sosyal değişim hali, tıpkı Zürcher'in (2000) de belirttiği gibi geleneksel bir yapıdan yenilikçi bir yapıya geçerek, modernleşen Türkiye'nin tarihini oluşturmuştur.

Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından önceki uygulamalar ve özellikle vakıfların idaresinin Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti'ne verilmesi ekonomik açıdan dergâhların özerkliklerini yitirmelerine yol açmıştır. Bu yaşananlar, geleneksel Osmanlı Tasavvufu anlayışından önemli kopmalara da işaret etmektedir.

Meclis-i Meşâyih'in özellikle derviş ve zaviyeler üzerindeki ana etkilerinden birisinin şeyhlerin atamalarında ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu kurumlarda şeyhlik yapmak isteyenler artık haleflik veya halifelik ve manevi olgunlukları yerine, komisyonlar tarafından yürütülen yazılı sınavlardaki başarılarına göre atanmaya başlanmıştır. Bu sistemin şu anki cumhuriyet dönemi uygulamalarına benzerlik gösterdiğini söylemek yerinde olabilir.

Meselenin bir başka önemli yönü de, dervişlerin ve dergâhlarının da yeni nizamname, talimatname ve müfettişler aracılığıyla devlet kontrolüne ve teftişine alınmış olmasıdır. Zaten Evkâf-ı Hümâyûn Nezaretine olan ekonomik bağımlılıklarından dolayı şeyhler, neredeyse bir devlet memuruyla aynı derecede değerlendirilebiliyordu. Meclise ait olan 1736 No'lu Defterin 108. sayfasında yer alan; bazı memur sınıfların olduğu gibi, Tekke ve Dergâh Şeyhleriyle Meclis-i Meşâyih heyetinin de askerlikten muaf tutulması talebi hakkındaki karar şeyhlerin memur gibi addedildiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Yine benzer şekilde 1738 No'lu Defterin 7. RE. 1337 tarihli 66 numaralı; Merâkiz-i Tekâyâ tarafından düzenlenen listeye göre, İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'de [Üsküdar, Galata ve Eyüp] çıkan büyük yangınlarda tekke ve zaviyeleri yanan Şeyh Efendilere, memurlara verilen erzak gibi yardım yapılması için İâşe Nezâreti Vekâleti'ne yazı yazılması hakkında karar ve 1743 No'lu Defterde yer alan 9. ZA. 1338 tarihli 103 numaralı; Meclis-i Meşâyih azasından olup Bostancı'da ikamet eden Ahmet Remzi Efendi'ye gelip gitmesi için ücreti karşılığında memurlara verilen biletten verilmesi kararı da bu çerçevede düşünülebilir.

Meclis-i Meşâyih, derviş zaviyelerinde yaşanan sorunların çözümünde de çok önemli roller oynamıştır. Meclis-i Meşâyih'e sunulan sorunlar, ya kurum tarafından çözülmüş ya da ilgili kurumlara aktarılmıştır.

Bu yönüyle günümüz bağlamında dini grup ve tarikatların devlet tarafından varlıkları kabul edilebilir. Böylece fiilen varlıklarını sürdüren bu gruplar resmiyet kazanacak ve yasal alt yapı sorunları da çözülerek çalışmalar resmi bir çerçeveye oturtulabilecektir.

Bu çerçevede resmi olarak kabul gören dini grupların; dernek, vakıf veya Meclis-i Meşayih modelinde kurulabilecek yeni bir şekilde organize olmaları, ya da sivil toplum oluşumu şeklinde bir boyut kazanmaları söz konusu edilebilir. Böylece bu yeni yapılanmanın bir çeşit federasyon biçiminde tek bir çatı altında organize olarak dini grup önderlerinin de federasyonun idarecileri pozisyonunu almaları da söz konusu olabilir.

Devlet, dini gruplarla bir araya gelmek suretiyle bu alanı birlikte yönetip kontrol edebilir. Yani devlet; dini gruplara karşı yasaklayıcı ve dayatmacı anlayışları terk ederken bu yapıları tamamen denetimsiz de bırakmamış olacaktır.

Bu şekilde dini grupların hiçbir yaptırım olmayan sorumsuz davranış ve tutumlarını denetleyebilecek ve hatta sıkıntılı durumları önleyecek kendi içlerinden temsilciler vasıtasıyla oluşturulmuş, çok yönlü fonksiyonlar üstlenen ve devlet tarafından da resmen tanınarak muhatap alınan bir kurumun varlığının önemi anlaşılmaktadır.

Bu kurum tarihi bir tecrübe olan Meclis-i Meşayih modelinden hareketle ve fakat onu da aşan bir yöne sahip olacaktır. Çünkü öngörülen bu yeni yaklaşım tamamen dini grupların bir araya gelerek kendi inanç ve zihin dünyaları içinden var ettikleri güçlü bir otonomiye sahip kurumsal bir yapı önermektedir. Ayrıca yalnızca tarikat grupları değil katılımcılık ve çoğulculuk esasları bağlamında tüm dini anlayışa sahip olan gruplar bu yapının şemsiyesi altında örgütlenebilme ve tanınma imkânına kavuşmuş olacaktır.

Güçlü özerklik ile hem bu alanın sivil kalması sağlanarak resmi statüsü bulunan böylesi bir kurumun tasavvuf ve sufileri manipüle etmesi engellenecek ve hem de devletin din ve vicdanlara müdahale etmemesine imkân sunacaktır. Böylece devlet de bu kurumsal yapının fonksiyon ve kontrolünün geçerliliğini sağlayacak hukuki bir alt yapıya sahip olabilecektir.

Bu çerçevede önerilen modelin hayat bulabilmesi için “kontrol ve devlet denetimi”, “mali denetim”, “şeffaflık ve sivil denetim”, “denge ve denetleme”, “liyakat ve

ayrımcılıkla mücadele”, “gönüllülük” ve “dijital denetim” gibi öneriler dile getirilebilir. Bu önerileri maddeler halinde aşağıdaki gibi ifade edebiliriz.

1 – Dini grup ve tarikatların hedeflerinden uzaklaşmadan topluma hizmet etmeye devam edebilmesi için faaliyetleri devlet tarafından denetleme altına alınabilir. Tarikat faaliyetlerinin denetlenebilmesi için ise bu yapılar sisteme entegre edilebilirler, yani tarikatların varlıkları devlet tarafından kabul edilebilir.

Dini grupları yasaklamanın ve yok saymanın onların varlığını sona erdirmeyeceği gerçeğinden hareketle onları yok sayan ve 1925’te uygulamaya konulan kanun gözden geçirilerek zaten fiilen varlıklarını sürdüren bu kurumsal yapılar resmi bir statü ve kimlik kazanabilir. Bu grupların sosyal varlıklarına rağmen devlet nezdinde tanınmaması ve resmi yapıdan uzaklaştırılmaları, Fetullahçı Terör Örgütü (FETÖ) gibi gizli ajanda sahibi ve art niyetli örgütlenmelere de bir savunma hakkı verebilir.

Bu çerçevede dini gruplarla ilgili zaman zaman dillendirilen, sıkıntılı durumların çözümünde yeniden ve toptan yasaklayıcı, bütün dini grupları hedef tahtasına oturtan saldırgan üslubun problemleri çözme amacına yardımcı olmayacağı görülmelidir.

Gerçekte var olan bu grupların varlıklarının reddedilmesi, herhangi bir fayda sağlamadığı gibi yeni bir takım sorunlara da yol açmakta ve bu durum ayrıca benzeri grupların denetimini de güç hale getirmektedir. Bu grupların yasal bir biçimde varlıklarının kabulü, laiklik açısından da sıkıntı oluşturmayacaktır. Ancak bu tanıma durumu nihai tahlilde tüm sorunların çözülebileceği anlamına da gelmemektedir.

Dini grupların hukuki olarak resmiyet kazanmaları, devletin bu gruplara ayrıcalık vereceği ya da bu yapıların üyelerinin el üstünde tutulacağı anlamına gelmez. Bilakis, bu durum onların denetimi açısından kolaylık sağlayacaktır. Böylece resmiyet kazanan dini grupların hukuki alt yapı sorunları giderilerek yürütülen faaliyetler resmi bir çerçeveye oturtulabilir.

Bu çerçevede resmi olarak kabul gören dini grupların; dernek, vakıf veya Meclis-i Meşayih modelinde kurulabilecek yeni bir şekilde organize olmaları, ya da sivil toplum oluşumu şeklinde bir boyut kazanmaları söz konusu edilebilir. Böylece bu yeni yapılanmanın bir çeşit federasyon biçiminde tek bir çatı altında organize olarak dini grup

önderlerinin de federasyonun idarecileri pozisyonunu almaları da söz konusu olabilir. Bu durum çerçevesinde pek ala Meclis-i Meşayih tarzı bir yapı model olma anlamında bir örneklik sergileyebilir.

Osmanlı pratiğine baktığımızda Meclis-i Meşayih'in üyeleri arasında farklı tarikatlara mensup kimselerin bulunması göze çarpmaktadır. Bu noktada günümüz için bir model olması anlamında böyle bir meclisin içinde de dini gruplara mensup bireyler yer alarak kendi sorunları için çözüm üretebilme mekanizmasında yer almış olacaklardır.

Bu bağlamda devlet, dini grupların bir araya geldiği ve bu alanı beraber yönettikleri ve denetledikleri güçlü özerkliği olan bir kurumsal yapının oluşması konusunda öncelik alabilir. Yani devlet dini gruplara karşı yasakçı ve dayatmacı olmamalı ancak bu grupları tamamen kontrolsüz de bırakmamalıdır.

Böylece dini grupların ilgi alanındaki büyük boşlukları doldurabilecek, bu durumdan kaynaklanan ve hiçbir yaptırımı olmayan sorumsuz davranış ve tutumları denetleyebilecek ve sorunları önleyebilecek, kendi içlerinden temsilciler seçerek oluşturdukları, çok yönlü işlevler üstlenen ve devlet tarafından da resmen tanınarak muhatap alınan bir kurumsal yapı ortaya çıkarılabilecektir.

Bu kurum Meşihat'e bağlı olarak kurulan Meclis-i Meşayih modelini temel almakla beraber onu aşan bir yöne de sahip olacaktır. Zira yeni model tamamıyla dini grupların bir araya gelerek kendi inanç ve zihin dünyaları içinden var ettikleri güçlü özerkliğe sahip bir kurumsal yapı olarak tasarlanabilir. Sadece tarikat yapılanmalarını değil katılımçılık ve çoğulculuk gibi ilkeler çerçevesinde tüm dini içeriğe sahip gruplar bu yapı bağlamında örgütlenebilme imkânına sahip olabilir.

Güçlü özerklik bu alanın sivil pozisyonda kalmasını sağlayarak resmi statüsü bulunan böylesi bir kurumun tasavvuf ve sufileri manipüle etmesini engelleyebilir (Çift, 2017: 77) ve devletin kendi perspektifinden olaylara yaklaşarak din ve vicdanlara müdahale etmemesine de olanak sağlayabilir. Yine bu çerçevede devlet de bu kurumsal yapının işlevselliğini ve denetimlerinin geçerliliğini kontrol edebilecek hukuki bir alt yapıya sahip olabilir (Işık, 2017c: 226).

Resmi kimlik kazandırılan dini grupların üyelerinin de dini gruplara bağlılıklarının yasal bir boyuta getirilebilmesi hedefiyle bazı yaklaşımlar geliştirilebilir. Bu çerçevede yasal olarak üye kaydedilmemiş bireylerin dini grup çalışmalarına uzun vadeli olarak bulunmalarını engelleyici önlemler alınabilir. Bunun yanı sıra dini grupların mensuplarını yasal olarak üye kaydetmeleri farklı araçlar yolu ile özendirilebilir.

2 – Dini grupların sosyal anlamda varlıklarını sürdürmelerine karşılık bu durumun yasal olarak kabul görmemesi ve bir yönüyle resmi anlayışın dışında kayıt altına alınamayan ve dolayısıyla da üzerlerinde denetim mekanizması kurulamayan çalışmalara yönelmeleri, dini grupların ekonomik ilişkilerinin de önemli bir oranda kayıt altına alınamamasına yol açmaktadır.

Hâlbuki ekonomik ve siyasal açıdan gelişme gösteren devletler, örgütlü oluşumları para trafiği üzerinden denetlemeye tabi tutmaktadırlar. Eğer dini gruplar resmi bir kimliğe kavuşturularak sisteme entegre edilebilirse, bu yapıların ekonomik durum ve finansman kaynakları da kontrol altına alınmış olur. Aksi takdirde dini grupların infak, zekât, sadaka, yardım, bağış veya kendi uhdelerinde bulunan şirketler gibi unsurlarla ekonomik olarak desteklenmeleri, günümüzde yaşanana benzer bir şekilde yine önemli bir oranda kayıt altına alınamayacak, kontrol ve takip imkânı da çok fazla yapılamayabilecektir.

Dini grupların sosyal hayatın hangi alanında olursa olsun vakıf, dernek ve şirketleri üzerinden yapılan tüm çalışmaları diğer sosyal gruplara ait olan kurumlar kadar şeffaf ve an az onlar kadar denetime açık olmalıdır.

Bütün bu şeffaflaşma, hukuki zemine oturma ve denetime açık olma çalışmaları dini grupların üzerindeki bilinmemekten kaynaklanan problem ve önyargıları ortadan kaldırarak toplumsal barışa katkı sağlayacak ve güvensizlik sorununa da çözüm üretebilecektir (Işık, 2017c: 226 – 227).

3 – Demokratik devlet düzenlerinde devlet aygıtının kontrol edilebilir olması nispetinde sivil toplumun da denetimi büyük bir öneme sahiptir. Çünkü siyasi otoritenin bir topluluğu bilerek ya da bilmeyerek o yapıya bazı faydalar sağlaması halinde, devlet kontrolü ya yerine getirilememekte, ya da gerçekleştirilen kontrol fonksiyonsuz bir boyut kazanmaktadır. Bu nedenle dini grupların devlet denetimi yanında sivil denetimle de kontrol altında tutulması yararlı olabilir.

4 – Genel olarak herhangi bir kamu kurum ve kuruluşunda; ön plana çıkacak dini bir grubun, mezhep veya tarikatın, alt bir etnik yapının, ya da ortak bir menfaat sağlayabilme amacıyla örgütlenen bir anlayışın ağırlık gösterecek nitelikte bir oran elde etmemesi için bazı yaklaşımlar geliştirilebilir.

Bu açıdan devlet hiçbir dini grubu siyasi gerekçelerle öncelememeli veya ötelememelidir. Bu tür yapıların dini oldukları kadar dünyevi boyutlarının da olduğu gerçeği unutulmadan reel, rasyonel ve hukuk zemininde bir ilişki türü geliştirilebilir.

5 – Dini gruplarla beraber devlet sistematiği içerisinde dini bir grubun, mezhep veya tarikatın, alt bir etnik yapının, ya da ortak bir menfaat sağlayabilme amacıyla örgütlenen bir anlayışın kadrolaşmasını önleyebilmek için personel rejimi liyakat, ehliyet, adalet ve eşitlik prensipleri çerçevesinde bir boyut kazanabilir.

Yani devlet örneğin bir dini gruba karşı başka bir dini grubu ön plana çıkarmamalıdır. Devletin sağladığı avantaj ve imkânlardan faydalanma noktasında asıl kıstas hukuk karşısında vatandaşların eşitliği, liyakat ve ehliyet olmalıdır (Işık, 2017c: 221).

6 – Devlet, vatandaşlarının dini gruplar ile gizli bazı hedeflere ulaşmak gibi niyetlerle örgütlenmiş gruplara ihtiyaç duymaksızın yalnızca gönüllülük esasına dayanarak dini gruplarda yer alabilmeleri amacıyla gereken önlemleri alabilir.

7 – Sosyal medya araçlarının bireysel üyelik ve veriler yoluyla geliştirdikleri analiz yöntemleri, konuyla ilgilenmesi muhtemel devlet kurumları eliyle çok daha ciddi bir şekilde düzenlenerek bir yandan kişisel bir yandan da grup değerlendirmeleri amacıyla kullanılabilir.

KAYNAKÇA

ARŞİV KAYNAKLARI

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı

BOA. BEO 4532/339863

BOA. Cevdet Evkaf No:18014

BOA. Cevdet Evkaf Nr: 11874

BOA. İstanbul Ahkâm Defterleri 12/78/230

BOA. MVL 1042/39 29.C.1283

BOA. ŞD 2569/21 26.L.1308

BOA. ZB 350/3

BOA. ZB 350/50

Düstur Dergisi

II. Tertip, 10. Cilt, Sayfa:554, 1918.

III. Tertip, 7. Cilt, Sayfa: 113

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi

Kürsü Meşâyih Defterleri, Numara 1748 – 1750.

Meclis-i Meşâyih Müzekkere ve Derkenâr Defterleri, Numara 1734 – 1747.

Meclis-i Meşâyih Gelen Defterleri, Numara 1758 – 1759.

Meclis-i Meşâyih Karar Hülâsa Defterleri, Numara 1763 – 1768.

Meclis-i Meşâyih Makbuz Defterleri, Numara 1751 – 1754.
Meclis-i Meşâyih Mazbata Defterleri, Numara 1761 – 1762.
Meclis-i Meşâyih Merkez Tekkeleri Defterleri, Numara 1760.
Meclis-i Meşâyih Mukarrerât Zabıt Defterleri, Numara 1755 – 1757.
Meclis-i Meşâyih Vakfiye ve Müzekkere Defterleri, Numara 1779 – 1780.
Meşâyih Silsile Defterleri, Numara 1782.
Taşraya Giden Meşâyih Defteri, Numara 1778.
Tekâyâ ve Zevâyâ Defterleri, Numara 1783.
Tekke Defterleri, Numara 1781.
Tekke ve Zâviye Defterleri, Numara 1769 – 1777.
Takvim-i Vekayi, 10 Mart 1334, No: 3175.

TBMM Açık Erişim

Meclis-i Meşayih Nizamnamesi ve Meclis-i Meşâyih Tarafından Tanzim Olunup Makam-ı Ali-i Cenab-ı Meşayih Penahiden Tasdike İktiran Eden Sekiz Kıta Talimatnamedir.
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/2354/197306768.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. 30 Nisan 2018.

DİĞER KAYNAKLAR

Adıgüzel V. (2015). Din-siyaset ilişkisinin sosyolojik bir analizi: Şerif Mardin örneği, IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı-I, İstanbul, 47-61.

Afifi Ebu'l-Ala. (1996). *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*, 1. Baskı. İstanbul, Risale Basın-Yayın, 76.

Afyoncu E, Önal A, Demir U. (2010). Osmanlı İmparatorluğu'nda askerî isyanlar ve darbeler.https://www.academia.edu/25193010/Osmanli%C4%B1_Imparatorlugun_da_Askerri_Darbeler_ve_%C4%B0syandar_Ahmet_Onal_Erhan_Afyoncu . 24 Ocak 2019.

Ahmedova Z. (2006). Türkler Arasında İslâmiyet'in Yayılmasında Tasavvufun Rolü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.

Akay H. (2011). Uygulamada laiklik: devlet-din ekseninde özgürlükler, hizmetler ve finansman, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 120: 10-47.

Akgündüz M. (2007). Mevlevîlik ve Osmanlı padişahları. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18: 37-44.

Akkır R. (2018). Modern zamanlarda ulus-devlet ve din-devlet ilişkilerinin batı dünyası çerçevesinde değerlendirilmesi, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 1: 97-121.

Akman Z. (2013). *Osmanlı'da Devlet-Tekke Münasebetleri Meclis-i Meşayih*, 1. Baskı. Ankara, Elips Kitap, 31-198.

Aktaş A. (2014). Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi

Aktaş MC. (2014). Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri. İçinde: Metin, M (Editör). *Nitel Veri Toplama Araçları*, 1. Baskı Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 337-371.

Akyüz N. (1999). Dinlerin teşekkülünde dini liderlerin karizması. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 1, 3: 43-64.

Akyüz N. (2008). Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi. İçinde: Akyüz N, Çapçioğlu İ (Editör). *Toplumsal Gruplaşma ve Din*, 1. Baskı. Ankara, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 251-313.

Akyüz N. (2016a). Dini Gruplar Sosyolojisi. İçinde: Akyüz N (Editör). *Dinlerin Teşkilatlanması*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 169-214.

Akyüz N. (2016b). Dini Gruplar Sosyolojisi. İçinde: Akyüz N (Editör). *Doğal Dini Gruplar (Aile – Klan – Köy – Şehir – Milli Din)*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 59-96.

Akyüz N, Çapçioğlu İ. (2012). Din Sosyolojisi El Kitabı. İçinde: Akyüz N, Çapçioğlu İ (Editör). *Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler*, 1. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 507-538.

Akyüz N, Yaralıoğlu Y. (2018). Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı. İçinde: Güngör Ö (Editör). *Bilimsel Araştırmalarda Genel Teknikler*, 1. Baskı, Ankara, Grafiker Yayınları, 169-183.

Albayrak HŞ. (2012). Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi

Albayrak HŞ. (2015). Batı ülkelerinde din-devlet ilişkilerindeki alternatif modeller ve Türkiye örneği. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)*, 48: 185-198.

Alkan M. (2009). Yeniçeriler ve Bektaşilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 50: 243 – 260.

al-Tafzani Abu'l-Wefa. (1986). İslam tasavvufuna giriş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 215 – 234.

Altınok BY. (2007). Yeniçeriliğin kaldırılması ve Hacı Bektaş Tekkesine atanan Nakşibendi Şeyhi Mehmed Said Efendi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 41: 297 – 317.

Altıntaş H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (AÜİFY), 5.

Altıntaş H. (1989). Tasavvuf. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 31: 73 – 83.

Altıntaş İ. (2005). Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasından Sonra Bektaşî Tekkeleri ve Osmanlı Yönetimi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi.

Apaydın C. (2017). Belgeler Işığında Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması üzerine bir değerlendirme. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 16, 32: 149 – 171.

Aras BM. (2014). Osmanlı Devleti'nde din ve devlet ilişkisi. *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences*, 2: 68 – 75.

Arı OS. (2005). Meclis-i Meşâyih Arşivi'ne Göre Hicrî 1296–1307 (Miladi 1879–1890) Yılları Arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Yüksek Lisan Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Arı OS. (2018). Meclis-i Meşâyih'in erken dönem kararlarında devlet-tekke münasebetleri. *Din ve Hayat Dergisi*, 34: 130 – 134.

Arslan H. (2011). Dinî Gruplar ve Siyaset: Yeni Asya Grubu Örneği, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

Arslantürk Z, Akyüz N. (2015). *Din Sosyolojisi II Sosyal Dinamik Bünye Analizleri*, 1. Baskı. İstanbul, Çamlıca Yayınları, 191-315.

Aslan S, Taylan Ö. (2016). Türk Siyasal Hayatında AK Parti Dönemi Kamu Yönetiminde Değişim, Kamu Politikaları, Kurumsal İlişkiler. İçinde: Aslan S, Demirhan Y (Editör). *AK Parti Dönemi Din Devlet İlişkileri ve Laiklik Politikaları*, 1. Baskı. Bursa, Ekin Basım Yayın Dağıtım, 233-282.

Âşık Paşazade, (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi*, 1. Baskı. İstanbul, Koç Kültür Sanat Tanıtım, 159-298.

Aşkar M. (2012). Osmanlı'nın kuruluş döneminde tasavvufi hareketler: devlet-sufi ilişkisine bir bakış. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu, İstanbul, Türk Kadınları Kültür Derneği (TÜRKKAD) İstanbul Şubesi. 219-227.

Atacan F. (1990). *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*, 1. Baskı. İstanbul, Hil Yayın, 89.

Ateş S. (1974). İslam tasavvufu. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi Dini, İlmi, Edebi, Mesleki Aylık Dergi*, 13, 1: 22 – 30.

Ay R. (2008). *Anadolu'da Derviş ve Toplum 13. – 15. Yüzyıllar*, 1. Baskı. İstanbul, Kitap Yayınevi, 32.

Ayar M. (1998). Yeniçeri Ocağı'nın İlgasından Sonra Bektaşî Tarikatı, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Ayas MR. (1991). *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 61.

Aydın B. (1998). Osmanlı Devleti'nde tekkeler reformu ve Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislamlık'a bağlı olarak kuruluşu, faaliyetleri ve arşivi. *İstanbul Araştırmaları Dergisi*, 7: 93 – 109.

Aydın B. (2003). Meclis-i Meşayih. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Cilt: 28: 247 – 248.

Aydın B, Yurdakul İ, Kurt İ. (2006). *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi Defter Kataloğu*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 146.

Aydın K. (2014). Yapısal İşlevselci Teori ve toplumsal tabakalaşma. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 8: 213 – 239.

Aydın M. (2014). *Sistemik Din Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, Açılım Kitap, 175-215.

Aydınalp H. (2010). Sosyal çatışma ve din. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 2: 187 – 215.

Babinger F, Köprülü F. (1996). *Anadolu'da İslamiyet*, 1. Baskı. İstanbul, İnsan Yayınları, 45.

Bahar Hİ. (2009). *Sosyoloji*, 3. Baskı. Ankara, Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK) Yayınları, 35.

Bainbridge WS. (1997). *The Sociology of Religious Movements*. New York, Routledge, Inc, 23-24.

Bainbridge WS, Stark R. (1979). Cult formation: three compatible models. *Sociological Analysis*, 40, 4: 283-295.

Bal H. (2011). Dinî grupların anlamı, sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî gruplar. *Zeitschrift für die Welt der Türken (ZfWT)*, 3, 3:25 – 47.

Bal H. (2014). *Din Sosyolojisi Din Olgusu, Dini Gruplar, Yöntem*, 1. Baskı. Ankara, Sentez Yayıncılık, 149.

Balivet M. (2000). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, 2. Baskı. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 120.

Bardakçı MN. (1999). Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde tasavvuf ve tarikatlar. *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1, 2: 1 – 16.

Bardakçı MN. (2002). Türklerin sosyal ve kültürel hayatında tasavvuf ve tarikatlar. *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 7: 681 – 699.

Bardakçı MN. (2005). Bir tasavvuf mektebi olarak Bektaşîlik. Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu 1, Isparta Bildiriler ve Müzakereler, 51-60.

- Barkan ÖL. (1942). Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler: istila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler. *Vakıflar Dergisi*, 2: 279 – 386.
- Baş DÇ. (2015). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Bedeviyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 547-608.
- Başkurt İ. (2001). Almanya'da din eğitimi. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4: 109 – 138.
- Baz İ. (2014a). Tasavvuf El Kitabı. İçinde: Özköse K (Editör). *Tasavvuf Döneminin Özellikleri*, 2. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 140-144.
- Baz İ. (2014b). Tasavvuf El Kitabı. İçinde: Özköse K (Editör). *Tasavvufun Tesir Halkası*, 2. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 296-303.
- Bergen L. (2017). Ömer Lütfi Berkan'ın dervişleri ve Anadolu'da şehir kurmak. *Journal of Islamic Research (APJIR)*, 1, 1: 23 – 67.
- Bierstedt R. (Tarihsiz). Sosyal gruplar, örgütler ve kurumlar. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 221 – 266.
- Bijsterveld S. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Küçükcan T (Editör). *Hollanda*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 135-150.
- Bilgin MF. (2005). ABD 2004 başkanlık seçimi ve Hıristiyan sağın yükselişi. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1: 63 – 81.
- Birge JK. (1991). *Bektaşilik Tarihi*, 1. Baskı. İstanbul, Ant Yayınları, 93-94.
- Bilkan AF. (2005). XVII. yüzyılda medrese ve tekke mücadelesinin Osmanlı şiirine yansımaları. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 26: 119 – 132.
- Bolat A. (2014). Tasavvuf El Kitabı. İçinde: Özköse K (Editör). *Tasavvufun Doğuşu*, 2. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 109-134.

Bottomore T, Nisbet R. (2014). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, 3. Baskı. İstanbul, Kırmızı Yayınları, 362.

Bozacı İ, Güler YB. (2015). Dini grup bağlılığı ile tüketici tercihleri ilişkilerinin incelenmesi: Kırıkkale ilinde gerçekleştirilen bir alan araştırması. *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*, 3: 163 – 176.

Bozkurt V. (2009). *Değişen Dünyada Sosyoloji Temeller Kavramlar Kurumlar*, 4. Baskı. Bursa, Ekin Basım Yayın Dağıtım, 153-157.

Bozkuş M. (2001). Anadolu Selçuklularında sosyal, dini ve mezhebi yapı. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2: 249-257.

Bölükbaşı A. (2011). Türkiye’de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevilik Örneği, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisan Tezi İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Bradney, A. Religion and the secular state in the United Kingdom. <https://www.iclrs.org/content/blurp/files/United%20Kingdom.1.pdf>. 19 Şubat 2020.

Budak A. (2014). Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi.

Bulut M. (1999). Osmanlı Devleti’nde dini teşkilatlanma ve yaygın din eğitimi. *Diyanet İlmî Dergi*, 35, 2: 101 – 116.

Bursalı Mehmed Tahir Bey. (1972). *Osmanlı Müellifleri*, 1. Baskı. İstanbul, Meral Yayınları, 84.

Büyükkara MA. (2016a). *Çağdaş İslami Akımlar*, 4. Baskı. İstanbul, Klasik Yayınları, 112.

Büyükkara MA. (2016b). Dinî grup yapılarında dine ilişkin muhtemel anlama ve temsil sorunları. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 7: 107 – 136.

Callinicos A. (2013). *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, 6. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları, 355.

Cebecioğlu E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. Baskı. İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 629-630.

Ceyhan S. (2015). Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Halvetiyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 695-778.

Ceylan Y. (2008). Türkiye’de din ve devlet arasındaki çatışma. *Liberal Düşünce Dergisi*, 13, 51 – 52: 107 – 122.

Cezayirli G. (1997). Dini grup ve toplumsal grup. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 37, 1: 365 – 375.

Chelini-Pont B, Ferchiche N. (2014). Religion and the secular state: French Report. <https://www.iclrs.org/content/blurb/files/France%202014.pdf>. 19 Şubat 2020.

Collins R. (2015). *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, 1. Baskı. Bursa, Sentez Yayıncılık, 208.

Coser LA. (2011). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*, 2. Baskı. Ankara, Deki Basım Yayın, 500.

Coşkun A. (2001). Osmanlı dönemi dini kurtuluş hareketlerinin sosyolojisi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)*, 20: 115 – 143.

Country Profile: France (2016). http://rlp.hds.harvard.edu/files/hds-rlp/files/france_country_profile_0.pdf. 19 Şubat 2020.

Çakır A. (2014). *Söylem Analizi Ne Demek İstiyorsun?* 1. Baskı. Konya, Palet Yayınları, 81-82.

Çakır A. (2015). Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Kadiriyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 159-220.

Çapçioğlu F, Açıkgöz ÖK. (2018). Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş. İçinde: Güngör Ö (Editör) *Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri*, 1. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 203-221.

- Çapçioğlu İ. (2016a). Dini Gruplar Sosyolojisi. İçinde: Akyüz N (Editör). *Nakşibendilik*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 241-265.
- Çapçioğlu İ. (2016b). Dini Gruplar Sosyolojisi. İçinde: Akyüz N (Editör). *Yeni Dini Hareketler*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 325-340.
- Çelebi İ. (1998). Zühd ve kuruluş dönemlerinde kelim-tasavvuf ilişkisi. İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı – II, İstanbul, 87 – 107.
- Çelebi N. (2007). *Sosyoloji Notları*, 1. Baskı. Ankara, Anı Yayıncılık, 200.
- elik C. (1996). *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, 1. Baskı. İstanbul, İnsan Yayınları, 35.
- elik C. (2011). *Türkiye'de Dini Grupların Sosyolojisi*, Analiz 1. Kayseri, Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi (ERUSAM), 1-29.
- elik C. (2014). Din Sosyolojisi. İçinde: Bayyigit M (Editör). *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 2. Baskı. Konya, Palet Yayınları, 277-302.
- elik H, Ekşi H. (2008). Söylem Analizi. *Eğitim Bilimleri Dergisi*, 27, 27: 99 – 117.
- etin OB. (2011). Toplumsal Değişme Kuramları. İçinde: Yeşildal H (Editör). *Klasik Değişme Kuramları 2*, 2. Baskı. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 50-66.
- iek K. (2002). İlk Müslüman Türk devletlerinde toplum ve ekonomi. *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 3: 495 – 515.
- ifçi OZ. (2012). Batı'da din-devlet ilişkilerinde ortaya çıkan dönemler. *İSTEM (İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikisi) Dergisi*, 10, 19: 195 – 208.
- Çift S. (2017). Dini Gruplar, Siyaset ve Bürokrasi. İçinde: Ataman K, Güler İ, Bilgin V (Editör) *Tasavvufi Hayatla İlgili Aktüel Problemler Bağlamında Meclis-i Meşayih Tecrübesi*, 1. Baskı. Bursa, Emin Yayınları, 65-81.
- Dağcı GT, Dal A. (2014). Osmanlı'dan günümüze din-devlet ve laiklik tartışmaları. *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi*, 2, 1: 37 – 47.

Daşcıoğlu K. (2005). Yeniçeri Ocağı ve Bektaşı zaviyelerinin kapatılması. *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 34: 307 – 315.

Davie G. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Küçükcan T (Editör). *İngiltere*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 187-215.

Dawood A. (2017). *Religion–State Relations*, Second ed. Stockholm, International IDEA, 3-40.

Dedeyev B. (2008). Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti ilişkileri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/5: 205 – 223.

Demir HS. (2013). Klasik dönem Osmanlı Devleti’nde din-devlet ilişkilerinin laiklik, sekülerizm, teokrazi ve din devleti sistemleri kapsamında incelenmesi. *Ankara Barosu Dergisi*, 2013 – 3: 269 – 288.

Demir M. (2017). II. Bayezid devrinde padişah tarikat ilişkisi bağlamında devlet-din ilişkisi. *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2, 2: 55 – 75.

Demirci M. (2016). Müslüman Türklere tasavvuf. <https://www.tarihtarih.com/?Syf=26&Syz=368592>. 4 Ocak 2017.

Divitçioğlu S. (1996). *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, 1. Baskı. İstanbul, Eren Yayıncılık, 50.

Doğan A. (2015). Cemaat ve siyaset: siyasal davranışta cemaat üyelerinin sosyal ilişkileri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (SÜTAD)*, 38: 325 – 351.

Durmuş M. (2016). Meclis-i Meşayih’in Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamid Dönemi Faaliyetleri, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Durmuş Z. (2003). Kur’an-ı Kerim’de sosyal gruplar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3, 3: 17 – 46.

Durso P. (2002). Sects, cults and denominations. <https://ethicsdaily.com/sects-cults-and-denominations-cms-866/>. 13 Şubat 2020.

Dursun D. (1992). *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2. Baskı. İstanbul, İşaret Yayınları, 109.

Düzen C. (2015). Kuleli Vak'ası, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi.

Düzen C. (2017). Tanzimat Dönemine karşı bir suikast teşebbüsü: Kuleli Vak'ası. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19, 1: 107 – 128.

Efe A. (2009). Türkiye’de dini grupların çevre ve çevre sorunlarına ilişkin görüşleri (İskenderpaşa Cemaati örneği), *Toplumsal Dönüşümler ve Sosyolojik Yaklaşımlar*, Aydın, VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi: 653-674.

Efe A. (2013). *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, Dönem Yayıncılık, 21-23.

en-Nedvi, Abdü'l-Bari. (1996). *Kur'an ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, 1. Baskı. İstanbul, İrfan Yayınevi, 36.

Er İ. (1995). Bugünkü Avrupa’da din – devlet ilişkileri. *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, 11: 20 – 22.

Er İ. (2008). *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı. Ankara, Akçağ Yayınları, 443.

Eraydın S. (2014). *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 11. Baskı. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (MÜİFY), 40-433.

Erdoğan Ö. (2003). XVIII. Yüzyıla Kadar Anadolu’daki Türkmenlerin Dini Durumu, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.

Ergin ON. (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San’at Müesseseleri — Dolayısıyla — Türkiye Maarif Tarihi*, 1. Baskı. İstanbul, Eser Matbaası, 224-280.

- Erginli Z. (2002). Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda Türk dervişlerinin izleri. *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 9: 193 – 211.
- Ergun D. (1973). *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 4. Baskı. Ankara, Gerçek Yayınevi, 80.
- Ergun D. (1995). *Sosyoloji ve Tarih Sosyolojide Yöntem Sorunu*, 3. Baskı. Ankara, İlke Kitabevi Yayınları, 74.
- Erkal ME. (2014). *Sosyoloji (Toplumbilim)*, 17. Baskı. İstanbul, Der Yayınları, 230.
- Erkaya ME. (2015). Tarikatların teşekkülü öncesi dönemde Kur'an kaynaklı tasavvuf kavramları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15, 3: 117 – 147.
- Ersoy A. Sosyolojik perspektifte din, toplum, cemaat ilişkisi ve Türkiye'de dini gruplar epistemolojisi. www.uiportal.net/sosyolojik-perspektifte-din-toplum-cemaat-iliskisi-ve-turkiyede-dini-gruplar-epistemolojisi.html. 04 Temmuz 2018.
- Erünsal İE. (2004). XV-XVI. asır Osmanlı zendaka ve ilhad tarihine bir katkı. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 24: 127 – 157.
- Eryılmaz B. (1992). *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, 1. Baskı. İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları.
- es-Sülemi, Ebu Abdi'r-Rahman Muhammed ibni el-Hüseyin. (1977). *Tasavvufta Fütüvvet*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (AÜİFY), 24.
- et-Taftazani, Ebu'l-Vefa el-Guneymi. (2001). Zühd hareketinin tasavvufa dönüşüm süreci - Rabiâtü'l-Adeviyye örneği-. *EKEV Akademi Dergisi*, 3, 1: 107 – 114.
- Evrenk F. (2012). Dini gruplaşma ve cemaatleşme olgusunun sosyolojik haritası (Isparta örneği). *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6, 11: 291 – 296.
- Eyice S. (1963). İlk Osmanlı devrinin dini-içtimai bir müessesesi zaviyeler ve zaviyeli camiler, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mecmuası (İÜİF)*, 23, 1-2: 3 – 80.

Ferrari A. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Küçükcan T (Editör). *İtalya*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 223-252.

Ferrari S. (2004). İslam ve din-devlet ilişkilerinde Batı Avrupa modeli. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 1: 303 – 320.

Fichter J. (2001). *Sosyoloji Nedir?* 5. Baskı. Ankara, Atilla Kitabevi, 52-60.

Filiz ř. (1994). Mistisizm ile tasavvuf arasındaki temel farklar. *Diyanet İlmî Dergi*, 30, 1: 103 – 123.

Fowler RB, Hertzke AD, Olson, LL. Amerika'da din ve siyasal kültür. <http://www.21yyte.org/assets/uploads/files/154-186%20robert.PDF>. 15 Ağustos 2018.

Freyer H. (2013). *Din Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 64-76.

Friedner L. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Küçükcan T (Editör). *İsveç*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 227-222.

Furseth I, Repstad P. (2013). *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve ağdaş Kuramlar*, 2. Baskı. Ankara, Birleşik Yayınevi, 244-246.

Genç R. (2002). Karahanlılar. Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 2: 693-716.

Giddens A. (2012). *Sosyoloji*, 1. Baskı. İstanbul, Kırmızı Yayınları, 138-593.

Gökbulut S. (2012). Oğlan şeyh İbrahim Efendi ve bazı tasavvufi görüşleri. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 22: 253 – 280.

Gölpınarlı A. (1931). *Melamilik ve Melamiler*, 1. Baskı. İstanbul, Devlet Matbaası, 34.

Gönenç İ. (2010). Dinlere Karşı Tarafsızlık Açısından İngiltere'de Din Devlet İlişkisi (Müslüman Azınlık rneği), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.

- Gönüllü M. (2001). Grup ve grup yapısı. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2, 1: 191 – 201.
- Gözaydın İ, Öztürk AE. (2015). *Türkiye’de Din İdaresi*, 1. Baskı. İstanbul, İstanbul Enstitüsü Yayınları, 8.
- Gramsci A. (1986). *Hapishane Defterleri Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler*, 1. Baskı. İstanbul, Onur Yayınları, 73-76.
- Günay Ü. (2003). XV. yüzyıl Osmanlı toplumunda sosyo-kültürel yapı, din ve değişme. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14: 21 – 48.
- Günay Ü. (2010). Gruplar sosyolojisi ve günümüz Türkiye’inde dini gruplar. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4, 7:7 – 52.
- Günay Ü. (2012). *Din Sosyolojisi*. 11. Baskı. İstanbul, İnsan Yayınları, 71-308.
- Günay Ü, Ecer AV. (1999). *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, 1. Baskı. Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 192-274.
- Günay Ü, Güngör H. (2003). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 5. Baskı. İstanbul, Rağbet Yayınları, 434-439.
- Gündoğdu C. (1997). Doğu dönemi zühd ekolleri ve tasavvuf mektepleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 1, 1: 41 – 64.
- Gündoğdu C. (1998). XVII. yüzyılda tekke-medrese münasebetleri açısından Sivasiler - Kadızadeliler mücadelesi. *İLAM Araştırma Dergisi*, 3, 1: 37 – 72.
- Gündüz İ. (1983). *Osmanlılarda Devlet – Tekke Münasebetleri*, 1. Baskı. Ankara, Seha Neşriyat, 20-201.
- Gündüz İ. (1997). Yeniçeri Ocağı’nın ilgasından sonra meydana gelen bazı tasavvufi gelişmeler. *İLAM Araştırma Dergisi*, 2, 1: 7 – 21.
- Güngör Ö. (2014). Aleviliğin Caferilikle ilişkisinin sosyolojik içerik analizi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 71: 83 – 109.

Güngör Ö. (2018). *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı*, 1. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınlar, 11.

Güngör Ö. (2019). *Türkiye’de Dini Gruplar*, 1. Baskı, Ankara, Son Çağ Yayıncılık.

Gürer B. (2015). Religious education in United States of America in context of relation between religion and state. *Route Educational and Social Science Journal*, 2, 2: 465-494.

Güven MS. (2015). Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Şazeliyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 373-443.

Haksever AC. (2014). Tasavvuf El Kitabı. İçinde: Özköse K (Editör). *Tasavvuf-Mistisizm İlişkisi*, 2. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 24-26.

Haksever AC. (2009). Osmanlı’nın son döneminde ıslahat ve tarikatlar: Bektaşilik ve Nakşibendilik örneği. *EKEV Akademi Dergisi*, 13, 38: 39 – 60.

Halaçoğlu Y. (1991). *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, 3. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi, 128.

Hamilton M. (2002). *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives*, Second ed. Routledge New York and London, 229-271.

Harari YN. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara – Sapiens*, 7. Baskı. İstanbul, Kolektif Kitap, 36.

Haslok FR. (2000). *Bektaşilik Tetkikleri*, 2. Baskı. Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınları, 56-58.

Hodgson M. (1995). *İslam’ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih Orta Dönemlerde İslam’ın Yayılışı*, 1. Baskı. İstanbul, İz Yayıncılık, Cilt: 2: 45.

Huncan ÖS. (2013). İlk Müslüman Türk Devletler. İçinde: Kucur SS (Editör). *Karahanlılar (Türk Hakanlığı): İdarî Teşkilat, Kültür ve Medeniyet*, 2. Baskı. Eskişehir. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 128.

Hürriyet Gazetesi. (2018). <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/istanbul-muftusu-yilmazdan-tarikat-cikisi-golgesi-kalması-problem-40705914>. 05 Temmuz 2018.

İmlı M. (2019). İktidar ilişkileri çerçevesinde din ve devlet. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 27: 384-404.

İşık Z. (2015a). *Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, 1. Baskı. Konya, Çizgi Yayınları, 257-268.

İşık Z. (2015b). XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda sosyo-ekonomik değişim süreci ve tarikatlar. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, 2: 545-574.

İşık Z. (2016a). Devlet-tarikat çatışması ve mücadelenin güçlükleri. <http://www.star.com.tr/acik-gorus/devlettarikat-catismasi-ve-mucadelenin-guclukleri-haber-1168355/>. 13 Şubat 2018.

İşık Z. (2016b). *Devlet ve Tarikat Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, 1. Baskı. Konya, Çizgi Kitabevi, 82-84.

İşık Z. (2016c). Devlet ve tarikat-cemaat ilişkilerinin tarihsel zemini. <http://www.star.com.tr/acik-gorus/devlet-ve-tarikatcemaat-iliskilerinin-tarihsel-zemini-haber-1149799/>. 12 Şubat 2018.

İşık Z. (2017a). 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda tarikatların devlet otoritesi karşısındaki tutumları. *Bellekten Dergisi*, 81, 290: 190 – 231.

İşık Z. (2017b). *Tekkedeki İktidar Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Alanda İktidar Mücadelesi*, 1. Baskı. Konya, Çizgi Kitabevi, 41.

İşık Z. (2017c). *Zaman Ayarlı Kaos*, 1. Baskı. Konya, Çizgi Kitabevi, 42-227.

İmga O. (2010). *Amerika'da Din ve Devlet Tarihi ve Felsefi Temeller*, 1. Baskı. Ankara, Liberte Yayınları, 21.

İmga O. (2011). Hollanda'da din-devlet ilişkileri ve kilise-devlet ayrılığı. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29: 195 – 202.

İmga O. (2017). Amerika Birleşik Devletleri'nde kilise-devlet ayrılığı düşüncesinin tarihî kökleri ve etkileri. <http://www.tyb.org.tr/orcun-imga-amerika-birlesik-devletlerinde-kilise-devlet-ayriligi-dusuncesinin-tarihi--29965h.htm>. 23 Haziran 2018.

İnce A. (2013). Çatışma kuramı bağlamında din: Çetin Özek örneği. *International Journal of Social Science*, 6, 2: 613 – 628.

İnce A. (2015). Cumhuriyet sonrası dini grupların insan yetiştirme modeli –Yahyalı'lı Hacı Hasan Efendi örneği-. *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*, 3: 535 – 546.

Jones RP, Cox D. (2017). *America's Changing Religious Identity*, Washington D.C. Public Religion Research Institute (PRRI), 36.

Kafesoğlu İ. (1997). *Türk Milli Kültürü*, 16. Baskı. İstanbul, Ötüken Neşriyat, 366.

Kağıtçıbaşı Ç. (1976). Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem. İçinde: Keleş R (Hazırlayan). *Sosyal Psikoloji Araştırmalarında Yöntem ve Örnekler*, 1. Baskı. Ankara, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 376.

Kahraman, M. (2008). Avrupa Birliği ülkelerinde ve Türkiye'de laiklik. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5, 9: 57 – 77.

Kara H. (2012). Siyasal, Toplumsal ve Ekonomik Değişim Sürecinde Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi.

Kara H. (2017). Tek parti dönemi din politikası (1923-1946). *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 19: 111 – 136.

Kara İ. (2002). Meclis-i Meşayih, ulema-tarikat münasebetleri ve İstanbul'da şeyhlik yapmış beş zatın kendi kaleminden terceme-i hali. *Kutadgubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi*, 1: 185 – 214.

Kara M. (1985). Tanzimat'ta Cumhuriyet'e tasavvuf ve tarikatlar. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, Cilt: 4: 977 – 994.

Kara M. (1999). Tarikatlar dünyasına genel bakış. *İslamiyat Üç Aylık Araştırma Dergisi*, 2, 3: 78.

Kara M. (2010). *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar Tekkeler Şeyhler*, 2. Baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 86.

Kara M. (2013). *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 5. Baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 49-74.

Kara M. (2014). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 12. Baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 12-282.

Kara M. (2015). Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Tarikatlar*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 95-132.

Karaduman S. (2017). Eleştirel söylem çözümlemesinin eleştirel haber araştırmalarına katkısı ve sunduğu perspektif. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 4, 2: 31 – 46.

Karataş G. (2004). Tarikatlara Yönelmenin Sosyokültürel ve Psikolojik Nedenleri, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Karatepe Ş. (2011). Osmanlı’da din – devlet ilişkisi. Din – Devlet İlişkileri Sempozyumu, Bursa, Bildiriler Kitabı: 11-34.

Karpat KH. (2010). *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, 1. Baskı. İstanbul, Timaş Yayınları, 351.

Kartal A. (2010). *Şiraz’dan İstanbul’a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, 1. Baskı. İstanbul, Kurtuba Kitap, 332.

Kaya H. (2011). XVII. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Nakşibendilik (İstanbul, Diyarbakır, Bursa), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.

Kaya H. (2012). XVII. yüzyılda Nakşibendi Tarikatının devlet ve toplumla ilişkisi üzerine bir çalışma (İstanbul, Diyarbakır, Bursa). *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1, 1: 591 – 603.

Kelabazi. (2014). *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 4. Baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 50-51.

Kenanoğlu MM. (2004). Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek, 4. Baskı. İstanbul, Klasik Yayınları.

Keven A. (2015). Şah İsmail'in mezhebi eğilimlerinin Anadolu ve İran coğrafyasına etkileri. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2, 3: 9 – 26.

Kılıç AF. (2007). Din sosyolojisinde dini grup tipolojileri. *Değerler Eğitimi Dergisi (DED)*, 5, 13: 37 – 58.

Kılıç AF. (2011). Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki din politikalarının şifresi. *Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) Dergi*, 1, 2: 18 – 23.

Kılıç ME. (2015). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Ekberiyeye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 337-370.

Kınsün A. (2016). Dini gruplar sosyolojisi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 8: 210-227.

Kinloch GC. (2014). *Sosyolojik Teori Gelişmesi ve Belli Başlı Paradigmalar*, 1. Baskı. Ankara, Birleşik Yayınevi, 90.

Kirman MA. (2003). Yeni dinî hareketleri tanımlama problemi ve tipolojik yaklaşımlar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3, 4: 27 – 43.

Kirman MA. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, 1. Baskı. Ankara, Birleşik Yayınevi, 63-64.

Kirman MA. (2011). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı. İstanbul, Rağbet Yayınları, 332.

Kirman MA. (2014). Yeni Dini Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla. İçinde: Turan S, Sancar F (Editör). *Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam*, 1. Baskı. İstanbul, Açılım Kitap, 13-26.

Koçak A, Arun Ö. (2006). İçerik analizi çalışmalarında örnekleme sorunu. *Selçuk İletişim Dergisi*, 4, 3: 21 – 28.

Kongar E. (2017). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 19. Baskı. İstanbul, Remzi Kitabevi, 184-199.

Korioth S, Augsberg I. Religion and the secular state in Germany. <https://www.iclrs.org/content/blurb/files/Germany.pdf>. 19 Şubat 2020.

Korkmaz A. (2016). Kur'an metni üzerine bazı içerik analizi örnekleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5, 8: 2590 – 2612.

Köprülü MF. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. Baskı. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 54-105.

Köprülü MF. (1991). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 4. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi, 94.

Köprülü MF. (1996). Türk — Moğol şamanizminin tasavvufî İslâm tarikatları üzerindeki tesiri. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1: 1 – 8.

Köse MZ. (2009). Yeniçeri Ocağının Bektaşileşmesi süreci ve Yeniçeri-Bektaşî ilişkileri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 49: 195 – 208.

Köymen MA. (2001). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Cilt: 3 Alparslan ve Zamanı*, 4. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 482.

Kreiser K. (2004). İslam Dünyasında Tarikatlar Gelişmeleri ve Aktüel Durumları. İçinde: Popoviç A, Veinstein G (Hazırlayan). *Türkiye'de Tarikatların Mevcut Durumu ve Geçmişî Hakkında Notlar*, 1. Baskı. İstanbul, Suf Yayınları, 97.

Kurt A. (2014). *Din Sosyolojisi*, 6. Baskı. Bursa, Sentez Yayıncılık, 147-158.

Kurtaran U. (2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda millet sistemi. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Journal of the Institute of Social Sciences*, 8: 57 – 61.

Kuru AT. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, 1. Baskı. İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 34-111.

Kuyucuoğlu İ. (2008). *Batı'da Din Sosyolojisi Teori ve Yöntem Analizleri*, 1. Baskı. Ankara, Eskiyei Yayınları, 72-187.

Kuyucuoğlu İ. (2012). *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu*, 1. Baskı. Ankara, Eskiyei Yayınları, 112-134.

Küçük H. (1976). *Osmanlı Devleti'ni Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri*, 1. Baskı. İstanbul, TÜRDAV Basım Yayım, 148.

Küçük H. (2015a). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 4. Baskı. İstanbul, Ensar Neşriyat, 51-337.

Küçük H. (2015b). *Tasavvufa Giriş*, 2. Baskı. İstanbul, Dem Yayınları, 20-153.

Küçük S. (2000). XIX. Asırda Mevlevilik ve Mevleviler, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Küçük S. (2002). Yenileşme Döneminde Mevlevîler ve Siyaset (XIX. Yüzyıl). *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 14: 164 – 197.

Küçük S. (2015). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Mevlevîyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 489-544.

Küçük TS. (2010). Fransız eğitim sisteminde dini sembollerin kullanılması. *Ankara Barosu Dergisi*, 68, 1: 95-108.

Levtzion N. (2012). XVIII. yüzyıl sufi tarikatları yapı, teşkilat ve ritüel bakımından meydana gelen değişimler. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 29: 147-162.

Lewis B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 5. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi, 405.

Macionis JJ, Plummer K. (2008). *Sociology A Global Introduction*, Fourth ed. Pearson Prentice Hall, 613-617.

Macionis JJ. (2018). *Sociology*, Sixteenth ed. Pearson Education Limited, 515-518.

Macridis RC. (1988). Amerika Birleşik Devletleri'nde laiklik. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 30: 245 – 264.

Maden F. (2010). Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

Maden F. (2015). Yeniçerilik-Bektaşilik ilişkileri ve Yeniçeri isyanlarında Bektaşiler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 73: 173 – 202.

Mardin Ş. (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, 1. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları, 87.

Marshall G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, 1. Baskı. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 112-804.

Massignon L. (1979). Tarikat. *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi (MEBİA)*, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, Cilt: 12/1: 1 – 17.

Mensching G. (2012). *Din Sosyolojisi Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, 3. Baskı. Konya, Literatürk Yayınları, 43-219.

Merçil E. (2013). *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, 8. Baskı. İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 32.

Mertcan H. Karşılaştırmalı olarak Türkiye'de laiklik. <https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/MERTCAN-Hakan-KAR%C5%9EILA%C5%9ETIRMALI-OLARAK-T%C3%9CRK%C4%B0YE%E2%80%99DE-LA%C4%B0KL%C4%B0K.pdf>. 12.02.2020.

Messner F. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Kukcan T (Editör). *Fransa*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 113-134.

Monsma SV, Soper JC (2005). Çoğulculuğun meydan okuması beş demokraside kilise ve devlet. <http://www.liberal.org.tr/upresimler/bes-dinde-kilise-ve-devlet.pdf>.

23 Haziran 2018.

Muslu R. (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, 1. Baskı. İstanbul, İnsan Yayınları, 567.

Naima Mustafa Efendi. (1969). *Naima Tarihi*, 1. Baskı. İstanbul, Zuhuri Danışman Yayınevi, 2723-2725.

Nal S. (2005). Demokrat Parti'nin 1950-54 dönemi din siyaseti. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi (SBF) Dergisi*, 60, 3: 137 – 171.

Neuman WL. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 7. Baskı. Ankara, Yayınodası Yayıncılık, 119.

Newcombe S. (2014). Handbook of Religion with Traditions, Teachings and Practices. Inbook: Muck T, Harold AN, Gerald RM (Editors). *Cults: History, Beliefs, Practices*, Baker Academic, 568-572.

Nicholson RA. (1978). *İslam Sufileri*, 1. Baskı. İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 25.

Nicholson RA. (1989). Tasavvufun kaynağı ve gelişimi üzerine tarihi bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 7: 689 – 708.

Ocak A. (2002). *Selçukluların Dini Siyaseti 1040 – 1092*, 1. Baskı. İstanbul, Tarih ve Tabiat Vakfı (TATAV) Yayınları, 120-154.

Ocak AY. (1978). Zaviyeler (Dini, sosyal ve kültürel tarih açısından bir deneme). *Vakıflar Dergisi*, 12: 247 – 269.

Ocak AY. (1981). Bazı menakıbnamelere göre XIII-XV. yüzyıllardaki ihtidalarda heterodoks Şeyh ve derviflerin rolü. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 2: 31 – 42.

Ocak AY. (1990a). Kanuni Sultan Süleyman devrinde Osmanlı resmi düşüncesine karşı bir tepki hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Maşuki. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 10: 49 – 58.

Ocak AY. (1990b). XV.-XVI. yüzyıllarda Osmanlı resmi din ideolojisi ve buna muhalefet problemi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4, 3: 190 – 194.

Ocak AY. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, 1. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi, 88.

Ocak AY. (1996). *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar Ahmed-i Yesevi Mevlâna Celâleddin-i Rumi Yunus Emre Hacı Bektaş-ı Veli Ahilik Alevilik-Bektaşilik (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri)*, 1. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları, 25-97.

Ocak AY. (2000). Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm heterodoksisinin doğuş ve gelişim tarihine kısa bir bakış. *Belleten Dergisi*, 64, 239: 129 – 159.

Ocak AY. (2002a). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, 3. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları, 53.

Ocak AY. (2002b). Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce. *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 4: 503 – 519.

Ocak AY. (2003). *Türkler, Türkiye ve İslâm Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 6. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları, 162.

Ocak AY. (2011). *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 5. Baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 63.

Ocak AY. (2012). Bayramilik ve Osmanlı tasavvuf tarihindeki yeri, Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu, Ankara: 13-20.

Ocak AY. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*, 4. Baskı. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 317-357.

Ocak AY. (2015a). Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Bektaşiyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 447-486.

Ocak AY. (2015b). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar Makaleler – İncelemeler*, 2. Baskı. İstanbul, Timaş Yayınları, 76.

Okudan R. (2014). Tasavvuf El Kitabı. İçinde: Özköse K (Editör). *Tasavvufi Düşüncenin Temel Unsurları*, 2. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 183-214.

Okumuş E. (2005). *Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din – Devlet İlişkisi*, 1. Baskı. Ankara, Lotus Yayınları, 75-76.

Onaran B. (2007). Kuleli Vakası Hakkında “Başka” Bir Araştırma. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, 5: 9 – 35.

Onaran B. (2017). Osmanlı’dan Günümüze Darbeler. İçinde: Alkan MÖ (Hazırlayan). *Gerici, İlerici, Darbeci ... Kuleli Vakası’nı Nasıl Bilirsiniz?*, 1. Baskı. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 16-31.

Ortaylı İ. (1995). Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı yönetimi. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 6: 281 – 287.

Ortaylı İ. (1996). 19. Yüzyıl’da heterodoks dini gruplar ve Osmanlı idaresi. *İLAM Araştırma Dergisi*, 1, 1: 63 – 68.

Ortaylı İ. (2002). Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi. *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt:10: 393 – 399.

Öcalan HB. (2002). Anadolu Selçukluları Zamanında Tasavvuf Düşüncesi. *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 7: 700 – 712.

Öktem N. (1995). Devlet ve din. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=203>. 20 Temmuz 2018.

Öngören R. (1997). XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı’da tasavvuf anlayışı, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler İlmi Toplantısı, İstanbul: 207-219.

- Öngören R. (1999a). Osmanlı'da sufilerin farklı toplum kesimleriyle ilişki tarzları. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3: 9 – 22.
- Öngören R. (1999b). Osmanlı'nın kuruluş yıllarında Anadolu'nun tasavvufi durumu. *Diyanet Aylık Dergi*, 98: 7 – 11.
- Öngören R. (2011). Tarikat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Cilt: 40: 95 – 105.
- Öngören R. (2012). *Osmanlılar 'da Tasavvuf Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, 3. Baskı. İstanbul, İz Yayıncılık, 246-310.
- Öngören R. (2013). Fetih sonrası İstanbul'da ilk tasavvufî yapılanmalar ve Fâtih Sultan Mehmed, Osmanlı İstanbulu Uluslararası Sempozyumu, İstanbul: 383-396.
- Öngören R. (2014). Tasavvuf El Kitabı. İçinde: Özköse K (Editör). *Başlıca Tarikatlar*, 2. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 253-272.
- Öngören R. (2015a). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Osmanlı Türkiyesinde Tarikatlar*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 55-94.
- Öngören R. (2015b). Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce. İçinde: Çetinkaya BA (Editör). *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 1. Baskı. İstanbul, İnsan Yayınları, 61-82.
- Öngören R. (2015c). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Zeyniye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 851-926.
- Önkaş NA. (2011). Mevlevîlerin yönetimle ilişkileri. *Akademik Bakış Dergisi*, 23: 1 – 8.
- Özaydın A. (2002). Türklerin İslamiyet'i Kabulü. *Türkler Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 4: 239-262.
- Özcan H. (2002). İlk Müslüman Türk Devletlerinde “Düşünce”. *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 3: 535 – 564.

Özdemir R. (1994). Osmanlı Devleti'nin tarikat, tekke ve zaviyelere karşı takip ettiği siyaset. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 5: 259-310.

Özel C. (2014). Seküler zihin, devlet ve dini gruplar: seküler kesimin dini grup algısı üzerine bir araştırma. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8, 16: 7 – 27.

Özer E. (2007). Osmanlı'da Tekke ve Tarikat Islahatları -II. Mahmud Dönemi ve Sonrası-, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Özkalp E. (2008). *Sosyolojiye Giriş*, 16. Baskı. Bursa, Ekin Basım Yayın Dağıtım, 257-264.

Özköse K. (2002). Zühd ve sufilerin zühde yükledikleri anlam tasavvufta dünyevileşmeye tepkisel yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 1: 175-194.

Özköse K. (2003). Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında tasavvufi zümre ve akımların rolü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1: 249 – 279.

Özköse K. (2013). Selçuklular döneminde tasavvuf ilminin gelişim seyri ve tasavvufi çevrelerin etkinlik sahası, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce, Konya, Bildiriler/Proceedings, Cilt-I İslami İlimler: 337-360.

Özköse K. (2014). Selçuklu toplumunda tasavvufi hayatın sosyokültürel, siyasal ve dini sahaya tesiri. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 1: 11-42.

Özköse K. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde tekkelerin fonksiyonu. <http://yenidunyadergisi.com/osmanli-devletinin-kurulus-doneminde-tekkelerin-fonksiyonu/>. 23 Ocak 2018.

Özkul F. (2014). Anayasalarımızda Laiklik İlkesi. *Ankara Barosu Dergisi*, 3: 271 – 310.

Özsaray M. (2018). Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (XIX. Yüzyıl), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.

- Pakalın MZ. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı. İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınları, 430.
- Papastathis C. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Küçükcan T (Editör). *Yunanistan*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 275-296.
- Peçe H. (2016). Dinî çeşitliliğin artması: dinî grupları sınıflandırma sorunu bağlamında tarikat-cemaat ayrımı, V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi, Isparta, Bildiriler Kitabı III: 189-200.
- Peskes E. (2003). 18. asırda tasavvuf ve Vehhabilik. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 2: 413 – 429.
- Poloma MM. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 5. Baskı. Ankara, Palme Yayınları, 53-115.
- Potz R. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Küçükcan T (Editör). *Avusturya*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 81-96.
- Ratke B. (2005). 18. yüzyılda tasavvuf geçici bir değerlendirme denemesi. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6, 15: 377-414.
- Revnakoğlu CS. (2003). *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, 1. Baskı. İstanbul, Kırkambar Kitaplığı, 37.
- Richey ER. (2005). Denominations and denominationalism: past, present, and future. *Word & World*, 25, 1: 15-22.
- Ritzer G, Stepanisky J. (2015). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, 4. Baskı. Ankara, Deki Basım Yayım, 65-82.
- Robbers G. (2001). Religious freedom in Germany. *BYU Law Review*, 2: 643-668.

Robbers G. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Kkcan T (Editör). *Almanya*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 43-80.

Rustoyv DA. (1995). Türkiye’de İslām ve Laiklik. İçinde: *Türkiye’de İslām ve Politika: 1920-1955*, 1. Baskı. İstanbul, İnsan Yayınları, 69.

Rynkowski M. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Kkcan T (Editör). *Polonya*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 253-274.

Sahipkiran Stratejik Araştırmalar Merkezi (SASAM). (2016). <http://sahipkiran.org/2016/08/24/devlet-cemaat-iliskisi/>. 09 Temmuz 2018.

Sarıkaya MS. (1998). Cumhuriyet dönemi Türkiye’inde dinî tarikat ve cemaatlerin yeri. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3: 93 – 102.

Sarıkaya MS. (2001). Dinî zihniyetimizin oluşumunda dinî tarikat ve cemaatlerin olumsuz iz düşümleri. *Arayışlar – İnsan Bilimleri Araştırmaları – Dergisi*, 3, 5-6: 45-60.

Sarıkaya MS. (2016). Türklerin İslamlaşma süreçlerinde mezheplerin ve tarikatların yeri. <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/T%C3%9CRK-MEZHEP.pdf>. 4 Ocak 2017.

Schimmel A. (2001). *İslam’ın Mistik Boyutları*, 2. Baskı. İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 42.

Senemoğlu O, Kk A. (2018). Amerika ve Türkiye’de din – devlet ilişkisi: karşılaştırmalı bir analiz. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, 1: 103 – 125.

Sesli M. (2019). *İngiltere, Fransa, Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye’de Laiklik Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz*, 1. Baskı. İstanbul, Hiperyayın, 303.

Sevgi A. (1986). XIII. asırda Anadolu’da fikri ve tasavvufi hareket. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 283 – 296.

Sevim A, Merçil E. (1995). *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teřkilāt ve Kültür*, 1. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu (TTK) Yayınları, 514.

Slattery M. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler*, 6. Baskı. Bursa, Sentez Yayıncılık, 182-376.

Soyyer AY. (1999). Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında Bektaşilik: Bektaşi tekkelerinin kapatılışı ve Bektaşiliğin yasaklı yüzyılı. *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-* 1, 2: 35 – 66.

Soyyer Y. (1996). *Sosyolojik Açından Alevî – Bektaşî Geleneği*, 1. Baskı. İstanbul, Seyran Kitap, 115.

Subaşı N. (2013). Din ve Toplum. İçinde: Aktay Y (Editör). *Dinin Örgütlü Yapıları ve Dinsel Liderlik Kategorileri*, 1. Baskı. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 114-140.

Subaşı N. (2014). *Din Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, Dem Yayınları, 112-128.

Suğur S. (2012). Sosyolojiye Giriş. İçinde: Suğur N (Editör). *Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*, 1. Baskı. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 34-53.

Suğur S. (2013). Modern Sosyoloji Tarihi. İçinde: Suğur S (Editör). *İşlevselciliğe Karşı Eleştirel Gelişmeler: Çatışma Teorisi ve Sosyolojik İmgelem*, 2. Baskı. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 88-114.

Sunar C. (1978). *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvuf Tarihi*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (AÜİFY), 7.

Swingewood A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 1. Baskı. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 267-274.

Şahin H. (2007). Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dini Zümreler (1299 -1402), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Şahin H. (2015a). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Bayramiyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 781-847.

Şahin H. (2015b). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Vefaiyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 135-156.

Şahin MC. (2016). Dini Gruplar Sosyolojisi. İçinde: Akyüz N (Editör). *Kadirilik*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 215-240.

Şahin Y. (2013). Çatışma kuramları ve kimlik temelli çatışmalar; teorik bir giriş. *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi*, 1, 1: 32 – 55.

Şahin Y. (2017). Michel Foucault'da söylem analizi. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3, 6: 119 – 135.

Şan MK. (2012). Baskıcı bir laiklik modeli olarak Türk laikliğinin anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, 7, 2: 1 – 25.

Şapolyo EB. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, 1. Baskı. İstanbul, Türkiye Yayınevi, 203.

Şavran TG (2012). Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri. İçinde: Şavran TG (Editör). *Nitel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri*, 1. Baskı. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 64-105.

Şavran TG (2013). Modern Sosyoloji Tarihi. İçinde: Suğur S (Editör). *İşlevselcilik-II: Parsons Sonrası İşlevselcilikte Gelişmeler*, 2. Baskı. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 30-56.

Şencan H. (2011). *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi*, 1. Baskı. Ankara, Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırma Merkezi, 6-85.

Şimşek E. (2014). Atatürk Dönemi Din-Siyaset İlişkisi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.

Tahralı M. (2015). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Rifaiyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 781-334.

Taplamacıoğlu M. (1965). Din ve toplum ilişkileri ve dini gruplar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 13, 1:13 – 20.

Taplamacıoğlu M. (1969). *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (AÜİFY), 28-29.

Taşpınar İ. (2007). Hıristiyanlık çerçevesinde Avrupa Birliği ve din-devlet ilişkileri. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=872>.
21 Temmuz 2018.

Taylan HH. (2011). Sosyal bilimlerde kullanılan içerik analizi ve söylem analizinin karşılaştırılması. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 1, 2: 63 – 76.

Tek A. (2017). Dini Gruplar, Siyaset ve Bürokrasi. İçinde: Ataman K, Güler İ, Bilgin V (Editör). *Osmanlı Klasik Döneminde Devlet – Tarikat İlişkileri*, 1. Baskı. Bursa, Emin Yayınları, 11-18.

Tekin M. (2016). *Din Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, Rağbet Yayınları, 244.

Tınaz N. (2005). A social analysis of religious organisations: the cases of church, sect, denomination, cult and new religious movements (NRMs) and their typologies. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13: 63-108.

Torfs R. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Küçükcan T (Editör). *Belçika*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 97-112.

Torron JM. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri. İçinde: Köse A, Küçükcan T (Editör). *İspanya*, 2. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 175-206.

Tosun H. (2010). Avrupa Konseyi ve Avrupa Birliği'nde Din ve İnanç Özgürlüğü ve Laiklik Anlayışı, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.

Tosun N. (2015). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Nakşibendiyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 611-692.

Trimingham JS. (2002). Tasavvuf akımlarının kuruluşu -1-. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2, 1: 183 – 193.

Turan İ. (1976). Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem. İçinde: Keleş R (Hazırlayan). *Siyasal Bilimde Yöntem*, 1. Baskı. Ankara, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 197.

Turan NS. (2007). Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda ahiliğin sosyo-ekonomik gelişim süreci. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 52: 151 – 187.

Turan O. (2008). *Selçuklular Tarihi ve Türk – İslam Medeniyeti*, 10. Baskı. İstanbul, Ötüken Neşriyat, 313.

Turan R, Kırpık G. (2007). Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları. İçinde: Acun H (Editör). *Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat*, 1. Baskı. Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 29.

Turan S. (2013). Yeni dini hareketlerle ilgili Türkiye'deki ve Batı'daki literatür. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6, 27:561 – 596.

Turhanoğlu FAK. (2012). Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri. İçinde: Şavran TG (Editör). *Bilgi, Yöntem ve Toplumsal Araştırma*, 1. Baskı. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 6.

Turner B. (2014). *Klasik Sosyoloji*, 1. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları, 298.

Türer O. (1991). XIII. asırda Anadolu'da tasavvuf ve Yunus Emre. *Diyanet Dergisi*, 27, 1: 87 – 100.

Türer O. (2014). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. İçinde: Ocak AY (Hazırlayan). *Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı*, 2. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu (TTK) Yayınları, 255-256.

Türkdoğan O. (1999). Türk toplumunda yeni dini hareketler ve “Cemaatlaşma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 39, 2: 65 – 90.

Türkmen Z. (2002). Kuleli Vak'ası. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Cilt: 26: 356 – 357,

Tütengil CO. (1981). *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Metod*, 5. Baskı. İstanbul, Ayko Yayınları, 92-93.

U.S.Religious Landscape Survey Religious Beliefs and Practices: Diverse and Politically Relevant (2008). Washington D.C. Pew Research Center, 82.

Uğur A. (2001). Osmanlı İmparatorluğunda tasavvufî cereyanlar ve bazı önemli tartışmalar üzerine açıklamalar ve yorumlar, Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi, İslam Konferansı Teşkilatı (İKT) - İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul, *Tebliğleri Kitabı*: 749-761.

Uluç Ö. (2013). *Yeni Dini Hareketler*, 1. Baskı. İstanbul, Yarın Yayınları, 119.

Uluçay, MÇ. (1977). *İlk Müslüman Türk Devletleri*, 3. Baskı. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 11.

Uludağ S. (1979). *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, 1. Baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 125.

Uludağ S. (2002). Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü. İçinde: Dara R (Hazırlayan). *Tasavvuf Kültürüne Genel Bakış*, 1. Baskı. Bursa, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Bursa Kitaplığı, 30-47.

Uludağ S. (2005). Tasavvuf ve tarikat, Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4, Bursa, *Cilt: 4*: 9-56.

Ulutürk M. (2012). Osmanlı Devleti’nin inşasında Horasan erenleri. *Tefekkür Dergisi*, 57: 1 – 4.

Uzunçarşılı İH. (1988). *Osmanlı Tarihi Cilt:1*, 5. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi, 530-532.

Ülger M. (2013). 19. yüzyıl Osmanlı fikir hayatındaki yeri bakımından tekkeler. *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2: 45 – 52.

Ülker Ö. (2010). Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Din-Siyaset İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

van Eck A. (2014). Religion in England.

http://eprints.lse.ac.uk/62296/1/Religion_in_England_.pdf. 19 Şubat 2020.

Varol M. (2010). Osmanlı Devleti'nin tarikatları denetleme siyaseti ve Meclis-i Meşâyih'in bilinen; ancak bulunamayan iki nizamnâmesi. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 23: 39 – 68.

Varol M. (2011). II. Abdülhamid Modernleşme Sürecinde İstanbul. İçinde: Yılmaz C (Editör). *Yıldız Sarayı'nın Tekkeleri ve II. Abdülhamid'in Tarikat Siyaseti*, 1. Baskı. İstanbul, İstanbul 2010 Yayınevi, 203-221.

Varol M. (2013). *Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğın İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, 1. Baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 24-271.

Varol M. (2015). Kahramanlıktan kalebendliğe: Kuleli Vak'asının baş aktörü Süleymaniyeli Şeyh Ahmed'e dair bilinmeyenler. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 16, 35: 97 – 143.

Voas D, Crockett A. (2005). Religion in Britain: neither believing nor belonging. *Sociology*, 39, 1: 11-28.

Wach J. (1973). Toplumun sırf dinî teşkilatlanması. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 19: 175 – 192.

Wach J. (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (AÜİFY), 23.

Wallace RA, Wolf A. (2015). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğın Genişletilmesi*, 6. Baskı. Ankara, Doğu Batı Yayınları, 27-187.

Wald KD, Calhoun-Brown A. (2011). *Religion and Politics in the United States*, Sixth ed. Lanham Boulder New York Toronto Plymouth, UK, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Weight A. (2017). God and revolution: religion and power from prerevolutionary France to the Napoleonic Empire. <https://digitalcommons.wou.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1058&context=his>. 19 Şubat 2020.

Yakut E. (2005). *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, 1. Baskı. İstanbul, Kitap Yayınevi, 63-64.

Yapıcı A. (2012). Türkiye’de Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasının Sosyolojik Sonuçları, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Yazıcı N. (1992). *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 1. Baskı. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 93.

Yeşil U. (2016). Fransa’da din ve vicdan hürriyeti bağlamında dini sembollerin kullanımı. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 126: 11-48.

Yetim M, Erdağ R. (2018). Uluslararası ilişkilerde eleştirel söylem analizi: revizyonist söylemin gelişimi. *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, 1: 79 – 100.

Yıldırım A, Şimşek H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı. Ankara, Seçkin Yayıncılık, 101-187.

Yıldırım O. (2015). Amerika’da dinin siyaset üzerindeki etkisi. *Ekonomi, İşletme, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 1, 2: 91 – 108.

Yılmaz G. (2015). Bektaşilik ve İstanbul’daki Bektaşi tekkeleri üzerine bir inceleme. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 45: 97 – 136.

Yılmaz HK. (2011a). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 14. Baskı. İstanbul, Ensar Neşriyat, 102-266.

Yılmaz HK. (2011b). Anadolu’da dini hayatı besleyen tasavvufi klasikler, Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi-Dini Klasikler-, Ankara, *Tebliğler-Müzakereler*: 193-208.

Yılmaz N. (2007). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sufiler, Devlet ve Ulema*, 2. Baskı. İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 26-477.

Yılmaz N. Osmanlı'da tasavvufî hayat. <https://osmanli.org.tr/osmanlida-tasavvufi-hayat/>. 23 Ocak 2018.

Yılmaz Ö. (2015). *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 1. Baskı. Ankara, Akçağ Yayınları, 25-373.

Yılmaz Y. (2017). Osmanlı'da sebebi meçhul olan Kuleli Vakası'nın tarihî arka planı hakkında bazı mülahazalar. *Turkish Studies Academic Journal*, 12, 16: 511 – 530.

Yücer HM. (2001). XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Yücer HM. (2015). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İçinde: Ceyhan S (Editör). *Sadiyye*, 1. Baskı. İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 223-281.

Yükleyen A, Kuru AT (2006). *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi Fransa, Almanya ve Hollanda*, 1. Baskı. İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) Yayınları, 21-45.

Yüksel AT. (2001). İlk Müslüman-Türk Devletlerinin siyasi, kültürel ve medeniyet tarihi üzerine. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11: 67-100.

Yüksel Y. İçerik çözümlemesi. www.academia.edu/24209083/İÇERİK_ÇÖZÜMLEMESİ. 11 Ağustos 2018.

Zengin ZS, Arpaguş F. (2018). Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş. İçinde: Güngör Ö (Editör). *Bilim ve Bilimsel Yönteme Giriş*, 1. Baskı. Ankara, Grafiker Yayınları, 21-47.

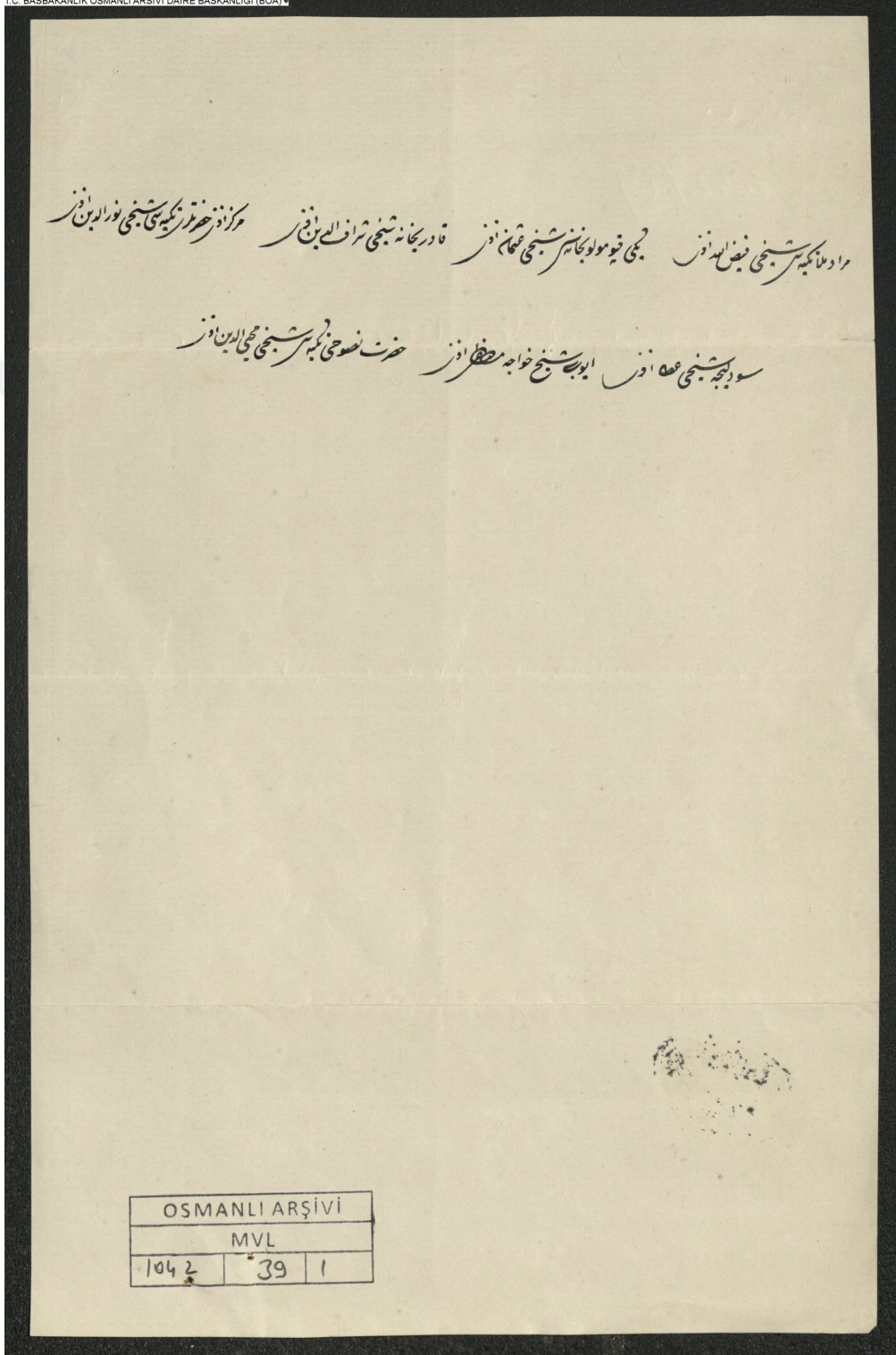
Zuckerman P. (2009). *Din Sosyolojisine Giriş*, 3. Baskı. Ankara, Birleşik Yayınevi, 117-128.

Zürcher EJ. (2000). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 7. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları, 279-280.

EKLER

EK: 1

Meclis-i Meşayih'in İlk Nizamnamesi (Kaynak: BOA. MVL 1042/39 29.C.1283)



MVL.01042.00039.001



مجلس علمای تبریز
در تاریخ ۱۲۸۴

بمقام هیئت علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

بمجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز

مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز
مجلس علمای تبریز



OSMANLI ARSIVI
MVL
104 2 39 2

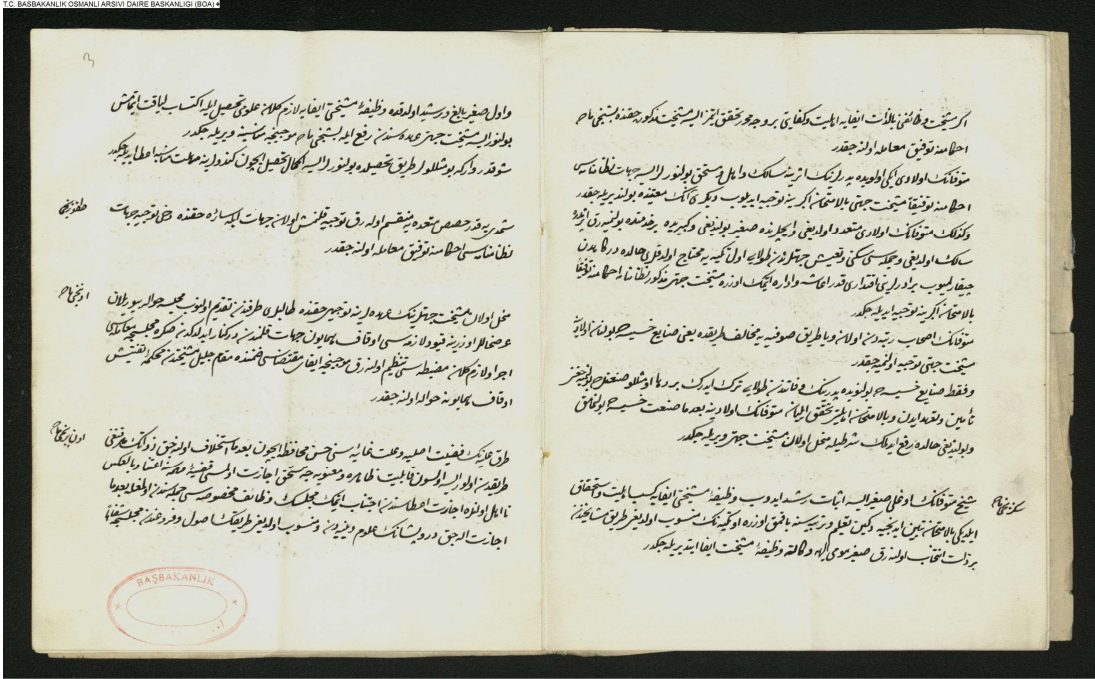
2 vlt
(1 shk + 1 vs)

طرف والی سنجیا هیدر با نورود مجلس والی هوا سوریود نکره عید مانده در سعادت دیلدو نکره کانه نکایا وزوایا سنجیزه برینک انجلی دوعده یانجه
 درین نینجه بمصه مازعات ظهورنده حقیقت کیفتیک باخصه اقتضای نکره مقام معدی قوای یاهی دیا خود نظارت جدید اوقاف همایونه بطیرمک اوزره
 لزوم منی مقدمات کیل فخره اولاده مجلس مایک برات نکلی ایگه سیه قریب اولسایله ده هتور لایضیه تاسیس ایره ^{مورد} بمصه مواده هتوره اوزره انلاری
 اوقاف همایونه نظاره جیدتر الحاله هتوره موقع اجراء قوای ما مقده اولیغنده مجلس مذکورک مجددا تاسیس و تکمیله در عید دیلدو نکره کانه نکایا وزوایا سنجیزه
 متعلقه مواده هتوره نظارت حالیه در پیونده عرضدار اوزرته قیود نوزر بملاوضیح اول امرده لوجوالیق مجلس مذکوره هوایس محنت و مضبوطی
 موجب اولر جمعیتا، مجلس مذکورک بویاید اجراء یه بیج صورتحقیقه ایله وظیفه ساریه تقصیرت اوزر اودی ماده ی هادی قوالان نظره ساریک
 و مجلس مزبور هیئت ترکیب ایه جک صلی مایک امینی بیبه برصدنک کوزردیک بابیه سوریسه و نظ ساری مذکور باب والی قوای یاهی قیقا، کافیه
 اوزرته قوالرجه مواده مذبحی یولنده کورنسه اولغند نرمن جناب دکالی هتوره دخی قریه قویوب اولیغین هاده مجلس مذکورک بموجب استعاریه محو ترکیب
 و تشکیل نظ ساری مزبور امکانک موقع اجراء ^{مورد} مضبوطی حضورتک صوب والی سنجیاهی و نظارت حالیه هوا سوریود نکره دکراوندان نظره نه دیوسله نک
 برر نظره ساری بیضاری لقا تقیم قلمسه اولغند اولیایه

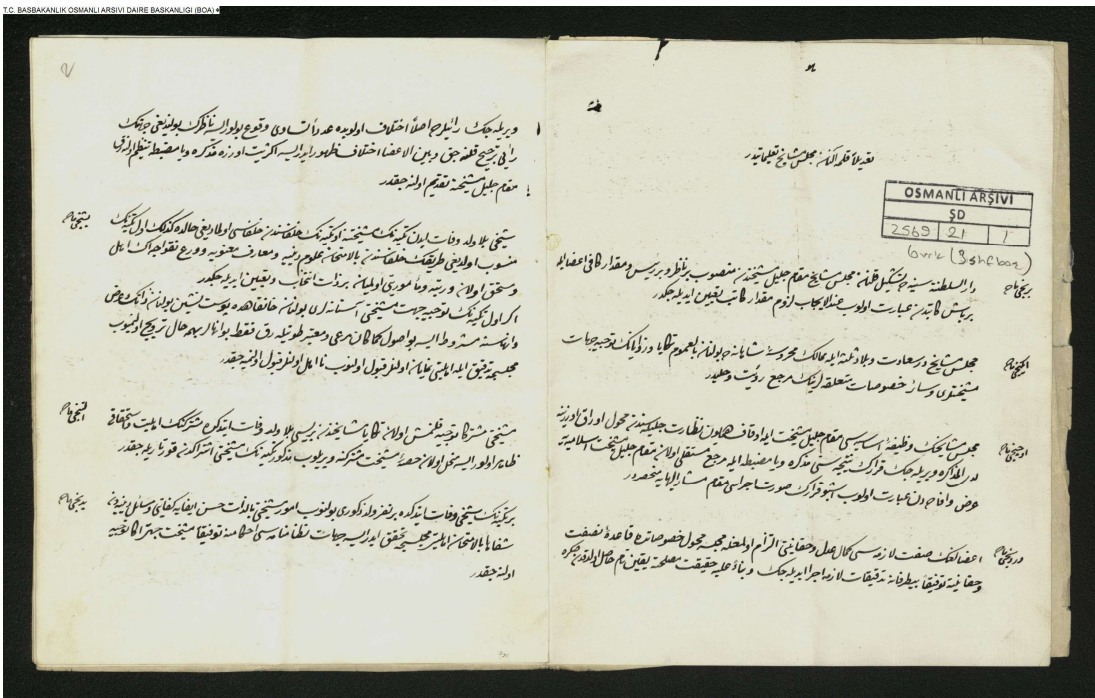
OSMANLI ARŞIVI		
MVL		
1042	39	3



Tadilen Kaleme Alınan Meclis-i Meşayih Talimatnamesi (Kaynak: BOA. ŞD 2569/21
26.L.1308)



ŞD.02569.00021.001



ŞD.02569.00021.001

اولیٰ التوفیق
 مجموعت من کتب کتبه من تصدیق طریق علمیک تر فی الصلح لایق اولاد حسن سلوک و دلام
 و قیاس و فکر حاله کتب شیخ و اصلاحی قضیه سی اولوب باینین بلا استثنا باجمه کلام و زوایا
 آداب و بیعت و طریقیه و تصالح اصلاح سیکولیک حاله و ملاحظه ایجابیه و محکمات راجع
 بولایتی و بیعت و طریقیه و تصالح و ترقیه کتب مذکور و عوض بر این سید بر این طریق علیه در این معنی هم
 داده و نظیر بر این سید مذکور بولایتی و ترقیه کتب مذکور بعضی از کتب جلینة جمیع توفیق
 بولایتی
 مستحق بولایتی جمیع صاحبان سید فیض الایترید و خانلرح امین و توفیق و لایق اصلاح و بیعت
 تحقیق این کتب حاله و شیخ بولایتی

اولیٰ التوفیق
 مستحق بولایتی کتبت اوزره بولایتی و ولایت و بعضی اولاد حکم این کتب نظیر تفتحه و لایق
 و توفیق که در توفیق اوزره در حدادته اولاد بی بر سر حسن شیخ تحقیق بولایتی
 بولایتی
 بولایتی بولایتی جمیع صاحبان کتبت ریاست و بعضی از تعیین توفیق ذلت اولاد بولایتی تعیین
 مستحق کتبت مستحق بولایتی اوزره حکم شیخ طریقیه و التفتحه و بعضی عالی تحقیق کتبت و بعضی
 و توفیق بولایتی جمیع صاحبان بولایتی بولایتی تحقیق اوزره بولایتی

SD.02569.00021.001

اولیٰ التوفیق
 و تفتحه و بعضی از تعیین توفیق ذلت اولاد بولایتی تعیین
 مستحق کتبت مستحق بولایتی اوزره حکم شیخ طریقیه و التفتحه و بعضی عالی تحقیق کتبت و بعضی
 و توفیق بولایتی جمیع صاحبان بولایتی بولایتی تحقیق اوزره بولایتی

اولیٰ التوفیق
 مستحق بولایتی کتبت اوزره بولایتی و ولایت و بعضی اولاد حکم این کتب نظیر تفتحه و لایق
 و توفیق که در توفیق اوزره در حدادته اولاد بی بر سر حسن شیخ تحقیق بولایتی
 بولایتی
 بولایتی بولایتی جمیع صاحبان کتبت ریاست و بعضی از تعیین توفیق ذلت اولاد بولایتی تعیین
 مستحق کتبت مستحق بولایتی اوزره حکم شیخ طریقیه و التفتحه و بعضی عالی تحقیق کتبت و بعضی
 و توفیق بولایتی جمیع صاحبان بولایتی بولایتی تحقیق اوزره بولایتی

SD.02569.00021.001

طریقی حضرت مبارک بنده

بیت
کتابخانه
مکتب
۷

مردوخ داعی کینه از بر که
بفستاده انصاف بکنده او نور مجتبی بکمال معالمت داعی می بین نقد بر آنکه نصیحت سود می بود که در آن مجلس که روز عطف قلعه منبسطه اید انصاف بای صداریه
ارسل قلمه ابرای ایجابی ببنده امر و اراده حضرت من لهما لکم که ر **حج سماع** **دبج مانع** **سید الکام**

OSMANLI ARŞIVI		
ŞD		
2569	21	2

مجلس
۱۸۶۹

نومبر ۹

مجلس مستشاران
مجلس برتقا
مجلس مستشاران
مجلس برتقا
مجلس مستشاران
مجلس برتقا

۲۵۶۹/۲۱
۴۴۸۴

نومبر

مجلس مستشاران
مجلس برتقا
مجلس مستشاران
مجلس برتقا
مجلس مستشاران
مجلس برتقا



مجلس مستشاران ۹۹۸

نومبر

مجلس مستشاران
مجلس برتقا
مجلس مستشاران
مجلس برتقا
مجلس مستشاران
مجلس برتقا



مجلس مستشاران ۱۱۲

نومبر ۱۱۲



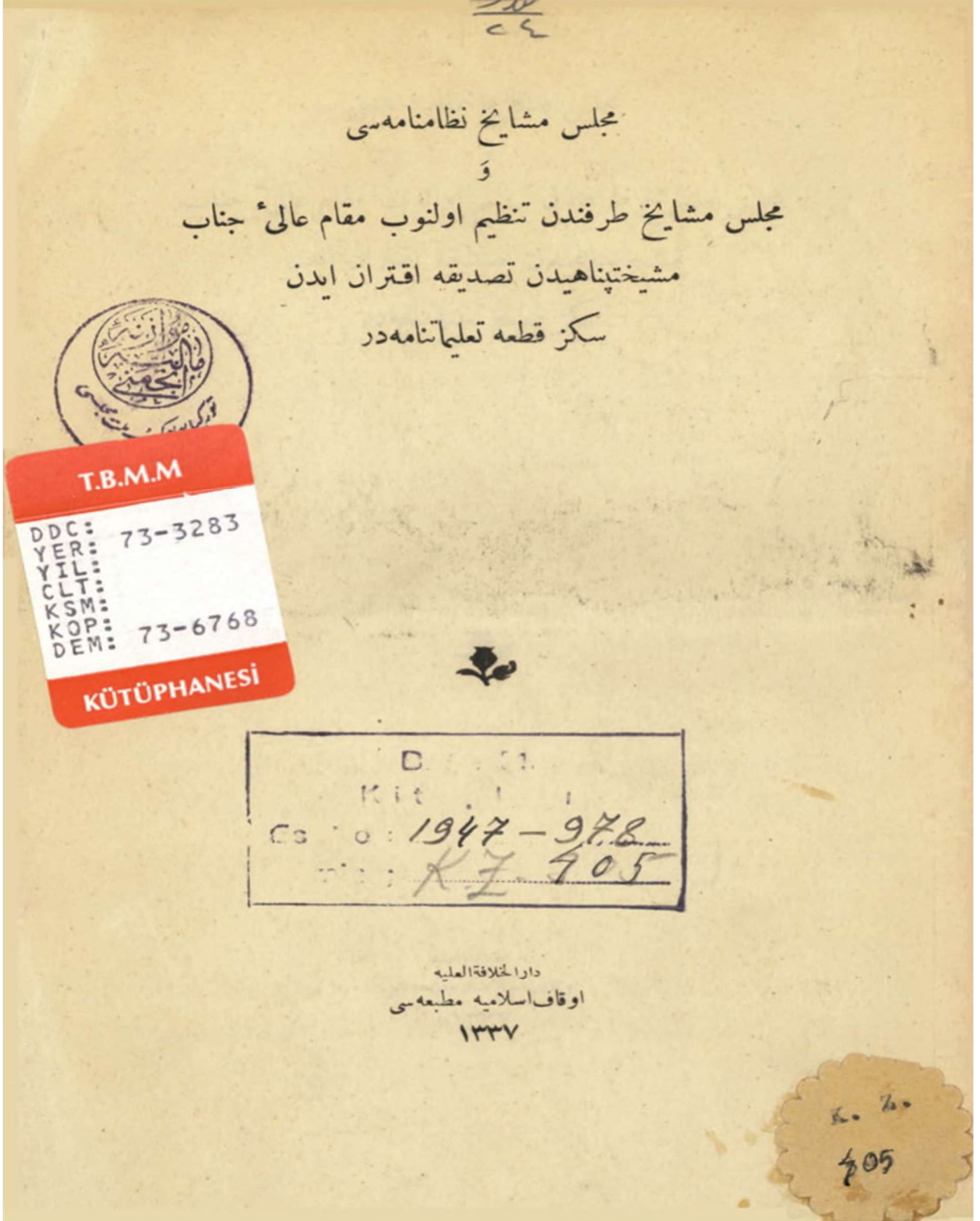
سجده دولت اوله اوله سینه ترمیم اولان خطوطه مکره مکره

موضوعه اوله	تاریخ	محل
مجلسه ساجده مصلحت اوله سینه ترمیم اولان خطوطه مکره مکره	۱۶۰	راشه
مجلسه ساجده مصلحت اوله سینه ترمیم اولان خطوطه مکره مکره	۱۶۰	راشه

OSMANLI ARŞIVI
ŞD
2569 21 4

EK: 3

1918'de Çıkarılan Yeni Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi (TBMM Kütüphanesi)



مجلس مشایخ نظامنامه سی

و

مجلس مشایخ طرفندن تنظیم اولنوب مقام عالیٰ جناب

مشیختپناهییدن تصدیقه اقتران ایدن

سکز قطعه تعلیماتنامه در



دارالخلافة العلیه

اوقاف اسلامیه مطبعه سی

۱۳۳۷

مجلس مشايخ نظامنامه سی

[تقویم وقایع ایله نشری تاریخی : ۹ شوال ۱۳۳۶ و ۱۸ تموز ۱۳۳۴ — نومروسی ۳۲۹۶]

برنجی فصل

مجلس مشایخ رئیس و اعضاءك انتخاب و تعیینلرینه دائر

ماده : ۱ — مجلس مشایخ رئیس و اعضاءغه مقام مشیختك انتخاب و عرضیه بین المشایخ علم و فضیلت و عرفان و بصیرت ایله معروف و خصال حمیده ایله موصوف ذوات با اراده سنیه نصب و تعیین اولنور .

ماده : ۲ — بالجمله تکایا و زوایا مجلس مشایخه مربوطدر . مجلس مشایخ بولنردن دار الخلافه العلیه ده بولنانلرك معاملاتى طوغریدن طوغری به و طشرده ده بولنانلرك معاملاتى محلی انجمن مشایخلى معرفتیه ایفا ایدر .

ماده : ۳ — مقام مشیختجه تنسیب ایدیله جك ولایت ولو او قضا مرکز لرنده مفتیلرك ریاستی آلتنده ایکی اعضاءدن مرکب برانجمن مشایخ بولنور . بو انجمنك اعضاسی مفتینك ریاستی آلتنده اجتماع ایدر . علما و مشایخ محلیه طرفندن محلی مشایخی ایله طرق علیه به منسوب حسن حال و کمال اربابی میانندن انتخاب ایدیور .

ماده : ۴ — انجمن مشایخلى اشبو نظامنامه ایله مجلس مشایخك تعلیمات و مقرراتی دائر سنده حرکت ایدر لر .

ایکنجی فصل

مجلس مشایخ ایله انجمنلرك وظیفه و صلاحیتلرینه دائر

ماده : ۵ — تکایانك اهمیت موقعیه سی و آیندكان و روندکانی و خدمات عمومیه سی اعتباریه صنوف و درجانه تقسیمى و مشایخه عائد سجل احوالك

تنظیمی و تکایا و زوایایہ متعلق و قفیلرک قید و حفظی و بونلرک تدقیق و تطبیقی مجلس مشایخک جملہ وظائفنددر .

مادہ : ۶ — مجلس مشایخ اعضاسندن اولمق اوزرہ اوج ذاتدن مرکب برانجمن علمی وارددر . بوانجمنک اعضاسی مجلس مشایخ طرفندن برسنبہ مدتہ انتخاب اولنور . ختام مدتہ تکرار انتخابلری جائزدر .

مادہ : ۷ — انجمن علمینک وظائفی مسالک جلیلہ صوفیہنک تربیہ دینیہ و فیوضات معنویاسندن امت اسلامیہنک مستفید اولمسنی تأمین ایدجک صورتہ تکایادہ الیوم جاری اصول و آداب و آیین و سیر و سلوکت اساسات قدیمہ سنی احیا و متفکرین نظرندہ مسالک و معارف صوفیہنی اعلا ایدجک و تکایادہ مابالتطبیق اولہ جق مسائل علمیہ ایہ اشتغال ایتمکدر .

مادہ : ۸ — انجمنک آثار علمیہ و اداریبسی ہیئت عمومیہنک قبولنہ و مقام مشیختک تصدیقنہ اقتران ایلدکن صکرہ جریدہ علمیہ ایانشر اولنور .

مادہ : ۹ — تولیت مستثنائولمق اوزرہ تکایا و زوایایہ عائد بالعموم جہات علمیہ و بدنیہنک توجیہ و رفعی و طالبلرک اجرای امتحانی و اوراق امتحانیہلرینک تدقیقی حقیقہ ۲ رمضان ۱۳۳۱ و ۲۳ و ۲۴ جوز ۱۳۲۹ تاریخی توجیہ جہات نظامنامہ سی ایہ شورای اوقافہ و اوقاف ادارہلرینہ مودوع وظائف استانبولده مجلس مشایخ و مطبوعہ انجمن مشایخ طرفندن نظامنامہ مذکور احکامنہ توفیقاً ایفا اولنور .

مادہ : ۱۰ — اوراق امتحانیہ بوبابده تنظیم ایدیہجک مضبطہ مسوداتیہ برلکده محللری انجمن مشایخ ریاستلرنجہ حفظ اولنور . لدی الحاجہ بو اوراق مجلس مشایخ طرفندن جلب و تدقیق اولنہ بیلور .

مادہ : ۱۱ — انجمن مشایخلر طرفندن تنظیم ایدیہجک مضابط توجیہیہ تدقیق و تصدیق ایدلک اوزرہ مجلس مشایخہ کوندریلور اسبو اوراق مجلس مشایخده بالتدقیق قوانین و نظاماتہ و قیود موجودہ و شروط واقفہ و اصول

مقررده مطابق کوریلنر تصدیق اولنور . مخالف ویاناقص کوریلنر تصحیح
واکمال ایدلمک اوزره اعاده ایدیلور .

ماده : ۱۲ — مجلس مشایخک تصدیقنه اقران ایدن جهتلك مضبطه لری
مقام مشیختک اشارتی اوزرینه اوقاف نظارتنه کوندریلور . اوقاف نظارتدن
قیدلری تسویه و لازم کلن براتار و وثیقه لری بالتسطیر اصحابنه ویرلمک اوزره
محلی اوقاف اداره لرینه ارسال ایدیلور و نظارت نامه اعطاسی لازم کلن وثائق
ویرلمسی ایچون محلی اوقاف اداره لرینه امر اولنور .

ماده : ۱۳ — بلا عذر شرعی خدمتی منتظماً ایفا ایتمامکی اعتیاد
ایدنلرک عهده لرنده کی جهات مجلس مشایخک قرار یله رفع اولنور . بو خصوصده
مجلس مشایخجه بر تعلیماتنامه تنظیم اولنه جقدر .

ماده : ۱۴ — جنایت و یا مخل ناموس جنحه ایله محکوم اولوب علیه لرینه
ویریلن حکم کسب قطعیت ایدنلرک عهده لرنده کی جهات مجلس مشایخ
طرفدن رفع اولنورق نظامنه توفیقاً آخره توجیه ایدیلور . بو وجهلرله
محکوم اولوبده علیه لرنده صادر اولان حکمار کسب قطعیت ایتماش بولنا نلرله
جرائم سائرده دن طولانی محکوم علیه اولانلرک مدت موقوفیت و محبوسیت لرنده
یرلرنده وکیل استخدا م اولنور بو حالده جهته عائد وظیفه نک نصفی اصلیه
و نصف دیگر ی ده و گیله اعطا ایدلمک اوزره اوقاف نظارتنه کیفیت بیلدیریلور .

ماده : ۱۵ — اون دردنچی ماده ده محرر اسبابدن ماعددا ارباب جهاته
شرعاً موجب عزل احوال دن برینک اسنادنده کیفیت انجمن مشایخ لری
عریض و عمیق تحقیق ایدیلرک صاحب جهتک وسائر ایجاب ایدنلرک افاده لری
آندقدن صکره موجب عزل کوریلان فعلک تحقیق حالنده هیئت مذکوره
طرفدن صاحب جهت موقتاً خدمتدن منع اولنورق اولبا بده کی اوراق تحقیقه
ایلك پوسته ایله مجلس مشایخه ارسال اولنور . مسئله مجلس مشایخنده

بعدالتدقیق اسنادات واقعہ نیک و فہمک شرعاً موجب عزل اولادینی
تصدیق ایدلیدیکی خالدہ عہدہ سندہ کی جہت رفع ویرینہ علی الاصول دیکری
تعیین اولنور .

اوچنجی فصل

تکایا حقندہ در

مادہ : ۱۶ — تکایا ایکی قسمدر . بری تکایای رسمیه دیکری تکایای
خصوصیه در . تکایای رسمیه مؤسسات موقوفہ دن بروجہ حسبی یا خود
موظفہ منصوب مشایخ طرفلرندن اداره اولنان تکیہ لردر . تکایای خصوصیه
طرق علیہ دن مستخلف ذواتک تصرفارندہ بولنان و آیین طریقک اجراسی
ایچون کندیلرنجہ تکیہ اتخاذا ایدیلن اماکندر .

مادہ : ۱۷ — تکایای رسمیه ہر وجہلہ مجلس مشایخہ تابعدر . تکایای
خصوصیه متصرفلری دخی اجرای آیین و تلقینات مأثورہ کبی اصول و آداب
طریقہ عائد اولان بالجملہ خصوصاً تدہ مجلس مشایخک تعلیمات و مقرراتنہ رعایتہ
مجبوردرلر .

مادہ : ۱۸ — اشبو نظامنامہ یوم نشرینک فرداسندن اعتباراً مرعی الاجرادر .
مادہ : ۱۹ — اشبو نظامنامہ نیک اجراسنہ شیخ الاسلام و اوقاف ناظری
مأموردر .

اشبو لایحہ نظامیہ نیک موقع مرعیتہ وضعنی و نظامات دولتہ علاوہ سنی
ارادہ ایلدیم . ۶ شوان ۱۳۳۶ و ۱۵ تموز ۱۳۳۴

شیخ الاسلام و اوقاف ہایون ناظر و کیلی

صدر اعظم و داخلہ ناظری و مالیہ ناظری و کیلی

محمد طلعت

موسی کاظم

عدلیہ ناظری و شورای درلت ریسی

خارجیہ ناظری

بحریہ ناظری

نفاعہ ناظری و معارف ناظر و کیلی

تجارت و زراعت ناظری

مستوفی شرف

حسین ہاشم

علی منیف

مجلس مشايخ نظامنامه سنك تطبيقه دائر تعليماتنامه در

برنجي فصل

رئيس واعضائك ايفاي وظيفه لری حقنده در

ماده: ۱ — مجلس مشايخ هيئتي ايام تعطيله دن ماعدا هر کون دائره مشيخته اجتماع ايله ايفاي وظيفه ايلر .

ماده: ۲ — مجلسك مقررآنه محتاج اولان مواد ومسائله عايد معاملات مجلسك قرارينه مستنداً ومحتاج اوليانلر راساً رئيس طرفدن ايفا ايديلور .

ماده: ۳ — مجلس مشايخك عقد ايدجكي اجتماعلرده حاضر بولنان اعضائك اسملريله خلاصه مذاكرات ومقررات باش كاتب طرفدن ضبط ايديله جك واجتماعك نهايتنده رئيس واعضا طرفلرندن امضا اولنه جقدر .

ماده: ۴ — هر اجتماعك نهايتنده كله جك اجتماع ايچون برروز نامه مذاكرات ترتيب ايديله جقدر .

ماده: ۵ — انجمن علمي به اوچ ذات انتخاب اولندقدنصكره متباقی درت اعضادن بری مشايخه عايد سجل احوالك تنظيمه وبری دخی پيدرپی وقفیه لرك حفظ وترتینه نظارت ايدجك وبری دخی بالعموم داخل وخارجده بولنان تكايله دائر مفصل بر احصائيات جدولی جمع وتالیفنه اهتمام ايله جك وبری دخی مركزلرك ومفتشلرك راپورلرینی تدقیق ايله خلاصه تدقیقات ومطالعاتی مجلسه بیلدیره جقدر .

ايکنجی فصل

انجمن علمينك مساعیسی حقنده در

ماده: ۶ — انجمن علمينك اشتغال ايدجكي مسائل علمیه نك پروغرامی هيئت عمومیه جه تنظيم ايديلور .

ماده: ۷ — اليوم طرق عليه نامنه تكاياده جارى اولان اصول و آداب و آيين و سيرسلوك اساسات قديمه ثابتة سيله توفيق و تطبيقه مدار اولمق اوزره اصول مذكوره منسوينى طرفلرندن برررساله شكلنده جمع و تاليف ايديلهرك مجلس مشايخه و يرلمسى اسبابى تأمل اولنه جقدر .

ماده: ۸ — رسائل مذكوره انجمن علمى طرفندن تدقيق و هيئت عموميه جه تصديق ايدلد كدنصحره موجبنجه ايفاي و وظائف ايدملك اوزره طرق عليه مشايخه تبليغ و توزيع اولنور .

ماده: ۹ — مواد سابقه موجبنجه بالعموم طرق عليه نك اصول وادابى حقنده تدقيقات علميه ايفا ايدلد كجه مجلس مشايخ طرفندن صره سيله جمع و تاليف ايديلهرك بر مجله صوفيه ترتيبه اهتمام اولنه جقدر .

اوچنجى فصل

تكايانك صنوف و درجانه تقسيمنه دائر

ماده: ۱۰ — دارالخلافة العليه ده بولنان تكيه لر مسافه اعتباريله منطقه لره تقسيم ايديلهرك و هر منطقه داخنده كى تكيه لراهيت موقعيه سى نظر دقه انه رق بر مرکزه مربوط بولنه جقدر .

ماده: ۱۱ — مركزلر منطقه لرى داخنده كى تكايامشايخى طرفلرندن برر سنه مدته منتخب ايكيشر دانك انضمام معاونت لريله منطقه لرنده بولنان تكاياده كرك مشيخت جهتلرينك و كرك جهات سائر علميه و بدنيه نك ايفا ايديلوب ايدلديكنه نظارت ايدجكلر و هر آى منطقه لرينك شئونات عموميه سنه دائر علاوه مطالعات ايله برر راپور ويره جكلردر .

ماده: ۱۲ — ملحق تكيه لرك بوقلمه علم و خبرلرى مركزلردن و مركزلرك علم و خبرلرى دخى مفتش لر طرفندن تصديق ايديله جقدر .

ماده : ۱۳ — مرکز و مقتشرك راپورلريله يوقامه علم و خبرلرى مجلس
مشايخ طرفدن اساس اتخاذيلاه معينات و مخصصاتك استحقاقه دائر على الاصول
سنهده بر كره اوقاف هايون نظارتنه مصدق برر عمومى يوقلمه جدولى
ويريله جكدر .

ماده : ۱۴ — مسالك جليله صوفيه نك تربيه دينيه و فيوضات معنويه سندن
امت اسلاميه نك مستفيد اوله بيلمسى ايچون مركزلرده هفتهده برر ساعت
طرق عليه منسوب عرفاى امت طرفدن مواعظ حسنه نك ايضا ايديلاه بيلمسى
اسبابه مجلس مشايخ طرفدن توسل ايديلاه جكدر .

درديجى فصل

مجلسك امور تحريريه سى حقنده در

ماده : ۱۵ — مجلسه محول اوراق « وارده » دفترينه بعدالقيده مجلسده
قرايت اولنور ويريلان مقررات « مذا كره ضبطنامه » سنه كچيريله رك زيرى
هيئت طرفدن امضا ايديلور مقرراتك معاملات قلميه سى سرعت ممكنه ايله
بالا كمال « صادره » دفترينه قيديله ايجاب ايدنلر مقام جليل مشيخته تقديم اولنور .

ماده : ۱۶ — نظامنامه نك بشنجى ماده سى موجبجه تكاياتك صنوف
ودرجاته تقسيمه و مشايخك تسجيل احواله و وقفيله رك تسجيلنه مخصوص
اوچ قطعه مطبوع سجل دفترى تنظيم و بونلر كمال دقتله تحرير اولنه جق و حك
وسلنتى بولميه جقدر حين تحريرده بر سهو وقوعى تقديرنده اوقونه بيله جك درجهده
چيزيلوب اوزرينه ويا هامشنه تصحيح و باش كاتب ايله طرف رياستدن زيرى
امضا ايديلاه جكدر .

ماده : ۱۷ — سجلاتك محل مخصوصنده و انجمن علميدن صادر اوله جق
مقررات و تحرير ايديلاه جك مقالات مسوداتى ايله اوراق امتحانيه نك جلد بند
مخصوصلرنده و تراجم احوالك متفرعاتيله برابر آيرى آيرى آچيله جق دوسيه لرنده

حفظته اعتنا اولنور . مجلس مشایخه عايد اوراق رسميه باش كاتبك يداماتنه
مودوعدر مجلسك قراريله مرا كزتكايا ودوائر سائرهيه وقوعبوله جق تبليغات
واشعارات ايچون جانب رياستدن تذا كر تحرير اولنور .

۳ ذى القعدة ۳۳۶ و ۱۰ اغستوس ۳۳۴

طشره انجمن مشايخ هيئتلىرىنىڭ وظائفى حقننده تعليماتنامه در

برنجى فصل

انجمنلىك صورت تشكيلى حقننده در

ماده : ۱ — هر مرکزده بولنان علما و مشايخ حمايه مفتىلىك رياستيله
بالاجتماع انجمن مشايخ اعضاسنى راى خفى ايله انتخاب ايدرلر ونتيجه انجمن
رياستى طرفندن مجلس مشايخه اشعار اولنور .

ماده : ۲ — انجمن اعضالىرىنىڭ مشايخ محليه دن عرفان و فضيلت ايله
موصوف و اهل طريقك اعتماد و امنيتلىرىنه مظهرىتله معروف ذواتدن انتخاب
اولنملىرى لازمدر .

ماده : ۳ — انجمن اعصالغنه انتخاب اولنان ذوات مجلس مشايخك راى
و قرارى التمدججه تبديل ايديله من .

ماده : ۴ — انجمن مشايخلىرىده مركزك اسمنى حاوى رسمى برمه
بولنه جق واشبو مهر برمحفظه دروننده رئيس و اعضادن برذاتك مهريله مختوم
اوله رق رئيسك نزدنده حفظ ايديله جكددر .

ماده : ۵ — انجمن مشايخ اعضاسندن برذات انجمنك كتابت وظيفه سنى
ايضا ايلر .

ماده : ۶ — نظامنامه ده مندرج وظائف واحكامك ايفاسى ايجون لزوم كورلدكجه رئيسك دعوتيله اوقات معينه ده انجمنلر عقد اجماع ايدر .

ايكنجى فصل

انجمنلر ك وظائفى حقنده در

ماده : ۷ — هر مركز داخلنده بولنان تكايه وزوايا انجمن مشايخك مراقبه دائمه سى التنده بولنه جقدر .

ماده : ۸ — مجلس مشايخك تكايدة مابه التطبيق اولمق اوزره پيدرنى تنظيم وتبليغ ايدة جكي تعليمات ومقررات ايله واقفينك شرائطى دائره سنده ايفاي وظائف ايديلوب ايدلمديكنه دائر انجمن مشايخ هيئتلىرى تكاياه نظارت ايدة جكلردر .

ماده : ۹ — متعدد تكايا وزوايايى محتوى مركزلرده مراقبه ونظارتك ومعاملات سائر نك تسهيل وتمشيتنه مدار اولمق اوزره متعدد منطقه لره تقسيم ايديله جك وهر منطقه دائره سنده كى تكايا وزوايا اهميت موقعيه ني حائر بر در كاهك مركز اتخاذه اكاربط اولنه جقدر انجمن مشايخ هيئتلىرى اشبو مركزلر واسطه سيله نظارت ومراقبه وظيفه لرينى ايفا ايدة جكلردر .

ماده : ۱۰ — مركزلر هراوج ايدة منطقه لرى داخلنده كى تكاياتك وظائفى وشئونات ء وميه سى حقنده انجمن مشايخه بر راپور ويره جكلر وانجمن مشايخ هيئتلىرى اداره لرى داخلنده بولنان تكايا حقنده التى ايدة بر كره مجلس مشايخه عمومى بر راپور كوندره جكلردر .

ماده : ۱۱ — كرك مركزلر ك راپور لرى وكرك مركز اولميان يرلرده بالذات انجمن مشايخك معاملات ومشهوداتى اوزرينه نظامنامه احكامنه تطبيقاً انجمنلر ك جمله وظائفندن اولان معاملات محلنجه ايفا ايديله جك وايجاب ايدنلر طرف رياستدن مجلس مشايخه بيلديريلاه جكلردر .

ماده : ۱۲ — تکایایه عائد وقفیه لرك صورتلری اوقاف اداره لرندن
واصحابی یدندن اخذ ایدیلهرلك انجمنلرده حفظ ایدیله جك وبونلرك برر صورتی
پیدرپی مجلس مشایخه کوندریله جکدر .

ماده : ۱۳ — هر مرکزده بولنان تکایانك اسمنی بانیسنی تاریخ بناسنی
هانکی طریقه منسوب ومشروط اولدیغنی ودر ورنده کی جهات سائرینی
ومخصصات ومعیناتی اوقاف مضبوطه یاخود ماحقه دن بولندیغنی وشيخك
اسم وشهرتیه درجه تحصیاتی وخلفا ودر ویشانك مقداری ودر ورنده بولنان
جهات اربانك اسم وشهرتیرینی حاوی برقطعه دفتر انجمنلرجه تنظیم ایدیله جك
وبونلرك برر مصدق صورتی مجلس مشایخه ارسال قلنه جکدر .

ماده : ۱۴ — هر مرکزده بولنان تکایاده هفته ده بر ساعت عرفای
امت طرفلرندن طرق علیهنك اساسات مبارک سیه مقاصد وغایات مستحسنه سنه
دائر مواظ دینه نك ایفا ایتدیرلمسنه انجمنلر طرفندن اهتمام ایدیله جکدر .

اوپنجی فصل

تکایای خصوصیه حقنده در

ماده : ۱۵ — تکایای خصوصیه صاحب لرینك اسملرینی هانکی طریقت
علیه دن مجاز ومستخلف اولدقلرینی مین برر دفتر انجمنلرجه حفظ اولنه جکدر
ماده : ۱۶ — اعتقاداً وعملاً هر بر مؤمنك بیلمسی واجب اولان مسائل
شرعیه یی بیلمیان تکایای خصوصیه صاحب لری مجلس مشایخ نظامنامه سنك
اون یدنجی ماده سی موجیله انجمن مشایخ هیئت لری طرفندن ایفای وظیفه دن
اصولی دائره سنده منع اولنورلر .

مراکز تکایا تعلیماتنامه سیدر

ماده : ۱ — آیین شریف و آداب طریق کبی خصوصاً آنده مرکز درگاهلرینک سائر تکایادن فرقلری یوقدر .

ماده : ۲ — مجلس مشایخ نظامنامه سنه عائد تعلیماتنامه نك اون برنجی ماده سی موجبجه هر منطقه داخلده بولسان مشایخ کندی مرکز لرنده بالاجتماع رأی خفی ایله ایچلرندن ایکی ذاتی برسنه مدتله انتخاب ایدرلر . اشبو ذواتک انضمام معاونتلیله کرک مشیخت جهتلرینک و کرک جهات سائر علمیه و بدنیه نك تکایاده ایفا ایدیلوب ایدلمدیکنه مرکز شیخلری نظارت ایده جکلردر .

ماده : ۳ — تکیه لرك یوقلمه علم و خبرلری مرکز لردن و مرکز لرك علم و خبرلری دخی مفتش لر طرفدن تصدیق ایدیله جکلر .

ماده : ۴ — ملحق تکیه لرك یوقلمه علم و خبرلری مرکز لردده حفظ ایدیلرک سنه ده برکره عمومی و مصدق بریوقلمه جدولی مرکز شیخلری طرفدن مجلس مشایخه و یریله جکلر .

ماده : ۵ — مرکز لردده هفته ده بر ساعت عرفای امتدن برر ذات طرفدن طرق علیه نك غایات و مقاصد عالیه سیله اخلاق فاضله اسلامییه دائر عموم ایچون عصری موعظه دینه ایفاسنه اهتمام ایدیله جکلر .

ماده : ۶ — هر منطقه دا-نلنده کی تکایا مشایخ و درویشاننک اتحادینه خدمت و میانه لرنده کی اخوت دینه نك تأییدینه غیرت و همت مرکز شیخلرینک جمله وظائفندر .

ماده : ۷ — تکایا مشایخندن دوائر دولتجه لدی الایجاب طلب اولنان علم و خبرلر اولامرکز لرندن و بعده مجلس مشایخ طرفدن تصدیق اولنور .

ماده : ۸ — مرکز شیخلری مناسب برذاتی توکیل ایدەرك مجلس
مشایندن مآذون اولمادقجه غیوبت ایدە مزلر .

ماده : ۹ — مرکز شیخلری هر آی منطقه لرینک شئونات عمومیه سنه
دائر علاوه مطالعات ایله مجلس مشایخه برراپور ویره جکلر ولدی الایجاب
یکدیگر لرلیله بالمشاوره مسالك جلیله صوفیه نك احیا واعلاسی خصوصنده
نتیجه مطالعه لرینی مجلس مشایخه بیلدیره جکلر در .

۱۱ ذی القعدة ۳۳۶ و ۱۸ ایلول ۳۳۴

بالعموم تکایاده تطبیق ایدیله جك حفظ صحت ومحافظه

نظافت وطهارته دائر تعلیماتنامہ در

ماده : ۱ — درکاهلرک سماعخانه لرلیله او طه لرینک هر جهنتک تنظیفات
دائمه سنه فوق العاده رعایت اولنه جقدر .

ماده : ۲ — درویشان وزوارک اشغال ایلدکلری حجره لرله او طه لرده
دایما صاف هوانک کیرمسنی وسیغاره دو مانلرندن وارسته قالمسنی تأمین ایتمک
ایچون هر ایجاب ایتدکجه نچره لرك وقبولرک آچیلمسنه اهتمام ایدیله جقدر .

ماده : ۳ — درکاهلرده بولنان مطبخلرده صولرک واستعمال ایدیله جك
قاب ووسائط سائر دنک وپیشوریله جك موادک هر وجهله پاک وشبهه دن آزاده
بولنملرینه دقت اولنه جقدر .

ماده : ۴ — درویشانک طعام سفره لرلی ، یمک قابلری ، قاشقلری ،
صو باردقلری وسائر استعمال ایده جکلری ادواتک وایچه جکلری صویک
صوک درجه ده پاک وهر درلو شبهه دن آزاده بولنمسنه اعتنا ایتمک وبقدر الامکان

ایری ایری قابلرده اطعام ایدمک وبالخاصه چوربانک منفرد قابلرله توزیعنه
اهتمام ایلک لازمدر .

ماده : ۵ — دوداقلرنده ووجودلرنده شههلی یاره لر بولنانلرک درویشان
ارهسنده بولندیرلما لیرینه صوک درجه اهتمام اولنه جقدر .

ماده : ۶ — درکاهلرک هیچ برطرفنده توکورمک قطعياً جائز دکلدر .
مشایخ کرام بوخصوصه دائر دائماً اهتمام واطخاراتده بولنه جقدردر .

ماده : ۷ — درکاهلرک ودرونده اقامت ویتوت ایدنلرک سینک، بیت،
پیره و تخته کلهسی کبی مؤذیات وحشرادن خالی وبری بولندیرلمسینه فوق العاده
دقت ایدیله جقدر .

ماده : ۸ — ابدست انه جق محللرک وابدستخانه لرک هر ان تطهیراتنده
تکاسل کوسترلما سنه اعتنا اولنه جقدر .

ماده : ۹ — درکاهلرده بیتوت ایدن درویشاندن هر هانکی برخسته لغه
طوتیلانلر ایچون درحال بلدییه طیبیلرینه مراجعت ایدمک وغربای مسلمینه
مخصوص خسته خانه لره کوندرلمک لازمدر .

ماده : ۱۰ — اشبو تعلیماتنامه نك برر صورتی درکاهلرده برر مناسب
محللره تعلیق ایدیله جک وحسن تطیقنه مراکز و تکایا مشایخی و مجلس مشایخ
مفتشلی طرفلرندن نظارت اولنه جقدر .

۱۲ ذی القعدة ۱۳۳۶ و ۱۹ اغستوس ۱۳۳۴

اسباب موجبه

طاعات وعبادات اوزره قائم و دائم اولمق بدنک محافظه صحته متوقف
اولدینی وطیب قلوب امت پیغمبر من اقدمن حضرتلرینک اوامر ووصای
رسالتپناهیلرینه اتباع ایدنلرک هر درلو علل وامراض جسمانیه ومعنوییه دن

معاف اولدقلریده مسلم بولندیغی جهتله نکایاده حفظ صحتی استلزام ایده جک برتعلیماتنامه ترتیبی مجلس مشایخجه تنسیب ایدلمش و حرفیاً تطبیق شدتله مطلوب و ملتزم بولنمشدر. تعلیماتنامه نك موادینه عائد اسباب موجه بوجه آیدر:

سالک طریقک هر حال و محله باطناً و ظاهراً هر وجهله طاهر اولسی مقتضی بولندیغنه بناءً درکاهلرک هر طرفنده بو حقیقت ظاهره نك متجلی بولندیرلمسی و بوکون طهارت و نظافتک وبا، قولرا، قره حما، لکلی حما کبی برچوق مهلك خسته لقلره قارشى یکانه واسطه تحفظ اولسی و عالمی قاصوب قاووران مذکور خسته لق تخملرینک «مقروبلرینک» تمیزلکه قارشى برتأثیرى اولدیغنک ثابت بولنمسی نظر دقته النهرق برنجی ماده تأمل اولنمشدر. انسان کونلرجه غداسز یا شایه بیلیرسه ده هواسز یعنی نفس المفسزین بش دقیقه یاشامسی عادة اللهه مخالف بولندیغی جهتله هواسنک جریانى تأمین ایدلماش درویشان او طه لرنده برقاچ کسه نك یا تمسی هم هوانک ازمسنی و همده انسانک نفسندن چیقان زهرا یله بوزلمسنی انتاج ایده جکی جهتله ایکنجی ماده اکا کوره ترتیب ایدلمشدر.

امر نظافنده دقتسزک: بوکون هر طرفی صارمش اولان فرنکی کبی امراض مدهشه ساریه نك واسطه یکانه سی اولدیغی و بویله فرنکی علتی کبی حیاتی محو ایدیجی و اولاد و احفاده انتقال ایدیجی تخریبکار امراض سفلیه دن «والذینهم لفر و جهم حافظون» مضمون منیفتجه عفت و عصمتلرینی محافظه ایدنلر محفوظ ایسه لرده صافیت درویشانه ایله بوخسته لقلره معلول بولنلرله تماس ایتمک و بونلرک بولاشیق اللرینی تأیید اخوت ضمننده دوداقلرینه تماس ایتدیرمک و بونلرک اغزلرندن سیغاره لرینی آوب چکمک و اغزلرینه تماس ایتدیردکلری بارداق و قاشیغی مهمسه مه یه رک استعمال ایلمک کبی قیدسز لقلرینجه انسانلری علت مذکور نك نچه قهرنده زبون ایلدیکی و نفرت عامه یه اوغراتمقله

برابر بيلميه رك اقربا و خویشانہ و اولاد و عیالندہ انتقال ایتدیردیکی دوشونیلیمش
و بناءً علیه اوچنجی ، دردنجی و بشنجی ماده لر تنظیم قلمشدر .
بروجه مشروح عدم اعتنا یالکیز فرنیکنک دکل ورم کی دوانا پذیر برمرض
مدهشک سرایتندہ واسطه اولدیغی و بوکون بوخسته لقلرک اوکی النسی انجق
اسباب مانعہ سنہ بالتوسل ممکن اوله بیله جکی اکلاشلدیغی و بناءً علیه اوکسوروب
توکورنلرک افرازا تدرندن صوکه درجه اجتناب ایتمک لازم کلدیکی وادباً و تربیة
اولمسه بیله اهل طریقک توسل ایده کلدکاری اصول مقرره دن «ابنای جنسنه
فقالق ایتمامک» دستورینه رعایتله یرلره توکورمک کی احوال مکروهه دن
شدتله محترز بولنق لازم کلدیکی نظر دفته الهرق التنجی ماده ترتیب ایدلمشدر .
بیت و پیره و بونلره مماثل مؤذیاتک مطلقاً پیسلکدن ظهوریله بونلرک لکه لی
حما ، قولرا ، و با ، قره همانک و ستمه لرک و قره قبارجنگ و کوز خسته لقلرینک
و دیگر بر جوق ساری و مهلك خسته لقلرک واسطه سرایتلری اولدیغی و بدناً
ولباساً اهم اولان نظافتک «التظافه من الايمان» حدیث شریفی مقتضای منیفیله سالکان
طریقت نظر لرندہ درویشک لباس و مسکنتک برانمودج نظافت بولندیغنی کوستره .
جک بر صورتده دستور العمل بولنسی لازم کلدیکی جهتله یدنجی ماده قلمه
النمشدر .

و طهارتخانه لرده نظافتک اهمیتی و ارسته ایضاح اولمغه آیرنجی ماده مخصوصه
اوله رق قید اولنمشدر . تکیه لرده بیتوت ایدن درویشانک هر هانکی بر خسته لغه
طوتیلانلری ساری اولق احتمالنه بناءً در حال معاینه ایتدیرمک و خسته خانه لره
یاتیرمق لزومنه بناءً طقوزنجی ماده یازلمشدر .

۱۱ ذی القعدة ۱۳۳۶ و ۱۸ اغستوس ۱۳۳۴

تکایه ده مابه‌التطبیق اولمق اوزره قلمه آنان تعلیماتنامه‌در

مقدمه

بعض اصطلاحات بیاننده‌در

- ماده: ۱ — طریقت عقائد حقه اسلامیة ایله معتقد و عزائم صحیحہ شرعیہ ایله عامل اوله‌رق برشیخ کاملک ارشاد و تربیة روحانیة سیله مراتب و منازل و مقامات معنویة‌ده ترقی و تکمله سائق برسیرت مخصوصه‌در .
- ماده: ۲ — شیخ و خلیفه: سلسله طریقتی متسلسلاً خاتم‌الانبیا علیه وعلیهم افضل‌التحایا اقدمن حضرت‌تربینه متصل بر استاد کامل و مکملک ارشاد و تربیة روحانیة سیله طریقت علیه‌نک سیر و سلوکنی بالآتمام ظاهراً و باطناً اخلاق و کمالات عالیہ‌نی احراز ایده‌رک ارشاد انامه مأمور اولان کامل و مکمل کیمسه‌لردر .
- ماده: ۳ — درویش و مرید: بر مرشد کامله انتساب و سیر سلوک ایله اشتغال ایدنلردر .
- ماده: ۴ — محب: مشایخ و درویشانه حرمت و محبتله کندیلرله همبزم صحبت اولان کیمسه‌لردر .
- ماده: ۵ — تکیه: برشیخک ظاهراً و باطناً ادارسی‌النده اولوب دروننده درویشان و محبانک اقامت و ملازمتلرله سیر و سلوک و تهذیب اخلاق و اکتساب فیض و کمالات ایلدکلری مؤسسات خیریة‌در .
- ماده: ۶ — مشایخ و درویشان و محبان بشقه‌بشقه وظائف و خدمات ایله مکلفدر .
- ماده: — مشایخه عائد اولان وظائف ایکی قسمدر بری و وظائف داخلیه و بری و وظائف خارجیة‌در و وظائف داخلیه تکیه‌لری دروننده و وظائف خارجیه دخی تکیه‌لری خارجنده ایفاسیله موظف اولدقلری و وظائف و خدمتلردر .

برنجی فصل

وظائف داخلیه حقنده در

ماده : ۸ — مشایخ کرام ، تکیه لرینک منسوب الیه و مشروط الیه اولان طریقت علیه نك اصول و آداب و ارکان صحیحه اصلیه سیله اوقات معینه سنده اوراد و اذکارینی و واقفک شرائط معتبردسنی تمامیه ایفا ایتمکله مکافدر .

ماده : ۹ — طریقت علیه نك عقائد حقه اسلامیه و عزائم صحیحه شرعیه اوزرینه مبنی و مؤسس اولدیغی دائماً نظر دقته الهرق درویشان و محبانک اعتقاداً و عملاً مسائل دینه ده تکمیلرینه مدار اولمق اوزره کلام ، فقه ، اخلاق و تصوف تدریساتنه چالشمق و بالخاصه ظنون و شبهات عصریه دن مسائل کلامیه و عقائد دینه نك تزیه و استخلاصنه اهتمام ایلك مشایخک جمله وظائفنددر .

ماده : ۱۰ — تکیه لرده اقامت و بیتوتت ایدن درویشانک اعتقاداً و عملاً هر بر مسلم و مسلمه اوزرینه بیلنمسی واجب اولان مسائل شرعیه ده کوریه جاک جهالتلرندن طولایی مشایخ مسئول اوله جقلردر .

ماده : ۱۱ — تکیه لرده بولنان جهات سائر نك اصحابی طرفلرندن وقت و زمان معینلرنده ایفاسنه تکیه شیخلری نظارت ایده جکلر و قصور و تکاسلی مشهود اولنلری در حال مجلس مشایخه و طشره لرده انجمن مشایخ هیئتلرینه بیلدره جکلردر .

ماده : ۱۲ — اهمیت موقعیه سیله و سعتی متناسب و مساعد اولان تکایاده منطقه لری داخلنده بولنان همجوار اهالی ایچون تعلیم قرآنه و معلومات دینه و مدنییه دأثر کیجه درسلری کشادینه و بونلرک دوام و رغبتلرینک تأمینیه خصوصنده تشویقات مؤثره ایفاسنه مشایخ کرام طرفلرندن غیرت اولنه جقدر .

ماده : ۱۳ — تکایاده ذکر و عبادت و تدریس و تعلیم قرآنه یا خود بین الاخوان زیارت و صحبت ایچون وقوع بوله جق هر هانکی بر اجتماع و جمعیتک نهایتده طاغلمزدن اول حسن ادا و صدایه مالک برذات طرفندن تیناً و تبرکاً

برعشر شريف تلاوتنه دائما اعتنا اولنه جق و حصار طرفندن حرمت كامله ايله
استماع وانصاف ايديله جكدرد .

ايكنجي فصل

وظائف خارجيه به دائردر

۱۴ — تكايا مشايخي خلق ايله وقوع بوله جق كافه معاملاتلر نده رحم
وشفقت ، وقار وسكينت ، عفو وسماحت ، ايثار وقتوت كبي مكارم اخلاق
اسلاميه نك محافظه سني صوك درجه التزام واشبو مسلك مبيجلده بوتون درويشان
ومحبان ايچون برر نمونه امثال اولمغه جدا اعتنا واهتمام ايده جكلردرد .

ماده : ۱۵ — تكايا منطقه لري داخلنده بولنان فقرای اهالی به بقدر الامكان
خدمت ومعاونت لرده بولمق خستكاني عيادته تطيب وتسليتلرينه چالشمق
وتداوبلري خصوصنده دلالت ايتمك ، ايتام واراملك ، مجاهدين وغزاة
مسلمين عالله لر نيك صيانتلري اوغورنده اخوان دينه رهنا اولمق مشايخ كرامك
مسلك مغويلري مقتضياتندرد .

ماده : ۱۶ — مشايخ و درويشان جنازه مراسملر نده انجق اتباع جناز
وجيه دينه سنك اجر ومثوباتنه نائل اولمق ايچون عموم صرهنده بولنه بيلير لر
بومثللو مراسمده حكومت سنيه جه مشايخ نامنه برهيت مخصوصه نك بولنسنه
لزوم كوريلور ايسه مجلس مشايخ طرفندن ترتيب اولنور .

ماده : ۱۷ — مشايخ كرام مسالك جليله صوفيه به شين آور اوله جق
تذللده بولمقندن واضطرار شرعي اولمقجه صدقات ناسي المقدن اجتناب
ايدر لر .

ماده : ۱۸ — تكايا مشايخي مجلس مشايخه معلومات و ير مينجه ويرلرينه
مناسب برذاتي توكيل ايلينجه تكيه لرندن غيبوت ايده مز لر .

ماده : ۱۹ — مشايخ كرام مجالس ومحافله على الدرجات سنأ بيوك اولنلري
كنديلرينه تقديم ايله ابراز حرمت وتكريم ايدر لر .

اوچنجی فصل

درویشان و محبانک وظیفه لری نی میبندر

ماده : ۲۰ — تکایاده مقیم درویشان اوقات معینه ده و وظائف دینه و شرائط و قفیه نك ایفاسنه و مجلس مشایخ تعلیمات و مقرراتی احکامیه شیخاری طرفدن و یریه جک او امرک انفاذینه مجبوردر .

ماده : ۲۱ — وظائفی ایفا و احکام و او امره امثال ایمانلر شیخاری طرفلرندن تکایاده بیتوتت و اقامتدن منع اولنورلر .

ماده : ۲۲ — برتکیه دن دیگر برتکیه یه نقل مکان ایدن درویشان یدلرنده اولجه دروننده اقامت ایلمس اولدقلری تکیه شیخنک وثیقه سی بولنمه درجه قبول اولنورلر .

ماده : ۲۳ — تکایاده مقیم درویشان وظیفه لری نی ایفا ایلد کدنصکره وقتلری بوش کچیرمه رک قوای عقلیه و بدنیه لری نك مساعده سی نسبتنده شیخلری نك نسیمی و جهله معین زمانلرده منافع عمومیه یه خادم بر رضایع و مسالک خیرییه انتساب ایله اوصنعت و مسلکده ترقی و اختصاص ایچون بذل مساعیده بولنمقله مکلفدر .

ماده : ۲۴ — درویشان تکایا خارجنده مواضع تهمتدن و طرق علیه منتسبلرینه یا قشمیه جق ناسزا احوال و حرکتدن اجتنابه مجبوردرلر .

ماده : ۲۵ — محبان تکایاده بولندقلری زمان تکایایه مخصوص اولان آداب و ارکانه حرمت و رعایتله مکلفدرلر .

ماده : ۲۶ — سماعخانه لرده اوراد و اذکاره اشتراک ائیمه رک حلقه ذکرک خارجنده بولنالرک ، کولمک و قونوشمق کبی مخل ادب احوال و حرکتلردن اجتناب و توقی ایتملری مجبوریدر .

ماده : ۲۷ — اشبو تعلیماتنامه نك تکایاده حسن تطبیقنه مراکز و تکایا مشایخی ایله مجلس مشایخ مقتشلی نظارت ایده جکلردر .

مجلس مشایخ نظامنامه سنک اون اوچنجی ماده سی موحبیله مجلس مشایخجه تنظیم اولنان تعلیماتنامه در

ماده : ۱ — در سعادتده مجلس مشایخ وطشره لرده انجمن مشایخ هیئتلی
بالعموم تکاییه عائد جهاتک اصحابی طرفلرندن حسن ایفاسیله دوام وحرکتاری
حقننده بالذات ویابالواسطه تفتیشات لازمه نی ایفا ایده جکلردر .

ماده : ۲ — تکایا شیخلری تکایا داخاندده کی جهات سائره اصحابنک
رئیسلریدر . بناء علیه جهات اصحابندن مواد آتیه احکامنه وصفت ووظیفه لرینه
منافی حرکت ایدنلری در سعادتده مجلس مشایخه وطشره لرده انجمن مشایخ
هیئتلرینه بیلدی رملری مجبوریدر .

ماده : ۳ — تعلیماتنامه لر موحبیله مشیخت جهته عائد وظائفک حسن
ایفاسنه مرکز شیخلری و مرکز شیخلرینه دخی مجلس مشایخ هیئتیه مفتشلری
نظارت ایده جکلردر .

ماده : ۴ — ارباب جهات خدمتلینی بالذات منتظماً ایفایه مجبوردرلر .
برسبب صحیح وعذر شرعی اولمقسزین وظیفه سنی منتظماً ایفا اتمه مکی وخلاف
اصول وکیل بولندیرمه مه نی اعتیاد ایدنلرک جهتلی مجلس مشایخ نظامنامه سنک
اون اوچنجی ماده سی موحبیله اشبو تعلیماتنامه احکامنه توفیق آرفع اولنور .

ماده : ۵ — برسبب صحیح ومعذرت مشروعه یه مبنی خدمتنده بولنه میه جق
اولنلر حائر اهلیت بروکیل بولندیرمغه مجبوردرلر . بوضورتیه وقوع بوله جق
عدم دوام خدمات یومیه ده اوچ کونی وایفاسی ایام محدودده ومخصوصه یه منحصر
اولان خدمتلرده بربرینی متعاقب ایکی دفعه نی تجاوز ایده منر عکس حالده در سعادتده
مجلس مشایخه وطشره لرده انجمن مشایخ هیئتلرینه معلومات اعطاسیله مأذونیت
استحصالی و وکیلک دخی ثبوت اهلیت وقبول وکالتی لازمدر .

ماده: ۶ — ارباب جهاته ویريله جك مآذونیت ایفای فریضه حج شریف مستثنا اولمق اوزره درت آئی تجاوز ایدمنز بومدت مجلس مشایخ وانجمنلرجه کوريله جك لزومه کوره تمديد اولنه بیلیر مدت مآذونیتی برسبب صحیح ومشروعه مستند اولیهرق تجاوز ایتدیرنلر مستعفی عد اولنورلر .

ماده: ۷ — علی الاصول مآذونیت آلمیهرق وظیفه سنی ایفا ایتیمانلر واشنجی مادهیه مخالف حرکت ایدنلر حتمده یاپیله جق معامله بروجه آیدر :
برنجی دفعه سنده : تنبیه
ایکنجی دفعه سنده : اخطار

اوچنجی دفعه سنده : شخصه عائد وظیفه شهریه سنک — سنوی ایسه برآیه صابت ایدن جزؤنک نصفه قدر اولان مقدارینی قطع .
دردنجی دفعه سنده : وظیفه مذکورده نك نصفندن تامانه قدر اولان مقدارینی قطع
بشنجی دفعه سنده : رفع جهت

اشبو جزالرك اجراسی دوام سزلقلرك وصفت ووظیفه یه منافی حال وحرکتلرك برسنه ظرفنده وقوع بولسنه متوقفدر .

ماده: ۸ — معاملات انتباهیه وجزاییه اوراق تفتیشیه وتحقیقیه یه مستنداً درسعادتده مجلس مشایخک وطشوره لرده انجمن مشایخ هیئتلرینک قرارلرینه متوقفدر قطع معاش مقرراتی مجلس مشایخ طرفندن اوقاف هایون نظارتنه وانجمنلر طرفندن محلی اوقاف مدیر ومأمورلرینه اشعار اولنور .

ماده: ۹ — برجهتک رفعیله دیکرینک تعیننه عائد مقررات اوزرینه قیود وقفیه سی اکا کوره تسویه اولنمق اوزره مجلس مشایخ طرفندن اوقاف هایون نظارتنه وانجمنلر طرفندن دخی تدقیق و تصدیق ایدمک اوزره مجلس مشایخه اشعار ایدیلور .

مشایخ کرام طرفلرندن خلفایه ویریله جک اجازتنامه لره دائر تعلیماتنامه در

ماده : ۱ — بعدما مشایخ کرام طرفلرندن خلفایه اعطا ایدیله جک اجازتنامه لرك مجلس مشایخجه مقبول و معتبر اولسی مواد آتیه احکامنه رعایت ایدلسنه متوققدر .

ماده : ۲ — مشیخت جهتلرینه طالب اوله جق ذواتک یدلرنده تزکیه نفس و تصفیة قلب ایله اکیال سیر و سلوک ایلمش وارشاد انامه مأمور بولنمش اولدق لری مین خلافت اجازتنامه لرینک بولنسی لازمدر یالکز انتساب و اخذ طریق نامنه تبرکاً اعطا ایدیله کن اجازتنامه صاحب لرینه مشیخت جهتلری توجیه اولنماز .

ماده : ۳ — متعدد طرق عالیه مشایخندن اخذ طریق نامنه تبرکاً یدنده متعدد اجازتنامه لر بولنان ذات هانکی طریقت علیه اصول و اذکاری اوزرینه سیر و سلوک ایله خلافت اجازتنامه نی آلمش ایسه انجق او طریقت علیه مشروط اولان مشیخت جهتنه تعیین اولنور .

ماده : ۴ — اکیال سیر و سلوک ایلیان ذاته خلافت اجازتنامه سی ویرلمزدن اول ترجمه حال ورقه سیله برابر در سعادتده مجلس مشایخه و طشره لرده انجمن مشایخ هیئت لرینه معلومات ویریله جک و اجازتنامه جمعیتده اعضادن برذات مأمور بولنه جقدر .

ماده : ۵ — مجاز اوله جق ذانک تکایاده مابا التطبيق اولمق اوزره تعمیم ایدیلان ۱۷ ذی القعدر ۳۳۶ و ۲۴ اگستوس ۳۳۴ تاریخی تعلیماتنامه نك ایکنجی ماده سنده کوستریلان اوصاف و شرائطی حائر اولدیغی تحقق ایلدیکی حالده مأمور اعضانک انهاسی اوزرینه اجازتنامه در سعادتده مجلس مشایخ و طشره لرده انجمن مشایخ طرفلرندن مهر رسمی ایله تصدیق ایدیله جک و انجمنلر طرفندن برای معلومات مجلس مشایخه بیلدیریله جکدر .

۲۶ ذی القعدر و ۲ ایلول ۳۳۴

تکایانک تفتیشنه دأر تعلیماتنامه در

ماده: ۱ — مجلس مشایخجه تکایانک مراقبه دائمه التنده بولندیرلمسی و تفتیشات لازمه نك ایفا ایتدیرلمسی ایچون آتیا بر هیئت تفتیشیه تشکیل ایدیلنججه یه قدر اعضادن و هیئت قلمیه دن و با امر مشیختپناهی مأمورین سائر دن مناسب ذوات طرفلرندن وظیفه مذکور نك ایفاسی اسبابنه توسل ایدیلجه جکدر .

ماده: ۲ — تفتیشانه مأمور ایدیلجه جک ذوات ایله معاملات تفتیشیه نك اصول ونظامی دأره سنده حسن جریاننه مجلس مشایخ نظامنامه سنك تطبیقنه عائد ۶ ذی القعدة ۳۳۶ و ۱۱ اغستوس ۳۳۴ تاریخلی تعلیماتنامه نك بشنجه ماده سی موجیله اعضادن راپورلرک تدقیقنه مأمورا اولان ذات نظارت ایده جکدر .

ماده: ۳ — مفتشلرک اعطا ایده جکلری راپورلرک مندرجاتی محمللر نده تنظیم ایدیلجه جک اوراق ثبوتیه یه مستند اولمسی لازمدر .

ماده: ۴ — راپورلر اولا مأمور اعضا طرفندن تدقیق ایدلا کدنصکره علاوه مصالعات ایله مجلسه وریله جکدر .

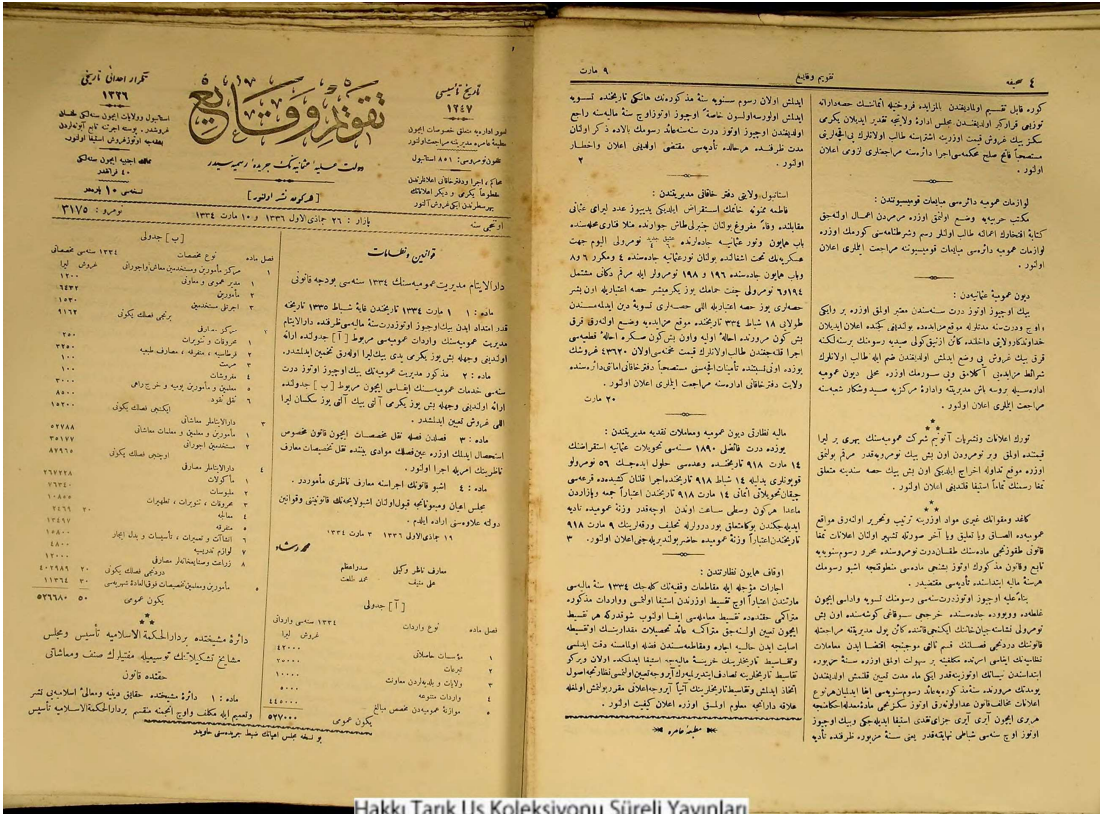
ماده: ۵ — مفتشلر تکایاده نظامنامه ایله تعلیماتنامه لرک احکامنه مخالف کوره جکلری احوال و خصوصاتی اصولی دأره سنده مجلسه بیلدیرمه کجوردرلر .

ماده: ۶ — هرای مرکز لردن ورود ایده جک راپورلر مأمور اعضانک ریاستیله شکل ایده جک هیئت تفتیشیه طرفندن تدقیق و تصدیق ایدلا کدنصکره مجلسه اعطا ایدیلجه جکدر .

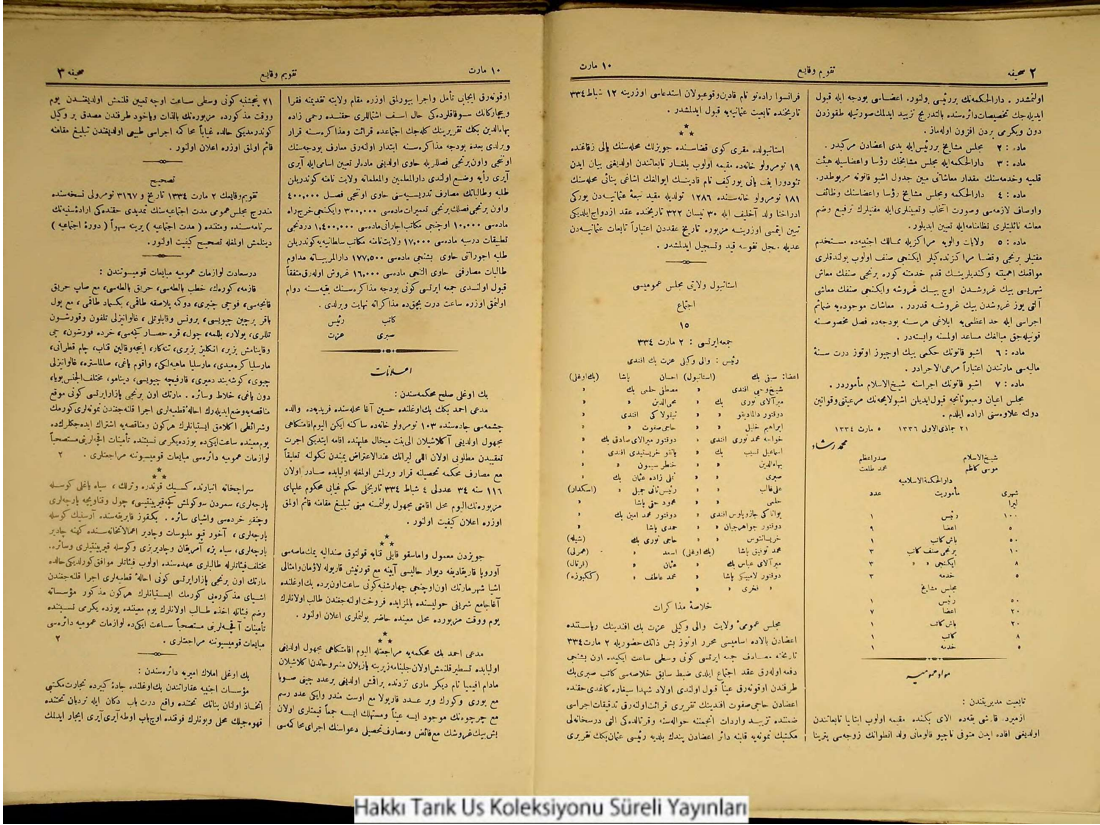
۸ ایلول ۱۳۳۴



Meclis-i Meşâyih'in Tevsii Kanunu (Takvim-i Vekayi, 10 Mart 1334)

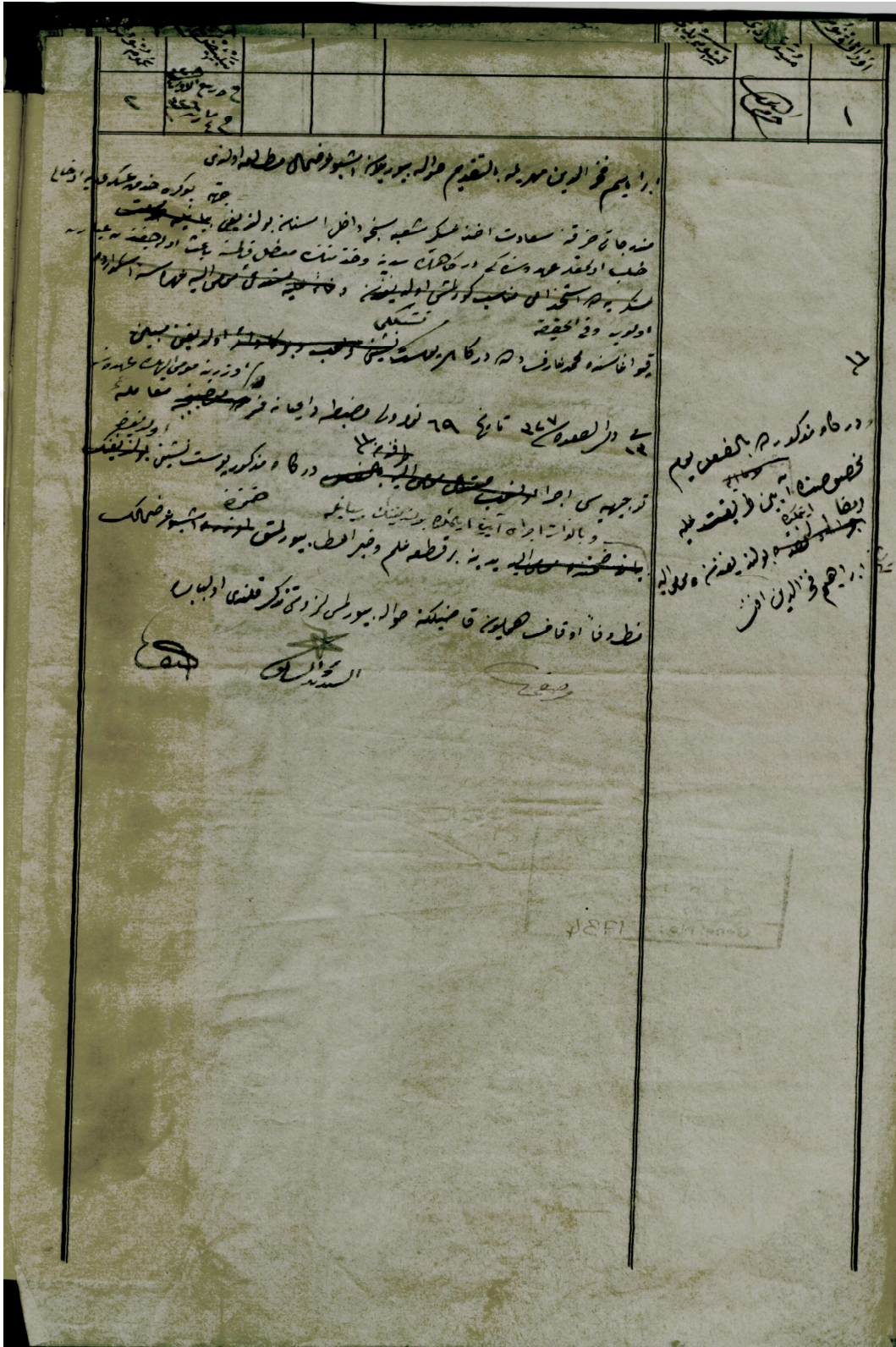


Hakki Tank Us Koleksiyonu Süreli Yayınları



Hakki Tank Us Koleksiyonu Süreli Yayınları

Meclis-i Meşayih Karar Örnekleri (İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi)



باب توی مجلس شیخ

تاریخ توی		مجلس	محل	موضوع	تاریخ توی	محل	موضوع
روز	ماه						
پنجشنبه	۱۵	۶			۱۵	۱۵	۱۵
<p>فرمانده واقع سوز در کامر پوست نشین طرفین: التیام حواله بود. بجز بهر و فصلی مطالعه اولی مندرجاته شیخین منحل بر لفته از میرده کان رانی المعرفه در کابک بر موجب شرط واقف شیخ انجمن به فرمانده واقف سوز است نه سده شیخ برون ترک آنست نه تقاضا طلب در موجب شرط واقف مذکور و در تا خون بر لفته حاج محمد جمالی بدین اذنه یک راه مذکور بکشفه نسبت استر خانه به در ح مناسبت بیک طرفه و در لفته کتاب شیخ که ترجمه معادله کلی اهل و تنظیم حضور در این سده و سوز تنظیم و پیشین بین در حق نیر و سوز اولین را بجز بی در اول جمله از هر نقطه در حق امانت مورد تک در در بین منصرف اول بجز را بعضی حالت است نه علی معنی اهدا به چه جواب اول سید بهر و فصلی اول در این منقول از هر ذکر غیره اول سید</p> <p>صفحه ۱۵</p>							

بعد از این باقی مانده در ده جبهه اول در
 دفعه سده صنایع شود تقصیر در ده
 تیرت اول در این فرض این
 استخفاف اذعان خود تیره میوه
 توی می طرفی تیره در قوس

اوراق	۷۷۹	تاریخ	۱۲۸۰
موضوع		موضوع	
تاریخ		تاریخ	

احمد اول دین نوری با تقدیم حال بود بکنایه و فضیلت و معنوی مطلقه الذی ...
قادر بجا نازکاه ترنمینه الاتی بر بونک مسکرتما نی اسکات ایتر بکنده اولرینو چنله مسکرتکوره در کا به
مسکرتینک افر اجه کشف بوجی قنایان غیر الله ساره ...
خات مسکرتینا برینک ترنمینه بوردن استر قنایان اولدیکر حکما ساره ...
لایس و بینه اولدیکر ایسینجه ...
بناد و قف اولنه بر در کا به مسکرتان در بیلم و دلدی کا ذیل ذکر الله من اولرینو فرما ن اولرینو فرما
منه فقه من کور در قس و عسکرن ایتر بر کله نقیله در کجهف در نقطه
منه لایس بیلد نکر اجه اولدیکر علامه ایچین و فقه بیلن و ستر عطا ایکن ایکن فقه و قنایات ساره کجهف اولدیکر
فقه ساره ایکن ذیل ذکر الله من اولرینو فرما ن فقه و ترمینک نازه اولرینو ایکن کجهف بر اولرینو
و اولرینو ایکنه و فقه و عطا بیلدینک ...
قاده اولدیکر کجهف اولرینو فرما ن فقه بیلن و ستر عطا ایکن ایکن فقه و قنایات ساره کجهف اولدیکر
کجهف اولرینو فرما ن فقه بیلن و ستر عطا ایکن ایکن فقه و قنایات ساره کجهف اولدیکر

اولرینو ایکنه

باب توی مجالس پنج

تاریخ نسبه		تعداد	تعداد	تعداد	تعداد	تعداد	تعداد	تعداد
عرب	دیگر							
۵۰	۵۰	۶	۱					۶۰
<p>محمد پسران امیر و هر یک با تقدیم حواله بود بکه امیر و عثمان مطالعه اندی</p> <p>سند جان اسکندر ده جینین جامع تریض جازده کان انفا فرد کابین سنجی اولیب خدای شرط و فقیه نایل</p> <p>اید کینه طوایر درگاه مذکور بختیست و اولی اید بزرگ مع قائم جو چار ضرر و سب برال کران را اولی بختیست و کله و کلاه مذکور</p> <p>مخصمانه من حساب مقدار حصه نقد بقید اداره و انحصار سنی استر قاضی بهار اولیب بزرگ درگاه بود ان مشایخ</p> <p>نظاره در دست مخصمانه کسب فرمایید نظریه جاز اولی بختیست و دست فرمایید بختیست محمد پسران امیر و عثمان مطالعه اندی</p> <p>فصل کالام و طریقت نقیبه است بختیست اولیب بزرگ فرمایید بختیست امیر و عثمان مطالعه اندی</p> <p>ترتیب نامه بختیست مخصمانه مخصمانه مخصمانه مخصمانه مخصمانه مخصمانه مخصمانه مخصمانه مخصمانه</p> <p>بقره نامه مذکور علیه بنام بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست</p>								
<p>بازینه</p> <p>مع</p>								

کند و خسته مخصمانه بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست

درج کفایه به ابلاغیله شان سلطنت

سینه عثمانیه به لایق اولی بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست بختیست

ÖZGEÇMİŞ		
Adı Soyadı	: İsmail KAYA	
Doğum tarihi	: 11.10.1977	
Doğum yeri	: Ankara – Kalecik	
Medeni hali	: Evli	
Uyruğu	: TC	
Adres	: Düzce Memursen Toki Konutları KB 1-16 Blok No:7/24 Daire No:1 Merkez/Düzce	
Tel	: 0554 918 7667	
E-mail	: ikayatr@gmail.com	
EĞİTİM		
Lise	: Solfasol (Hacıbayram) İmam Hatip Lisesi / 1995	
Lisans	: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Tarih Öğretmenliği / 1999	
Yüksek lisans	: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Tarih Öğretmenliği Anabilim Dalı / 2014	
İŞ TECRÜBESİ		
2014 – Şu an	Millî Eğitim Bakanlığı	Öğretmen
1999 – 2014	Özel Sektör (Dershane, Kolej)	Öğretmen, İdareci
YABANCI DİLLER		
İngilizce (YDS: 58,75)		
YAYINLAR		
Kaya İ. (2017). 2010-2013 Yıllarında Sorulan YGS ve LYS Tarih Sorularının Ortaöğretim Tarih Dersi Öğretim Programları Açısından Değerlendirilmesi. <i>Journal of Analytic Divinity (JAD)</i> , Cilt: 1, Sayı: 1, Sayfa: 101 – 128.		