

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
YENİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KADİRİLİK'TE ÂDÂB VE MERÂSİMLER (EŞREFİYYE-RÛMİYYE)

ŞEVKET ŞAHİN ÖZEN

2501171058

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ZEYNEP TARIM

İSTANBUL-2021

ÖZ

**KADİRİLİK'TE ÂDÂB VE MERÂSİMLER (EŞREFİYYE-
RÛMİYYE)**

Şevket Şahin ÖZEN

Tekkeler tasavvuf ekolleri demek olan tarikatların faaliyetlerini yürüttükleri mekânlardır. Osmanlı sosyal ve kültürel hayatının içinde kendine özgü bir konumu olan tekkelerde âyin ve merâsimler ile buralarda uygulanan teşrifat ve âdâb denilen davranış kurallarının büyük bir önemi vardır. 12. yüzyılda Bağdat'ta teşekkül etmeye başlayan Kadirîlik yüzyıllar içerisinde farklı coğrafyalarda pek çok şubeye ayrılmış, 15. yüzyıldan itibaren Eşrefî ve Rûmî kollarıyla Anadolu ve Rumeli Türkleri arasında da yayılmaya başlamış ve zamanla Osmanlı-Türk şehir kültürünün bir parçası olmuştur. Bu çalışmanın konusu Eşrefîlik ve Rûmîliğin birer tarikat şubesi olarak nasıl tesis edildiği ile usûl, âdâb ve erkân denilen seyr ü sülûk metotları, ritüelleri, törenleri ve merâsimlerinin tespitidir.

Anahtar Kelimeler: Kadirîlik, 15. yüzyıl, 16. yüzyıl, seyr ü sülûk, merâsim, ritüel, teşrifat, tören, tarikat, âdâb, erkân

ABSTRACT

MORALS AND CEREMONIES IN THE QADIRIYYA (THE ASHRAFIYYA AND THE RUMIYYA)

Şevket Şahin ÖZEN

Dervish lodges are places where tariqats, which means Sufi schools or dervish orders, carry out their activities. The rituals and ceremonies, etiquette applied in these lodges, the rules of behavior called âdâb in the dervish lodges, which have a unique position in the Ottoman social and cultural life, have a great importance. Qadiriyya, which started to form in Baghdad in the 12th century, was divided into many branches in different regions over the centuries and started to spread among the Anatolian and Rumelian Turks with its Ashrafiyya and Rumiyya branches from the 15th century, and over time became a part of the Ottoman-Turkish urban culture. The subject of this study is to determine how Ashrafiyya and Rumiyya were established as tariqat branches, and the rituals, ceremonies and methods of mystical education called '*usûl, âdâb and erkân*'.

Keywords: Qadiriyya, Ashrafiyya, Rumiyya, tariqat, etiquette, rules of behavior, ceremony, 15. century, 16. century, dervish orders

ÖNSÖZ

Tekkeler, Osmanlı toplum ve kültür hayatının kendine has birtakım özellikleri olan müesseselerindendir. Belli bir insan tipinin yetiştirilmesinin amaçlandığı, bunun için de birer manevî eğitim programının bulunduğu tekkelerde düzenli olarak tören ve ritüeller de yapılmıştır. Bu tören ve ritüeller hem belirli bir tasavvufî ekolün inanç ve öğretilerini sembolize etmekte hem de tekkenin içinde bulunduğu kültür çevresinin zevk ve alışkanlıklarını aksettirmektedir.

Eşrefilik ve Rûmîlik, 12. yüzyıl Bağdat'ında şekillenmeye başlamış Arap orijinli bir tarikat olan Kadirîliğin 15. ve 16. yüzyıllarda İstanbul, Anadolu ve Rumeli'de teşekkül etmiş iki Türk koludur ve Arap coğrafyasındaki Kadirî kollarından tören ve ritüellerin yapılış tarzı, buralarda kullanılan mûsikî, yemek kültürü ve kılık kıyafet açısından büyük bir farkla ayrılmaktadır. Bahsedilen bu iki Türk Kadirî koluna bağlı tekkelerde nasıl bir insan tipinin yetiştirilmek istendiği, bunun nasıl ve hangi metotlarla yapılmaya çalışıldığı, bu tekkelerin içinde nasıl bir yönetim ve hiyerarşinin olduğu, ne tür törenler ve ritüeller yapıldığı ile ne çeşit eşyalar kullanıldığı bu tezin cevaplarını bulmaya çalıştığı sorulardır.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde geçen lisans yıllarımdan beri rahle-i tedrisinde bulunduğum ve bununla iftihar ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Zeynep Tarım'ın bu konuyu çalışmam için bana vermesinden itibaren tezin yazımının her aşamasındaki emeği çok büyüktür. Kendisinden yalnız tez danışmanlığı altında bulunan bir öğrencisi olarak değil, lisans ve yüksek lisans senelerinde aldığım şehir, kültür ve sanat tarihi ile ilgili derslerle de büyük istifadeler elde ettim. Galiba Osmanlı kültür tarihi sahasına yönelmemin ve böyle bir konu hakkında tez hazırlamamın altında yatan sebeplerden biri de o senelerde aldığım derslerin bende yarattığı şiddetli tesirdir. Bu sebepten hocama ne kadar teşekkür etsem azdır. Bu tez aslında 2017 yılında yine Prof. Dr. Zeynep Tarım'ın danışmanlığında Tuğçe Tuna Kanartarafından hazırlanan *XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik Teşrifatı: Usûl-Erkân ve Törenler* başlıklı yüksek lisans tezi ile başlayan ve Osmanlı tekke teşrifatını tespiti odaklanan uzun soluklu akademik bir projenin ikinci ürünüdür, dolayısıyla aslında bir 'devam tezi'dir.

Eşrefoğlu Rûmî'nin torunlarından Mehmed Safiyüddin Erhan Beyefendi ile İsmâil-i Rûmî'nin torunlarından Kâmil Eren Erkmenkul Beyefendi her türlü kahrımı çekip sorduğum neredeyse her soruyu cevaplandırıdılar. Kendilerine müteşekkîr ve minnettârım. Tez henüz zihnimde sadece bir fikir iken kıymetli fikir ve tavsiyeleriyle nelere odaklanmam gerektiğini anlatıp yol gösteren, tasavvuf ve tarikat kültürü konusundakiengin bilgi birikimiyle de kendisinden senelerdir sonsuz istifadeler temin ettiğim Ömer Tuğrul İnânçer Beyefendi'ye, Kadirîliğe dair akademik yönden pek çok müşkilimi çözen Dr. Adalet Çakır Hanımefendi'ye, görmediğim çok sayıda yazma eserden haberdar etmekle kalmayıp bunları derli toplu olarak vermek lütfunda bulunan Kültür Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurumu yazma eser uzmanı ağabeyim Ensar Karagöz Beyefendi ile üstesinden gelemediğim bazı Arapça cümleleri çözüp okuyan eşi Ülkücan Karagöz Hanımefendi'ye, özellikle mûsikî konusunda mahcup edecek denli büyük bir özveri ile yardımcı olan ağabeyim, kânûnî Murat Şahin Beyefendi'ye, Mi'râciyye'ye dair yaptığımız keyifli sohbetlerle zihnimi açan tanbûrî Cüneyt Bayraktar Beyefendi'ye, ara ara bazı konularda fikrine ve bilgisine danıştığım çok sevgili ağabeyim Ömer Çolakoğlu Beyefendi'ye, tezin her aşamasında metodolojik sorunların çözümü ile alakalı kıymetli tavsiyelerinden faydalandığım mesai arkadaşım ve komşum Murat Hatip Beyefendi'ye ve en nihayet tezi baştan sona okumak lütfunda bulunup bazı kritik meselelere dikkatimi çeken ve tezle neredeyse kendi tezleriymiş gibi ilgilenen Bilal Erbil Beyefendi ile Tuğçe Tuna Kanar Hanımefendi'ye medyûn-ı şükrânım.

Şevket Şahin ÖZEN

İstanbul 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
RESİMLER LİSTESİ	x
KISALTMALAR LİSTESİ	xi

BİRİNCİ BÖLÜM

USÛL, ÂDÂB VE ERKÂNI OLUŞTURANLAR

1. 1. Pîr Abdülkadir-i Geylânî ve Kadirîlik	19
1. 2. Pîr-i Sâni Eşrefzâde Abdullah Rûmî ve Eşrefîlik	30
1. 3. Pîr-i Sâni İsmâil-i Rûmî ve Rûmîlik / İsmâîlîlik	45

İKİNCİ BÖLÜM

YÖNETİM-HİZMETLİLER VE Derviş EŞYÂLARI

2. 1. Kadirîlik'te Hizmetnişinler	56
2. 1. 1. Şeyh	56
2. 1. 1. 1. Asâleten Şeyhlik	58
2. 1. 1. 2. Vekâleten Şeyhlik	59
2. 1. 1. 3. Müştereken Şeyhlik	61
2. 1. 1. 4. Şeyh Tayin, Azil ve Kasr-ı Yedleri	63
2. 1. 1. 5. Şeyhlerin Tekke Dışındaki Vazifeleri	67
2. 1. 2. Pîş-kadem / Ser-tarîk	69
2. 1. 3. Ser-tabbah / Aşçıbaşı	69
2. 1. 4. Ser-zâkir / Zâkirbaşı	70
2. 1. 5. Meydâncı	71
2. 2. Cihâz-ı Tarîk	73
2. 2. 1. Tâc-ı şerîf	74
2. 2. 2. Arakiyye	89
2. 2. 3. Gül	89

2. 2. 4. Saç	98
2. 2. 5. Hırka	99
2. 2. 6. Haydarî	102
2. 2. 7. Post	103
2. 2. 8. Buhurdan	104
2. 2. 9. Kemer	105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEKKE ORTAMINDA İLİŞKİLERİ YÖNLENDİREN ÂDÂB VE TASAVVUFÎ

EĞİTİM:

SEYR Ü SÜLÛK USÛLÜ

3. 1. Tekkede Uyulması Lâzım Olan Âdâb	106
3. 1. 1. Dervişin Şeyhine Karşı Âdâbı	106
3. 1. 2. Şeyhin Dervişine Karşı Âdâbı	110
3. 1. 3. Dervişlerin Birbirlerine Karşı Âdâbı	111
3. 1. 4. Sofra Âdâbı	113
3. 1. 4. 1. Tekke Mutfağı ve Sofra Âdâbı	114
3. 1. 5. Sohbet Âdâbı	118
3. 1. 6. Tekkede Kullanılan Lisan / Âdâb-ı Kelimât	120
3. 1. 7. İbâdet ve Zikir Âdâbı	121
3. 2. Seyr ü Sülûk Usûlü	124
3. 2. 1. Usûl ve Fûrû' Esmâları	127
3. 2. 2. Dersler ve Virdler	129
3. 2. 3. İstigâse	129
3. 2. 4. Teveccüh	131
3. 2. 5. Murâkabe	132
3. 2. 6. Râbîta	134
3. 2. 7. Rüyâ	135
3. 2. 8. Halvet ve Uzlet	139

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEKKEDE YAŞAMA ÂDÂBİ İÇİNDE GÜNLÜK VE HAFTALIK RİTÜELLER

VE SORUMLULUKLAR:

ÂYİNLER

4. 1. Tevhidhâne	146
4. 2. Evrâd	147
4. 2. 1. Eşrefilik ve Rûmîlik'te Evrâd: Evrâd-ı Şerîfe	149
4. 2. 2. Evrâd-ı Kebîr / Bayram Haftası Evrâdı	150
4. 2. 3. Evrâd-ı Celâliyye	151
4. 3. Mukâbele / Âyin	152
4. 3. 1. Eşrefî Âyini	155
4. 3. 2. Rûmî Âyini	160
4. 3. 3. Kadirîhâne Şeyhlerinin Sultanahmed Câmii'nde Yaptığı Âyinler	165
4. 3. 4. Kıyam Kelime-i Tevhîdi Âyini	167
4. 3. 5. Kıyam İsm-i Celâli Âyini	172

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÖZEL GÜNLER VE MERÂSİMLER

5. 1. Biat	177
5. 1. 1. Biat Merâsimi ve Biatnâme	183
5. 2. Hilâfet	190
5. 2. 1. Hilâfet Merâsimi	194
5. 3. Halifenin Posta Oturma Merâsimi	195
5. 4. Tekkede Özel Günler ve Merâsimler	195
5. 4. 1. Muharrem ve Safer Ayları	196
5. 4. 1. 1. Aş Merâsimi	198
5. 4. 2. Ramazan Ayı	201
5. 4. 3. Mevlid Gecesi	205
5. 4. 3. 1. Mevlid-i Şerîf Merâsimi	206
5. 4. 4. Mi'râc Gecesi	210
5. 4. 4. 1. Mi'râciyye İcrâsı	210
5. 4. 5. Erbain Uğurlama Merâsimi	214
5. 4. 6. Köfteli Çorba Merâsimi	216
5. 4. 7. Emîr Sultân Ziyâreti İçin Yapılan Merâsim	217
5. 4. 8. Kandil ve Bayram Haftaları Kadirîhâne ile Nûreddin Tekkesi'nin Birbirlerini Ziyâretleri	219
5. 4. 9. Cenâze Merâsimi	220
5. 4. 9. 1. Gasil ve Tekfîn: Naaşın Kefenlenmesi	225

5. 4. 9. 2. Teziye ve Cenâze Namazı	227
5. 4. 9. 3. Naaşın Kabre İndirilmesi	229
5. 4. 9. 4. Defîn Sonrası Merâsim	330
SONUÇ	331
KAYNAKÇA	235
EKLER	237



RESİMLER LİSTESİ

Resim 1: Celâlî dört terkli Nakşibendî ve Kadirî Sikkesi.....	83
Resim 2: Eşkâlî Bedâhe	84
Resim 3: Üç terk üzerine on iki dilimli Kadirî Takyesi Tâcî.....	85
Resim 4: Elifî Kadirî Sikkesi	86
Resim 5: Altı terkli Bayrâmî Tâcî.....	88
Resim 6: Yedi terkli Eşrefî Tâcî	88
Resim 7: Sekiz terkli Rûmî Tâcî.....	90
Resim 8: Eşrefî Gülü.....	94
Resim 9: Bağdad Gülü	95
Resim 10: Postnişin ve halifeler için Rûmî Gülleri	96
Resim 11: Yirmi dört tığlı Halvetî-Mısrî Gülü	98
Resim 12: Kadirî şeyhlerine mahsus Kız Gülü.....	99

KISALTMALAR LİSTESİ

- BBB** : Bursa Büyükşehir Belediyesi
BEEK : Bursa Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
DBİA : Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi
DİA : Diyanet İşleri Ansiklopedisi
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
İA : İslam Ansiklopedisi
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
İÜİFD : İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
JHS : Journal of Historical Studies
MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
nr. : Numara
p. : Page
s. : Sayfa
SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü
TAE : Türkiye Araştırmaları Enstitüsü
TTK : Türk Tarih Kurumu
vr. : Varak

GİRİŞ

Osmanlı tarihi araştırmacılığı ve yazıcılığında ihmal edilen konulardan birini tekke hayatı ve kültürü teşkil etmektedir. Bu durum tarihçiyi özellikle Osmanlı şehir, kültür ve din tarihlerini bütünsel olarak görebilme imkanından mahrum bıraktığı gibi tasavvuf tarihinin kendisi içerisinde de pek çok problemin çözümünü güçleştirmektedir. Çoğunlukla apolojetik bir yaklaşımla tarikat ve şeyh monografilerine odaklanılarak sürdürülen, üstelik problematlere yeteri kadar yönelmeyen tasavvuf tarihi çalışmalarının bahsi geçen ihmalden dolayı özellikle şehir ve kültür tarihi araştırmacılarına beklenen malzemeyi veremedikleri de müşahade olunmaktadır.

Tasavvufun özellikle siyaseti ilgilendiren tarihi, dervişlerin giyim-kuşamı ve tekke mimarisi ile alakalı çok sayıda ve önemli çalışmalar yapılmasına ve ilk devir sûfîlerinin kaleme aldıkları kitaplar dahil 20. yüzyıla kadar yazılmış tasavvufî eserlerin önemli bir kısmı yayınlanmasına rağmen tekke içinde neler yapıldığına dair derli toplu çalışmalar neredeyse yok denecek kadar azdır. Mevlevî ve kısmen de Bektâşî tekkelerinde hangi âyin ve merâsimlerin yapıldığını, bunların ne şekilde icrâ edildiklerini bu tarikatların akademik ve akademik olmayan çevrelerdeki popülaritesi sebebiyle bilmekteyiz. Fakat bu tarikatlar dışında, özellikle tekkelerin kapatıldığı 1925 yılı sonrasında tarihe karışan tarikatlar hakkında bilgilerimiz çok sınırlıdır. Bu tarikatların çoğunun tarihleri ve literatürü hakkında bazen teferruata varan bilgilerimiz olmakla birlikte tekkelerinde neler yapıldığı, usûlleri ve gelenekleri hakkında çok az şey bilmekteyiz.

Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılı öncesinde İstanbul ve dışında çok sayıda tekkenin bulunduğu ve bu tekkelere yalnız sıradan halkın değil padişahlar başta olmak üzere yönetici ve okur-yazar elitlerin de büyük ilgi gösterdiği, hatta pek çoğunun bu tekkelerden bazılarının mensubu olduğu bilinmektedir. Üstelik özellikle mûsikîşinaslar başta olmak üzere sanatkârların ve âlimlerin de yetiştiği, devam ettiği bu tekkeler halkın ve okur-yazar elitlerin hayat tarzlarına, dünya görüşlerine ve belirli davranış kalıplarına da tesir etmişlerdir. Tasavvuftan günlük dile geçen pek çok kelime, atasözü ve deyim in olduğu, tekkelerde uygulanan bazı kurallara tekke dışında

toplum hayatının başka mekanlarında da riayet edildiği anlaşılmaktadır. Türk mûsikî tarihinden adlarını bildiğimiz bestekâr, sâzende ve hânendelerin çok büyük bir kısmının da birer tarikata bağlı oldukları görülmektedir. Bu mûsikîşinasların sanat eğitimlerinde tekkelerin önemli bir yerinin olduğu, özellikle yapılan tarikat âyinlerinde bu sanatkârların besteledikleri eserlerin yine devrin üstatlarınca icrâ edildiği bilinmektedir. Dolayısıyla tekkelerin içinde neler yapıldığı bilinmekle yalnız halkın, okur-yazar elitlerin ve devlet ricâlinin bir kısmının hayat tarzları, dünya görüşleri ve davranış kalıpları değil, edebiyat, hat ve mûsikî başta olmak üzere pek çok sanat dalının tarihi de daha iyi anlaşılabacaktır.

Yukarıda söylenildiği gibi Mevlevîlik ve Bektâşîlik dışındaki tarikatların çoğunun tekkelerinde hangi usûllerin ve geleneklerin olduğu bilinmemekte, bilinen bazılarının ise teferruat bir tarafa ana hatları bile zorlukla tespit edilebilmektedir. Bu çalışmayla bugüne kadar ihmal edilen söz konusu sahadaki boşluklardan biri doldurulmaya ve 12. yüzyılda Bağdat'ta ortaya çıkmış Arap kökenli bir tarikat olan Kadirîliğin 15. ve 16. yüzyıllarda tesis edilen iki Türk kolunun (Eşrefîlik ve Rûmîlik) tekkelerinde nasıl derviş yetiştirildiği, ne tür eşyalar kullanıldığı ile hangi âyinlerin ve merâsimlerin ne şekilde yapıldığı anlaşılmaya çalışılacak ve bunların Osmanlı şehir hayatının neresinde yer aldığı sorusunun cevabı üzerinde düşünülecektir.

Kadirîlik, Arap kökenli bir tarikat ve literatürünün büyük bir kısmı da Arapça olmakla birlikte bizim çalışma konusu olarak seçtiğimiz iki Kadirî kolu da Türk'tür ve literatürü de birkaç istisna dışında Türkçe eserlerden oluşmaktadır. Eşrefîlik ve Rûmîliğin usûl ve gelenekleri ile doğrudan alakalı olmamasına rağmen tarikatın pîri kabul edilen Abdülkadir-i Geylânî'nin (ö. 1165-66) eserleri ve menkabeleri tez içindeki hemen her konuda ilk başvuru kaynakları olmuştur. Çünkü her ne kadar Abdülkadir-i Geylânî devrindeki Kadirîlik ile Eşrefîlik ve Rûmîliğin, itikat yönüyle değil ama tarikat usûl ve gelenekleri açısından benzer taraflarının çok az olduğu bilinse de Eşrefîliğin pîri Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî (ö. 1469-70) başta olmak üzere Eşrefî ve Rûmî müelliflerin Geylânî'nin hem eserlerine hem de menkabelerine çok sık atıflar yapmasından Geylânî'nin fikirlerinin Eşrefîlik ve Rûmîliğin hiç değilse ana hatlarıyla tarikat usûl ve geleneklerinde önemli bir yer tuttuğu düşünülebilir.

Tez içerisinde yazılan yine hemen her konuda ikinci olarak başvuru eserler Eşrefiliğin pîri Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî'ye (ö. 1469/70) ait olduğu kesin olarak bilinen üç eserdir. Ardından Eşrefoğlu'nun halifesi ve kendisinden sonra tekkenin postnişini olan Şeyh Abdürrahîm-i Tîrsî'nin (ö. 1520) divânı Eşrefilik'in ilk devirlerini anlamada çok büyük katkılar sağlamıştır. Bunlardan sonra Eşrefilik ve Rûmîliğe mensup sûfî-müelliflerin eserlerinden kronolojik sıralarına göre yararlanılmıştır. Dolayısıyla her konuda önce Abdülkadir-i Geylânî'nin eserlerinden ve menkabelerinden, sonra kronolojik sıraya göre Eşrefî ve Rûmî müelliflerin konuyla alakalı verdikleri bilgilerden istifade edilmiş ve bazen özellikle tasavvufî eğitim demek olan '*seyr ü sülûk*' konusu işlenirken Geylânî'den önceki sûfîlerin eserleri de kullanılmıştır. Bu, belirli meselelere ve tasavvufî eğitim metotlarına ilk sûfîlerin bakışını anlamak ve sonraki Eşrefî ve Rûmî sûfî-müelliflerin aynı şeylere olan yaklaşımlarıyla mukayese edebilmek açısından gerekli görülmüştür.

Yazılan araştırma ve inceleme eserlerden de gerekli yerlerde yararlanılmakla birlikte özellikle ana kaynaklarda çokça bilgi bulunan konular doğrudan ana kaynaklara dayanılarak yazılmıştır. Bunun en önemli sebebi araştırmacıların büyük çoğunluğunun tekke kültürünü neredeyse hiç tanımamaları, bu yüzden sıklıkla kavramları birbirine karıştırıp fahiş hatalar yapmalarıdır. Ana kaynaklar ve araştırma-inceleme eserlerden başka şifahî bilgilerden ve her iki Kadirî kolunun usûl ve geleneklerini belirli ölçülerde yaşatmaya devam eden Âsitâne-i İsmâil Rûmî Vakfî'nin kültürel toplantılarından da faydalanılmıştır. Bu toplantılarda Eşrefî-Rûmî âyin ve merâsimleri müşahade edilmiş ve bunlar gerekli yerlerde ve çoğunlukla ek bilgi olarak kaydedilmiştir. Bu şifahî bilgiler ve gözlemlerden Eşrefilik ve Rûmîliğin usûl ve geleneklerinin muhtemelen en erken 19. yüzyıldaki şekilleri öğrenilebilmektedir. Dolayısıyla tez içinde yazılan konularda şifahî bilgiler ve gözlemler özellikle 15-18. yüzyıllar için kaynak olarak kabul edilmemiştir.

Tarikatların âdâb ve erkânını konu alan müstakil eserler daha çok '*Tarîkatnâme*' olarak isimlendirilmiş olsa da '*Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat*'¹, '*Miyâr-ı*

¹ Bkz. Himmet Efendi, *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2863.

*Tarîkat*², *Âdâbü's-sâlikîn*³ ve *Erkânnâme*⁴ gibi başlıklarda olanları da vardır. Ayrıca konusu doğrudan tarikat âdâb ve erkânı olmayan başka tasavvufî eserlerde de bu konuya az veya çok yer ayrıldığı görülmektedir. Muhakkak tarikat pîrleri veya şeyhleri tarafından yazılmış olduklarını tespit ettiğimiz bu eserlerde çoğunlukla mürşidin gerekliliği, dervişlerin şeyhlerine karşı, şeyhlerin de dervişlerine karşı âdâbı, mürşidlerin özellikleri, temel itikat konuları, açlık, halvet, rüya, râbita gibi seyr ü sülûk metotları, zikrin önemi ve nasıl yapılacağı, tarikat kıyafetleri ve bunların ihtivâ ettiği manâlar ile nefsin dereceleri hakkında bilgi verilir. Bütün bunlar dervişlerin tasavvufî eğitimleri demek olan seyr ü sülûkları süresince karşılaşacağı ve dikkat etmeleri gerekli olan meselelerdir. Fakat tarikatların âyin ve merâsimlerinin nasıl yapıldığı, buralarda ne tür usûller, gelenekler ve kurallar olduğu yani kısaca *'hurde-i tarîk'* hakkında teferruat bir yana ana hatlarıyla dahi olsa derli toplu bilgi neredeyse yok denecek kadar azdır. Bunun sebebi muhtemelen bu bilgilerin yazılı hâle getirilmesine gerek duyulmamış olmasıdır. Seyr ü sülûk ile doğrudan ilgili olmayan âyin ve merâsimlerin yani ritüellerin nasıl yapıldığını derviş ya da derviş adayı tekkede bizzat görerek öğrenmektedir. Her hafta tekrarlanan âyinler ya da yılın belirli zamanları yapılan belirli merâsimler nesilden nesile yazılı yoldan değil, uygulamalı olarak intikal etmiştir. Zaten tasavvufun esas amacı bu ritüeller olmadığından her ne kadar icrâsında çok titiz davranılsa da muhtemelen tekkelerin kapanması gibi bir ihtimal hiçbir zaman akla gelmediği, yüzyıllar boyunca nasıl intikal ettiyse yüzyıllar sonrasına da öyle intikal edeceği düşünüldüğü için yazıya geçirilmesine lüzum hissedilmemiş, bunun yerine tasavvufun temel meseleleri üzerinde bilgi vermek, dervişlere tavsiyelerde bulunmak tercih edilmiştir. Meselâ Abdülkadir-i Geylânî *Gunyetü't-tâlibîn* isimli eserinde tarikat mensuplarının âdâbını anlattıktan sonra dergâhtaki âdâbın ise *"filiyattaki uygulamalarına bakılarak ve kendilerine sorularak"* öğrenilebileceğini söylemiş, bunları yazıya geçirmemiştir.⁵ Fakat durum her ne kadar böyle de olsa yine

² Bkz. Tuğçe Tuna Kanar, **"XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik Teşrifatı: Usûl-Erkân ve Törenler"**, yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul 2017, s. 15-22.

³ Bkz. Anonim, **Âdâbü's-sâlikîn**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 1342.

⁴ Bkz. Anonim, **Erkânnâme-i Tarikat-ı Aliyye-i Bektâşîyye**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1056.

⁵ Abdülkadir Geylânî, **Gunyet'üt-Tâlibin**, çev. Osman Güman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 786.

de bu eserlerde âyin ve merâsimlerin icrâsı ile alakalı bazı bilgi kırıntılarına rastlamak her zaman mümkündür. Burada bütün bu anlatılanların bir istisnası da vardır. İstanbul Karagümrük'teki Nûreddin Tekkesi'nin son postnişini Şeyh İbrâhim Fahreddin Şevkî Efendi'nin (ö. 1966) kaleme aldığı *Envâr-ı Hazret-i Nûreddîn-i Cerrâhî*⁶ ismindeki iki ciltlik kitap Halvetî-Cerrâhî tarikatının usûl ve erkânı hakkında son derece teferruatlı bilgiler vermektedir. Tarikat kültürü ile alakalı bu çok önemli eserin bir benzeri maalesef yoktur.

Yukarıda genel olarak tanıtılan müstakil eserlerin dışında konu ile alakalı risâleler de çok sayıda mevcuttur. Fakat bunlar da '*hurde-i tarîk*' hakkında bilgi vermek yerine seyr ü sülûku alakadar eden konulara yoğunlaşmışlardır. Daha çok nefsin dereceleri ile özelliklerini ve seyr ü sülûkta çekilen esmâları konu alan bu risâlelerin yanında '*tâcnâme*' ve '*tâciyye*' başlıkları altında tâc-ı şerîfleri ve gülleri tanıtan risâleler ile rüyâ ta'bîrânâmeleri de çok sayıda bulunmaktadır. Fakat rüyâ ta'bîrânâmelerinin de neredeyse tamamında nefis dereceleri işlenmiştir. Bu, tasavvufta nefsin her derecesinde farklı farklı rüyâların görüleceği ve görülen rüyâların da derviş o anda nefsin hangi mertebesindeyse ona göre ta'bîr edileceği kuralı dolayısıyla olmalıdır. Bunun için rüyâ ta'bîrânâmelerinde dervişin gördüğü rüyâyı şeyhinden saklamaması ve yine gördüğü rüyâları şeyhinden başkasına anlatmaması gibi genel kurallar öğrenilebilmekle birlikte mesela rüyânın nasıl arz edileceği ile alakalı bilgiler bulunmamaktadır.

Sûfî-şâirlerin kaleme aldıkları divânlar ile belli başlı sûfîlerin menkabevî hayatlarını ve kerâmetlerini anlatan menâkıbnâmeler de dikkatli incelendiğinde bazen konuyla alakalı şaşırtıcı bilgiler sunabilmektedir. Bunların dışında sûfî tabakatlarından, vefeyâtnâmeler, dergâhnâmeler, seyahatnameler ve özellikle sûfîlerin mûsikîyi ve devrân zikrini savunmak amacıyla telif ettikleri risâlelerden de bazı bilgi kırıntıları edinilebilmektedir. Tabii bu sonuncu türden de devrân zikirlerinin baştan sonra nasıl icrâ edildiğine dair bilgiler bulmak mümkün değildir. Bu eserler devrânın, sema'nın ve mûsikînin dinen câiz, meşru ve faydalı şeyler olduğunu ispat etmek amacıyla yazıldıklarından genel itibarıyla teolojik eserlerdir ve ritüeller hakkında detaylı bilgiler vermezler.

⁶ Fahreddin Efendi, *Envâr-ı Hazret-i Nûreddîn-i Cerrâhî*, İSAM Ktp., nr. 3893, I-II (daktilo nüsha).

Abdülkadir-i Geylânî'nin (ö. 1165-66) eserleri (özellikle *Gunyetü't-tâlibîn*) ne Eşrefilik ne de Rûmîlik hakkında kaynak olarak kullanılmaya müsaittir. Çünkü Geylânî'nin Hanbelî mezhebine mensup olması dolayısıyla eserlerinde dile getirdiği fikirlerin Hanefî olan Eşrefî ve Rûmîler'e her zaman hitap etmeyeceği açıktır. Nitekim Geylânî'nin en meşhur eseri olan *Gunyetü't-tâlibîn* II. Abdülhamid'in emriyle 1886 yılında Pravişteli Süleyman Hasbî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve bu tercümenin mukaddimesinde mütercim, eserin Hanbelî mezhebine göre yazıldığını, bu yüzden Hanefî mezhebine ve diğer mezheplere aykırı meselelerin olduğuna işaret etmiştir.⁷ Söz konusu eserde İmâm-ı a'zâm Ebû Hanîfe'nin ehl-i sünnet dışı bir mezhep olan Mürcie mensubu olarak gösterilmesi, ayrıca Eş'arî ve Mâtürîdîler'e karşı da eleştiriler yapılması eserin Hanbelî olmayan sünnî çevrelerde itibarını sarsmıştır. Mesela II. Abdülhamid devrinde Rifâîliğe mensup Şeyh Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî ile dervişleri, bahsi geçen kitabın basımının durdurulmasını istemişlerdir.⁸ Bütün bunlara rağmen yine de Eşrefî ve Rûmîler'in sıklıkla Geylânî'nin eserlerine ve menkabelerine atıflar yaptıkları görülmektedir. Fakat bu atıf yapılan fikirler daima Hanefî mezhebi ile Osmanlı-Türk şehir kültürünün zevk ve alışkanlıklarına aykırı olmayanlar arasından seçilmiştir. Mesela Geylânî câmileri süslemenin mekruh olduğunu, yalnızca siva ve badana yapılmasında bir sakıncanın olmadığını söylemekte⁹ ama bu fikri hiçbir Eşrefî ve Rûmî müellifi eserinde nakletmemektedir. Çünkü Osmanlı şehirlerinde hem câmiler hem de tekkeler çiniler, kalemkârîler ve hat levhalarıyla ve kendine has bir zevkle süslenmiş, bu kültürün bir parçası olan Osmanlı Kadirîleri de kendi tekkelerinde aynı yolu izlemişlerdir. Tezimizde Eşrefilik ve Rûmîlik hususunda değil ama özellikle ilk dönem Kadirîliği hakkında bir fikir edinmek ve Geylânî devrindeki Kadirîlik ile Osmanlı şehir Kadirîliğini mukayeseye imkân tanımak açısından Geylânî'nin hemen hemen bütün eserleri kullanılmıştır.

Pîr-i sâni Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî'nin (ö. 1469-70) eserleri Eşrefilik ve Rûmîliğin usûl, âdâb ve erkânı için ilk başvurulması gereken eserlerdir. Eşrefoğlu

⁷ Abdülkâdirü'l-Cîlânî, **Kitâb-ı Umdetü's-sâlihîn fî tercümeti Gunyeti't-tâlibîn**, müt. Süleyman Hasbî, c. 1, Matbaa-ı Osmâniyye, İstanbul 1303.

⁸ Süleyman Uludağ, "el-Gunye", **DİA**, c. 14, İstanbul 1996, s. 196-197; Adalet Çakır, **Abdülkadir-i Geylânî ve Kadirîlik**, İSAM Yayınları, İstanbul 2012, s. 161.

⁹ **Gunyet'üt-Tâlibin**, s. 114.

Rûmî'nin kendisine ait olduğu kesin olarak bilinen üç eseri vardır: *Müzekkî'n-nüfûs*¹⁰, *Tarîkatnâme*¹¹ ve *Divân*¹². *Müzekkî'n-nüfûs* 1448 yılında, gayet sade ve tatlı bir 15. asır Türkçesi ile yazılmış ve tıpkı *Mevlid*, *Muhammediyye*, *Ahmediyye* ve *Envârü'l-âşîkîn* gibi Anadolu halkının asırlarca elinden düşürmediği bir kitap olmuştur. *Müzekkî'n-nüfûs*'ta nefsin dört derecesinin olduğu ve birinci derece olan nefs-i emmâreden dördüncü derece olan nefs-i mutmainneye nasıl gelineceği anlatılmaktadır. Yani eserin konusu tamamen nefis terbiyesidir. Eşrefoğlu Rûmî'nin bu eserini yalnız tarikat mensuplarına değil bütün halka hitaben yazdığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden tarikat usûl ve geleneklerine dair bilgiler eserin hacmine nispetle çok fazla değildir. *Tarîkatnâme* ise adından da anlaşılabileceği üzere yalnız tarikat mensuplarına hitaben kaleme alınmıştır. Bu eserde tarikat usûl ve âdâbına dair çok kıymetli bilgiler bulunmaktadır. *Divân*, Eşrefoğlu Rûmî'nin tasavvufî şiirlerini ihtivâ eder. Diğer iki kitap gibi yoğun bilgiler bulmak mümkün değilse de dikkatli incelendiğinde bazı kritik meseleleri aydınlatabilmektedir.

Eşrefoğlu Rûmî'nin halifesi, damadı ve kendisinden sonra İznik Âsitânesi'nin şeyhi olan Abdürrahim-i Tirsî'nin (ö. 1520) *Divân*'ı da Eşrefoğlu'nun *Divân*'ı ile aynı özelliklere sahiptir. Dolayısıyla Şeyh Tirsî'nin *Divân*'ı¹³ özellikle Eşrefiliğin ilk dönemleri hakkında önemli bir kaynak olarak kabul edilebilir.

Eşrefoğlu Rûmî'nin torunu Pîr Hamdi Efendi'nin (ö. 1603-04 veya 1609) müridi olan Mehmed Veliyüddin isminde Bursalı bir Eşrefî dervişi tarafından 17. yüzyılda kaleme alınan *Menâkıb-ı Eşrefzâde*¹⁴ isimli menâkıbnâme, kendisinden sonra Eşrefoğlu Rûmî hakkında yazılan eserlerin çoğuna kaynak teşkil etmiş, hatta eserin bazı bölümleri bazı müelliflerce neredeyse aynen kopya edilmiştir. Mesela telif tarihini tespit edemediğimiz Sabrî-i Bursevî'nin *Menâkıb-ı Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî*¹⁵ isimli eseri Veliyüddin'in kitabının ayrı bir nüshası gibidir ve ilave hiçbir bilgi vermez. Yine

¹⁰ Eşrefoğlu Rûmî, **Müzekkî'n-Nüfûs**, haz. Abdullah Uçman, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

¹¹ Eşrefoğlu Rûmî, **Tarîkatnâme**, haz. Esra Keskinçelik, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.

¹² Eşrefoğlu Rûmî, **Divân-ı İlahiyat**, haz. Mustafa Tatcı, DİB Yayınları, Ankara 2014.

¹³ Emine Aydoğmuş Yüce, "**Abdürrahim-i Tirsî ve Divanı**", yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, Bursa 2010.

¹⁴ Bursalı Mehmed Veliyüddin, **Menâkıb-ı Eşrefzâde Eşrefoğlu Rumi Hayatı Menkıbeleri Şiirleri**, haz. Abdullah Uçman-Önder Akıncı, Bedir Yayınevi, İstanbul 1976.

¹⁵ Sabri-i Bursevî, **Menâkıb-ı Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî**, BEEK, Genel, nr. 4246.

Hayrullah Nedîm isimli bir müellifin 1897-98'de kaleme aldığı *Eşref-i Rûmî Kuddise Sırruhu'l-âli*¹⁶ isimli menâkıbnâme de *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'yi aynen tekrar etmiştir.

Veliyüddin'in *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'sinden başka 17. ve 18. yüzyıllarda Bursalı sûfî-müelliflerce yazılmış iki vefeyât kitabı da özellikle Eşrefoğlu Rûmî hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bunların ilki Baldırzâde Selîsî Şeyh Mehmed Efendi'nin *Ravza-i Evliyâ*¹⁷ sı (1649 tarihli), diğeri de Bursevî İsmâil-i Belîğ Efendi'nin *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*¹⁸ ıdır (1723 tarihli).

Bursa'daki Eşrefzâde Dergâhı şeyhi İzzeddin Efendi'nin (ö. 1740) *Divân*'ı¹⁹ da Eşreflik'in 18. asırdaki durumunu anlamak açısından önemli bir kaynaktır.

İzzeddin Efendi'nin oğlu ve kendisinden sonra Eşrefzâde Dergâhı'nın şeyhi olan Abdülkadir Necîb Efendi (ö. 1788) Türkçe bir *Mevlid*²⁰ kaleme almıştır. Bu eser ne Eşreflik ne de Rûmîlik hakkında hiçbir bilgi vermemekle birlikte Eşrefî tekkelerinde Mevlid geceleri okunduğu bilindiğinden Eşrefî usûl ve gelenekleri içinde özel bir yere sahiptir.

İzzeddin Efendi'nin halifesi Tennûrîzâde Mustafa Efendi'nin sırasıyla Abdülkadir-i Geylânî, Eşrefoğlu Rûmî ve İzzeddin Efendi'nin menkabelerini yazdığı *Hediyyetü'l-Fukarâ*²¹ isimli menâkıbnâmesinden de hem Türk Kadîrîleri'nin Abdülkadir-i Geylânî'ye bakışı öğrenilmekte hem de Eşrefoğlu Rûmî hakkında bazı hususlarda *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'deki anlatımdan daha başka bir anlatım bulunmaktadır.

İznik Âsitânesi şeyhlerinden Abdülkadir Sırrî Efendi'nin (ö. 1762/63) kaba sofulara karşı devrân zikrini müdafaa etmek amacıyla kaleme aldığı *Sırru'd-deverân*²² isimli risâlesi devrân zikri yanında biat, tâc, hırka, dervişin şeyhine karşı âdâbı ve tarikatta şeriata uymanın gerekliliği hakkında önemli bilgiler vermektedir.

¹⁶ Bursa Mahkeme-i Bidâyet Reis-i Evveli Hayrullah Nedîm, *Eşref-i Rûmî Kuddise Sırruhu'l-Âli*, Matbaa-ı Emîrî, 1315.

¹⁷ Baldırzade Selisi Şeyh Mehmed, *Ravza-ı Evliya*, haz. Mefail Hızlı, Murat Yurtsever, Arasta Yayınları, Bursa 2000.

¹⁸ İsmail-i Belîğ Efendi Bursevi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, Hüdâvendigâr Matba'ası, Bursa 1287.

¹⁹ Eşrefzâde İzzeddin Efendi, *Divân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa, nr. 398.

²⁰ Mustafa Kara, "Abdülkadir Necib Efendi ve Mevlid'i", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Bursa Kitaplığı, Bursa 2005, s. 269-297.

²¹ Tennurîzâde Mustafa Efendi, *Hediyyetü'l-Fukarâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4640.

²² Abdülkadir Sırrî Efendi, *Sırru'd-Deverân*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 866.

Daha önce Rûmîliğe bağlı İstanbul Kadirîhânesi'nde Şeyh Ali el-Vâhidî'ye (ö. 1763-64) dervişlik yapmış, sonra da Eşrefîlik'ten Abdülkadir Sırrî Efendi'ye (ö. 1762-63) bağlanmış ve halifesi olmuş olan İbrâhim el-Eşrefî'nin *Risâle-i Gül-âbâd*²³ isimli risâlesi Kadirî gülleri açısından çok kıymetli bilgiler vermektedir. Kadirî gülleri ile alakalı bir diğer kıymetli eser de Kadirîliğin Resmî/Âhî kolu mensuplarından Hasan Zekâî Efendi'nin kaleme aldığı *Tarîk-i Kadiriyye-i Âhiyye-i Resmîyye'nin Gül Risâlesi*²⁴ isimli risâledir. Her ne kadar risâlenin adından Resmîlik'teki güllerin tanıtılacağı düşünülse de Eşrefîlik ve Rûmîlik'te kullanılan güller hakkında da detaylı bilgiler verilmektedir.

Seyyid Sırrî Ali isminde bir Rûmî dervişinin İstanbul Kadirîhânesi'nin tarihçesini manzum olarak mesnevî formunda ağıdalı bir 18. yüzyıl Türkçesi ile kaleme aldığı *Tuhfe-i Rûmî*²⁵ isimli eseri Abdülkadir-i Geylânî, İsmâil-i Rûmî ve kendisinden sonra 1788 senesine kadar posta oturan Kadirîhâne şeyhleri hakkında çok önemli bilgiler vermektedir. Manzum eserlerin pek çoğu gibi büyük oranda malumatı sanata feda etmiş olan bu eserde yine de Rûmî usûl ve gelenekleri hakkında kimi ilginç bilgiler bulunabilmektedir.

Eşrefî ve Rûmî usûl, âdâb ve erkânı ile alakalı literatüre Eşrefoğlu Rûmî'den sonra en büyük katkıyı sağlayan müellif hiç şüphesiz Mehmed Rif'at Efendi'dir. Rif'at Efendi'nin *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyâni tarîkati'l-Kadiriyye* isimli hacimli eserini yayımlayan Adalet Çakır, müellifin hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olunmadığını söylemektedir. Aslen İstanbullu olan müellifin doğum tarihi belli olmamakla birlikte vefatı için Eşrefîliğin İstanbul'daki âsitânesi olan Abdal Yakub Tekkesi'ndeki (Hekimoğlu Ali Zâviyesi) mezartaşında 12 Rebiülevvel 1269 (24 Aralık 1852) tarihi kayıtlıdır. İyi derecede Arapça ve Farsça bildiği anlaşılan, aynı zamanda hâfız ve muhaddis de olan Rif'at Efendi bir Eşrefî şeyhi ya da halifesi olmasının yanında hayatı boyunca geçimini mâliye teşkilatında çeşitli vazifeler alarak temin etmiş ve mâlikâne muhasebecisi iken vefat etmiştir.²⁶

²³ Derviş İbrahim el-Eşrefî, **Risâle-i Gül-âbâd**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 4406.

²⁴ Hasan Zekâî el-Kadirî, **Tarîk-i Kadiriyye-i Âhiyye-i Resmîyye'nin Gül Risâlesi**, Süleymaniye Kütüphanesi, Renvakoğlu, Tarikat Gülleri Hüccetler Bektaşî Nefesleri, nr. 150.

²⁵ Seyyid Sırrî Ali, **Tuhfe-i Rûmî**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 162.

²⁶ Çakır, **Kadirîlik**, s. 21-24.

Mehmed Rif'at Efendi'nin eserleri arasına eklenmesi gereken, bizim şahsen tespit ettiğimiz risâleler şunlardır: *Tercüme-i Hikâyât-ı Meşâyih Kitâb-ı Bahâristân*²⁷, *İhtisâr-ı Kitâb-ı Ma'rifet-i Tarîkat-ı Kadiriyye*,²⁸ *Risâle-i Nasîhatü's-sâlikîn*²⁹, *Risâle-i Tarîkü'l-ârifîn*³⁰, *Risâle-i Fihristü'l-Kütüb ve'r-resâil*³¹, *Tercüme-i Şerh-i Kaside-i İbn-i Fârız*³² ve *Ta'bîrnâme*.³³ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, 3263 numarada, 26a-29b varakları arasında bulunan *Risâle-i Sülûk-ı Kadiriyye-i Eşrefiyye*, Mehmed Rif'at Efendi'ye değil Karabaş lakabı ile meşhur Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî el-Kastamonî'ye aittir. Eserin Süleymaniye nüshası dışında ikinci bir nüshası Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu'nda, 4687 numarada, 4a-7b varakları arasında bulunmaktadır. Milli Kütüphane'deki nüshada eser *Risâle-i Esmâ-ı Sülûk*³⁴ başlığını taşımaktadır ve Karabaş Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî el-Kastamonî'ye ait gösterilmektedir. Eserin Rif'at Efendi'ye atfetmesine muhtemelen eserin Süleymaniye Kütüphanesi nüshasındaki isim karışıklığı sebep olmuştur. Zira eserin müstensihisi kırmızı kalemle risâlenin birinci sayfasının yukarısına "*Haza Risâle-i Sülûk-ı Kadiriyye-i Eşrefiyye Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî kuddise sırruhu'l-azîz*"³⁵ yazmış, bu yazının da üstüne müstensihe ait olmayan bir el yazısı ile ve anlaşıldığına göre sonraları mavi mürekkeple "*Mehmed (Rif'at) el-Kadirî el-Eşrefî*" yazılmıştır. Müstensihin verdiği müellif beyanında "Rif'at" ismi yoktur. Muhtemelen sonraları risâlenin bulunduğu mecmuayı kurcalayan bir kişi belki de Karabaş Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî el-Kastamonî'yi tanımadığından "*Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî*"nin meşhur Şeyh Mehmed Rif'at el-Kadirî el-Eşrefî olması gerektiğini

²⁷ Mehmed Rif'at Efendi, *Tercüme-i Hikâyât-ı Meşâyih Kitâb-ı Bahâristân*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 1b-11a.

²⁸ Mehmed Rif'at Efendi, *İhtisâr-ı Kitâb-ı Ma'rifet-i Tarîkat-ı Kadiriyye*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 25a-30a.

²⁹ Mehmed Rif'at Efendi, *Risâle-i Nasîhatü's-sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 30-35a.

³⁰ Mehmed Rif'at Efendi, *Risâle-i Tarîkü'l-ârifîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 38b-47b.

³¹ Mehmed Rif'at Efendi, *Risâle-i Fihristü'l-Kütüb ve'r-resâil*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 48a-53b.

³² Mehmed Rif'at Efendi, *Tercüme-i Şerh-i Kaside-i İbn-i Fârız*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 57b-62b.

³³ Mehmed Rif'at Efendi, *Ta'bîrnâme*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 67b-73b.

³⁴ Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî el-Kastamonî: *Risâle-i Esmâ-ı Sülûk*, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 4687.

³⁵ Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî, *Risale-i Sülûk-ı Kadiriyye-i Eşrefiyye*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr. 3263, vr. 26a.

düşünmüş ve sayfanın en yukarısına "Mehmed" isminden sonra parantez içerisinde "Rif'at" yazmıştır. Söz konusu risâlenin Mehmed Rif'at Efendi'nin eserleri arasında gösterilmesinin sebebi muhtemelen sonraları mavi mürekkeple ve "Mehmed" isminden sonra parantez içerisinde yazılan bu "Rif'at" olmalıdır. Rif'at Efendi'nin eserleri arasında *Ta'bîrnâme* isimli bir risâlenin bulunduğu bilinmekte fakat bu risâlenin Rif'at Efendi'ye yanlışlıkla nispet edildiği, risâlenin aslında *Ta'bîr-i Rüyâ* isimli bir risâlesinin olduğu *Nefha*'da haber verilen Kastamonulu bir Eşrefî şeyhi olan Mehmed b. Muhyiddin'e ait olduğu düşünülmekte idi. Halbuki *Ta'bîrnâme* kesin olarak Rif'at Efendi'ye aittir. Çünkü Eşrefî şeyhi Kastamonulu Mehmed Efendi'nin (bu zât, yanlışlıkla Rif'at Efendi'ye nispet edilen *Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye-i Eşrefiyye*'nin gerçek müellifi olan ve yukarıda Karabaş lakabıyla meşhur olduğunu söylediğimiz Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî el-Kastamonî'dir) rüyâ tabiri ile ilgili risâlesi Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu'nda, 4687 numarada, 12a-20b varakları arasında bulunmaktadır.³⁶ Mehmed Rif'at Efendi'nin *Ta'bîrnâme*'si ise Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin koleksiyonu, 1826 numarada, 67b-73b varakları arasındadır. Milli Kütüphane ile Atatürk Kitaplığı'ndaki bu iki ta'bîrnâme birbirinden farklı eserlerdir. Dolayısıyla Kastamonulu Eşrefî şeyhi Mehmed Efendi'ye ait olan rüyâ tabiri risâlesinin Mehmed Rif'at Efendi'ye nispet edildiği doğru değildir, Rif'at Efendi'nin kendisinin de telif ettiği bir rüyâ tabiri risâlesi vardır.

Kadirîliğin tarihi, usûl ve âdâbı hakkında çok şey borçlu olduğumuz bu velûd Eşrefî dervişinin *Âdâb-ı Sülûk-ı Tarîk-i Kadirî* (veya *Risâle-i Sülûk-ı Kadiriyye*) ve *İhtisâr-ı Kitâb-ı Tarîkat-ı Kadiriyye* isimli risâlelerinden Kadirîliğin nasıl bir tasavvufî meşrebe sahip olduğu ve ayrıca Eşrefîlik'te ve Rûmîlik'te çekilen esmâlar öğrenilmektedir.³⁷ Yine Rif'at Efendi'nin *Risâle-i Tacîyyetü'l-Kadiriyye*³⁸'sinden Eşrefî ve Rûmî tâcları, *Risâle-i Tarîkü'l-ârifîn* isimli risâlesinden âdâba dair bazı konularla Kadirîlik'teki müçtehitler ve belli başlı şeyhler, *Risâle-i Tuhfetü't-Devhateyn*

³⁶ Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî, **Ta'bîr-nâme**, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 4687, vr. 12a-20b.

³⁷ Mehmed Rif'at Efendi, **Âdâb-ı Sülûk-ı Tarîk-i Kadirî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Kemal Edip Kürkçüoğlu, nr. 53, vr. 4b-11b; Mehmed Rif'at Efendi, **Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye**, Atatürk Kitaplığı, nr. 667, vr. 139b-141b.

³⁸ Mehmed Rif'at Efendi, **Risâle-i Tacîyyetü'l-Kadiriyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3263, vr. 16a-25b.

*fî Beyân-ı İttihâdi't-Tarikayn*³⁹ isimli risâlesinden de Kadirîlik'teki cehrî ve hafî (sesli ve sessiz) zikir, teveccüh, râbîta, murâkabe, rüyâ, biat, tefekkür gibi seyr ü sülûk yani tasavvufî eğitim metotları öğrenilmektedir. Rif'at Efendi'nin bütün bu risâlelerinden başka tespit edilebilen tek kitabı *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyânî tarîkatî'l-Kadiriyye*⁴⁰ isimli eseridir. Bu eser Kadirîlik tarihi ile usûl, âdâb ve erkânı açısından çok kıymetli bilgiler vermektedir.

Yukarıda tanıtılan iki rüyâ ta'bîrnâmesinden başka Ahmed el-Kadirî isimli bir sûfî-müellife ait olan bir ta'bîrnâme daha vardır.⁴¹ Söz konusu üç ta'bîrnâme de aşağı yukarı birbirini tekrarlayan bilgiler vermektedir, dolayısıyla orijinal bir tarafları yoktur.

Tekke terminolojisinde '*cihâz-ı tarîk*' olarak isimlendirilen tarikat eşyaları ile alakalı yukarıda sayılan eserlerden başka Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin (ö. 1788) *Risâle-i Tâciyye*⁴²'si ile Yahya Âgâh Efendi'nin 1900 yılında kaleme aldığı *Mecmu'atü'z-Zarâ'if Sandukatü'l-Ma'ârif*⁴³ isimli eseri de çok değerli bilgiler vermektedir. Ayrıca Sâbit Alâeddin Alî Öziçevî'nin (ö. 1712) *Risâle-i Kisve-i Kadirî*⁴⁴'si ile müellifini tespit edemediğimiz *Risâle-i Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye*⁴⁵ isimli risâle de tarikat eşyaları bakımından önemli eserlerdir.

Bursa dergâhları ve Bursa tasavvuf tarihi konusunda bir başucu kitabı olan ve bu çalışmada da çok sık istifade edilen *Yâdigâr-ı Şemsi*⁴⁶, Bursa Halvetî-Mısırî Tekkesi'nin son şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi (ö. 1936) tarafından telif edilmiş mensur bir dergâhnâmedir. Bursa tekkeleri ile bu tekkelerde vazife yapmış olan şeyhlerin hayatları hakkında malumatların verildiği kitaptan Eşreflik ve Rûmîliğin

³⁹ Mehmed Rif'at Efendi, **Risâletü Tuhfeti'd-Devhateyn fî Beyânî İttihâdi't-Tarikayn**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3263, vr. 63b-76a.

⁴⁰ Mehmed Rif'at Efendi, **Nefhatü'r-Riyazi'l-Aliye fî Beyani Tarikati'l-Kadiriyye** (Adalet Çakır, Abdülkadir-i Geylani ve Kadirilik, 2. cilt), İSAM Yayınları, İstanbul 2012.

⁴¹ Ahmed el-Kadirî, **Ta'bîr-nâme**, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 4687, vr. 7b-11b.

⁴² Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, **Risâle-i Tâciyye**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 1098/16, vr. 197b-213a.

⁴³ Yahya Âgâh Efendi, **Mecmu'atü'z-Zarâ'if Sandukatü'l-Ma'ârif**, haz. Mehmed Serhan Tayşi, İstanbul 2014.

⁴⁴ Sâbit, **Risâle-i Kisve-i Kadirî**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1062, vr. 1b-23b.

⁴⁵ Anonim, **Risâle-i Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2685, vr. 1b-10a.

⁴⁶ Mehmed Şemseddin, **Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsi I-II**, haz. Mustafa Kara, Kadir Atlansoy, Uludağ Yayınları, Bursa 1997.

Bursa'daki tekkelerinde mevcut olan usûl ve gelenekler hakkında da bilgi sahibi olmaktadır.

Tasavvuf tarihi ve kültürü konusunda bir hazine değerinde olan Cemâleddin Server Revnakoğlu'nun (ö. 1967) Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki özel arşivi de bu tezin temel kaynaklarından olmuştur. Bu arşiv yüzlerce dosyadan oluşmaktadır. Özellikle "*Kadiriyye Notları*"⁴⁷, "*Tâc-ı şerifler*"⁴⁸, "*Tarikat Âdâbına Dâir*"⁴⁹, "*Devran ve Zikirlerle Dair*"⁵⁰, "*Kadirihâne Tarihçesi Notları*"⁵¹, "*Tarikat Gülleri Hüccetler Bektaşî Nefesleri*"⁵², ve "*Tasavvufa Dair Geniş Bilgiler Meşâyıha Dair*"⁵³ başlıklı dosyalar bizim konumuzla alakalı fevkalade önemli bilgiler sunmaktadır. Çalışmamızda bütün bunların dışında başka kaynaklar da kullanılmıştır. Bunlardan metin içinde yeri geldiğinde bahsedilecektir.

Bugüne kadar Eşrefilik ve Rûmîliğin usûl, âdâb ve erkânını baştan sona ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Yapılan araştırmalar genellikle Eşrefoğlu Rûmî üzerine yoğunlaşmış ve Eşrefoğlu'nun gerek biyografisi gerek eserleri üzerinde hem akademik hem de popüler pek çok kitap ve makale yazılmıştır. Türkiye'de Eşrefoğlu Rûmî'ye dair yapılan ilk çalışmalardan biri Asaf Halet Çelebi'ye aittir. Çelebi'nin yayınladığı *Eşrefoğlu Divânı*'nın girişinde Eşrefoğlu'nun bir biyografisi de vardır. Veliyüddin'in *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'si esas alınarak kaleme alınan bu girişte yazılanlar daha sonra yayınlanan neredeyse bütün Eşrefoğlu biyografilerinde tekrar edilmiştir. Eşrefoğlu biyografisine dair farklı bir bakışı yalnızca Bill Hickman, "Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries-An Historiographical Essay Part I: What Happened to Eşrefoğlu?" isimli makalesi ile sunmuştur.

Veliyüddin'in *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'si kendisinden sonra hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde Eşrefoğlu'na dair yazılan yazıların çoğu için en temel ve hatta bazen biricik kaynak olmuştur. Bu yazılarda *Menâkıb-ı Eşrefzâde* dışında kullanılan kaynakların çoğu da yine *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'yi tekrar etmekten başka bir şey

⁴⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Kadiriyye Notları**, nr. 101.

⁴⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55.

⁴⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tarikat Âdâbına Dâir**, nr. 42.

⁵⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Devran ve Zikirlerle Dair**, nr. 313.

⁵¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Kadirihâne Tarihçesi Notları**, nr. 183.

⁵² Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tarikat Gülleri, Hüccetler, Bektaşî Nefesleri**, nr. 150.

⁵³ Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tasavvufa Dair Geniş Bilgiler, Meşâyıha Dair**, nr. 135.

yapmamış olan eserlerdir. Halbuki Eşrefoğlu Rûmî'nin hayatının bazı kısımlarına dair başka kaynaklarda farklı pek çok anlatım vardır. Bütün bu farklı kaynaklardaki farklı anlatımlar bir arada ve bilimsel metotlarla kullanılarak Eşrefoğlu'nun hayatına dair detaylı ve dikkatli bir çalışma henüz yapılmamıştır. Sadeddin Nüzhet Ergun'un söylediği gibi "*hayatı hakkında etraflı malûmata sahip değiliz. Bu meşhur zâta dair yazı yazarlar, ekseriyetle menkıbelerini kayd etmekle iktifa etmişlerdir.*"⁵⁴ Dolayısıyla Eşrefoğlu Rûmî, hakkında yazılan yüzlerce kitap ve makaleye rağmen hâlâ bütün yönleriyle tam olarak tetkik edilmiş değildir.

İsmâil-i Rûmî (ö. 1631-32 veya 1643-44) ile alakalı müstakil bir çalışma maalesef yoktur. Bunun muhtemel sebepleri İsmâil-i Rûmî'nin devrinde pek tanınan bir sûfî olmaması, yazılı bir eserin bulunmaması ve ayrıca 1788 yılında kaleme alınan *Tuhfe-i Rûmî*'de kendisine ayrılan bir bölümün dışında bir menâkıbnâmesinin de yazılmamasıdır. *Tuhfe-i Rûmî* sonrasında, eserlerinde İsmâil-i Rûmî'den bahseden hemen bütün Osmanlı müellifleri de yalnızca *Tuhfe*'yi tekrar etmekle yetinmişlerdir. Yirminci yüzyılda da aynı durum devam etmiştir. Yalnız İsmâil-i Rûmî'nin oğullarından Ahmed Çelebi'nin soyundan gelen Hüseyin Sıdkı Köker'in 1957 yılında yayınladığı "Tefsîrî Mevlânâ Mustafa ve Vakıfları" isimli makâle İsmâil-i Rûmî'ye dair çok orijinal bilgiler içermektedir. Fakat bu makâlenin şimdiye kadar İsmâil-i Rûmî ile alakalı yapılan çalışmalarda kullanıldığına tesadüf edilememiştir.

Tarikat usûl, gelenek ve merâsimlerine dair çalışmalar çok sınırlıdır. Yazılan eserler de yukarıda söylenildiği gibi genellikle Mevlevîlik ve Bektâşîlik ile alakalıdır. Bektâşîlik'te otuz yedi yıl dedebabalık yapmış olan Bedri Noyan'ın *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik* isimli dokuz ciltlik kitabı ile *Bektâşîlik Alevîlik Nedir* isimli kitabı içlerinde Bektâşî usûl ve geleneklerine dair de bilgiler bulunan, üstelik birinci ve en yetkili ağızdan yazılmış eserlerdir. Mevlevîliğe dair de Asaf Halet Çelebi'nin *Mevlânâ ve Mevlevîlik* adlı kitabı, Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* adlı çalışması ve Hüseyin Top'un *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* isimli kitabı çok kıymetli eserlerdir. Diğer tarikatlarla alakalı ise yalnız bazı araştırmacıların konuyla alakalı az sayıda makaleleri ile kitaplarında sırası geldikçe verdikleri kısa bilgiler ve belli bir yüzyıla odaklanan çalışmalar bulunmaktadır. Bu araştırmacılardan ilki Üsküdar'daki

⁵⁴ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, c. 1, s. 1367.

Sa'dîliğe bağı Hallaç Baba Dergâhı'nın son şeyhi olan Sadeddin Nüzhet Ergun'dur. Ergun'un *Türk Musiki Antolojisi* isimli kitabı özellikle İstanbul'daki tarikat kültürü hakkında çok önemli bilgiler içermektedir.

Yirminci yüzyılda Cemâleddin Server Revnakoğlu'nun yine İstanbul tarikat kültürü ve gelenekleri, bu arada Eşrefî ve Rûmî usûl ve merâsimlerine dair çeşitli gazete ve dergilerde yazdığı yazıları da son derece orijinal bilgiler sunmaktadır. Bu yazıların büyük bir kısmı M. Doğan Bayın ve İsmail Dervişoğlu tarafından *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü* başlıklı bir kitapta toplanmıştır.

Hüseyin Sıdkı Köker'in yukarıda bahsedilen makalesi de Tosya'daki Rûmîliğe bağı Tefsîrî Dergâhı'nın usûl ve erkânı hakkında bilgiler vermektedir.

Bursa'daki Eşrefîliğe bağı Numaniye Dergâhı'nın son şeyhi Mehmed Safiyüddin Efendi'nin (ö. 1950) torunu Mehmed Safiyüddin Erhan'ın, Kültür Bakanlığı İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu kurucu müdürü Ömer Tuğrul İnancer'in ve Hayri Necdet İşli'nin çeşitli makaleleri de içlerinde Eşrefîlik ve Rûmîliğin usûl ve merâsimlerine dair bilgiler bulunan önemli araştırma eserlerdir.

Baha Tanman'ın 1990 yılında tamamladığı *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri* başlıklı kapsamlı doktora tezinde İstanbul tarikat kültürüne dair de bilgiler bulunmaktadır. Tanman'ın ayrıca Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi ve Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki çeşitli makaleleri içinde "Âsitâne", "Abdal Yâkub Tekkesi", "Dönme Dolap", "Hâcet Penceresi", "Hankah", "Kadirîhâne Tekkesi", "Mahfil" ve "Tekkeler" başlıklı makaleleri konumuzu doğrudan ilgilendiren çok değerli yazılardır.

Tuğçe Tuna Kanar tarafından 2017 yılında Prof. Dr. Zeynep Tarım danışmanlığında kültür tarihi içerisinde bir konu olarak ele alınıp yazılan *XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik Teşrifatı: Usûl-Erkân ve Törenler* başlıklı yüksek lisans tezi, bu tezin planlanmasında ve metnin yazılmasında örnek alınan önemli bir çalışma olmuştur.

Nejat Göyünç "Osmanlı Dönemi Sûfilik Tarihinin Arşiv Kaynakları" isimli makalesinde resmî kurumlardaki arşiv belgelerinin dışında özel ellerdeki arşiv belgelerinden de bahsedip bunların genel olarak vakıf mütevellilerinin bugünkü

varislerinin ellerinde bulunduğunu söylemektedir.⁵⁵ Osmanlı ülkesindeki hemen her tekkenin vakıflarının bulunduğu ve bu vakıfların mütevellilerinin de genellikle tekke şeyhleri veya dervişleri olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla yazarın "vakıf mütevellileri" dediği insanların çoğu aslında tekke şeyhleridir. 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilen *"Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedârlıklar ile Birtakım Unvânların Men ve İlgâsına Dâir 677 Sayılı Kanun"* ile faaliyetlerine son verilen tekkelerin şeyhlerinin (aynı zamanda vakıf mütevellilerinin) pek çoğu bu tarihten sonra da ellerinde hem tekkelerinin evrakını hem de kütüphanesini bulundurmaya devam etmişlerdir. Tabii bu tekke şeyhleri yalnız yazılı dokümana değil, aynı zamanda bağlı bulundukları tarikatın usûl ve geleneklerine dair bilgilere de sahip bulunuyorlardı. Söz konusu kitaplar ve evraklar gibi yazılı hâle getirilmemiş tarikat kültürüne dair bilgiler de şifahî olarak bu tekke şeyhlerinin varislerine intikal etmiştir.

Yukarıda *'hurde-i tarîk'*e yani kısaca ritüellere dair tatmin edici bir literatürün olmadığından bahsetmiş ve bu literatürün niçin oluşmadığına dair de tahminlerimizi ileri sürmüştük. Yine yukarıda tekkelerdeki ritüellere dair bilgilerin yazılı yollarla değil, tekkelerde o ritüellere bizzat katılınarak ve görülerek öğrenildiğini, nesilden nesle de böylece intikal ettiğini söylemiştik. Dolayısıyla tarikatların *'hurde-i tarîk'*ine dair ne elyazmalarından ne de arşiv belgelerinden detaylı bilgiler edinilebilir. Bu konuda detaylı bilgilere erişebilmenin tek yolu Göyünç'ün *"vakıf mütevellilerinin bugünkü varisleri"* dediği insanlara yani tekkelerin kapatıldığı sırada tekke şeyhliği yapan kişilerin bugünkü torunlarına müracaat etmektir. Bu çalışma yapılırken Eşrefiliğe bağlı Bursa'daki Numaniye Dergâhı'nın son şeyhi Mehmed Safiyüddin Efendi'nin (ö. 1950) torunu Mehmed Safiyüddin Erhan'dan ve Rûmîliğin merkez dergâhı olan İstanbul'daki Kadirîhâne'nin son şeyhi İsmâil Gavsî Efendi'nin (ö. 1958) torunu Kâmil Eren Erkmenkul'dan Eşrefilik ve Rûmîliğin usûl ve geleneklerine dair değerli bilgiler edinilmiş ve bu arada kaynaklardaki bazı malumatlar da kendilerine sorularak teyit edilmiştir.

⁵⁵ Nejat Göyünç, "Osmanlı Dönemi Sufilik Tarihinin Arşiv Kaynakları" **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler** ed. Ahmet Yaşar Ocak, s. 3-18, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 3.

BİRİNCİ BÖLÜM

USÛL, ÂDÂB VE ERKÂNI OLUŞTURANLAR

Osmanlı sûfî geleneğine göre tasavvuf Hz. Âdem'den itibaren mevcuttur. Osmanlı tasavvuf literatüründe Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerden bahsedilirken temelde bu peygamberlerin hayatlarındaki tasavvufî motiflere yer verilmektedir. Fakat tasavvufun bugün bilinen şekliyle var olması yani '*vahdet-i vücûd*', '*ricâlü'l-gayb*' gibi inançların, tarikat silsilelerinin, sûfilere özgü kılık-kıyafetin, tekke hiyerarşisinin ve âdâb-erkânının ortaya çıkması 7. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar devam eden bir sürece yayılmıştır.

Daha çok '*âbid*', '*zâhid*' gibi sıfatlarla anılan ilk sûfilerin yaşadığı dönemlerde (8-11. yüzyıllar) ne kurumsallaşmış tarikatlar ne de tekkeler vardır. Dolayısıyla bir tekke usûl, âdâb ve erkânından da söz edilemez. Tasavvuf tarihinde ilk zâviyenin 8. yüzyılda Kûfeli Ebû Hâşim Osman b. Şerîk tarafından Şam yakınlarındaki Remle'de kurulduğu kabul edilmektedir. Fakat yine de bu dönemde sûfilerin daha çok kendi evlerinde, câmi ve medreselerde toplanıp sohbetler ettikleri, zikirler yaptıkları bilinmektedir. 9-13. yüzyıllarda tekkelerin İslâm dünyasının her tarafında yayılması⁵⁶ ve 12. yüzyıldan itibaren de tarikatların kurumsallaşmaya başlaması ile artık her biri belirli tarikatlara bağlı olan tekkelerde özel usûl, âdâb ve erkânlar oluşmuştur.

Osmanlı tasavvuf literatüründe tarikatlarda mevcut olan her inanç, usûl ve ritüel için her zaman Kur'an âyetleri ile Hz. Muhammed'in sünneti dayanak olarak gösterilmiştir. Tabii bu yalnız sünnî tarikatlar için böyledir, sünnî olmayan tarikatların özellikle belirgin senkretik yapıları sebebiyle doğal olarak bu türden bir hassasiyetleri de her zaman olmamıştır. Dolayısıyla Kadirîliğin de dahil olduğu sünnî tarikatlarda usûl, âdâb ve erkânı oluşturan en temel faktör sünnî İslâmî kurallar olmuştur.

Sünnî İslâm'ın kuralları dışında tarikatın pîri kabul edilen kişinin meşrebi ve fikirlerinin de tarikatın usûl, âdâb ve erkânının oluşumunda büyük bir etkisi vardır. Daha sonra yüzyıllar içerisinde birtakım kollara ayrılan tarikatların, usûl, âdâb ve erkânlarının da her kolda başka şekiller aldığı görülmektedir. Bu kollardaki farklılaşmayı anlamak en temelde sosyal ve kültürel açıklamalarla mümkündür.

⁵⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "Zâviyeler (Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme)", **Vakıflar Dergisi**, 12 (1978), s. 247-248.

Mesela 12. yüzyıl Bağdat'ında teşekkül etmeye başlayan Kadirîliğin pîri olan Abdülkadir-i Geylânî Hanbelî mezhebine mensuptur ve doğrudan muhatap olduğu kitle 12. yüzyıl Bağdat'ındaki Araplar'dır. Dolayısıyla Geylânî dönemindeki Kadirîlik, Hanbelî mezhebinin esaslarına ve 12. yüzyıl Bağdat'ının kültürüne göre şekillenmiştir. Eşrefîlik ve Rûmîlik ise 15. ve 16. yüzyıllarda Anadolu'da tesis edilmiş, İstanbul ve Bursa gibi şehirlerde gelişmiştir ve hem pîrleri hem de mensupları Hanefî'dir. Ayrıca söz konusu bu kolların muhatap olduğu kitle Araplar değil, Türkler'dir. Bu sebepten farklı bir çağda, farklı bir kitleye hitap eden, üstelik farklı mezhepten sûfilerce tesis edilen bu kolların usûl, âdâb ve erkânının da Geylânî dönemindeki Kadirîlik ile aynı olması beklenemez.

Tarikatlardaki usûl, âdâb ve erkânın oluşumunda etkili olan bir diğer faktör de tekke şeyhlerinin şahsî ilişkileridir. Bu ilişkiler arasında en önemlisi *'teberrüken intisap'*lardır. Bir tekke şeyhi, teberrüken intisap ettiği ve hilâfet aldığı bir tarikatın usûlünü de kendi tekkesinde uygulayabilmektedir. Mesela Sütlüce'deki Sa'dîliğe bağlı Hasîrîzâde Tekkesi şeyhi Mehmed Elif Efendi'nin (ö. 1927) Sa'dîlik dışında Mevlevîlik ve Şâzelîlik'ten de hilâfeti vardır. Elif Efendi mesnevîhanlık icâzetine ve Mevlevî hilâfetine sahip olması dolayısıyla dergâhında senelerce Mesnevî de okutmuştur. Bu tarz şahsî ilişkilerden bir diğeri de evliliklerdir. Farklı tarikatlara mensup iki tekke arasında evlilik yoluyla bir yakınlık kurulduğunda usûle birtakım ilaveler yapılabilmektedir. Mesela Rûmîliğin merkez tekkesi olan İstanbul Kadirîhânesi ile Halvetîlik-Cerrâhîliğin merkez tekkesi olan Nureddîn Tekkesi arasında bu yoldan bir yakınlık kurulmuş, bu sebepten iki tekke arasında bayram ve kandil haftaları birbirlerini ziyaret ve yine birbirlerinin tekkesinde kendi âyinlerini icrâ etme şeklinde tekkelerin kapatılmasına kadar devam eden bir usûl oluşmuştur. Yine İstanbul Kadirîhânesi'nin bir Halvetî-Sinânî tekkesi ile kurduğu böyle bir yakınlık dolayısıyla Kadirîhâne şeyhleri üzerine Kadirî Gülü konulmuş Halvetî-Sinânî tâcı giymişlerdir. Tabii bu Sinânî tâcının Kadirîhâne şeyhleri tarafından kullanılmasının asıl sebebi Sinânî şeyhinin kızıyla evlenen Kadirîhâne şeyhinin aynı zamanda kayınpederinden Sinânî hilâfeti almasıdır.

Bu konuda tespit edebildiğimiz son faktör de *'ziyâdât'*lardır. Ziyâdât, tarikat içerisinde usûl ve erkân ile alakalı yapılan ilavelere denir. Bu ilaveler her zaman

yapılabilmektedir. Mesela 19. ve 20. asırlarda artık Eşrefiliğin sembolü hâline gelmiş bulunan Eşrefî Gülü tarikatın tesis edilişinden neredeyse üç asır sonra, 18. asırda bir Eşrefî halifesi tarafından icât edilmiştir. Yine 18. asırda bir Eşrefî şeyhi olan İzzeddin Efendi çuhadan mamûl bir Eşrefî tâcî icât etmiş ve asıl Eşrefî tâcının yanında bir başka Eşrefî tâcî daha meydana gelmiştir.

1. 1. Pîr Abdülkadir-i Geylânî (ö. 1165-66) ve Kadirîlik

Burada Abdülkadir-i Geylânî'nin klasik bir biyografisinin yazımına girişilmeyecek, bir taraftan Eşrefî ve Rûmîler başta olmak üzere Osmanlı Kadîrîleri'nin gözünden Geylânî anlatısının nasıl kurgulandığı, bir taraftan da yine Osmanlı Kadîrîleri'nin tekke içi usûl ve âdâbı Geylânî'nin yaşamı ile nasıl bağlantılandırıdıkları görülecek, bütün bunlar yapılırken de özellikle Geylânî'nin kendi eserleri ve menkabeleri kullanılarak Kadirîliğin genel yapısının ve âdâb-erkânının teşekkülünde Geylânî'nin rolü hakkında tahminler ileri sürülecektir.

Osmanlı tasavvuf dünyasında '*aktâb-ı erbaa*' denilen dört büyük kutuptan biri kabul edilen ve '*Gavs-ı a'zam*' diye tanınan Şeyh Abdülkadir-i Geylânî Osmanlı devri Kadîrî literatüründe, iyi tahsil görmüş, dinî ilimlerde, özellikle fıkıh ve hadiste kemâl sahibi bir âlim olarak tanıtılır.⁵⁷ 1095 yılında memleketi Gilân'dan⁵⁸ Abbâsî hilâfetinin başkenti ve devrin en önemli ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a gelmiş, çeşitli âlimlerden⁵⁹ Kur'an-ı Kerim, fıkıh, hadis ve edebiyat ilimleri tahsil etmiş, ancak sûfîlerin tabiriyle '*ulûm-ı zâhire*'yi yani dinî ilimlerin öğrenimini tamamladıktan sonra

⁵⁷ "*Pîrân-ı turuk-ı aliyye beyninde Şeyh Abdülkadirü'l-Geylânî misillü ulûm-ı zâhir ve bâtında âlim bir dahi gelmemiştir. Ve mezheb-i Hanbelî ve Şafîî'de müftî-i enâm olmuştur. Ve İmâm Ahmed-i Hanbel radiyallahu anh hazretlerinin ruhâniyyet-i aliyyeleri kendüye ilbâs-ı hil'at-ı ma'neviyye eylemiştir.*" bkz. **Tuhfeti'd-Devhateyn**, vr. 67b; "*Nice dem keşf-i ekâlim idüp ol nikû-hisâl / Nice erle hem-dem oldı buldı her fende kemâl*" bkz. **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 2b.

⁵⁸ '*Gilân*' denilen yerin umumiyetle Hazar Denizi'nin güneybatısındaki Gilân eyaleti olduğu kabul edilmekle birlikte Bağdat yakınlarında ve Dicle kenarında bir yer olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bizim kanaatimiz ilk görüşün doğru olduğu yönündedir. Zira Abdülkadir-i Geylânî, Arapça'yı yabancı lisân olarak konuştuğunu bizzat kendisi ifade etmektedir. Oysa Bağdat yakınlarında doğmuş birisinin Arapça'ya yabancı olması düşünülemez. İkinci görüş için bkz. Cemaleddin Server Revnakoğlu, **Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, Yayına Hazırlayan: M: Doğan Bayır, İsmail Dervişoğlu, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2003, s. 63.

⁵⁹ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, **Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No: 2305, c. 1, s. 37; Sâdık Vîcdanî, **Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Kadiriyye Silsilenâmesi**, Dârü'l-hilâfetü'l-aliyye, Matbaa-ı Amire, 1338-1340, s. 7; Dr. Muhammed Fadıl Geylani, **Nehru'l-Kadiriyye Abdülkadir Geylani Hz. Hayatı**, Ceylani Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul 2013, s. 87-107.

'ilm-i bâtin'a yani tasavvufa yönelmiştir. Kaynaklar Abdülkadir-i Geylânî'nin müridlerinin Şeyh Hammad ed-Debbas (ö. 1131) ve Kadı Ebu Sa'd el-Muharrimî olduğunu söylemektedir. Tabii bunların Geylânî ile olan mürid-mürîd ilişkilerinin tam mahiyeti hakkında ihtilaf mevcuttur. Fakat bu ilişkinin teferruatı konumuzun dışında olduğu için tahliline girilmeyecektir.⁶⁰

Geylânî'nin Osmanlılar tarafından "burç-ı evliyâ"⁶¹ olarak tarif edilen Bağdat'a gelişi sonradan Eşrefî ve Rûmî müelliflerce "*Kadirî Gülü*" ile ilişkilendirilerek anlatılmıştır. 18. yüzyılda İbrâhim el-Eşrefî, İstanbul Kadirîhânesi'nde vekâleten şeyh olarak bulunan Ali el-Vâhidî (ö. 1763-64)'nin dervişi iken müridinden duyduğu bir menkabeyi nakleder. Menkabeye göre Abdülkadir-i Geylânî, Hızır'ın işaretleriyle bir zemheri ayı Bağdat'a gelmiş, Bağdatlı şeyhler de ona karşı, ağzına kadar dolu bir tas su göndermiştir. Bunun manâsı "*Bağdat şeyh ile doludur, size yer yoktur*" demektir. Bunun üzerine Geylânî tastaki suyun üstüne bir gül bırakmış, tası getirene "*var selâm eyle, bir gül ile taşmaz*" demiştir. Bağdatlı şeyhler bu hâli görünce Geylânî'yi kastedip "*bu şeyh cümlemizin gülüdür*" diyerek onu karşılamış, kendisine büyük hürmet göstererek Bağdat'a getirmiştir. Derviş İbrâhim el-Eşrefî, "*İşte tarîk-i Kadirî'nin alâmeti gül olduğunun aslı budur*" diyerek menkabeyi bitirir.⁶² Bu menkabe 1788 yılında yazılan *Tuhfe-i Rûmî*'de, 19. yüzyılda kaleme alınan *Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliyye fî Beyânî Tarikati'l-Kadiriyye*'de ve *Tarîk-i Kadiriyye-i Âhiyye-i Resmiyye'nin Gül Risâlesi*'nde de kayıtlıdır.⁶³ Yahya Âgâh Efendi 1900 yılında tamamladığı *Mecmua'âtü'z-Zarâif*'inde menkabeyi İbrâhim el-Eşrefî'den aynen alarak vermiştir.⁶⁴ 20. yüzyıl başlarında Türkiye'ye gelen ve tamamen yaptığı gözlemlere dayanarak 1912 yılında *Mysticism and Magic in Turkey*

⁶⁰ Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, haz. Nejdî Gürkan, Mehmet Necmettin Bardakçı, Mehmet Saffet Sarıkaya, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015, s. 153; *Sefîne-i Evliyâ*, c. 1, s. 38; *Tomar*, s. 26; Mehmed Ali Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkadir Geylânî*, çev: Tahir Yücel, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016, s. 63-67; *Nefha*, s. 692-698; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998, s. 41-42; *Hedîyyetü'l-Fukarâ*, vr. 2b-4a.

⁶¹ *Topçular Kâtibi 'Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi*, c. 2, haz. Ziya Yılmaz, TTK, Ankara 2003, s. 1103.

⁶² *Risâle-i Gül-âbâd*, vr. 1a.

⁶³ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 2b-3a; *Nefha*, s. 716; Hasan Zekâî, *Gül Risâlesi*, v. 65a-65b.

⁶⁴ *Mecmu'âtü'z-Zarâif*, s. 287-288.

isminde bir kitap yazan Lucy Mary Jane Garnett da bu menkabeyi anlatır.⁶⁵ Garnett'ın 1912 senesinde Türk dervişlerinden bu menkabeyi dinlemesi menkabenin 20. asırda hâlâ dervişler arasında yaygın olduğunu göstermektedir.

Kendi yazdıkları dâhil kaynaklarda Abdülkadir-i Geylânî'nin çok çetin bir seyr ü sülûk hayatı geçirdiği kayıtlıdır. Bunda kendi karakteri kadar şeyhi Hammad ed-Debbas'ın şahsiyetinin ve seyr ü sülûk tarzının da rolü olmalıdır. Margoliouth, Şeyh Debbas'ın tarikatının pek sıkı olduğundan bahseder.⁶⁶ Fakat Debbas'ın bahsedilen bu sert irşad metodu bütün dervişleri için geçerli miydi yoksa sadece Geylânî'ye mi mahsustu, bunu bilemiyoruz. Ama Debbas'ın Geylânî'ye karşı tavrında bir hususiyet olduğu aşıkardır. Bunun sebebi belki kendisi de bir ümmî olan Şeyh Debbas'ın liderlik ettiği muhitin, sûfîlerin tabiriyle “ulemây-ı zâhir”, “ulemây-ı rûsûm” diye küçümsenen medrese mensuplarına karşı olumsuz bir tavır takınması ve Geylânî'nin bu muhitin içine başlangıçta bir fıkıh âlimi olarak dahil olması olabilir.⁶⁷ Bizzat Abdülkadir-i Geylânî, kendi sohbetlerinde seyr ü sülûku boyunca yaşadığı sıkıntılara ve müridlerinin sertliği hususuna yer yer değinir.⁶⁸

Geylânî'nin yetiştirme tarzı muhtemelen, sonraki senelerde bizzat üstlendiği irşad pozisyonundaki genel tavrına yansımıştır. Abdülkadir-i Geylânî'nin müridlerine nasıl bir seyr ü sülûk izlettiği, onları hangi metotlarla terbiye ettiği şeklindeki soruya kaynaklar tatmin edici cevaplar vermekten çok uzaktır. Fakat kendi kitaplarından ve Ali b. Yûsuf Şattanûfî'nin (ö. 1314) kaleme aldığı *Behcetü'l-Esrâr*'dan bu hususta bazı ipuçları bulmak mümkündür. *Behcetü'l-Esrâr*'da Şeyh Ebu Muhammed Sâlih'in şöyle

⁶⁵ Lucy M. J. Garnett, **Mysticism and Magic in Turkey**, Charles Scribner's Sons, New York 1912, s. 120.

⁶⁶ Margoliouth, “Abdülkâdir Geylânî”, **İA**, c. 1, s. 80.

⁶⁷ Trimingham da aynı kanaattedir. bkz. Trimingham, **The Sufi Orders**, s. 42; Mehmed Rif'at Efendi, Şeyh Debbas'ın Geylânî'ye “*Sen bir fakîhsin. Bize seni ne getirdi?*” diye sorduğunu ve kendi müridlerinin Geylânî'ye cefâ etmesinden çekindiğini anlatır. Muhtemelen ümmî bir sûfî topluluğu olan bu grup bir fıkıh âliminin kendi halkalarına dahil olmasından rahatsız olmuştur. *Behcetü'l-Esrâr*'da ve ondan naklen Rif'at Efendi'nin *Nefha*'sında da küçük farklılıklarla kayıtlı olan bir menkabeye göre Şeyh Debbas bir gün, bir nehir kenarından geçerlerken Geylânî'yi suya atmış. Müridler Geylânî'yi kurtarmaya çalışırken Debbas onlara “*benim murâdım anın şinâveri sebâtın tecrübe etmektir*” deyip engel olmuş. *Nefha*'da Debbas'ın bu sözü, “*ben onu imtihan için incittim. Gördüm ki küh misali yerinden hareket etmez*” şeklinde geçer. bkz. **Behcetü'l-Esrâr Tercümesi**, ter: Şeyh Abdurrahman el-Halis el-Kerkûki et-Talebani, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1302, s. 69-71; **Nefha**, s. 697, 829.

⁶⁸ Abdülkadir Geylânî, **el-Fethu'r-Rabbânî** (Geylani Külliyyatı içinde, çev: Osman Güman), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 32, 166, 362.

rivayet ettiği kayıtlıdır: “Şeyh Ebu Medyen bana ‘ey Sâlih, Bağdad’a Şeyh Abdülkadir hidmetine varup anda ta’allüm-i tarîk-i fakr eyle’ deyu vasiyet buyurdular. Ben dahi sefer-i Bağdad iderek Hazret-i Şeyh’in hidmetine vâsıl olduğumda bir kimesnede manzûrum olmadığı mehâbetle ol Hazret’i müşâhede eyledim. Beni yüz yigirmi gün halvet-keşliğe emr idüp inkızây-ı müddetde halvet-gâhuma teşrif itmekle ‘ey Sâlih bu cânibe nazar kıl’ deyu taraf-ı kibleye işâret buyurdular.”⁶⁹ Bu kayda güvenmek gerekirse Geylânî’nin, dervişlerine gördürttüğü seyr ü sülûkta ‘halvet’i kullandığı sonucunu çıkartmak mümkün olabilir. Üstelik Şeyh Ebu Muhammed Sâlih’i, daha sonraki asırlarda genellikle uygulandığı şekliyle kırk gün değil, bunun tam üç katı süreyle halvete sokması Geylânî’nin takip ettiği irşâd metodunun sertliği hakkında da bir fikir verebilir. Halvet, Geylânî’nin kendi eseri *Sırru’l-Esrâr*’da da görülür. Fakat Geylânî’nin anlattığı halvetin mahiyeti açık değildir. Yine de Geylânî’nin anladığı ve muhtemelen kendi dervişlerine de uyguladığı halvetin, Osmanlı devri tarikatlarında girilen halvete göre bazı farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Geylânî’nin halveti, Osmanlı devri Türk tarikatlarındaki halvet ile aynı olarak halvet-nişin dervişe oruç tutması ve beş vakit namazı mescitte, cemaatle kılması şartını koşar. Fakat Geylânî’nin halvetinde, Osmanlı devri Türk tarikatlarında görülmeyen, halvet müddetince dervişin Kur’an okuması ve nafile namaz kılması kuralı da vardır.⁷⁰

Abdülkadir-i Geylânî, *el-Fethu’r-Rabbânî*’deki sohbetlerinden birinde şöyle söylemektedir: “Ben ateşim. Ateşe ancak ateşte yumurtlayan, yavrulayan, ateşte oturup kalkan Semendel kuşu dayanır. Sıkıntı, mücadele, zorluklara göğüs germe, kaza ve kader balyozlarına katlanma ateşi içinde Semendel kuşu gibi olmaya çalış ki benimle birlikte olmaya, sözümü dinlemeye, sözümün sertliğine, gizlide ve açıkta, yalnızken, insanlar içindeyken, varlığın devam ettiği sürece sözümle amel etmeye dayanabilesin.”⁷¹ Yine Geylânî’nin, *Cilâû’l-Hâtır* isimli eserinde şu cümleler bulunuyor: “Vaiz, bir öğretici ve terbiye edicidir. Dinleyenler ise çocuklar gibidir.

⁶⁹ *Behcetü’l-Esrâr*, s. 68.

⁷⁰ Abdülkadir Geylânî, *Sırru’l-Esrâr*, (Geylani Külliyyatı içinde, çev. Mehmet Eren), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 825-826; *Gunyet’üt-Tâlibin*, s. 110.

⁷¹ *el-Fethu’r-Rabbânî*, s. 172.

*Çocuğa ancak ciddiyetle ve sert bir çehre ile bir şey öğretilir. Onlardan çok azı bunun dışında bir yolla öğrenebilir. O da Allah'tan gelen bir lütufla olur.”*⁷²

Geylânî'nin kendisinin zor bir seyr ü sülûk hayatı geçirmesi ve muhtemelen irşadında da müşidlerinden gördüğü seyr ü sülûk tarzını aynen benimsemesi daha sonra tarikatın genel karakterini, en azından söylemde bile olsa belirlemiştir. 19. yüzyılda Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852), Abdülkadir-i Geylânî'nin bir dervişin rüyasına girip ona, “*Tarikat-ı Kadiriyye ashâbı riyâzât-ı şedîde ve mücâhedât-ı kavîye ve ibâdât-ı kesîre sebebiyle mazhar-ı nûr-ı zât olmuş...*” dediğini rivayet etmektedir.⁷³

Geylânî'nin âlim kimliğinin de tarikatın daha sonraki bazı tanımlamalarında dayanak olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Rif'at Efendi (ö. 1852) “*tarikat-ı Kadiriyye tarîk-i ulemâdır ve ekser ulemây-ı Arab tarikat-ı Kadiriyye'ye meyl eylemiştir*”⁷⁴ diyerek Kadirîlik'i Nakşibendîliğin alternatifi sayılabilecek bir ulemâ tarikatı olarak tanımlamıştır. Bu durum tekke içindeki usûl, âdâb ve erkânın her birinin niçin kitabî ve sünnî İslâm inancıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu anlamamızı kolaylaştırmaktadır.

Geylânî'nin biat aldığına ve hatta kendi eliyle tarikatının silsilesini gösteren bir kağıt yazıp dervişlerine verdiği dair kayıtlar mevcuttur.⁷⁵ Eşrefî ve Rûmî literatürü Abdülkadir-i Geylânî ve oğulları zamanında Kadirîliğin teşekkül açısından ciddi bir merhale katettiği görüşündedir. Bu yüzden Rif'at Efendi, Kadirîlik'te silsile ve içtihat sahibi şeyhlerden bahsederken ilk sıralara Geylânî'nin beş oğlunu koymuştur.⁷⁶ 1900 yılında eserini kaleme alan Yahya Âgâh Efendi, Abdülkadir-i Geylânî gece hücresinde ibâdet ederken hücresinin kapısına oğlu Abdülcebbâr'ın geldiği ve Abdülcebbâr'ın kapalı olan kapının önünde sol elini sağ omzuna, sağ elini de sol omzuna koyarak büyük bir edeple gece yarısına kadar beklediği rivayetini

⁷² Abdülkadir Geylani, **Cilâü'l-Hâtır** (Geylani Külliyyatı içinde, çev: Osman Güman), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 457.

⁷³ **Tuhfeti'd-Devhateyn**, vr. 76a; Aynı rivayet Rif'at Efendi'nin tercüme ettiği başka bir risâlede daha mevcuttur. Fakat Geylânî burada yukarıdaki sözleri söylememiş, sadece Nakşibendîlik'in de kendisine ait bir tarikat olduğunu beyan etmiştir. bkz. Mehmed Rif'at Efendi, **Tercüme-i Risâle-i Şeyh Abdülhayy Dihlevî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, nr. 27, vr. 16a-16b.

⁷⁴ **Tuhfeti'd-Devhateyn**, vr. 68a.

⁷⁵ **Behcetü'l-Esrâr**, s. 174; Çakır, **Kadirilik**, s. 252.

⁷⁶ **Nefha**, s. 682; Rif'at Efendi'ye göre Abdülkadir-i Geylânî'nin Kadiriyye'de müçtehid olan oğulları Şeyh Seyfeddin Abdülvehhâb, Şeyh Abdürrezzak, Şeyh Abdülaziz, Şeyh Ebu'l-Kasem Abdurrahmân ve Şeyh Abdullah'tır.

nakleder.⁷⁷ Buna göre Âgâh Efendi, Kadirîlik'te 'niyâz vaziyeti' denilen âdeti Geylânî'nin yaşadığı zamana kadar götürmektedir.

Abdülkadir-i Geylânî'nin, musikiyi ve semâ'ı avâm tabaka için pek hoş görmemek ve tasvip etmemekle birlikte icrasına da büsbütün karşı olmadığı kendi eserlerinden anlaşılmaktadır. Her ne kadar Margoliouth, semâ'ın Geylânî'den sonraki bir devre ait olduğunu söylemiş ise de⁷⁸ Geylânî'nin bizzat kendi eserlerinde semâ' mühim bir yer tutar.⁷⁹ Geylânî çeşitli eserlerinde semâ'ın usûlünü ve âdâbını anlatmıştır. Ona göre semâ havâs için farz, muhibler için sünnet, gafiller için ise bidattir. Semâ ederken vecde gelmiş gibi yapmak, giysilerini yırtmak mekruhtur. Zoraki sema yapılmamalı, derviş semâ'a kendi irâdesi ile değil, irâdesi olmadan başlamalı, toplu semâ' yapılan bir yerde şeyhi de bulunuyorsa ona hürmeten olabildiğince semâ'a iştirak etmeyip hareketsiz kalmalı, zâkirden ilâhî okuması talebinde bulunmamalıdır. Mecliste biri cezbe hâlinde dönmeye başlarsa başkalarının ona katılmasına lüzum yoktur ama semâ' edene selam vermek lazımdır. Semâ eden derviş semâ' sırasında hırkasını atmışsa o hırkaya hangi durumda ne yapılacağı hakkında detaylı bilgiler vardır.⁸⁰

Behcetü'l-Esrâr'da Geylânî'nin medresesine giderken başına taylesan giyip ulemâ sarığı sardığı kayıtlıdır.⁸¹ Geylânî'nin, sonraki devirlerde ortaya çıkan sûfi tâc-ı şerîflerinden giydiğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Geylânî, bir insanın (ve tabii ki tarikat kıyafetlerinin henüz teferruatıyla belirlenmediği bir devirde dervişin) yaşadığı yöre ahâlisinin giyim tarzına uygun giyinmesi ve göze batacak kıyafetler tercih etmekten kaçınması gerektiğini belirtir.⁸² Dolayısıyla kendi ifadesinden ve *Behcetü'l-Esrâr*'daki kayıttan yola çıkılarak Abdülkadir-i Geylânî'nin 12. yüzyıl Bağdat'ında, ulemânınki ile aynı kıyâfeti giydiği kabul edilebilir. Fakat Rif'at Efendi'ye (ö. 1852) göre Geylânî'nin oğlu Abdürrezzak tâc-ı şerîf giymiş, halk arasında '*Kadirî Gülü*' denen mühr-i şerîfi Kadirî dervişlerinin alâmeti olmak üzere

⁷⁷ *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 371, 372.

⁷⁸ Margoliouth, "Kadirîye", *İA*, c. 6, s. 51.

⁷⁹ Fakat Mustafa Kara, Şeyh Abdülkadir-i Geylânî de dâhil ilk nesil sûfîlerde sonraki sûfîlerin anladığı manâda semâ olmadığını belirtir. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Kara, *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017, s. 64.

⁸⁰ *Günyet'üt-Tâlibin*, s. 77, 783-786; *Sırru'l-Esrâr*, s. 820.

⁸¹ *Behcetü'l-Esrâr*, s. 133-134; Ayrıca bkz. *Tuffâhu'l-Ervâh*, s. 153.

⁸² *Günyet'üt-Tâlibin*, s. 99.

yine Abdürrezzak icât etmiştir.⁸³ İbrâhim el-Eşrefî (18. yüzyıl) bu gülün Abdürrezzak'a aidiyeti hususunda bir şey söylemez, bunun yerine doğrudan Abdülkadir-i Geylânî'ye atıfta bulunur.⁸⁴

Abdülkadir-i Geylânî sûfilerin üç çeşit giysisi olduğunu söylemektedir. Buna göre yeni dervişler koyun yününden, seyr ü sülûklarında belli bir mesafe katedenler keçi yününden, yolun sonuna varmış olanlar da keçi kılının altındaki kısa tüylerden yapılmış sert elbise giyerler.⁸⁵ O halde Geylânî'nin, dervişlerini halkla birebir aynı giysiler içinde tutmadığı, onları mertebelerine göre sınıflandırıp bu mertebelere uygun giysiler giymelerini sağladığı düşünülebilir. Tabii ki bu giysiler sonraki asırların tam teçhizatlı derviş kıyafetleri değildiler. Fakat Geylânî'nin dervişlerinin hırka giydikleri muhakkaktır. Nitekim *Behcetü'l-Esrâr*'da Geylânî'den hırka giyen sûfilerin bir listesinin bulunduğu, Geylânî'nin eserlerinde dervişlere özgü giysi olarak yalnız hırkanın adının geçtiği ve Geylânî'nin yaşadığı devirde sûfilerin alâmetinin hırka olduğu bilinmektedir.

Abdülkadir-i Geylânî'nin Hanbelî⁸⁶ mezhebine mensup ciddi bir fakih/vâiz olmasına ve kitaplarında devamlı sert bir Selefi itikadı tavsiye etmesine rağmen tarikatın sonraki devirlerde, farklı coğrafyalarda aldığı şekli şaşırtıcı bulan âlimler olmuştur. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Geylânî Şia'nın aleyhinde bulunduğu halde Anadolu ve Rumeli'deki Kadirîler Alevî neş'eye bürünmüşler, hatta Şiîleşmişlerdir. Mustafa Kara, *el-Gunye*'deki Şia'ya karşı tavra rağmen Kadirîliğin Şia'dan unsurlar aldığını yazmıştır. Süleyman Uludağ da Ehl-i Beyt sevgisi, Kerbelâ matemi, aşûre ve On İki İmâm'a ta'zime atıfta bulunarak Kadirîlik'te Şia tesirlerinin belirgin bir şekilde mevcudiyetinden bahsetmiştir. Margoliouth ise Kadirîlik'te Hz. Ali'yi Hz. Muhammed'den üstün tutmaya çalışan, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ehemmiyetine vurgu yapan bir eğilimin bulunduğunu söyleyip bunların Abdülkadir-i Geylânî'nin inançlarına uymadığını belirtmiştir.⁸⁷

⁸³ *Nefha*, s. 679; *Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye*, vr. 23a.

⁸⁴ *Risâle-i Gül-âbâd*, vr. 1b-2a.

⁸⁵ *Sırru'l-Esrâr*, s. 786, 803.

⁸⁶ Bağdatlı ilk Hanbelîler ile yeni oluşmaya başlayan tasavvuf muhiti arasındaki ilişki için bkz. Cristopher Melchert, "The Hanabila and the Early Sufis", *Arabica*, T. 48, Fasc. 3 (2001), p. 352-367.

⁸⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985, s. 97; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2014, s. 192; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017 s. 229; Süleyman Uludağ,

Kadirîliğin Anadolu ve Rumeli’de Şiîleştği ya da genel olarak Şia’dan unsurlar aldığı görüşünün üzerinde tartışmadan önce Şia’nın bir mezhep olduğunu ve tasavvufî ekoller demek olan tarikatlarla, fıkıh ekolleri demek olan mezhepleri aynı sahada düşünemeyeceğimizi belirtelim.⁸⁸ Tarikatların belirli birer mezhepleri olmadığı gibi tekkeler medrese, şeyhler de fakih yahut müderris değildirler. Medreseden farklı olarak tekkeler, sosyal ve kültürel hayatın tam içinde olan, bu hayat değiştikçe kendisi de değişen, yenilenen, hitap ettiği halka devamlı bir insicam halinde bulunan, mensupları de zaten halkın bizatihi kendisi olan kurumlardır. Dolayısıyla tarikatların kendilerini birer fıkıh mezhebine göre sistematize ettiği ve her bölgede, her çağda ayniyetlerini koruduğu söylenemez. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, Hanefî mezhebinin mûsikîye karşı olan çok katı ve olumsuz tavrına⁸⁹ rağmen bu mezhebin hüküm sürdüğü ülkelerde bulunan bütün tarikatların (Nakşibendîliğin hafî kolları hâric ki bu hafî Nakşibendî kollarından da mûsikîşinaslar yetişmiştir⁹⁰) usûllerinde mûsikînin vazgeçilmez bir unsur olarak yaşamasıdır.

el-Gunye, bütünüyle sünnî itikatla yazılmış ve en koyu püritenlerin bile reddedemeyeceği bir eserdir.⁹¹ *el-Gunye*’de 10 Muharrem günü ile alakalı, konuya Osmanlı devrinin Eşrefî ve Rûmî kollarına mensup Türk Kadirîleri’nden daha farklı açıdan yaklaşan bir pasaj bulunmaktadır. Fakat *el-Gunye*’deki bu pasajı Ehl-i Beyt karşıtı bir tavır olarak değerlendirmemiz mümkün değildir. Çünkü Geylânî, burada ne Kerbelâ faciasında yaşananları tasdik etmiş, ne Yezid’i övmüş, ne de Hz. Hüseyin ile alakalı olumsuz bir şeyler yazmıştır. O sadece Hz. Hüseyin ve maiyetinin 10 Muharrem’de şehit olmalarını kendilerinin manevi makamlarının yükselmesi açısından, yine onlar için güzel bulmuştur. Geylânî, Allah’ın Hz. Hüseyin’in şehit

“Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları”, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2005, s. 24; Margoliouth, “Kadiriyye”, **İA**, c. 6, s. 51.

⁸⁸ Şiilik ve tasavvuf arasındaki ilişki hakkında yazılmış ilginç bir makale için bkz. Seyyed Hossein Nasr, "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History", **Religious Studies**, Vol. 6, No. 3 (Sep., 1970), p. 229-242.

⁸⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, **İslam ve Musiki**, Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 166-173.

⁹⁰ İlker Evrim Binbaş, “**Tasavvuf ve Musiki -Mevlevilik ve Bektaşilikte Semâ’-**”, yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 1997, s. 6.

⁹¹ Arthur John Arberry, **Sufism An Account of the Mystics of Islam**, Routledge, London and New York 2008, s. 85.

düşmesi için böyle yüce bir günü seçtiğini söyler ve Hz. Hüseyin'in şehit olarak Hulefâ-ı Râşidin seviyesine yükseldiğini belirtir.⁹²

Abdülkadir-i Geylânî'nin ne kendi eserlerinde ne de menkabelerinde onun Ehl-i Beyt'e karşı herhangi bir şekilde olumsuz tavır takındığını gösteren bir işaret yoktur. Dolayısıyla Geylânî'yi Hz. Ali ve Ehl-i Beyt karşıtı gibi düşünüp sonraki asırlarda Eşreflik ve Rûmîlik'te görülen Ehl-i Beyt sevgisini, On İki İmâm'a hürmeti ve Muharrem ayına özel uygulamaları sonradan ortaya çıkmış bir bozulma, bir çizgiden sapma olarak görmek doğru değildir. Üstelik Ehl-i Beyt sevgisi ve Kerbelâ matemi Şîî olsun Sünnî olsun bütün İslâm dünyasında müşterektir. Bu hususlarda hassasiyete sahip olmak teşeyyu (Şîî eğilim) alameti olarak görülemez. Nitekim Yaşar Nuri Öztürk, tasavvuf tarihi boyunca, istisnasız bütün tarikatlarda bir Alevîliğin, yani Hz. Ali sevgisi ve bağlılığının olduğunu söylemekte fakat bunun İran Şîîliği ile aynı şey olmadığına dikkat çekmektedir. Öztürk'e göre bu Hz. Ali sevgisinin kaynağı Kur'an ve sünnettir, üstelik *"en titiz Sünnî çevrelerde bile yoğun biçimde bulunmaktadır."*⁹³ Kezâ Seyyid Hüseyin Nasr da Hz. Ali sevgisinin Şîî ve Sünnî tasavvuf çevrelerinde müşterek olduğunu söylemektedir.⁹⁴

Abdülkadir-i Geylânî yalnız Kadirîlerce değil, hemen bütün tasavvuf çevrelerinde yüzyıllarca hürmetten de ziyade büyük bir ta'zimle yâd edilmiş, kendisinden medet umulmuş, kerametleri anlatılmış ve dervişin zihninde hakiki şahsiyeti ve hayatından çok menkabeleri ile var olmuş bir sûfidir. Geylânî'nin makbuliyeti tasavvuf çevreleri ile de sınırlı kalmamış, mutasavvıf olsun olmasın dünyanın hemen her yerindeki Müslümanlar için Geylânî adı özel bir yere sahip olmuştur. Öyle ki İslam tarihinde birbirine zıt ve hatta düşman iki kutbun temsilciliğini yapan iki mühim şahsiyetin, İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ve İbn-i Teymiyye'nin (ö. 1328) çok ender ortak noktalarından birini ikisinin de ifrat derecedeki Geylânî sevgisi teşkil etmektedir.⁹⁵

⁹² **Gunyet'üt-Tâlibin**, s. 548-550.

⁹³ Yaşar Nuri Öztürk, **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, Yeni Boyut, İstanbul 1990, s. 100.

⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr, "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History", s. 231.

⁹⁵ İbnü'l-Arabî'nin tesiri altındaki tasavvufun en meşhur münekkidi olan İbn-i Teymiyye, Geylânî'nin *Fütûhu'l-Gayb* isimli eserini şerh etmiştir. Türkçe tercümesi için bkz. **Şerh** (Geylani Külliyyatı içinde, çev: İlyas Aslan, Derya Çakır), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 715-755.

Peçevî, tarihinde Abdülkadir-i Geylânî'nin menkabelerini uzun uzun anlatmaktadır.⁹⁶ Kanuni Sultan Süleyman 1535'te Bağdat'ı ele geçirdikten sonra Abdülkadir-i Geylânî'nin mezarını ziyaret edip üzerine bir türbe yapılmasını ve imâret kurulmasını emretmiş⁹⁷, Seydî Ali Reis'in 1553'te başladığı deniz seferi boyunca ziyaret ettiği çok sayıda âlim ve şeyh türbesi arasında Abdülkadir-i Geylânî'ninki de bulunmuş⁹⁸ ve III. Murad, ünlü bir Geylânî menâkıbnâmesi olan Şattanûfî'nin *Behcetü'l-esrâr*'ını Türkçe'ye tercüme etmesi için Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi'yi (ö. 1599) görevlendirmiş, Sadeddin Efendi de daha sonra kendisi gibi şeyhülislam olacak olan iki oğlu Hocaâde Mehmed (ö. 1615) ve Hocaâde Esad (ö. 1625) Efendiler'in yardımıyla tercümeyi tamamlamıştır.⁹⁹ Bütün bunlar Abdülkadir-i Geylânî'nin henüz 16. yüzyılda İstanbul'un yönetici ve okur-yazar elitlerince tanındığını, üstelik bir Geylânî kültünün de yavaş yavaş yine bu yönetici ve okur-yazar elit çevrelerde oluşmaya başladığını göstermektedir. Halbuki ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere geleneksel kabul Kadirîliğ'in, İstanbul'a 17. yüzyıl başlarında İsmâil-i Rûmî tarafından getirildiği yönündedir. Tabii bunun gerçekten böyle olup olmadığını şimdilik bilemiyoruz fakat İsmâil-i Rûmî'den neredeyse bir yüzyıl öncesinden itibaren Abdülkadir-i Geylânî kültünün İstanbul'da, hiç değilse en azından yönetici ve okur-yazar elitler arasında teşekkül ettiği açıktır.

Geylânî'ye duyulan sevgi onun yalnız şahsı ile sınırlı değildir. Cemaleddin Server Revnakoğlu kendisinde bulunan *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Kadiriyye Silsilenâmesi* nüshasının 6. sayfasında Geylânî'nin nesep silsilesinde geçen babası İmâm Ebu Sâlih Musa Cengi-dost bin Yahya'nın isminin üzerinden yukarı doğru bir çizgi çekmiş ve "*dergâhlarda, bilhassa Kadirî tekyelerinde 'yâ Eba's-Sâlih' diye istimdâd olunurdu*" diye yazmıştır.¹⁰⁰ Buna göre bazı Kadirî âyinlerinde sadece

⁹⁶ Peçevî İbrahim Efendi, **Peçevî Tarihi**, c. II, haz. Bekir Sıtkı Baykal, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 452-460.

⁹⁷ Peçevî İbrahim Efendi, **Peçevî Tarihi**, c. I, haz. Bekir Sıtkı Baykal, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 184; Matrakçı Nasuh, **Târîh-i Âl-i Osmân**, haz. Göker İnan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 366.

⁹⁸ **Peçevî Tarihi**, c. 1, s. 357.

⁹⁹ **Peçevî Tarihi**, c. 2, s. 452; ayrıca bkz. Şerafettin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", **DİA**, c. 18, İstanbul 1998, s. 198.

¹⁰⁰ **Kadiriâne Tarihçesi Notları**, s. 16.

Abdülkadir-i Geylânî'nin değil, babasının da isminin yâd edilip kendisinden medet umulduğu öğrenilmektedir.

Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852), Şeyh Osman adında birinden şu rivâyeti nakletmektedir: “Bir gece şeyhim Abdülkadirü’l-Geylânî hazretlerinin ism-i şerîflerin zikr iderken hâba vardım. Ma’nâmda Sultânü’l-enbiyâ ve Senedü’l-asfiyâ ve Habîb-i Hüdâ ve Resûl-i Kibriyâ sallallahu aleyhi ve sellem hazretlerini müşâhede eyledim. ‘Oğlum Abdülkadir’in ismi ism-i a’zamdır’ deyu buyurdular.”¹⁰¹ Dolayısıyla Kadirîler içinde Abdülkadir-i Geylânî'nin ismini ism-i a’zam olarak kabul edenlerin de bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bazı Kadirîler onu, pek çok meşhur tarikat pîrinin mürşidi olarak görmüşler, o tarikatları da Kadirîliğin bir kolu saymışlardır. Rifâîlik, Sa’dîlik, Sühreverdiîlik, Şâzelîlik, Bedevîlik, Zeynîlik ve Nakşibendîlik bunlardandır.¹⁰² Kadirîliğin ayrıca üç tarikatı kapsadığı, bunlardan birinin kendisi, birinin Nakşibendîlik ve birinin de Halvetîlik olduğu söylenmiştir.¹⁰³ Ayrıca, İslam dünyasını belki de Hz. Muhammed’den sonra en derinden etkilemiş, sistemleştirdiği telakki hemen bütün İslam dünyasında yayılmış, ‘Şeyhü’l-ekber’ diye ünlenmiş meşhur mutavassıf İbnü’l-Arabî (ö. 1240) de bir Kadirî olarak düşünülmüş, ona nisbetle ‘Ekberîlik’ denen bir Kadirî kolu olduğu söylenmiş, hatta bazıları İbnü’l-Arabî’nin gerçek babasının Abdülkadir-i Geylânî olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.¹⁰⁴ Ayrıca yine bazı Osmanlı Kadirîleri, Türk tasavvufunun en meşhur şahsiyetlerinden Yunus Emre’yi de bir Kadirî şeyhi olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁵

Abdülkadir-i Geylânî'nin şerefine her yılın 11 Rebiulâhir günü Hindistan’da bayram yapıldığı ve Cezayir ile Fas’tan dervişlerin kalkıp ziyaret maksadıyla Bağdat’a, Geylânî'nin tekke ve türbesine geldikleri bilinmektedir.¹⁰⁶ Sâdık Vicdânî

¹⁰¹ Âdâb-ı Sülûk-ı Tarîk-i Kadirî, vr. 8b.

¹⁰² Gölpınarlı, *Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 193; Tomar, s. 39-41; *Tuhfeti’l-Devhateyn*, vr. 75a; *Risâle-i Tâciyyetü’l-Kadiriyye*, vr. 19a; *Tercüme-i Risâle-i Şeyh Abdülhayy Dihlevî*, vr. 16a-16b.

¹⁰³ 17 Safer 1251/14 Haziran 1835 tarihinde Kadirihâne’ye vakfedilen bir mecmuanın içerisinde bulunan, müellifi meçhul bir risâlede müellif, Halvetîlik’i Kadirîlik ile ilişkilendirirken bunu “zirâ meşâyih-i Kadiriyye’nin müteahhirini Şeyh Zâhid-i Geylânî kuddise sırrıhu’l-azîze usûl-i esmâda ittibâ’ itmişlerdir” diyerek yapar. bkz. Anonim, *Risâle (İsimsiz)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kemal Edip Kürkçüoğlu, nr. 53, v. 3a.

¹⁰⁴ *Nefha*, s. 725.

¹⁰⁵ *Risâle-i Tarîkü’l-ârifîn*, vr. 45b.

¹⁰⁶ Margoliouth, “Kadiriyye”, *İA*, c. 6, s.

Hindistan’da 11 Rebiulâhir günü yapılan bu bayramın mahiyeti hakkında kısa bir bilgi verir. Vîcdânî bunun sadece 11 Rebiulâhir’de değil, bazen 17 Rebiulâhir’de de yapıldığını söylemektedir. Vîcdânî’nin verdiği bilgiye göre bu günlerde Geylânî’nin rûhu için Kur’an okunur ve sadaka dağıtılırdı. Vîcdânî’nin “âyin” dediği bu olay Bağdat’ta 17 Rebiulâhir’de yapılmaktaydı.¹⁰⁷ Türk Kadirîleri’nin de aynı şekilde Bağdat’ta pîrlerini ziyâreti âdet hâline getirip getirmedikleri bilinmemektedir. Yine Anadolu ve Rumeli’de Türk Kadirîlerince Abdülkadir-i Geylânî için bayram ya da özel bir merâsim yapıldığına dair de elimizde bir kayıt mevcut değildir.

1. 2. Pîr-i Sâni Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî (ö. 1469-70) ve Eşrefilik

Burada da tıpkı yukarıda olduğu gibi klasik bir Eşrefoğlu Rûmî biyografisi yazılmayacak, bunun yerine Osmanlı menâkıbnâme ve vefeyâtnâme metinlerinin ürettikleri ve birbirlerinden bazı yönleriyle ayrılan Eşrefoğlu Rûmî anlatıları görülecek, Eşrefiliğin usûl ve âdâb açısından teşekkülünde Eşrefoğlu’nun rolü hakkında tahminler ileri sürülecek ve Eşrefoğlu Rûmî merkeze alınarak bir sosyal ağ analizi yapılmaya çalışılacaktır.

Osmanlı-Kadirî literatüründe, Eşrefîler tarafından ‘Sultânü’l-âşîkîn’ olarak adlandırılan ve Kadirîlik içinde yaptığına inanılan içtihatlar dolayısıyla ‘pîr-i sâni’¹⁰⁸ unvanıyla anılan Şeyh Eşrefoğlu Rûmî’nin, tıpkı tarikatın kurucusu Abdülkadir-i Geylânî gibi ciddi bir ilim tahsili gördüğü, Bursa’da bir medresede muidlik yaptığı ve bütün bunlardan sonra tasavvufa girdiği anlatılır. Eşrefoğlu Rûmî’nin hayatında onun tasavvufa intisap süreci, başta menâkıbnâmeler olmak üzere kendisiyle alakalı hemen bütün eserlerde en ehemmiyet verilen kısım olmuştur. Fakat bu eserlerde ailesi ve Abdal Mehmed ile olan mülâkatından önceki hayatıyla alakalı bilgiler son derece yetersizdir. Eşrefoğlu’nun biyografilerinde atılan bu devrenin aydınlatılması muhakkak onun tasavvufî şahsiyeti ve seyr ü sülûkunu anlamada ve hatta Eşrefoğlu’nun 15. yüzyılın ilk yarısında Anadolu’da bulunan çok sayıda şeyh

¹⁰⁷ Tomar, s. 34.

¹⁰⁸ ‘Pîr-i sâni’ unvanıyla anılmasına sebep olan içtihatlarını Mehmed Rif’at Efendi şöyle sıralar: Birinci “lâ ilâhe illallah”, ikinci “yâ Allah”, üçüncü “yâ Hû”, dördüncü “yâ Hak”, beşinci “yâ Hay”, altıncı “yâ Kayyum”, yedinci “yâ Kahhar”. Bunlar usûl esmâlarıdır. Ayrıca beş tane de fîrû’ esmâsı vardır. Bunlar “yâ Settâr”, “yâ Müheymin”, yâ Bâsît”, “yâ Vedûd”, “yâ Hâdî”dir. bkz. **Risâle-i Sülûk-i Kadirîye**, vr. 141b.

arasından niçin özellikle Hacı Bayrâm-ı Velî'yi tercih ettiği sorusunun cevaplandırılmasında büyük bir öneme sahiptir. Ama bu yapılmadan önce, özel olarak Eşrefî, genel olarak da Osmanlı tasavvuf literatüründe Eşrefoğlu anlatısının nasıl kurgulandığı görülecek ve Eşrefilik'te Pîr-i Sâni'ye verilen yer tarif edilmeye çalışılacaktır.

Tennûrîzâde (18. Yüzyıl), Eşrefoğlu Rûmî'nin babası tarafından soyunun Hz. Hüseyin'e çıktığını yazmaktadır. Tennûrîzâde'ye göre Eşrefoğlu Mekkelidir ve ebeveyni ile beraber daha önceleri Bitinya Krallığı'nın, Anadolu Selçukluları'nın ve İznik Bizans Devleti'nin başkenti ve Roma'nın Opsikion themasının merkezi olan ve Hristiyanlığın 325 yılındaki I. Genel Konsili'ne ve 787 yılındaki VII. Ekümenik Konsili'ne ev sahipliği yapan, 15. yüzyılda ise artık eski siyasi önemini kaybetmiş ve çok az sayıda nüfusun bulunduğu fakat özellikle ilim ve kültür merkezi kimliğini ve çini sanayii sebebiyle de iktisadî gücünü hâlâ muhafaza eden İznik'e gelip yerleşmiştir. Daha sonra "*mecma'-ı ulemâdır deyu*" Osmanlı Beyliği'nin başkenti Bursa'ya gelmiş, Yeşil Medrese'de yirmi beş sene muidlik yapmış ve kırk sene mürşidine hizmet etmiştir.¹⁰⁹ 17. yüzyılda Velîyüddin ile Bursevî Sabri Efendi'nin *Menâkıb*'lerinde ve 1649 yılında telif edilen Baldırzâde'nin *Ravza-ı Evliyâ*'sında onun ilim tahsilinin kırk sene sürdüğü ve Çelebi Sultan Mehmed Han Medresesi'nde dânişmend olup '*her fende emsâl ü akrânına galebe*' ettiği ve '*bi-mânend*' olduğu kayıtlıdır.¹¹⁰ Nitekim Eşrefoğlu Rûmî'nin çok parlak bir tahsil hayatı geçirdiği eserlerinden de anlaşılmaktadır.

17. yüzyılda kaleme alınan *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'de Eşrefoğlu'nun tasavvufa giriş süreci Eşrefîler'in '*sultânü'l-meczûbîn*' dedikleri Abdal Mehmed adında Bursalı bir dervişle olan görüşmesi ile başlar. *Menâkıb*'a göre Eşrefoğlu Rûmî bir gece bir rüya görüp cezbe ile bir şeyhe intisap etmek arzusuna kapılmış ve kendisinde böyle bir kabiliyetin olup olmadığını öğrenmek için de sabah vakti Abdal Mehmed'in yanına gitmiştir. Eşrefoğlu'na nazar eden Abdal Mehmed, '*dânişmend var bize köfteli çorba getir*' deyince Eşrefoğlu pazara gidip köfteli çorba aramış fakat bulamamıştır. Abdal Mehmed'in yanına köftesiz bir çorba ile gelen Eşrefoğlu'na meczûp derviş, '*dânişmend, hani bunun köftesi?*' diye sormuş, Eşrefoğlu, '*sultânım, bugün köfteli*

¹⁰⁹ Hediyyetü'l-Fukarâ, vr. 6a-6b.

¹¹⁰ Velîyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 32-33; Sabri-i Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 6-7; *Ravza-ı Evliya*, s. 275.

çorba kalmamış, inşallah yarın köftelisini dahi getireyim' deyince Abdal Mehmed yerden hayvan artığı ile karışık bir balçık alıp birkaç yuvarlak yaparak çorbanın içine atmış, Eşrefoğlu'ndan çorbayı içmesini istemiştir. Hiçbir tereddüt göstermeden çorbayı içen Eşrefoğlu'na Abdal Mehmed, 'ya sen olmayıp da kim olsa gerek!' diyerek bu kabiliyetin kendisinde bulunduğunu imâ etmiştir. Eşrefoğlu Rûmî bu yaşadıklarından sonra medresesindeki hücreğine dönüp nesi var nesi yoksa fakirlere dağıtmış ve kendisine intisap talebinde bulunmak için Emîr Sultân'a (ö. 1429[?]) gitmiştir. Emîr Sultân, 'kuzu, biz pîr ve intikâlimiz dahi karîbdir; varın şehr-i Ankara'ya azîmet edip Hacı Bayrâm Velî birâderimize!' diyerek Eşrefoğlu'nu Ankara'ya, Hacı Bayrâm-ı Velî'ye göndermiştir. Sabrî Efendi'nin bu hususta anlattıkları da Veliyüddin Efendi'ninkilerle birebir aynıdır.¹¹¹

1649 yılında eserini tamamlayan Baldırzâde, Eşrefoğlu'nun Abdal Mehmed ile görüşmesinden sonra 'işâret' üzerine Ankara'ya gittiğinden bahseder ve Emîr Sultân'a hiç değinmez.¹¹² Tennûrîzâde ise Emîr Sultân'dan bahsetmekle kalmaz, konuyla alakalı bir de menkabe anlatır.¹¹³

İsmâil-i Belîğ'in 1723 yılında tamamladığı *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ında Abdal Mehmed ile alakalı *Menâkıb*'ta anlatılanlar aynen mevcuttur. Fakat *Güldeste*'de, Baldırzâde'nin *Ravza-ı Evliyâ*'sında olduğu gibi Emîr Sultân (ö. 1429 [?]) ile Eşrefzâde arasında, Eşrefî kaynaklarının yaşandığını iddia ettiği görüşme ve hatta şeyh-derviş ilişkisine hiç değinilmez.¹¹⁴ Eşrefoğlu Rûmî ve halifesi Abdürrahim-i Tirsî'nin (ö. 1520) eserlerinde de bu ilişkiye dair bir ipucu bulunmamaktadır. İlk defa Eşrefoğlu Rûmî'nin hayatına dair en eski kaynak olan ve 17. yüzyılda kaleme alınan *Menâkıb*'ta geçen ve sonraki Eşrefî müelliflerin kısmen ilâveler yaparak, kısmen de değiştirerek eserlerine aldıkları Eşrefoğlu-Emîr Sultân ilişkisi Eşrefîliğe mensup

¹¹¹ Veliyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 33-34; Sabri-i Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 5-7.

¹¹² *Ravza-ı Evliya*, s. 91, 275.

¹¹³ Abdal Mehmed'in 'Emîr Sultân'a var' emri ile Emîr Sultân'a giden Eşrefoğlu, şeyhi ikinci namazı için abdest alırken görmüş ve bir de bakmış ki su şeyhin kollarından altın olup akmakta. Eşrefoğlu 'azîzim suyun altın olmasına kerâmet buyurmağa ne hâcet, benim ol altunun sikkeli akmasına bile itikâd-ı kâmilim vardır' deyince Emîr Sultân 'ey Eşrefoğlu bize tarikat-ı aliyyede sâhib-i sikke olmağı bildirdin mi?' diye latife etmiş. Tennûrîzâde, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'nin aksine Emîr Sultân'ın Eşrefoğlu'nu dervişliğe kabul ettiğini, vefatına yakın da 'kuzu biz pîr olduk, intikâlimiz dahi karîbdir' diyerek Eşrefoğlu'nun eline bir mektup verip 'var imdi Ankara'da mürşîdü's-sâlikin olan Hacı Bayrâm-ı Velî hazretlerinin hizmet-i şerîfelerine müdâvemet üzere ol' diye tenbihlediğini yazar. bkz. *Hedîyyetü'l-Fukarâ*, vr. 7a-7b.

¹¹⁴ *Güldeste*, s. 69-79, 216-218.

olmayan müelliflerin (İsmâil-i Belîğ ve Baldırzâde) eserlerinde geçmemektedir. Dolayısıyla böyle bir ilişkinin hiç olmama ihtimali de vardır ve bu durumda klasik anlatıdaki Eşrefoğlu'na mürşid olarak Hacı Bayrâm'ı Emîr Sultân'ın tavsiye ettiği rivayeti kuşkuyla karşılanmalıdır. Nitekim aşağıda görüleceği gibi Eşrefoğlu'nun henüz çocukluk çağlarında babasından melâmete meyilli bir tasavvufî terbiye aldığı ve sonradan bu terbiyenin etkisiyle Anadolu'da melâmî eğilimli tasavvufunun en güçlü temsilcisi Hacı Bayrâm'a intisap ettiği bir ihtimâl olarak düşünülebilir. Eğer gerçekten böyle olmuşsa Eşrefoğlu'nun Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisabı tavsiye veya işaret üzerine değil, bilinçli bir tercihle gerçekleşmiş olmalıdır. Bütün bunların yanında Eşrefoğlu'nun Hacı Bayrâm'ı seneler önce Bursa'da iken tanıdığı, hatta belki de öğrencisi olduğu ihtimali mevcuttur. Zira Eşrefoğlu'nun tahsil gördüğü Yeşil Medrese'de (Çelebi Sultan Mehmed Medresesi) 14. yüzyıl sonlarında Hacı Bayrâm'ın da hocalık yaptığı şeklinde kayıtlar vardır.¹¹⁵ Hacı Bayrâm'ın Bursa'da ikametinin 1395-1400 yılları arasında olduğu kabul edilmektedir.¹¹⁶ Eşrefoğlu'nun Hacı Bayrâm'a on bir yıl dervişlik yaptığı ve onun işaretiyle, dolayısıyla sağlığında Hama'ya gittiği bilindiğine göre 1430 yılında vefat eden Hacı Bayrâm'a intisabı da en geç 1419 yılında olmuş olmalıdır. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, Somuncu Baba'nın vefatından yani 1412'den sonra derviş yetiştirmeye başladığı kabul edildiğine göre Eşrefoğlu'nun Hacı Bayrâm'a intisabı da 1412-1419 yılları arasındadır. Dolayısıyla 1395-1400 yılları arasında muhtemelen (muhtemelen diyoruz çünkü Eşrefoğlu'nun Yakın Doğu'da seyahatler yaptığı *Müzekki'n-nüfûs*'taki bazı ifadelerinden anlaşılmaktadır; dolayısıyla bu tarihler arasında kesin olarak Bursa'da olup olmadığını bilemiyoruz) aynı şehirde yaşayan ve aynı medresede faaliyette bulunan, dolayısıyla tanışan Eşrefoğlu ile Hacı Bayram'ın, 1412-1419 yılları arasında da şeyh-derviş ilişkisi içine girdikleri tahmin edilebilir. Bu durumda yine Eşrefoğlu'nun Hacı Bayrâm'a Emîr Sultân'ın işaretiyle değil, tamamen bilinçli bir tercihle intisap ettiği düşünülebilir. 19. yüzyılda Mehmed Rif'at Efendi ise Eşrefoğlu ve Emîr Sultân arasında yaşandığı söylenen olayları *Menâkıb*'tan değil, 1740 yılından sonra yazılmış olan *Hediyyetü'l-Fukarâ*'dan alarak vermiştir. Eşrefi olsun olmasın bütün kaynaklarda var olan ve asırlarca hiç değişmeden anlatılan

¹¹⁵ Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, c. 2, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2306, s. 256.

¹¹⁶ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017, s. 18-21.

Eşrefoğlu-Abdal Mehmed hikayesi ise 19. yüzyıl ortalarına doğru yazılan *Nefha*'da da mevcuttur.¹¹⁷ Hüseyin Vassaf ise Eşrefoğlu'nun Abdal Mehmed'in işaretiyle Emîr Sultân'a, Emîr Sultân'ın işaretiyle de Hacı Bayrâm-ı Velî'ye gittiğini söylemekle yetinir.¹¹⁸ Eşrefoğlu Rûmî'nin çevresindeki bütün bu mutasavvıfların hayatlarının bir döneminde Bursa'da bulunmaları ayrıca Bursa'nın 14. ve 15. yüzyıllarda tasavvufi açıdan son derece renkli bir görünüm arz ettiğini de göstermektedir.

17. yüzyılda Velîyüddin Efendi, Eşrefoğlu'nun Hacı Bayrâm'dan evvel Akşemseddin'e intisap ettiği şeklinde başka kaynaklarda tekrar edilmeyen bir rivayeti nakleder. *Menâkıb*'ta Eşrefoğlu'nun on bir sene Hacı Bayrâm'a hizmet ettiği, bu hizmetler arasında daha başka pek çok mutasavvıfın menkabelerinde de görülen ve bu yolla özellikle kibrin yok edilmesi amaçlanan helâ temizliğinin de imâmlık vazifesinin de bulunduğu kayıtlıdır. Bütün bu hizmetlerden sonra Hacı Bayrâm, Eşrefoğlu'nu kızı Hayrünnisâ ile evlendirmiş, hilâfet verip '*alem ve seccâde*' ile memleketi İznik'e irşâd için göndermiştir. Fakat bir süre sonra Eşrefoğlu yine Ankara'ya gelip Hacı Bayrâm'a "*Sultanım, seyr ü sülûk tamamı şimdiki makamımız mıdır, yoksa dahi var mıdır?*" diye sormuş ve Hacı Bayram'dan "*Bir velinin bin sene ömrü olsa, envâ-ı mücahedât ve riyazat eylese, henüz enbiyadan bir nebinin kademi vardıgı yere velinin başı varmak muhaldir*" cevabını almıştır. Ardından "*Sultanım, bu bendenize kanaat gelmedi, daha seyr-i ilâllahta tayaran arzusu vardır*" demiştir. Bunun üzerine Hacı Bayrâm-ı Velî, Eşrefoğlu'na Hama'da bulunan bir Kadirî tekkesinin postnişini, Abdülkadir-i Geylânî neslinden Şeyh Hüseyin-i Hamevî'yi (ö. 1446-47'den sonra) işâret edip ona gitmesini istemiştir. Şeyhinden Hama'ya gitmeden önce bir erbain çıkarması ve erbain müddetince gördüğü '*vakıaları*' yazması emrini alan Eşrefoğlu Rûmî bütün bunları yaptıktan sonra karısı ve kızı ile Şeyh Hüseyin-i Hamevî'ye ulaşmak gayesiyle Hama'ya gitmiştir. Hama'ya olan bu yolculuk, Eşrefoğlu'nun Hacı Bayrâm'a intisap tarihi göz önünde bulundurulduğunda en erken 1422-23, en geç de 1430 yılında olmuştur. Şeyh Hüseyin-i Hamevî, Eşrefoğlu'ndan vakıalarının yazılı bulunduğu kağıdı alıp okuduktan sonra hemen tekrar erbaine girmesini emretmiştir. Kırk günlük süre bitip erbain tamamlanınca Şeyh Hamevî, Eşrefoğlu'na hilafetnâme yazmış ve bir

¹¹⁷ *Nefha*, s. 959-960.

¹¹⁸ *Sefine-i Evliyâ*, c. 1, s. 65.

de ‘*alem ve çerağ ve seccâde ve asâ*’ vermiştir. O sırada Eşrefoğlu Rûmî’nin başında bulunan altı terklı ve tepesinde bir pul olan Bayrâmî tâcını gören Şeyh Hüseyin-i Hamevî, “*Rûmî, yine Hacı Bayrâm birâderimizin sikkesi dursun, feamma sen dahi sâhib-i sikke oldun. Var tepesinde olan pulu terklerinin içine kat ki, yedi terk olsun*” demiş ve Eşrefoğlu’nu İznik’e geri göndermeden önce “*Eğer seyr ü sülûkunda bizim nihâyetimize yetişmek istersen, var yedi seneye dek her günde yedişer tane siyah üzümle mücâhede ve riyâzet eyle*” tavsiyesinde bulunmuştur.¹¹⁹

Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 1430) ve Hüseyin-i Hamevî (ö. 1446-47'den sonra) ile alakalı *Menâkıb-ı Eşrefzâde*’de anlatılanların hemen hepsi Sabri Efendi’nin *Menâkıb-ı Eşrefzâde*’sinde ve *Ravza-ı Evliyâ*’da da mevcuttur. Yalnız Baldırzâde, *Menâkıb*’ın aksine Eşrefoğlu Rûmî’nin Ankara’da değil, Hacı Bayrâm’dan aldığı hilâfetle İznik’e dönüşünde evlendiğini yazar ve evlendiği kadının Hacı Bayrâm’ın kızı olduğuna dair de bir bilgi vermez.¹²⁰ *Hediyetü’l-Fukara* müellifinin de bu hususta anlattıkları hemen hemen aynıdır. Fakat Tennûrîzâde, Eşrefoğlu’nun “*Azîzim efendim seyr-i sülûkun nihâyeti var mıdır*” diye sorduğu zaman Hacı Bayram’ın “*Kuzum sülûkun nihâyetini Allah-ı azîmü’ş-şân bilür, biz vâsıl olduğumuz makama seni vâsıl eyledik*” dediğini ve o gece birlikte istihâreye yattıklarında ‘*âlem-i ma’nâ*’da yani rüyâda peygamberlerin ve velîlerin ruhlarının toplandığı bir mecliste Eşrefoğlu’nun boynuna bir altın zincir takılıp satıldığını, her taraftan Eşrefoğlu’nu almaya tâlipler geldiğini ama sonunda Eşrefoğlu’na Abdülkadir-i Geylânî’nin sahip olduğunu, Eşrefoğlu’nun Geylânî’ye “*Efendim, beni âlem-i ma’nâda kabul ettiniz lakin zâhirde kangı kulunuza teslim olayım*” diye sorduğunu, Geylânî’nin cevâben “*Şehr-i Hama’da benim dördüncü oğlum Hüseyin-i Hamevî’ye varup teslim ol*” dediğini gördüklerini yazar. Ayrıca Tennûrîzâde, Eşrefoğlu’nun Hacı Bayrâm-ı Velî’nin dergahında on iki sene imâmet hizmetinde bulunup kızı ile evlendiğini ve Hama’da erbainin nihayetinde Şeyh Hamevî’nin ona “*tarîk-i Kadiriyye üzere icâzet ve alem ve kudüm ve post*” verdiğini ve İznik’e halife tayin ettiğini bildirir.¹²¹

Şeyh İlyâs Saruhânî (ö. 1559-60), Nev’izâde Atâî (ö. 1635) ve Sadık Vicdânî (ö. 1939), Hacı Bayrâm-ı Velî ile Eşrefoğlu Rûmî arasındaki ilişki hakkında diğer

¹¹⁹ Velîyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 34-45.

¹²⁰ Sabri-i Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 7-21; *Ravza-ı Evliya*, s. 275-278.

¹²¹ *Hediyetü’l-Fukarâ*, vr. 7b-9a.

kaynaklarda görülmeyen ve birbirine tamamen zıt iki farklı bilgi verirler. Tabii bu bilgilerin doğruluğunu teyit imkânından mahrum olduğumuz gibi bu müelliflerin bu bilgileri nerelerden aldıklarını da bilemiyoruz. Atâî, Taşköprizâde'nin meşhur eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye'sine zeyl olarak 1634 yılında yazdığı Zeyl-i Atâî diye bilinen eserinde "*İznik'de medfûn Eşrefzâde Efendi ibtidâ Hacı Bayrâm'dan inâbet, ba'dehu Kadirî tarıkında Şeyh Hüseyin-i Hamevî'den ahz-ı bi'at idüp tekrâr Hacı Bayram hidmetinde tekmîl-i tarikat eylemiş idi*"¹²² demektedir. Sâdık Vîcdânî'nin kaydı ise şöyledir: "*Eşrefzâde eş-Şeyh Abdullah-ı Rûmî, bidâyet-i hâlinde Bayrâmî ve pîr-i mufahham Hacı Bayrâm-ı Velî'nin damadı idi. Seyr ü sülûkî kâin-pederi nezdinde ikmâl idiyordu. Hacı Bayrâm-ı Velî zâhiren, bâtinen evlâdı mesâbesinde bulunan, seyr ü sülûkunu itmâm iden bu kabiliyetli mürîd ve damadına hırka-ı tarikat giydirmemiş, Hama'ya, hafîd-i reşîd-i Geylânî eş-Şeyh Seyyid Hüseyinü'l-Hamevî'nin nezd-i irşâd ve irfânına sevk itmiştir... Eşrefzâde mürîd-i Bayrâmî olarak Hama'ya gitdi; fakat şeyh-i kâmil-i Kadirî olduğu halde Anadolu'ya, İznik'e -maskat-ı re'sine- geldi.*"¹²³ Atâî, tıpkı diğer kaynaklar gibi Eşrefoğlu'nun önce Hacı Bayrâm'a bağlandığını, sonradan da Şeyh Hamevî'ye intisap ettiğini haber vermekte ama başka kaynakların aksine hilâfetini Hamevî'den değil Hacı Bayrâm'dan aldığını söylemektedir. Atâî'nin verdiği bu bilginin göz ardı edilmemesi gerektiğini 16. yüzyılda telif edilmiş bir menâkıbnâme bize söylemektedir. Bayrâmîliğin İsevîlik kolunun pîri Şeyh İlyâs Saruhânî'nin (ö. 1559-60) kaleme aldığı ve Şeyh Mecdüddin İsa'nın hayatının anlatıldığı *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin ve Âdâb-ı Sâlikîn* isimli eserde Eşrefoğlu'ndan "*tarik-i Bayrâmî'den Eşrefzâde*"¹²⁴ diye bahsedilmektedir. Vîcdânî ise Hacı Bayrâm'ın Eşrefoğlu'na seyr ü sülûkunu bitirdiği halde hilâfet vermediği, onu Hama'ya Bayrâmî dervîşi olarak yolladığı görüşündedir. Yukarıda söylenildiği gibi bu müelliflerin bu bilgileri nerelerden aldıkları bilinmemektedir fakat en azından Saruhânî'nin ve Atâî'nin verdikleri bilginin Saruhânî'nin ve Atâî'nin kendi devirlerinde yani 16. asrın ilk yarısı ile 17. asrın ilk yarısında tekke muhitlerinde birileri tarafından dillendirilen bir söylenti

¹²² Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmîleti's-Şakâ'ik*, c. 1, haz. Suat Donuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 384.

¹²³ *Tomar*, s. 26.

¹²⁴ Şeyh İlyâs Saruhânî, *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin ve Âdâb-ı Sâlikîn*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 323, vr. 1b.

olduğu anlaşılmakta, daha açıklıkla ifade etmek gerekirse bazı tasavvufî muhitlerde Eşrefoğlu Rûmî Kadirî değil, Bayrâmî olarak görülmektedir.

Yahya Âgâh Efendi 1900 yılında yazdığı eserinde, Kadirîlik'teki 'Kız Gülü'nü anlatırken bu gülün müçtehidinin Şeyh Hüseyin-i Hamevî'nin kızı ve Eşrefoğlu'nun zevcesi olduğunu belirtir.¹²⁵ Eşrefoğlu Rûmî'nin evlendiği hanımın, Hüseyin-i Hamevî'nin kızı olduğuna dair tek kaynak Âgâh Efendi'nin eseridir. Başka kaynaklarda böyle bir evlilikten bahsedilmediğinden Âgâh Efendi'nin 'Hacı Bayrâm-ı Veli' yazacağı yerde yanlışlıkla 'Şeyh Hüseyin-i Hamevî' yazmış olması akla en uygun ihtimaldir.

Tasavvufî hayâta Abdal Mehmed isminde meczûp bir derviş vasıtasıyla giren ve bazı rivayetlere göre bir vakit Emîr Sultân'a bir vakit de Şeyh Hacı Bayrâm-ı Velî'ye hizmet ettikten sonra Bayrâmî şeyhi olarak gittiği Hama'dan Kadirî pîr-i sâniisi olarak dönen Eşrefoğlu Rûmî'nin müşidleri, kendisinin tesis ettiği tarikat kolunun şekillenmesinde muhakkak ki çok mühim bir rol oynamışlardır. İsmail-i Belîğ'in 'Menba'-ı vecd ü hâlât ve sâhib-i keşf ü kerâmât, meczûb-ı ser-âmed' diye tanımladığı, Baldırzâde'nin 'mezcûb-ı Hak, mahbûb-ı mutlak' dediği ve Emîr Sultân'la dost olup Molla Fenârî başta olmak üzere herkesin ellerini öpmekle iftihar ettiğini söylediği Abdal Mehmed'in¹²⁶ hangi tarikata mensup olduğu, inancı, tasavvufî fikirleri ve şahsiyeti kesin olarak bilinmemektedir. Fakat kendisine 'Abdal'¹²⁷ denilmesi Kalenderî yahut Ahmet T. Karamustafa'nın tabiriyle 'yeni zührcü'¹²⁸ (Rum Abdalları'ndan) bir derviş olması ihtimalini akla getirmektedir. Fakat bu yine de zayıf bir ihtimaldir. Çünkü II. Murad'ın onun için 1441'de bir türbe inşa ettirdiği¹²⁹ göz önünde bulundurulduğunda Abdal Mehmed'in, yalnız sünnî tarikat mensupları arasında değil, sünnî yönetici elit çevrelerde de bir itibarının bulunduğunu

¹²⁵ Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 306.

¹²⁶ Göldeste, s. 216; Ravza-ı Evliya, s. 89-91.

¹²⁷ Tabii ki 'Abdal' sıfatı ile anılan her sūfîyi bu şekilde değerlendiremeyiz. Bir fütüvvetnâmede 'adbal'ın muhabbetullah yolunda elif gibi doğru ve sadık olan, kendisine ve başkalarına birlik gözü ile bakan, yine kendinin ve başkalarının hayrına gücü yettiği kadar delâlet eden, devamlı ilhâm-ı ilâhîyi bekleyen, yaptığı her işi Allah için yapan ve ehl-i bâtin olan sūfî olduğu yazılıdır. bkz. Muhammed b. Alaeddin el-Huseyn er-Razavi, Miftah ed-Dekayik fi Beyanü'l-Fütüvvet ve'l-Hakayik, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 179 vr. 53b-54a.

¹²⁸ Ahmet T. Karamustafa, Tanrının Kuraltanımaz Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550), çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

¹²⁹ Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, c. 1, Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa 2010, s. 38.

söyleyebiliriz. Bir Kalenderînin bütün bu kesimler tarafından daha yaşarken bu derece değerli addedilip hürmete layık kabul edilmesi çok nadir olarak görülmektedir. Abdal Mehmed için sıklıkla kullanılan '*meczûb*' sıfatı onun bütün tarikatlarda görülen ve derviş kategorizasyonu içinde yeri olan '*meczûb-ı gayr-ı sâlik*', '*sâlik-i meczûb*' yahut '*meczûb-ı sâlik*'lerden biri olmasını daha muhtemel kılar. Eşrefoğlu'nun Abdal Mehmed ile olan görüşmesi Eşrefîler tarafından tekkelerin kapatılmasına kadar sürecek bir olan merâsime (Köfteli Çorba Merasimi) tarihî dayanak olarak da gösterilmiştir.

Eşrefoğlu'nun Emîr Sultân¹³⁰ ile ilişkisi Abdal Mehmed ile olduğu kadar açık değildir. Onun Emîr Sultân'a intisâp edip etmediği, hatta böyle bir talebinin olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir.¹³¹ Eğer Eşrefî kaynaklarının iddiaları doğru ise Eşrefîliğin teşekkülünde Emîr Sultân'ın ve bağlı bulunduğu tarikatın da tesiri olmuştur. Fakat Emîr Sultân'ın hangi tarikata mensup olduğu da bugüne kadar açıklığa kavuşmuş değildir.¹³² Genel kanaat Emîr Sultân'ın Nurbahşî şeyhi olduğu yönündedir. Fakat bu Nurbahşîliğin Halvetîliğin mi, Nakşibendîliğin mi yoksa Kübrevîliğin mi kolu olduğuna dair bir ihtilâf mevcuttur.¹³³ Emîr Sultân'ın bağlı bulunduğu tarikattan gerek tasavvufî meşrep, gerek tekke içi usûl ve âdâb açısından Eşrefîliğe nelerin intikal ettiği şimdilik bilinmemektedir. Emîr Sultân'ın tarikatı doğru olarak tespit edildiği ve bu tarikat hakkında yazılmış monografiler elimizde bulunduğu takdirde Eşrefî tekkelerindeki usûl ve âdâbın Emîr Sultân'ın tarikatı ile olan bağlantısı incelenme imkanına kavuşacaktır. Tabii Emîr Sultân'ın şahsına verilen önem Bursa'da, Numaniye Dergâhı'nda bir usûle bürünmüş, senede bir defa yapılan '*Emîr Sultân Ziyâreti*' ile merâsimleştirilmiştir.

¹³⁰ Nihat Azamat ve Hüseyin Algül, Menâkıbnâme'de '*eimme-i ma'sumîn*'den '*ismet-i kesbiyye*' sahibi olarak tanıtıldığından dolayı Emîr Sultân'ın muhtemelen Şîi-Ca'ferî olduğu görüşündedirler. Fakat Baldırzâde Selisî Şeyh Mehmed'in, Emîr Sultân'dan "*Zîver-i Hadâik-ı Şakâyık-ı Nu'mâniyye*" olarak bahsettiğini göz önünde bulundurduğumuzda onun Hanefî mezhebine mensup olduğunu düşünmemiz daha doğru olacaktır. bkz. Hüseyin Algül, Nihat Azamat, "Emir Sultan", **DİA**, c. 11, İstanbul 1995, s. 147; Nihat Azamat, "**II. Murad Devri Kültür Hayatı**", doktora tezi, Marmara Üniversitesi TAE, Tarih Bölümü, İstanbul 1996, s. 74, **Ravza-ı Evliya**, s. 73.

¹³¹ Kasım Kufralı bir yazısında Eşrefzâde'nin Emir Sultân'dan inâbe aldığını yani onun dervîşi olduğunu söylemektedir. bkz. Kasım Kufralı, "Eşrefîye", **İA**, c. 4, s. 397.

¹³² Emîr Sultân'ın bağlı bulunduğu tarikat hakkında farklı görüşler için bkz. **Güldeste**, s. 71; **Yâdigâr-ı Şemsi**, s. 36; Asaf Halet Çelebi, **Eşrefoğlu Divanı**, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1944, s. 13; **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 280.

¹³³ Hüseyin Algül, Nihat Azamat, "Emir Sultan", **DİA**, c. 11, İstanbul 1995, s. 147; Mustafa Kara, **Eşrefoğlu Rumi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014, s. 7.

Eşrefoğlu'nun, hizmetinde en uzun süre bulunduğu şeyh olması itibariyle, tasavvufî şahsiyetine ve tesis ettiği tarıkata en çok tesir eden mutasavvıfın Şeyh Hacı Bayrâm-ı Velî olması gerekmektedir. Her ne kadar Eşrefoğlu ile Hacı Bayrâm arasında bir şeyh-derviş ilişkisinin olmadığı kimi araştırmacılar tarafından ima edilmişse de¹³⁴ her iki mutasavvıf ile alakalı hemen bütün eserlerde bu münasebet bazen birkaç kelime ile geçirtilirerek, bazen de teferruatıyla verilerek anlatılmıştır.¹³⁵

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şeyhi, Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hamidüddin-i Aksarayî'nin (ö. 1412) Konya'da Şeyh Bedreddin (ö. 1420) ile görüşüp birlikte halvete girmesi, müridi Hacı Bayram'a 'çâr-darb'lı Kalenderî dervîşi Şeyh Şücâüddin'i (14-15. yüzyıl) göndermesi ve Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö. 1394) meşhur halifesi Seyyid Nesimî'nin (ö. 1417 [?]) Hacı Bayrâm'ı ziyaret etmesi¹³⁶, Hacı Bayrâm-ı Velî ve Hamidüddin-i Aksarayî'nin, Ahmet Yaşar Ocak'ın tabiriyle 'dairenin dışına çıkan'¹³⁷ sûfî grupları ile irtibatta olduklarını göstermektedir. Bütün bunlardan Hamidüddin-i Aksarayî ile Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yukarıda isimleri geçen mutasavvıflarla birebir aynı inançlara sahip olduklarını iddia etmek mümkün olmasa bile en azından onlara hoşgörü ile yaklaştıkları, hatta belki de bunların daha güçlü bir ihtimal olarak 'metadoksi'¹³⁸ kavramı içerisinde düşünülmesi gereken sûfilerden oldukları söylenebilir.¹³⁹ İbn-i Arabî tarzı vahdet-i vücûdçu bir tasavvuf anlayışının hâkim bulunup sünnî olmayan sûfî gruplarının da devamlı göz önünde olduğu, dahası bunların kendi içlerine kapanmayıp merkezdeki tarikatlarla daima irtibat halinde olduğu bir coğrafyada yetişen Eşrefoğlu Rûmî'nin, muhitinde cereyan eden bütün bu

¹³⁴ Bill Hickman, "Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries-An Historiographical Essay Part I: Happened to Eşrefoğlu?", *The Journal of Ottoman Studies*, XLVI (2015), p. 30-31; Nihat Azamat, **II. Murad Devri Kültür Hayatı**, s. 86, 125.

¹³⁵ Bkz. Velîyüddin, **Menâkıb-ı Eşrefzâde**, s. 34-36; **Ravza-ı Evliya**, s. 275-276; **Hedîyyetü'l-Fukarâ**, vr. 7b-8b; Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, vr. 206a, 211b; **Nefha**, s. 960-961; Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, c. 1, Matba'a-ı Amire, İstanbul 1333, s. 17; Bursalı Mehmed Tahir bin Rif'at, **Hacı Bayrâm-ı Velî**, Orhâniye Matbaası, Dersaadet 1341-1920, s. 5-6.

¹³⁶ Nihat Azamat, "II. Murad Devri Kültür Hayatı", s. 88-89, 117.

¹³⁷ Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)** Timaş Yayınları, İstanbul 2016.

¹³⁸ *Metadoksi* için bkz. Cemal Kafadar, **İki Cihan Âresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**, çev. Ceren Çıkm, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010, s. 120.

¹³⁹ *Latitudinarianism, syncretism*, ve "confessional ambiguity"nin 13. ve 14. yüzyıllarda yalnız konar-göçer zümrelerin değil, bir dereceye kadar Anadolu'nun eğitimli müslüman elitlerinin de dinî tutumlarını karakterize ettiği söylenmektedir. bkz. Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", **Turcica**, 44, 2012-2013, p. 303.

tasavvufî hareketlere yabancı kaldığı düşünülemez. Eserlerinden ve menkabelerinden, sahip olduğu görülen güçlü Melâmî neşvenin ve Kalenderî tavrın kaynağının yaşadığı muhit ve şeyhi Hacı Bayrâm-ı Velî olduğu kesine yakın bir ihtimalle söylenebilir.

Sadeddin Nüzhet Ergun; Hacı Bayrâm-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî ve Abdürrahim-i Tirsî'nin yalnız şair değil, aynı zamanda bestekar da olmaları ihtimalinden bahsedip bu fikrin bazı 18. yüzyıl kaynaklarının kayıtlarına dayandığını söylemektedir.¹⁴⁰ Ergun, “*Anadolu Türkleri arasında ilk dinî bestekâr olarak meşhur mutasavvıf Hacı Bayrâm-ı Velî'yi tanıyoruz*” demektedir.¹⁴¹ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin musikişinas olduğu rivayeti eğer doğru olsaydı Eşrefoğlu'nun, şeyhinden tasavvufî terbiyenin yanında ayrıca mûsikî eğitimi de aldığını söylememiz mümkün olacaktı fakat bu rivayetin doğru olabilme ihtimali bir hayli zayıftır. Zira 17., 18. ve 19. asırlarda gerçek bestekârı bilinmeyen bazı eserlerin Osmanlı mûsikî çevreleri tarafından Abdülkadir-i Merâgî, Gulâm Şâdî, İbn-i Sinâ, Farâbî ve hatta Eflâtun gibi neredeyse birer efsane hâline gelmiş tarihî şahsiyetlere atfedildiği malumdur. 1740'lı yıllarda İstanbul'da bazı mûsikîşinâsların mahfuzâtlarında Eflâtun'a ait olduğunu iddia ettikleri mûsikî eserleri bulundurdıkları da bilinmektedir. Hatta Kantemiroğlu edvârında "Eflâtun'a ait" nikriz makamında ve düyek usûlünde bir peşrev bulunmaktadır. Cem Behar'ın "*pseudographia*"¹⁴² dediği bu âdetin Osmanlı entellektüel çevrelerindeki yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda tıpkı İbn-i Sinâ, Farâbî ve Eflâtun gibi Hacı Bayrâm-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî ve Abdürrahim-i Tirsî'ye de birtakım mûsikî eserleri atfedildiği anlaşılr.

Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852); Hacı Bayrâm-ı Velî, Hamidüddin-i Aksarayî ve Bayrâmî tâc-ı şerîfini Kadirîlik ile ilişkilendirerek anlatmaktadır. Rif'at Efendi'ye göre ortasında üç pul bulunan altı terkli tâc-ı şerîf Şam'da, Bayezidiyye'de postnişin olan, Abdülkadir-i Geylânî'nin torunu Şeyh Ahmed-i Kebîr'in icâdıdır. Hamidüddin-i Aksarayî, Ahmed-i Kebîr'e kırk yıl dervişlik yapıp hizmet ettikten sonra ondan hilâfet almış, sonra Şeyh Ali-i Erdebilî'nin yanına gitmiştir. Ali-i Erdebilî, Hamidüddin-i Aksarayî'ye hilâfet verdiğinde kendi tâcını tekbirlememiş, Ahmed-i

¹⁴⁰ Sadeddin Nüzhet Ergun, **Türk Musikisi Antolojisi**, Vadi Yayınları, İstanbul 2017, s. 44, 45.

¹⁴¹ Ergun, **Türk Musikisi**, 44; ayrıca bkz. Ömer Tuğrul İnancer, “Bayramilik Zikir Usulü ve Musiki, **DBİA**, c. 2, s. 107.

¹⁴² Cem Behar, **Aşk Olmadan Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı/Türk Müziği'nde Öğretim ve İntikal**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 111-115.

Kebîr'in tekbirlediği Kadirî tâc-ı şerîfinin de biçimine müdahale etmemiş ve daha sonra Hamidüddin-i Aksarayî'den hilâfet alan Hacı Bayrâm-ı Velî de bu Kadirî tâc-ı şerifini giymiştir. Bayrâmî tâcının altı terkli olmasının sebebi budur.¹⁴³ Buna göre kaynaklarda geçen Eşrefoğlu'nun Hama'ya başında altı terkli Bayrâmî tâc-ı şerîfi ile gittiği ve Hüseyin-i Hamevî'nin bu tâcın tepesindeki pulu terk haline getirip yedi terkli pulsuz Eşrefî tâcını icât ettiği rivayetini hatırlayıp buna bir de bir kısım Eşrefiler'in Bayrâmî tâcını da aslında Kadirî tâcî olarak kabul ettikleri bilgisini ilave edelim.

Abdûlbaki Gölpınarlı, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, halifesi ve damadı Eşrefoğlu Rûmî'yi muhtemelen meşrep ayrılığı yüzünden Hüseyin-i Hamevî'ye gönderdiğini söylemektedir.¹⁴⁴ Oysa elimizdeki birkaç parça şiiri ve lideri olduğu çevrenin genel karakteri, bize Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tasavvufî şahsiyeti hakkında birtakım ipuçları vermektedir. Kaleme aldığı eserlerden ve menkabelerinden tanıdığımız kadarıyla Eşrefoğlu Rûmî'nin Hacı Bayrâm-ı Velî ile arasında bir meşrep ayrılığı söz konusu değildir. Üstelik kaynaklar Eşrefoğlu'nun Hacı Bayrâm'a on bir ilâ on iki sene hizmet edip hilâfet aldıktan sonra İznik'e Bayrâmî şeyhi kimliğiyle gittiği hususunda neredeyse müttetikirler. Hama'ya gitme kararı bütün bunlardan sonra verilmiştir. Hacı Bayrâm'ın on bir-on iki sene yanında tutup hilâfet vererek memleketine gönderdiği Eşrefoğlu ile arasındaki meşrep ayrılığını bütün bu olanlardan sonra farketmesi düşünülemez. Dahası artık aralarında şeyh-derviş ilişkisi de kalmadığından böyle bir meşrep ayrılığı mevcut olsa dahi bunun bir manâ ifade etmeyeceği açıktır.

Eşrefoğlu Rûmî'nin Bektâşîliğe mensup olduğu iddiasını ortaya atan araştırmacılar da olmuştur.¹⁴⁵ Fakat kaynaklarda bu iddiayı temellendirecek bir bilgi mevcut değildir. Eşrefoğlu Rûmî ile Hacı Bektâş'ı birlikte sadece bir kez İznik Âsitânesi postnişinlerinden Abdülkadir Sırrî Efendi'nin (ö. 1762-63) bir risâlesinde görmekteyiz. Sırrî Efendi, Eşrefî tâcının keçeden mamul olmasını anlatırken konu ile alakalı bir rivayeti nakleder. Buna göre Eşrefoğlu ve Hacı Bayrâm-ı Velî "*birlikte*" Hama'ya giderlerken yolda Hacı Bektâş'a rastlamışlar. İmâm Zeynelâbidin neslinden olup Horasan'da Şeyh Ahmed-i Yesevî'den seyr ü sülûk gören Hacı Bektâş-ı Velî,

¹⁴³ **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 18b-19a.

¹⁴⁴ Abdûlbaki Gölpınarlı, **Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004, s. 63.

¹⁴⁵ Enver Özkan, "**Eşrefoğlu Rumi'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**", yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 1994, s. 97.

Anadolu'ya ayak bastığında, o sırada Anadolu'da bulunan elli beş bin evliyânın her birine birer hediye verirken Eşrefoğlu'na da bir parça keçe armağan etmiş. Daha sonra Hama'da Şeyh Hüseyin-i Hamevî, Eşrefoğlu'na "*Hacı Bektâş'ın viridiği keçe sana tâc olsun*" demiş ve böylece Eşrefî tâcının icadına dolaylı yoldan Hacı Bektâş-ı Veli'yi dahil etmiş.¹⁴⁶ Hacı Bektâş-ı Veli'nin (ö. 1271 [?]) vefâtından aşağı yukarı yüz yıl sonra dünyaya gelen Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 1469/70), bu Türkmen şeyhiyle görüşmesi imkansızdır. Nitekim Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (ö. 1788) de Sırrî Efendi'nin bu rivayetini *Risâle-i Tâciyye*'sinde nakleder fakat hükmünü "*târih müsâid değildir*"¹⁴⁷ diye verir. Sadeddin Nüzhet "*târihen bu iki zâtın buluşmasına imkân bulunmadığı cihetle bu rivâyetin de esassız olduğu meydandadır*" demektedir ve Eşrefoğlu hakkındaki Kalenderî rivayetini de hatırlatıp bütün bu isnatların Eşrefoğlu aleyhinde bir zümrenin olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Ona göre Eşrefoğlu Rûmî'yi Kalenderîlik ve Bektâşîlik gibi şeriatla alakaları olmayan tarikatlara mensup göstermeye çalışanlar olmuştur.¹⁴⁸ Eşrefoğlu hakkındaki bu söylentilerin nelere istinaden çıkarıldığını ve dahası bu söylentilerin gerçekten de Sadeddin Nüzhet'in dediği gibi onu kötülemek için mi yoksa söz konusu sünnî olmayan tarikatların mensuplarının onu fazlaca benimseyip kendilerinden göstermeye çalışmalarından mı doğduğunu bilemiyoruz.

Eşrefoğlu'nun seyahatlerinin İznik, Bursa, Ankara ve Hama ile sınırlı olmadığı, onun Ürdün'e ve hatta belki başka Yakın Doğu memleketlerine de seyahatler yaptığı kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. 1448 yılında tamamladığı *Müzekki'n-nüfûs* isimli eserinde Hz. Musa'nın kabrini ziyaret edip bugün Ürdün siyasi sınırları içinde bulunan Lut Denizi'ne gittiğini ve yağlı olan denizin son derece pis bir kokusunun olduğunu anlatmaktadır.¹⁴⁹ Eşrefoğlu'nun eser tercüme edecek kadar Arapça bildiği de anlaşılmaktadır.¹⁵⁰ Onun bu Arapça ile Irak'tan Mısır'a, hatta Hicaz'a kadar bütün Arap coğrafyasını gezdiği, buralarda tanıştığı âlimler ve sûfîler ile ilmî, irfânî, fikrî sohbetler yaptığı da kesine yakın bir ihtimâldir.

¹⁴⁶ *Sırru'd-Deverân*, vr. 15a-15b.

¹⁴⁷ Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 206a.

¹⁴⁸ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, c. 1, s. 1369.

¹⁴⁹ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 204-205.

¹⁵⁰ "*Sana bu ibaretleri sırf lügatten çıkardım, yani senin için Arap dilinden tercüme ettim, Türkî diline çevirdim.*" bkz. *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 105.

Eşrefî kaynakları tıpkı Abdülkadir-i Geylânî gibi Eşrefoğlu Rûmî'yi de 'kutup' olarak görmüşlerdir. Bu kutbiyyet, Eşrefî kaynaklarında Hızır'ın ağzından beyan edilmiştir.¹⁵¹ Tabii Eşrefoğlu'nun kutbiyyeti yalnız Eşrefîler'in değil, başka çevrelere mensup olanların da kabul ettikleri bir husustur. Bu, Evliyâ Çelebi'nin Eşrefoğlu'ndan "*Kutbu'l-aktâb*" diye bahsetmesinden¹⁵² de anlaşılmaktadır.

Eşrefoğlu Rûmî'ye nispet edilen Eşrefîliğin kimliği hakkında çeşitli bazı görüşler ortaya atılmıştır. Eşrefîler'in Kadirîliğin bir kolu olarak gördükleri Eşrefîliği bazıları Emîr Sultân'ın tarikatı ile Bayrâmîliğin¹⁵³, bazıları da Halvetîlik ile Kadirîliğin karışımından teşekkül etmiş bir tarikat olarak düşünürken¹⁵⁴ bazıları da Bayrâmîlik ile Kadirîliğin birleşimi ile tesis edildiği kanaatindedir¹⁵⁵. Hatta Eşrefîliğin Kadirîlik, Bayrâmîlik ve Emîr Sultân'ın sisteminin kaynaşmasından meydana geldiğini dile getirenler de bulunmaktadır.¹⁵⁶ Fakat bu hususta en ilginç yaklaşım Harirîzâde'ye aittir. Harirîzâde Eşrefîliğin hem Bayrâmîliğin hem de Kadirîlik'in bir kolu olduğunu söyleyip Nurbahşîlik, Bayrâmîlik ve Kadirîliği kapsayan bir tarikattır, demektedir¹⁵⁷ (aslında *Menâkıb-ı Mecdüddin İsâ* ve *Zeyl-i Atâî*'de geçen Eşrefoğlu'nun tarikatı ile alakalı bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Harirîzâde'nin bu görüşünün üzerinde durulması gerektiği anlaşılmaktadır). Ayrıca Eşrefîlik'te Halvetî, Bayrâmî ve Kadirî âdâbına uyulduğunu söyleyen bir araştırmacı da mevcuttur.¹⁵⁸ Bütün bunların yanında Eşrefîliğin, sadece Kadirîliğin bir kolu olduğu görüşü de dile getirilmiştir.¹⁵⁹

Eşrefoğlu Rûmî'nin *Divân*'ında kendisinden bahsedilen tek pîrin Abdülkadir-i Geylânî olduğu, üstelik Eşrefoğlu'nun Geylânî'ye büyük bir tutku ile bağlı bulunduğu görülmektedir. *Divân*'da Abdülkadir-i Geylânî için yazılmış dört methiye

¹⁵¹ *Hediyetü'l-Fukarâ*, vr. 10a-10b; Velîyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 70-71; Sabri-i Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 52; bkz. *Nefha*, s. 976-977; *Risâle-i Tarîkü'l-ârifin*, vr. 45b.

¹⁵² Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 3, haz. Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, s. 9.

¹⁵³ Kasım Kufralı, "Eşrefîye", *İA*, c. 4, s. 397.

¹⁵⁴ Ergun, *Türk Musikisi*, s. 43; Gölpınarlı, *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*, s. 63-64.

¹⁵⁵ Eşrefoğlu Rumi, *Divân-ı İlahiyat*, haz. Mustafa Tatcı, DİB Yayınları, Ankara 2014, s. 21; Baha Tanman, "Tekkeler", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 7, s. 238.

¹⁵⁶ *Eşrefoğlu Divanı*, Tercüman 1001 Temel Eser, s. 30.

¹⁵⁷ Harirîzâde Kemaleddin Efendi'den naklen Çakır, *Kadirîlik*, s. 428.

¹⁵⁸ Enver Özkan, "*Eşrefoğlu Rumi*", s. 39.

¹⁵⁹ Mustafa Kara ve Dilaver Gürer de bu kanaattedirler. bkz. Dilaver Gürer, *Abdülkadir Geylani Hayatı Eserleri Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 336; Mustafa Kara, Eşrefoğlu Rumi, s. 76.

mevcuttur. Bu methiyelerden birinde “*Abdülkadir Sultân derler şeyhime*”¹⁶⁰, bir diğerinde de “*Cem olmuş dervişleri pîrim Abdülkadir’in*”¹⁶¹ diyen Eşrefoğlu müntesibi bulunduğu tarikatı bizzat kendisi beyan etmiştir. Halifesi, damadı ve kendisinden sonra İznik’teki âsitânenin postnişini olan Şeyh Abdürrahim-i Tirsî’nin (ö. 1520) “*Ey bizi soran kardaşlar bize Kadirîler dirler / Ey gerçek tâlib kardaşlar bize Kadiriler dîrler*”¹⁶² matlalı şiiri Eşrefîler’in daha en baştan kendilerini nasıl tanımladıklarını açık bir şekilde göstermektedir. Tirsî’nin şu mısraı da bu hususta çok dikkat çekicidir: “*Şeyhimiz Eşrefogludur Kadirîdür İznikîdür*”¹⁶³. 18. yüzyılda, İznik Âsitânesi postnişini Abdülkadir Sırrî Efendi de (ö. 1762-63) risâlesinde “*tarikîmiz Kadirî’den şu’be oldukda*”¹⁶⁴ diyerek Eşrefîliğin Kadirîliğin bir kolu olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Eşrefîliğin Eşrefoğlu’nun halifesi ve damadı Abdürrahîm-i Tirsî (ö. 1520) ve Pîr Hamdi Efendi (ö. 1603-04 veya 1609) devirlerinde kuruluş safhasını tamamladığı söylenmektedir.¹⁶⁵ Oysaki bu fikrin doğruluğu, kuruluşun tamamlanmasından kastın ne olduğuna göre değişiklik arz eder. Usûl ve erkânın bütün detayları ile bu devirlerde oluştuğu kastediliyorsa bu mümkün değildir. Mesela kuud zikrinin sonunda ve kıyâma kalkılmadan evvel muhakkak okunan ‘*durak ilâhîsi*’ bir form olarak Saadeddin Nüzhet Ergun’a göre 17. yüzyılda ortaya çıkmıştır.¹⁶⁶ Dolayısıyla bu formun icât olunmadığı zamanlarda kuud zikrinden kıyâm zikrine durak okunmadan kalkılmakta idi. Buna göre mûsikîde durak formunun icâdı âyinlerin usulünde bir değişikliği beraberinde getirmiştir. Bursa Eşrefîleri’nin Emîr Sultân ziyareti de 19. yüzyıl sonlarında başlamış bir âdettir. Daha evvel muhtemelen Erguvan Bayramlarında Eşrefîler de Emîr Sultan’ı ziyaret ediyorlardı, fakat Eşrefîler’in bu ziyareti tarikat içerisinde bir usûl haline getirmesi bahsedilen tarihten sonradır. Kezâ çuhadan mamûl Eşrefî tâcı, 18. yüzyılda

¹⁶⁰ Eşrefoğlu Rumi, *Divân-ı İlahiyat*, s. 139-140.

¹⁶¹ Eşrefoğlu Rumi, *Divân-ı İlahiyat*, s. 93-94.

¹⁶² Emine Aydoğmuş Yüce, “*Abdürrahim-i Tirsî ve Divanı*”, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, Bursa 2010, s. 130-131.

¹⁶³ Yüce, “*Tirsî ve Divanı*”, s. 174.

¹⁶⁴ *Sırru’d-Deverân*, vr. 15b.

¹⁶⁵ Nihat Azamat, “*II. Murad Devri Kültür Hayatı*”, s. 126; Çakır, *Kadirîlik*, s. 477; Kara, *Eşrefoğlu Rumi*, s. 77; Mustafa Kara, “Eşrefiyye”, *DİA*, c. 11, İstanbul 1995, s. 477; Mustafa Kara, “Bağdat’tan Bursa’ya Bir Yol: Eşrefiyye” *Journal of the History of Sufism*, s. 1-2 (2000), s. 400; Yüce, “*Tirsî ve Divanı*”, s. 16-17.

¹⁶⁶ Ergun, *Türk Musikisi*, s. 54.

İzzeddin Efendi (ö. 1740) tarafından icât edilmiş ve bu tâcî ilk defa İzzeddin Efendi'nin halifesi olan Hekimbaşızâde Ali Paşa Zâviyesi'nin şeyhi Muhammed Rıza Efendi giymiştir.¹⁶⁷ Demek ki tarikatın usûlü, her asırda ilaveler ve değişiklikler yapılmaya açıktır. Kuruluşun tamamlanmasından kasıt Eşrefiliğin, bahsedilen devirlerde artık şuurlu olarak kendilerini '*Eşrefî*' kabul eden dervişlerinin bulunduğu ise bu doğru olabilir. Çünkü Abdürrahîm-i Tîrsî'nin divânından anlaşıldığına göre çok erken bir devirde, vefatından hemen sonra, hatta belki yaşarken bile Eşrefoğlu'na büyük bir kutsiyet atfedilmiş, sıradan bir tekke şeyhi olarak görülmemiştir. Nitekim Evliyâ Çelebi Eşrefoğlu'ndan "*yetmiş bin mürîde mâlik bir pîşvây-ı âşıkân*"¹⁶⁸ olarak bahseder. Bu sayı belki mübalağalıdır fakat Evliyâ'nın bu sayıyı kesretten kinâyeye olarak verdiği, gerçekten de Eşrefoğlu'nun, devrinde fevkalade bir câzibesinin bulunduğu söylenebilir. İznîk'teki âsitânenin dördüncü postnişini Ali Sırrî Efendi'nin "*Eşrefîyüz Eşrefîyüz*" nakaratlı bir şiiri bulunmaktadır. Bu şiirin bir beyti Eşrefîlik hakkında başka bir malumat daha vermektedir: "*İlhâm olan Sübhânîdür mezhebimiz Nu'mânîdir / Hem pîrimiz Giylânîdir Eşrefîyüz Eşrefîyüz*"¹⁶⁹. Yani Pîr Hamdi Efendi'nin oğlu ve Abdürrahîm-i Tîrsî'nin torunu olan Ali Sırrî Efendi, '*Eşrefîyye*'den bahsetmiş, pîrlerinin Abdülkadir-i Geylânî, mezheplerinin de Hanefî olduğunu beyan etmiştir.

1. 3. Pîr-i Sâni İsmâil-i Rûmî (ö. 1631-32 veya 1643-44) ve Rûmîlik / İsmâîlîlik

Burada yine Abdülkadir-i Geylânî ve Eşrefoğlu Rûmî bölümlerinde olduğu gibi bir klasik biyografi denemesi yapılmayacak, daha çok Osmanlı tarih ve tasavvuf kaynaklarında üretilen İsmâil-i Rûmî ve Rûmîlik imajı ile Kadirîler'in İsmâil-i Rûmî'nin hayatı ile Rûmîliğin usûl ve âdâbı arasında nasıl bir bağ kurduklarına odaklanılacaktır.

Kadirîlerce '*pîr-i sâni*'¹⁷⁰ kabul edilen bir diğer sûfî Tosyalı Şeyh İsmâil-i Rûmî'dir. Doğum tarihi ile ilgi mevcut tek kayda güvenmek gerekirse 1538-39

¹⁶⁷ Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 206a; *Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye*, vr. 21a-21b.

¹⁶⁸ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. 3, s. 9.

¹⁶⁹ *Yâdigâr-ı Şemsi*, s. 91.

¹⁷⁰ İsmâil-i Rûmî'nin '*pîr-i sâni*' unvanı ile anılmasına sebep olan içtihatlarını Mehmed Rifat Efendi, yedi esmâdan sonraki şu fîrû esmâları şeklinde sıralar: Birinci "Vehhâb", ikinci "Fettâh", üçüncü

senesinde Tosya’da Ümmihâni isminde bir hanımın oğlu olarak doğmuş¹⁷¹ (gerek doğum tarihi gerekse annesinin ismi Ahmed Muhyiddin’in *Gülzâr-ı Kadîrî’den Bir Yaprak* isimli eserinden başka hiçbir yerde geçmez; Ahmed Muhyiddin burada belirli ve kesin birer isim ve tarih verdiği göre bunları muhakkak şifâhen bir yerlerden duymuş olmalıdır) gençliğinde Tosya ve Kastamonu’da ilim tahsil etmiştir.¹⁷² Babasının ismini Hüseyin Vassaf (1872-1929), Cemâledin Server Revnakoğlu (1909-1968) ve Hüseyin Nazmî Geylânî (1896-1990), ‘*Çoban Ali*’ olarak verir.¹⁷³ 1631-32 veya 1643-44’te İstanbul’da vefat etmiştir.¹⁷⁴

16. yüzyılın ilk yarısında doğmuş olması muhtemel olan İsmâil-i Rûmî ilk tahsilini ve seyr ü sülûkunu memleketinde görmüştür. Abdülkadir-i Geylânî ve Eşrefoğlu Rûmî’ye nazaran hakkında çok az şey bilinen İsmâil-i Rûmî, evvela memleketinde bir Halvetî şeyhinden seyr ü sülûk görmüş, hatta hilâfet almıştır. 1788 yılında eserini kaleme alan Seyyid Sırrı Ali’nin “*Halvetî pirânının da ekmel-i müstahlefi*”¹⁷⁵ diye tanımladığı İsmâil-i Rûmî’nin ilk intisâp ettiği ve kaynakların

“Vedûd”, dördüncü “Vâhid”, beşinci “Ehad”, altıncı “Samed”. bkz. **Risale-i Süluk-i Kadiriyye**, vr. 141b.

¹⁷¹ Ahmed Muhyiddin, **Gülzâr-ı Kadîrî’den Bir Yaprak**, Resimli Kitâb Matbaası, Kostaniyye 1332, s. 3-5.

¹⁷² **Tomar**, s. 26; Hocaîzâde Ahmed Hilmi, **Ziyâret-i Evliyâ**, Necm-i İstikbâl Matbaası, Dârü’l-Hilâfetü’l-Aliyye 1327, s. 79; **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 80; **Osmanlı Müellifleri**, c. 1, s. 25; Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 82.

¹⁷³ **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 80; *Tuhfe, Nefha, Tomar, Ziyâret-i Evliyâ ve Osmanlı Müellifleri*, İsmail-i Rûmî’nin anne ve babasının isimlerini vermezler. *Gülzâr-ı Kadîrî*’de annesinin ismi Ümmihâni olarak kayıtlıyken babasından yine bahsedilmemektedir. *Sefîne-i Evliyâ*’da ‘*Çoban Ali*’ olarak ismi geçen babasından Revnakoğlu ve Nazmî Efendi yine aynı şekilde ‘*Çoban Ali*’ diye bahsederek İsmâil-i Rûmî’nin bir sığırtmaç çocuğu olduğunu söylemişlerdir. bkz. Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 81; Gamze Sart, “**Tasavvuf Kültüründe Enformel Öğrenme**”, doktora tezi, Yeditepe Üniversitesi SBE, Antropoloji Anabilim Dalı, İstanbul 2017, s. 382; fakat Safer Dal, İsmâil-i Rûmî’nin babasının ‘*Şeyh Ali Tosyavî*’ olduğunu yazmıştır. bkz. Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, **İstilahat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye**, Kırkkandil Yayınevi, İstanbul 2013, s. 329.

¹⁷⁴ İsmâil-i Rûmî’nin vefat tarihi Kadîrîhâne’deki mezartaşı da dahil hemen her kaynakta 1631/32 olarak gösterilmektedir. Yalnız Revnakoğlu özel notlarından birinde İsmâil-i Rûmî’nin vefatı için “1053’*tedir*” demektedir. *Gülzâr-ı Kadîrî*’nin doğumu ile ilgili verdiği 1538-39 tarihini doğru kabul edilirse Pîr-i Sâni’nin 96 yahut 108 yıllık bir ömür sürdüğü söylenebilir. bkz. **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 17b; **Nefha**, s. 942; **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 80; **Tomar**, s. 53; **Ziyâret-i Evliyâ**, s. 79-80; **Gülzâr-ı Kadîrî**, s. 3; Ayvansarayî Hüseyin Efendi, Ali Satı Efendi, Süleyman Besim Efendi, **Hadikatü’l-Cevâmî (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mî’mari Yapılar)**, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İşaret Yayınları, İstanbul 2001, s. 468; **Kadîrîhâne Tarihçesi Notları**, s. 39, 155.

¹⁷⁵ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 9a.

'Ahmed Efendi'¹⁷⁶ diye andığı şeyhi hakkında şimdilik hiçbir şey bilinmemekle birlikte Şa'bânî koluna mensup olması güçlü bir ihtimaldir.¹⁷⁷

Revnakoğlu özel notlarında, Kadirî devrânının Sünbülî ve Şa'bânî devrânından alındığını söylemektedir.¹⁷⁸ 'Tarîkat kuluçkası' denilen Halvetîliğin bütün kollarında devrân zikri mevcut iken özellikle Şa'bânî kolunda yapılan devrânın alınması İsmâil-i Rûmî'nin Bağdat'a gitmeden evvel müntesibi bulunduğu Halvetî şubesinin Şa'banîlik olduğu ihtimâlini bir kere daha düşündürmektedir. Böylelikle eğer İsmail-i Rûmî hakikaten Kadirîlik'ten önce Halvetîlik-Şa'bânîliğe intisâp etmiş ise Kadirî devrânının niçin Şa'bânî devrânından alındığı sorusu cevaplanmış olur. Nitekim İstanbul-Eyüp'te bulunan Hâkî Baba Dergâhı'nın son postnişini Şeyh Sadeddîn Efendi'nin (ö. 1930) oğlu olan Şeyh Hüseyin Nazmî Geylânî (ö. 1990), İsmâil-i Rûmî'nin silsilesini anlatırken Kastamonu'da Şeyh Şaban-ı Velî'den 'ahz-ı feyz' aldığını söylemektedir.¹⁷⁹

İsmâil-i Rûmî'nin Halvetîliğe mensubiyeti 'Rûmî Gülü'nün icâdında da kendisini gösterir. *Risâle-i Gül-âbâd*'da İbrâhim el-Eşrefî, "Şeyh İsmâ'il er-Rûmî ... Halvetiyyü'l-asl olup ma'nen Hazret-i Şeyh'in halîfesi olmağla meşâyih-i izâm hazretleri bu gülü usûl-i Halvetiyye üzerine binâ eylediler ..." ¹⁸⁰ diyerek Rûmî gülünün Halvetî usûlünce yapıldığını haber vermiştir. İsmâil-i Rûmî'nin tasavvufa bir

¹⁷⁶ 'Tarîkat-ı alîyye-i Halvetiyye meşâyihinden Ahmed Efendi' bkz. **Tomar**, s. 26; 'Şeyhu'l-Halveti Ahmed Efendi' bkz. **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 80.

¹⁷⁷ Adalet Çakır, Şeyh Şaban-ı Velî'nin halifesi Ömer el-Fuâdî'nin İsmâil-i Rûmî'ye gönderdiği bir mektupta, İsmâil-i Rûmî'den "eizze-i ihvânımızdan" diye bahsedilmesine bakarak onun ilk intisâp ettiği Halvetî şeyhinin Şeyh Şa'bân-ı Velî olmasının muhtemel olduğunu söylemektedir. Şeyh Şaban-ı Velî ile İsmâil-i Rûmî'nin aynı çağda, aynı coğrafyada yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda onun Şa'baniyye'den olması ihtimal dahilinde iken şeyhinin doğrudan Şa'bân-ı Velî olması, kaynakların bu husustaki suskunluğuna bakıldığında pek mümkün değildir. Bir Halvetî pîri ile bir Kadirî pîri arasında böyle bir şeyh-derviş ilişkisi hakikaten mevcut olsa idi bu ilişki menâkıbnâmeler başta olmak üzere kaynaklarca mutlaka zikredilmiş olurdu. Yukarıda bahsedilen mektubun kayıtlı olduğu tek yer Mehmed Rif'at Efendi'nin *Nefhâ*'sıdır. Mektupta geçen 'eizze-i ihvânımızdan' yani 'ihvânımızın azizlerinden' ifadesini bir sûfi, sadece kendisiyle aynı tarikata müntesip olan biri için kullanır. 'İhvân' belirli bir tarikata intisâp etmiş olan dervişler için kullanılırken, intisâplı olmadığı halde yalnız muhabbeti olanlara 'muhib' (Mevlevîlik ve Bektâşîlik hâric) denmektedir. Dolayısıyla İsmâil-i Rûmî daha önce Şa'bâniyye'ye müntesip olmasa idi ona en fazla 'muhibbânımızın azizlerinden' şeklinde hitâp edilirdi. Tabii Rif'at Efendi'nin bu kaydının ne kadar sağlıklı olduğunu bilemiyoruz. Fakat bize böyle bir mektubun olmadığını düşündürtecek de hiçbir şey mevcut değildir. O hâlde, Çakır'ın yukarıdaki varsayımı eğer doğruysa İsmâil-i Rûmî'nin Kastamonu'dayken Şa'bâniyye'ye olan muhtemel mensubiyeti, yine muhtemelen Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin halifelerinden olduğunu düşündüğümüz Ahmed Efendi vasıtasıyladır. bkz. Çakır, **Kadirîlik**, s. 549

¹⁷⁸ **Kadiriyye Notları**, s. 179.

¹⁷⁹ Gamze Sart, "Tasavvuf Kültüründe Enformel Öğrenme", s. 382.

¹⁸⁰ *Risâle-i Gül-âbâd*, vr. 2a.

Halvetî dervişi olarak girmesinden ileri geliyor olsa gerek, araştırmacılar Rûmîliği Halvetîlik ile Kadirîliğin birleşiminden oluşmuş bir tarikat olarak görmüşlerdir.¹⁸¹ Fakat Rûmîlik'te her ne kadar Halvetîlik'ten izler mevcut olsa da onu, kendilerinin de beyan ettikleri gibi, yalnız Kadirîliğin bir kolu olarak görebiliriz.

1788 yılında kaleme alınan *Tuhfe-i Rûmî*'de, İsmâil-i Rûmî'nin memleketi Tosya'da bir Halvetî dervişi iken rüyasında Abdülkadir-i Geylânî'yi görüp onun emriyle Bağdat'a gidişi anlatılmaktadır. *Tuhfe*'ye göre Rûmî, Bağdat'ta birkaç gün kalmış, sonra '*pir-i sâni*' künyesi ile '*Rûm-ili*'ne gönderilmiştir.¹⁸² Beraberinde bulunan üç yüz derviş ile Mısır'a kadar gitmiş, her yerde bir tekke kurmuştur. Vakanüvis Mehmed Hâkim Efendi ve *Tuhfe* müellifi, İsmâil-i Rûmî'nin kurduğu dergahların sayısının kırk sekiz olduğunu söylemektedirler. Rûmî bu dergâhların her birine bir kişiyi postnişin olarak tayin etmiş ve en nihayet Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'a gelmiştir. Rûmî'nin İstanbul'da ilk ikamet ettiği yer Atmeydanı yakınlarındaki Sofular Camii'dir. Bir vakit sonra Tophâne semtine gidip sonradan '*Kadirîhâne*'¹⁸³ ismiyle bilinen tekkeyi inşa etmiştir.¹⁸⁴

¹⁸¹ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*", doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 1990, s. 282.

¹⁸² Rifat Efendi (ö. 1852), İsmâil-i Rûmî'nin kendisinden hilâfet aldığı Bağdat'taki Kadirî şeyhinin, Abdülkadir-i Geylânî'nin torunlarından '*Şeyh Ahmedî*' olduğunu söylemektedir. İsmâil-i Rûmî'nin hayatı ile ilgili *Tuhfe*'de anlatılanlar ile *Nefhâ*'nın anlattıkları neredeyse birebir aynıdır. Hüseyin Vassaf, Bağdat'taki şeyhin '*Şeyh Feyzullah*' olduğunu yazmaktadır. Vassaf'a (ö. 1929) göre Abdülkadir-i Geylânî'den "*Yâ Rûmî, Rûm'a git, tarikimi neşret*" emrini alan İsmâil-i Rûmî, Anadolu ve Rumeli taraflarını gezerek Tosya, Kastamonu, Edirne, Tekfurdağı, Bursa, Mısır, Siroz ve diğer şehirlerde toplam kırk yerde kendi ismiyle tekke kurmuş, 1611/12 tarihinde de İstanbul'a gelmiş, Kadirîhâne'yi inşa etmiştir. Sadık Vîcdânî (1939) ise İsmâil-i Rûmî'nin seyr ü sülûkunu tamamladığı ve irşâd mertebesine geldiği sırada rüyasında bir şeyhin kendisine "*Sen bana, Bağdat'a gel*" dediğini, İsmâil-i Rûmî'nin bu davete hemen icâbet edip Bağdat'a gittiğini ve Şeyh Feyzullah Efendi'ye biat edip bir erbain çıkardıktan sonra hilâfet aldığını, Geylânî'nin "*Yâ Rûmî! Rûm'a git, tarikimi neşret*" emri ile Anadolu ve Rumeli'ye giderek '*kırk kadar Kadirîhâne*' tesis ettiğini ve sonra İstanbul'a geldiğini yazmıştır. 1909/10 yılında tamamlanan *Ziyâret-i Evliyâ*'da Bağdat'taki Kadirî şeyhinin ismi '*Şeyh Ahmed-i Geylânî*' olarak geçmektedir. Hüseyin Nazmî Geylânî (ö. 1991) ise tıpkı Hüseyin Vassaf gibi Bağdat'taki şeyhin isminin '*Şeyh Feyzullah*' olduğunu söylemektedir. Yani İsmâil-i Rûmî'nin Bağdat'ta kendisine intisâp edip hilâfet aldığı şeyhin ismi hususunda ihtilâf mevcuttur. bkz. **Nefha**, s. 938; **Sefine-i Evliyâ**, c. 1, s. 80; Revnakoğlu, İsmâil-i Rûmî'nin Edirne, Bursa, Tekirdağı, İzmir, İzmit, Manisa, Selanik, İştib, Köstence, Filibe, Siruz, Mısır ve Tameşvar'da tekkeler kurduğunu söylemektedir. bkz. Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 88; **Tomar**, s. 26-27; **Ziyâret-i Evliyâ**, s. 7; Gamze Sart, "**Tasavvuf Kültüründe Enformel Öğrenme**", s. 382.

¹⁸³ Süheyl Ünver, "*İstanbul'da Kadirî tekyeleri çok. Lâkin yalnız burası Kadirîhâne diye anılır*" demektedir. bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defter, No: 1416, s. 3.

¹⁸⁴ Mehmed Hâkim Efendi, **Hâkim Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1166-1180/1752-1766)**, c. 2, haz. Tahir Güngör, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 1199; **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 9a-9b; Hocaâde de, İsmâil-i Rûmî'nin Bağdat'ta '*halvet ve riyâzet ve mücâhedeye ikdâm ve ihtimâm*' edip icâzet aldığını, şeyhinin emrine uyarak dervişleriyle beraber Kahire'ye gittiğini,

Tuhfe'de Kadirîhâne inşâ edildikten sonra bütün şeyhlerin katıldığı bir âyinle açılış merâsimi yapıldığı kayıtlıdır.¹⁸⁵ *Nefhâ* müellifi bu olayı “*Ba’dehu azîz hazretleri meşâyihî da’vet ve duâ vü senâ ve cem’iyyet birle derûnunda celis-i seccâde-i meşihât olup...*”¹⁸⁶ cümleleriyle anlatmaktadır.

İsmâil-i Rûmî'nin Sultanahmed Camii'nin bir Cuma gününe rastlayan 9 Haziran 1617 tarihi açılış merâsiminde Kadirî usûlû âyin yaptırdığı, 1788 yılında kaleme alınan *Tuhfe*'den itibaren sûfî müelliflerce yazılan hemen her eserde kayıtlıdır. Fakat Naîmâ câminin kubbesi tamamlanıp kilitlenme vakti geldiği zaman 9 Haziran 1617 günü câminin etrafına otağlar ile padişahın tahtının kurulduğunu anlatmaktadır. Naîmâ'ya göre vezirler, âlimler ve devlet erkânı davet edilmiş, büyük bir ziyafet verilmiş, daha sonra bu kişiler Saray'a gidip hil'atlarını giymişler, ardından da sadrazam ile vezirler padişahı kutlamışlar, şeyhülislam, âlimler ve şeyhler de padişahın eteğini öpmüşlerdir. Bu kutlama sırasında bin kadar hil'at ve sof giydirilmiştir.¹⁸⁷ Naîmâ, Sultanahmed Câmii'nin söz konusu açılış merâsiminde İsmâil-i Rûmî'den ve bir Kadirî âyininin yapıldığından bahsetmediği gibi İsmâil-i Rûmî'nin adını I. Ahmed devrindeki meşhur şeyhler arasında da yazmamıştır.¹⁸⁸ İsmâil-i Rûmî'nin çağdaşı olan Hasan Beyzâde Ahmed Paşa da tarihinde I. Ahmed devrinin şeyhleri arasında İsmâil-i Rûmî'yi zikretmemiştir.¹⁸⁹ İsmâil-i Rûmî ile çağdaş bir başka tarih yazarı Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi (ö. 1644) ise Sultanahmed Câmii'nde yalnızca Mevlid gün ve gecesinde yapılan zikirden bahsetmiş ama

orada biraz durduktan sonra Anadolu ve Rumeli'yi gezerek ‘her yerde birer makam binâ ve şeyhliğini dervişlerinden birine i’tâ iderek İstanbul’a vusûl ve Sofular Camii’ne nüzûl’ ettiğini, sonra ‘Firuz Ağa Camii ittisâlinde Hacı Pîrî bostanına va’z-ı kadem-i mübârekle orada bir tekve inşâ’ ettirip posta oturduğunu yazmaktadır. bkz. **Ziyâret-i Evliyâ**, s. 79; Revnakoğlu, İsmâil-i Rûmî'nin Bağdat’ta bir ‘*erbain halveti*’ çıkardıktan sonra Seyyid Feyzullah Efendi’den hilâfet aldığını yazmaktadır. bkz. Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 84.

¹⁸⁵ “*Bed’ idüp cümle meşâyih cem’-i ehlullah ile / Zikr ü tevhid-i Hüda’ya evliyâullah ile / Devr ile cünbişterin olup kalup sâlikin / Na’ra-i darb-ı kudümi cezbe-bahş-ı âşikin*” bkz. **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 11a.

¹⁸⁶ **Nefha**, s. 939.

¹⁸⁷ Naîmâ Mustafa Efendi, **Târih-i Na’îmâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)**, c. 2, haz. Mehmet İpşirli, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s. 431.

¹⁸⁸ **Târih-i Na’îmâ**, s. 438.

¹⁸⁹ Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, **Hasan Bey-zâde Târîhi**, c. 3, haz. Şevki Nezihi Aykut, TTK, Ankara 2004, s. 913-914.

meşâyih'ten sadece Aziz Mahmud-ı Hüdâyî'nin ismini anmıştır.¹⁹⁰ *Tuhfe*'ye göre ise İsmâil-i Rûmî, Cuma namazı bitince dervişleriyle 'evrâd-ı Gilânî' okuyup bir kıyâm zikri yapmıştır. Sultan I. Ahmed (ö. 1617), pek memnun kaldığı bu âyinden sonra, bunun her hafta tekrarlanmasını, nihâyetinde rûhu için Fatîha okunmasını talep edip caminin vakfından dervişler için para tayin edilmesini teklif etmiş, fakat İsmâil-i Rûmî her Cuma âyin yapmayı kabul ettiği halde vakıftan para tahsisini reddetmiştir. Her Cuma günü ikindi vaktinde bizzat kendisi gelerek câmide âyin yapan İsmâil-i Rûmî'den sonra Kadirîhâne şeyhleri de bu âdeti devam ettirmişlerdir. *Hadîkatü'l-Cevâmî*'de bu geleneğin ortaya çıkması önceleri Sultanahmed Camii'nin arsasında bir Kadirî tekkesi bulunduğu rivayetine dayandırmaktadır.¹⁹¹

Kadirîler Abdülkadir-i Geylânî ve Eşrefoğlu Rûmî gibi İsmâil-i Rûmî'nin de kutup olduğuna inanmaktaydılar.¹⁹² *Tuhfe*'nin "*asrının kutbu zamân-ı devrinin gavsı idi*"¹⁹³ diye tanımlayıp "*Kutb-ı rabbânî idi ol Pîr-i Sâî Hazreti / Gavs idi bî-şübhe zâhirdi gıyâset kuvveti*"¹⁹⁴ dediği İsmail-i Rumi'nin kutbiyyeti bir menkabe ile anlatılmaktadır. İlk defa Vakanüvis Seyyid Mehmed Hâkim Efendi'nin tarihinde nakledilen menkabeye göre IV. Murad (ö. 1640), ısrarla İsmâil-i Rûmî'den kutbun kim olduğunu öğrenmek isteyince Rûmî, kutbun Cuma günü Kılıç Ali Paşa Camii'nden cenazesinin kalkacağını padişaha söyler. Rûmî'nin dediği gün Kılıç Ali Paşa Camii'ne giden padişah cenazenin İsmâil-i Rûmî'ye ait bulunduğunu ve ısrarla öğrenmek istediği kutbun İsmâil-i Rûmî'nin bizâtihi kendisi olduğunu öğrenir ve "*Kutbı matlûb itdiğim zât-ı mükerrem ol imiş / Kendüyi kendüden istifsâr ne nâ-ma'kûl imiş*"¹⁹⁵ der. Aslında bu menkabeden bağımsız olarak düşünüldüğünde bile Bağdat'ı aldıktan sonra

¹⁹⁰ **Topçular Kâtibi 'Abdülkadir (Kadrî) Efendi**, c. 1, haz. Ziya Yılmaz, TTK, Ankara 2003, s. 651.

¹⁹¹ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 11b-12a; **Tomar**, s. 53; Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 95; Cemaledin Server Revnakoğlu, "Rumilik ve İsmâil-i Rumi", **Tarih Dünyası**, sayı: 8, s. 348; **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 80; **Nefha**, s. 939-940; **Hadîkatü'l-Cevâmî** s. 58; Mehmet Akkuş, "İsmâil Rumi", **DİA**, c. 23, İstanbul 2001, s. 120; Reşat Öngören, "Rûmiyye", **DİA**, c. 35, İstanbul 2008, s. 240; Çakır, **Kadirîlik**, s. 548; Dilaver Güner, **Abdülkadir Geylani**, s. 370.

¹⁹² İsmâil-i Rûmî'nin çağdaşı olan ve *Tuhfe*'de cenazesinin İsmâil-i Rûmî tarafından yıkandığı yazılılan Azîz Mahmud-i Hüdâyî'nin (ö. 1628) de zamanının kutbu olduğu söylenmiştir. bkz. **Hasan Bey-zâde Târîhi**, c. 3, s. 913; **Peçevî Tarihi**, c. 2, s. 358-359

¹⁹³ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 10b.

¹⁹⁴ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 14b.

¹⁹⁵ **Hâkim Efendi Tarihi**, c. 2, s. 1201; **Tuhfe-i Rûmî**, vr.10b, 14b-17a; **Nefha**, s. 941; **Risâle-i Tarîkü'l-ârifin**, vr. 46a.

Abdülkadir-i Geylânî'nin mezarını ziyaret etmesinden¹⁹⁶ bir Geylânî muhibbi olduğu anlaşılan IV. Murad'ın başkentindeki yaşlı bir Kadirî şeyhi olan İsmâil-i Rûmî'ye gerçekten de ilgi göstermiş olabileceği uzak bir ihtimal değildir.

Tuhfe'de kayıtlı olan bir menkabeye göre bir gece İsmâil-i Rûmî celalli bir şekilde tevhidhâneye girip kelime-i tevhid zikrine başlamış. Şeyhlerinin zikrini duyan dervişler de hücrelerinden çıkıp tevhidhâneye gelmişler ve Rûmî'ye tâbi olarak zikre başlamışlar. Birkaç saat süren zikirden sonra dervişlerden biri zamansız yapılan bu âyinin sebebini sormuş. Rûmî, Aziz Mahmud-ı Hüdâyî'nin (ö. 1628) vefat ettiğini, fakat canını vereceği esnada bir ağırlığın gelip çökerek vuslat şevkine zarar verdiğini söylemiş ve biraz evvel yapılan zikirle Hüdâyî'nin bu sıkıntıdan kurtulduğunu bildirmiş. Rûmî, dervişlerine vaziyeti açıklarken tekkeye bir Celvetî dervişi gelerek şeyhinin (Aziz Mahmud-ı Hüdâyî'nin) vefatı haberini vermiş. *Tuhfe*'de Aziz Mahmud-ı Hüdâyî'nin, gaslini İsmâil-i Rûmî'ye havale ettiği ve Rûmî'nin de kendisine verilen vazifeyi yaptığı yazılıdır.¹⁹⁷ Bu menkabede bizi alakadar eden husus, zikrin yalnız belirli gün ve saatlerde değil, '*zuhurâta tâbi*' olarak hemen her zaman yapılabileceğidir. *Tuhfe*'de bu hususta anlatılanların aynısı *Nefhâ*'da da mevcuttur¹⁹⁸ fakat dönemin tarihlerinde bu hadise ile alakalı herhangi bir bahis yoktur.

Tuhfe ve *Nefhâ*'da İsmâil-i Rûmî'nin halvetgâhı hakkında da bilgi vardır. 1788 yılında tamamladığı eserinde Seyyid Sırrı Ali, İsmâil-i Rûmî'nin, tevhidhânenin bir köşesinde, yerin altında bulunan, kendisinden başka kimsenin girmesinin mümkün olmadığı halvetgâhından dışarı çıkmadığını söylemektedir. Sözü edilen köşenin üstünde bir vaaz kürsüsü bulunmakta idi.¹⁹⁹ Bu kaynaklar dervişlerin ikamet ettikleri hücrelerden de bahsetmektedir. Buna göre bütün dervişler hücrelerinde dersle meşgul bulunmakta idiler. Sayıları yedi olan hücrelerin tavanına demir halkalar asılıydı ve dervişler uyumamak için saçlarını o halkalara takarlardı. Her Salı âyin bittikten sonra dervişler tekrar hücrelerine dönerler, sabah akşam dersleriyle meşgul olup yalnız

¹⁹⁶ *Topçular Kâtibi Tarihi*, c. 2, s. 1104.

¹⁹⁷ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 13a-14a.

¹⁹⁸ *Nefha*, s. 940-941.

¹⁹⁹ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 11a-11b; *Nefha*, s. 939.

namaz ve yemek için dışarı çıkarlardı.²⁰⁰ Anlaşılan o ki Kadirîlik'te umumiyetle var olan saç bırakma âdeti İsmâil-i Rûmî tarafından da uygulanmıştı. *Tuhfe*'de anlatılanlar İsmâil-i Rûmî'nin irşâd metodu hakkında da ipuçları vermektedir. Burada İsmâil-i Rûmî, dervişlerini gece uyumamaları için saçlarından hücrelerinin tavanına asan son derece sert bir mürşid olarak tarif edilmiştir. İsmâil-i Rûmî'nin, belki kendi şahsiyetinden, belki de gördüğü seyr ü sülûktan dolayı sahip olduğu bu katı irşâd metodu Rûmîlik'in genel karakterinde de kendisini gösterir. Nitekim Kadirîhâne şeyhleri hem Eşrefîlik'ten hem de Rûmîlik'ten mücâz bulunuyor ve dervişlerine takatlerine göre bu iki koldan birinden seyr ü sülûk ettiriyorlardı. Rûmîlik'in seyr ü sülûkuna takat getiremeyenler Eşrefî usûlünce yol alıyorlardı.²⁰¹

Seyyid Sırrı Ali, Kadirîhâne'de “*her seher cem'iyet ile zıkr*” edildiğini söylemektedir.²⁰² Bu haftada bir Salı günleri yapılan âyinden farklı olarak her sabah icra edilen ve ‘*sabah usûlü*’ denen toplu bir zikirdir.

Tuhfe'de İsmâil-i Rûmî'nin cenâzesi de anlatılmaktadır. *Tuhfe*'ye göre İsmâil-i Rûmî, IV. Murad'a Cuma namazı için Kılıç Ali Paşa Camii'ne gitmesini söyledikten sonra kendisinin vefâtını da dervişlerine bildirmiş, vasiyetini söylemiş. İsmâil-i Rûmî vasiyetinde, gecenin yarısı geçtikten sonra gasil işinin yapılmasını, tabuta ‘*tâc u ridâ*’ konulmamasını, namazın da Kılıç Ali Paşa Camii'nde kılınmasını istemiş. Yine vasiyete göre tabut hemen musalla taşına konulacak, namaza durulana kadar da tabutun etrafında kimse olmayacaktı. Vasiyetini tamamlayan Pîr-i Sâni, o gece vefat etmiş, vasiyeti dediği gibi eksiksiz yapılmış, gizlice diğer tekke şeyhlerine haber verilmişti. Cuma namazı için IV. Murad da devlet erkânıyla birlikte câmiye gelmiş, İsmâil-i Rûmî'nin namazını da padişah imâmı kıldırmıştı. Namazdan sonra tabuta ‘*tâc ile sâir hil'at*’ konulmuş, şeyhler ile dervişlerin katılımıyla merâsim icrâ edilmiş, tabut başlar üzerine alınarak tekkeye götürülmüş, bu arada zâkirler ilâhîler okumuş,

²⁰⁰ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 11a; **Nefha**, s. 939; Dervişlerin halvethanelerinde iken uyumamak için saçlarını tavandan sarkan bir ipe bağladıklarını Garnett da söylemektedir. Bkz. Garnett, **Mysticism and Magic**, p. 92.

²⁰¹ “*Bir müddetden beri o makâma hâdim ve kâim olan meşâyih-i Kadirîyye, Eşrefîyye şu'besi icâzesini de hâiz olduklarından ve Şeyh İsmâil-i Rûmî'nin sülûkuna zamânın her mürîdi mütehammil olmadığından hankâh-ı mezkûr post-nişinleri müridânın meyl ve muhabbetini veya tahammül ve kabiliyetini hangi şu'beye mâil ve kâbil görürlerse o inâbeyi virmekte ...*” bkz. **Tomar**, s. 54; Kadirîhâne'nin son resmî postnişini Şeyh İsmâil Gavsî Efendi'nin torunu Kâmil Eren Erkmenkul da Sâdık Vicdânî'nin söylediklerini teyit etmektedir.

²⁰² **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 11a.

dervişler de kelime-i tevhîd çekmişlerdir. Tekkesine getirilen Pîr-i Sânî avluya defnedilmiştir.²⁰³ İsmâil-i Rûmî'nin cenâze namazının Kılıç Ali Paşa Camii'nde kılınmasından dolayı olsa gerek İstanbul'da vefat eden bütün Kadirîhâne şeyhlerinin cenâzeleri yine Kılıç Ali Paşa Camii'nden kaldırılmış, bu Rûmî Âsitânesi'nde bir usûl haline gelmiştir.

İsmâil-i Rûmî henüz hayattayken, 1625-26 senesinde postu damadı Şerîf Halil Efendi'ye bırakmış²⁰⁴, o tarihten bugüne kadar posta oturan bütün Kadirîhâne şeyhleri de (Mehmed Emin Efendi istisnâdır) bu zâtın soyundan gelmiştir. Hüseyin Vassaf ve Sadık Vîcdânî, İsmâil-i Rûmî'nin erkek evlâdı olmadığını söylerlerken²⁰⁵, Seyyid Sırrı ve Rifat Efendi de dahil Kadirîliğe mensup hiçbir müellif, Şerîf Halil Efendi ile evlenen kızından başka bir evlâdından bahsetmemiştir. İsmâil-i Rûmî'nin erkek evlâdı olmadığı zannının yalnız müellifler arasında değil, İstanbul'daki Kadirî dergâhlarının derviş ve şeyhleri arasında da yaygın olduğu Hüseyin Nazmî Efendi'nin de bu hususta Vassaf ile Vîcdânî'yi tekrar etmesinden anlaşılmaktadır.²⁰⁶ İsmâil-i Rûmî'nin erkek evlatlarından (Muhammed Çelebi, Ahmed Çelebi, Hüseyin Çelebi) bahseden ilk ve tek kişi Hüseyin Sıdkı Köker'dir.²⁰⁷ Fakat Köker'in bu meseleyi de ele aldığı çok mühim makâlesi bugüne kadar hiçbir araştırmacının dikkatini çekmemiştir.

Vîcdânî'nin (ö. 1939) “*zâhiren kemâlât-ı ilmiyye ile müzeyyen*” olduğunu söylediği İsmâil-i Rûmî'nin tasavvufa girişinden evvel medrese ilimleri tahsil ettiğine kendisi ile alakalı hemen bütün kaynaklarda işaret edilmektedir.²⁰⁸ Kadirî tarikatının bir şubesi olarak tesis ettiği Rûmîlik'in de genel karakteri itibariyle sünnî şeriatına

²⁰³ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 16a-16b.

²⁰⁴ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 17a; **Nefha**, s. 942; Sâdık Vîcdânî, Şerif Halil Efendi'nin, İsmâil-i Rûmî'nin inzivâsı esnasında posta vekalet ettiğini, Rûmî'nin vefatından sonra kendi irşad vazifesine başladığını söylemektedir. bkz. **Tomar**, s. 54; Tomar'daki bilgilerin aynısı Sefîne'de de mevcuttur. bkz. **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 82.

²⁰⁵ “Şeyh İsmâil-i Rûmî'nin erkek evlâdı olmamıştır. Kerimesini İstanbul'a gelen hankâh-ı mezkûra nâzil ve misâfir olan şeyhi Bağdad'daki Âsitâne-i Hazret-i Gavs'ın seccâde-nişini Seyyid Feyzullah Efendi'nin mahdûmu Şerif Şeyh Halil Efendi'ye tevric etmiştir.” bkz. **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 82; “Şeyh İsmâil-i Rûmî erkek evlâd bırakmamış, kerimesini İstanbul'a gelüp hankâh-ı mezkûra nâzil ve misâfir olan şeyhi hâdim-i seccâde-i Bağdad Seyyid Feyzullah Efendi'nin mahdûm-ı reşâdet-mevsûmu Şerif Şeyh Halil Efendi'ye tevric etmiş...” bkz. **Tomar**, s. 54.

²⁰⁶ Şeyh Hüseyin Nazmî Efendi, sonradan yazıya aktarılan bir ses kaydında “İsmâil Rûmî Hazretleri, erkek evlâdı yok, kızı var ...” demektedir. bkz. Gamze Sart, “**Tasavvuf Kültüründe Enformel Öğrenme**”, s. 383

²⁰⁷ Köker'den sonra da İsmâil-i Rûmî'nin konu alındığı hiçbir çalışmada Pîr-i Sânî'nin erkek evlatlarından bahsedilmemiştir.

²⁰⁸ **Nefha**, s. 938; **Tomar**, s. 53; **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 80; **Ziyâret-i Evliyâ**, s. 79.

bağlı olduğu, Rûmî'nin halefleri olan Kadirihâne şeyhlerinin hemen hepsinin seyr ü sülûk ve tekke terbiyesi haricinde ilim tahsil ettikleri ve bu şahısların tasavvufun icâbı olan rind-meşrepliliğin ve zaman zaman meydana gelen cezbe halinin yanında şeriatın gerektirdiği disiplin içinde yaşadıkları görülmektedir. İstanbul-Tophâne'de inşâ ettirdiği tekke, kendisine nispet edilen Rûmîliğin âsitânesi (merkez tekke) ve pîr-evi olmuştur. Araştırmacılar 'Kadirihâne' ismiyle bilinen bu tekkenin tesir sahası ile alakalı çeşitli beyanlarda bulunmuşlardır. Kadirihâne'nin, kurulduğu tarihten itibaren yalnız Rûmî kolunun değil, İstanbul²⁰⁹ ve hatta Anadolu ve Rumeli'deki bütün Kadirî tekkelerinin âsitânesi kimliğine sahip olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi²¹⁰ imparatorluk dâhilindeki bütün Kadirî tekkelerinin bu âsitâne tarafından idare edildiğini belirtenler de olmuştur.²¹¹ Fakat genel kanaat Kadirihâne'nin Bağdat'taki asıl âsitânedен sonra Kadirîliğin ikinci merkezi olduğu yönündedir. Revnakoğlu, ülkedeki halifelere verilen bütün hilafetnâmelerin Kadirihâne şeyhlerince teberrüken tasdik olunmasının mutlak ve değişmez bir usûl olduğunu söylemektedir.²¹² Arşiv belgelerinden Kadirihâne'nin en azından 19. yüzyılda İstanbul, Anadolu ve Rumeli'deki kol farketmeksizin bütün Kadirî tekkelerinin şeyhlik tayinlerini idare ettiği anlaşılmaktadır.²¹³

İsmâil-i Rûmî'nin en göze çarpan özelliklerinden biri teşkilatçılığıdır. Kadirîlik içinde tamamen şehirli Türklere hitap eden müstakil bir kol tesis etmesinin yanı sıra Mısır'dan Romanya'ya kadar uzanan çok geniş bir coğrafyada onlarca tekke kurup bunların her birine yetiştirdiği halifelerinden birini tayin etmesi, İstanbul'da inşâ

²⁰⁹ Baha Tanman, "İstanbul Tekkeleri", s. 450; Baha Tanman, "Kadirihâne Tekkesi", **DBİst Ansiklopedisi**, c. 4, s. 369; Reşat Öngören, "Rûmiyye", **DİA**, c. 35, İstanbul 2008, s. 240.

²¹⁰ Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 230.

²¹¹ Çakır, **Kadirîlik**, s.552-553; Ekrem Işın, "Kadirilik", **DBİA**, c. 4, s. 373.

²¹² Revnakoğlu, "Rumilik ve İsmâil-i Rumi", s. 348.

²¹³ "Anatoli ve Rumili'de vâki' Kutbu'l-ârifin Gavsul-vâsûlîn eş-Şeyh es-Seyyid Sultân Abdülkâdirü'l-Geylânî kuddise sirruhu'l-âlî hazretlerinin tarîkat-ı aliyyelerine müntesib tekâyâ ve zevâyânın vâki' olan ferâğ ve intikâl ve mahlûlâtının erbâb-ı istihkâkına tevcihi husûsları turuk-ı aliyye âdâbı mantûkunca bâ-fermân-ı âlî postnişîn olduğum Tophâne'de vâki' Kutbu'l-ârifin Hazret-i Şeyh İsmâil er-Rûmî hazretlerinin hânkâhında şeyh olanların arz ve inhâlarına ihâle olunduğuna binâen..." bkz. C.EV. 142/7057 (10 Receb 1247); "Anatoli ve Rumili'de ve Âsitâne-i aliyye ve civârında vâki' Kutbu'l-ârifin Sultânul-kâmilîn eş-Şeyh es-Seyyid Sultân Abdülkâdirü'l-Geylânî kuddise sirruhu'l-âlî hazretlerinin tarîkat-ı aliyyelerine müntesib tekâyâ ve zevâyânın vâki' olan ferâğ ve intikâl ve mahlûlâtının erbâb-ı istihkâkına tevcihi husûsları turuk-ı aliyye âdâbı mantûkunca bâ-fermân-ı âlî postnişîn olduğum Tophâne-i Âmire'de kâin Kutbu'l-ârifin Gavsul-vâsûlîn ârif-i billâh eş-Şeyh İsmâil er-Rûmî hazretlerinin âsitânelerinde şeyh olanların arz ve inhâlarına ihâle olunduğuna binâen..." bkz. C.EV., 329/16740 (17 Ramazan 1249); ayrıca bkz. C.EV., 165/8231 (19 Cemaziyevvel 1252)

ettirdiği tekkenin Kadirîlik içinde ikinci en mühim merkez kimliğini kazanması ve daha önemlisi Kadirîliğin onun çabalarıyla '*Diyâr-ı Rûm*'da tanınması ve yerleşmesi İsmâil-i Rûmî'nin organizasyon kabiliyetinin²¹⁴ ne boyutlarda olduğu hakkında bir fikir verebilir.

Her tarikat pîri gibi İsmâil-i Rûmî de başta kendi tesis ettiği tarikat kolu olmak üzere tasavvuf dünyasında büyük hürmet ve sevgiye mazhar olmuştur. Bu hürmet ve sevgi, tıpkı Abdülkadir-i Geylânî'de olduğu gibi, yine kendisi ile sınırlı kalmamış, dervişin zihni, onun babasına da kerâmetler atfetmiştir. İsmâil-i Rûmî'nin babası Çoban Ali'nin Tosya'da çobanlık ederken kırklara karıştığı, su bulunmayan bir yerde sürüsünü suvarırken esasını yere atıp su çıkardığı ve o suya '*asa suyu*' dendiği anlatılmaktadır.²¹⁵

İslâm dünyasının genelinde olduğu gibi İstanbul'da da en yaygın üç tarikattan biri olan Kadirîlik, (diğer ikisi Halvetîlik ve Nakşibendîlik) köken itibariyle Arap olduğu halde, Bursa'da Eşrefîlik ve İstanbul'da Rûmîlik ile Türkleşmiş, şehirli bir kimlik kazanmış, bilhassa Tophâne'deki âsitâne vasıtasıyla mûsikî başta olmak üzere pek çok açıdan şehir kültürüne tesir etmiştir. Kadirîliğin, diğer Arap kökenli tarikatlara göre Türk kültürüyle çok daha yakın bir ilişki kurduğu, İstanbul'un tasavvufî hayatında Halvetîlik ile Nakşibendîlik arasında bir denge unsuru olduğu ve sahip olduğu estetik anlayışı ile Halvetîliğe, şeriata bağlı karakteri ile de Nakşibendîliğe yakın bulunduğu söylenmiştir.²¹⁶

²¹⁴ Trimingham'ın tabiriyle '*the energetic initiative of Isma'il Rumi*' bkz. Trimingham, **The Sufi Orders**, p. 44.

²¹⁵ **İstanbul Tekye Şeyhleri**, s. 129.

²¹⁶ Ekrem Işın "Tarikatlar", **DBİA**, c. 7, s. 215; Ekrem Işın "Kadirilik", **DBİA**, c. 4, s. 377.

İKİNCİ BÖLÜM

YÖNETİM-HİZMETLİLER VE DervİŞ EŞYÂLARI

2. 1. Kadirîlik'te Hizmetnişinler / Yönetim ve Hizmetliler

İstanbul Kadirîhânesi'nde dergâh zâbitlerinin sayısı on iki idi. Bunlar hiyerarşik sıralamaya göre şunlardı: Şeyh, pîş-kadem/ser-tarîk, ser-tabbah/aşçıbaşı, türbedar, zâkirbaşı, imâm, neyzenbaşı, kudümzenbaşı, meydancı, kahve nakîbi, paşmak nakîbi, pazar nakîbi. Bunlardan kaynaklarda bilgi bulunan altı tanesi aşağıda anlatılacaktır.

2. 1. 1. Şeyh

Şeyh, kendisine intisâp etmiş olan dervişlerini tasavvufî anlamda terbiye edip onlara seyr ü sülûklarında rehberlik eden ve bunu yapabilmesi için kendisi de daha önce başka bir şeyhten aynı şekilde terbiye görüp kemâle ermiş ve irşâd için izin almış mutasavvıftır. Şeyh tekke hiyerarşisinin en tepesinde bulunmaktadır ve Eşrefoğlu'na göre Hz. Muhammed'in nâibidir.²¹⁷ Tekkede (tekkenin bağlı bulunduğu tarikatın usûl, âdâb ve erkânına muhalefet etmemek şartıyla) mutlak otorite sahibidir.²¹⁸

Şeyhin irşâd ve seyr ü sülûk metodu, mensubu bulunduğu tarikata, halifesi olduğu şeyhe ve bizzat kendi '*tasarrufât*'ına göre değişiklik arz eder.²¹⁹ Genel anlamda, şeyh bir '*esmâ*' tarikatının mensubu ise (Kadirîlik de bir *esmâ* tarikatıdır) dervişlerini evrâd ve ezkâr, yerine göre de riyâzet ve hatta halvetle terbiye eder. Bu tür tarikatlarda dervişin gördüğü rüyâlar da önem arz eder. '*Müsemma*' tarikatlarında ise sohbet ve nazar şeyhlerin kullandıkları tasavvufî eğitim metotlarıdır.²²⁰ Ayrıca bir şeyhin bütün dervişlerini aynı metotla terbiye ettiği de düşünülmemelidir. Aynı tekkenin mensubu, aynı şeyhin ihvânı/dervişleri olsalar da her dervişin kendine mahsus bir karaktere, farklı bir rûh hâline sahip oldukları unutulmamalıdır. Üstelik tekkede devamlı ikamet eden bir '*mukim dervişler*' topluluğunun yanında yalnız âyin günleri gibi özel gün ve gecelerde tekkeye gidip gelen, sayıca daha geniş bir derviş topluluğu daha vardır.

²¹⁷ Müzekki'n-Nüfûs, s. 488

²¹⁸ Garnett, *Mysticism and Magic*, p. 78.

²¹⁹ "Her meşâyihun bir tarîkı vardır, tarîkları ve sülûkları dahı muhâlifdür. Kâle'n-nebiyyü -salla'l-lâhu aleyhi ve sellem-: ... Ya'ni 'Yollar vardır Allâh'a gider, halkun nefesi sayısınca.'" bkz.

Tarikatnâme, s. 24-25.

²²⁰ Reşat Öngören, "Şeyh", *DİA*, c. 39, İstanbul 2010, s. 51.

Tekkelerin toplumun hemen her sınıfından insana kapılarını açtığı (bir veziriazam ile bir hammalın aynı şeyhin dervişi olması gayet doğaldır) göz önünde bulundurulduğunda bütün bu farklı tipte insana Tanman'ın deyişiyle "*klişeleşmiş irşâd reçetelerinin*"²²¹ uygulandığı sanılmamalıdır. Dolayısıyla aynı tarikata mensup, aynı tekkenin müntesibi ve aynı şeyh efendinin müridi olsalar da her dervişe seyr ü sülûklarında farklı metotların uygulandığı (mesela zamanı ve gücü olanlar halvete sokulabilirken, bu imkanlardan mahrum dervişlerin halvete girmelerine imkân yoktur ya da mukim dervişler tekkede fiilen hizmet edebilir, şeyhleri ile çok daha fazla vakit geçirebilirlerken dışarıda işi olan, mesela devlet memuru olan bir dervişin bütün bunları yapabilmesi söz konusu değildir), farklı esmâların, ya da aynı esmânın farklı adetlerinin verildiği bilinmektedir. Dahası bir şeyhin dervişiyle farklı şehirlerde yaşadığı durumlar da sıklıkla görülmektedir. O dervişin seyr ü sülûku ve terbiyesi de şeyhin özel ilgisine muhtaçtır. Cemal Kafadar'ın yayınladığı Halvetî dervişi Üsküplü Asiye Hatun'un rüya defteri, farklı şehirlerde yaşayan şeyh ve dervişin iletişimini göstermesi açısından çok güzel bir örnektir.

Şeyhlik makamında bulunanlardan bazı temel vasıflara sahip olmaları istendiği gerek Abdülkadir-i Geylânî'nin, gerek de Eşrefoğlu Rûmî'nin eserlerinden anlaşılmaktadır. (Bahsi geçen vasıflardan en sık tekrar edileni '*ilmi ile âmil*' olmaktır.²²²) Bu vasıflara sahip olmayıp irşâd makamında olanlar, '*müteşâyih*' yani sahte şeyh oldukları suçlaması ile, tasavvuf tarihinde pek çok mutasavvıf gibi Geylânî ve Eşrefoğlu tarafından da ağır tenkitlere muhatap olmuşlardır. Eşrefoğlu bu hususla alakalı özel bir hassasiyetinin olduğunu *Müzekki'n-Nüfûs*'ta hissettirmektedir.²²³

²²¹ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkeleri*", Metin 1/1, s. 13-14.

²²² *Cilâü'l-Hâtır*, s. 551; *Tarikatnâme*, s. 3.

²²³ "*Zaman azdı ve karındaşların halleri dahi döndü. Tuğyan ve münâfık çoğaldı ve meşâyih kalmadı. Meşâyih ve meşâyih sözüne itibar kalmadı. ... İlimle, beyler ve zabıtlar ve a'van kapısında rağbet bulmayan dânişmentler, şeyhlik tarikin tutup, müdara ile halkın dünyalıkların ellerinden suhûletle alır oldular. Ve meşâyihlerin hallerine münasip meşâyih ağızından sözlerin ezberleyip, meclislerde söyleyip, kendilerini halka bir ehl-i hal bildirip, halkı kendilere mürit ve muhip ederler. Ve başlarına "tâlip" cem' edenler, ârifler libâsın giyip, zikir meclisinde hamuş olup, riya ile baş salıp halkın levsin gözetirler. Dilerler kendileri halk arasında söylene. Diyeler, filan şeyh asrımızın bi-nazir ferididir, ehl-i tasavvuf zannedeler. Murâdları, celb-i dünya, etraftan libâsalar ve nefâyis armağanlar gele. Çünkü bu kavmin hali bu dereceye vâsıl olduysa, bir arada oturup sükût olmak hayırlıdır demişler."* bkz. *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 68; Eşrefoğlu'nun çağdaşı Aşıkpaşazâde, Karaman'daki beyler, kadılar ve müderrisler gibi şeyhlerin de işlerinin hile ve düzenbazlık olduğu söyler. bkz. Aşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, çev. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, Koç Kültür Sanat Tanıtım A.Ş. İstanbul 2003, s. 422.

Eşrefoğlu'na göre "yeryüzünde Allah çerisi"²²⁴ olan ve peygamber nâipliğinde bulunan²²⁵ şeyhlerin vazifelerinden biri müridlerini ve muhiblerini dünyadan ve dünya ile meşgul olmaktan sakındırmaktır.²²⁶

Eşrefoğlu'na göre şeyhlerin yolu ve meşrebi iki türlüdür. Birisi hırka giyer ve giydirir. Birisi de ne hırka giyer ne de giydirir. Fakat ikisi de sülûk ettirir ve ikisi de haktır.²²⁷ İkinci tür şeyhlerin Melâmîlik mensupları oldukları açıktır. Buradan Eşrefoğlu'nun, pîrdaşı Emir Sikkinî tarafından tesis edilen Bayrâmî-Melâmîliğine ne gözle baktığını da anlayabiliriz

Herhangi bir tarikata mahsus olmayıp bütün tarikatlarda görülen bir şeyh türü daha vardır. Adına '*sohbet şeyhi*' denen bu şeyhler, kendi dervişlerine esmâ telkin edip seyr ü sülûk yaptırdığı hâlde kendilerine intisaplı olmayan başka derviş ve hatta şeyhleri de sohbetleri ile irşâd edebilirler. Bir derviş kendi şeyhinin izniyle bir başka şeyhin de sohbetinde bulunup ondan istifâde edebilir. Bu durumda sohbetlerinde bulunduğu şeyh, o dervişin sohbet şeyhi olmuş olur. Fakat bu sohbet şeyhi, dervişe herhangi bir esmâ telkin edemez, seyr ü sülûk yaptıramaz.²²⁸ Gelen derviş eğer kendi tarikatından hilâfet sahibiyse bir süre sonra ona ayrıca teberrüken, yani bir tür hediye olarak müntesibi olduğu tarikattan bir hilâfet verebilir. Buna '*teberrük hilâfeti*' denir ama gerçek bir hilâfetle elde edilen yetkiler bu tür bir hilâfetle kazanılmaz.

2. 1. 1. 1. Asâleten Şeyhlik

Bir sûfînin asâleten şeyh olması bir tekkenin meşihat/şeyhlik makamına herhangi bir kimseye vekil olarak yahut bir ya da birden fazla kişiyle müşterek olarak geçmemesi, aksine kayd-ı hayat şartıyla ve tek başına posta oturması anlamına gelmektedir. En sık rastlanan şeyhlik türü de budur. İznik Âsitânesi'nde Eşrefzâde Rûmî (ö. 1469-70), Abdürrahim-i Tirsî (ö. 1520), Muslihiddin Efendi (ö. 1524), Pîr Hamdi Efendi (ö. 1603-04 veya 1609) vs. asâleten şeyhlik yapmışlardır. İstanbul

²²⁴ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 78.

²²⁵ "Şeyhler mertebesi sûfîler tarikından alâ mertebedir ve dahi ol nübüvvet niyâbetidir; Allah'ın kullarını Allah'a davet etmektedir." bkz. **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 407.

²²⁶ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 108.

²²⁷ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 446.

²²⁸ Sohbet şeyhi için bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 334.

Kadirîhânesi'nde de İsmâil-i Rûmî (ö. 1631), Şerif Halil Efendi (ö. 1652 veya 1658) vs. asâleten şeyhlik makamında bulunan zâtlardır.

Eşrefoğlu Rûmî'den sonra makamına damadı ve halifesi Şeyh Abdürrahim-i Tirsî, kaynaklara göre Eşrefoğlu'nun vasiyeti²²⁹ ile asâleten geçmiştir. Şeyh Tirsî'den sonra oğlu Hamdi Efendi henüz küçük olduğundan yine vasiyetle²³⁰ Muslihiddin Efendi şeyh olmuştur. Tirsî'nin halifesi olan Muslihiddin Efendi'nin şeyhliği esasen bir yönden aşağıda anlatılacak olan '*vekâleten şeyhliğe*' benzetmekle birlikte onun bu vazifeyi vekâleten yaptığına dâir kesin bir kayıt bulunmamaktadır. Bu sebepten Şeyh Muslihiddin Efendi'yi de asil şeyh konumunda görmemiz gerekmektedir. Muslihiddin Efendi'den sonra Şeyh Tirsî'nin oğlu Hamdi Efendi posta oturmuştur. Şeyh Hamdi Efendi, hilâfetini babasının halifesi Muslihiddin Efendi'den almıştır.²³¹ 1897-98 yılında eserini kaleme alan Hayrullah Nedîm'e göre Abdurrahîm-i Tirsî'den sonra Hamdi Efendi şeyh olmuştur.²³² Hayrullah Nedîm, Muslihiddin Efendi'nin şeyhlik yaptığını söylemediğine ve Tirsî'den sonra postnişin olarak direkt Hamdi Efendi'yi belirttiğine göre Muslihiddin Efendi'nin şeyhliğinin vekâleten olması da ihtimâl dahilindedir.

İstanbul Tophane'deki Kadirîhâne'de İsmâil-i Rûmî'den sonra damadı Şerif Halil Efendi posta geçmiştir.²³³ Şerif Halil Efendi, İsmâil-i Rûmî'nin Bağdat'ta kendisinden hilâfet aldığı Seyyid Feyzullah Efendi'nin oğludur. Şerif Halil Efendi asâleten posta oturmasından evvel kayınpederi İsmâil-i Rûmî'nin yaşlılığı münasebetiyle inzivası sırasında da 1625-26 ve 1631-32 yılları arasında vekâkelen şeyhlik yapmıştır. Yani İsmâil-i Rûmî'nin vefâtı sonrasında daha önce vekâleten yürüttüğü şeyhlik görevini bu kez asâleten yürütmeye başlamıştır.²³⁴

2. 1. 1. 2. Vekâleten Şeyhlik

²²⁹ Nefha, s. 974; Risâle-i Tarîkü'l-ârifîn, vr. 45b; Sefine-i Evliyâ, c. 1, s. 104; Yâdigâr-ı Şemsi, s. 88; Eşref-i Rûmî, s. 12-13.

²³⁰ Sefine-i Evliyâ, c. 1, s. 105; Yâdigâr-ı Şemsi, s. 89.

²³¹ Velîyüddin, Menâkıb-ı Eşrefzâde, s. 77; Nefha, s. 979; Sefine-i Evliyâ, c. 1, s. 105; Yâdigâr-ı Şemsi, s. 89; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, c. 3, BBB, Bursa 2010, s. 223.

²³² Eşref-i Rûmî, s. 13.

²³³ Tuhfe-i Rûmî, vr. 17a; Ziyâret-i Evliyâ, s. 79.

²³⁴ Nefha, s. 942; Sefine-i Evliyâ, c. 1, s. 120; Tomar, s. 54.

Vekâleten şeyhlik, vakıfları evlâda şart koşulmuş olan tekkelerde zaman zaman ortaya çıkan bir şeyhlik türüdür. Bir şeyhin vefatı sonrasında vakfiye gereği yerine posta oturmaya hakkı olan oğlunun henüz küçük yaşta olup hilâfet sahibi ve dolayısıyla irşâda izinli olmamasından dolayı geçici bir süreliğine, vefat etmiş olan şeyhin bir halifesi şeyhlik makamına geçer. Vekil şeyh, şeyhzâdesinin seyr ü sülûkunu ve terbiyesini üzerine alır, bir süre sonra hilâfet verir ve ardından şeyhlik makamını kendisine teslim edip vazifesinden ayrılır. Hâlihazırda potta oturan şeyhin hastalığı yahut tekke ile meşgul olamayacak bir halde bulunması (şehir dışında olması ya da başka bir tekkenin şeyhliğine tayin edilmesi gibi sebeplerle) da şeyhliğin vekâleten idaresinin sebepleri arasındadır. Bazen vekâleten posta oturan şeyhlerin vefât edinceye kadar vazifelerini sürdürdükleri de görülmektedir.

Eşrefiler'den Eşrefzâde Şerefüddin Efendi'nin (ö. 1733) oğlu Fahreddin Efendi (ö. 1762), 1742 yılında kardeşi Avnullah Efendi'nin (ö. 1742) vefatından sonra Avnullah Efendi'nin yerine geçen oğlu Habib Efendi'ye (ö. 1813) vekâleten Bursa'daki Eyyüb Efendi Tekkesi'ne şeyh olmuştur.²³⁵ Yine Eşrefiler'den *Mevlid* müellifi Abdülkadir Necib Efendi'nin (ö. 1788) oğlu Safiyüddin Efendi (ö. 1790-01) de babasının iki sene süren hastalığı esnasında vekâleten şeyhlik yapmış, babasının vefatıyla da asâleten şeyh olmuştur.²³⁶ İznik Âsitânesi'nin şeyhliği, son postnişin Hüseyin Hamdi Efendi'nin 1814 yılında evlâtsiz olarak vefatından sonra Numaniye Dergâhı şeyhi Safiyüddin Efendi'ye (ö. 1874) verilmiş ve 20. yüzyıla kadar Eşrefzâdeler'in ekber ve erşed evlâtlarınca vekâletle idare edilmiştir.²³⁷

Bazen bir tekkenin, bağlı bulunduğu tarikata mensup olmayan bir şeyh efendi tarafından da vekâleten idare edilebildiği anlaşılmaktadır. Mesela 20. yüzyıl sonlarında *Yâdigâr-ı İhvân* sahibi Halvetî-Mısırî şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi (ö. 1936), bir Kadirî-Eşrefî dergâhı olan Numaniyye Tekkesi'nde bir iki sene vekâleten şeyhlik yaptığını ifade etmektedir.²³⁸

Bursa'da Hamam Tekke'de postnişin olan Yamalı Şeyh Halil Efendi'nin 1759-60 yılındaki vefatından sonra oğluna vekâleten Şeyh Ali Efendi posta oturmuş, onun

²³⁵ **Bursa Kütüğü**, c. 2, BBB, Bursa 2010, s. 84.

²³⁶ Kâmil Kepecioğlu, **Bursa Kütüğü**, c. 4, BBB, Bursa 2010, s. 67.

²³⁷ **Yâdigâr-ı Şemsi**, s. 96-97.

²³⁸ **Yâdigâr-ı Şemsi**, s. 581.

da 1771'de vefat etmesiyle yine Halil Efendi'nin oğluna vekâleten kendi oğlu Ahmed Efendi (ö. 1808) şeyhlik makamına geçmiştir. Ahmed Efendi, aynı babası gibi Halil Efendi'nin oğluna vekil olarak postta otururken, Halil Efendi'nin oğlu şeyhlik yapmaya ehliyeti olmaması ve süfli işlerle meşgul olması dolayısıyla posttan vazgeçmiş, böylece Ahmed Efendi 1794 senesinde Hamam Tekke'de asâleten şeyh olmuştur.²³⁹ Bunun gibi bir şeyhin bir tekkede önce vekâleten postta otururken, sonrasında şeyhliğinin asâlete döndüğü durumlar olabilmektedir. İstanbul Kadirîhânesi'nin ikinci postnişini Şerif Arap Halil Efendi'nin durumu da böyledir.

Kadirîhâne şeyhlerinden Halil Efendi 1732'de haccetmek için gittiği Medine'de vefat edince büyük oğlu Mehmed Efendi (ö. 1786), *Tuhfe*'ye göre "*nev-civân*" ve "*henüz Kur'an okur mekteb-nişîn*" olduğu için kendisine vekâleten Halil Efendi'nin "*mahrem-i esrâr*", "*hem-râzı*", "*mu'in ve yâveri*" olan Şeyh Ali el-Vâhidî (ö. 1763-64) posta oturmuştur. Ali el-Vâhidî yine *Tuhfe*'ye göre himmet edip zâhir ve bâtında Mehmed Efendi'yi kemâle erdirmiştir.²⁴⁰ *Nefhâ*'da Ali el-Vâhidî'nin aynı zamanda Halil Efendi'nin damadı olduğu ve kayınpederinin vefatından sonra torunu Şerif Abdurrahman Efendi'nin yaşının küçüklüğü sebebiyle yedi sene boyunca Kadirîhâne'de vekâleten şeyhlik yapıp sonra Piyâle Paşa'da Arabacızâde Tekkesi'nde şeyh olduğu yazılıdır. Rif'at Efendi (ö. 1852) *Nefhâ*'da Şeyh Ali el-Vahidî'nin vefatı için 1659-60 tarihini vermiştir.²⁴¹ *Tuhfe*'nin verdiği bilgiyi doğru kabul edersek Mehmed Rif'at Efendi'nin, İsmail-i Rûmî'nin damadı ve halifesi olan Şerif Arap Halil Efendi (ö. Tuhfe'ye göre 1658-59, Nefhâ'ya göre 1651-52) ile Mehmed Efendi'nin babası olan Halil Efendi'yi (ö. 1732-33) birbirine karıştırdığını düşünebiliriz.

2. 1. 1. 3. Müştereken Şeyhlik

Müştereken şeyhlik de yine vekâleten şeyhlik gibi evlâda şart koşulmuş olan tekkelerde görülen bir şeyhlik türüdür. Bilhassa Bursa'daki dergahlarda sıklıkla uygulandığı Şemseddin Efendi'nin *Yâdigâr-ı Şemsî*'sinden öğrenilmektedir. Müştereken şeyhlik, bir tekkenin şeyhlik makamının birkaç hisseye bölünmesi suretiyle uygulanmakta idi.

²³⁹ *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 332-333.

²⁴⁰ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 19b-20a.

²⁴¹ *Nefha*, s. 943.

Bursa'da Eşrefzâde (İncirli) Dergâhı şeyhi Nâfız Efendi'nin (ö. 1867-68) vefatından sonra şeyhlik makamı iki oğlu Ahmed Ziyâeddin (ö. 1907) ve İsmâil Gâlib (ö. ?) Efendilere (İsmâil Gâlib Efendi, Halvetî-Şabânî tarikatının Kuşadaviyye kolunun pîri Kuşadalı İbrahim Efendi'nin halifesidir) "*münâsafeten*" yani yarımşar hisse ile intikal etmiş, bahsi geçen iki şeyh "*münâvebeten icrâ-yı usûl-ı tarikat*" etmişlerdir.²⁴² Ahmed Ziyâeddin Efendi ayrıca İznik Âsitânesi'nde Safiüddin Efendi'nin 1874 yılındaki vefatından sonra şeyhlik makamına geçmiştir (kardeşi Gâlib Efendi de aynı tekkenin tevliyetine sahip olmuştur). İsmâil Gâlib Efendi'nin oğlu Ali Sırrî Efendi (ö. 1904) de babasından kalan yarım hisseyle Eşrefzâde Dergâhı'nda şeyhlik yapmış, Şemseddin Efendi'nin ifadesiyle "*nısf-ı meşihata mutasarrıf*" olmuştur. Ali Sırrî Efendi ayrıca yine babasından İznik'teki Âsitâne'nin tevliyetini de miras almış, sonradan Ahmed Gazzî Dergâhı'nın şeyhliği de kendisine verilmiştir.²⁴³ Sırrî Efendi'nin iki oğlundan Bedreddin Efendi, Ahmed Gazzî Dergâhı'nda babasından intikal eden şeyhlik makamına tayin olunurken, Şemseddin Efendi de amcasının oğluyla birlikte Eşrefî Âsitânesi'nde "*münâsafen*" yani yarımşar hisseyle şeyh olmuştur.²⁴⁴

Yukarıda "Vekâleten Şeyhlik" bölümünde kendisinden bahsedilen Fahreddin Efendi (ö. 1762), Eyyüb Efendi Tekkesi'nde yeğeni Habib Efendi'ye vekâlet ederken 1748 yılında Emîr Sultân Dergâhı şeyhi Lutfullah Efendizâde İshak Efendi'nin evlat bırakmadan vefatından sonra Lutfullah Efendi'nin diğer oğlu Reşid Efendi ile birlikte Emîr Sultân Dergâhı'nda yarımşar hisse ile posta oturmuştur.²⁴⁵

Zaman zaman müştereken postta oturan şeyhler arasında anlaşmazlıklar da yaşanmıştır. Mesela Numaniye Tekkesi'nde Safiüddin Efendi'nin 1874 yılındaki vefatı sonrasında posta iki oğlu Şeyh Ahmed İzzeddin (ö. 1890) ile Şeyh Mehmed Necmeddin (ö. 1887) Efendiler münâvebeten oturmuş, "*âyin-i tarikat-ı aliyyeyi [birlikte] icrâ*" etmişlerdir. Fakat Necmeddin Efendi, İstanbul'a giderek kardeşinin şeyhlik vazifesine ve dergâhın idaresine bakmaya muktedir olamadığını ileri sürerek şeyhlik makamının kendisine "*müstakillen tevcihini talep*" etmiş ama kabul

²⁴² Yâdigâr-ı Şemsi, s. 112.

²⁴³ Yâdigâr-ı Şemsi, s. 97, 112-113.

²⁴⁴ Yâdigâr-ı Şemsi, s. 113-114.

²⁴⁵ Yâdigâr-ı Şemsi, s. 140.

ettirememiştir. Mehmed Şemseddin Efendi bu meseleyi anlatırken "*artık birâderinin vefâtına intizârdan başka çâre kalmaz*" diyerek '*post kavgalarının*' bazen ne boyutlara ulaşabildiğini okuyucuya hissettirir.²⁴⁶

Müştereken şeyhlik İstanbul Kadirihânesi'nde de zaman zaman uygulanmıştır. 1847-48 senesinde şeyhüislama gönderilen bir tezkirede Kadirihâne'nin "*nısf hisse postnişinliğine mutasarrıf olan*" Şeyh Ali Efendi'nin (*Mecmûa-i Tekâyâ* sahibine göre bu şahıs Mehmed Emin Efendi'nin oğlu ve aynı zamanda Küçük Piyâle şeyhidir²⁴⁷) vefat ettiği, boş kalan hissenin de arzuhal yoluyla talebi üzerine İsmâil-i Rûmî sülalesinden, Tosya'daki Tefsîrî Dergâhı postnişini Şeyh Ahmed Salâhî Efendi'ye verilmesi istenmiştir.²⁴⁸

2. 1. 1. 4. Şeyh Tayin, Azil ve Kasr-ı Yedleri

Şeyhlik makamına tayinlerin farklı yolları mevcuttur. Genellikle evlâda şart koşulmuş olan Kadirî tekkelerinde şeyh efendinin vefatı sonrasında ya bir oğlu asâleten ya oğulları ve kardeşleri birlikte münâvebeten, ya da halifelerinden biri bir süreliğine vekâleten posta oturmakta idi. Yukarıda yeri geldiğinde bazı Eşrefî ve Rûmî şeyhlerinin ne yolla meşihat/şeyhlik makamına tayin olunduklarından kısaca bahsedilmişti. Burada da birkaç farklı örnek verilecektir.

Bunlardan biri yöre ahalisinin seçimiyle şeyhlik makamına tayindir. İznik'teki Eşrefî Âsitânesi'nin dokuzuncu postnişini Abdullah Efendi (ö. 1734), babası Eşref-i Sâni Efendi'nin 1698 yılındaki vefatından sonra amcası Sâlih Efendi ile birtakım "*mu'ârazalar*" yaşamış, İznik ahalisinin kendi tarafını tutmasıyla da posta oturmuştur.²⁴⁹ Bu ilginç örneğin dışında yöre ahalisinin post meselelerinde rol aldığına dair bir başka kayıt daha vardır.²⁵⁰

Vakıfları evlâda şart koşulmuş olan tekkelerde şeyhlik, hep aynı âile içinde kalmakta, bu kurala da çoğu zaman titizlikle uyulmakta idi. Yine de Kadirihâne

²⁴⁶ *Yâdigâr-ı Şemsi*, s. 578.

²⁴⁷ Mehmed Şükrü Efendi, *Mecmûa-i Tekâyâ*, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 75, vr. 29a.

²⁴⁸ C.EV., 459/23205; Ahmed Salâhî Efendi'nin İsmâil-i Rûmî sülalesinden olduğu ve Tosya'daki Tefsîrî Dergâhı şeyhi bulunduğu bkz. C.EV., 461/23336.

²⁴⁹ *Yâdigâr-ı Şemsi*, s. 95; *Bursa Kütüğü*, c. 1, s. 44.

²⁵⁰ Osman Sacid Arı, "*Meclis-i Meşâyih Arşivi'ne Göre Hicrî 1296-1307 (Miladî 1879-1890) Yılları Arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler*", yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2005, s. 70.

postnişinlerinden Mehmed Sırrî Efendi'nin damadı Mehmed Emin Efendi âileden olmadığı hâlde 1812 yılında posta oturmuş, bu sebepten bazıları bu durumun vakfiye şartlarına muhalif kabul edildiğini söylemiştir.²⁵¹ Revnakoğlu özel notlarında, Mehmed Emin Efendi'nin, kayınpederinin vefatından sonra şeyhlik makamına geçtiğini yazmaktadır.²⁵² Oysa Mehmed Sırrî Efendi'nin 17 Nisan 1811'deki vefatından sonra sırasıyla oğulları Şeyh Şerif Abdurrahman Efendi ve Şeyh Şerif Mehmed Muhyiddin Efendi postnişinlik yapmıştır. Fakat bu iki şeyhin şeyhlik süreleri çok kısadır. Her ikisi de babalarından bir yıl sonra 1812 senesinde vefat etmiştir.²⁵³ Mehmed Emin Efendi'nin postnişinliği Muhyiddin Efendi'nin vefatı sonrasındadır. Osmanlı Arşivi'nde bulunan 23 Mayıs 1811 tarihli bir vesikada '*ed-dâî es-Seyyid Abdurrahman el-Kadirî*' imzasıyla Mehmed Sırrî Efendi'nin oğlunun bir talebi mevcuttur. Abdurrahman Efendi, babasının vefatı dolayısıyla "*şurût-ı kadîmî üzere*" Kadirîhâne'nin ve Şemseddin Nebâtî Zâviyesi'nin kendisine verilmesini istemektedir.²⁵⁴ 6 Kasım 1812 tarihli ve '*bende Mehmed Emin ibn Mustafa*' imzalı başka bir vesikada da imza sahibi Mehmed Emin Efendi, Kadirîhâne ve Nebâtî Tekkesi'nin şeyhi Seyyid Mehmed Muhyiddin Efendi'nin evlâd bırakmadan vefat ettiğini ve kendisinin de Muhyiddin Efendi'nin babasının damadı olduğunu söyleyip adı geçen tekkelerin şeyhliğinin kendisine verilmesini talep etmekte, maksadına da erişmektedir.²⁵⁵

Mehmed Şemseddin Efendi'nin (ö. 1936) Hâlis Efendi'den naklen anlattığına göre İznik Âsitânesi'nin sekizinci postnişini Eşref-i Sânî Efendi (ö. 1698) "*câmi'u't-turuk*" olduğundan yani pek çok tarikattan icâzeti bulunduğundan Şeyh Selâmi Ali el-Fenâî el-Celvetî'nin (ö. 1692-93) vefatıyla boşalan Celvetiyye'ye bağlı Eyyüb Efendi Dergâhı'na şeyh tayin edilmiştir. Fakat Eşref-i Sânî Efendi'nin babası olan İznik

²⁵¹ Çakır, *Kadirîlik*, s. 567.

²⁵² *Kadirîhâne Tarihçesi Notları*, s. 139

²⁵³ *Mecmûa-i Tekâyâ*, vr. 29a.

²⁵⁴ "...*şurût-ı kadîmî üzere Hankâh-ı Aliyye'yi ve Şemseddîn Nebâtî Zâviyesi'ni bu abd-ı dâ'i-i kadîmlerine tevcîh buyurulmak ricâsında hâk-pây-ı veliyyü'n-ni'amîye yüz süregeldim.*" bkz. C.EV., 406/20576.

²⁵⁵ "*İsmâ'il-i Rûmî ve Nebâtî Zâviyesi'nde şeyh olan es-Seyyid Mehmed Muhyiddîn Efendi bilâ-veled fevt olub yeri hâlî kalmağla merâhim-i aliyyelerinden mercû ve mutazarrı'dır ki müteveffânın pederinin dâmâdı kulları olmamla mezbûre meşihati bilâ-veled mahlûlünden bu kullarına tevcîh ve ihsân buyurulmak bâbında ...*", "*İşâretleri mücebince tevcîh olunmak buyuruldu Gurre Zilkâde 227*" bkz. C.EV., 457/23109.

Âsitânesi'nin altıncı postnişini Lutfullah Efendi (ö. 1693) bu tayini uygun görmemiş, oğlu Eşref-i Sâî Efendi'ye şu mektubu göndermiştir: *"Bursa zâviyesinde seccâdenişi olan oğlum Eşref Mehmed ba'de's-selâm ifâde olunur ki Eyyüb Efendi Zâviyesi bâ-berât sana tevcih olunmuş, öyle mesmû'um oldu. Bu ana gelince ecdâd-ı 'izâmımdan berât ile vazife kabul itmiş kimse yokdur. Tarıkımızda bid'at vaz' itmeyüp kabul itmesin. Rızkı mu'ayyen olan kimsenin kalbine ilhâm-ı Hak gelmez. Bâkî du'â."* Yani Lutfullah Efendi, atalarının bugüne kadar berât ile vazife kabul etmediklerini, ayrıca rızkı belirli olanın kalbine Allah'ın ilhâmının gelmeyeceğini ileri sürerek oğlunun Eyyüb Efendi Tekkesi'ne şeyh olmasını uygun görmemiş, bunu da kendisine bildirmiştir. Eşref-i Sâî Efendi de babasının emrine uyarak Eyyüb Efendi Tekkesi'nde posta oturmamış fakat oğlu Mehmed Şerefeddin Efendi (ö. 1733) adı geçen tekkenin şeyhliğini üzerine almıştır. Eyyüb Efendi Tekkesi Celvetî tarikatına şart koşulmuş olduğu için de Şerefeddin Efendi, Üsküdar'daki Celvetî Âsitânesi'nin şeyhi Abdülhayy Efendi'ye biat etmiş ve Celvetî şeyhi olmuştur.²⁵⁶ Bu örnek âsitâne postnişininin, velev başka tarikata ait bir dergâha olsun, kendi tarikatının halifelerinin şeyh olarak tayinlerine müdahale edebildiğini göstermesi²⁵⁷ açısından mühimdir.

Şeyh azilleri de genellikle azledilen şeyhin şeyhlik yapmaya liyakatinin olmaması ve bir şeyhe yakışmayan hâl ve hareketlerde bulunması dolayısıyla yaşanmakta idi. Eşrefîliğe de Rûmîliğe de mensup olmayan fakat bir Kadirî tekkesi olan Bursa Hindîler Kalenderhânesi'ndeki bir şeyh azli buna örnektir. Kalenderhâne'nin şeyhi Abdülkadir Efendi'nin İstanbul'da ikamet etmesinden dolayı şeyhlik vekâleten Hacı Mehmed el-Hindî'ye verilmiş, Hacı Mehmed el-Hindî'nin 1898'de vefatıyla bu kez Sa'dî şeyhi Râmiz Efendi yine vekâleten şeyh olmuş ama hem gelen Hindli seyyâhların dillerini bilmemesi hem de Kadirî usûlünü terk edip Sa'dî usulü âyin yapmasından dolayı Abdülkadir Efendi'nin şikayetiyle vekâleten yürüttüğü şeyhlik görevinden azledilmiştir. Râmiz Efendi'den sonra Hindli Mehmed Nurî vekâleten şeyh olmuş, birkaç sene şeyhlik yapmış fakat ahlâka aykırı hareketleri ve misafirlere hürmetsizliği sebebiyle İstanbul'da bulunan Hindliler tarafından Meclis-i Meşâyih'e şikayet edilerek azli istenmiş, Meclis-i Meşâyih de yine bu İstanbul'da

²⁵⁶ **Yâdigâr-ı Şemsi**, s. 131-132.

²⁵⁷ "Zâviyedarı tayin, teftiş ve gerektiğinde azletmeye yetkili olan âsitâne şeyhleri gerçek anlamda tarikat başkanı hüviyetindeydiler." bkz. Baha Tanman, "Âsitâne", **DİA**, c. 3, İstanbul 1991, s. 486.

bulunan Hindliler'in talebiyle Bursa'da ikamet etmemesinden dolayı Abdülkadir Efendi'yi şeyhlikten azletmiş, yerine yine bir Kadirî şeyhi olan Abdullah el-Hindî şeyhlik makamına getirilmiştir.²⁵⁸ Şeyh Mehmed Nuri'nin azli ahlâka aykırı hareketleri ve misafirlere hürmetsizliği dolayısıyla olmuşken Râmiz Efendi'nin azlinin sebebi ise hem Hindli seyyahların dillerini bilmemesi hem de tekkenin bağlı bulunduğu tarikatın usûlünü terkedip kendi mensubu olduğu tarikatın usûlüyle âyin yaptırması olmuştur. Mehmed Nuri Efendi ile Râmiz Efendi'nin vekâleten şeyh oldukları ifade edilmişti, dolayısıyla gerek asîl şeyh tarafından gerek de tekkenin dervişleri tarafından bir kontrole tâbi tutuldukları anlaşılmaktadır. Abdülkadir Efendi ise asîl şeyh olduğu hâlde başka bir şehirde ikamet etmesi dolayısıyla azledilmiştir.

Şeyhlik makamından kasr-ı yed yani kendi isteğiyle feragat etme de tasavvuf tarihinde görülen vakalardandır. Yukarıda Bursa'da bulunan Hamam Tekke'nin eski postnişini Yamalı Şeyh Halil Efendi'nin oğlunun şeyhlik yapmaya liyakatinin olmaması ve süfli işlerle meşgul olması dolayısıyla makamını kendisine vekâlet eden Ahmed Efendi'ye bıraktığı yazılmıştı. Fakat Şeyh Celâleddin Efendi'nin (ö. 1809) kasr-ı yedi böyle değildir. Celâleddin Efendi, Bursa İncirli'deki Eşrefî Âsitânesi'ne şeyh olacakken *"bu makam harcım değildir"* diyerek şeyhliği biraderi Gülzâr-ı Süleâhâ sâhibi Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin (ö. 1784) oğlu Fahreddin Efendi'ye (ö. 1812) terketmiştir.²⁵⁹ Bazen bir şeyh efendinin başka bir makama tayini de kasr-ı yed sebebi olabilmektedir. Mesela İstanbul Kadirîhânesi postnişinlerinden Mehmed Şerefeddin Efendi (ö. 1884), padişahın ikinci imâmlığına tayin olunduğu için şeyhlik makamından kasr-ı yed etmiş, yerine oğlu müstakbel Meclis-i Meşâyih reisi Ahmed Muhyiddin Efendi (ö. 1909) geçmiştir.²⁶⁰

Mustafa Kara, şeyh tayin ve azilleri ile alakalı şu genel ama isabetli tespiti yapmıştır: *"Vakfiyelerde tekke şeyhliğinin babadan oğula intikal eden bir görev şeklinde tesbiti, yetkin ve yeterli olmayan şeyh evlâdının ortaya çıkardığı problemler ve post kavgaları tasavvuf hayatının itibar kaybetmesinde önemli rol oynamıştır. Tarih*

²⁵⁸ **Yâdigâr-ı Şemsi**, s. 593-594; Abdürrezzak Tek, "Bursa'da Kadirî Tekkeleri", **UÜİFD**, c. 19, sayı. 1, 2010, s. 173.

²⁵⁹ **Yâdigâr-ı Şemsi**, s. 109, 141-142.

²⁶⁰ Çakır, **Kadirîlik**, s. 570.

*boyunca devlet yöneticileri genellikle tekke şeyhliği tayinlerine karışmamış, ancak gerekli durumlarda tekkenin yönetimine müdahale etmiştir."*²⁶¹

2. 1. 1. 5. Şeyhlerin Tekke Dışındaki Vâzifeleri

Bazı şeyhlerin kendi tekkelerindeki postnişinlik vazifelerinin haricinde ilâve vazifelerinin de olduğu görülmektedir. Genellikle muhtelif câmilelerde imamlık, hatiplik, kürsü şeyhliği gibi hizmetler olan bu vazifelerin yanında başka tekkelerin bilhassa zâkirlik ve zâkirbaşılığı hizmetleri de mevcuttur. İstanbul tekkelerinin bazı şeyhlerinin özellikle selâtin câmilere kürsü şeyhi olarak tayin edildikleri bilinmektedir.²⁶² Selâtin câmilere tayin edilen meşâyihin devlet teşrifatında ayrı bir yeri olduğu da teşrifat kayıtlarından anlaşılmaktadır.²⁶³

Eşrefî ve Rûmî şeyhlerinden bazılarının üstlendikleri çeşitli görevlere dair pek çok örnek vardır. Mesela Kadiri hâne postnişinlerinden Mehmed Emin Efendi (ö. 1845) 30 Mart 1816 tarihinde, Dergâh-ı Âlî Topçuları Ocağı'ndaki taşra memur ortalarının alem küşâdı, topların kalıba dökülmesi ve sergi ferşinde dua etmesi için günlük otuz akçe ile duacılık vazifesine tayin edilmiştir.²⁶⁴

Kadiri hâne şeyhlerinden Abdüşşekur Efendi'ye (ö. 1860) Mısır mevleviyetinin verildiğinden Revnakoğlu özel notlarında bahsetmektedir.²⁶⁵ Yine Revnakoğlu özel notlarında Kasımpaşa Camii'nin Cuma günleri kürsü şeyhliği vazifesinin de Kadiri hâne şeyhlerine şart koşulmuş olduğunu söylemektedir. Son zamanlara kadar bu vazifenin Kadiri hâne şeyhi ve Meclis-i Meşâyih reisi Ahmed Muhyiddin Efendi'nin (ö. 1909) el çekmesi dolayısıyla Ahmed Muhyiddin Efendi'nin küçük kardeşi olan Çakır Dede Tekkesi şeyhi Mehmed Tâhir Efendi'nin üzerinde olduğunu yine Revnakoğlu'ndan öğreniyoruz.²⁶⁶

Ahmed Muhyiddin Efendi'nin babası ve selefi Mehmed Şerefeddin Efendi'nin (ö. 1884) ise üzerinde Kadiri hâne şeyhliği ve Kasımpaşa Câmii'ndeki adı geçen

²⁶¹ Mustafa Kara, "Tekke", **DİA**, c. 40, İstanbul 2011, s. 369.

²⁶² İrfan Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sy. 27, İstanbul 2012, s. 117-145; Ömer Faruk Köse, "Cuma Vâizliği", **DİA**, c. EK-1, İstanbul 2016, s. 271.

²⁶³ Zeynep Tarım Ertuğ, "Osmanlı Devlet Teşrifatında Hırka-ı Şerif Ziyareti", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, sa. 16, 1998, s. 37-57.

²⁶⁴ C.AS., 157/6940.

²⁶⁵ **Kadiri hâne Tarihçesi Notları**, s. 130.

²⁶⁶ **Kadiri hâne Tarihçesi Notları**, s. 447.

vazifeler²⁶⁷ yanında Ayazma Camii'nin de hatipliği mevcuttu. Mehmed Şerefeddin Efendi daha sonra 1874-75 senesinde mevleviyet pâyesiyle Sultan Abdülaziz'in ikinci imâmı (*imâm-ı sâni-i hazret-i şehriyârî*) olup Kadirihâne meşihatından feragat etmiştir. 1868-1880 yılları arasında Meclis-i Meşâyih'de de vazife alan Şerefeddin Efendi en sonunda bilfiil Mekke kadılığına getirilmiş ve Mekke kadısı iken 1884'te vefat edip Cennetü'l-Muallâ'ya defnedilmiştir.²⁶⁸ Şerefeddin Efendi'nin oğlu Ahmed Muhyiddin Efendi de yine Kadirihâne şeyhliğinin yanı sıra 1896-1906 yılları arasında Meclis-i Meşâyih reisliği yapmıştır.²⁶⁹

Bursa'da Eyyüb Efendi Tekkesi şeyhi olan bir başka Mehmed Şerefeddin Efendi (ö. 1733) de *'şeyhu'l-esnâf'*lık vazifesine tayin edilmiştir. Şerefeddin Efendi kendi zamanında, esnafa kanun ve nizamın dışına çıkması hâlinde ceza vermektedir. *Yâdigâr-ı Şemsî* müellifi Şemseddin Efendi (ö. 1936) kendi zamanında esnafın kalfa ve usta çıkardıkları sırada icra edilen usûlün yine Eşrefiliğe bağlı İncirli Dergâhı postnişinleri tarafından yapıldığını ama bugün bu vazifenin ustalara rehberlik etmekten ibaret olduğunu söylemektedir.²⁷⁰

Galata Mevlevihânesi'nin kudümzenbaşısı, mi'râciyyehân Hâfız Şâkir Çetiner'in dedesi, büyük bestekar ve tanburî Hopçuzâde Hacı Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1860), Kadirîliğe bağlı Karabaş Tekkesi şeyhi iken aynı zamanda Kadirihâne'nin de zâkirbaşısı idi.²⁷¹

Şehremini'ndeki Remli Dergâhı şeyhi Hâfız Hüseyin Hâlis Efendi (ö. 1919) de şeyhlik görevinin yanı sıra evkâf mahkemesi mümeyyizliği ve zâkirbaşılık da yapardı.²⁷²

Kadirihâne şeyhlerinin Sultanahmed ve Küçük Mecidiye câmiilerinde her hafta Cuma günleri âyin icra etme vazifelerinin olduğu da bilinmektedir.

²⁶⁷ Babası Abdüşşekur Efendi'nin vefatıyla boşalan Kasımpaşa Camii vaizliğinin Mehmed Şerefeddin Efendi'ye tevcihine dair verilen 29 Cemâziyelahir 1278 / 1 Ocak 1862 tarihli berat için bkz. EV.BRT., 142/24.

²⁶⁸ *Mecmûa-i Tekâyâ*, vr. 29a; *Sefine-i Evliyâ*, c. 1, s. 87; Reşat Öngören, "Rûmiyye", *DİA*, c. 35, İstanbul 2008, s. 240-241.

²⁶⁹ Çakır, *Kadirîlik*, s. 570-571.

²⁷⁰ *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 130.

²⁷¹ Ergun, *Türk Musikisi*, s. 485; Hasan Aksoy, "Mehmed Şâkir Efendi", *DİA*, c. 28, Ankara 2003, s. 530.

²⁷² Ergun, *Türk Musikisi*, s. 652.

2. 1. 2. Pîş-kadem / Ser-tarîk

Pîş-kadem efendi ya da diğer adıyla ser-tarîk efendi bazı tekkelerde şeyhten sonra gelen ikinci kişidir. Cemâleddin Server Revnakoğlu, Rûmîlik'te "*pîş-i kadem efendi*"nin şeyh efendiden sonra âyini idâre etmeye izinli olan kıdemli derviş olduğunu söylemekte ve dergâhta özel bir hüccesinin bulunduğunu haber vermektedir.²⁷³ Aynı unvanın Sünbülîlik'te de kullanıldığı bilinmektedir. Cerrâhî şeyhi Safer Dal (ö. 1999), Sünbülîlik'te pîş-kademin şeyh efendiden sonra gelen vekil ve başka tarikatlardaki '*ser-tarîk*'in muâdili olduğunu söylemektedir.²⁷⁴ Cebecioğlu'na göre ise pîş-kadem tekkelerde âyini idâre eden nâiptir ve şeyhin yardımcısı sayılmaktadır.²⁷⁵ Baha Tanman, pîş-kademliğin Halvetî-Sünbülî âsîtânesi olan Sünbül Efendi Tekkesi'ne mahsus bir görev olduğu yazmakta²⁷⁶ ve Safer Dal da pîş-kadem tarifinde yalnız Sünbülîlik'in adını vermektedir. Fakat İstanbul Kadirîhâne'sini çok iyi tanıyan ve usûl-erkânını en ince teferruatına kadar bilen Revnakoğlu'nun tekke protokolündeki en üst rütbelerden birinin ismi hususunda hata etmesi imkânsız olduğundan pîş-kademliğin Rûmîlik'te de var olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik Kadirîhâne'nin son postnişini İsmâil Gavsî Efendi'nin torunu olan Eren Erkmekul, Revnakoğlu'nu teyit etmekte ve pîş-kademe aynı zamanda ser-tarîk de denildiğini ifade etmektedir. Revnakoğlu'nun tarifinden Rûmîlik'teki pîş-kademin, Sünbülîlik'teki pîş-kadem ile tekke protokolünde işgal ettiği yer bakımından hemen hemen aynı mevkide olduğu anlaşılmaktadır. Revnakoğlu'ndan Kadirîhâne'de erbain helvasının pîş-kademinin kontrolünde pişirildiği de öğrenilmektedir.²⁷⁷

2. 1. 3. Ser-tabbah / Aşçıbaşı

Tıpkı pîş-kadem ve ser-tarîk gibi ser-tabbah/aşçıbaşı da tekkelerdeki üst rütbeli görevlilerden biridir. Bütün tekkelerde protokoldeki yeri en yukarılarda olan aşçıbaşı, özellikle Mevlevî tekkelerinde neredeyse şeyh kadar önemlidir. Hatta Mevlevî şeyhlerinin bazı dervişlerinin tasavvufî eğitimlerini doğrudan aşçıbaşılara emanet ettikleri bilinmektedir. Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde Şeyh Hasan Nazif

²⁷³ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 116.

²⁷⁴ Safer el-Muhibbi, *İstilahat-ı Sofiyye*, s. 315.

²⁷⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, 1997, s. 580.

²⁷⁶ Baha Tanman, "Drağman Külliyesi", *DİA*, c. 9, İstanbul 1994, s. 525.

²⁷⁷ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 116.

Dede'nin (ö. 1862) vefatından sonra şeyhlik makamına tayin olunan oğlu Hüseyin Fahreddin Dede'ye (ö. 1911) yaşının henüz küçük olması sebebiyle bir süre aşçıbaşı Hacı Râşid Dede'nin vekâlet etmesi Mevlevî tekkelerinde aşçıbaşılığın sahip olduğu önemi gösterir. 1788'de kaleme alınan *Tuhfe-i Rûmî*'den Kadirîhâne'nin İsmâil-i Rûmî devrindeki aşçıbaşısının Derviş Mehmed Dede olduğunu, dervişlerin "*lokma*"ya aşçıbaşının "*salâ*"sı ile çağırıldıklarını ve yemek yemeye de "*demlenme*" dendiğini öğrenmekteyiz: "*Matbahının aşçısı Derviş Mehmed nâm dede / Subh u şâm tabh-ı ta'âm ider yir andan her dede / Aşçıbaşı şol zamân kim lokmaya kıla salâ / Cem' olurlar demlenürler sonra iderler du'a*"²⁷⁸ Kadirîhâne'de tıpkı pîş-kadem gibi aşçıbaşının da bir odası vardı. Bu oda hazîrenin arkasında yer alan ve içerisinde ayrıca mutfak, taamhâne, kiler ve gusûlhâne'yi de barındıran bir binada bulunmaktaydı.²⁷⁹

Necdet İşli, Kadirîhâne'deki aşûre merâsimlerinde pişirme sırasında yalnız şeyh efendi ve aşçıbaşı dedenin dünya kelâmı etme yetkililerinin olduğunu söylemektedir.²⁸⁰

2. 1. 4. Ser-zâkir / Zâkirbaşı

Ser-zâkir ya da diğer adıyla zâkirbaşı tekkelerde yapılan âyinleri idâre eden birkaç görevliden biridir ve yaptığı işin önemi ve zorluğundan dolayı çok kilit bir pozisyona sahiptir. Hüseyin Sıdkı Köker, Rûmîlik'te zâkirbaşılardan eğer müntesip iseler derecelerinin şeyhten sonra geldiğini söylemektedir.²⁸¹ Tıpkı şeyhlik yaymak için olduğu gibi zâkirbaşılık yapmak için de bir icâzete sahip olunması gerektiği bilinmektedir.²⁸² Sadeddin Nüzhet, bir dervişin zâkirbaşı olarak tayin edilebilmesi için en az bin ilâhî bilmesi, mûsikiye ve âyin tarzlarına vâkıf bulunması, falsosuz, çok güzel bir sese ve ayrıca âyini idâre kabiliyetine sahip olmasının şart olduğunu söylemektedir.²⁸³

²⁷⁸ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 11a.

²⁷⁹ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkeleri*", Katalog II/2, s. 449-458.

²⁸⁰ Necdet İşli, "*Kâdirîhâne'de Aşûre*", *Yemek Kitabı*, haz. M. Sabri Koz, Kitabevi, İstanbul 2002, s. 724.

²⁸¹ Köker, *Tefsiri Mevlânâ*, s. 20.

²⁸² Hüseyin Özkılıç'ın Özcan Ergiydiren ile yaptığı mülakat bkz. Hüseyin Özkılıç, "*İstanbul'da Bir Sûfi Cemi; Fatih Sementi-Rifâî Muharrem Ayini Örneği*", yüksek lisans tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi SBE, Türk Müziği Anabilim Dalı, Türk Müziği Programı, İstanbul 2014, s. 118.

²⁸³ Ergun, *Türk Musikisi*, s. 40.

Mevlevî âyinleri dışında tekkelerde yapılan âyinlerin mûsikî tarafını idâre etmek zâkirbaşının göreviydi. Âyin sırasında âyin tarzına, zamanına ve temposuna uygun ilâhîler, şûguller ve kasîdeler okumak ve bazen de idâresi altındaki zâkirlerle peyrevlere okutturmak, bütün bunları da sesin perde perde kaldırılıp indirildiği ve temponun sürekli değiştiği âyin tam gerekli yerlerinde yapabilmek için birinci sınıf bir mûsikîşinâs olmanın yetmeyeceği, ayrıca zikir tarzlarını çok iyi bilmek ve âyin sırasında şeyh efendinin esmâyı, perdeyi ve tempoyu her değiştirdiği anda okunulan eseri ya da eserin makamını ve usûlünü bozmadan temposunu değiştirmek için sürekli şeyh efendiyi takip etmenin de şart olduğu bilinmektedir. Walter Feldman bu mûsikî yeteneğinin yalnızca zâkirbaşılarda değil şeyhlerde de aranan bir özellik olduğunu söylemektedir.²⁸⁴ Tekkelerde zâkirbaşılardan kendilerine ait özel odaları bulunurdu. Kadirîhâne'deki zâkirbaşı odası tekkenin selâmlığında yer alıyordu. Bu oda zâkirbaşının dinlendiği ve misafir ağırladığı bir oda olmasının yanında ayrıca mûsikî meşklerinin yapıldığı, nota ve güfte arşivi ile mûsikî âletlerinin de saklandığı bir odaydı.²⁸⁵

Sadeddin Nüzhet, çoğunlukla bestekâr olduklarını söylediği zâkirbaşılardan bazıları hakkında kısa bilgiler de vermektedir. 18. asırda Molla Mustafa (ö. 1732), 19. asırda Karabaş Tekkesi şeyhi Hopçuzâde Şâkir Efendi ve ondan önce Mehmed Efendi, Kadirîhâne'de zâkirbaşılık yapan mûsikîşinas-sûfiler arasındadır.²⁸⁶ Bursalı Kabakzâde Mustafa (ö. 1745), Çıkrıkçıoğlu Bursalı Siyâhî Ahmed (ö. 1778) ve Çavuşzâde Hacı Mehmed Ağa da Eşrefzâde Tekkesi'nde zâkirbaşılık yapmış mûsikîşinas-sûfilerdendir.²⁸⁷

2. 1. 5. Meydâncı

Meydâncı tekkelerin bir tür protokol müdürüdür. Revnakoğlu özel notlarından birinde meydâncıyı "*ayak hizmetinde dolaşan [derviş]*" olarak tarif etmiştir.²⁸⁸ Her tarikatın tekkesinde olduğu gibi Eşrefî ve Rûmî kollarına bağlı

²⁸⁴ Walter Feldman, "Osmanlı Sufî Tarikatlarında Müzik", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2005, s. 483.

²⁸⁵ "**İstanbul Tekkeleri**", Katalog II/2, s. 505.

²⁸⁶ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 177, 485.

²⁸⁷ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 179-185.

²⁸⁸ **Tasavvufa Dair Geniş Bilgiler, Meşâyıha Dair**, s. 125.

tekkelerde de var olan meydâncı dedenin en bilinen görevlerinden biri tevhidhânede âyin başladığında tüten buhurdanı özel bir hürmetle getirip şeyh efendinin önüne bırakması ve tevhîd zikri bittiğinde de alıp geri götürmesidir.²⁸⁹ Revnakoğlu, Numaniye Tekkesi'ndeki *Köfteli Çorba Merâsimi* sırasında türbeye dönüldüğünde Ayete'l-Kürsî'yi "*meydâncı efendi*"nin okuduğunu söylemekte ve tekkenin son meydâncısının Lutfi Dede olduğunu haber vermektedir.²⁹⁰ Yine Revnakoğlu'ndan *Erbain Uğurlama Merâsimi* sırasında dervişlerin yemeğe "*meydâncı dede*"nin "*somata salâ yâ hû*" nidâsıyla çağırıldıkları öğrenilmektedir.²⁹¹

İstanbul Kadirîhânesi ve Kadirîlik-Resmîliğe bağlı Hâkî Baba Dergâhı'nı konu alan bir antropoloji doktora tezinde "*meydân nakîbi*"nden bahsedilmektedir. Burada meydân nakîbinin her iki tekkede de bulunduğu söylenmekte ve vazifeleri anlatılmaktadır. "*Meydân nakîbi*" tabiri ile kastedilenin meydâncı olduğuna şüphe yoktur. Buna göre meydân nakîbinin görevleri arasında tekkenin ihyâ gününden (âyin yapılan gününden) bir gün önce idâresi altındaki dervişlerle birlikte tevhidhâneyi temizlemek, ihyâ gününde ikindi ezanı okunduktan sonra şeyh efendinin üzerine oturduğu makam postunu (misafir şeyh efendiler gelecekse onların postlarını da) ve "*sancak-ı şerîfi*" silsile-i sâdâta niyâz ederek ve Fatihâ okuyarak açmak, âyin bittiğinde postları toplamak ve sancak-ı şerîfi sırlamak/kaldırmak bulunmaktadır. Ayrıca âyin sırasında dervişlerin ve misafirlerin halakadaki düzenini sağlamak, âyin başladığında şeyh efendinin işaretiyle buhurdanı meydâna getirmek ve âyin bittiğinde gülâbdân ile gül suyu ikram etmek de meydân nakîbinin yani meydâncının görevleri arasındadır.²⁹² Hüseyin Sıdkı Köker ise bir "*çavuş dede*"den bahsetmektedir. Köker, tekke içindeki görev dağılımını şeyh efendinin tasvibini almak şartıyla çavuş dedenin yaptığını ve şeyhin icra vasıtasının çavuş dede olduğunu belirtmektedir. Çavuş dede, âdâb ve erkâna aykırı olan her şeyi engellemeye ve hatta gerekli gördüğünde âyin sırasında birini halakadan çıkartmaya bile yetkili idi. Âyinlerde ve merâsimlerde düzeni tesis

²⁸⁹ Ö. Tuğrul İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2005, s. 121.

²⁹⁰ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 124.

²⁹¹ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 118.

²⁹² Gamze Sart, "**Tasavvuf Kültüründe Enformel Öğrenme**", s. 280-283.

etmek ve devamını sağlamak çavuş dedenin göreviydi. Şeyh, çavuş dedeyi dikkatli ve kıdemli dervişler arasından seçerdi ve çavuş dedenin bir de yardımcısı bulunurdu.²⁹³

2. 2. Cihâz-ı Tarîk

Osmanlı İmparatorluğu'nda her sınıf ve cemaatin kendine mahsus bir kıyafet tarzı bulunması dolayısıyla²⁹⁴ sûfilerin de kendilerine mahsus kıyafet ve eşyaları vardı. Osmanlı sûfilerinin üzerlerine giydikleri, yanlarında bulundurdıkları ve âyinlerinde kullandıkları eşyaların her birine 'çeyiz', 'cihâz' yahut 'cihâz-ı tarîk' denirdi. Evliyâ Çelebi (ö. 1684 [?]) kendi zamanında kullanılan derviş çeyizlerinin her birinin isimlerini verip ne manâya geldiklerini söylemektedir.²⁹⁵

Tasavvuf tarihinde özellikle Melâmîlik ve Melâmî neşve üzerinden merâsim ile tarikat çeyizlerine karşı bir reaksiyon doğmuş ise de Eşrefî ve Rûmî Kadirîleri, Melâmîlik dışındaki her tarikat gibi, cihâz-ı tarîki severek kullanmışlardır. Eşrefoğlu Rûmî, *Tarîkatnâme*'sinde "*Sûfî oldur ki zâhirinde tebdil ide avâm halkdan kisve-i meşâyih ile*"²⁹⁶ demektedir. Yani bir sûfî kendisini diğer insanlardan şeyh kisvesi/tarikat çeyizi giyerek ayırmalıdır. Buradaki '*kisve-i meşâyih*' şeyhin dervişine tekbridlediği/tekbir getirerek giydirdiği tâc-ı şerîf, hırka, arakiyye, haydarî gibi tarikat çeyizleridir. Şeyh Selahaddîn-i Uşşâkî'nin (ö. 1783) *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet* isimli risâlesinden öğrenildiğine göre şeyh efendiler halifelerinin başlarına tâc, omuzlarına hırka, boyunlarına ridâ ve ellerine de asâ vermekteydiler.²⁹⁷

Osmanlı sûfileri ve mutasavvıfları bu '*cihâz-ı tarîk*'in her birinin manevî birer emir ya da izinle, tarikatta müçtehit demek olan pîrler ve şeyhler tarafından '*icâd*', '*ictihâd*', '*ihtirâ*' ya da '*teberrük*' edildiğine inanmakta idiler. Bu sebepten çeyizler sıradan birer eşya gibi görülmemiş, hepsinin muhakkak dinî ve tasavvufî birtakım hakikatlere işaret ettikleri söylenmiştir. Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-70), kişi eğer şeyhinin elinden giydiği kisvenin aslını ve fer'ini yani manâsını bilmiyorsa o kişiye

²⁹³ Köker, *Tefsiri Mevlânâ*, s. 20.

²⁹⁴ Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998, s. 55, 72

²⁹⁵ Evliyâ Çelebi Mehmed, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 1, haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, s. 235-237.

²⁹⁶ *Tarikatnâme*, s. 35.

²⁹⁷ Şeyh Selahaddin Uşşâkî, *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 89b-90a.

'ehl-i kisve' denilmesinin haram olduğunu söylemektedir.²⁹⁸ Aynı şekilde Abdülkadir Sırrî Efendi (ö. 1762-63) de *"bir kişi hırka ve tâc giyse, aslın bilmesi dervişliği dürüst değildir"* demektedir.²⁹⁹ Şeyh efendinin tekbirleyip giydirdiği çeyizler dervişe belirli sorumluluklar da yükler ve üzerindeki emânetler onu her meselede çok daha dikkatli ve titiz olmaya sevk eder. Dervişin kendisine birtakım çeyizler tekbirlendikten sonra yaptığı hatalar, bunun öncesinde yaptığı hatalardan çok daha ağır görülür. Sâbit (ö. 1712), hırkanın beş şartı bulunduğunu, bunların sırasıyla yalan söylememek, zina etmemek, haram yememek, hırsızlık ve haset etmemek ile şirke düşmemek olduğunu söylemekte ve *"Tâc ve gül ve saç ve hırka ve destegül ve tennûre ve kemer, bu yedi kisvenin biri üzerinde bulunan derviş bu beş şartı eğer işler ise anı içimizden tard ideriz (kovarız)"* demektedir.³⁰⁰

Özenle kullanılıp muhafaza edilen çeyizlerin temizlenmesi de sıradan usûllerle yapılmazdı. Yakın zamanlarda yazılmış bir doktora tezinden çeyizlerin elde saf sabunla yıkandığı ve çeyizde dervişin teri bulunduğu için yıkamada kullanılan suyun lavaboya dökülerek kanalizasyona gönderilmediği, toprağa döküldüğü öğrenilmektedir.³⁰¹ Bu usûl Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilen Hırka-ı Saadet'in yıkanması sırasında takip edilen usûlü hatırlatmaktadır.³⁰²

Sâbit Alâeddin Alî Öziçevî (ö. 1712), Kadirîlik'teki cihâz-ı tarîki şöyle sıralar: Tâc, mühür, gül, saç, hırka, destegül, tennûre ve şeddü'l-kemer.³⁰³ Fakat Eşrefîlik ve Rûmîlik'te görülen çeyizler bu sayılanlarla sınırlı değildir. Diğer tarikatlarda da mevcut olan arakiyye ve haydarî gibi meşhur çeyizler Eşrefîlik ve Rûmîlik'te de kullanılırdı.

2. 2. 1. Tâc-ı Şerîf

"Turuk-ı aliyye" denilen tarikatlara mensup olan Osmanlı sûfilerinin sahip oldukları en önemli çeyiz *'tâc-ı şerîf'*dir. 18. yüzyıl başlarında Kadirîliğe mensup bir müellif *"bizim nişânımız evvelâ tâc ve mühr ve gül ve saç ve hırka ve destegül ve*

²⁹⁸ *Tarikatnâme*, s. 54.

²⁹⁹ *Sırru'd-Deverân*, vr. 16a.

³⁰⁰ Sâbit, *Kisve-i Kadirî*, vr. 22b.

³⁰¹ Gamze Sart, *"Tasavvuf Kültüründe Enformel Öğrenme"*, s. 289.

³⁰² Zeynep Tarım Ertuğ, "Osmanlı Devlet Teşrifatında Hırka-ı Şerif Ziyareti", s. 40

³⁰³ *Kisve-i Kadirî*, vr. 5b.

tennûre ve şeddü'l-kemer[dir]" dedikten sonra "tâc-ı şerîf bir azîm şeydir. Bunun kıymetün yine ehli bilür" demektedir.³⁰⁴

Tarikatların tâc-ı şerîfleri özellikle renkleri, terkleri ve yapıldıkları malzemeler açısından birbirlerinden bir hayli farklıdır. Bu sebepten başındaki tâc-ı şerîfine bakılarak bir kişinin hangi tarikattan, hatta hangi tarikatın hangi kolundan olduğu rahatlıkla anlaşılır.³⁰⁵ *"Zâhiren tâc ve sikke dimek padişahlar altun ve gümüşe ve bakıra damga urup kangı pâdişâhların akçesi ma'lûm olduğu gibi her bir ehlullah ve mürşîd-i kâmil fukarâsı bellü olsun deyu damga-ı nişân virüp ismine tâc ve sikke ta'bîr itdiler."*³⁰⁶

Tarikat çeyizlerinin konu edinildiği eserlerde özellikle tâc-ı şerîflerin sahip oldukları semboller üzerinde uzun uzadıya durulmuş, terklerine, tepelerindeki pul yahut düğmelere, kubbelerinin ve destârlarının renklerine, taylesânlarına ve diğer parçalarına ayrı ayrı anlamlar yüklenmiş ve asırlar içinde tarihini, teferruatını ve içerdiği anlamları ve sembollerini ele alan '*tâcnâme*' ve '*tâciyye*' adları altında müstakil risâleler yazılarak bu konuda hacimli bir literatür oluşmuştur.

Tâc-ı şerîfler son devirde İstanbul'daki tarikatların birer alâmeti hâline geldiğinden tâc-ı şerîf resimleri kitap, levha, mezartaşları ve tekkelerin mimârî süslemelerinde amblem olarak sıklıkla kullanılmıştır. Baha Tanman, tâc-ı şerîf motiflerinin bu şekilde kullanılmasının 19. asrın 1. çeyreğinden yani II. Mahmud devrinden daha eskiye gitmediğini ifade etmektedir.³⁰⁷ Bu sembolün pek çok yerde kullanılması II. Mahmud'un saltanatından itibaren yaygınlaşmışsa da daha öncesinde de görülen örnekleri vardır. Mesela Rif'at Efendi, Eşrefî tekkesi olarak da kullanılan Hekimoğlu Ali Paşa Câmîi'nin mihrâbının sağına ve soluna henüz câminin 1734-35 yılındaki inşâsı sırasında Kadirî tâc resmedildiğini yazmaktadır.³⁰⁸ Tanman'ın tahminine göre tarikatlar arasındaki bu amblem merakı, II. Mahmud zamanında oluşmaya başlayıp Sultân Abdülmecid devrinde son şeklini alan, Avrupa'dan ilham alınarak yapılmış Osmanlı armasının toplumda yarattığı modadan kaynaklanmıştır. İstanbul Kadirîhânesi'nde İsmâil-i Rûmî'nin muhtemelen 1823-24'te yenilenen

³⁰⁴ **Kisve-i Kadirî**, vr. 5b.

³⁰⁵ Garnett, **Mysticism and Magic**, p. 107.

³⁰⁶ **Kisve-i Kadirî**, vr. 5b-6a.

³⁰⁷ Baha Tanman, "**İstanbul Tekkeleri**", Katalog II/2, s. 380.

³⁰⁸ **Nefha**, s. 996.

türbesinin dört köşesinde ve tepesinde Kadirî-Rûmî tâcları resmedilmiştir. Yine Kadirîhâne'nin tevhidhânesinin tavan göbeği de tâc-ı şerîf tepeliği şeklindedir.³⁰⁹

Tâc-ı şerîfin üst tarafına 'kubbe', kubbenin altındaki sarık sarılan kenara 'lenger' ve kubbenin önüne de 'mihrap' denir. Lengeri 'isâbe' denilen bir tülbent çevreler ve isâbenin aşağı doğru sarkan ucuna da 'taylesan' yahut 'risâle' denir.³¹⁰ Âgâh Efendi'ye göre taylesanın sağdan ve soldan omuzlara sarkan, arkadan enseye yahut bele sarkan ve oturulduğu vakit ucu yere gelen çeşitleri vardır. Bu sonuncusu Hz. Muhammed'e ve şeyhlere mahsustur.³¹¹ Eşrefoğlu Rûmî, taylesanın en kisasının bir karış olduğunu, ayrıca kuşağın ortasına ve oturulduğu zaman yere değecek uzunlukta da bırakılabileceğini yazmakta, bu sonuncusunun Hz. Muhammed'e ve şeyhlere mahsus olduğunu ifâde etmektedir. Ona göre tarikata yeni girmiş dervişlerin taylesanı bir karış çıkarması lâzımdır. Tabutlarda ve sandukalarda destârın yukarisından iki karış kadar taylesan bırakmak bütün tarikatlarda uygulanan bir âdettir.³¹² Isâbenin sarılış tarzına göre 'imâme', 'destâr', 'fenâî' gibi isimleri vardır. İmâme, 'ahsen sûrette' sarılan sarığa, destâr da alt üst dolanan sarığa denir. Destârın da ayrıca 'Cüneydî', 'şeker-âvîz', 'zenb-âvîz', 'pâyeli', 'Hüseynî', 'Örfî', 'dolama' gibi farklı şekilleri bulunur.³¹³ Rif'at Efendi'ye (ö. 1852) göre taylesanı aşağıdan çıkarmak Hz. Muhammed'e, yukarıdan çıkarmak da Hz. Ali'ye benzemektir. Siyah renkte destâr sarınmak da sünnettir. Ama şeyhlerin çoğu 'siyâh-ı şerîfî' siyah nûr görüldükten sonra sarınmışlardır.³¹⁴ Rif'at Efendi'nin bu ifâdesinden cihâz-ı tarîkin renklerinin ve şekillerinin dervişlerin seyr ü sülûklarındaki mertebelerine göre değiştiği anlaşılmaktadır.³¹⁵ Nitekim Abdülkadir Sırrî Efendi (ö. 1762-63) "*derviş kangı renkde nûr görür ise ol renk libâs giymek sünnet-i tarîkdir*" demektedir.³¹⁶ Abdülkadir-i Geylânî (ö. 1166) de tarikata yeni girmiş olan dervişlerin koyun yününden, belirli bir aşamaya ulaşmış olan dervişlerin keçi yününden, üst seviyelerdeki dervişlerin ise keçi

³⁰⁹ Baha Tanman, "İstanbul Tekkeleri", Katalog II/2, s. 380-385.

³¹⁰ Semih Ceyhan, "Taç", DİA, c. 39, İstanbul 2010, s. 364.

³¹¹ Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 88-91

³¹² Tarikatnâme, s. 57.

³¹³ Semih Ceyhan, "Taç", DİA, c. 39, İstanbul 2010, s. 364.

³¹⁴ Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye, vr. 21b.

³¹⁵ Halvetî tarikatında da belirli bir makamdan sonra siyah risâleye izin verilmekte ve "siyah vermek" diye bir tabir bulunmaktadır. bkz. Tuğçe Tuna Kanar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik Teşrifatı", s. 103.

³¹⁶ Sırru'd-Deverân, vr. 13a.

kılının altındaki kısa tüylerden yapılmış sert elbise giydiklerini söylemektedir.³¹⁷ Âgâh Efendi 1900 yılında yazdığı eserinde bu hususta *"meşâyih-i izâm ehl-i sülûk olan dervişlere zuhûrâtında gördüğü nûr renginde don [giysi] giydirirler ve dona güçleri yetmez ise hırkalarının istivâsına ol renkte bir parça dikerler idi. ... Fe-emmâ bu kisve ihtiyârî olur, nefsiyle muhâlefette kara don giyerler. Nefsi tepelerler ise kızıl don giyerler. Hırsı ve hevesi kat' ederse sarı don giyerler. Ve nefs-i emmâreyi kat' edip nefs-i levvâmeye kadem basarsa yeşil don giyerler. Ve dahi nefs-i mutma'inneye yetişeler, ak don giyerler"* demektedir.³¹⁸

Osmanlı sûfileri tarikat usûl ve erkânında var olan her şey gibi tâc-ı da Hz. Muhammed devrine kadar götürmektedirler.³¹⁹ Hatta ilk olarak Hz. Âdem'in cennette iken tâc giydiğini söyleyenler bile olmuştur.³²⁰

Halvetî-Sinânî şeyhi Seyyid Nizâmoğlu Seyfullah (ö. 1601), tâc-ı şerîfi ilk defa Hz. Âdem'in giydiğini, Hz. Muhammed'e gelinceye kadar da Şît, İdrîs, İbrâhim, İsmâil, Mûsâ, Dâvud, Süleyman ve İsâ peygamberlerin de tâc-ı şerîf kullandığını söylemektedir. Seyyid Nizâmoğlu'na göre tâc giymek bütün peygamberlere farz, velîlere vâcib, şeyhlere sünnet, avâma da müstehaptır. Şeyhlerin kullandıkları tâclar da peygamberlere verilen tâcdan ortaya çıkmıştır.³²¹ Evliyâ Çelebi'ye (ö. 1684 [?]) göre ilk tâc giyen Hz. Âdem'dir ve yüz yirmi dört bin peygamberin tamamı tâc giymiştir. Hz. Muhammed'e ise mi'râc gecesi bizzat Allah tarafından tâc verilmiş ve bu tâc-ı Ehl-i Beyt de giymiştir.³²² Tabii ki Evliyâ Çelebi'nin bu söyledikleri 17. yüzyılda tâc meselesine dair olan anlatılardan yalnızca bir tanesidir.

Eşrefoğlu Rûmî'ye göre de *"tâc ve hırka giymek ve risâle çıkarmak sünnetdür Hazret-i Resûl ümmetine. Bu tâc, hırka Resûl'e gökden inmiştir. Ve Resûl Hazreti hayâtında, tâc-ı, hırkayı, irşâd-ı, imâmeti Hazret-i Ali'ye ısmarlamıştır."*³²³ Tâc-ı

³¹⁷ *Sırru'l-Esrâr*, s. 786.

³¹⁸ *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 192-193.

³¹⁹ *"İbtidâ tâc lâbis olmak peygamberân-ı kirâm aleyhimüsselâmdan serdâr-ı hilkat ve server-i dîn ü millet aleyhi efdalü's-salavat ve't-tahiyyat cenâblarına vâki' olup beyne'l-enbiyâ ve'l-mürselîn 'sâhibü't-tâc' vasfı ıtlak olunduğu..."* bkz. Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, v. 197b; *Tarikatnâme*, s. 54; *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 79-87, 88.

³²⁰ *"Sâcî Ali Dede tahrîri üzere ibtidâ Âdem aleyhisselâm cennetde tâc ile pür-ibtihâc idi"* bkz.

Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 198b.

³²¹ Seyyid Seyfullah, *Risâle-i Tâc*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 34b-35a.

³²² Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. 1, s. 501.

³²³ *Tarikatnâme*, s. 54.

şerîfin Hz. Muhammed'den kalma bir sünnet olduğu ile alakalı, müellifi meçhul *Risâle-i Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye* isimli risâlede de şunlar yazmaktadır: "Eger sorsalar tâc ne zaman gelmiş ve kime gelmiştir. Cevâb, tâc evvel Âdem aleyhisselâma gelüp tâc-ı nübüvvet idi. Andan tâ âhir zamân peygamberi efendimiz zamân-ı saâdetde Mekke-i Mükerreme'ye teşrîf ile meclis kurup otururken bir azîz-i şerefyâb Cebrâil aleyhisselâm taraf-ı Rabbü'l-âlemîn'den Efendimiz'e nüzûl idüp selâm tebliğ ettikten sonra dört tâc-ı şerîf getürmüşdür. Sallallahu aleyhi ve sellem hazretlerinin huzuruna koyup didi ki 'yâ Resûlullah Hak Teâlâ emretti ki tâc giyesin ve her kime lâyük görürsin giydiresin.' Ve Şeyh Hasen kuddise sırruhu rivâyet ider ki 'Bu âyet-i kerîme ol tâc-ı saâdetde yazılmış idi: Allahümme ente melîkü'l-Hakkü'llezî lâ ilâhe ente.' Andan sonra Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem kendi mübârek yed-i kamer-şikâfiyla ser-i saâdetine giydi ve iki rek'at namâz kıldı. Andan dönüp Ebû Bekri's-Sıddîk efendimize buyurdular ki 'yâ Ebu Bekir bu tâc-ı şerîfi başına giy' ve birini dahi Hazret-i Ömerü'l-Fâruk'a giydirdi. Ve birini dahi Hazret-i Osmân-ı Z'nnûreyn efendimize giydirdi. Ve birini dahi Hazret-i Ali efendimize virdi. Hazret-i Ebu Bekri's-Sıddîk efendimizin tâc-ı saâdetleri bir yaprak idi. Ömer efendimizin iki yaprak idi. Osmân efendimizin üç yaprak idi. Ali efendimizin dört yaprak idi."³²⁴

Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852) ise *Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye*'sinde Hz. Muhammed'in tâc-ı şerîfini 'Şeyhü'l-ekber' İbnü'l-Arabî'den naklen şöyle anlatmaktadır: Hz. Muhammed'in bir gün bir mecliste başındaki 'imâmesi' yere düşmüştür. Ashâb da bu 'destâr-ı şerîfi' Hz. Muhammed'in izniyle dört yüz parçaya bölüp kendi aralarında paylaşmıştır. Fakat tâcın sekiz parçası kaybolmuştur. Ashâb hayretler içerisinde kalmışken Cebrâil meclise gelmiş ve "ol gâib olan sekiz pâreyi biz aldık, yedisini heft âsmâna ve birin bâb-ı arşu'r-Rahman'a astık" demiştir. Daha sonra mi'râcta Hz. Muhammed o 'destâr-ı hümayûnun' sekiz parçasını Cebrâil'in söylediği yerlerde görmüş ve dönüşte ashâbına haber vermiştir. Ashâb, Hz. Muhammed'e ellerindeki parçalar ile ne yapmaları gerektiğini sormuş, Hz. Muhammed'den de tâclarının tepelerine dikmeleri emrini almıştır. Böylece ashâb ellerindeki parçaları tâclarının tepelerine 'düğme' yapmıştır.³²⁵ Tâc-ı şerîfin parçalarından biri olan taylesan

³²⁴ *Risâle-i Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye*, vr. 2b-3a.

³²⁵ *Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye*, vr. 17a-18a.

da Müstakimzâde'ye (ö. 1788) göre ilk defa Cübeyr b. Mut'im adındaki sahâbe tarafından kullanılmıştır.³²⁶

Müstakimzâde, İbn İsâ'dan naklen Ebu'l-Kasım Gürgânî (ö. 1058 veya 1077) zamanından önce şeyhlerin tâc giymediğini söylemektedir. Ona göre mülhidler ve râfızîler sûfîlerin arasına karışmış, sûfîler de kendilerini onlardan ayırmak için tâc giymeye başlamışlardır.³²⁷

Bechetü'l-Esrâr'da Geylânî'nin medresesine giderken başına taylesan giyip ulemâ sarığı sardığı kayıtlıdır.³²⁸ Geylânî'nin, sonraki devirlerde ortaya çıkan sûfî tâc-ı şerîflerinden giydiğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Yalnız 19. asırda Mehmed Rif'at Efendi, *Bechetü'l-Envar* ve *Kalaidü'l-Cevâhir*'den naklen Geylânî'nin "*imâme-i şerîf*" ama oğlu Abdürrezzak'ın "*tâc-ı şerîf telbis buyur[duğunu]*" ve bazılarının bu tâcın on iki terk, bazılarının altı terk olduğunu söylediğini, doğrusunun on iki terk ve bunun da on iki imâma işaret olduğunu yazmıştır.³²⁹ Rif'at Efendi ayrıca Abdülkadir-i Geylânî vefat ettiği zaman türbesindeki sandukanın üzerine tâc konulduğunu söyler ve "*ibtidâ sanduka-ı meşâyih üzerine tâc vaz'ı Hazret-i Pir'de vâki olmuştur*" diyerek şeyh sandukalarının üzerine tâc-ı şerîf konulması âdetinin Geylânî ile başladığını belirtir.³³⁰ Nurhan Atasoy'un tespitine göre sûfîliğin asıl alâmeti hırka olup tâc-ı şerîf daha sonraki bir devrin ürünüdür. Atasoy eski minyatürlerdeki derviş tasvirlerinde görülen başlıklarda dikkat çekici farklılıklar bulunmadığını belirtmiştir.³³¹

³²⁶ Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 210a.

³²⁷ Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 200a-200b.

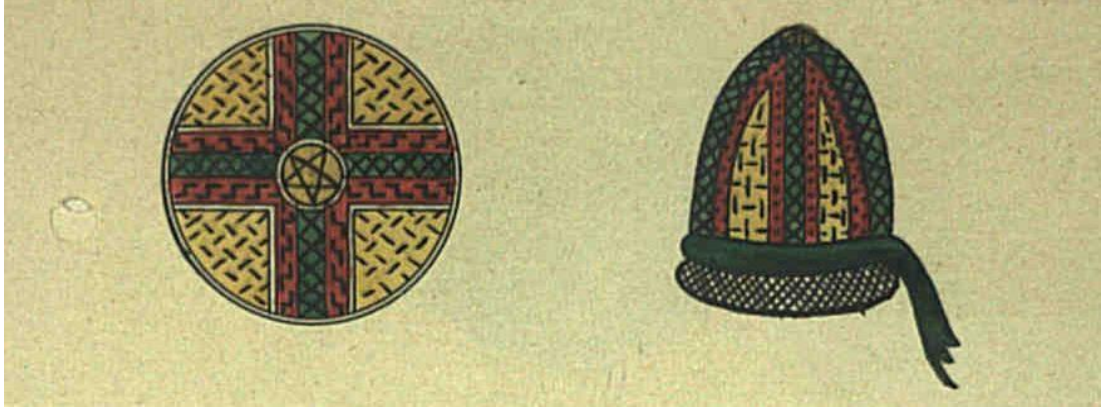
³²⁸ *Behcetü'l-Esrar*, s. 133-134; Ayrıca bkz. *Tuffâhu'l-Ervâh*, s. 153.

³²⁹ *Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye*, vr. 18a-18b.

³³⁰ *Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye*, vr. 23a.

³³¹ Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 231-232.

Kadirîliğe mensup sûfîlerin kullandıkları tâcların en meşhuru arakiyye cinsi sert, keçe gibi bir kumaştan yapılan³³² 'Özbek tâc'larıdır. Müjganlı³³³ ve bedâhe³³⁴ işlemeli bu tâclardan biri Rif'at Efendi'ye göre Acem diyârında Ali Paşa vilâyetinde seccadenişin (postnişin) olan Şeyh Seyyid Ali'nin oğlu Şeyh Seyyid Cemâleddin tarafından icât edilmiştir. Rif'at Efendi Şeyh Abdülhak-ı Hindî'den naklen bu tâcın abadan yahut çuhadan yapılma ve dört terkli olduğunu belirtmektedir. Ona göre her bir terk ortasında yün ipliğinden yahut ibrişimden servi nakışları vardır ve şeyhlerinkinin üzerinde destâr, dervişlerinkinin üzerinde de müjgan bulunur, tepesine de 'mühr-i Kadirî' ya da 'düğme' konulur.³³⁵ Müjgan altta tamamen görünecek şekilde müjganın hemen üstüne ince bir destâr sarılarak imâl edilmiş bir Özbek tâcı resmi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin koleksiyonunda bulunan bir mecmuanın 64a varağında bulunmaktadır.³³⁶



Resim 1: Celâlî dört terkli Nakşibendî ve Kadirî Sikkesi (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 93)

Rif'at Efendi'ye göre bir çeşit Özbek tâcı daha vardır. Bu tâcın üzerine servi yerine kandil resmi nakşedilir. 'Kılıcı' ya da 'seyfî' denilen tâc, Şeyh Celâleddin'in

³³² Mehmed Safiyüddin Erhan, "Esas Gaye Tâc ü Hırka Değildir, Kalbin Şekillenmesidir", Röportaj: Sema Özkul, **Keşkül**, 2014 Yaz, s. 52.

³³³ Müjgan, Kadirî ve Nakşî tâclarından bazılarının lenger kısımlarını çevreleyen siyah yünden saçaklı dokumaya denir. Farsça orjinli bu kelimenin lûgat manâsı "kırpık"tır. bkz. Güldane Gündüzöz, **Tasavvufta Tâc Sembolizmi**, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s. 107.

³³⁴ Bedâhe, bazı Kadirî ve Nakşî tâclarının üzerlerine ipekle işlenmiş renkli şekillerdir. bkz. **Mecmu'âtü'z-Zarâ'if**, s. 119.

³³⁵ **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 21b-22a.

³³⁶ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, No: 852, vr. 64a; **Tac-ı Şerifler**, s. 93.

icâdıdır. 'Elifî' denilen tâc ise Hindistan'a bağlı Lahor'da seccadenişîn olan Şeyh Seyyid Bahâeddin tarafından icât edilmiştir. Rif'at Efendi, bazı kimselerin bu Özbek tâclarına bilgisizliklerinden dolayı "*kalpak*" dediklerini, fakat bunun doğru olmadığını söylemektedir.³³⁷



Resim 2: Eşkâlî bedâhe (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 90)

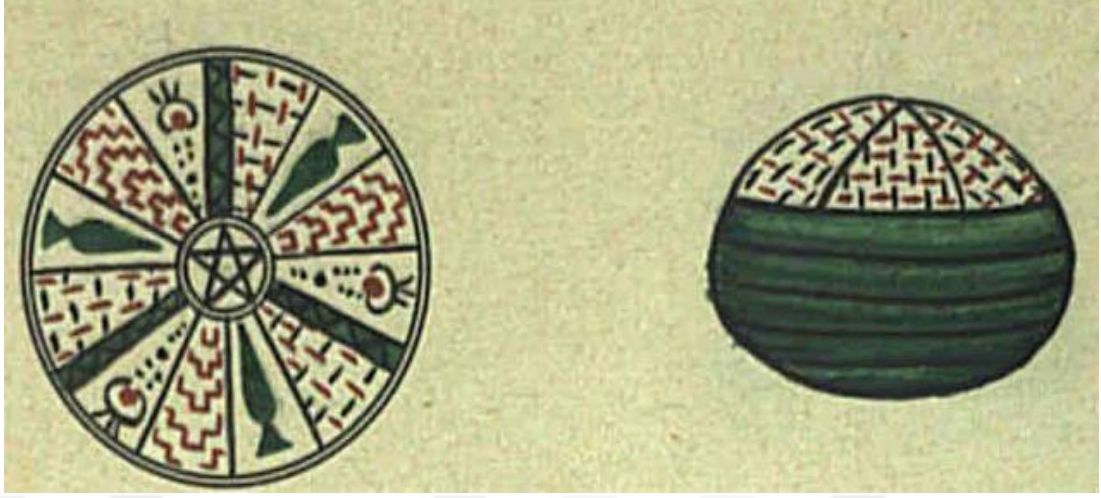
Yahya Âgâh Efendi, Rifat Efendi'nin '*tâc-ı Özbek*' diye isimlendirdiği bu tâclardan "*iki terkli elifî tâc ve sikke*", "*iki terkli seyfi tâc ve sikke*", "*üç terkli sikke-i zeheb ve tâc-ı edeb*" ve "*dört terkli tâc-ı edeb ve müjgânlı sikke-i zeheb*" olarak bahsetmektedir. Âgâh Efendi'ye göre elifî tâcî icât eden kişi Rifat Efendi'nin dediği gibi Seyyid Bahâeddin'dir. Ama Âgâh Efendi, seyfi tâcî icât eden kişinin Rifat Efendi'nin aksine Kadirîlik'ten Şeyh Cemâleddin el-Buhârî olduğunu söylemektedir.³³⁸

Âgâh Efendi, eserinde üç terk üzerine on iki dilimli, bedâhe işlemeli ama müjgân yerine destârlı Kadirî ve Nakşî tâcından da bahseder ve çizimini verir. Revnakoğlu özel notlarında bu tâcdan "*Kadirî takyesi tâcî*" diye bahsetmektedir.³³⁹

³³⁷ **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 22a-22b.

³³⁸ **Mecmu'âtü'z-Zarâ'if**, s. 97-100.

³³⁹ **Mecmu'âtü'z-Zarâ'if**, s. 101; Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, No: 55, s. 80.



Resim 3: Üç terk üzerine on iki dilimli Kadirî Takyesi Tâcı, (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 80)

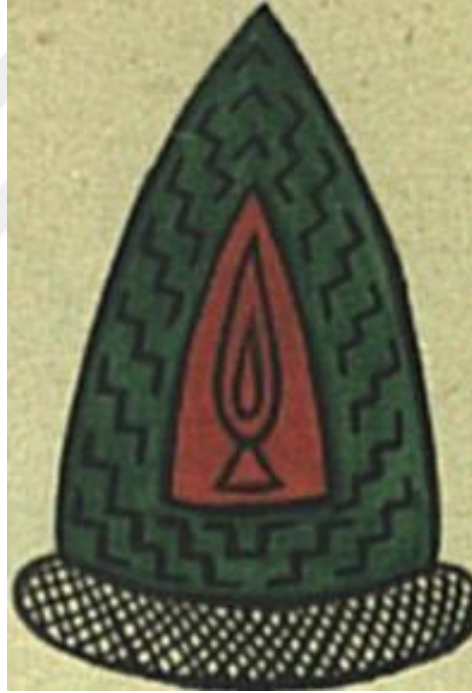
Âgâh Efendi, çuhadan yapılma, dört terkli, bedâhe işlemeli, müjgânlı ve destârlı tâcın müçtehidinin Abdülkadir-i Geylânî'nin oğlu Seyyid Abdürrezzak olduğunu söylemektedir.³⁴⁰ Rifat Efendi'ye göre ise bu tâcın müçtehidi Geylânî'nin oğlu Abdülvehhâb'ın torunu Şeyh Cemâleddin'dir.³⁴¹ Sözü edilen bu tâc-ı şerif Eşrefîlik'te kullanılmıyor ama Rûmîlik'te kullanılıyordu. Bunun sebebini Kadirîhâne'nin son postnişini Şeyh İsmâil Gavsî Efendi'nin torunu Kâmil Eren Erkmenkul, Kadirîhâne şeyhlerinin Abdülkadir-i Geylânî'nin soyundan gelmelerine bağlamaktadır. Yukarıda Bağdat Âsitânesi şeyhinin oğlu olan ve Abdülkadir-i Geylânî neslinden gelen Şerîf Halil Efendi ile İsmâil-i Rûmî'nin kızının evlendikleri, Kadirîhâne şeyhlerinin de bu zâtın soyundan geldiği yazılmıştı. Eşrefîler'de ise Abdülkadir-i Geylânî ile böyle bir kan bağı mevcut olmadığı için müjganlı tâc kullanılmıyor idi.

Özbek tâcları Nakşibendîlik'te de mevcuttur. Fakat Osmanlı Kadirîleri'ne göre bu tâclar Nakşibendîliğe Kadirîlik'ten intikal etmiştir. Rifat Efendi, bu hususta İstanbul Eyüp'te kendi ismiyle tekkesi bulunan Şeyh Murâd-ı Nakşibendî'ye (ö. 1720) atıfta bulunur. Ona göre Murâd-ı Nakşibendî'nin Özbek tâcı giymesinin sebebi şudur: Murâd-ı Nakşibendî, Hindistan'da Kadirî şeyhi Ahmed Abdülahad-ı Kâbilî'den tâc ve

³⁴⁰ **Mecmu'âtü'z-Zarâ'if**, s. 108.

³⁴¹ **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 21b-22a.

hırka giydikten, yani hilâfet aldıktan sonra Nakşibendîliğe intisâp etmiştir. Hatta bizzat kendisi '*hırka nisbeti*'nin Geylânî'nin oğlu Şeyh Abdürrezzak'a ulaştığını söylemektedir. Yani Rif'at Efendi, Kadirî ve Nakşibendî tarikatlarında ortak olan Özbek tâclarının aslında Kadirîliğe ait olduğunu, Nakşîler'in bu tâcı Murâd-ı Nakşibendî'nin Kadirîlik'ten de icâzetli olması sebebiyle giydiklerini bildirir.³⁴² Âgâh Efendi de Murâd-ı Nakşibendî ile alakalı aynı rivayeti nakleder ama Murâd-ı Nakşibendî'nin '*tâc-ı Özbek*' değil '*elifî tâc*' giydiğini söyler.³⁴³ Yani diğer müjganlı, bedâhe işlemeli tâcların her birinin bir Kadirî şeyhi tarafından icât edildiğini yazmakla beraber elifî tâc hâricinde bu tâcların Nakşibendîliğe nasıl intikal ettiği hususunda bir bilgi vermez.



Resim 4: Elifî Kadirî Sikkesi (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 104)

Yahya Âgâh Efendi'ye göre Geylânî'nin oğlu Abdürrezzak, Kadirî dervişlerinin yukarıda tarif edilen meşhur başlığı, adına '*Bağdat müjganlısı*' ya da

³⁴² **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 22b.

³⁴³ **Mecmu'âtü'z-Zarâ'if**, s. 98.

'Celâlî müjganlısı' da denen dört terkli, müjganlı tâc-ı şerîfin üzerindeki 'bedâhe' şekillerinin de müçtehididir.³⁴⁴ Rif'at Efendi, aba yahut çuhadan, dört terkli ve her bir terk ortasında yün ipliğinden yahut ibrişimden servi nakışı olan, şeyhlerinkinin üzerinde destâr, müridlerinkinin üzerinde de müjgan bulunan, tepesine 'Kadirî mührü' ya da 'düğme' konulan ve "diyâr-ı Rum'da tâc-ı Özbek ta'bir" edilen bu tâcın müçtehidinin Geylânî'nin oğlu Abdülvehhâb'ın torunu Şeyh Cemâleddin olduğunu belirtir.³⁴⁵ Âgâh Efendi'ye göre ise bu müjganlı tâcın müçtehidi Abdürrezzak, 'ar'ar' yani servi resminin müçtehidi de Geylânî'nin oğlu Abdülvehhâb'ın torunu Şeyh Cemâleddin'dir.³⁴⁶

Mehmed Rif'at Efendi, kol belirtmeden Kadirî tâclarının çuhalarının beyaz, hazânî ve nefî olmak üzere üç renk olduğunu söylemektedir.³⁴⁷

Eşrefî tâcı Mehmet Zeki Pakalın'ın tarifiyle "Beyaz çuhadan içi pamuklu, yedi dilim üzerine yapılırdı. Aşağı tarafı genişti. Yukarısı gittikçe darlaşırdı. Bu tacın üzerine yeşil tülbentten 'Cüneydi' sarık sarılırdı. Sol tarafına da yandan taylesan bırakılırdı."³⁴⁸ Tabii Pakalın'ın 'sarık' dediği sûfî terminolojisindeki meşhur 'destâr'dır.

Genellikle Eşrefî tâcının kökeninin Bayrâmî tâcı olduğu rivâyet edildiği için önce Bayrâmî tâcından biraz bahsetmek gerekir. Rif'at Efendi, tepesinde üç pul olmak üzere altı terkli tâc-ı şerîfin müçtehidinin Şam'da postta oturan Abdülkadir-i Geylânî neslinden Kadirî şeyhi Ahmed-i Kebîr olduğunu söylemektedir. Ona göre 'Somuncu Baba' diye meşhur olan Ebû Hâmid Hamîdüddîn Mûsâ el-Kayserî (ö. 1412), Şeyh Ahmed-i Kebîr'e kırk yıl dervişlik yapıp hilâfet almış, sonra Şeyh Ali Erdebilî'nin yanına gitmiştir. Burada Somuncu Baba, Ali Erdebilî'den de bir hilâfet almıştır. Fakat Ali Erdebilî, Somuncu Baba'nın başındaki altı terkli Kadirî tâcına dokunmamış, öylece bırakmış, kendi tâcını tekbirlememiştir. Daha sonra Somuncu Baba, Hacı Bayrâm-ı

³⁴⁴ Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 119.

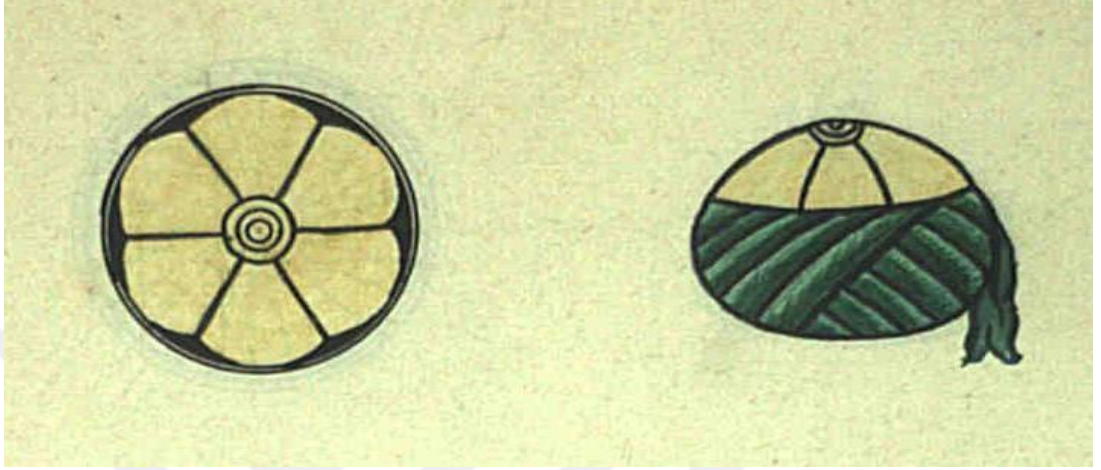
³⁴⁵ Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye, vr. 21b-22a.

³⁴⁶ Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 108, 121.

³⁴⁷ Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye, vr. 19a.

³⁴⁸ Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c. 1, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 564.

Velî'ye (ö. 1430) hilâfet verdiğinde başına Ahmed-i Kebîr'den aldığı Kadirî tâcını tekbirlemiştir. Bayrâmî tâcının altı terkli olmasının sebebi budur.³⁴⁹



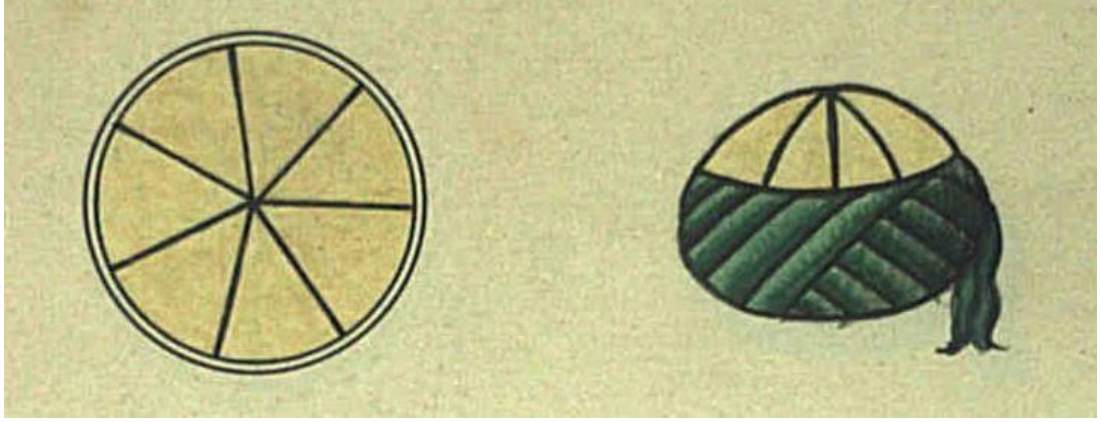
Resim 5: Altı terkli Bayrâmî Tâc (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 72)

18. yüzyılda *Hediyyetü'l-Fukarâ* müellifi Tennûrîzâde'ye göre Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi olarak başında altı terkli Bayrâmî tâc ile Hama'ya giden Eşrefzâde, burada Şeyh Hüseyin-i Hamevî'den Kadirî hilâfeti aldığı anda "*Efendim, bu tâc nice edeyim*" diye sormuş, Şeyh Hamevî de "*Yâ Rûmî bu tâcın tepesindeki pulu bir terke tebdîl edip yedi terk olmak üzere sen dahi sâhib-i sikke ve müctehid-i tarîk ol*" demiştir. 17. yüzyıla tarihlenen *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'nin bu hususta anlattıkları da Tennûrîzâde ile neredeyse birebir aynıdır.³⁵⁰

Yani bir kısım Eşrefiler'e göre Eşrefoğlu Rûmî, Bayrâmî halifesi iken bile hakikatte Kadirî tâc-ı şerifi giyiyordu, çünkü Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kendi şeyhi Somuncu Baba'dan aldığı tâc da aslında Ahmed-i Kebîr'in icât ettiği Kadirî tâcıydı. Eşrefoğlu, Hüseyin-i Hamevî'den Kadirî hilâfeti aldığı zaman şeyhinin emriyle başındaki Bayrâmî tâcının tepesindeki pulu terk (dilim) hâline getirmiş, böylece altı terkli, tepesinde pul olan Bayrâmî tâcını, yedi terkli, puluz Eşrefî tâcına dönüştürmüştür.

³⁴⁹ **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 18b-19a.

³⁵⁰ Velîyüddin, **Menâkıb-ı Eşrefzâde**, s. 41-42; **Hediyyetü'l-Fukara**, vr. 9a.



Resim 6: Yedi terkli Eşrefî Tâcî (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 84)

Müstakimzâde'ye (ö. 1788) göre ise Somuncu Baba, Hacı Bayrâm-ı Velî'yi yalın ayak gördüğünde ona '*tahfîf-i mücâhede*' yani tasavvufî eğitimindeki sıkıntıları hafifletmesi için '*kalçın*' vermiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî de, baş ayaktan daha iyidir, diyerek kalçını başına tâc yapmıştır. Bu sebepten bu tâc keçedir. Eşrefoğlu da bu altı terkli Bayrâmî tâcına bir terk ekleyerek yedi terkli Eşrefî tâcını icât etmiştir.³⁵¹

İznik Âsitânesi postnişinlerinden Abdülkadir Sırrî Efendi'nin (ö. 1762-63) Eşrefî tâcının icâdını nasıl Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 1271 [?]) dayandırdığından ve Müstakimzâde'nin de Sırrî Efendi'nin bu rivâyetini "*tarih müsâid değildir*" diyerek nasıl reddettiğinden I. Bölüm'de bahsedilmişti.

Sırrî Efendi'ye göre Eşrefoğlu Rûmî'nin tâcî keçeden yapılma yedi '*kıt'a*'dan (terkten, dilimden) olup kenarında '*asabe*' denilen bir halkası vardır.³⁵² Rif'at Efendi de Eşrefî tâcını yedi terkli, kenarında halkalı ve abâdan yapılma olarak tarif edip tepesinde '*düğme*' olmadığını belirtir ve Eşrefoğlu Rûmî tarafından icât edildiğini söyler. Ayrıca Rif'at Efendi'ye göre Eşrefî tâcından başka düğmesiz tâc yoktur.³⁵³

Bahsi geçen bu asıl Eşrefî tâcının dışında 18. asırda kullanılmaya başlanan bir başka Eşrefî tâcî daha vardır. Müstakimzâde ve Rif'at Efendi'den öğrenildiğine göre bu tâc keçeden değil, çuhadan yapılmadır ve Bursa'daki Eşrefzâde Dergâhı şeyhi

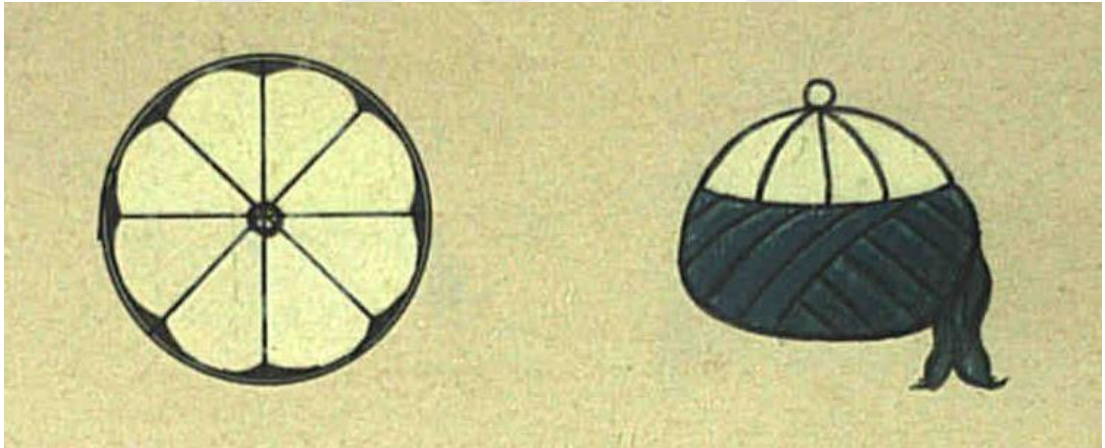
³⁵¹ Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, vr. 205b-206a.

³⁵² **Sırru'd-Deverân**, vr. 13b.

³⁵³ **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 20a-20b.

Eşrefzâde İzzeddin Efendi (ö. 1740) tarafından icât edilmiştir. İzzeddin Efendi, İstanbul'da, Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi içinde bulunan Abdal Yâkub Tekkesi şeyhi Muhammed Rıza Efendi'ye hilâfet verdiğinde kendi icâdı olan çuhadan Eşrefî tâcını giymesine izin vermiştir. Bu tâcın beyaz ve neftî olmak üzere iki farklı rengi mevcuttur. Beyaz çuhadan olan şeyhlere, neftî çuhadan olan da halifelere mahsustur.³⁵⁴

Âgâh Efendi, İsmâil-i Rûmî'nin tâcının pamuklu beyaz çuhadan yapılma olduğunu ve tepesinde bir de düğmesinin bulunduğunu söylemektedir. Bu tâc sekiz terklidir.³⁵⁵ Rif'at Efendi bu sekiz terkli, düğmeli Rûmî tâcının çuhasının hazânî ve neftî olmak üzere iki farklı rengi olduğunu bildirip bazı kimselerin, hazânî renk şeyhe, neftî renk de halifeye mahsustur, dediklerini nakletmektedir.³⁵⁶ Revnakoğlu ise Rûmî tâc-ı şerîfini, kreme çalan beyaz renkte ve üst ortasında kendi çuhasından düğmeli olarak tarif eder.³⁵⁷



Resim 7: Sekiz terkli Rûmî Tâc-ı (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 86)

Rûmîliğe bağlı İstanbul Kadirîhânesi şeyhlerine mahsus bir başka tâc-ı şerîf daha vardır. Halvetî-Sinânî tâcının tepesine Kadirî gülü konulmak sûretiyle icât edilen bu tâc Rif'at Efendi'ye göre ilk defa Şeyh Şerîf Mehmed Efendi giymiştir. Rif'at

³⁵⁴ Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, vr. 206a; **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 21a-21b; **Nefha**, s. 995.

³⁵⁵ **Mecmu'âtü'z-Zarâ'if**, s. 141.

³⁵⁶ **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 20b-21a.

³⁵⁷ Revnakoğlu, "Rumilik ve İsmâil-i Rumi", s. 349.

Efendi, Şeyh Şerîf Mehmed Efendi'nin babası Şeyh Şerîf Abdurrahman Efendi'den (ö. 1711-12) seyr u sülûk görmediğini, Halvetîliğe mensup Ümmî Sinan'ın torunu Hasan Efendi'ye (ö. 1677) biat edip hilâfet aldığını söylemektedir.³⁵⁸ Müstakimzâde (ö. 1788), Tabibzâde Mehmed Şükrü (19. yüzyıl) ve Hocasâde Ahmed Hilmi'ye (ö. 1914) göre ise Hasan Efendi'den hilâfet alan Şeyh Abdurrahman Efendi'dir. Bu müellifler ayrıca Şeyh Şerîf Abdurrahman Efendi'nin Şeyh Hasan Efendi'nin damadı olduğunu söylemektedir. Müstakimzâde'ye göre Hasan Efendi damadı Abdurrahman Efendi'ye 'telkîn-i tevîd' etmiş (yani kendisine biat ettirmiş, dervişi yapmış), seyr ü sülûkunu idâre etmiş ve en sonunda hilâfet vererek Kadirîhâne'de posta oturtmuş, Halvetî-Sinânî tâcının tepesine Kadirî mührünün yerinde dikilerek giyilmesine de izin vermiştir. Bu mühür (gül), tâc eliflerinin içinde resmedilmiştir, tâcın üstüne vaz' edilmiş değildir.³⁵⁹

Kadirîhâne şeyhlerinin Halvetî-Sinânî tâcî giymeleri ile alakalı Revnakoğlu'nun (ö. 1968) özel notlarının birinde de şunlar bulunmaktadır: Kadirîhâne şeyhi Büyük Şerefeddîn Efendi 'Mecâlis-i Sinâniyye' sâhibi Hasan Efendi'nin kızı ile evlenmiş ve Sinânî tâcî giymiştir. Bundan dolayı Kadirîhâne'de resmî zikir günlerinde Kadirîhâne şeyhleri üzerinde bir gül olarak Sinânî tâcî giyerler.³⁶⁰ Bir başka notta da "Bu Şerîf Ahmed Efendi'ye Ümmî Sinânzâde Hasan Efendi kızını vermiştir. Bu kız İsmâil-i Rûmî'nin ayak ucunda yatmaktadır. ... Bundan dolayı Hasan Efendi, Şerîf Ahmed Efendi'ye teberrüken Sinânî tâcî giydirmiştir ki Kadirîhâne meşâyihî hafta günleri [haftanın âyin yapılan günleri, yani her Salı] giyerlerdi. Halvetî tâcî üstüne Kadirî gülü konulmuştur. Bu tâc-ı şerîf yalnız Kadirîhâne şeyhlerine mahsustur. Diğer Kadirî şeyhleri ve Kadirîhâne zâkirbaşlıları Eşrefî tâc giyerler" diye yazmaktadır.³⁶¹ Görüldüğü gibi Hasan Efendi'nin kızı ile evlenen Kadirîhâne şeyhinin kim olduğu husûsunda ihtilaf mevcuttur. Fakat bu mesele konumuzun dışında olduğu için üzerinde daha fazla durulmayacaktır.

Pîr ve şeyh tabutlarında ve türbelerde bulunan sandukalarda tâc-ı şerîflerin yer aldığı bilinmektedir. Hatta yukarıda velî sandukalarına tâc konulması âdetinin Abdülkadir-i Geylânî ile başladığı rivâyeti nakledilmişti. Müstakimzâde, tabut ve

³⁵⁸ **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 24b.

³⁵⁹ Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, vr. 208a; **Mecmûa-i Tekâyâ**, vr. 29a; **Ziyâret-i Evliyâ**, s. 81.

³⁶⁰ **Kadiriâne Tarihçesi Notları**, s. 76.

³⁶¹ **Kadiriâne Tarihçesi Notları**, s. 79.

sandukalara konulan kisvelerde destârın yukarısından iki karış miktarı taylesân sarkıtmanın bütün tarikatlar tarafından riayet edilen bir sünnet olduğunu yazmıştır.³⁶² Tabii sandukalarda yer alan tâclar ile günlük hayatta kullanılan tâclar birbirlerinden farklıdır. Günlük hayatta kullanılan tâclar, sandukalardaki tâclar kadar büyük değillerdir. Safiyüddin Erhan sandukalara konulan tâcların nasıl yapıldığı hakkında bilgi vermektedir. Buna göre tâclara, içerisine pamuk doldurulmuş halat şeklinde ve bilek kalınlığında destârlar sarılır. Bu destârlar dolama şeklinde sarılır ve böylece '*pamuk dolama destâr*' denilen daha büyük ve kavisli bir tâc ortaya çıkar. Bu tâcları ayakta tutmak için içerisine kamıştan kafes örülür. Kafesin üzerine kumaşlar ve pamuklar yığılıp dikişler atıldıktan sonra destâr sarılmaya başlanır. Böyle yapılmadığı takdirde tâc, ağırlıktan dolayı çöker. Günlük hayatta kullanılan tâclarda ise çok ince bir bezin üzerinde, üstüne destârın sarılacağı, içine hafif pamuk doldurulmuş ince bir kalıp vardır.³⁶³

2. 2. 2. Arakiyye

Arakiyye, bütün tarikatlarda ortak olarak kullanılan derviş eşyalarından biridir. Şeyh tarafından dervişe biat merâsimi esnasında tekbirlenir yani tekbir getirilerek giydirilir. Arakiyyedeki tasavvufî sembolleri sayfalarca anlatan Sâbit Alâeddin Alî Öziçevî (ö. 1712), "*bu arakiyye-i şerîf dünyâda ve âhirette bir mu'teber şeydir*" demektedir ve arakiyyenin abdestsiz giyilmeyeceğini bildirmektedir.³⁶⁴ Ayrıca tâc ve arakiyyenin mübârek gecelere rastlayan âyinlerde giydirilmesinin teberrük olduğu söylenmektedir.³⁶⁵ Yalnız dervişler tarafından değil, şeyhler tarafından da üzerine destâr sarılarak giyilen arakiyye Baha Tanman'ın tarifine göre beyaz veya devetüyü yünden ya da tiftikten yapılır, yün veya tiftiğin dövülmesiyle elde edilen ince keçeden kalıplanarak ve sabunlu suyla ütülenerek imâl edilir. Yine Tanman'a göre daha çok kabul gören arakiyyeler tek parça keçeden çift katlı yapılanlardır.³⁶⁶

2. 2. 3. Gül

³⁶² Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, vr. 210a.

³⁶³ Erhan, "Esas Gaye Tâc ü Hırka Değildir, Kalbin Şekillenmesidir", s. 56.

³⁶⁴ **Kisve-i Kadîrî**, vr. 13a-16b.

³⁶⁵ Köker, **Tefsiri Mevlânâ**, s. 11.

³⁶⁶ M. Baha Tanman, "Arakiyye", **DİA**, c. 3, İstanbul 1991, s. 266.

18. yüzyılda İbrâhim el-Eşrefî Kadirî gülleri ile alakalı meşhur risâlesinde *"her tarîkin alâmeti vardır ve tarîk-i Kadiriyye'nin alâmeti gül[dür]"* demektedir.³⁶⁷ Gerçekten de Rifâîlik, Sa'dîlik, Bedevîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik gibi tarikatlarda da var olmasına rağmen gül denildiğinde akla daha çok Kadirîlik gelmektedir. Bu muhtemelen gülün Kadirîlik'te çok daha yaygın kullanılmasından ve hatta belki de ilk olarak Kadirîlik'te kullanılmaya başlanıp sözü edilen tarikatlara sonraki asırlarda Kadirîlik'ten intikâl etmesinden kaynaklanmaktadır.

Osmanlı sûfî müellifleri tâcların üzerine gül yahut pul koymayı Hz. Muhammed devrine bağlamaktadırlar. Eşrefoğlu Rûmî de aynı kanaattedir. Yukarıda anlatıldığı gibi Hz. Muhammed'in bir mecliste başındaki tâcı yere düşmüş, sahabe de bunu dört yüz parçaya ayırıp aralarında paylaşmıştır. Bu parçalardan sekizi kaybolmuş, Cebrâil de bu kayıp parçaları kendisinin aldığını söylemiştir. Bu parçaları ne yapmaları gerektiğini kendisine soran sahabeye Hz. Muhammed, tâclarının tepelerine dikmelerini söylemiş, böylece sahabe bu parçaları tâclarına düğme (mühür, gül, pul) yapmıştır.³⁶⁸

Sâbit Alâeddin Alî Öziçevî (ö. 1712), gülün kimlere verileceğini şöyle açıklar: *"Nişânımız olan mühr-i gül-i Kadirî tarîkatde bende olup dervişânların gerek şerbetli ve gerek biatlı ve gerek zükûr ve gerek inâs ve gerek hizmet ve gerek müferrid olan fi'l-cümlesine eğer isteği olup derviş başımızda zâhiren bir alâmet-i damga-ı tarîkimiz bir nişân isteriz diyene bir mühr-i gül virilüp takıla."*³⁶⁹ Yani müellife göre gül, dervişler arasında ister 'şerbetli', ister 'biatlı', ister erkek, ister kadın olsun, isteyen herkese verilir.

Kadirîlik'te çeşitli güller mevcuttur. En bilinenleri Bağdat Gülü, Eşrefî Gülü, İsmâil-i Rûmî Gülü (Tığlı Gül), Havuzlu Gül, Çarh Gülü, Şems Gülü ve Kafesli Gül (Kız Gülü)'dür. Revnakoğlu, Kadirî güllerinin mutlaka ipek veya ham ibrişim ile işlendiğini söylemektedir.³⁷⁰

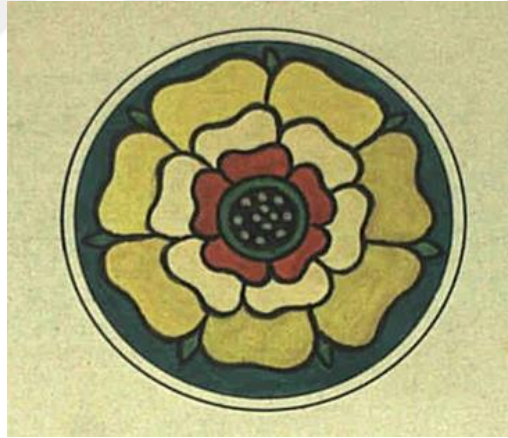
³⁶⁷ **Risâle-i Gül-âbâd**, vr. 1a.

³⁶⁸ **Tarikatnâme**, s. 55, 56; **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 17a-18a; **Mecmu'âtü'z-Zarâ'if**, s. 298.

³⁶⁹ **Kisve-i Kadirî**, vr. 17b.

³⁷⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tarikat Gülleri, Huccetler, Bektaşî Nefesleri**, No: 150, s. 261.

Bağdat Gülü iç içe geçmiş birbirinden küçük üç daireden oluşmaktadır. Daireler yeşil çuha üzerine beyaz yahut beyaz çuha üzerine yeşil renkte yapılır. Osmanlı Kadirî kaynakları bu gülün müçtehidinin Abdülkadir-i Geylânî'nin oğlu Şeyh Abdürrezzâk olduğunu söylemekte ve gülün tarıkatta kullanımı ile alakalı ilk bölümde nakledilen Geylânî'nin Bağdat'a gelişi menkabeti anlatılmaktadır.³⁷¹ Yalnız Kadirîliğin Resmî koluna müntesip olan Hasan Zekâî el-Kadirî'ye göre bu gül çuha üzerine değil de yuvarlak bir keçe parçası üzerine kazak işlemesi gibi yapılmaktadır.³⁷² Hasan Zekâî ayrıca Şeyh Abdürrezzâk'ın yeşil üzerine beyaz ve beyaz üzerine yeşil daireli bu iki Bağdat Gülü'nden hangisini daha evvel içtihat ettiğinin bilinmediğini söylemektedir.³⁷³ Revnakoğlu Bağdat Gülü'nün ortasında altı tıgılı Mühr-i Süleymân yahut beş tıgılı Mühr-i Nebî bulunduğunu ve hepsinde olduğu gibi bunun da etrafında şîrâze olduğunu bildirir.³⁷⁴ Revnakoğlu'nun kaydettiği notlardan birinden de ayrıca güllerin bir dairesinin on sekize bölünerek ve altışar altışar ipekle birbirine vâsıl edilerek dikildiğini öğreniyoruz.³⁷⁵



Resim 8: Eşrefî Gülü (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 89)

³⁷¹ **Risâle-i Gül-âbâd**, vr. 1a-2a; **Nefha**, s. 679; Hasan Zekâî, **Gül Risâlesi**, vr. 65a-65b; Bağdat Gülü'nün Şeyh Abdürrezzâk'ın teberrükü olduğunu Müstakimzâde de söylemektedir. bkz. Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, vr. 207b-208a; ayrıca bkz. John P. Brown, **The Dervishes or Oriental Spiritualism**, Türbner and Co., London 1968, s. 89.

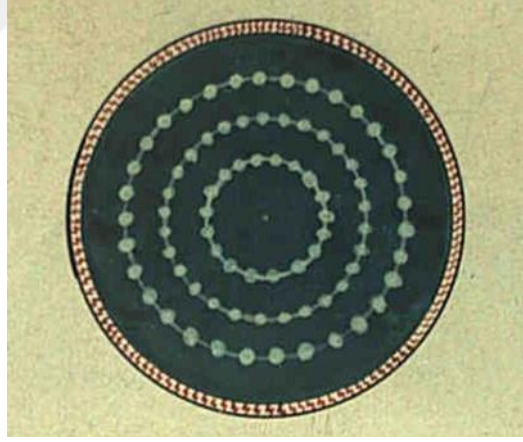
³⁷² Hasan Zekâî, **Gül Risâlesi**, vr. 66a.

³⁷³ Hasan Zekâî, **Gül Risâlesi**, vr. 66a.

³⁷⁴ **Tarikat Gülleri, Hüccetler, Bektaşî Nefesleri**, s. 258.

³⁷⁵ **Tarikat Gülleri, Hüccetler, Bektaşî Nefesleri**, s. 262.

Eşrefî Gülü hakikaten bir güle benzemektedir. Bu gül üç kattan oluşur. Revnakoğlu her ne kadar "*her bir yaprak ayrı renktir. Sarı, kırmızı, beyaz olur*"³⁷⁶ dese de siyah ve pembe gibi başka renklerin de kullanıldığı bilinmektedir. İbrâhim el-Eşrefî *Risâle-i Gül-âbâd*'da bu gülü bizzat kendisinin icât ettiğini söylemektedir. O hâlde Eşrefî Gülü, Eşrefîlik'in tesis edildiği 15. asırdan neredeyse üç yüz yıl sonra, 18. asırda kullanılmaya başlanmıştır. İbrâhim el-Eşrefî bu gülü nasıl icât ettiğini de anlatmaktadır. İbrâhim el-Eşrefî bir gece hücresinde zikirle meşgulken bir anda tarikatının gülü aklına gelmiş. Bağdat Gülü ile İstanbul Gülü birbirine benzemez, bunun sebebi nedir diye düşünmüş. Daha sonra keşke Eşrefîliğin de bir alâmeti olsaydı diye aklından geçirirken gözünün önünde bir gül şekli oluşmuş. Zikrin sonunda bu şekli kayıt altına almış ve bunu Eşrefîliğin simgesi olması için herkese bildirmiş.³⁷⁷ İbrâhim el-Eşrefî'nin "*İstanbul Gülü*" diye bahsettiği gül İsmâil-i Rûmî Gülü diye de bilinen Tığlı Gül'dür. O hâlde kronolojik olarak Eşrefîlik'ten bir buçuk yüzyıl kadar sonra tesis edilmesine rağmen Rûmîlik'te gül daha evvel kullanılmaya başlanmıştır.



Resim 9: Bağdat Gülü (Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, **Tac-ı Şerifler**, nr. 55, s. 94)

³⁷⁶ **Tarikat Gülleri, Hüccetler, Bektaşî Nefesleri**, s. 260.

³⁷⁷ "*Savma'amda bir gice ba'de'l-mağrib zikrullah ile meşgûl iken nâgâh tarîkimizin gülü hâtırına hutûr eyledi. Taaccüb Bağdad'ın gülü İstanbul gülüne benzemez. Andan murâd nedir ve bundan murâd nedir deyüp fikr iderken in'âm-ı Sübhâniyye ile esrâr-ı keyfiyetleri ma'lûm oldu. Taaccüb Eşrefîyye'nin alâmeti dahi olaydı deyu fikirde iken bir heyet-i âher gül sıfat zuhûr eyledi. Fi'l-hâl akîb-i zikirde ol heyet zabt idüp sûret-i zâhire çıkarup Eşrefî'l-Kadirî'nin nişânı olsun diyüp âşikâre eyledim.*" bkz. **Risâle-i Gül-âbâd**, vr. 1b.

İbrâhim el-Eşrefî'nin '*İstanbul Gülü*' dediği İsmâil-i Rûmî Gülü, Tığlı Gül olarak da bilinir. Revnakoğlu bu güle ayrıca '*Gül-i İsmâilî*' denildiğini de söylemektedir.³⁷⁸ Bu gül, on sekiz yahut on dokuz tığlı olarak yapılır ve ortasında beş köşeli Mühr-i Süleymân bulunur. Yedi rengi mevcuttur. İbrâhim el-Eşrefî bu gülün İsmâil-i Rûmî'nin Halvetî kökenli olması sebebiyle Halvetî usulünce yapıldığını beyân eder. Ona göre on sekiz terkli (tığlı) olan dervişlere, on dokuz terkli olan da halifelere verilir.³⁷⁹ İsmâil-i Rûmî'nin oğullarından Ahmed Çelebi'nin soyundan gelen Hüseyin Sıdkı Köker ise İsmâil-i Rûmî'nin içtihadı olduğunu söylediği bu gülün on sekiz köşelisinin (tığlı) şeyhlere, on dokuz köşelisinin de dervişlere ait olduğunu haber vermektedir. Atatürk Kitaplığı'nda bulunan mecmuada ise on dokuz köşeli olanının postnişinlere, on sekiz köşeli olanının da halifelere mahsus olduğu kayıtlıdır.³⁸⁰



Resim 10: Postnişin ve halifeler için Rûmî Gülleri (Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 66b-67a)

³⁷⁸ Tarikat Gülleri, Hüccetler, Bektaşî Nefesleri, s. 261.

³⁷⁹ , Risâle-i Gül-âbâd, vr. 2a-2b.

³⁸⁰ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 66b-67a.

Köker ayrıca yirmi dört köşeli yani tıgı bir gül gördüğünü ama bunun hangi yol ve kola ait bulunup kimin içtihadı olduğunu bilmediğini yazmaktadır.³⁸¹ Safiüddin Erhan, Halvetiyye'nin Mısriyye kolunda yirmi dört tıgı ve Kadirî evsâfında bir gül bulunduğunu söylemektedir.³⁸² Acaba Hüseyin Sıdkı Köker ile Mehmed Safiüddin Erhan'ın bahsettiği bu güller aynı gül müdür, kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat aşağıda göreceğimiz gibi kaynaklar Halvetî-Mısırî tâclarının tepesinde bir Kadirî Gülü bulunduğu nakletmektedirler. Muhtemelen Hüseyin Sıdkı Köker, Mısırî tâclarında kullanılması için hazırlanan bu güllerden birini görmüş, fakat ne olduğunu anlamamıştır. Hasan Zekâî el-Kadirî de beyaz yahut yeşil keçe ya da çuha üzerine on sekiz tıg ve yedi renk ibrişim veya iplik ile yapılan, ortasında beş tıgı bir Mühr-i Süleymân bulunan ve "*beyne'l-muhibbîn mütedâvil olan*" yani muhibler arasında dolaşımda olan bu gülün İsmâil-i Rûmî tarafından icât edildiğini söylemektedir.³⁸³ '*Beyne'l-muhibbîn mütedâvil*' olmasından kasıt bu gülün yalnız biatlı dervişler tarafından değil, intisaplı olmadığı hâlde tekkeye gidip gelen '*muhib*'ler tarafından da mı kullanıldığıdır, bunu bilemiyoruz. Fakat Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin koleksiyonu, 852 numarada bulunan ve içerisinde çeşitli tarikatlara ait 28 adet (bu arada Kadirîliğe ait de 14 adet) gülün resmedildiği bir mecmuada Rifâîlik'te kullanılan "*muhibbâna mahsus Rifâî Gülü*", "*Rifâî meşâyihine mahsus Sır (ya da Ser) Gülü*"³⁸⁴, "*bi'atlı dervişâna mahsus Kebîr Rifâî Gülü*"³⁸⁵ resimlerinden Rifâîlik'te şeyhlere, biatlı dervişlere ve muhiblere ayrı güller tekbirlendiğini öğreniyoruz. Aynı mecmuada Rûmîlik'te de "*bi'atlı*", "*sâlik*"³⁸⁶, "*postnişin*"³⁸⁷ ve "*halîfe*"³⁸⁸ olanlar için farklı şekillerde güller mevcuttur. Ama Rifâîlik'te olduğu gibi muhiblerin kullandığı güller yoktur.

³⁸¹ Tefsiri Mevlânâ, s. 10.

³⁸² Erhan, "Esas Gaye Tâc ü Hırka Değildir, Kalbin Şekillenmesidir", s. 56.

³⁸³ Hasan Zekâî, **Gül Risâlesi**, vr. 66b; Müstakimzâde ilginç bir şekilde bu gülün Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî'nin icâdı olduğunu söylemektedir. bkz. Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, vr. 208a.

³⁸⁴ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 78a.

³⁸⁵ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 79a.

³⁸⁶ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 69a.

³⁸⁷ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 66b.

³⁸⁸ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 67a, 76a.



Resim 11: Yirmi dört tıglı Halvetî-Mısırî Gülü (Mehmed Safiyüddin Erhan özel arşivi)

Kadirîlik'te Bağdat Gülü, İsmâil-i Rûmî Gülü ve Eşrefî Gülü dışında kullanılan diğer güller ile alakalı Hasan Zekâî el-Kadirî şunları yazmıştır: *"el-yevm İstanbul'da pek çok gül resimleri yapılarak ve her birine kimine 'Kafesli Kız Gülü' ve kimine 'Şemsî' ve 'Havuzlu gül' isimleri verilerek isti'mâl idilmekte ise de ta'rîfî beyân olunan 'İsmâil-i Rûmî Gülü'nden mâadâ gül ictihâd idildiğine dâir ma'lûmât olmayup muhdes olarak i'mâl ve icâd edilmiş ise de kadr-i ma'rûfları bilinmeyen zâtlar tarafından olup bir şeye müstenid olup olmadığı dahî ma'lûm olmadığından bu güllere hakikat nazarıyla bakılamayacağını ve erkân-ı tarîkimizde olmayan bir şeyi ihdâs iderek selef-i sâlihînin ictihâd buyurdıkları tarîki terk iderek evliyâullaha iftirâ ve isnâd demek olacağından..."*³⁸⁹ Yani Hasan Zekâî, İstanbul'da kullanılan Kafesli Kız Gülü (yukarıda sözü edilen mecmuada Kız Gülü'nün Kadirî şeyhlerine mahsus olduğu kayıtlıdır³⁹⁰), Şemsî Gül ve Havuzlu Gül'ün kim olduğu bilinmeyen kişiler tarafından icât edildiklerini, niçin yapıldıklarının, neye dayanıldığının dahi bilinmediğini, bu sebepten bu güllere hakikat gözüyle bakılamayacağını, bu güllerin kullanılmasının

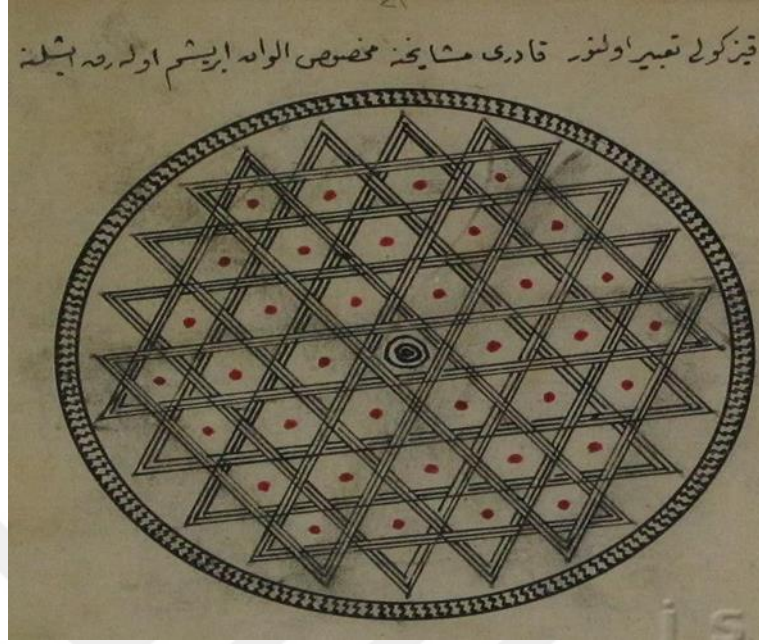
³⁸⁹ Hasan Zekâî, **Gül Risâlesi**, vr. 67b.

³⁹⁰ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 81a.

tarikatin erkânında olmayan bir şeyi ortaya çıkarmak demek olacağını ve bu güllerin kullanılarak Allah'ın velîlerine iftirâ edildiğini söylemektedir. Fakat Hüseyin Sıdkı Köker, Şems Gülü'nün Abdülkadir-i Geylânî'nin manevî emriyle Eşrefoğlu Rûmî tarafından icât edildiğini ve Kadirîliğin bütün kollarında kullanıldığını yazmaktadır. Ayrıca makalesinde 2, 3 ve 5 numaralı resimlerde yer alan güllerin de İsmâil-i Rûmî tarafından içtihat edildiğini bildirir. Bu güllerden 3 ve 5 numaralı olanları sırasıyla Havuzlu Gül ve İsmâil-i Rûmî Gülü'dür. 2 numaralı olan ise Yahya Âgâh Efendi'nin *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*'inde resmettiği Çarh Gülü'ne benzemektedir.³⁹¹ Yahya Âgâh Efendi ayrıca Kız Gülü'nün Hüseyin-i Hamevî'nin kızı ve Eşrefoğlu Rûmî'nin de zevcesi olan hanım tarafından icât edildiğini söylemektedir³⁹² ki Eşrefoğlu Rûmî ile Hüseyin-i Hamevî arasında bir damad-kayınpeder ilişkisinin olmadığı bilinmektedir. Âgâh Efendi muhtemelen Hacı Bayram-ı Velî yazacağı yerde yanlışlıkla Hüseyin-i Hamevî yazmış olmalıdır. Fakat bu yine de Hasan Zekâî aksini söylese de Şems Gülü, Kız Gülü ve Havuzlu Gül'ün kim oldukları bilinmeyen şahıslar tarafından icât edilmediklerini, bunların Osmanlı tasavvuf çevrelerinde birilerine atfedildiğini göstermeye yetmektedir. Dolayısıyla Osmanlı sûfilerinin bir kısmı, sözü edilen bu güllerin İsmâil-i Rûmî ile Eşrefoğlu'nun zevcesi tarafından içtihat edildiğine inanmakta idiler.

³⁹¹ Köker, *Tefsiri Mevlânâ*, s. 10.

³⁹² *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 306.



Resim 12: Kadirî şeyhlerine mahsus Kız Gülü ((Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 81a)

Kadirîhâne şeyhlerinin üzerinde Kadirî gülü bulunan Halvetî-Sinânî tâcını kullandıklarından yukarıda bahsedilmişti. Buna benzer olarak Halvetîliğin Mısırî kolunun tâcında da Kadirî gülü kullanılır. Müstakimzâde'ye (ö. 1788) göre aradaki fark, Kadirîhâne şeyhlerinin giydiği Sinânî tâcının tepesindeki gülün, tâcın üzerine vaz' edilmiş değil eliflerin içine resmedilmiş olması, Mısırî tâcının tepesindeki gülün ise eliflerin üzerine 'nihâde' yani konulmuş olmasıdır.³⁹³ Bu gül, klasik İsmâîl-i Rûmî Gülü'ne benzeyen, fakat on sekiz yahut on dokuz değil, yirmi dört tıgı bir güldür.

³⁹³ "Edirneli Kasapzâde Şeyh Mehmed Kadirî, Şeyh Mısırî Mehmed Niyâzî'ye mühr-i tarikatını teberrüken irsâl eyleyüp anlar dahî tâc-ı Halvetiyye üzere vaz' eylemiştir. Tâc-ı Sinâniye'de olan mühr-i mezkûr gibi yerli değildir. Eliflerin üzerine nihâdedir." bkz. Müstakimzâde, **Risâle-i Tâciyye**, vr. 208b; Müstakimzâde'den farklı olarak Mehmed Rifat Efendi, Halvetiyye-Mısriyye tâc-ı şerîflerinde kullanılan Kadirî gülü ile alakalı şu bilgileri vermektedir: "Hazret-i Şeyh Mısırî kudde sırruhu's-sâmî kendi âsârında buyurur ki 'dördüncü dâireye değin seyr sülûkum tarikat-ı Kadiriyye'den idi. Şeyhim buyurdular ki 'oğlum sizin tekâmül-i seyr sülûkda nasibiniz Elmalı'da seccâdenişin-i irşâd olan Şeyh Sinân Ümmî hazretlerindendir. Sizi ana bahşetdik, varın ana gidin' emirleri üzere vardık azîz-i müşârunileyhden ahz-ı izn ü icâzet ve hilâfete nâil olduk. İlbâs-ı tâc-ı hilâfet buyurduklarında dal tâcın üzerine ser-i sa'âdetlerinde bulunan mühr-i Kadiri'yi vaz' ve tâcın üzerin setr ve kisve ve kemere ruhsat buyurdular.' Müstakimzâde Efendi Tâciyye'sinde Şeyh Edirnevî Mehmed Efendi Şeyh Mısırî Efendi'ye üç gül hediye yollayup şeyh-i müşârunileyh dahî birini kendi tâc-ı şerîfinin ve ikisini dahî halîfelerinin tâc-ı şerîflerinin tepelerine vaz' itdi, deyu tahrîr itmiş ise de tahkiklerinde hatâ vâki' olmuş." bkz. **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, vr. 19b-20a; ayrıca bkz. **Nefha**, s. 680.

Hüseyin Sıdkı Köker'den, tâc ve gül imâlinin izinli olamaya bağlı olduğu öğrenilmektedir. Tâc ve gül işleyecek olan kişiler izinli, abdestli, tâc ve gülü işlerken okuyacağı esmâyı bilen ve Fatihâ'ya mezun kişiler olmalıdır. Köker, Kadirîhâne'nin son postnişini Şeyh İsmâil Gavsî Efendi'den gül imâli ile alakalı bilgi almıştır. Buna göre güller yedi renk ibrişim ile işlenir. Renkler husûsunda bir kural ve zorunluluk yoktur ama seçilen renklerin tam bir bütünlük arzetmesi lazımdır.³⁹⁴ Safiyüddin Erhan da güllerin dikişi için noktalı, kalın karton kalıplar hazırlandığını, o noktalardan istifade ile belli kumaşlar üzerine isâbetli çizgiler konularak her bir iğnenin batışında ve çıkışında birer niyâz ile güllerin hazırlandığını söylemektedir.³⁹⁵

Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, 4163 numarada bulunan müellifi meçhul bir el yazmasında şeyh efendinin, derviş namzetine biat vereceği Cuma gecesi eğer mukabele gecesi ise Perşembe günü saat dörtte derviş adayının gülünü tekbirleyip ve başına giyecek "*fesine*" dikip yanında bulundurduğu yazılmaktadır.³⁹⁶

Güller de tıpkı tâc-ı şerîfler gibi tarikatların, özellikle de Kadirî tarikatının bir sembolüdür. 19. asırdan itibaren mezartaşları ve tekkelerin tezyinâtında tıpkı tâc-ı şerîfler gibi güller de birer motif olarak kullanılmıştır. Meselâ İsmâil-i Rûmî'nin türbesinin niyâz penceresi üstünde bir Kadirî gülü kabartması mevcuttur. Yine 1870-71'de yenilenen Oğlanlar Tekkesi'nin türbe-sebilinin cephesi ile cümle kapısının söğeleri de Kadirî gülleri ile kaplıdır.³⁹⁷ Ayrıca Safiyüddin Erhan'dan öğrenildiğine göre cepte taşınan güller de bulunmaktadır.³⁹⁸

2. 2. 4. Saç

Kadirîlik'te mevcut çeyizler içerisinde saç da bulunmaktadır. Mehmed Rifat Efendi (ö. 1852), Kadirîler'in saç salmasının âdet olduğunu söylemektedir.³⁹⁹ Saç tıpkı gül gibi Kadirîliğin alâmetlerinden biridir. Sâbit (ö. 1712), "*üçüncü alâmet-i nişânımız başımızda olan saçımız*" dedikten sonra saçın içerdiği anlamlar hakkında teferruatlı

³⁹⁴ Köker, **Tefsiri Mevlânâ**, s. 10.

³⁹⁵ Erhan, "Esas Gaye Tâc ü Hırka Değildir, Kalbin Şekillenmesidir", s. 54-55.

³⁹⁶ Anonim, **Risâle (İsimsiz)**, Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4163, vr. 8a.

³⁹⁷ Baha Tanman, "**İstanbul Tekkeleri**", Katalog II/2, s. 385.

³⁹⁸ Erhan, "Esas Gaye Tâc ü Hırka Değildir, Kalbin Şekillenmesidir", s. 56.

³⁹⁹ **Nefha**, s. 682.

bilgi verir. Buna göre Kadirîlik'te bazı dervişler uzun saçlıdır. Yüz yirmi dört bin telden her bir tel İslâm'daki yüz yirmi dört bin peygamberden birine işârettir. On İki İmâm'ın da her biri saçlıdır. Saç onlardan Kadirî dervişlerine mirâs kalmıştır.⁴⁰⁰

Risâle-i Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye'de de saç hakkında bilgi vardır. Buna göre saç bırakmak Hz. Muhammed'in sünneti, diğer peygamberlerin ve şeyhlerin emâneti, dervişlerin de süsüdür. Hz. Muhammed saçına çok hürmet eder, zeytinyağı sürer ve tarağıyla ikiye ayırırdı. Bu sebepten saç bırakmak da tıraş etmek de sünnettir. Ama "*seyyâh fukarâsına*" yani gezgin dervişlere vâciptir. Hz. Muhammed şöyle söylemiştir: "*Her kim benim ümmetimdir, saç bıraksun amma çok uzatmasun ve iki hisse itsün amma kâkûl bırakmaya.*"⁴⁰¹ Evliyâ Çelebi de saç uzatmanın Hz. Muhammed'in sünnetine bağlı olmak manâsını geldiğini belirtmektedir.⁴⁰²

İsmâil-i Rûmî'nin dervişlerinin saçlarını uzun bıraktırdığı ve onları saçlarından hücrelerindeki tavana astığı rivâyeti daha önce nakledilmişti. Kadirîhâne'nin ikinci postnişini Şerîf Halil Efendi'nin halifesi olan ve Bursa'da Kasaplar Tekkesi'nde şeyhlik yapan Ahmed Efendi'nin (ö. 1675) saçlarının uzun olması sebebiyle "uzun saçlı" manâsında '*Gîsûdâr*' lakabıyla meşhur olduğu bilinmektedir.⁴⁰³ Böylece Kadirîliğin Rûmî kolunda dervişlerin uzun saç bırakmasının usûlden olduğunu anlıyoruz. Aynı şekilde Resmî (Âhî) kolunda da saç uzatılırdı. Ama bunlara karşılık Ri'fat Efendi (ö. 1852), Eşrefî kolunda saç uzatmanın âdet olmadığını söylemektedir.⁴⁰⁴

2. 5. 5. Hırka

Tarikatların tamamında ortak olan bir diğer çeyiz de hırkadır. İlk devir sûfîlerinden itibaren var olduğu bilinen hırkanın şekillerine göre '*abâ*', '*kisâ*', '*fûtâ*', '*hulle*', '*bürde ferecî*', '*bürde tennûre*' ve '*delk haydariyye*' gibi isimleri mevcuttur.⁴⁰⁵ Fakat Osmanlı tasavvuf literatüründe bu isimlerden bazıları pek az kullanılmış, bazıları hemen hiç kullanılmamış, bunun yerine yalnız '*hırka*' kelimesi tercih

⁴⁰⁰ *Kisve-i Kadirî*, vr. 19b-21a.

⁴⁰¹ *Risâle-i Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye*, vr. 5a-5b.

⁴⁰² Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. 1, s. 235.

⁴⁰³ *Yâdigâr-ı Şemsi*, s. 468; *Bursa Kütüğü*, c. 1, s. 83.

⁴⁰⁴ *Nefha*, s. 682.

⁴⁰⁵ Süleyman Uludağ, "Hırka", *DİA*, c. 17, İstanbul 1998, s. 373.

edilmiştir. Sûfilîğin en belirgin alâmeti olarak bilinen hırkanın kimi zaman cübbe altına giyildiği de ifade edilmektedir.⁴⁰⁶

Abdülkadir-i Geylânî, semâ esnasında hırka yere düştüğü zaman⁴⁰⁷ ne yapılması gerektiği hakkında detaylı bilgi verir. Buna göre derviş semâ esnasında hırkasını çıkarıp atarsa bunu ya zâkire (ilâhî okuyan zâta) vermek için yapmıştır ya da rastgele ortaya atmıştır. Zâkire vermek kastıyla yapmışsa hırka zâkire âittir. Ortaya atmışsa kendisine bunu hangi maksatla yaptığı sorulur. Derviş kararı diğer dervişlere bırakabilir. Bu durumda hırkaya ne yapılacağı husûsunda hüküm dervişler tarafından verilir. Derviş, hırkayı attığı sırada herhangi bir maksadının olmadığını beyân ederse karar kendisine bırakılır. Eğer hırkayı aldığı bir işaret gereği attığını ama belirli bir kişiyi kastetmediğini söylerse hırka hakkında hüküm verme yetkisi şeyhe âittir. Eğer mecliste şeyh yoksa, orada bulunan dervişler bunu zâkire ya da kavvala verir. Bazıları ise bu durumda da karar yetkisinin hırkayı atan dervişe âit olduğunu söylemişlerdir. Fakat ne olursa olsun derviş, attığı hırkayı geri alamaz. Yalnız şeyhi emrederse alabilir ama daha sonra başkasına verir. Hırka eğer bir grubun tam ortasına düşerse o grubun onu eşit olarak paylaşmaları lâzımdır. Şeyh, hırkanın belli bir kişi yahut kişilere verilmesini de isteyebilir.⁴⁰⁸

Eşrefoğlu Rûmî, tıpkı tâc gibi hırka giymenin de sünnet olduğunu söylemektedir. Ona göre tâc ve hırka Hz. Muhammed'e gökten inmiştir.⁴⁰⁹ Sâbit (ö. 1712) de "*dördüncü alâmet damga nişânımız olan kisve-i Kadirî hırkadır*" demekte ve hırka giymenin Allah'ın emri olduğu için farz, Hz. Muhammed giydiği için de sünnet

⁴⁰⁶ Atasoy, **Derviş Çeyizi**, s. 231; Kasım Kufralı, "Hırka", **İA**, c. 5/1, s. 449.

⁴⁰⁷ Hırka atma ilk sûfilerden itibaren görülen bir âdet olup 17. yüzyıl İstanbul'unda dahi uygulandığı bilinmektedir. Celvetî pîri Aziz Mahmud-ı Hüdâyî '*Tarîkatü'l-Muhammediyye Risâlesi*' ve '*Tarîkatnâme-i Türki*'sinde semâ esnasında semâ eden dervişin üzerinden düşen herhangi bir şeye (hırka ile sınırlı değildir) ne yapılacağı hakkında bilgi vermiştir. '*Remy-i hırka*' yahut '*tarh-ı hırka*' da denen bu âdet, semâ esnasında dervişin ya da şeyhin üzerinden düşen hırkanın semâdan sonra parçalanıp orada bulunanlarca paylaşılması yani tasavvufî tabirle '*temzîkû's-siyâb*' edilmesidir. bkz. Ebu Nasr Serrâc Tusî, **el-Lüma' İslam Tasavvufu**, çev. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996, s. 5; **Risale**, s. 492; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcub**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2018, s. 116; **Tarikatnâme-i Türki**, (Külliyat-ı Hazret-i Hüdâyî içinde, haz. Muzaffer Ergür, Adalet Çakır), Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 78-79; **Tarîkatü'l-Muhammediyye Risâlesi**, (Külliyat-ı Hazret-i Hüdâyî içinde, haz. Muzaffer Ergür, Adalet Çakır), Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 64-66; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 167; Uludağ, **İslam ve Musiki**, s. 282; Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 211.

⁴⁰⁸ **Günyet'üt-Tâlibin**, s. 784-786.

⁴⁰⁹ **Tarikatnâme**, s. 54.

olduğunu söylemektedir.⁴¹⁰ *Risâle-i Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye*'de de Cebrâil'in Allah'ın emriyle cennetteki tûbâ ağacından bir yaprak alarak Hazret-i Muhammed'e getirip "yâ Muhammed, Allah-ı zü'l-celâl hazretleri size bir alâ hediye gönderdi" dediği, Hz. Muhammed'in de bu işe çok sevindiği, o anda meclisin o hırkanın nûruyla aydınlandığı yazılıdır.⁴¹¹

Eşrefoğlu Rûmî ayrıca hırkanın '*hırka-ı irâdet*' ve '*hırka-ı teberrük*' olmak üzere iki türü olduğunu belirtmektedir. Buna göre hırka-ı irâdet devamlı şeyhin yanında bulunup ona hizmet eden hakikî müridlere giydirilir. Hırka-ı teberrük ise bu hakikî müridlere özenen kişilere uğur verme maksadıyla giydirilir. Hırka-ı teberrük sahipleri hırka-ı irâdet sâhibi gerçek dervişler gibi devamlı şeyhin yanında bulunmazlar, bazen şeyhin huzûruna gelir bazen de dışarıda kendi işlerine bakarlar.⁴¹²

Eşrefoğlu Rûmî, şeyh elinden hırka giymenin faydasının çok olduğunu söylemektedir. Nasıl ki Hz. Yusuf'un gömleği Hz. Yakup'un görmeyen gözlerini yeniden görür hâle getirdiyse hırkanın da bu tür tesirleri vardır. Şeyh efendiler dervişlerine hırka giydirecekleri zaman, elini hırkanın yakasının içinden geçirip üç kere tekbir etmeli, ondan sonra dervişin başından izzetle geçirmelidir. Ayrıca müstehap olan, yıkamak gerekmediğinden zahmet vermeyeceği için renkli bir hırkanın giydirilmesidir.⁴¹³

Eşrefoğlu Rûmî bazı şeyhlerin hırka giyip giydirdiği hâlde bazılarının ne giydiğini ne de giydirdiğini söylemekte ama iki türlüünün de hak olduğunu ve sülûk ettirebileceğini ifâde etmektedir.⁴¹⁴ Bu ikinci zümre bilindiği gibi Melâmîlerdir.

Abdülkadir Sırrî Efendi (ö. 1762/63), beyaz renk hırkanın riyâzete ve tasavvufa işâret olduğunu ve derviş müşâhedede hangi renkte nûr görürse o renkte hırka giymesinin tarikatın sünneti olduğunu söylemektedir.⁴¹⁵

⁴¹⁰ *Kisve-i Kadirî*, vr. 21b.

⁴¹¹ *Risâle-i Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriyye*, vr. 3a-3b.

⁴¹² *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 443-445.

⁴¹³ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 443-445.

⁴¹⁴ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 446.

⁴¹⁵ *Sırru'd-Deverân*, vr. 13a.

Mehmed Rif'at Efendi'ye (ö. 1852) göre hırkanın etrafındaki üstuvâ, sahâbeye tâbi olmaya işârettir. Zira Hz. Muhammed, ashâbına ridâsını hediye etmiş, ashâb da bu ridâyı parça parça edip aralarında paylamış ve hırkalarının yakasına dikmiştir.⁴¹⁶

2. 2. 6. Haydarî

Haydarî hakkında *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if* hariç elimizdeki kaynakların neredeyse hiçbirinde bilgi mevcut olmadığı gibi ismine de rastlanmaz. Atasoy bunu haydarînin tarihinin pek eskilere gitmemesine veya diğer çeyizlere nispeten önemli olmamasına bağlamaktadır.⁴¹⁷ 1900 yılında eserini tamamlayan Âgâh Efendi'ye göre haydarînin mücidi Kalenderî şeyhi Cemâleddîn Savevî'nin halifesinin halifesi Şeyh Haydar'dır. Şeyh Haydar nefsiyle mücâhede için kıldan bir çuvalı iç gömleği hâline getirmiş, kendisinden sonra halifeleri de aynı şekilde kıl çuvaldan iç gömleği giyip adını '*haydarî*' koymuşlardır. Fakat bu tarikatın sonraki mensupları o mücâhedeye tahammül edemediklerinden haydarîyi çuha, keten, pamuk gibi şeylerden imâl etmişlerdir. Daha sonra haydarînin iki omuzuna Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'e işâret olarak birer parça konulmuştur.⁴¹⁸

Âgâh Efendi'nin "*galat rivâyet*" yani yanlış rivayet diyerek naklettiği bir diğer rivayete göre de bir harpte iki kolu kesilerek şehit olan Ca'fer bin Ebî Tâlib'in üzüntüsüne tahammül edemeyen Hz. Ali, hırkasının iki kolunu kesip kolsuz olarak giymiştir. Hz. Ali'nin lakabı '*Haydar*' olduğundan bahsi geçen bu giysiye '*haydarî*' denmiştir.⁴¹⁹

Âgâh Efendi yine "*sehv olarak nakl*" edildiğini söylediği bir rivayeti daha aktarır. Buna göre Hz. Ali, Hayber kapısını koparıp omuzladığı zaman hırkasının bir kolu kopmuştu. Bunun üzerine kendisi de diğer kolu koparmış ve kolsuz olarak giymişti. Bu sebepten '*haydarî*' denilen bu giysiyi sûfîler yine Hz. Ali'ye nispetle giymişlerdir.⁴²⁰

Yahya Âgâh Efendi, haydarînin önüne ince bir zincir ile asılan '*habbe*'den de bahsetmektedir. Habbe ile alakalı içerisinde Hz. Muhammed'in, Hz. Ebu Bekir'in, Hz.

⁴¹⁶ Nefha, s. 682.

⁴¹⁷ Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 233.

⁴¹⁸ *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 198-199.

⁴¹⁹ *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 199.

⁴²⁰ *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 200.

Hüseyin'in ve Hz. Ali Ekber'in geçtiği çeşitli rivayetler naklettikten sonra koyu tarçınî renkte olan '*arakân taşı*'ndan ya da '*hakîk*', '*Süleymânî*', '*balgamî*', '*Necef*', '*Seylân*', '*yeşim*', '*cevher*' veya '*kan taşı*'ndan imâl edildiğini söylemektedir.⁴²¹

Kadirîhâne'de Muharrem aylarında dervişler kırmızı, makam şeyhi de içi kırmızı, dışı yeşil haydarî giyer. Safer aylarında ise hem makam şeyhinin hem de dervişlerin haydarîleri sarı renkte olur.

2. 2. 7. Post

Tekkelerde şeyh efendilerin ve bazı dervişlerin üzerine oturduğu koyun, keçi, deve, geyik veya ceylan pösteklerine verilen isimdir. Bütün tarikatlarda ortak olarak kullanılan post, ayrıca tekkenin meşihat/şeyhlik makamını da temsil eder. Şeyh efendiye aynı zamanda '*post-nişin*' yani 'posta oturan' denmesi bundandır. Post-nişin yerine '*seccâde-nişin*' tabirinin kullanıldığı da olmuştur. Ayrıca bir sûfinin şeyh olarak göreve başlamasına '*posta cülûs*' yahut '*posta oturma*'; bir başka şeyh efendinin idâresinde yapılan merâsimle posta oturtulmaya da '*posta iclâs*' ya da '*posta çekilme*' denirdi.

Risâle-i Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye müellifine göre post Hz. Muhammed'den kalmıştır. Buna göre bir gün Hz. Muhammed'in meclisinde meydanda post serilmişti. Bir ara Hz. Muhammed su istedi. Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin suyu getirmek için seğırttiler ama Hz. Hüseyin yere düştü, sol ayağının baş parmağı yarıldı ve tırnağı koptu. Hz. Hüseyin sağ parmağını sol parmağının üstüne örterek suyu getirdi ama Hz. Muhammed üzüntüsünden suyu içemedi. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Hz. Hüseyin'e postu işaret edip oturmasını istedi. Onun için post Hz. Hüseyin'den kalmıştır.⁴²² Adı geçen risâleye göre '*post bağlamak*' da Behlül Dâna'dan kalmıştır.⁴²³

Yahya Âgâh Efendi ise postun tarikatlarda kullanımı ile alakalı başka bir rivâyeti nakleder. Ona göre Hz. İbrâhim, Cebrâil'in Hz. İsmâil'in yerine kurban edilmesi için getirdiği koçu boğazladıktan sonra pöstekisinin üzerine "*iclâsen ku'ûd eylemiştir*" yani oturmuştur. Hz. İbrâhim'in vefatından sonra da Hz. İsmâil "*pederimin makamı ve benim fedâm*" diyerek o pöstekeye oturmuştur. Tarikatlarda da şeyh

⁴²¹ *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 201-202.

⁴²² *Risâle-i Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye*, vr. 6a-6b.

⁴²³ *Risâle-i Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye*, vr. 7b.

efendilerin ve dervişlerin post üzerine oturmaları Hz. İbrâhim ile Hz. İsmâil'in bu sünneti dolayısıyla'dır.⁴²⁴

Post ile alakalı Revnakoğlu'nun özel notlarında da bazı bilgilere rastlanmaktadır. Buna göre '*makam postu*', mihrâb önündedir ve etvâr-ı seb'a renklerinden birine boyanmıştır. Yünden veya tiftikten imâl edilir. Ayrıca makam postuna '*şeyh postu*' veya '*mihrâb postu*' da denir. Kıyâmî tarikatlarda, '*Aktâb-ı erba'a*'nın üçünde mihrâbın içine serilir. Rifâîlik'te siyah, Bedevîlik'te kırmızı, Düsûkîlik'te sarı veya çok açık kahverengi renklerindedir. Daima yerinde durur. Ceylan, deve, geyik, keçi pöstekilerinden olur. Makbulü keçi tiftiğinden yapılandır.⁴²⁵ Mihrâbın sağ ve solundaki duvarın önüne paralel olarak dizilen derviş postlarına da '*mejdân postu*' denir. Koyun veya keçiden olur.⁴²⁶

2. 2. 8. Buhurdan

Buhurdanın, içerisinde üzerlik otu, öd ağacı, günlük ağacı, amber gibi maddelerin mangır denilen sıkıştırılmış kömürle yakılarak (tekke terminolojisi ile '*uyandırılarak*') çeşitli merâsimlerde kullanıldığı bilinmektedir.⁴²⁷ Buhurdanın Yakın Doğu'da tarihöncesi çağlardan beri özellikle dinî mekanlarda ve dinî-mistik törenlerde kullanıldığı bilinmekte, İslâmî dinî mekanlarda kullanılmasının da muhtemelen hristiyan kiliselerindeki pratiğin etkisiyle ortaya çıktığı düşünülmektedir.⁴²⁸ Tekkelerdeki âyinlerde meydancı dede tarafından tevhidhâneye getirilip yakılan /uyandırılan buhurdan misâfir olarak gelen kıdemli şeyh efendilerin karşılanması ve uğurlanması esnasında da kullanılmakta idi. Kıdemli şeyh efendiler, özellikle de âsitâne (herhangi bir tarikatın merkez tekkesi) postnişinleri herhangi bir dergâhı ziyaretlerinde o dergâhın dervişleri tarafından cümle kapısında buhurdan ile karşılanır, dergâhtan ayrılırken de yine cümle kapısına kadar buhurdan ile uğurlanırdı. Revnakoğlu buhurdanın dumanlı olmasının ve tütmesinin şart olduğunu, çünkü duman

⁴²⁴ Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 329-330.

⁴²⁵ Tasavvufa Dair Geniş Bilgiler, Meşâyıha Dair, s. 194, 545-546, 573.

⁴²⁶ Tasavvufa Dair Geniş Bilgiler, Meşâyıha Dair, s. 547.

⁴²⁷ Osmanlı sarayında da pek çok vesile ile buhurdanın kullanıldığı bilinmektedir. bkz. Zeynep Tarım, "Entertaining the Sultan: Meclis, Festive Gathering in the Ottoman Palace", In **Celebration, Entertainment and Theatre in The Ottoman World**, Seagull Publishing, London 2014, p. 139

⁴²⁸ Mehmet Ağaoğlu, "About a Type of Islamic Incense Burner", **The Art Bulletin**, Vol. 27, No. 1 (Mar., 1945), p. 28

ve tûtsünün hürmetin ve davetin simgesi bulunduğunu söylemektedir. Yine Revnakoğlu'ndan öğrenildiğine göre eski kadınlar da düğünlerine gelen davetliler arasında hürmet ettiklerini tûtsü yakarak karşılar ve uğurlarlardı.⁴²⁹

2. 2. 9. Kemer

Kemer, tarikatlarda kullanılan bel kuşaklarından biridir ve hemen bütün tarikatlarda farklı isim ve şekillerde mevcuttur.

Sûfîler tıpkı diğer çeyizler gibi kemerin de Hz. Muhammed'den, hatta Hz. Âdem'den miras kaldığına inanmakta idiler. Yahya Âgâh Efendi, on yedi peygâmberin "*miyân-beste-i kemer*" olduklarını yani kemer kuşandıklarını söylemektedir. Bu peygâmbeler şunlardır: Âdem, Nûh, Şît, Şu'ayb, Ya'kûb, Yûsuf, Dâvud, İbrâhim, Mûsâ, İdrîs, Zülkifl, Yûşâ, Zekeriyyâ, Sâlih, Hûd, Îsâ ve Hz. Muhammed.⁴³⁰ Âgâh Efendi, mi'râcta Hz. Muhammed'e kemer verildiğinden dolayı sûfîlere kemer kuşanmanın farz olduğunu söylemektedir.⁴³¹ Ayrıca Hz. Ali de Gadîr-i Hum'da on yedi sahâbenin belini bağlamış, böylece bu sahâbeler '*kemer-beste*' olmuşlardır.⁴³²

Kadirîlik'te '*halkalı kemer*' denilen bir kemer mevcuttur. Bedâhe işlemeli olan bu kemerin üzerinde muntazam dizilmiş toplam on altı halka ve dört çengel bulunur.⁴³³ Rif'at Efendi (ö. 1852) bu halkaların altın ve gümüşten olmaması gerektiğini söylemektedir. Çünkü altın ve gümüş dînen erkeklere yasaktır.⁴³⁴ Ethem Cebecioğlu, kemerin genişliğinin sekiz-on santim olup çuhadan yapıldığını yazmaktadır.⁴³⁵ Rif'at Efendi'den öğrenildiğine göre Kadirî dervişleri ayrıca pamuk ipliğinden bir kemer de kuşanırlardı.⁴³⁶

⁴²⁹ Kadirihâne Tarihçesi Notları, s. 127-128.

⁴³⁰ Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 212-213.

⁴³¹ Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 213.

⁴³² Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 217-218.

⁴³³ Mecmu'âtü'z-Zarâ'if, s. 225; Halkalı Kemer fotoğrafları için bkz. Atasoy, **Derviş Çeyizi**, s. 239-241.

⁴³⁴ Rif'at Efendi, **Nefha**, s. 681.

⁴³⁵ Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri**, s. 443.

⁴³⁶ Rif'at Efendi, **Nefha**, s. 681.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEKKE ORTAMINDA İLİŞKİLERİ YÖNLENDİREN ÂDÂB VE

TASAVVUFÎ EĞİTİM

SEYR Ü SÜLÛK USÛLÜ

3. 1. Tekkede Uyulması Lazım Olan Âdâb

Tekke içerisinde adına ‘*âdâb*’ denilen ve bütün herkesin uymakla yükümlü olduğu birtakım davranış kuralları hakimdir. Dervişin şeyhine, şeyhin dervişine, dervişlerin de birbirlerine karşı bir âdâbı olduğu gibi sohbetin, sofranın ve zikrin de birer âdâbı vardır. Tekkeden içeriye nasıl girilecek, nasıl selamlaşılacak, nasıl durulacak, nasıl oturulup kalkınacak, nasıl yürünecek, nasıl konuşulacak vs. hepsi âdâbına ve usûlüne uygun olmalıdır. Ayrıca yine tekke içerisinde adına ‘*istilahât-ı sûfiyye*’ denen farklı bir terminoloji ile konuşulur. Tekke âdâbına riayet edilmesi zorunludur. Etmeyenlerin ya da bir kusuru olanların paşmakları (ayakkabıları) dışa doğru çevrilir ve bu, o paşmağın sahibinin artık tekkede istenmediği anlamına gelir.

3. 1. 1. Dervişin Şeyhine Karşı Âdâbı

Dervişin şeyhine karşı olan davranışı ve âdâbı, yani şeyhini nasıl görmesi, onun hakkında neler düşünmesi ve gerek birlikteyken gerek ayrıyken şeyhine karşı nasıl tavır takınması gerektiği, kısaca şeyhi söz konusu olduğunda dervişin yapması ve kaçınması gereken şeyler hakkında tarikatnâmelerde ve çeşitli tasavvuf kitaplarının konu ile alakalı kısımlarında verilen tavsiyeler aşağı yukarı hep birbirinin aynıdır.⁴³⁷

⁴³⁷ Burada örnek vermek açısından Celvetî, Bayrâmî ve Halvetî tarikatlarındaki şeyh-derviş münasebetine kısaca değinelim. Celvetî pîri Aziz Mahmud-ı Hüdâyî, dervişin şeyhinin huzuruna hem beden hem de bâtın temizlenmiş (yani kalbini bildiklerinden temizlemiş) bir şekilde girmesi gerektiğini söylemektedir. Derviş şeyhine teslim olması gerekir ama şeyhinin masum olduğuna inanmaz. Derviş şeyhine muhalefet etmemeli, şart koşmamalı, biatında kararlı olmalı, kendisini irşâd edebilecek zâtın yalnızca kendi şeyhi olduğunu düşünmeli, şeyhin huzurunda abdestsiz bulunmamalı, gördüğü rüyayı şeyhine anlatmalı, zikir halkasının dışında şeyhine arkasını dönmemeli, şeyhi ile bir yere giderlerken şeyhin önünden yürümemeli, namazda bile aynı safta durmamalı, şeyhi bir şey emretse derhal yapmalı, sebebini sormamalı vs. bkz. **Tarikatnâme-i Türkî**, s. 72-75; **Tarikatü'l-Muhammediyye Risâlesi**, s. 57-60; Bayrâmîlik'in Himmetî kolunun pîri Bolulu Himmet Efendi'ye göre derviş şeyhinden izinsiz kimse ile fikir alışverişinde bulunmamalı, kendisini şeyhinden başka kimsenin irşâd edemeyeceği ve feyiz veremeyeceği itikadında olmalı, şeyhine karşı gassalın elindeki meyyit gibi olmalı, şeyhinde bazı hâller gördüğünde “niçin şöyle, niçin böyle” dememelidir. bkz. Himmet Efendi, **Âdâb-ı Hurde-i Tarikat**, vr. 4b-9a; Halvetîlik'in Cerrâhî kolunun pîri Seyyid Muhammed Nureddin-i Cerrâhî de dervişin şeyhine sıdk ile hizmet edip hıyanetten ve garazdan

Kadirlik'te derviş ile şeyh arasındaki ilişkinin çerçevesinin, daha Abdülkadir-i Geylânî devrinde belirli kurallarla ve kesin çizgilerle çizildiği görülmektedir. Bu çerçeve yazılı kaynaklardan takip edilebildiği kadarıyla 19. asra ve hatta tahminimizce tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar hep aynı kalmış, şeyh ile derviş arasındaki ilişki neredeyse hiç değişmemiştir.

Abdülkadir-i Geylânî'nin (ö. 1165-66) *el-Gunye*, *Cilâü'l-Hâtır* ve *el-Fethu'r-Rabbânî*'si, Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 1469/70) *Müzekki'n-nüfûs* ve *Tarikatnâme*'si, Abdürrahim-i Tîrsî'nin (ö. 1520) *Divân*'ı ve Abdülkadir Sırrî Efendi'nin (ö. 1762-63) *Sırru'd-Deverân*'ına göre dervişten beklenenler şunlardır:

Derviş şeyhine karşı çıkmamalı, kalben dahi olsa itiraz etmemelidir. Şeyhi kendisine kızarsa incinmemeli, aksine kendisini kontrol etmeli, bir edepsizlik yahut şeriata aykırı bir iş yaptığını düşünüp tövbe etmeli, sonra şeyhinden özür dilemeli ve tekrar şeyhinin gözüne girmeye çalışmalıdır. Şeyhini kendisi ile Allah arasındaki bir vasıta bilmeli ama masum yani günahattan korunmuş olduğunu düşünmemelidir. Şeyhinin yanında iken gerekmedikçe konuşmamalıdır⁴³⁸. Şeyhinin yanında iken hizmete âmâde durmalı ve bunu isteyerek yaptığını belli etmelidir. Şeyhinin yanında mertebesi kendisinden yüksek biri bulunuyorsa şeyhin emri olmadan yanlarına oturmamalıdır. Şeyhinin yanında bir mesele konuşulurken meselenin cevabını bilse bile susmalıdır. Şeyhinden işaret almadan sema'a başlamamalıdır.⁴³⁹ Derviş şeyhine, ölünün ölü yıkayıcısına teslim olduğu gibi teslim olmalıdır⁴⁴⁰ ve "*hay beni aç koydun, beni uykusuz koydun, hay geç tuttun, hay tez tuttun, hay gücüm yetmediği işe koydun demek olmaz.*"⁴⁴¹ Bulunduğu yörede şeyhinden daha iyi bir müşşid olmadığını düşünmeli ve "beni Allah'a bu şeyhten başkası ulaştırmaz" demelidir. Şeyhi ile konuştuklarını başkalarıyla paylaşmamalıdır. Şeyhinin huzurunda iken namaz

kaçınmasını, şeyhi hakkında hüsn-i zan beslemesini, her hâlini şeyhine söyleyip ne iş yaparsa şeyhinin izni ile yapmasını ve şeyhine ettiği hizmetin karşılığında bir şey talep etmemesini söylemektedir. bkz. Nureddin-i Cerrâhî, **Müşşid-i Dervişân**, Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, nr. 27, vr. 3a-3b.

⁴³⁸ Şeyhin huzurunda çok konuşmamaya dair Eşrefoğlu'nun ilginç bir anekdotu vardır: "*Ben şeyhimin huzurunda on bir yıl tamam hizmet eyledim ve on bir yılda şeyhe bir kelâm söyledim ki, ol kelâm dünya kelâmıydı. Şeyh bana eyitti: 'Çok söyleme küstahlık olur, sen edepsiz olursun; şeyhler huzurunda müridlere çok söylemek ayıp olur' dedi. Ondan sonra şeyh huzurunda bir söz söylemedim, meğer vâkıa söyleyeydim, onu dahi edeple ve korkuyla derdim.*" bkz. **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 485.

⁴³⁹ **Gunyet'üt-Tâlibin**, s. 759-764; **Cilâü'l-Hâtır**, s. 520, 551; **el-Fethu'r-Rabbânî**, s. 299.

⁴⁴⁰ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 464; **Tarikatnâme**, s. 25; **Sırru'd-Deverân**, vr. 19a.

⁴⁴¹ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 464

vakitleri haricinde namaz kılmamalıdır. Şeyhinin huzurunda, sahilde durup denizden rızık bekler gibi oturmalıdır. Şeyhi konuşurken dikkatle dinlemeli yahut hizmet edip şeyhine dünya işlerinde yardımcı olmalıdır. Şeyhe, şeyhin şöhreti, itibarı ve nüfuzu için tâbi olmamalıdır. Şeyhinin elini Hz. Muhammed'in eli bilmelidir. Neye sahipse getirip şeyhine vermelidir.⁴⁴² Şeyhinin hırkasını destursuz giymemeli, şeyhini abdestsiz ziyaret etmemelidir.⁴⁴³ Zâhirde ve bâtında şeyhinin mertebesinin yükselmesini istemeli ve kendisi şeyhinden büyük bir mertebe talep etmemelidir.⁴⁴⁴ Hz. Muhammed'in huzurunda ashâb, seslerini yükselterek konuşmazdı. Hatta Hz. Ebubekir bir şey söyleyeceği zaman fısıltı ile söylerdi. Şeyh, Hz. Muhammed'in nâibi olduğundan, şeyhin huzurunda da yüksek sesle konuşulmamalıdır.⁴⁴⁵ Derviş şeyhinin huzurunda cansız bir nesne gibi oturmalıdır.⁴⁴⁶ Şeyhinin ayıbına bakmamalı, ayıp görürse "ayıp bendedir" demelidir.⁴⁴⁷ Şeyhinden himmet talebinde bulunmamalıdır. Şeyhi ile bir yere giderlerken şeyhinin önünde ya da yanında yürümemelidir. Şeyhine hürmet ettiği gibi şeyhinin ailesine ve hatta hayvanlarına bile hürmet etmelidir. Şeyhine danışmadan iş yapmamalıdır. Şeyhinin sevdiğini sevip sevmediğini sevmemelidir.⁴⁴⁸ Şeyhi hayattayken başka bir şeyhe gitmemelidir.⁴⁴⁹ Şeyhinin huzuruna sağ ayakla ve besmele ile girmeli, elini sinisinin üzerine koymalı, sağ ayak baş parmağını sol ayak baş parmağının üzerinde tutmalı (niyaz vaziyeti) ve eğer yaşlı bir dervişse selam verip ayakta durmalıdır. Derviş yaşlı değilse selam vermeyip girmeli, şeyhin elini öpmeli ve karşısında ayak üzere durmalı, şeyh izin verirse oturmalı, eğer "otur" demezse geri çıkıp gitmelidir. Şeyhin karşısında çok konuşmamalı, gülüp dişlerini göstermemelidir.⁴⁵⁰ Şeyhi yoksa şeyhinin halifesini şeyhi mertebesinde tutmalıdır. Şeyhinin huzurunda iken bildiklerini unutmamalı, şeyhini dinlemelidir. Şeyhinin yerine oturmamalı, su içtiği bardaktan su içmemeli, abdest aldığı ibrikten abdest almamalı, makramesine yüzünü silmemeli ve seccadesine ayak

⁴⁴² *el-Fethu'r-Rabbânî*, s. 299; *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 426-435, 472-476; *Tarikatnâme*, s. 25; Yüce, "Tirsi ve Divanı", s. 191.

⁴⁴³ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 503.

⁴⁴⁴ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 485-486.

⁴⁴⁵ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 488-489.

⁴⁴⁶ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 490.

⁴⁴⁷ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 491.

⁴⁴⁸ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 508; *Sırru'd-Deverân*, vr. 19b.

⁴⁴⁹ *Tarikatnâme*, s. 27.

⁴⁵⁰ *Sırru'd-Deverân*, vr. 19b.

basmamalıdır. Cemaatle namaz kılarken şeyhi ile yan yana durmamalı, şeyhi işaret ederse gelip kılmalı, kıldıktan sonra da hemen şeyhinin eteğini öpüp geriye çekilmelidir.⁴⁵¹ Bir mecliste birileri şeyhinin arkasından konuşursa engellemeli, engelleyemezse kalkıp gitmelidir. “Şeyhim her sırrıma vâkıftır” diye düşünmelidir. Şeyhi öldüğünde hanımı ile evlenmemelidir. Şeyhin bindiği eşeğe binmemeli, köpeğini dövmemelidir. Yatağında kibleye karşı ayak uzatmadığı gibi şeyhinin bulunduğu tarafa doğru da ayak uzatmamalıdır. Her vird sürdüğünde ve her beş vakit namazda şeyhine dua etmeli ve kalp gözünü şeyhinin iki kaşı arasına bağlamalıdır.⁴⁵²

Şeyh Bahâeddin İbrâhim el-Kadirî, dervişin şeyhini sâlih olarak görmesi ve başka kimseyi şeyhini sevdiği kadar sevmemesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre derviş, şeyhini herkesten faziletli bilmeli ve şeyhinden başkasından bir şey istememelidir. Derviş şeyhine ölünün gassala (ölü yıkayıcısına) teslim olduğu gibi teslim olmalı, asla şeyhine karşı gelmemeli, şeyhinden izinsiz bir yere gitmemeli, şeyhine söylemedikçe bir iş yapmamalı, şeyhinin her emrini yerine getirmelidir.⁴⁵³

Rif'at Efendi (ö. 1852), *Risâle-i Tarîkü'l-ârifîn*'de dervişin şeyhini kendi zamanındaki şeyhlerin en kâmilî olarak bilmesi gerektiğini söylemektedir. Rif'at Efendi'ye göre derviş, pîrini ve şeyhini başka tarikata mensup olanların yanında övmemeli, kendisinden şeriata ve tarikata aykırı bir fiil ortaya çıktığında da bunu "şeyhimin emridir" diye savunmamalıdır, zira bu şeyhin kötülenmesine sebep olur. Derviş ayrıca başka tarikatların dervişlerinin yanında kendi pîrini ve şeyhini diğer şeyhlere üstün tutmamalı, başka şeyhlere karşı hürmette kusur etmemelidir. Mesela şeyh efendilerin yanında tespih çıkarmak ve sözlerindeki hataları bildirmek edepsizliktir. Derviş, hangi şeyhi görürse görsün elini öpmeli, hizmet etmeli, meclisinde bulunursa aynı kendi şeyhinin yanında oturur gibi edeple oturmalı, kendisine soru sorulmadan cevap vermemelidir. Hangi tarikattan olursa olsun bir büyük şeyhin türbesini ziyaret ettiğinde hürmette kusur etmemeli ama kendi pîrinden ve şeyhinden başkasına da sıkıntısını arz etmemelidir.⁴⁵⁴

Dervişe yapılan bütün bu uyarılar kendi özbenliğini yok edebilmeyi teşvik

⁴⁵¹ *Sırru'd-Deverân*, vr. 19a-19b.

⁴⁵² *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 503; *Sırru'd-Deverân*, vr. 19b-20a.

⁴⁵³ Şeyh Bahâeddin İbrâhim el-Kadirî, *Risâle*, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 37b-38a.

⁴⁵⁴ *Risâle-i Tarîkü'l-ârifîn*, vr. 41a-41b.

eden kurallar ve kâmil bir insan hâline gelmesini sağlayacak tavsiyeler olmakla birlikte bunların pek çoğu görüldüğü üzere herhangi bir insanın kolaylıkla yapabileceği şeyler değildir. Tabii erken modern çağda ve özelde Osmanlı toplumunda insanın anne-babasına, ustasına ve hocasına karşı davranışlarının da yukarıda anlatılanlardan çok keskin çizgilerle ayrıldığını düşünmemiz doğru olmayacaktır. Muhtemelen sözü edilen çağda bir dervişin intisap ettiği şeyhine karşı olan davranışları bugün olduğu gibi tatbik etmek için büyük çaba gerektiren işler değildi. Bunlar yüksek ihtimalle anne-babası, ustası ve hocasının yanında zaten sürdürdüğünü düşünebileceğimiz disiplinli hayatına yalnızca yeni disiplin kuralları getirmekten başka bir şey yapmıyordu.

3. 1. 2. Şeyhin Dervişe Karşı Âdâbı

Dervişin şeyhine karşı olduğu gibi şeyhin de dervişine karşı bir âdâbı yani ciddi görev ve sorumlulukları vardır. Tasavvuf tarihi incelendiğinde şeyhlik pozisyonunun bir hizmet makamı olarak kabul edildiği, bu makamda bulunacak şahıslarda belirli birtakım meziyet ve kabiliyetler arandığı, şeyhlerin yalnız o makama gelene kadar değil, hâlihazırda postta oturdukları sürede bile hareketlerinin kontrol edildiği, hatta gerektiğinde tenkit edildiği görülecektir. Şeyh dervişini, Allah'ın kendisine verdiği bir emanet olarak gördüğü gibi derviş de şeyhini, Allah'a giden yolda kendisine bir rehber ve bir kılavuz olarak düşünür. Böyle hassas bir dengeye sahip olan şeyh-derviş ilişkisinin çerçevesi, her iki taraf açısından da kesin ve değişmez kurallar, görev ve sorumluluklarla çizilmiş, lâubâliliğe izin verilmemiştir.

Abdülkadir-i Geylânî'ye göre şeyhin dervişlerine karşı olan âdâbı şöyle özetlenebilir: Şeyh, derviş kendisi için değil Allah için kabul etmelidir. Şeyh, dervişine samimiyetle ve şefkatle muamele etmeli, tasavvufî eğitime tahammül edemediği yerde ona nâzik davranmalıdır. Şeyh, dervişini bir annenin yavrusunu, şefkatli ve akıllı bir babanın da oğlunu terbiye ettiği gibi terbiye etmelidir. Şeyh, dervişine önce kolay vazifeler vermeli, gücünün yetmeyeceği bir yük yüklememelidir. Vazifeler yavaş yavaş ağırlaştırılır. Şeyh, dervişin malından ve hizmetinden faydalanmamalı, onu terbiye etmek karşılığında Allah'tan bir şey talep etmemelidir. Derviş, şeyhin herhangi bir seçim hakkı ve talebi olmaksızın şeyhe gelir; derviş

Allah'ın bir hediyesidir. Bu sebepten şeyh, kendisine derviş olacak kişileri özel olarak seçmemeli, Allah'ın fiilini ve kaderini beklemelidir. Şeyh, dervişinin sırrını saklamalı, onun hâllerini kimseyle paylaşmamalıdır. Şeyh, dervişinde dine aykırı bir hâl gördüğünde gizlice uyarıp öğüt vermelidir. Dervişlerinin hepsine öğüt vermek istediğinde onları toplayarak, “Duyduğuma göre içinizden biri şöyle bir iddiada bulunuyormuş veya şöyle diyormuş ya da şöyle bir günah işliyormuş” gibi bir üslupla konuşmalı, asla kimsenin ismini telaffuz etmemelidir. Şeyh, dervişlerine karşı sert konuşur, kaba davranır, sırlarını ortaya döker, arkalarından çekiştirir, onları diline dolarsa dervişleri ondan soğur, bir daha da yanına gelmek istemezler. Dahası bu, sûfîlerin halkın gözündeki itibarını sarsar, Allah'ın velîlerine duydukları sevgiyi azaltır. Bu sebepten şeyh, bu konuda çok dikkatli olmalıdır. Eğer böyle bir hata yapmış ve bu hatayı telafi edecek bir yol da bulamamışsa işgal ettiği makamdan kendisini azletmeli, dervişlerinden ayrılarak kendisini terbiye edecek bir şeyh aramalıdır. Böyle kusurları olan birinin şeyhlik yapıp seyr ü sülûkte dervişlerin önünü kesmesi doğru değildir.⁴⁵⁵

Eşrefoğlu Rûmî'ye göre şeyh, dervişleri ister mağripde ister maşrıkta olsun, kendisi berzahta bile olsa, dervişlerinin ölüm anlarında musallat olup imanlarına kasteden şeytandan onları korur, hepsini âhirete selametle gönderir.⁴⁵⁶ Şeyhler dervişlerin babaları gibidir. Şeyh ve halifesi dervişleri terbiye etmeli, gerek şeriatla, gerek tarikatla alakalı ne kadar sorunu varsa çözmelidir. Eğer “sen buna lâıyk değilsin” deyip dervişini ayıplarsa şeyhlik ve halifelik onlara haramdır. “*Şeyhun hod şartındandur, her müşkil katında hall olmak gerek.*” Şeyhe dinî ilimlerden bir şey sorulsa, şeyh cevabını veremese şeyhliği câiz değildir.⁴⁵⁷ Şeyh, dervişine Allah'ı sevdirmeli ve onu kimseye muhtaç etmemelidir.⁴⁵⁸

3. 1. 3. Dervişlerin Birbirlerine Karşı Âdâbı

⁴⁵⁵ *Gunyet'üt-Tâlibin*, s. 764-766; *İhtisâr-ı Kitâb-ı Ma'rîfet*, vr. 28a-28b.

⁴⁵⁶ Mehmed Rifat Efendi de Şeyh Seyyid Cemâleddin'in buna benzer şu sözünü nakletmektedir: “*mürşid-i kâmil ve mükemmel ana dirler ki yüz bin mürîdi olsa cümlesi bir anda teslim-i rûh idecek olsa cümlesinin imânlarına şeytân tasallut eylese yed-i şeytandan tahlîs ide.*” bkz. *Risâle-i Tarîkû'l-ârifin*, vr. 44a.

⁴⁵⁷ *Tarikatnâme*, s. 4, 27, 53.

⁴⁵⁸ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 407, 518.

Tekke içerisinde birlikte ve hemen hemen aynı amaç ile duygular doğrultusunda yaşayan dervişlerin birbirlerine karşı tavır ve hareketlerinde belirli kurallar bulunmaktadır. Abdülkadir-i Geylânî dervişlerin birbirlerine karşı olan âdâbını şöyle tarif etmiştir: Dervişler, derviş kardeşlerini kendilerine tercih etmeli, hataları varsa hoş görmeli, her zaman onların hizmetinde olmalıdır. Derviş, kimseyi kendisine borçlu bilmemeli, aksine herkesin kendisi üzerinde hakkı olduğunu düşünmelidir. Derviş kardeşlerinden biri bir hususta kendisine karşı çıksa, hakikatte öyle düşünmese bile onun söylediğini kabul etmiş gibi davranmalıdır. Hiçbir kardeşine kin gütmemeli, birine karşı kalbinde olumsuz hisler oluştuğunda bunun yok olması için ona bir iyilik yapmalı, gene yok olmazsa daha çok iyilik yapmalıdır. Dervişler hiçbir eşyasını birbirlerinden esirgememelidir. Derviş, bir başka derviş yaygısını ayağının altına serse bunu yadırgamaz ama kendisi başka bir dervişin yaygısına ayak koymaz. Derviş, rütbesi kendisinden yüksek birinin yaygısının üzerine kendi yaygısını koymaz. Bir başka derviş elini omzuna atsa buna mâni olmaz ama kendisi başkasının omzuna elini atmaz. Hamamda tellağın masaj yapmasını kabul etmez ama derviş kardeşi masaj yapmak istese mâni olmaz. Derviş kardeşlerinden biri kendisinin bir eşyasına baksa onu hemen ona hediye etmelidir. Yemek vakti hemen sofraya oturmalı, dervişleri bekletmemelidir. Başka işlerde de gecikerek kimseyi bekletmemeli, mümkün mertebe yemeğin tamamını misafirlere vermeli, kendisi misafirlere arta kalanını yemeli, dervişlere yemek verirken elinden geldiğince nazik olmalı, bir topluluğun arasına sonradan katıldığında onların kurallarına uymalı, konuşurken sesini yükseltmemeli, topluluk içindeyken fısıldaşmamalı, dervişler arasındayken kendi başına bir şeyler yazmakla meşgul olmamalı, yine dervişler arasındayken çokça nâfile namaz kılmamalıdır. Derviş kardeşlerinden mümkün mertebe bir şey istememeli ama biri bir şey isterse geri çevirmemeli, az da olsa vermeli, biri kendisine akıl danışacak olsa sözünü yarıda keserek cevap vermekte acele etmemeli, sözün bitmesini beklemeli, o konuşurken karşı çıkarak ve yadırgayarak tepki göstermemeli, eğer anlattığı şeyin doğru olmadığını düşünüyorsa önce buna onay vererek bunun tercih edilecek şıklardan biri olduğunu söylemeli, daha sonra kendince işin doğrusu neyse muhatabını incitmeden nazikçe anlatmalıdır.⁴⁵⁹ Geylânî'nin 12. yüzyılda tespit ettiği bu kurallar,

⁴⁵⁹ Gunyet'üt-Tâlibin, s. 766-767, 778-779.

15. yüzyılda Eşrefoğlu Rûmî'nin de işaret ettiği tarikat içerisinde kardeşlik (ihvân) ortam ve ilişkisinin kurulmasını amaçlamaktaydı.

Eşrefoğlu Rûmî, dervişlerin ‘*tarikât kardeşi*’ olduklarını söylemektedir. Ona göre “Lâ ilâhe illallâh” diyenler ‘*şeriat kardeşi*’ olur ama aynı şeyhin dervişlerine ‘*tarikât kardeşi*’ denir. Bu kardeşler arasında ayrı bir hukuk vardır. Tarikat kardeşleri, hanımları dışında birbirlerinin her şeyine karşı teklifsiz olmalı, hiç kimse hiçbir şeyini kardeşlerinden esirgememelidir. Kardeşlerden biri zengin, biri fakir olursa, zengin olan malının yarısını fakir kardeşine vermelidir. Zira tarikatta senin-benim yoktur, her şey Allah’ındır.⁴⁶⁰

Eşrefoğlu, dervişler arasında bir hiyerarşinin de olduğunu anlatmaktadır. Ona göre derviş, hürmet etmesi gerekenlere hürmet, hizmet etmesi gerekenlere de hizmet etmelidir. Bu hiyerarşi kıdeme göre düzenlenmiştir. “*Ve bu dervişlik yolunda ulu oldur kim, dervişliğe bundan bir gün ön gelmiş ola. Ve gici oldur kim, bundan sonra gelmiş ola. Yani meşâyih eşiğine kim ki bir gün evvel gelirse, yolda ulu oldur; kim sonra gelirse yolda gici oldur.*”⁴⁶¹ Dervişler arasındaki bu kıdem sırasına göre tespit edilen hiyerarşik sıralamaya âyin ve merâsimlerin düzenlerinde de uyulmuş olması uzak bir ihtimal değildir. Bu hiyerarşi muhtemelen kimin kime hürmet ve hizmet edeceği ile sınırlı olmamakta, aynı zamanda âyin ve merâsimlerdeki yerleşim düzenini de büyük ölçüde belirlemektedir.

3. 1. 4. Sofra Âdâbı

İlk sûfilerden itibaren açlık, dervişlerin tasavvufî eğitimlerinde muhakkak kullandıkları bir metottur.⁴⁶² Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, “*el-cû, sümme rücû*” yani

⁴⁶⁰ **Tarikatnâme**, s. 29-30, 33; Tarikatta ‘senin-benim’ olmadığı fikri yalnız Eşrefoğlu’na has bir fikir değildir. 10. yüzyılda telif edilmiş el-Lüma’da 941’de ölen İbrahim b. Şeyban’ın “*Biz benim na’linim, benim testim, diyenlerle arkadaşlık etmezdik*” sözü kayıtlıdır. bkz. **el-Lüma**, s. 182.

⁴⁶¹ **Müzekki’n-Nüfûs**, s. 491.

⁴⁶² Yahyâ b. Muâz, “*Eğer açlık çarşıda satılan bir şey olsa, âhiret tâliplerinin çarşıya çıktıklarında, ondan başka bir şey satın almamaları gerekirdi*” demiştir. bkz. **el-Lüma**, s. 206; Cüneyd-i Bağdadî de şöyle söylemiştir: “*Biz şu tasavvufu dedikodu ile tahsil etmedik, aç kalmak, dünyayı terk etmek, hoşâ giden ve alışılan şeyleri kesinlikle bırakmak suretiyle tahsil ettik.*” bkz. Kuşeyrî, **Risale**, s. 117; Hücvirî eserine Hz. Muhammed’in “*Aç bir karın, yetmiş gâfil âbiddin Allah için daha sevimlidir*” hadisini dercedip “*Bazılarına göre fâke, iki günde bir kere yemek, bazılarına göre üç günde bir yemek, bazılarına göre haftada bir kere yemek, bazılarına göre kırk günde bir kere bir şey yemek ve bazılarına göre de kırk günde bir gün yemektir. Bundan dolayı, hakikat ehline göre sâdık cu’ yani gerçek açlık her kırk günde bir gün yemektir. Bu da hayatı korumak ve devam ettirmek içindir*” demiştir. bkz. **Keşfu’l-Mahcub**, s. 386-387; 10. asırda Kelâbâzi, Şamlıların sufilere ‘*Su’iyye*’ yani

“açlık, sonra (Allah’a) dönüş” sözü ile bu gerçeği bir mısra’ında veciz bir şekilde ifade etmiştir. Tasavvufa dair yazılan ilk kitaplarda velîlerin en sık gösterdikleri kerametlerden biri günlerce hatta aylarca hiç yemek yemeden yaşayabilmek, canlarının istediği bir yiyeceği ömürleri boyunca ısrarla yemeyerek nefis terbiyesi yapmaktır. Abdülkadir-i Geylânî’ye dair yazılan menkabelerde de bu motif mevcuttur.

Eşrefoğlu Rûmî, az yemek yendiğinde nefsin zayıfladığını, böylece nefsin bedendeki tasarrufunun kesildiğini, aklın hâkimiyetinin başladığını söylemektedir.⁴⁶³ Eşrefoğlu’na göre açlık, uyanıklıktır; şeriatla karın doyduktan sonra yemek yemek haramdır ama tarikatla derviş karnı doymadan yemeyi bırakmalıdır. Eğer açlık, ibadete engel olacak dereceye gelmişse bir öğün yemek yiyebilir, fazlası haramdır. Dervişe lazım olan, açlık son raddeye gelmeden yemek yememektir.⁴⁶⁴

3. 1. 4. 1. Tekke Mutfağı ve Sofra Âdâbı

Mutfak özellikle herhangi bir külliyein parçası olmayan tekkelerin mimari programlarında muhakkak var olması gereken bölümlerden biridir. Mutfak tekkelerde, sivil mimaride olduğu gibi yalnız gıda ihtiyacını karşılayan bir bölüm değil, her şeyden önce tekkede verilen eğitimin mekanlarından biridir. “*Tekke mutfağında yemek pişmez, adam pişer*”⁴⁶⁵ sözü mutfağın tekkedeki esas fonksiyonuna işaret eder. Mutfak tekkenin muhakkak selamlık kısmında olur ve mutfakta çalışanlar erkek dervişlerdir. Fakat tekkelerin çoğunda, harem halkının ihtiyacını karşılayan ve alelâde bir ev mutfağı tarzında olan harem mutfakları da vardır. Ama içlerinde imâretlerin de bulunduğu külliyein parçası olan tekkelerde müstakil mutfaklar olmaz, tekke ahâlisinin yemek ihtiyaçları bu imaretler tarafından karşılanırdı. Kadirihâne’de son cemaat yerinin hareme bitişik olan duvarında bir dönme dolap⁴⁶⁶ bulunmakta idi. İki bölümden oluşan dönme dolabın üst kısmında tencerelerin ve kapların konulduğu yüksekçe bir bölüm, alt kısmında da sadece tepsilerin konulabileceği alçak, yayvan bir

‘açlar’ dediklerini naklediyor. bkz. Kelâbâzi, **Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta’arruf)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 54.

⁴⁶³ **Müzekki’n-Nüfûs**, s. 296.

⁴⁶⁴ **Tarikatnâme**, s. 19, 30-31.

⁴⁶⁵ Ö. Tuğrul İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları”, s. 165.

⁴⁶⁶ M. Baha Tanman, “Dönme Dolap”, **DİA**, c. 9, İstanbul 1994, s. 520-521.

bölüm vardı.⁴⁶⁷ Bu dönme dolap selamlıktan hareme yemek verilirken kullanılıyor, böylece selamlık tarafından yemeği veren erkek derviş ile harem tarafından yemeği alan kadın derviş birbirlerini görmüyorlardı.

Tekke mutfakları yalnız tekkede ikamet eden dervişlere değil, gelip giden misafirlere (bunlar arasında seyyah dervişler de bulunmaktadır) ve çevredeki ihtiyaç sahiplerine de hizmet sunmaktaydı.⁴⁶⁸ Tekkelerde mutfakla birlikte yine mutfakla bağlantılı olan kilerler, fırınlar (şehir içindeki tekkelerde ve özellikle küçük zaviyelerde ekmek, mahalle fırınlarından temin edilmekte idi) ve çoğu zaman arka bahçelerde yer alan tavuk kümesleri de bulunmakta idi.⁴⁶⁹

Tarikat mensupları tarafından '*lokma*' tabir edilen yemek de tekkelerde, diğer pek çok şeyde olduğu gibi yine merâsimi andıran bir tarzda, belirli protokol kaideleri işletilerek yenirdi. Tekke mutfağının başında '*aşçıbaşı*' yahut diğer adıyla '*ser-tabbah*' bulunur, sofrâ; ferrâş, meydancı, sâkî ve bunların yardımcıları olan dervişler tarafından kurulur, yemeğe şeyh efendinin yüksek sesle çektiği besmele ile başlanır, yemek bittikten sonra sofradan kalkılmadan sırasıyla kelime-i tevhîd, ism-i celâl, ism-i Hû'dan oluşan kısa bir zikir yapılır, arkasından dua edilir, gülbank çekilir ve kahveler içilirdi.⁴⁷⁰ Zikir, duâ ve gülbank esnâsında bütün dervişler ellerinin dört parmağını sofranın üzerinde tutarlardı.

1788 yılında tamamlanan *Tuhfe-i Rûmî*'den Kadiri-hâne'de dervişlerin '*lokma*'ya aşçıbaşı dedenin davetiyle çağırıldıkları ve yemek yemeye '*demlenme*' dendiği öğrenilmektedir.⁴⁷¹

Abdülkadir-i Geylânî *el-Gunye*'de halkın tamamına ait olan yemek âdâbından da dervişlere has olan yemek âdâbından da bahsetmiştir. Fakat halkın tamamına ait olan yemek âdâbı aynı zamanda dervişleri de alakadar ettiğinden bu

⁴⁶⁷ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkeleri*", Katalog II/2, s. 454, 506-507.

⁴⁶⁸ Matbah-ı Âmire'nin de yalnız saray halkının gıda ihtiyacını karşılamakla yetinmediği, sivil görevlilere, askerlere, ziyaretçilere, yüksek rütbeli devlet adamlarına ve fakirlere ücretsiz olarak yemek verdiği tespit edilmiştir. bkz. Zeynep Tarım Ertuğ, "The Ottoman Imperial Kitchens as Imarets," *Feeding People, Feeding Power*, Eren Kitap, İstanbul 2007, s. 251-259.

⁴⁶⁹ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkeleri*", Metin 1/1, s. 338-343.

⁴⁷⁰ Ö. Tuğrul İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 165; Kara, *Eşrefoğlu Rumi*, s. 80.

⁴⁷¹ "*Matbahının aşçısı Derviş Mehmed nâm dede / Subh u şâm tabh-ı ta'âm ider yir andan her dede / Aşçı başı şol zamân kim lokmaya kıla salâ / Cem' olurlar demlenürler sonra iderler du'a*" bkz. *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 11a.

kısmı da yazmak gereğini hissettik. Buna göre yemeğe başlanmadan besmele çekilmeli, bittikten sonra “elhamdülillâh” denmelidir. Yemeğe tuzla başlayıp tuzla bitirmek güzel olur. Lokma sağ elle tutulmalı, ağızda iyice çiğnenmelidir. Kişi yemeği üstünden veya ortasından değil önünden yemelidir. Yemek yerken bir yere dayanmak mekruhtur. Oturularak yiyilip içilirse güzel olur. Su kabı oturanlara verileceği zaman sağdan başlanır. Altın ve gümüş kaplarda yemek ve içmek câiz değildir. Kişi sofrada aksıracağı zaman ağzını kapatmalı, yemeğe değmemesi için tedbirli davranmalıdır. Tabaktaki yemeği sıyırmak ve sofraya dökülen ekmek kırıntılarını toplamak güzeldir. Yemek esnasında yemek yiyenlerin yüzüne bakılmamalı, sofrada insanların tiksineceği şeylerden de kahkaha atmalarına sebep olacak şeylerden de bahsedilmemeli, üzücü olaylar anlatılmamalıdır. Yemekten önce ve sonra eller yıkanmalı, soğan, sarımsak ve pırasa gibi kötü kokulu yiyecekler yenmemelidir. Ev sahibinden başkasının, onun izni olmadan sofradakilere yemek sunması, ağızdan bir şey çıkartılıp siniye konulması ve sofrada dişlerin karıştırılması mekruhtur. El ekmeğe silinmez ve ekmek ortalık yere konmaz. Misafirin sofraya konulan yemeği beğenmemesi, ev sahibinin ise yemeği övmesi mekruhtur. Misafirler sofradan kalkmadan ev sahibi kalkamaz. Fakat kendisi kalktığında onların devam edeceğini biliyorsa kalkabilir. Ev sahibinden özel bir yemek istenmez.⁴⁷²

Abdülkadir-i Geylânî’ye göre dervişlerin sofrada âdâbı da şöyle olmalıdır: Derviş yemek yerken oburluk etmemeli, Allah’tan gâfil olmamalı ve kalben Allah’ı zikretmelidir. Sofrada kendisinden büyük biri varsa ondan önce yemeğe başlamamalıdır. Yemeği veren kişi hariç hiç kimse bir başkasına “buyur ye!” dememeli, kendi önündeki yiyecekleri de başkalarının önüne koymamalıdır. Bunu yalnız yemek sahibi yapabilir. Yemek sahibine de “gel bizimle birlikte ye!” dememelidir. Sofrada kendisine bir yer gösterildiğinde başka bir yer aramamalı, gösterilen yere oturmalıdır. Sofradakiler yemeğe devam ediyorlarsa elini yemekten çekmemeli, onların çekinip sofradan kalkmalarına sebep olmamalı, haddi aşmadığı sürece iştahı yoksa bile sofradakilerle birlikte yemek yemelidir. Sofrada kimsenin ağzına lokma vermemeli, kendisine su içmesi teklif edildiğinde hiç değilse bir yudum içmelidir. Zenginlerle yemek yerken gururlu olmalı ama fakirlerle yerken onları

⁴⁷² Gunyet’üt-Tâlibin, s. 80-85.

kendine tercih etmelidir. Derviş kardeşleriyle yemek yerken ise teklifsiz olmalıdır. Derviş sofrası hazırlanmadığı sürece yemeği aklına getirmemelidir.⁴⁷³

Tarikatlardaki yemek âdâbı ile alakalı üzerinde durulması gereken bir husus da yemeğin helâl olduğunun katıyetle bilinmesidir. Yemeğin helâl olması yemek sahibinin o yemeği tamamen helâl yollardan temin etmiş olmasını gerektirdiğinden sûfiler helâl olduğunu kesin olarak bilmedikleri yemekleri yememeye çalışmışlardır. Hatta bazı sûfiler münkirlerin yani tasavvuf inkarcılarının yemeklerinin yenmemesi gerektiğini çünkü böyle bir yemeğin feyiz kapısını kırk gün boyunca kapatacağını söylemişlerdir.⁴⁷⁴ Bu sebepten tarikatlarda çarşıdan yemek alınıp yenilmesi de hoş görülmemiştir. Çarşıdan alınan yemek kimlerce ve nasıl yollarla hazırlandığı bilinmeyen bir yemek olduğundan her zaman şüpheli görülmüş ve uzak durulmuştur. Eşrefoğlu, müridin şeyhin yemeğinden (tekke yemeğinden) başka yemek yemesinin edepsizlik olduğunu söylemektedir. Eşrefoğlu'na göre pazara gitmek, pazar yemeği, ölümler için pişen yemeği, vakıf ekmeğini, kadılar ekmeğini ve "a'vanlar ekmeği"ni yemek büyük bir edepsizliktir, gönlü karartır, harmanını kendi eliyle ateşe atmış gibi olur.⁴⁷⁵ Kaynaklarda bu konuyla alakalı İznik Âsitânesi'nin dördüncü postnişini olan Pîr Hamdi Efendi'nin (ö. 1603-04 veya 1609) bir menkabeşi nakledilmektedir. Menkabeye göre henüz çocukken bazı sırlara erişen Pîr Hamdi Efendi câmiye gelen halkı acayip suretlerde görüp ifşa edermiş. Hamdi Efendi'nin annesi kendisine yapılan şikayetlerden sonra Hamdi Efendi'ye '*çarşı böreği*' yedirmiş ve o andan itibaren bu hâl ortadan kalkmış.⁴⁷⁶ Bu menkabe doğrudan yemeğin kaynağı konusuna dikkat çekmek için anlatılmıştır.

Seyyah dervişler yemek için yanlarında keşkül, cilbend ve sofrası bulundurmaktaydılar. '*İmâm Ali Sofrası*' denen bu sofrası yemeğin altına yayılan ve etrafında halkaları olan meşin bir dairedir. Seyyah dervişler bunun içine nafakasını koyup heybe gibi kullanmaktaydılar. 1900 yılında eserini kaleme alan Âgâh Efendi bunu Özbekîlik'in kullandığını söylese de kanaatimizce yalnız Özbekî dervişleri değil, tarikatları ne olursa olsun seyahate çıkan bütün derviş zümreleri tarafından bu sofrası

⁴⁷³ *Gunyet'üt-Tâlibin*, s. 776-777.

⁴⁷⁴ Şerif Ahmed b. Ali'nin *Âdâb-ı Tarikat-ı Nakşibendiyye-i Hâlidîyye Tercümesi*'nden naklen Güldane Gündüzöz, "Tekke Mutfağı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy. 2, Aralık 2016, s. 181.

⁴⁷⁵ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 505-506.

⁴⁷⁶ *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 89; Kâmil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, c. 2, s. 138.

kullanılıyordu. Âgâh Efendi ayrıca 'keşkûl'ün (dilenci yahut seyyah dervişlerin boyunlarında asılı olan, hindistan cevizinden yapılma, işlemeli ve bazen seyahat sırasında içine yemek konulan, bazen de insanların içine para atması beklenen bir derviş çeyizi) de Kadirîlik'in Kalenderî kolu tarafından kullanıldığını yazmaktadır.⁴⁷⁷ Fakat Kadirîlik'in Kalenderîlik adlı bir kolu mevcut olmadığı gibi keşkûlün kullanımı da Âgâh Efendi'nin sözünü ettiği zümre ile sınırlı değildir.

Lucy M. J. Garnett, Türkiye'de bir Kadirî tekkesinde duyduğu 'hamdiyye' nin İngilizce tercümesini 1912 yılında yayınladığı kitabında nakletmiştir.⁴⁷⁸ Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda 4163 numarada kayıtlı risâlede "Duâ-ı Ta'âm" başlığı altında Arapça bir sofrâ duası bulunmaktadır fakat yukarıda söylenildiği gibi bu risâlenin müellifi meçhul olduğundan risâlede yazılanların Kadirîliğin hangi kolunu ilgilendirdiği bilinmemektedir.⁴⁷⁹

3. 1. 5. Sohbet Âdâbı

Tekkelerdeki eğitimin metotlarından biri de sohbettir. Şeyh efendi dervişleriyle düzenli veya düzensiz periyodlarla sohbet eder. Sohbetin içeriği temel dinî meselelerden seyr ü sülûku alakadar eden hususlara, hatta edebiyat, mûsikî ve diğer sanat dallarına dair konulara kadar uzanan geniş bir yelpazeye sahiptir. Neredeyse bütün tarikatlarda var olduğunu bilinen sohbetin bazı tarikatlarda özel bir yeri mevcuttur. Melâmîlik ve Nakşibendîlik'te sohbet tarikatın olmazsa olmaz bir gereğidir.⁴⁸⁰ Fakat tasavvuf tarihinde istisnai olarak bazı şeyh efendilerin sohbet etmeyip dervişlerini nazarla terbiye ettikleri de görülmektedir.

Vaiz olarak kürsülerde vaaz eden, müderris olarak da medresesinde ders veren Abdülkadir-i Geylânî'nin sohbeti bir eğitim metodu olarak kullanması gayet doğal olmakla birlikte, biz onun yalnızca vaazlarındaki konuşmalarına âşina olup tekkedeki özel sohbetlerini bilmiyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla hayli kalabalık bir

⁴⁷⁷ **Mecmu'âtü'z-Zarâ'if**, s. 247-248.

⁴⁷⁸ "Praise to be Allah! May He increase His bounties. By the blessings of Abraham! By the Light of the Prophet! By the grace of Ali! By the war cry of Mohammed! By the secret of Abdul Kadr Ghilani, we beseech Thee to be gracious to our Lord (the Pir)." bkz. Garnett, **Mysticism and Magic**, p. 87-88.

⁴⁷⁹ Anonim, **Risâle (İsimsiz)**, Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4163, vr. 6a-6b.

⁴⁸⁰ Nakşibendî pîri Bahaeddin-i Nakşibend şöyle söylemiş: "Bizim tarikimiz (yolumuz) sohbet tarikidir. Halvette şöhret, şöhrette âfet vardır." bkz. Süleyman Uludağ, **Hayata Sufi Gözüyle Bakmak**, Dergah Yayınları, İstanbul 2017, s. 370.

dinleyici kitlesine sahip olan vaazları son derece coşkun geçiyor, arada ağlayanlar, çığlıklar atanlar, ağıt yakanlar bulunuyordu.⁴⁸¹ Sohbet biteceği sırada insanlar vecde geliyor, bunun üzerine Geylânî sohbetini zikir ile devam ettiriyordu.⁴⁸² Abdülkadir-i Geylânî, dervişlerine kalbi karalarla sohbet etmemeleri gerektiğini söyler. Eşrefoğlu Rûmî de buna benzer olarak dervişlerinden tevbe ettikten sonra önceki arkadaşlarıyla ilişkilerini kesmelerini istemiştir.⁴⁸³

Eşrefoğlu Rûmî'ye göre şeyhin üç türlü sohbeti vardır. Bunlar '*sohbet-i âm*', '*sohbet-i hâs*' ve '*sohbet-i hâssu'l-hâs*'tır. '*Sohbet-i âm*' tarikat mensubu olmayan halkın da bulunduğu mecliste şeyh efendinin yaptığı sohbettir. Burada şeyh, sadece şariat ile alakalı olan hususları konuşmalıdır. '*Sohbet-i hâs*' yalnız '*dervişlerin*' bulunduğu bir mecliste şeyhin yaptığı sohbettir. Şeyh burada tarikat ile alakalı konuşmalıdır. '*Sohbet-i hâssu'l-hâs*' ise sadece '*tâlipler*' ile yapılan sohbettir. Bu sohbet hâl, vâkıa ve tesellidir. Şeyh bu sohbette tâliplere mertebelerine göre hakikatten konuşur, bu hâldir ve halk arasında söz ile ifade edilemez. Üstelik bunlar sırdır, dışarıya ifşa da edilemez; edilirse hıyanet edilmiş olur ve bu hâl bundan sonra bir daha ele geçmez.⁴⁸⁴

Eşrefoğlu'na göre sohbetlerin böyle derecelere ayrılmasının, her yerde ve herkesle her şey konuşulmamasının sebebi şudur: Hz. Muhammed bir hadisinde "*Söylen âdem oğlanlarına aklları irdüğü yirden*" demiştir. Şeyhlerin ilmi ekmek gibi, halk ise süt emen çocuklar gibidir. Süt emen çocuğa ekmek verilirse boğazına kaçar.⁴⁸⁵

Sohbetler çoğunlukla tekkelerin selamlık kısımlarında bulunan '*meydan odaları*'nda yapılır, sohbet esnasında, hazır bulunanlara çay ve kahve ikram edilirdi. Baha Tanman, Kadiri-hâne'nin, cami-tevhidhâne/selamlık kanadının üst katında, son cemaat yerinin üstünde farklı büyüklüklerde üç oda ve bir eyvan yer aldığını, güneyde bulunup hareme komşu olan ve bir koridorla hareme bağlanan mekânın şeyh odası olduğunu, bunun solunda geniş bir eyvandan sonra gelen iki mekânın, gerektiği zaman misafirlerin gecelediği mihman odaları olarak kullanılan derviş hücreleri olduğunu

⁴⁸¹ el-Fethu'r-Rabbânî, s. 26, 375.

⁴⁸² Güner, Abdülkadir Geylani, s. 68.

⁴⁸³ Abdülkadir-i Geylani, *Mektubat-ı Geylani (Onun Mektupları)*, çev. Abdülkadir Akçiçek, Bahar Yayınevi, 1988, s. 80; *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 439.

⁴⁸⁴ *Tarikatnâme*, s. 6.

⁴⁸⁵ *Tarikatnâme*, s. 6.

söylemektedir. Tanman'a göre bahsi geçen eyvanın sohbet meclislerinin de kurulduğu, gerektiğinde yatakların serilmesiyle '*mihmanhâne*'ye de dönüşebilen çok amaçlı bir mekân olması gerekir. Kadirihâne'nin '*meydan odası*' son cemaat yerinin doğu ucunda, kareye yakın dikdörtgen planlı (4.25 x 4 m.) bir mekândır. Burası hem '*şerbethâne*' hem '*meydan odası*' olarak kullanılan, sedirlerle döşeli ve zemini son cemaat yerinden bir miktar yüksek bir mekandır.⁴⁸⁶

3. 1. 6. Tekkede Kullanılan Lisân / Âdâb-ı Kelimât

Osmanlı tasavvufunda tekkelerde, zamanla günlük hayatta konuşulandan daha farklı bir dil ortaya çıkmış ve belirli bir tarikatın tekelinde olmayan bu dil '*turûk-ı aliyye*' denilen bütün tarikatlar içerisinde yayılmıştır. "*E'izze-i kirâmın tarîkatnâmelerine nazar*" edip tarikat âdâbına dâir topladığı malumatı eserinde nakleden ve "*mürîd bunda yazılan âdâbın cümlesine mümkün olduğu kadar riâyet eyleye her kangı tarîkde olursa olsun behre-mend olur*"⁴⁸⁷ diyerek 17. yüzyılda, yalnız mensubu olduğu Bayrâmîlik'e değil bütün tarikatlara hitap eden bir tarikatnâme yazan Bolulu Himmet Efendi eserinde söz konusu dile de küçük bir yer ayırmıştır. "*Cümle eşyaya birer isim komuşlar*" diyerek bunlardan bazılarını zikreder: Akçeye '*mangır*', altına '*pul*', ya da tamamına pul, mesela akçeye '*ufak pul*', kuruşa '*bütün pul*', altına '*sarı pul*' ("*katlarında mangır ve pul kadar rağbeti olmadığından böyle dirler*") denir. Söz söylendiği zaman '*sen*', '*ben*' denmez, '*biz*' denir. Ekmeğe '*nimet*' ya da '*ta'am*', sofraya ve mikremeye '*mendil*', kaşığa '*mil'aka*', muma '*şem'a*', '*çerağ*' ya da '*kandil*' denir. "*Şem'ayı söndür*" denmez, "*şem'ayı bâtın eyle*" yahut "*şem'ayı dinlendir*" denir. Deliğe '*mücef*', yırtığa ve söküğe '*eskimiş ve sökülmüş*' denmez, '*parçalanmış*' denir. "*Başımıza şöyle yazılmış*" denmez, "*serimize şöyle yazılmış*" denir. Papuca '*izlik*', giyilen her şeye '*kisve*' denir. Katıra ve eşeğe '*hımar*', koyuna ve keçiye '*ufak hayvan*', tavşana '*kaçagan*', taziye '*yelegen*', köpeğe '*ev kelbi*', kediye '*hurre*' ya da '*ev hayvanı*', fareye '*kesegen*', bıçağa '*keskin*', kurda '*yaban kelbi*' denir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkeleri*", Metin 1/1, s. 199-200, 454-456; Baha Tanman, "*Kadirihane Tekkesi*", DBİA, c. 4, s. 371.

⁴⁸⁷ Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat, vr. 2b-3b.

⁴⁸⁸ Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat, vr. 23a-24a.

Ömer Tuğrul İnancı'nın tekkede kullanılan lisâna dâir verdiği liste de şudur: Yemek yemeye '*lokma etmek*', sofraya '*somat*', ayakkabıya '*paşmak*', bakışa '*nazar etmek*' denir. "Yok" denmez, "*Hakk'da*" yahut "*Hakk vere*" denir. Işığa '*çerağ*', vakte '*dem*', bir şey yiyip içmeğe '*cünbüşlenmek*' ve '*hora geçirmek*', bir tarikat suçu işlemeye '*yol bozmak*', ocak, lamba, mum vs. yakmaya '*uyandırmak*', söndürmeye '*dinlendirmek*', kişiye '*cân*', hanıma '*bacı*', vefat etmeye '*göçmek*', izne '*destur*', abdest almaya '*çeyizlenmek*', odaya '*hücre*', paraya '*mangır*', misafire '*mihman*', uykuya '*vahdet*', herhangi bir şeyin bitip tükenmesine '*bereketlenmek*', kaybolmaya '*sır olmak*' denir. Birine hitap ederken "sen" denmez, "*nazarım*" denir, "ben" denmez, "*fakir*" denir. Selamlaşmaya '*niyâzlaşmak*' ve '*aşk u niyâz etmek*', sohbet etmeye '*aşk alıp vermek*', özel hediye '*niyâz*', kurban, karpuz vs. kesmeye '*tığlamak*' denir. Karı-koca birbirine "*Hû!*" diye seslenir.⁴⁸⁹ Ayrıca İstanbul Kadirihânesi'nde yemek yemeye '*demlenme*' dendiği yukarıda belirtilmişti.

3. 1. 7. İbadet ve Zikir Âdâbı

Dinî birer kurum olan tekkelerde esas faaliyet ibadet ve zikirdir. Hemen her şeyde ciddi ve çok teferruatlı bir âdâb-erkânın hüküm sürdüğü bu kurumlarda asıl, gaye edinilen faaliyette bir ciddiyet ve çerçevesi kalın çizgilerle çizilmiş bir kurallar bütünü mevcuttur. Bu kurallar, tarikatnâmelerde detayları ile anlatılmış olmakla birlikte esasen tekkelerde sürüp giden hayatın içinde dervişlere sözlü ve uygulamalı olarak sunuluyor, tasavvufun gerektirdiği samimiyet ve coşkunluk içinde derviş, bu kurallara '*edep*' hâlinde uymak gereğini hissediyordu. Eşrefî ve Rûmî sûfî-müelliflerin eserleri incelendiğinde Abdülkadir-i Geylânî'nin ibadet ve zikre dair uyarılarının önemli bir kısmına Eşrefî ve Rûmî tekkelerinde titizlikle uyulduğu görülmektedir.⁴⁹⁰ Tamamına uyulmaması Abdülkadir-i Geylânî'nin söz konusu uyarıları Hanbelî mezhebinin esaslarına göre yapmış olması, Eşrefî ve Rûmîler'in ise Hanefî mezhebine mensup bulunmalarından yani doğrudan mezhep ayrılığından kaynaklanmaktadır.

Eşrefoğlu Rûmî, dervişlerin yattığı zaman abdestli yatıp zikrederek uyumasını, evrâdını ve vazife edindiği nâfileleri aksatmamasını (çünkü büyük şeyhler,

⁴⁸⁹ Ö. Tuğrul İnancı, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 162.

⁴⁹⁰ Geylânî'nin söz konusu görüşleri için bkz. *Cilâü'l-Hâtur*, s. 502.

“eğer derviş vezâyîfinden terk itse, ol gün ana bir kaza yitişür, yâ ruhâni veyâ cismânî olur” demişlerdir) ve namazdan sonra birbirleriyle selamlaşmasını söylemektedir. Derviş geçimini temin edeceği işte çalışırken de abdestli olmalı, zikrederek çalışmalıdır. Ona göre kalp huzuruyla yalnız başına namaz kılmak, huzursuz imâmî cemaat hâlinde namaz kılmaktan daha iyidir. Cemaatle namaz çok sevap kazanmak içindir, fakat âşık sevaptan münezzehtir, “ehl-i huzur derviş ehl-i halvet gerekdür”. Tarikatla sıfatlanan dervişin avâmdan olan bir imâmın arkasında namaz kılması doğru değildir, kılması zorunlu olursa şeriatla sıfatlanması (yani “şeri’at edebi için iktidâ ederem, yoksa uymazam” demeli) gerekir. Namaz kılmaktaki amacı Allah’ın rızası olmalı, sevap ummamalıdır. Tavaf, işrâk, duha ve dün namazlarını da terk etmemelidir.⁴⁹¹

Eşrefilik'te ve sonra da Rûmîlik'te zikrin usûl ve âdâbının ana hatları bizzat Eşrefoğlu Rûmî tarafından tespit edilmiştir. Eşrefoğlu'na göre Hz. Muhammed’in sünnetine uyulmalı, bid’atlar terk edilmelidir. Ayrıca bid’at-ı hasene diye de bir şey yoktur, bid’atların tamamı kötüdür.⁴⁹² Farz olan amellerin herkesin gözü önünde yapılması dışında diğer ameller gizli yapılmalıdır. Derviş halkın övgüsüne de yergisine de aldırmmamalı, ne kadar yaramaz işi varsa ortaya dökmeli, bütün iyi işlerini de saklamalı, iyi iş yaptım diye de övünmemelidir. Zikir üç aşamalıdır: Birincisi dille, ikincisi hem dille hem gönülle, üçüncüsü de hem dille hem gönülle hem de bütün organlarladır. Dil ile yapılan zikirde gönül gâfil olur, bu zikir avâmındır. Hem dille hem gönülle yapılan zikir havassındır. Hem dille hem gönülle hem de bütün organlarla yapılan zikir ise hassü’l-havassındır. Yalnız dil ile yapılan zikirden kimseye fayda gelmez, hatta belki de azaba sebebiyet verir. İkinci aşamada tarif edilen zikri yapana Allah cennetler verir fakat amaç bu tarz bir zikir değildir. Zikir dilden kalbe, kalpten ruha ulaşmalı ve ruhtan dervişin üzerine Allah sevgisi gelmelidir. Dervişin bütün nefsânî sıfatları birden mahvolmalı, Allah’ın dışındaki her şeyden ayrılmalı, gönle marifetullah gelmeli, perde kalkmalı, basiret gözü açılmalı, sevgilinin cemâli ve mutlak ma’bûd görülmelidir. Asıl amaçlanan zikir budur. O yüzden derviş “lâ ilâhe

⁴⁹¹ **Tarikatnâme**, s. 41-43.

⁴⁹² “Resûl’e gerçek ümmet olmak dilersen, Resûl’ün sünnetine uyaydın, bid’atları terkedeydin. Bid’at-ı hasene dersin amma şunu fikretmezsin kim, bid’atın küllisi azgınlıktır.” bkz. **Müzekki’n-Nüfûs**, s. 181.

illallah” dediğinde Allah’tan başka her şeyi, hatta kendisini dahi unutmamalıdır. Burada “*adın nedir?*” deseler zikrettiği sevgilisinin (Allah’ın) adını söylemelidir. Eşrefoğlu, Eşrefî dervişlerinin yapmaları gereken zikri şöyle bir sıra ile anlatmaktadır: Derviş evvela abdest almalı, bir şeyhin elinden tevbe etmeli (bir şeyhe intisap etmeli)dir. Şeyh o dervişe zikir telkin eder. Derviş telkinden sonra kimsenin olmadığı bir yerde bağdaş kurarak oturmalı ve Euzü Besmele çekip “*fa’lem ennehu lâ ilâhe illallah*” diye zikre başlamalıdır. “*Lâ ilâhe illallah*” derken iki gözünü sıkıca yummalı, “*lâ ilâhe*” derken başını ve belinden yukarısını sağ tarafa, “*illallah*” derken de sol tarafa yöneltmelidir. Derviş “*lâ ilâhe*”yi çenesiyle, “*illallah*”ı da sertçe darp ederek söylemelidir. Kelime-i tevhîd çekerken derviş gönlünden “*lâ mâbude*”, “*lâ maksude*” ve “*lâ murâde*” demelidir. Sağ yanına Allah’tan gayrı olan bütün düşünceleri sürüp atmalı, sol yanına da “*illallah*” diyerek Allah’ı ispat etmelidir. Zikrederken kesinlikle “*lâ illâ*” ve “*illallâ*” dememeli, “*h*”yi sert bir şekilde sol tarafına doğru vurmamalıdır. “*İllallah*” derken nefesini sol tarafına öyle vurmamalıdır ki bütün gövdesi sarsılmalıdır. Zikir esnasında dışarıdan gönlüne korkulu hayaller gelirse, şeyhin yüzünü gözünün önüne getirmeli, şeyhin velâyetine sığınmalıdır.⁴⁹³

Eşrefoğlu dervişlerine, akşam namazından sonra yatsıya kadar Kur’an okumayı yahut zikretmeyi tavsiye etmektedir. Yatsı namazı kılındıktan sonra herkes evine dağılmalı, on iki rek’at gece namazı terk edilmemeli, Cuma geceleri muhakkak tesbih namazı kılınmalı, sabah namazı kılındıktan sonra güneş doğana kadar ya Kur’an okunmalı ya da zikredilmeli ve işrak namazı da aksatılmamalıdır.⁴⁹⁴

⁴⁹³ **Müzekki’n-Nüfûs**, s. 361, 371, 381-390, 511-513; Ömer Ziyâuddin-i Gümüşhânevî, farz, vacip ve sünnetleri edâdan sonra Kur’an-ı Kerim okumak, bazı evrâd ve dualarla zikretmek, nâfile namazlar kılmak ve benzeri ibadetlerle meşgul olmak mı, yoksa “Allah, Lâ ilâhe illallah” ve benzeri esmâlarla zikredip Allah’ı tefekkür etmek mi daha faziletlidir, şeklindeki soruya, Allah’ı zikretmek daha faziletlidir, diye cevap vermiştir. Gümüşhânevî her durumda, hatta hamamda, helâda ve cinsel ilişki esnasında bile zikredilebilir, demektedir. Yine, Allah’ı abdestsiz anmak câiz midir, sorusunu da, câizdir, mekruh da değildir, âdet günlerinde, lohusa ve cünüp iken Allah’ı zikretmek câizdir, diye cevaplamıştır. bkz. Ömer Ziyâuddin Gümüşhanevi, **Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar**, çev. İrfan Gündüz, Yakup Çiçek, Sır Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 119, 129.

⁴⁹⁴ **Müzekki’n-Nüfûs**, s. 541; *Müzekki’n-Nüfûs*’ta şeriata uymanın gerekliliğinin ısrarla altının çizilmesi, Eşrefoğlu Divânı’nı okurken muhakkak akılda tutulması gereken bir husustur. *Divân*’da geçen “*İlm ü amel terk edeler dost ile ahd berk edeler*” yahut “*İlm ü amel ta’at ü zühd âşıkların kârı değil*” şeklindeki mısralar, her ne kadar ilk bakışta öyle görünseler de asla ilim öğrenmenin ve sâlih amel işlemenin aleyhinde olan sözler değildir. Şiir sanatının tabiatında var olan, çoğu kere bir mısranın, hatta bir kelimenin birden fazla manâ ihtiva etmesi, ekseriyetle de bu manâlardan en derûnîsinin kastedilmesi, hele de mistik (tabii olarak da sembolizmin yoğun olduğu) bir dünyanın

Tekkede ibadet ve zikirlerle ilgili belirlenen kurallar aynı zamanda tekke içindeki yaşama üslubunun teşekkülünde de rol oynamaktadır. Mesela Eşrefoğlu Rûmî ve Abdülkadir Sırrî Efendi (ö. 1762-63), tıpkı Feth el-Mevsılî (ö. 786), Kuşeyrî (ö. 1072), Hücvirî (ö. 1072[?]) ve İsmâil-i Ankaravî (ö. 1631) gibi dervişlerine genç oğlanlardan uzak durmalarını tenbih etmektedirler.⁴⁹⁵

Eşrefzâde İzzeddin Efendi (ö. 1740), dervişin şeyhi tarafından kendisine verilen evrâd ve ezkâra, ayrıca duha ve teheccüd namazlarına devam etmesinin zorunlu olduğunu, bunları terk ederse hain ve zalim olacağını söylemektedir. Zikir çeken kişi havâstan ise sessiz zikir, avâmdan ise sesli zikir yapması daha iyi olur. Mecliste yapılan zikir ise sesli yapılmalıdır. Tarikata yeni intisâp etmiş olan dervişe, ferdî zikir sırasında kafasındaki düşünceler gitsin diye sesli zikir yapması emredilir.⁴⁹⁶

Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852), Kadirî dervişlerinin fecrin doğuşundan işraka kadar ya istiğfar çekmesinin ya Kur'an okumasının ya salât u selâm getirmesinin ya evrâd ve ezkâr ile uğraşmasının ya da melekûtu tefekkür etmesinin lazım olduğunu yazmaktadır. Buna göre derviş işraktan sonra öğleye yakın bir vakitte duha namazı kılmalı, öğle ile ikindi arası ya zikir ya Kur'an tilâveti yahut ed'îye-i me'sûre (Hz. Muhammed'den rivâyet edilen dualar) ile meşgul olmalı, ikindiden güneşin batışına kadar tesbih, tehlil, Kur'an tilâveti ya da ölümü tefekkür ile vakit geçirmeli, evvâbin namazından sonra yatsıya kadar tesbih ve tehlil; gecenin yarısında kıldığı teheccüd namazından sonra da sabah namazına kadar yine zikir ile meşgul olmalıdır.⁴⁹⁷

3. 2. Seyr ü Sülûk Usûlü

Bir dervişin tarikata intisabından sonraki hayatı seyr ü sülûku etrafında şekillenmekte olduğundan müntesip olduğu tarikatın seyr ü sülûk yani tasavvufî eğitim usûlü büyük bir öneme sahiptir. Ferdî ibadetler ile âyin ve merâsimlerdeki âdâb da

çinde yaşayan bir şairin şiirlerinin rastgele değil, aksine kâfi miktarda bir bilgi birikimi ile ve dikkatlice okunmasını lüzumlu kılar. bkz. Eşrefoğlu Rumi, **Divân-ı İlahiyat**, s. 63, 66.

⁴⁹⁵ Abdülkerim Kuşeyri, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2017, s. 490; **Keşfu'l-Mahcub**, s. 470; **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 205-206; **Sırru'd-Deverân**, vr. 11a; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, s. 241-247.

⁴⁹⁶ Fatma Çalık, **“Eşrefzade İzzeddin ve Tefsiri ‘Enisü'l-Cenan”**, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Bursa 2009, s. 67, 277-278.

⁴⁹⁷ **Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye**, vr. 141b.

dahil pek çok husus buna göre şekillenir.⁴⁹⁸ Kadirîliğin de dahil olduğu 'esmâ tarikatlarında' seyr ü sülûk mertebeleri, nefsin derecelerine göre düzenlenmiştir. Sûfîlerin seyr ü sülûk mertebelerinin nefsin derecelerine göre düzenlenmesinin sebebi Hz. Muhammed'in bir hadisi ile doğrudan irtibatlıdır. "Nefsini bilen rabbini bilir" mealindeki "*men arafe nefsehu fekad arafe rabbehu*" meşhur hadisi gereğince sûfîler Allah'ı bilmenin yolunun önce nefsin tanınmasından geçtiğine inanmışlardır.⁴⁹⁹ Bu sebepten seyr ü sülûk risâlelerinin neredeyse tamamı uzun uzadıya nefsin derecelerini tarif etmekte, her bir nefis derecesinin özelliklerini ve nefsin nasıl kontrol altına alınacağını anlatmaktadır. Hatta Eşrefoğlu Rûmî'nin 1448 yılında tamamladığı meşhur *Müzekki'n-nüfûs*'u sırf bu amaçla kaleme alınmıştır.

Derviş nefsin hangi derecesindeyse şeyhi ona göre bir esmâ verir. Verilecek olan esmâlar tarikatın pîri tarafından düzenlenmiş olan esmâlardır. Pîrden sonra tarikatın silsilesini devam ettiren hiçbir şeyhin bu esmâlar üzerinde bir müdâhalesi söz konusu olamaz. Fakat bu esmâlar dışında bazı dervişlere başka özel esmâların da verildiği bilinmektedir. Bu özel esmâlar şeyh ile derviş arasında gizli kaldığından yazıya geçirilmemiş, gerektiğinde ihtiyacı olan dervişe, belli sayıda telkin edilmiştir.

Abdülkadir-i Geylânî'nin sülûk hakkındaki bir soruya verdiği cevapta Kadirîliğin sülûkunun Allah'a aşk, kalp gözünü Allah'ın dışındaki şeylerden korumak, Allah'ı her şeyden tenzih etmek ve Allah'ı zikretmek olduğu söylenmektedir.⁵⁰⁰

Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852), Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî'den naklen her nefsin bir zikrinin olduğunu, buna 'esmâ-i usûl' dendiğini söylemektedir. Buna göre nefs-i emmârenin zikri "*lâ ilâhe illallah*", nefs-i levvâmenin zikri "*yâ Allah*", nefs-i mülhimenin zikri "*yâ Hû*", nefs-i mutmainnenin zikri "*yâ Hak*", nefs-i râziyenin zikri "*yâ Hay*", nefs-i merziyyenin zikri "*yâ Kayyum*", nefs-i sâfiyenin zikri de "*yâ Kahhâr*"dır. Bu yedi isimden başka bir de "*esmâ-i fûrû*" denilen esmâlar vardır. Eşrefîlik'te bu fûrû' esmâları şunlardır: "*Yâ Settâr*", "*yâ Müheymin*", "*yâ Bâsıt*", "*yâ Vedûd*" ve "*yâ Hâdî*".⁵⁰¹ Kastamonulu Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî de bu nefis

⁴⁹⁸ Tuğçe Tuna Kanar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik Teşrifatı", s. 99

⁴⁹⁹ "*Nefsin sıfâtın bilen ma'den-i irfân olur*" bkz. İzzeddin Efendi, *Divân*, vr. 62a; ayrıca bkz. Ahmed el-Kadirî, *Ta'bîr-nâme*, vr. 7b.

⁵⁰⁰ *İhtisâr-ı Kitâb-ı Ma'rîfet*, vr. 27a.

⁵⁰¹ *Nefha*, s. 670; *Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye*, vr. 141b; Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî, *Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye-i Eşrefiyye*, vr. 26a-28a.

mertebelerinden her birinde görülen rüyâların içeriği hakkında bilgi vermektedir.⁵⁰² Ayrıca bu nefis mertebelerinin her birinin ayrı ayrı renkleri de mevcuttur. Rif'at Efendi'ye ve Kastamonulu Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî'ye göre bunlar şöyledir: Nefs-i emmârenin rengi ("*nûr*" da demektir) mavi, nefs-i levvâmenin rengi sarı, nefs-i mülhimenin rengi kırmızı, nefs-i mutmainnenin rengi beyaz, nefs-i râziyenin rengi yeşil, nefs-i merziyyenin rengi siyah, nefs-i sâfiyenin (*Nefha*'da ayrıca "*nefs-i kâmile*" de demektir) rengi hayret âlemi.⁵⁰³

Eşrefoğlu Rûmî, nefsin yedi değil, dört kısma ayrıldığını söylemektedir. Bunlar Rif'at Efendi'nin de zikrettiği ve tasavvufî eserlerin hemen tamamında görülen nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime ve nefs-i mutmainnedir.⁵⁰⁴ *Müzekki'n-nüfûs* bütünüyle bu nefis mertebelerinin nasıl aşılacağını tarif etmek için kaleme alınmıştır. Eşrefoğlu, kim *Müzekki'n-nüfûs*'u okuyup içindekilerle amel etse nefsinin emareden mutmainneye yükseleceğini ve Kur'an'da vaadedilen "*ircî*" (Rabbine dön) hitabını duyacağını bildirmektedir.⁵⁰⁵

Rif'at Efendi, Eşrefoğlu'ndan naklen seyr ü sülûkun beş mertebesi olduğunu söylemektedir. Bunlar "*seyr-i ilallah*", "*seyr-i alellah*", "*seyr-i meallah*", "*seyr-i anillâh*" ve "*seyr-i billâh*"dır. Her nefis mertebesinin belli özellikleri vardır. Nefs-i emmârenin özelliklerinden bazıları kibir, ucub, hırs, haset, nifâk vs.dir. Nefs-i emmâreyi ve ardından gelen nefs-i levvâmeyi geçip nefs-i mülhimeye gelen dervişte ise şu özellikler ortaya çıkar: İlim, tevâzu, ibret, teveccüh, tevbe ve sabır. Bunun gibi nefsin diğer mertebelerinin de belli özellikleri mevcuttur.⁵⁰⁶

Rif'at Efendi'ye göre Rûmîlik'in seyr ü sülûku da şöyledir: Dervişe çekmesi için ilk olarak kelime-i tevhîd (*lâ ilâhe illallah*) verilir. Mâsivaya yani Allah'tan başka her şeye karşı duyduğu sevgiyi terk edip Allah sevgisine talip olduğunda "*Allah*" esmâsı kendisine zikretmesi için verilir. Daha sonra zühde ve nefsinin kınamaya başladığında "*Hû*" esmâsına geçer. Hüviyetin sırrına âşinâ olup kalp gözü tevhîdin nûru ile aydınlandığında "*Hakk*" esmâsını sürmeye başlar. Hakk esmâsının eserlerini gördüğünde "*Hay*" ve "*Kayyum*" esmâlarına geçer. Bunların da eseri ortaya çıktığında

⁵⁰² Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî, **Risale-i Sülûk-i Kadiriyye-i Eşrefiyye**, vr. 26b-27a.

⁵⁰³ *Nefha*, s. 672; Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî, **Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye-i Eşrefiyye**, vr. 28a.

⁵⁰⁴ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 35.

⁵⁰⁵ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 69.

⁵⁰⁶ *Nefha*, s. 670.

"Kahhar" esmâsı kendisine verilir. Bütün bunlardan sonra yine maksada erişilmemişse fûrû' esmâları olan "Vehhab", "Fettâh", "Vedûd", "Vâhid", "Ehad" ve "Samed" esmâları telkin olunur.⁵⁰⁷

3. 2. 1. Usûl ve Fûrû' Esmâları

Dervişin tasavvufî eğitimi şeyhinin vereceği esmâlarla ilerler. Derviş, seyr ü sülukta hangi aşamada olduğunu, o sırada çektiği esmâdan bilir. Dervişin mertebesi arttıkça şeyhi ona verdiği esmâyı değiştirir. Fakat esmânın adedi şahsa göre değişir. Yani şeyh, aynı esmâyı dervişlerine farklı adetlerde verebilir. Burada önem arz eden bir nokta da dervişin çektiği esmâyı kendisinden ve şeyhinden başka kimsenin bilmemesidir. Derslerin cehrî olarak yani sesli ve açıktan yapılmamasının sebebi budur. Derviş, aile fertleri (hatta anne-babası, karısı/kocas) de dahil kimseye hangi esmâda bulunduğunu söylemez. Ayrıca çekilecek derslerin kaç adet olduğu da bir tarikat sırrı olduğundan kimseyle paylaşılmaz.

Mehmet Rif'at Efendi (ö. 1852) ve Kastamonulu Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî'ye göre seyr ü süluk yedi daireden oluşur.⁵⁰⁸ Bunlar nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i râziye, nefs-i merziyye ve nefs-i sâfiyedir ('nefs-i kâmile' de denir).⁵⁰⁹ Bu dairelerden her birinin bir esmâsı (zikri), bir makamı, bir rengi ve ayrıca sıfatları vardır. Nefs-i emmârenin zikri "Lâ ilâhe illallah", nefs-i emmârenin zikri "yâ Allah", nefs-i mülhimenin zikri "yâ Hu", nefs-i mutmainnenin zikri "yâ Hakk", nefs-i râziyenin zikri "yâ Hay", nefs-i merziyyenin zikri "yâ Kayyum", nefs-i sâfiyenin zikri de "yâ Kahhar"dır. Bunlara '*esmâ-ı usûl*' denir ve Eşrefîlik ile Rûmîlik'te müşterektir. Eşrefîlik'te bu yedi esmâya ilaveten beş de '*esmâ-ı fûrû*' denen fûrû esmâsı mevcuttur. Bunlar "yâ Settar", "yâ Müheymin", "yâ Bâsıt", "yâ Vedud" ve "yâ Hâdi"dir.⁵¹⁰ Rûmîlik'in fûrû esmâları ise şunlardır:

⁵⁰⁷ Nefha, s. 673; Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye, vr. 141b.

⁵⁰⁸ Bu yedi daire yahut yedi mertebeye '*etvâr-ı seb'a*' denir ve hemen hemen bütün tarikatlarda mevcuttur. Yedi esmânın Halveti şeyhlerinden İbrahim Zâhid-i Geylânî'den kalma olduğu kabul edilmektedir. bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri**, s. 255; Etvâr-ı seb'a hakkında bkz. Muhiddin Usta, "**Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu**", doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2015.

⁵⁰⁹ Eşrefoğlu Rumi ise nefsi dört kısma ayırır: Nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime ve nefs-i mutmainne. bkz. **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 35; **Tarikatnâme**, s. 57.

⁵¹⁰ **Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye**, vr. 141b; Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî, **Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye-i Eşrefiyye**, vr. 26b-28b.

“Vehhâb”, “Fettâh”, “Vedûd”, “Vâhid”, “Ehad”, “Samed”⁵¹¹ Yazdığı risâlesinde Rûmîlik'in usûl ve fûrû esmâlarını kaydetmesinden dolayı Rûmîlik'e mensup olduğunu tahmin ettiğimiz Ahmed el-Kadirî, usûl esmâları tamamlandığı hâlde hâlâ Allah bilinemediyse dervişe bu fûrû esmalarının sırasıyla verildiğini söylemektedir.⁵¹²

Cemaleddin Server Revnakoğlu şahsi notlarında başka fûrû' esmalarını da yazmıştır. Hangi kol olduğunu belirtmeden “*Fûruât-ı sitte-i Kadiriyye*” başlığı altında verdiği esmalar şunlardır: “...”, “Dâim”, “Zeki”, “Hafız”, “Celil”, “Rakib”. Ayrıca “*Fûruât-ı Kadiriyye*” başlığı altında da şu esmâları vermiştir: “yâ Âli”, “yâ Veli”, “yâ Azim”, “yâ Hayy”, “yâ Kayyum”, “yâ Zü'l-celâli ve'l-ikrâm”, “yâ Şâfi”, “yâ Kâfi”, “yâ Muâfi”, “...”⁵¹³ Revnakoğlu yine şahsi notlarına “*Kadiriyye'de etvâr-ı seb'a tertibi*” başlığı altında 7 esmâ kaydetmiştir. Bu esmâlar Rif'at Efendi'nin risâlelerine “*esmâ-ı usûl*” ve “*esmâ-ı ilâhî*” olarak kaydettiği esmâlardan farklıdır. Şöyle: “Lâ ilâhe illallah”, “Allah”, “Hu”, “yâ Hayy”, “yâ Müheymin”, “yâ Bâsıt”, “yâ Vedud”.⁵¹⁴ Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan ismi ve müellifi meçhul Arapça bir risâlede ise yedi esmâ şu şekildedir: “Lâ ilâhe illallah, Allah, Hu, Hayy, Vâhid, Aziz, Vedûd”⁵¹⁵

Nihat Azamat, usûl esmâlarını “Lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hayy, Vâhid, Azîz ve Vedûd” olarak verirken (bu usûl esmâları Şeyh Mustafa el-Ayderûs'un “*Tarîkat-ı Esmâ-ı Kadiriyye Risâlesi*”nde verilen esmâlarla aynıdır, dolayısıyla Eşrefîlik ve Rûmîlik ile bir ilgisi yoktur⁵¹⁶), “Lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hakk, Hay, Kayyum ve Kakhâr”ın da “*makamât esmâsı*” olduğunu ve bazı Kadirî şeyhlerinin dervişlerine makamât esmâsını, usûl esmâsı olarak verip bunları usûl esmâsının sayısından zikrettirdiklerini yazmaktadır.⁵¹⁷ Dilaver Gürer, esmâlardaki farklılıkların tarikat içi içtihatlardan ya da konunun dervişin özel durumu ile ilgili olmasından kaynaklı olabileceğini söylemektedir⁵¹⁸ ki bizim de kanaatimiz bu yöndedir.

⁵¹¹ **Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye**, vr. 141b.

⁵¹² Ahmed el-Kadirî, **Ta'bîr-nâme**, vr. 11b.

⁵¹³ **Kadiriyye Notları**, s. 191-193.

⁵¹⁴ **Kadiriyye Notları**, s. 207.

⁵¹⁵ Anonim, **Risâle (İsimsiz)**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2793, vr. 2a-3b.

⁵¹⁶ Şeyh Mustafa el-Ayderûs, **Terceme-i Risâle-i Esmâ-ı Sülûk-ı Kadiriyye**, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 4687, vr. 2a-2b.

⁵¹⁷ Nihat Azamat, “Kadiriyye”, **DİA**, c. 24, İstanbul 2001, s. 133.

⁵¹⁸ Gürer, **Abdülkadir Geylani**, s. 391; Mesela Hüseyin Sıdkı Köker, Tosya'da Rumiyye'ye bağlı Tefsiri Dergâhı'nda “*etvâr-ı seb'a*”nın (diğer adıyla “*esmâ-ı seb'a*”nın) olmadığını söylemektedir. Halbuki bunlar Rumiyye'de mevcuttur. bkz. Köker, **Tefsiri Mevlânâ**, s. 12.

3. 2. 2. Dersler ve Virdler

Dersler ve virdler, dervişin seyr ü sülûku yani tasavvufî eğitimi boyunca her gün belirli vakitlerde kendi başına yapmakla yükümlü olduğu vazifeleridir. Bunlar dervişin mertebesine göre değişiklik arz eder ve dervişin mertebesi yükseldikçe ağırlaşır.

Dervişe ders telkinini şeyhinden başkası yapamayacağı gibi derviş de şeyhinin verdiğiinden başka bir ders ve vird ile meşgul olamaz.⁵¹⁹ Ayrıca derviş, şeyhinin verdiği dersi her gün çekmek, virdi (çoğulu ‘evrâd’) de okumak zorundadır.

Dersler de derslerin adetleri de dervişe ve dervişin zaman içindeki durumuna göre değiştiğinden bu hususta kesin bir şeyler yazmak mümkün değildir. Revnakoğlu’nun Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan dosyalarından birinde bu hususta bir fikir elde etmeye yarayacak bilgiler (çekilen esmâlar ve adetleri) mevcuttur.⁵²⁰ Fakat çekilen esmâlar ve adetleri zamana, zemine ve şahsa göre son derece büyük değişiklikler arz ettiğinden Revnakoğlu’nun *"Kadirîler'de öğle namazından sonra okunan ders"*, *"Kadirîler'de ikindiden sonraki ders"* gibi başlıklarla verdiği esmâ listelerinin Kadirîliğin bütün mensuplarını alakadar ettiğini düşünemeyiz. Revnakoğlu’nun verdiği esmâ listelerinin Kadirîliğin hangi kolunda mevcut olduğunu ve hangi durumdaki dervişlere uygulandığını bilemiyoruz.

3. 2. 3. İstigâse / Medet Talebi

Yardım manâsına gelen ‘gavs’ kelimesinden türeyen ‘istigâse’ yardım ve imdat istemek demektir.⁵²¹ İstigâse ile aynı anlamda olarak ‘istimdâd’ kelimesi de kullanılmaktadır. Uludağ istigâseyi *"darda kalan bir tarikat ehlinin şeyhini yardıma çağırması veya ölü ermişlerin ruhlarından imdat dilemesi"* olarak tanımlamaktadır.⁵²² İstigâse pek çok tarikatta olduğu gibi Kadirîlik’te de hatta belki de en çok Kadirîlik’te bulunmaktadır. Geylânî’nin menkabelerinde en sık karşılaşılan motiflerden biri onun

⁵¹⁹ Trimingham, **The Sufi Orders**, p. 191; *"tebdil-i esmâ şeyhin işâretiyle yahud Hakk Teâlâ hazretinden imdâd ile zâhir olur"* bkz. Şeyh Mustafa el-Ayderûs, **Terceme-i Risâle-i Esmâ-ı Sülûk-ı Kadiriyye**, v. 2a.

⁵²⁰ **Kadiriyye Notları**, s. 194-198.

⁵²¹ Şemseddin Sâmî, **Kamus-ı Türki**, İkdâm Matba’ası, Dersaadet 1317, s. 101.

⁵²² Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 192.

kendisinden medet istendiğinde (ki bu medet talebi genellikle uzak yerlerden gelir) olumlu yönde cevap vermesi yani medet etmesidir.⁵²³

Tekke mimarisinde görülen ve adına ‘türbe-i şerif’ denilen velî (pîr ve şeyh) türbelerinde bulunan ‘niyâz pencereleri’ de istigâse ve istimdâd amacı taşır. Türbenin diğer pencerelerinden daha büyük boyutlarda olan, ayrıca yine öbür pencerelerden biraz daha farklı tasarlanan niyâz pencereleri (‘muvâcehe penceresi’ de denmektedir), insanların türbenin içine girmeden, dışarıdan niyâz edip yardım talep ettikleri mimari bir öğedir.⁵²⁴

Tezimizin ‘Abdülkadir-i Geylânî ve Kadirîlik’ başlıklı bölümünde Kadirî tekkelerinde Geylânî’nin babası İmâm Ebû Sâlih Musa Cengi-dost bin Yahya’dan ‘yâ Ebâ’s-Sâlih’ diye istimdat edildiği yazılmıştı. Abdülkadir-i Geylânî’nin kendi şahsından da zikir esnasında “yâ Şeyh Geylânî” denilerek medet umulduğu nakledilmektedir.⁵²⁵

Peçevî, her kim sıkıntı içinde ve dertli ise iki rek'at namaz kılmasını, her rek'attan sonra selam verip Hz. Muhammed'e salavat getirmesini, sonra Irak yönüne

⁵²³ “Bir gün hazret-i şeyh tecdîd-i vudû’ ederken bir azîm sayha peydâ oldu. Mübarek kadem-i saadetlerinden nalını çıkarıp havaya attılar. Bir sayha dahi peydâ oldu. Ve ol bir kadem-i şerîflerinde olan nalını dahi çıkarıp yine havaya attılar. Nalınlar gâib oldu. Bu sırrın hikmetinden suâl bir kimesne cesâret edemedi. Arası yirmi üç gün mürûrundan sonra Acem tüccârlarından biraz kimesneler huzûr-ı şeyhe gelip vâfir harîr u suf ve altın nezr getirdiler. Ve şeyh hazretlerinin nalınlarını dahi getirdiler. Ol kimesnelere suâl ettiler. Onlar dahi dediler ki: Bir mahalden geçerken bizlerin malımızı harâmîler garât etti. Ve bâzılarımızı katletti. Hâtırımıza geldi ki, ‘Ne olaydı ol hinde hazret-i şeyhden istimdâd taleb ede idik. Harâmîler malımızı garât ve canımıza kasdedemez idi’ dedik. Kerâmet, ol esnâda bir na’ra-i haşm-nâk ile bu na’leynin bir teki reis-i eşkiyânın birinin göğsüne gelip helâk oldu. Tekrâr ol bir teki dahi ol minvâl üzere ol bir reis-i eşkiyâyâ isâbet edip helâk oldukda sâirlerinin kalblerine havf düşüp garât ettikleri mâl ü metâ’ımızı tamamen teslim ettiler. Onun için işbu nesneleri nezr eylemiş idik, getirdik.” bkz. **Nefha**, s. 720; aynı menkabe için ayrıca bkz. **Behcetü’l-Esrar**, s. 89-90; konuyla ilgili başka bir menkabe için bkz. ‘Menkabe-i def’-i sıklet-i bâzergân’, **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 3a-4a; yine konuyla alakalı başka bir menkabe için bkz. **Peçevî Tarihi**, c. 2, s. 458-459.

⁵²⁴ Niyâz pencereleri için bkz. Baha Tanman, “İstanbul Tekkeleri”, Metin 1/1, s. 298-299; ayrıca velî kültü için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri**, Timaş Yayınları, İstanbul 2016, s. 33-54.

⁵²⁵ “Soru: Cehrî zikri esas alan Halvetiyye ve benzeri diğer tarikat meşâyihinin usûlü üzere, müridlerin zikrederken halka haline gelip birbirinin ellerinden tutmaları ve ayakta dönerek zikretmeleri, zikrederken “Hu Hu” veya “Allah Allah” veya Esmâ-i Husna’dan birini yüksek sesle söylemeleri, zikir esnasında tevessül ve tavassut maksadıyla arada bir: “Ya Pir, Ya şeyhim, ya Şeyh Gilânî, Ya Şeyh Nakşbend, Ya Seyyid Rifâî, Ya Seyyid Bedevî, Ya Seyyid Celaleddin-i Rûmî” diye istimdâd dilemeleri dinimizce câiz midir? Cevap: Bunların hepsi câizdir. İhtilâf da yoktur.” bkz. Ömer Gümüşhanevî, **Fetvalar**, s. 94.

(Geylânî'nin türbesinin bulunduğu Bağdat'a) on bir adım yürüyerek Abdülkadir-i Geylânî'nin adını anmasını ve isteklerini dile getirmesini söylemektedir.⁵²⁶

Revnakoğlu, Kadirî dervişlerine biattan sonra 'Evrâd-ı Kebir'e, sonra da 'Etvâr-ı Seb'a'ya devam etmeleri şartıyla ve sahip oldukları liyakat ile manevi derecelerine göre 'Gavsîyye' okumalarına izin verildiğini söylemektedir.⁵²⁷ Revnakoğlu ayrıca başı daralan Kadirîhâne şeyhlerinin İsmâil-i Rûmî'ye "istidâ yazarak" ruhaniyetinden yardım talep ettiklerini de haber vermektedir.⁵²⁸

3. 2. 4. Teveccüh

Daha çok Nakşibendîlik ile özdeşleşen teveccüh, özetle şeyh efendinin Allah'a, dervişin de şeyhine yönelmesi ve kalben râbîta kurmasıdır. Teveccühün pek çok yapılaş tarzı mevcuttur. Bunlardan birinde derviş, şeyhin ruhaniyetine sevgi yoluyla yönelir. Teveccüh esnasında bir istiğrak yani trans hâli oluşur. Burada şeyhin ruhaniyeti dervişin beşerî sıfatlarını yok eder ve derviş şeyhinin sıfatı ile sıfatlanır.⁵²⁹

Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852), Nakşibendîlik'te olduğu gibi Kadirîlik'te de teveccühün mevcut bulunduğunu haber vermektedir. Ona göre teveccüh, dervişin gönlünü, mürşidinin gönlüne kapı olarak addetmesi, yüzünü o kapıya tutup istediği şeyi ve kendisiyle alakalı işlerini ondan talep etmesidir. Derviş nazarını o kapıdan bir an bile ayırmamalı, nazarı daima mürşidinin kalbine olmalı, bu şekilde kendinden geçecek kadar bir zevk elde edip Yâsin sûresinin 83. âyeti olan "Her şeyin hükümrânlığı elinde olan Allah'ın şânı yücedir! Siz yalnız O'na döndürüleceksiniz!"ın sırrı keşifle kendisinin malumu olmalıdır.⁵³⁰

Rif'at Efendi'nin tercüme ettiği *Risâle-i Şeyh Abdülhayy Dihlevî*'de *Behcetü'l-Esrar*'dan naklen Kadirîlik'te bir kimsenin Allah'tan bir isteği olduğu

⁵²⁶ **Peçevî Tarihi**, c. 2, s. 459.

⁵²⁷ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 67; sözü edilen Gavsîyye için bkz. **Gavsîyye-i Şerif**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 667, vr. 1b-4a.

⁵²⁸ **Kadirîhâne Tarihçesi Notları**, s. 98; Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 104.

⁵²⁹ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 356-357.

⁵³⁰ "Tarikat-ı Nakşibendiyye'de olduğu misillü tarikat-ı Kadirîyye'de dahi teveccüh vardır. Ve teveccüh oldur ki, sâlikin gönlünü mürşid gönlüne kapu i'tibâr idüp yüzünü ol kapuya tutup matlûbun ve kendüye müte'allik olan umûrun andan taleb eyleye. Ve ol kapudan nazarın bir an ayırmayıp dâima nazarı anın kalb-i şerîfine olmağla zevk-i bî-hodluğa vâsıl olup âlem-i melekûta urûc eyleyüp 'Fe subhanellezi bi yedihi melekûtu külli şey'in ve ileyhi turceun' sırrı keşfle ma'lûmu ola." bkz. **Tuhfeti'd-Devhateyn**, vr. 70b.

zaman iki rek'at namaz kılıp her bir rek'atta bir Fatihâ, bir Ayete'l-Kürsi ve on bir İhlas okuması, namaz bittiği zaman doğu tarafına gidip Allah'a niyâzda “*Hazret-i Pir*”i yani Abdülkadir-i Geylânî'yi vesile olarak kabul etmesi gerektiği, ama silsiledeki bazı şeyhlerin yalnız Fatiha okuyup teveccühle yetindiği yazılıdır.⁵³¹ Tezimizin “Abdülkadir-i Geylânî ve Kadirîlik” bölümünde Nakşibendî tarikatının pîri Bahâeddin-i Nakşibend'in tasavvufî eğitimi esnasında Geylânî'ye teveccüh ettiği rivayeti nakledilmişti. Rif'at Efendi ayrıca ‘*ehlullâh*’dan yani Allah dostlarından, bir derviş seyr ü sülûku esnasında Muhyiddin İbn-i Arabî'ye teveccüh etmezse velî olamaz, diye naklonulduğunu belirtir.⁵³² Rif'at Efendi'nin bu görüşü eserinde nakletmesi, Kadirîliğin en azından Eşrefî şubesinde İbn-i Arabî'ye de teveccüh edildiği anlamına gelir.

3. 2. 5. Murâkabe

Sözlük anlamı “bakıp gözetmek” olan murâkabe tasavvufta “*bahr-i vahdâniyete dalıp âlem-i lâhuta nazar etmek*” yani birlik denizine dalıp Allah'ın zâtına mahsus olan âlemi seyretmek demektir ve içerisinde tıpkı teveccühde olduğu gibi ‘*istiğrak*’ yani trans hâli barındırır.⁵³³ İlk devir sûfîlerinin murâkabeden anladıkları, insanın sürekli olarak Allah'ın kendisini izlediğini ve daima O'nun huzurunda bulunduğunu bilmesidir.⁵³⁴ Tıpkı teveccüh gibi murâkabe de Nakşibendîlik ile özdeşleşmiş bir metot olmasına rağmen aslında ilk devir sufîlerinden itibaren tasavvufî eğitimin vazgeçilmez bir aracıdır. Fakat ilk devir sûfîlerinde murâkabenin, daha sonraları görüldüğü gibi bir celse hâlinde yapılan, detayları belirlenmiş özel bir metot olmadığı, yalnız ileri seviyede bir şuur hâli bulunduğu söyleyenebilir. Serrâc (ö. 988) ve Kuşeyri (ö. 1072), murâkabe için “*Allah herşeyi murâkabe etmektedir*” (Kur'an, 33/52) âyetini ve ‘*Cibril hadisi*’ olarak bilinen hadiste Cebrail'in ihsânla alakalı sorduğu soruya Hz. Muhammed'in verdiği cevabı delil olarak göstermektedirler.

⁵³¹ **Tercüme-i Risâle-i Şeyh Abdülhayy Dihlevî**, vr. 16a.

⁵³² “*Ehlullâh-ı kirâm hazerâtlarından nakl olunur ki bir sâlik hîn-i sülûkunda Şeyhü'l-ekber Muhyiddin-i Arabî hazretleri tarafına teveccüh itmedikçe velâyete kadem basamaz.*” bkz. **Tuhfeti'd-Devhateyn**, vr. 67b.

⁵³³ Şemseddin Sâmî, **Kamus-ı Türki**, s. 1319.

⁵³⁴ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 255-256; Süleyman Uludağ, “Murâkabe”, **DİA**, c. 31, İstanbul 2006, s. 204.

Kuşeyri'ye göre Hz. Muhammed'in ihsânı “Allah’a sanki O’nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen O’nu göremiyorsan da O seni görmektedir” şeklindeki tarifi murâkabe hâline işarettir. Kuşeyri, ‘*muhâsebe*’ makamını geçmeden murâkabeye varmanın neredeyse imkânsız olduğunu söylemektedir. İnsan geçmiş günahlarından dolayı nefsini hesaba çeker, durumunu düzeltir ve en sonunda her an Allah’ın rızasını düşünecek bir seviyeye gelirse murâkabe etmiş olur.⁵³⁵

Nakşibendîlik'te olduğu gibi Kadirîlik'te de murâkabe mevcuttur. Kadirîlik'te murâkabenin şu şekilde yapıldığı nakledilmektedir: Sâlik (derviş) kendi gönlünden Allah’ın cemâli için yine Allah’ın tecellisinin arzusunu bekler. Bu mertebeye ‘*seyr-i ilallâh*’ denir. Mürşidin dervişini terbiyesi bu makama kadardır. Murâkabe celsesinin pek çok şekli vardır. Bunlardan biri şöyledir: Derviş diz üstü oturacak, ellerini dizlerinin üzerine koyup başını aşağıya salacak ve gözlerini yumarak kalp gözüyle kalbe nazar edecek. Ya da karnını oyuklarına yapıştırıp dirseklerini yere dayayacak ve “*Küllü nefsi zâikatü’l-mevt*” âyetini yahut buna benzer başka bir âyeti okuyup kendisini ölmüş ve bütün organlarını da mahvolmuş olarak düşünecek. Eğer sâlik murakabeye devam ederse müşâhede ve muayene ortaya çıkacak, kendisi aradan çekilecek, ‘*hakka’l-yakin*’ mertebesi görünecek, ‘*fenâfillâh*’a dahil olup nefsinin yok edecek, Hakk ile var olacak ve ‘*bekâbillâh*’a varacak, sonra cezbe ile tam bir velâyete ulaşacak, tasarrufa, zâhir ve bâtına sahip olacak.⁵³⁶

Murâkabenin, gece yarısı dizüstü oturularak, vücudun hiçbir uzvu kıpırdatılmadan ve gözler yumulmak suretiyle yapılan bir başka şekli daha mevcuttur. Murâkabe esnasında sadece Allah düşünülür ve bu hâl 15 dakika ile 3 saat arası sürer.⁵³⁷ Murâkabenin süresi ile alakalı verilen bu bilgiyi doğrulayacak herhangi bir belge elimizde mevcut bulunmamakla birlikte söz konusu süre aralığının gayet makul olduğunu belirtelim.

Cemaleddin Server Revnakoğlu özel notlarında murâkabeye dalmayı “*şeyhini göz önüne getirmek suretiyle tefekküre girmek*” şeklinde açıklamaktadır.⁵³⁸

⁵³⁵ el-Lüma’, s. 53; Kuşeyri, Risale, s. 272.

⁵³⁶ Tuhfeti’d-Devhateyn, vr. 70b-71a.

⁵³⁷ Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri, s. 517.

⁵³⁸ Tasavvufa Dair Geniş Bilgiler, Meşâyıha Dair, s. 53.

Bu tarif aşağıda açıklanacak olan râbitayı hatırlatmakla birlikte muhtemelen murâkabenin bir başka şeklidir.

3. 2. 6. Râbita

Arapça ‘rabt’ kökünden türeyen ve iki şeyi birbirine bağlayan ip, bağ, münasebet, alaka, mensubiyet gibi anlamlara gelen râbita⁵³⁹, tasavvufta dervişin, şeyhinin suretini gözünün önüne getirip feyz umması demektir.⁵⁴⁰ Daha çok Nakşibendîlik ile birlikte anılan ve hatalı olarak ‘*Nakşi istilâhî*’ denilen râbita aslında, Nakşî-Hâlidî Ömer Ziyâuddin-i Gümüşhanevî’nin de belirttiği gibi bütün tarikatların vazgeçilmez gereklerindendir.⁵⁴¹ Necdet Tosun rabitanın basit şekliyle 12. ve 13. yüzyıllarda mevcut olduğunu söylemektedir.⁵⁴²

Rif’at Efendi (ö. 1852) bir risâlesinde “*âdâb-ı sülûk-ı tarikat-ı Kadiriyye’den biri râbita-ı şeyhdir*”⁵⁴³, bir başka risâlesinde de “*tarikat-ı Nakşibendiyye’de olduğu misillü tarikat-ı Kadiriyye’de dahi râbita vardır*” deyip bir şeyhin Abdülkadir-i Geylânî’ye çokça râbitasından dolayı aynı Allah’ın esmâları gibi Geylânî’nin ismini diline vird edindiğini ve bu şeyhin “*her ne kim makâma vâsıl oldum ise anın ism-i şerîfi berekâtıyla oldum*” dediğini yazmaktadır. Rif’at Efendi râbitanın, sevgi yoluyla şeyhi gönülde tutmak olduğunu ve bu yolda her şeyi terk etmenin zorunlu bulunduğunu söylemektedir.⁵⁴⁴ Revnakoğlu özel notlarında “*Göçmüşe (ölüye) râbita olmaz*” demektedir. Buna göre derviş yalnız hayatta bulunan şeyhine râbita yapabilir.⁵⁴⁵

Rif’at Efendi, kendisine râbita edilen şeyh, olgun bir mürşid değilse ona râbitanın fayda vermeyeceğini, böyle bir durumda Allah’ı zikir ile meşgul olunması gerektiğini belirtir. Rif’at Efendi, Kadirîlik’te râbitanın nasıl yapıldığı hususunda bir bilgi vermez fakat râbita denildiğinde akla gelen Nakşibendî tarikatında râbitadan kaynaklı gördüğü bozulmalara işaret eder. O’na göre Nakşibendî dervişlerinin çoğu

⁵³⁹ Şemseddin Sâmî, *Kamus-ı Türki*, s. 652.

⁵⁴⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 289; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri*, s. 584-585.

⁵⁴¹ Gümüşhanevî, *Fetvalar*, s. 144.

⁵⁴² Necdet Tosun, “Râbita”, *DİA*, c. 34, İstanbul 2007, s. 378.

⁵⁴³ *Âdâb-ı Sülûk-ı Tarik-i Kadirî*, v. 8b.

⁵⁴⁴ *Tuhfeti’d-Devhateyn*, vr. 68a.

⁵⁴⁵ *Tarikatların Adabı, Karababa Veli, Ahiler*, s. 91.

Hak yoldan nasipsiz olan kimseleri mürşid kabul edip râbîta yapmış ve zikre özen göstermediğinden yoldan kalmış, zikrin tadından habersiz olmuşlardır. Nakşî dervişleri şeyhe râbîtayı kusursuz olarak edâ etmek için zikri, fikri ve ibadetleri terk edip seyr ü sülûkun usûlünden nasipsiz olan şeyhleri fikir ve hayal ederek vebale düşmüş, mahcuplar zümresine dahil olmuşlardır. Şimdiki zamanda (19. yüzyıl ortaları) Nakşibendîler'in inançları şöyledir: Allah'a iki yol üzerinden ulaşılır. Biri terk, tecrid, perhiz ve riyâzât gibi usûllerle olur. Bunlar piyade dervişler ve tabiatta itaatsiz olanların yoludur. Biri de râbîta yoludur ki günde beş vakit namaz kılıp senede bir ay oruç tutarak sevgiyle ve temiz bir şekilde şeyhi hatırına getirmek, böylece zahmetsizce ve Allah dostları ile birlikte Allah'a ulaşmak zarif insanların işidir. Rif'at Efendi bu sebeplerden *"Nakşibendiyye gibi bir tarîk-i nâzeninden"* yüz yıldır (18. yüzyılın ortalarından beri) seyr ü sülûkun kesildiğini ve Nakşibendîliğe mensup akıl ve idrak sahibi insanların, Nakşibendîlik ile Kadirîliğin aynı tarikat gibi olduğunu anladıkları için Kadirî tarikatına girdiklerini söylemektedir. Nakşibendî dervişleri ise yukarıda belirtilen yöntemi izleyerek peygamberlerin ve velîlerin mücâhedelelerini, ibadet ve riyâzâtlarını duydukları halde Allah'a yaklaşmanın bu tarz bir yolla olduğunu anlamayıp zikri, fikri, ibadet, riyâzât ve mücâhedeği terk ederek *'gürûh-ı battâlîn'* yani işe yaramaz bir topluluk olmuşlardır. Fakat Rif'at Efendi'nin bu eleştirileri râbîta metodunun kendisine değil, râbîtayı yanlış uyguladıklarını düşündüğü Nakşibendîler'e yöneliktir. Rif'at Efendi *"gerçi nefsin ve Hakk'ı bulmağa ve zevk-i külliye vâsıl olmağa sâlike zikr ve fikr ve ibâdât ve tâ'ât-ı Hüdâ ile ma'ân olan râbîtadan yakîn yol yoktur"*⁵⁴⁶ diyerek bütün bunlara rağmen râbîta metodunun çok kıymetli olduğunun altını çizmiştir.

3. 2. 7. Rûya

Rüyâ, uykuda veya yakaza (uyanıklık) hâlinde iken zihinde birtakım nesnelerin ve olayların seyredilmesidir. Tarih boyu Eski Mezopotamya, Eski Mısır ve Eski Yunan dahil hemen bütün kültür ve topluluklarda görülen rüyâyâ ve onun yorumuna karşı ilgi İslam dünyasında da -en çok da tasavvuf çevrelerinde olmak üzere- görülür. Mutasavvıflar rüyânın önemine delil olarak pek çok âyet ve hadis ileri

⁵⁴⁶ Tuhfeti'd-Devhateyn, vr. 68a-70a.

sürmüşlerdir. Meselâ Kuşeyri (ö. 1072), Yunus sûresinin 64. âyetinde geçen “*Onlar için dünya ve âhiret hayatında müjde vardır*” cümlesinin izâhında Ebû Derdâ’dan naklen Hz. Muhammed’in “*O müminin gördüğü veya ona gösterilen bir rüyâdır*” dediğini kaydetmiştir.⁵⁴⁷ Hz. Muhammed’in rüyayı çok önemseydiği ve her gün ashâbına, rüyâ gören bir kimsenin olup olmadığını sorduğu sahih hadis kaynaklarında geçmektedir.⁵⁴⁸ Yine Kuşeyri’ye göre uyurken kişinin kalbine gelenler bazen şeytan, bazen melek tarafından, bazen nefisten, bazen de doğrudan Allah’ın kulunun kalbine bir şeyi tarif etmesi şeklinde meydana gelir.⁵⁴⁹

Rüyâ her sınıftan Osmanlılar için erken modern çağda bilginin kaynaklarından biri olarak görülmüştür.⁵⁵⁰ Rüyâ tasavvufta da bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş, Allah’tan, Hz. Muhammed’den ve vefat etmiş sûfilere rüyâ vasıtasıyla sözler nakledilmiştir.⁵⁵¹ Tabii tasavvuf çevrelerinde rüyâyı fazla itibar etmeyen mutasavvıflar da bulunmaktadır. “*Rüyâyı bırak, rü’yete bak*” sözü ile Melâmîler’in rüyâyı “*uyku boku*” olarak tarifi⁵⁵² bu cümledendir. Assurlulardan itibaren yazılan ve belli başlı bütün toplumlarda görülen ‘*ta’bîrnâme*’ler İslam dünyasında da mevcuttur.⁵⁵³ Sûfilere ait de pek çok rüyâ tabiri kitap ve risâleleri bulunmaktadır.⁵⁵⁴

Abdülkadir-i Geylânî, Hz. Muhammed’in rüyâ ile alakalı meşhur hadisini nakleder: “*Bir müminin gördüğü rüyâ peygamberliğin kırk altı parçasından*

⁵⁴⁷ Kuşeyri, **Risale**, s. 465.

⁵⁴⁸ Bülent Akot, “Tasavvufî Terbiyede Rüyânın Değeri”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 10, sa. 19, 2011/1, s. 95.

⁵⁴⁹ Kuşeyri, **Risale**, s. 467.

⁵⁵⁰ Aslı Niyazioğlu, **17. Yüzyıl İstanbul’unda Rüyalar ve Hayatlar**, Doğan Kitap, İstanbul 2020, s. 19-28; I. Osman’a padişah olacağının işaretlerinin verildiği rüya için bkz. Âşık Paşazade, **Osmanoğulları’nın Tarihi**, s. 325-326; Mevlânâ Mehmed Neşrî, **Cihânnümâ [6. Kısım: Osmanlı Tarihi (687-890/1288-1485)]**, haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013, s. 37-38; Matrakçı Nasuh, **Târîh-i Âl-i Osmân**, s. 119-120; Hoca Sadeddin Efendi, **Tacü’t-Tevarih**, c. 1, yal. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 29-30; Ebu Hanife’nin mezarının yerinin değiştirilmesinin yine bir rüyâ sonucu meydana geldiğine dair bkz. **Peçevî Tarihi**, c. 1, s. 185.

⁵⁵¹ Kuşeyri, **Risale**, s. 469-477; **Ta’arruf**, s. 214-215.

⁵⁵² Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 301.

⁵⁵³ Vildan S. Coşkun, Orhan Şaik Gökyay, “Tâbirnâme”, **DİA**, c. 39, İstanbul 2010, s. 331-332.

⁵⁵⁴ Mustafa Tatcı, Yusuf Turan Günaydın, “Tasavvufî Rüya Tâbirnâmeleri”, **Keşkül**, 2007 Kış, s. 22-27; Bunlardan en ilginç, rüyâları râîlerin mertebelerine göre ele alan Kutbuddinzâde Mehmed İznîki’nin ‘*et-Ta’bîru’l-münîf ve’t-te’vîlu’s-şerîf*’ isimli eseridir. Eserin ilim âlemine tanıtıldığı makale için bkz. Reşat Öngören, “The Three Dimensional Dream Interpretation of an Ottoman Sufi-Scholar: Kutbuddinzâde (d. 1480) on Dreams”, **İÜİFD**, c. 15, Yıl. 2007, s. 55-69.

biridir."⁵⁵⁵ *el-Gunye*'deki bu nakil Geylânî'nin de rüyâyâ itibar ettiğini göstermesi açısından kayda değerdir. Fakat Geylânî'nin rüyâyı seyr ü sülûkta belli bir metot hâlinde kullanıp kullanmadığını bilmiyoruz. Ama rüyâ Kadirîlik'te sonraki asırlarda, diğer bütün tarikatlarda olduğu gibi vazgeçilmez bir unsur olarak kendisine yer bulmuştur. Gerek Eşrefoğlu Rûmî'nin gerek İsmâil-i Rûmî'nin menkabelerinde rüyâların merkezi bir yerde durduğu görülmüştü. Mesela Eşrefoğlu'na Hacı Bayram-ı Velî, İznik'te erbain çıkartmasını emretmiş, erbain müddetince göreceği '*vakıa*'ları da bir kağıda yazmasını istemiştir. Eşrefoğlu Rûmî Hama'ya gelir gelmez Hüseyin-i Hamevî bu kağıdı alıp okumuş, sonra onu yeniden erbaine sokmuştur. 18. yüzyılda kaleme alınan *Hediyyetü'l-Fukarâ*'da Eşrefoğlu'nun Kadirîliğe intisâbının da '*âlem-i ma'nâda*' yani rüyâ âleminde gerçekleştiği yazılmaktadır. İsmail-i Rûmî de Kastamonu'da bir Halvetî dervişi iken rüyâsında Abdülkadir-i Geylânî'yi görmüş, onun emri ile Bağdat'a gelip Kadirî hilâfeti almıştır. Ayrıca biat öncesinde istihâre yapılır ve görülen rüyânın tabirine göre biat edilir ya da edilmezdi.

Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852), gerçek bir mürşidin rüyâ ilmini bilmesi gerektiğini söylemekte fakat Nakşibendî ve Kadirî şeyhlerinden bazılarının da rüyâyâ itibar etmediklerini haber vermektedir.⁵⁵⁶

Ahmed el-Kadirî, seyr ü sülûkun her aşamasında görülen rüyâların farklı olduğunu, şeyhin dervişin gördüğü rüyâdan onun hangi makamda olduğunu anladığını ve ona göre verdiği esmâyı değiştirdiğini söylemektedir.⁵⁵⁷ Karabaş lakabıyla meşhur Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî de uykuda görülen her şeyin tabir edilmeyeceğini bildirmektedir. Ayrıca doğru ve yalancı rüyâların olduğunu söylemekte, bunların nasıl tespit edileceğini de anlatmaktadır.⁵⁵⁸

Rif'at Efendi, '*Ta'bîr-nâme*'sinde rüyânın '*rü'yet-i hayâliye*' olduğunu ve uyku hâlinde meydana geldiğini, eğer uyanırken olursa buna '*hayâl*' dendiğini söylemektedir. Hayâl, maddesel olarak var olan yahut zihnen düşünülen bir nesnenin uyanıklık hâlinde gözler yumulduğu esnada şeklinin seyredilmesidir.⁵⁵⁹ Rüyâ ise tasavvur ve tefekkürde olmayan bir nesnenin görülmesidir. Bu şekilde görülen nefsin

⁵⁵⁵ *Gunyet'üt-Tâlibin*, s. 103.

⁵⁵⁶ *Tuhfeti'd-Devhateyn*, vr. 71a-71b.

⁵⁵⁷ Ahmed el-Kadirî, *Ta'bîr-nâme*, v. 8a.

⁵⁵⁸ Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî, *Ta'bîr-nâme*, vr. 12a-13a.

⁵⁵⁹ Rifat Efendi, *Ta'bîr-nâme*, vr. 67b.

güzel ahlâkı ve kötü ahlâkıdır.⁵⁶⁰ Rif'at Efendi “*eger bir rüyânın aynını üç derviş görse, biri mübtedî, biri mutavassıt ve biri müntehî olsa üçünün rüyâsı dahi başka başka ta'bîr olunur*” demektedir.⁵⁶¹ Yani rüyâlar, rüyâyı gören dervişin manevî derecesine göre yorumlanmakta, görülen her şeyin standart bir tabiri bulunmamaktadır. Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî de bu konuda aynı şeyleri söylemektedir.⁵⁶² Rüyâ (‘ma'nâ’ da denir⁵⁶³) tabiri dört bâb üzerinedir. Birincisi bitkilerin, ikincisi madenlerin, üçüncüsü hayvanların, dördüncüsü de insanların, cinlerin, meleklerin, arzın ve semânın tabiridir.⁵⁶⁴ Rif'at Efendi, rüyâda görülen çeşitli nesnelerin tabirlerine dair örnekler verdikten sonra “*sâlikin her bir gördüğü ma'nâ, ta'bîrnâmelerde bulunmayup şeyh ittihâz olunan kimesnenin ta'bîr ve tevcihine muhtâcdır*” demektedir.⁵⁶⁵ Burada ifade edildiği gibi rüyânın şeyh tarafından tabir olunacağı fikri Osmanlı tasavvufunda -tarikât farketmeksizin- kabul edilen bir husustur. Eşrefoğlu Rûmî de şeyhlerin üç önemli özelliğinden birinin “*vakı'ayı teselli etmek*” yani rüya tabir etmek olduğunu yazmaktadır.⁵⁶⁶ Hatta Halvetî-Cerrâhî pîri Muhammed Nureddîn-i Cerrâhî (ö. 1721), görülen ‘*terkîb*’in dervişlere de halifelere de söylenmemesi, şeyh yakında ise gidip tabir ettirilmesi, uzakta ise ruhâniyetinden medet umulup tabirinin ricâ edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁶⁷ I. Osman'ın gördüğü söylenen meşhur rüyânın bir Vefâî şeyhi olan Edebalı tarafından tabir edilmesi, III. Murad'ın henüz Saruhan sancak beyi iken gördüğü rüyânın yine bir şeyh olan Şüca Dede tarafından yakında tahta çıkacağı yönünde yorumlanması ve II. Osman'ın içerisinde Hz. Muhammed'i gördüğü rüyâsının tabiri için Azîz Mahmud-ı Hüdâyî'ye gidilmesi gibi kayıtlar yalnız dervişlerin değil, derviş olmayanların da rüyâlarını

⁵⁶⁰ Rifat Efendi, **Ta'bîrnâme**, vr. 68a.

⁵⁶¹ Rifat Efendi, **Ta'bîrnâme**, vrr. 68b.

⁵⁶² “*Mürşid olan kimesne sâlikin hâline muttali olup ana göre vakıasını ta'bîr eylemek lâzımdır. Eğer sâlik mübtedî ise mübtedî hakkında olan ta'bîrler ile ta'bîr olunur. Ve eğer [mutavassıt ise] mutavassıt hakkında olan ta'bîrler ile ta'bîr olunur. Ve eğer müntehî ise müntehî hakkında olan ta'bîrler ile ta'bîr olunur. Eğer sâlik-i mübtedî, sâlik-i mutavassıtın ve yahud sâlik-i müntehînin gördüğü rüyâyı görmüş olsa dahi yine mutavassıt ve müntehî hakkında olan ta'bîr mübtedî hakkında olmaz. Eğer mutavassıt ve yahud müntehî, mübtedînin gördüğü rüyâyı görse dahi yine vech-i ahsenle ta'bîr olunur.*” bkz. Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî, **Ta'bîr-nâme**, vr. 13a-13b.

⁵⁶³ “*Bir gice ma'nâmda gördüm ki ...*”, “*Bu fakîr bir gice ma'nâmda gördüm ki ...*”, “*Sâlikin her bir gördüğü ma'nâ ta'bîrnâmelerde bulunmayup ...*” bkz. Rifat Efendi, **Ta'bîrnâme**, vr. 72a-73b.

⁵⁶⁴ Rifat Efendi, **Ta'bîrnâme**, vr. 68b.

⁵⁶⁵ Rifat Efendi, **Ta'bîrnâme**, vr. 73b.

⁵⁶⁶ Eşrefoğlu Rumi, **Tarikatnâme**, s. 3.

⁵⁶⁷ Nureddin-i Cerrâhî, **Mürşid-i Dervişân**, vr. 13a.

şeyhlere tabir ettirmeyi tercih ettiklerini ya da rüyâ tabiri için kendisine müracaat edilecek kişinin bir şeyh olması gerektiği yönündeki kanının Osmanlılar arasında iyice yerleşmiş olduğunu göstermektedir.⁵⁶⁸ Rüyâlar şeyhe arz edilir, hatta şeyh uzak bir şehirde ise mektupla gönderilirdi. İçlerinde rüyâların yazılı olduğu mektuplar vasıtasıyla şeyh efendi, dervişinin seyr ü sülûkunda ona rehberlik eder, görülen rüyâlara göre esmâyı değiştirir, emirler ve tavsiyeler verirdi.⁵⁶⁹

3. 2. 8. Halvet ve Uzlet

Daha ilk sûfilerden itibaren tasavvuf hayatında var olan ve genellikle '*uzlet*' ile birlikte anılan halvet,⁵⁷⁰ sonraları tarikatların kurumsallaşması ile, hedefi ve amacı değişmeksizin, mürşidler tarafından dervişlerin tasavvufî eğitimlerinde kullanılan ve kuralları detaylarıyla saptanmış özel bir metot şekline bürünmüştür. Halvet ('*çile*' ve '*erbain*' de denir), tesis edilen yüzlerce şubesiyle İslam dünyasının hemen her yerine yayılmış olan Halvetî tarikatına ismini verecek kadar bu tarikatla özdeşleşmiş olmasının yanında istisnâî birkaç tarikat dışında (Nakşibendîlik, Melâmîlik, Celvetîlik vs.) tasavvuf dünyasında son derece önemsenen bir metot olarak asırlarca kendisine başvurulmuştur. Halveti dervişlerin seyr ü sülûkunda kullanan bir tarikat da Kadîrîlik'tir.

Behcetü'l-Esrâr'da Abdülkadir-i Geylânî'nin halveti bir seyr ü sülûk metodu olarak kullandığı tarzında yorumlanabilecek bir rivayet mevcuttur.⁵⁷¹ Bu rivayete göre Geylânî, Şeyh Ebû Muhammed Sâlih'i bir halvetgâhta tam yüz yirmi gün halvete sokmuştur.⁵⁷² Ona göre kişi önce fıkıh ilmini öğrenmeli, sonra uzlete çekilmelidir.⁵⁷³ Bu tavsiye, Geylânî'nin ayrıca bir fıkıh âlimi olarak belki şahsi bir hassasiyeti

⁵⁶⁸ Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, s. 325-326; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 37-38; *Kitâbü'l-Menâmât Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*, haz. Özgen Felek, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014, s. 1; *Târih-i Na'imâ*, s. 478.

⁵⁶⁹ bkz. Cemal Kafadar, "Mütereddît Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-1643", *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, Metis Yayınları, İstanbul 2009, s. 123-191; *Kitâbü'l-Menâmât*, s. 58-345.

⁵⁷⁰ Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kutu'l-Kulûb (Kalplerin Ağız)*, c. 1, çev. Yakup Çiçek, Umran Yayınları, İstanbul 1998, s. 422-432; *el-Lüma'*, s. 211-212; Fakat tasavvufta umûmiyetle tavsiye edilen bir hâl olan uzlet Hücvirî tarafından makbul görülmemiştir. bkz. *Keşfu'l-Mahcub*, s. 400.

⁵⁷¹ Süleyman Uludağ ve Selçuk Eraydın, Abdülkadir-i Geylânî zamanında bilinen anlamda bir halvetin/erbainin olmadığını söylemektedirler. bkz. Süleyman Uludağ, Selçuk Eraydın, "Erbain", *DİA*, c. 11, İstanbul 1995, s. 270.

⁵⁷² *Behcetü'l-Esrâr*, s. 68.

⁵⁷³ *el-Fethu'r-Rabbânî*, s. 69.

olmasının yanında esasında ‘batın ilmi’ demek olan tasavvufun ‘zâhirî ilim’lerle probleminin olmadığına da göstergelerinden biridir. Geylânî, *"halvet, dinin hükümlerini yerine getirdikten sonra olabilir. Hüküm emir ve yasaklardır"*⁵⁷⁴ demektedir. Geylânî halvette olan kişinin yapabiliyorsa oruç tutmasını, beş vakit namazı sünnetleriyle beraber eda etmesini, ayrıca teheccüd, işrak, duha, tesbih gibi nâfile namazları da kılmasını, Kur’an’dan her gün iki yüz âyetlik bir bölüm okumasını, istiğfar çekmesini ve salat u selâm getirip zikretmesini söylemektedir.⁵⁷⁵

Geylânî, kendisi de yirmi beş yıl uzlet hayatı yaşamış⁵⁷⁶ bir sûfî olarak vaazlarında uzleti ısrarla tavsiye eder. Hatta mesleğini evlerinde icrâ etme imkânı olanların evden dışarı adım atmamalarını salık verir.⁵⁷⁷ Fakat bu uzlet toplumdan büsbütün bir kopuş mânâsında da algılanmamalıdır. Çünkü Geylânî, bir kişi insanlardan ne kadar uzak yaşarsa yaşasın Cuma ve vakit namazlarını cemaatten ayrı kılmasına izninin olmadığını söylemektedir.⁵⁷⁸

Geylânî uzletin şeyhler ile bir süre vakit geçirip onların edebiyatı ile edeplenildikten sonra yapılacağını söylemektedir. Uzlette bulunulurken de dine dair bir zorlukla karşılaşıldığında bilen bir kişiye sorulup cevap alınmasını tavsiye eder. Ona göre *"sâhib-i zâviye"* olan yani uzlette bulunan kişi yanmış mum gibi olmalı, nûrundan herkes istifâde etmelidir.⁵⁷⁹

Menkabelerinden uzleti kendi hayatında da pek çok kereler tatbik ettiği anlaşılan ve *Divân*’ında da bu hâli tavsiye eden⁵⁸⁰ Eşrefoğlu Rûmî dünyayı terk etmenin Allah ile yakınlık kurmak için olduğunu söylemektedir. Ona göre dünyayı terk eden dünya halkını da terk etmelidir; uzletin bir türü de dünyanın tamamen terk edilmesi değil, yalnız sevgisinin terk edilmesidir. Yani aile sahibi olan yine helal yoldan rızkını kazanmalıdır.⁵⁸¹

⁵⁷⁴ **el-Fethu’r-Rabbânî**, s. 344.

⁵⁷⁵ **Sırru’l-Esrâr**, s. 825-826.

⁵⁷⁶ Güner, **Abdülkadir Geylani**, s. 64; Çakır, **Kadirîlik**, s. 92; Süleyman Uludağ, "Abdülkadir-i Geylânî", **DİA**, c. 1, İstanbul 1988, s. 234.

⁵⁷⁷ **Cilâü’l-Hâtır**, s. 475.

⁵⁷⁸ **Günyet’üt-Tâlibin**, s. 110.

⁵⁷⁹ **İhtisâr-ı Kitâb-ı Ma'rifet**, vr. 28a.

⁵⁸⁰ *"Eşrefoğlu Rûmî bu pendî yürü sen sana var / Var kana 'at cübbesin uzlet eyle ihtiyâr"* bkz.

Eşrefoğlu Rumi, **Divân-ı İlahiyat**, s. 50.

⁵⁸¹ **Tarikatnâme**, s. 30.

Tasavvufta halvet ve uzletin zıttı ‘ihtilât’ tır. Lugat manası ‘karışıp görüşme’⁵⁸² olan ihtilâta, Eşrefoğlu'na göre gıybet, yalancılık, riya, kibirlenme, nifak ve haset mevcuttur. “*Ve dahi ne denli yaramaz füller varsa hep ihtilâttadır.*” “*Dünya ve ehl-i dünya ile musahip olmak od ile musahip olmak gibidir.*” Bu sebepten selamet uzlettedir, kişi halvette oturmayınca Mevlâ ile buluşamaz.⁵⁸³ Eşrefoğlu'na göre halvette olan kişi Cuma, bayram ve cenaze namazları dışında halk içine girmemelidir. Halkın içine gireceği zaman da üstüne başına çeki düzen vermeli, riyazetini halktan gizlemeli, halk kendisini gördüğünde riyazette olduğunu anlamamalıdır.⁵⁸⁴

Eşrefoğlu Rûmî'ye göre uzlet şeytânî ve rahmanî olmak üzere iki türdür. Rahmanî olan da ‘avam’ın, ‘havas’ın ve ‘hassü’l-has’ın olmak üzere üçe ayrılır. Rahmanî uzlette amaç, kendi şerrinden halkı korumak için gidip تنها bir yerde nefisini hapsedmek olmalıdır. Bir diğer rahmanî uzlette de amaç, nefis itini halkın içinden alıp تنها bir yere bağlamak, açlık ve susuzlukla nefsin ciğerini dağlamaktır. Şeytânî uzlet ise kişinin “*rahat olayım ve bu halkın şerrinden emin olayım; bunların işi fitne ve fesat oldu, bunların ucundan benim vaktim mükedder oldu*” diyerek uzlete çekilmesidir. Çünkü niyet böyle olursa, kişi kendisini hayırlı, halkı da şerli olarak görmüş olur. Zira şeytan kendisini hayırlı gördüğü için Allah’ın huzurundan kovulmuştur. Bir diğer rahmanî uzlet de şöyle olmalıdır: Kişi “*ey şum nefis, alayım seni bir halvet yerde bağlayayım, ta kim kimseye senin şerrin dokunmaya ve kimseye senin zararın ermeye ve kimse senin elinden incinmeye*” demelidir. Hassın uzletinde ise kişi beşerî sıfatlardan ayrılır, dünyevî lezzetlerden kesilir, Allah’tan başkası ile mutlu olmaz ve dilsiz ve cansız Allah’a komşu olur.⁵⁸⁵ Eşrefoğlu hassü’l-hassın uzletini ise ayrıca daha teferruatlı olarak anlatmıştır.

Eşrefoğlu'nun buraya kadar anlattıkları genel anlamda bütün Müslümanların yapabileceği bir halvet, daha doğrusu uzlettir. Bir halvethâneye girip şeyhin gözetiminde ‘çile çıkarmak’ anlamındaki halvet ise tarikat mensubu olan dervişlere mahsustur. Eşrefoğlu Rûmî bunu da anlatır. Eşrefoğlu'na göre halvet etmek, çilehânede oturup ‘erbain çıkarmak’ sünnettir. Cebrail, Hz. İbrahim’in eksiğini

⁵⁸² Şemseddin Sâmî, *Kamus-ı Türki*, s. 80.

⁵⁸³ *Müzekki’n-Nüfûs*, s. 105, 353-354.

⁵⁸⁴ *Müzekki’n-Nüfûs*, s. 370-371.

⁵⁸⁵ *Müzekki’n-Nüfûs*, s. 357-359.

tamamlamak için ona zikir telkin edip halvete ve çileye sokmuştur. “*Bir halvet yerde çile çıkarmak ve zikrullahı meşgul olmak kişinin eksiğini bitirirmiş.*” Hz. İbrahim erbain çıkarmıştır. Hz. Muhammed de bir hadisinde “*her kim hâlisenlillah kırk sabaha erişirse, hikmetler kalbinden lisânına ulaşır*” demiştir. Bu hadis, kırk günlük halvete işarettir. Hz. İbrahim gibi Hz. Muhammed de Hira dağında, mağarada çileye oturmuş, yedi veya on dört günde bir kere şehre gidip dağarcığına arpa ekmeği doldurarak geri gelmiş, yine mağarada kendi hâline meşgul olmuştur. Eşrefoğlu bütün bunları anlattıktan sonra avamın halveti bid’at zannetmemesini, çünkü bunun Hz. Muhammed’in gerekli sünnetlerinden olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁶ 1900 yılında eserini kaleme alan Yahya Âgâh Efendi de halvetin kırk gün olmasının sebebinin Hz. Musa’nın kırk gün oruç tutup Allah ile konuşması olduğunu yazmaktadır.⁵⁸⁷ Fakat Bursa İncirlice mahallesinde bulunan Eşrefî Dergâhı’nın postnişini Eşrefzâde İzzeddin Efendi’ye (ö. 1740) göre erbainden yani halvetten maksat Hz. Musa’nın değil Hz. İbrahim’in yaptığı erbaindir. Rivayete göre kâfirlerin Hz. İbrahim’e galip gelmeleri üzerine, Hz. İbrahim Allah’a yalvarmış, Allah da Cebrail vasıtasıyla ona kelime-i tevhîdi telkin edip kırk gün halvette kelime-i tevhîd zikri çekmesini istemiştir.⁵⁸⁸ Halvetin peygamberlerden kalma bir sünnet olduğu mutasavvıfların ortak kanaatidir.⁵⁸⁹

Kendi seyr ü sülûkunda çokça halvete girdiğini *Divân*’ındaki “*Yer mi kodum istemedik âdem mi kodum sormadık / Aç u susuz halvetlerde zâri kılar idim yavlak*” beytinden öğrendiğimiz Eşrefoğlu Rûmî (Hacı Bayrâm-ı Velî’nin tekkesinde hâlen ziyaret edilmekte olan üç halvethâne bulunduğu, bunlardan birinin de Eşrefoğlu’na ait olduğu rivayet edilmektedir⁵⁹⁰) halvetin birtakım şartları olduğunu, bu şartlar yerine getirilmediğinde bir fayda vermeyeceğini söylemektedir.⁵⁹¹ Birinci şart halvetin

⁵⁸⁶ **Müzekki’n-Nüfûs**, s. 521-529.

⁵⁸⁷ **Mecmu’âtü’z-Zarâ’if**, s. 341.

⁵⁸⁸ Çalık, “**Eşrefzade İzzeddin ve Tefsiri**”, s. 274-275.

⁵⁸⁹ “*Enbiyâ hazretleri dahi birer suretle halvette çileye girip seyr-i sülûk eylemişlerdir.*” bkz. Hacı Muharrem Hilmi Efendi, **Kadiri Yolu Saliklerinin Zikir Makamları ve Zakirlere Hediye**, notlarla neşreden: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, s. 118.

⁵⁹⁰ Bursalı Mehmed Tâhir diğer ikisinin Hacı Bayrâm-ı Velî’ye ve Akşemseddin’e ait olduğunu söylerken Hüseyin Vassaf diğer iki çilehanenin sahiplerinin Akşemseddin ve Yazıcızâde Mehmed Efendi olduğunu rivayet eder. bkz. Mehmed Tâhir, **Hacı Bayrâm-ı Velî**, s. 6; **Sefîne-i Evliyâ**, c. 2, s. 262.

⁵⁹¹ **Müzekki’n-Nüfûs**, s. 515.

şeyhin emri ya da izni olmadan yapılamayacağıdır. “*Mürşidsüz halvet men’dür.*”⁵⁹² Halvete girilecek ‘*halvetgâh*’, ‘*çilehâne*’ yahut ‘*halvethâne*’⁵⁹³ son derece dar ve alçak olmalıdır. Halvethâne o kadar küçük olmalı ki içine bir dervişten başka kimse sığmamalıdır. Kalbin dağılmaması için halvethâneye ışık ve rüzgâr girmemeli, kapısına da dışarıdan bir perde asılmalıdır. Derviş halvete girmek için önce şeyhinden destur istemeli, sonra abdest almalıdır. Gusül abdesti alırsa daha güzel olur. Sonra hücre önünde iki rek’at namaz kılmalı ve dua etmelidir. İçeriye euzu besmele çekerek girip oturur. Mü’minun sûresi 29. âyeti okur, iki rek’at namaz kılar, Hz. Muhammed’den ve bütün şeyhlerden yardım talep eder. Halvete girmeden halkla helalleşir, üzerinde birinin hakkı varsa verir. Derviş halvethânesini kabir, kendisini de ölü bilmelidir. Dili de gönlü de susmalı, yaratılmışı düşünmemelidir. Halvette “lâ ilâhe illallah” zikriyle meşgul olmalı, halvet içinde kendini yalnız bilmemelidir. Zira Allah onunla birliktedir. Halvetteyken ayak uzatıp yatılmaz. Derviş halvette zikrederken gönlünü şeyhinin gönlüne mukabil tutmalı, iki gözünü yumduğu vakit basiret gözüyle şeyhinin suretine yönelmeli, şeyhinin suretini hayalinden çıkarmamalıdır. Baş gözüyle katiyen bir nesneye bakmamalıdır. Cuma ve bayram namazları dışında halka karışmamalı, namazını kılıp halvethanesine geri gelmelidir. Dışarı çıktığında başını örtmeli, gözünü dış dünyadaki nesnelerden korumalıdır. Farz namazları ve sünnetleri kılmalı, ama nâfile namaz kılmamalı, tespih çekmemeli, Kur’an okumamalı ve Kur’an’ın manâsını düşünmemelidir. Dilini kelime-i tevhîd dışında bir şeyle meşgul etmemeli, namaz kıldığında dahi okuduğu sûrelerin manâsını fikretmemelidir. Halvette abdestsiz oturulmaz. Derviş halvette uyuklamak istese, bunu otururken yapmalıdır. Teveccüh üzerine uykuya varmalı, gözlerini bir an dinlendirmeli ama basiret gözünü yummamalıdır. “*Bu halvet içinde kaç günde bir yenir ve ne türlü gıda yenir?*” sorusunun cevabı dervişin mizacına ve tabiatına göredir.⁵⁹⁴ Menkabelerden

⁵⁹² **Tarikatnâme**, s. 21; Yahya Âgâh Efendi de “şeyhsiz dahi halvet ve mücâhede ve riyâzet etse ona mürşîd şeytân olur” demektedir. bkz. **Mecmu’âtü’z-Zarâ’if**, s. 347.

⁵⁹³ Baha Tanman, halvethâne ve çilehâne arasındaki farklar hususunda şunları yazmıştır: “Halvethane ile çilehanenin arasındaki nüansı yakalamak oldukça zordur. Çoğu zaman bu iki terim aynı mekânı tanımlamak için kullanılır. Ancak halvethanenin tekkede yaşayan dervişlerin kırk günlük halvetleri (erbainleri) için, özellikle yılın belirli dönemlerinde kullanıldığı, buna karşılık çilehanenin çok daha geniş bir anlamı ifade ettiği, genellikle bir süfinin arzu ettiği takdirde çekildiği bir inziva köşesi niteliğinde olduğu söylenebilir.” Baha Tanman, “**İstanbul Tekkeleri**”, Metin 1/1, s. 197.

⁵⁹⁴ **Müzekki’n-Nüfûs**, s. 515-518.

Eşrefoğlu Rûmî'nin dervişlerini halvete koyduğu öğrenilmektedir.⁵⁹⁵ Eşrefoğlu Rûmî'den sonra posta oturan Abdürrahim-i Tirsî de *Divân*'ında halvetten bahseder: "*Bu âlem halkından kaçar iki cihandan el çeker / Halvetlerde dizin çöker seni gözedür gözleri*".⁵⁹⁶ İznik Âsitânesi'nin üçüncü postnişini Muslihiddin Efendi'nin (ö. 1524) de aynı anda kırk kişiyi birden erbaine yani halvete soktuğunun anlatılması Eşrefilik'te halvetin önemine dikkat çekmek için olmalıdır.⁵⁹⁷

Eşrefzâde İzzeddin Efendi'ye göre halvet bütün dervişlere uygulanmaz. Zira dervişlerin bazıları feyzi itikaftan, bazıları da erbain ile halvetten alır. Bazı dervişler kuvvetli yaratılıştadır, onlar halvete sokulabilir; bazı dervişlerin de halveti kaldırarak gücü ve tahammülü yoktur.⁵⁹⁸

Eşrefilik'te olduğu gibi Rûmîlik'te de halvet vardır. 1788 yılında tamamlanan *Tuhfe-i Rûmî*'de İstanbul Kadiriyyânesi'ndeki dervişlerin, hücrelerindeki hâlleri anlatılmaktadır. Bu kayıtlar muhtemelen 15. yüzyıldan itibaren devamlı yeni motiflerle zenginleşen anlatılardan oluşmaktadır. Buna göre tevhidhânenin bir köşesinde İsmail-i Rûmî'nin uzlet için bir hücresi bulunmaktaydı. Bu hücre iki kişi birlikte sığamayacak kadar küçüktü. Dervişlerin de hücreleri vardı. Dervişler hücrelerinde dersleri ile meşgul olurlar, uyumamak için saçlarını hücrelerin tavanından sarkıtılmış demir halkalara bağlarlar, gece boyu uyanık kalırlardı. Salı günleri yapılan âyinden sonra tekrar hücrelerine girerler, namaz ve yemek haricinde dışarı çıkmazlardı.⁵⁹⁹ Tabii burada anlatılan bilinen, bir merâsimle girilip çıkılan, genellikle kırk gün süren halvet değil, tekkedeki mukim (tekkede yaşayan) dervişlerin tekkedeki ikametleri müddetince devamlı içinde bulundukları hâldir. Ama Rûmîlik'te de bilinen anlamda halvet mevcuttur. Seyyid Sırrı Ali'nin Kadiriyyâne'de İsmail-i Rûmî devrindeki dervişler hakkında "*Saçlarından halkaya ber-dâr olurlar âşıkân / Giceler ta subha dek bîdâr olurlar âşıkân*"⁶⁰⁰ beytiyle anlattığı durum, 20. asır başlarında Garnett'in eserinde de karşımıza çıkmaktadır. Garnett'ın "*Devout Dervishes in all the*

⁵⁹⁵ Veliyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 52-54; Sabri-i Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 29-31.

⁵⁹⁶ Yüce, "*Tirsi ve Divanı*", s. 220.

⁵⁹⁷ Veliyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 76; Nefha, s. 979; Sabri-i Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 57-58; *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 89.

⁵⁹⁸ Çalık, "*Eşrefzade İzzeddin ve Tefsiri*", s. 274.

⁵⁹⁹ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 10b-11a.

⁶⁰⁰ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 11a.

Orders" diyerek başladığı, kendi deyimiyle 'çile' yani halvet anlatımında "*saçlarından halkaya ber-dâr olurlar*"ın birebir aynısı "*tie their hair to a cord hanging from the ceiling*" olarak geçmektedir.⁶⁰¹ Söz konusu eserlerde dervişlerin halvethânedede saçlarını tavandan sarkıtılmış demir halkalara bağlaması çok dikkat çekmiş bir uygulama olarak anlatılmaktadır.

Dervişlerin halvet müddetince kullandıkları birtakım eşyalar vardır. Müttekâ, mu'in, halvet kolanı bunlardan bazılarıdır. Bunlar dervişlerin halvette iken derin uyumamaları, zikir ile fikrin kesintiye uğramaması ve nefis ile mücâhede için kullanılırdı. Müttekâ, ağaçtan yapılma bir tür değnektir. Mu'in, demirden yahut ağaçtan yapılma, üç karış uzunluğunda, ucu yere gelen bir dayanaktır. Baş tarafında ay şeklinde, bir karış uzunluğunda bir parça bulunurdu ve dervişler halvette iken bunun bir ucunu yere dikerler, ay gibi olan kısmını da alınlarına yahut koltuklarına dayarlardı. Koltuk altına gelen yeri ayağından sakat kimseler kullanırlardı. Mu'in, derviş halvete girerken diğer halvet eşyası ile birlikte şeyh efendi tarafından üç tekbirle verilirdi. Halvet kolanı ise ipten örme ya da dokuma bir köstektir. Derviş halvette dizlerini diker, kolanı dizlerine ve boynuna dolar, çenesi dizlerine dayalı kalır, böylece uzun oturarak rehavete kapılmaktan kurtulurdu.⁶⁰²

Birkaç istina dışında hemen bütün tarikatlarda görülen halvet, asırlarca gücü olan dervişlere seyr ü sülûklarının belli bir aşamasında şeyhleri tarafından uygulanmıştır. Halvetin itikaf ve uzletten farkı yalnız tarikat mensubu olan dervişlere münhasır olması, kendine has bir merâsimi ve belirli kurallarının bulunmasıdır. Halvetin bu derece iltifat görmesi kanaatimizce özelde nefis terbiyesi hususunda, genelde de seyr ü sülûkta dervişe çok ciddi bir mesafe katettirdiği inancı dolayısıyladır. Fakat halvet, ehil olmayan şeyhler tarafından yine ehil olmayan dervişlere uygulandığında çok ciddi problemlere de sebep olabilecek bir potansiyeli içermiştir. Süleyman Uludağ bu ehil olmayan şeyhlerin, dervişlerine ağır riyâzet, mücâhede ve çile usûlleri tatbik ederek onların aklî dengelerinin ve ruhî sağlıkların bozulmasına sebebiyet verdiklerini söylemektedir.⁶⁰³

⁶⁰¹ Garnett, *Mysticism and Magic*, p. 92.

⁶⁰² *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 324-325, 339-340; Garnett, *Mysticism and Magic*, p. 92; *Tasavvufa Dâir Geniş Bilgiler Meşâyıha Dâir*, s. 566-568.

⁶⁰³ Uludağ, *Hayata Sufi Gözüyle Bakmak*, s. 274.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEKKEDE YAŞAMA ÂDÂBI İÇİNDE GÜNLÜK VE HAFTALIK RİTÜELLER VE SORUMLULUKLAR: ÂYINLER

4. 1. Tevhidhâne

Tevhidhâne, semahâne, meydân-ı şerîf⁶⁰⁴ tekkelerin içerisinde yer alan ve câmi ve mescidlerde olduğu gibi hemen daima bir mihrâbı da bulunan, âyinlerin icrâ edildiği, namazların kılındığı, merâsimlerin yapıldığı mekânlardır. Bektâşî tekkeleri hariç hemen bütün tarikatların tekkelerindeki tevhidhâneler birbirine benzemektedir. Bütün tevhidhânelerde muhakkak mihrâb bulunur. Ayrıca derviş olmayan ve âyini izlemek isteyen misafirler için züvvâr maksûreleri, bazı tekkelerde de padişah ve maiyeti için mahfiller olduğu gibi kadınlar mahfilleri de bulunmaktadır. Kadınlar, erkeklerle birlikte âyine iştirak etmemekte, yapılan âyini bu mahfillerin arkasından izlemektedirler. Bektâşî tekkelerinde züvvâr maksûreleri de kadınlar için mahfiller de yoktur. Bunun sebebi Bektâşî âyinlerine misafir kabul edilmemesi ve kadınlar ile erkeklerin birlikte âyin yapmalarıdır.⁶⁰⁵

Baha Tanman bu ibâdet/âyin mekânlarının Bektâşî tekkeleri haricindeki tekkelerde mescid veya câmi niteliği de arz ettiğini ve şu unsurlardan oluştuğunu söylemektedir: Son cemaat yeri veya giriş taşılığı, papuçların saklandığı "*başmaklık*", esas âyin mekânı, seyirciler için mahfiller/maksûreler, zâkir maksûreleri, özellikle âsitânelerde ve büyük tekkelerde hünkâr mahfilleri, câmi-tekkelerde minâre, câmi olarak kullanılmayan tekkelerde minâre görevi gören "*mükebbire*", mihrâb, bazen minber, Mesnevî ve Mi'râciyye kürsüleri.⁶⁰⁶

Bazı tekkelerde tevhidhâne denilen âyin mekânları ile türbeler, aralarında bir duvar olmadan tam bir mekân birliği içinde tasarlanmışlardır. Bu tekkelerde türbeler tevhidhânelerin kible yönüne yerleştirilmiş, arada duvar olmadığından namazlarda ve âyinlerde sanduklara "*teveccüh*" edilmesi sağlanmıştır.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Revnakoğlu '*meydân-ı şerîf*'in mevlevihânelere mahsus olduğunu söylemektedir. bkz. **Tasavvufa Dair Geniş Bilgiler, Meşâyıha Dair**, s. 51.

⁶⁰⁵ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkeleri*", Metin 1/1, s. 101-102.

⁶⁰⁶ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkeleri*", Katalog II/2, s. 504-505.

⁶⁰⁷ Baha Tanman, "*İstanbul Tekkeleri*", Katalog II/2, s. 524-525.

Dervişlerin tevhidhâneye girmelerinin belli bir usûl ve âdâbı vardır. Genellikle kapının sağ pervazıyla görüşülmekte (dudaklar hafifçe değdirilerek öper gibi yapılmakta) ya da makam postunun olduğu tarafa doğru sağ ayağın başparmağı sol ayağın başparmağının üstüne konulmak suretiyle ayak mühürlenip niyâz vaziyeti alınmaktadır.⁶⁰⁸

İstanbul Kadirîhânesi'nin tevhidhânesi dikdörtgen planlıdır. Güney duvarında yarım daire planlı bir mihrâb, mihrâbın sağında ve solunda üçer pencere, bunların üzerinde de üçer tane dikdörtgen tepe penceresi vardır. Doğu ve batı duvarları boyunca çift katlı mahfiller bulunur. Batı mahfilinin güneyinde sakal-ı şerîf ile İsmâil-i Rûmî'nin bazı eşyaları saklanır. Doğudaki mahfil hükümdara ve devlet ricâline, haremle bağlantılı olan batıdaki mahfil ise hanımlara aittir. Mihrâbın tam karşısında da erkek ziyaretçilere mahsus fevkânî bir mahfil bulunur. Tevhidhânenin ahşap tavanı ince çıtalarla karelere bölünmüş, merkeze de Rûmî tâc-ı şerîfi şeklinde bir göbek konulmuştur. Duvarları kalem işleri ile tezyin edilmiştir ve tevhidhâne, hat levhaları ile donatılmıştır.⁶⁰⁹ Tevhidhânenin ve ayrıca İsmâil-i Rûmî'nin türbesinin aydınlatılması için 1851 yılında devlet tarafından zeytin yağı ve bal mumu tahsis edildiği öğrenilmektedir.⁶¹⁰

Yunan işgali sırasında minaresi hariç tamamen yok olan İznik Eşrefî Âsitânesi'nin tevhidhânesi kuzey-güney istikametine sahipti. Ahşap iki kanatlı cümle kapısının iki yanında çiniler vardı. İçeride kible istikametindeki dikdörtgen planda kalın taşıyıcı duvarların sol tarafında üç, kible duvarında iki, sağ duvarda da bir adet pencere ile tıpkı İstanbul Kadirîhânesi'nde olduğu gibi tepe pencereleri bulunmaktaydı. Mihrâb kavisi yedi köşeli çini panolardan teşekkül ediyordu ve içinde yaşmakları altında kandil formu ile nebâtî unsurlar, dikdörtgen çinilerle hazırlanmış mukarnas, onun çevresinde hafif silmeli hatları olan büyük bir yaşmak, dış cıvarda da celî sülûs hatla hadisler yazılmış çiniler vardı.⁶¹¹

4. 2. Evrâd

⁶⁰⁸ Baha Tanman, "İstanbul Tekkeleri", Metin 1/1, s. 266.

⁶⁰⁹ Baha Tanman, "Kadirîhâne Tekkesi", *DİA*, c. 24, İstanbul 2001, s. 131.

⁶¹⁰ İ.DH., 380/25122

⁶¹¹ Mehmet Safiyüddin Erhan, "Bursa İznik'te Eşrefzâde Asitanesi", *IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu*, Ankara 2019, s. 140-141.

Vird⁶¹² kelimesinin çoğulu olan evrâd, tarikat pîr ve pîr-i sânilerinin tertip ettikleri kabul edilen, kısa sûreler, âyetler, dualar ve salavatlardan oluşan bir tür mecmuadır. Hemen her tarikatta görülen evrâd-ı şerîfeler, dervişlere ders olarak verilir, dervişler de bu evrâdı her gün kendi başlarına okumakla yükümlü bulunurlardı. Sadık Vîcdânî tarikatların pîrleri ve sonraki büyük şeyhleri tarafından düzenlenen ayrı ayrı evrâdı olduğu ve dervişlerin kendi tarikatlarının evrâdını özel ve belirli vakitlerde tek başlarına okumakla vazifeli olduklarını söylemektedir.⁶¹³ Yalnız bazı tarikatlarda (Kadirî, Rifâî, Sa'dî, Bayrâmî, Halvetî-Cerrâhî) evrâd-ı şerîfeler bestelenmiş⁶¹⁴ vaziyette olup âyinlerin hemen başında toplu hâlde, özel tavrıyla okunmakta idiler.

İlk mutasavvıflarda da vird ve evrâd kavramlarına rastlanmakla beraber bunların tarikatlar devrindeki 'evrâd-ı şerîfe'lerle aynı şeyler olmadığı açıktır. 10. yüzyıl mutasavvıflarından Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* isimli eserinde gündüz ve gece virdlerini açıklar. Bu virdler namaz kılmak, Kur'an okumak, tefekkür etmek ve zikretmektir.⁶¹⁵ Yani ilk devir mutasavvıflarının evrâd kelimesi ile kastettikleri şey genel olarak ibâdettir. Abdülkadir-i Geylânî'nin *el-Gunye* isimli eserinde de genel bir vird mevcuttur. Bu vird dışında Kadirîler'in vakit namazlarının ardından okudukları hizbler, virdler, salavatlar ve dualar da Abdülkadir-i Geylânî tarafından tespit edilmiştir.⁶¹⁶

Virde benzer bir diğer kavram da 'hizb'dir. Abdülkadir-i Geylânî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Ahmed er-Rifâî gibi tarikat pîrlerine, İmâm-ı A'zam gibi mezhep imâmlarına ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi tasavvuf büyüklerine olduğu gibi Hz. Ali, Enes b. Mâlik ve Veysel Karanî gibi sahâbe ve tâbiinden bazı şahıslara da virdler atfedilmiştir.⁶¹⁷ Nihat Azamat, Kadirîlerin vakit namazlarının ardından her vakit için ayrı ayrı okudukları 'hizbü'l-ibtihâl', 'hizbü's-Süryuniyye', 'fethu'l-beşâir', 'hizbü'l-

⁶¹² "Mu'ayyen vakitlerde kırâ'atı vazîfe-i ma'neviyye sûretiyle i'tiyâd olunan esmâ-i hüsnâ veyâ âyât-ı kerîme ve ed'îye ve sâire." bkz. **Kamus-ı Türki**, s. 1489; "a portion of the Quran recited daily, constantly repeated saying." bkz. Sir James Redhouse, **Redhouse Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Sözlük**, Sev Matbaacılık ve Yayıncılık Eğitim Ticaret A. Ş., İstanbul 1997, s. 1230.

⁶¹³ "Turuk-ı aliyenin ya pîrân-ı izâmı veyahud müteakibîn meşâyih-i kirâmı tarafından tertib olunmuş ayrı ayrı evrâd-ı şerîfesi vardır. Turuk-ı aliyeye intisâb edenler nisbet peydâ ettikleri tarîkatın evrâdını eyyâm ve leyâlî-i mahsûsasında münferiden okumak ve buna bilâ-taksîr devâm ve muvâzabet etmekle vazîfedârdırlar." bkz. **Tomar**, s. 68.

⁶¹⁴ İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 122.

⁶¹⁵ **Kûtu'l-Kulûb**, s. 139-163.

⁶¹⁶ Çakır, **Kadirîlik**, s. 167.

⁶¹⁷ Süleyman Uludağ, "Hizb", **DİA**, c. 18, İstanbul 1998, s. 182.

fethiyye’ ve *‘hizbü’ t-temcid*’ adlı hizblerle günlük virdlerin Abdülkadir-i Geylânî tarafından tertip edildiğini söylemektedir. Ayrıca Abdülkadir-i Geylânî’nin tertip ettiği *‘kibritü’ l-ahmer*’, *‘salâtü’ l-kübrâ*’, *‘hizbü’ n-nasr*’ ile diğer salavat ve hizbler de çeşitli vesilelerle okunmaktadır.⁶¹⁸ Türkiye’deki kütüphanelerde bunların muhtelif nüshaları mevcuttur.⁶¹⁹

4. 2. 1. Eşrefîlik ve Rûmîlik’te Evrâd: Evrâd-ı Şerîfe

Tekkede her hafta icrâ edilen âyinler, tekkenin bağlı bulunduğu tarikatın evrâdının toplu halde ve özel bestesiyle okunması ile başlar. *‘Evrâd-ı Sagîr*’, *‘Evrâd-ı Eşrefî*’ ve *‘Arûs-i Salavât*’ olarak da bilinen Evrâd-ı Şerîfe, Kadirîliğin Eşrefî, Rûmî ve Resmî kollarında okunan ortak evrâddır. Sırasıyla Fatihâ Sûresi, Ahzab Sûresi’nin 56. âyeti, Saffat Sûresi’nin 180-182. âyetleri ve Hz. Muhammed’e salavatlardan oluşur.⁶²⁰ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi tarafından 18. yüzyılda, Sadık Vîcdânî tarafından da 20. yüzyılda şerhleri⁶²¹ yapılan bu evrâdın bir kısmının Eşrefoğlu Rûmî’ye, bir kısmının da Hüseyin-i Hamevî’ye ait olduğu söylenmiştir.⁶²² Bir diğer rivayet de ilk bölümün Hüseyin-i Hamevî’ye, son bölümün Abdülkadir-i Geylânî’ye ait olduğu, bunların da Eşrefoğlu Rûmî tarafından bir araya getirildiği yönündedir.⁶²³ 1911’de Mahmud Bey Matba’ası tarafından basılan Evrâd-ı Şerîfe’in ilk dipnotunda Evrâd’ın *“Allahümme ec’al”*den yukarısının Eşrefoğlu Rûmî’ye ait olduğu, bu sebepten *‘Evrâd-ı Eşrefîyye*’ diye isimlendirildiği yazılmaktadır.⁶²⁴ Revnakoğlu, bu evrâda sonradan İsmail-i Rûmî tarafından da bazı küçük ilaveler yapıldığını söylemektedir.⁶²⁵ Dolayısıyla Eşrefî Evrâd’ının zaman içinde yapılan birtakım eklemelerle bugünkü şeklini aldığı görülmektedir.

⁶¹⁸ Nihat Azamat, “Kadiriyye”, *DİA*, c. 24, İstanbul 2001, s. 133.

⁶¹⁹ **Hizbü’s-Sagîr**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 0847, vr. 22a-23b; **Hizbü’l-İbtihâl**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 0847, vr. 30a-45a; **Hizbü’s-Süryâniyye**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 0847, vr. 45a-53a.

⁶²⁰ Anonim, **Evrâd-ı Şerîf-i Kadirî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3930, vr. 1b-3a.

⁶²¹ bkz. Müstakimzade Süleyman Sadeddin, **Şerh-i Evrâd-ı Kadiri**, Matba’a-ı Amire, 9 Rebiülahir 1282; **Tomar**, s. 74-81.

⁶²² Mustafa Kara, **Eşrefoğlu Rumi**, s. 86.

⁶²³ Mustafa Kara, “Evrâd”, *DİA*, c. 11, İstanbul 1995, s. 534.

⁶²⁴ Anonim, **el-Evrâd-ı Şerîfeti’l-Kadiriyye**, müt. Şeyh Nâci, Mahmud Bey Matba’ası 1329, s. 2; ayrıca bkz. Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 72.

⁶²⁵ Revnakoğlu, “Rumilik ve İsmâil-i Rumi”, s. 349.

Kadirîhâne'nin son postnişini İsmâil Gavsî Efendi "*Allahümme ec'al*"den önceki "*Allahümme salli alâ seyyidînâ Muhammedin in-nebiyyi'l-melihi sâhibi'l-makami'l-alâ ve'l-lisâni'l-fasih*"ın Evrâd'a Eşrefoğlu Rûmî tarafından ilâve edildiğini ifade etmektedir. Yine İsmâil Gavsî Efendi, Evrâd'ın son kısmının ise İsmâil-i Rûmî'ye ait olduğunu söylemektedir. Köker'den öğrenildiğine göre Tosya'daki Rûmîlik'e bağlı Tefsirî Dergâhı, Hamza Baba Dergâhı ve İsmâil-i Rûmî'nin bizzat kurduğu İsmâil-i Rûmî Dergâhı, Evrâd-ı Şerîfe'nin salât u selâm kısmına "*es-salâtu ve's-selâmu aleyke Resulallah*"dan sonra "*es-salâtu ve's-selâmu aleyke seyyide'l-evveline ve'l-âhirin*"i de katarlar ve bunun Evrâd'a İsmâil-i Rûmî tarafından ilâve edildiğini söylerlerdi. Tophane'deki Kadirîhâne'de ise bu kısım okunmaz ve bunun İsmâil-i Rûmî'ye atfı reddedilirdi. Fakat âyinlerde toplu hâlde, dervişlerce de ders olarak sessiz ve gizli okunan Evrâd-ı Şerîfe, İstanbul'da da Tosya'da da aynı beste ile okunmakta idi. Köker, Tophane'deki İstanbul Kadirîhânesi'nde Pîr-i Sâni İsmâil-i Rûmî'nin ilâvesi olarak kabul edilen "*Allahümme ec'al efdâle salavâtike ebeden*" ile başlayıp "*ve sellim radiyallahu an ashabi Resulullahi ecma'in*" ile biten kısmın Tosya'daki Tefsirî Dergâhı'nda ve yine Tosya'da İsmâil-i Rûmî'nin kurduğu hankâhta Pîr-i Sâni'ye ait gösterilmediğini söylemektedir.⁶²⁶ Bütün bunların dışında Evrâd-ı Şerîfe'nin Türkiye'deki kütüphanelerde bulunan çeşitli nüshaları arasında da bazı küçük farklılıklar mevcuttur.⁶²⁷

Revnakoğlu özel notlarından birinde "*Kadirilerde esas olan Evrâd-ı Şerife'dir. Evrâd'ın sonunda başlayan tevhid-i şerif anane yolu ile mu'tâd olmuştur. Esas değildir*" demektedir.⁶²⁸

4. 2. 2. Evrâd-ı Kebîr / Bayram Haftası Evrâdı

⁶²⁶ Köker, **Tefsiri Mevlânâ**, s. 12-14.

⁶²⁷ Mesela 1887 yılında yayınlanmış bir taşbaskı Evrâd nüshasında Fatihâ'nın sonunda söylenen "âmin"ın hemen ardından "yâ mu'in" esmâsı vardır. bkz. Anonim, **Evrâd-ı Kadiriyye**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Osmanlıca Kitaplar Koleksiyonu, No: 4922, s. 3; "Yâ mu'in" esmâsının yazılı olduğu başka bir nüsha tespit edemedik. Yine aynı nüshada "Salavâtullahi ve melâiketihî" ile başlayan salavâtın ardından gelen diğer salavât "ecma'in" ile bitmektedir. bkz. Anonim, **Evrâd-ı Kadiriyye**, nr. 4922, s. 5; Bu kısım başka nüshalarda "ve sellim"dir. bkz. Anonim, **el-Evrâd-ı Şerifeti'l-Kadiriyye**, müt. Şeyh Nâci, s. 10; Anonim, **Evrâd-ı Şerif**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4182, s. 6; Anonim, **Evrâd-ı Şerif-i Kadiri**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3930, vr. 2b.

⁶²⁸ **Kadiriyye Notları**, s. 205.

‘Evrâd-ı Kebîr’, diğer adıyla ‘Bayram Haftası Evrâdı’ bayram haftalarında, yani bayramlardan sonraki ilk âyin günlerinde toplu hâlde okunan ve Evrâd-ı Şerîfe’ye nispetle bir hayli uzun olan bir evrâddır. Diğer günlerde yalnız şeyh efendiler, sabah namazlarından sonra kendi başlarına okurlardı. Okunuşunda bir özellik yoktur. Hafta günlerinin evrâdı, yani Evrâd-ı Şerîfe gibi özel tavrı ile okunmaz, tane tane, ağır ağır okunur ve âyetlerin sonlarında mutlaka durulurdu.⁶²⁹

Evrâd-ı Kebîr üzerinde birtakım farklılıklar mevcuttur. Eşrefîliğe mensup Mehmed Rifat Efendi’nin (ö. 1852) *Nefha*’sında Evrâd-ı Kebîr’in tertibi şöyledir: Mülk, İhlas, Felak, Nas ve Fatihâ sûreleri, ardından Bakara sûresinin ilk beş âyeti, yine Bakara sûresinin 284-286. âyetleri⁶³⁰, 3 defa “yâ erhame’r-râhimin irhamnâ”, “Rahmetullahi ve berekatuhu” ile başlayıp “Sübhanেকে rabbike rabbi’l-izzeti amma yesifun ve selâmun ale’l-mürselin. Velhamdülillahi rabbi’l-âlemin” ile biten kısım ve ardından “es-salatü ve’s-selâmu aleyke yâ Resulallah”la başlayan salât u selâm kısmı. Bu kısımda Evrâd-ı Şerîfe’deki salât u selâmdan farklı olarak Evrâd-ı Şerîfe’de bulunmayan “men ihtarehullah” ve “men erselehullah” ifadeleri mevcuttur ve Evrâd-ı Şerîfe’deki “men allemehullah” bulunmaz. Salât u selâmdan sonrası Evrâd-ı Şerîfe ile aynıdır.⁶³¹

4. 2. 3. Evrâd-ı Celâliyye

Kadirîler’de sabah namazlarından sonra bir defa okunmakta olan Evrâd-ı Celâliyye İstanbul Kadirîhânesi’nde bayram namazları ve usûllerinden sonra da okunmakta idi.⁶³² Bu evrâd yine İstanbul Kadirîhânesi’nde Safer aşûresi pişirme merâsimi sırasında da okunurdu.

⁶²⁹ **Kadirîyye Notları**, s. 180-184.

⁶³⁰ Revnakoğlu “Âmenesresûlû” olarak bilinen 285-286. âyetlerki “vağfirlenâ, verhamnâ” ilticâlarının Rifâî evrâdındaki gibi üçer defa okunduğunu söylemektedir. bkz. **Kadirîyye Notları**, s. 182.

⁶³¹ **Nefha**, s. 759-760; Köker’e göre ise Evrâd-ı Kebîr Euzü Besmele, Fatihâ, Mülk, 3 İhlas, Felak, Nas, tekrar Fatihâ, Bakara sûresinin ilk beş âyeti, yine Bakara sûresinin 163., 255., 284., ve 285. âyetleri, 3 defa Bakara sûresinin 286. âyeti, Ahzab sûresinin 33., ve 56. âyetleri, 56. âyetin sonunda “âmin”, Evrâd-ı Şerîfe’de de bulunan “Allahümme salî ve sellim ve bârik alâ seyyidînâ Muhammedin ve alâ âlihi ve sahbihi ecma’in. Sübhâne rabbike rabbi’l-izzeti ammâ yasifune ve selâmun ale’l-mürselin velhamülillahi rabbi’l-âlemin”, salât u selâmlar ve yine Evrâd-ı Şerîfe’de de mevcut olan “Salavâtullahi ve melâiketihî” ile başlayıp “sahbihi ve sellim” ile biten kısımdan (bu kısmın Eşrefoğlu Rûmî’nin ilâvesi olduğunu İsmâil Gavsî Efendi söylemiştir) oluşur. bkz. Köker, **Tefsiri Mevlânâ**, s. 12-14.

⁶³² **Kadirîyye Notları**, s. 169-174.

4. 3. Mukabele / Âyin

Kelime anlamı "*anmak, hatırlamak, yâd etmek*"⁶³³ olan zikirden Kur'an-ı Kerîm'de pek çok âyette bahsedilmiştir.⁶³⁴ Sûfîler de en erken devirlerden itibaren zikre çok ehemmiyet vermişler, bazen ferdî olarak bazen de meclisler kurarak zikretmişlerdir. Tarikatların kurumsallaşması ile de özellikle toplu zikir belli kurallara bağlı olarak yapılmaya başlanmış, bu kuralları teferruatıyla belirlenmiş zikir celselerine de '*âyin*' veya '*mukabele*' denmiş ve zaman içinde her tarikatın kendine özgü âyin tarzları doğmuştur. Tasavvufî doktrin ve inançları bazen sembollerle bazen de ilâhî ve kaside güfteleriyle doğrudan anlatan⁶³⁵ ve ana hatları itibariyle birbirinden çok da farklı olmayan tarikat âyinleri (yalnız Mevlevî, Bektâşî ve Nakşibendî âyinleri tamamen bu tarikatlara özgüdür), zikredilirken yapılan hareketler ve çekilen esmâlar yönüyle bazı farklılıklar arzeder. Tarikat âyinleri terkiplerden meydana gelmektedir. Aynı âyin içinde oturularak başlayan zikir, ayaklar sabit olarak ayakta, bazen de yarı ayakta, diz üstünde ve halkalar teşkil edip dönerek hatta Bedevî Topu, Beyyûmî Zikir, Tavaf Tevhidi, Vefa Devri gibi başka tarzlarda devam edebilmektedir. Bu zikir tarzları bir tarikattan başka bir tarikata intikal edebilmekte, bir tarikat başka bir tarikatın âyininin bir kısmı bazen olduğu gibi bazen de birtakım değişiklikler yaparak alabilmektedir.⁶³⁶ Bir tekkeye başka bir tarikata mensup bir şeyh efendinin misafir olarak gelmesi durumunda da o tekkede misafir şeyh efendinin tarikatının âyini ya da âyininin bir bölümü yapılabilmektedir. Ayrıca âyinlerde icrâ edilen mûsikî de belli tarikatlara mahsus değildir. Zaten bestelenen eserler Sadeddin Nüzhet'in ifadesiyle "*âyin tarzları gözetilerek vücuda getirildiği için, tarikatlara göre değil, ancak zikir nevilerine göre ayrılmıştır.*" Mesela Halvetîliğe mensup bir şâirin yazdığı bir şiir bir Mevlevî tarafından bestelenebilmiş, bir Celvetî'nin eseri bir Sa'dî tekkesinde, bir

⁶³³ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 393.

⁶³⁴ Bu âyetlerden birkaçı için bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, "Sûfîlerin Zikir Yöntemlerinin Âdâb-Erkân Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları", **Araştırmalar**, sy. 17, 2007, s. 17.

⁶³⁵ Irene Markoff, "Introduction to Sufi Music and Ritual in Turkey", **Middle East Studies Association Bulletin**, Vol. 29, No. 2 (December 1995), p. 157.

⁶³⁶ Walter Feldman, 19. yüzyılda nasıl ilâhîler belirli bir tarikatın malı olmaktan çıkmışlarsa, âyin tarzlarının tamamına da tek bir tekkenin çatısı altında rastlanabildiğini, çeşitli âyin tarzlarının tek bir zikir merâsiminde arka arkaya yapılabildiğini söylemektedir. Feldman ayrıca bazı şeyhlerin birden fazla tarikata mensup olmaları durumunu hatırlatıp bu sebepten pek çok âyin tarzını uygulamaya alışık ve yetkili olduklarına dikkat çekmektedir. bkz. Feldman, "Osmanlı Sufi Tarikatlarında Müzik", s. 484.

Kadirî'nin ilâhîsi bir Bayrâmî tekkesinde okunabilmiştir.⁶³⁷ Hatta İtrî'nin bestelediği ve her Mevlevî âyinin başında okunan rast makamındaki meşhur Naat-ı Mevlânâ'nın, Kadirî ve Rifâî âyinlerindeki kıyâm zikirlerinde de okunduğu görülmüştür.⁶³⁸

Eşrefoğlu Rûmî cehrî yani sesli bir şekilde zikretmenin hafî yani sessiz zikirden daha iyi olduğunu belirtmektedir.⁶³⁹ Eşrefoğlu'nun sesli zikri müdafaası yüzyıllarca süren ve mutasavvıfların da taraf olduğu teolojik bir tartışmanın 15. asırdaki durumunu yansıtmaktadır ki bu durum ne önceki ne de sonraki yüzyıllarda neredeyse hiçbir değişikliğe uğramadan⁶⁴⁰ 19. yüzyıla kadar devam etmiştir. Yalnız sesli zikre değil, devrân ve mûsikîye karşı da olan şiddetli ve ısrarlı reaksiyona cephe almanın mutasavvıfların daima öncelikli meşguliyetlerinden biri olduğu bilinmektedir. Eşrefoğlu'ndan sonra 16. yüzyılda cehrî zikri ve devrânı müdafa edenlerden biri de Halvetî-Sünbülî pîri Şeyh Yûsuf Sünbül Sinan'dır (ö. 1529).⁶⁴¹ Sünbül Sinan bu konuya tahsis ettiği risâlesinde *"Ba'zı kimesneler, gâfiller ve dünya muhabbetinde müstağrak olanlar, sûfilerin ve Müslümanların ve tâlib-i Hakk, âşık-ı zât olanların ayakları üzere durup cem' olup şevkle ve zevkle döne döne zikr ettiklerine ta'nlar ettiler, ba'zı 'kâfirler oyununa benzer' dedi ve ba'zı 'raksdır' dediler"*⁶⁴² diye yazmakta ve risâle boyunca bu tenkitlere âyetler, hadîsler ve İmâm Gazâlî gibi büyük din âlimlerinden deliller getirerek cevap vermektedir. Sünbül Efendi'nin müdafaası öyle güçlü olmuştur ki Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi, risâlede yazılan her şeyin doğru olduğuna ve aksi inançta olanın küfre düşeceğine dair fetva vermiştir.⁶⁴³ Bu tartışmalar 16. yüzyıl boyunca ara ara devam etmiş ve özellikle 17. yüzyılda meşhur Kadızâdeliler hareketiyle iyice ateşlenmiş, hatta 1666-1684 yılları arasında Osmanlı ülkesinde semâ

⁶³⁷ Mesela Hacı Bayrâm-ı Velî'nin *"N'oldu bu gönlüm, n'oldu bu gönlüm"* mısraıyla başlayan şiiri, İstanbul Kadirîhânesi'ne Şeyh Şerif Ahmed Efendi tarafından 1201 / 1786-87'de vakfedilen bir mecmuada bulunmaktadır. Abdülbaki Gölpınarlı bu ilâhînin bütün tarikat mensupları tarafından bilindiğini ve âyinlerde bestesiyle okunduğunu söylemektedir. bkz. Abdülbaki (Gölpınarlı), **Melâmîlik ve Melâmîler**, Devlet Matbaası, İstanbul 1931, s. 36.

⁶³⁸ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 146; Ömer Tuğrul İnâncer, "Tekke Musikisi", **DBİA**, c. 7, s. 240-241

⁶³⁹ **Tarikatnâme**, s. 49-51.

⁶⁴⁰ Arthur Gribetz, "The Sama Controversy: Sufi vs. Legalist", **Studia Islamica**, No. 74 (1991), p. 44.

⁶⁴¹ Sünbül Efendi, **Risale Der Hakk-ı Zikr ü Devran**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 3868.

⁶⁴² **Risale Der Hakk-ı Zikr ü Devran**, vr. 2a.

⁶⁴³ Bu fetvânın bir kopyası söz konusu risâlenin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshasının son sayfasına ilâve edilmiş hâlde bulunmaktadır. bkz. **Risale Der Hakk-ı Zikr ü Devran**, vr. 23b.

ve devrân yasaklanmıştır.⁶⁴⁴ Tıpkı Kadızâdeliler'den önce olduğu gibi sonra da fakat daha az hararetle olarak sesli zikir, devrân ve mûsikî, fikrî düzeyde hep tartışılmıştır. 18. yüzyılda, tezimizin de ana kaynaklarından biri olan Eşrefîliğe mensup Şeyh Abdülkadir Sırrî Efendi'nin *Sırru'd-Deverân*'ı ile Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin Abdulgani-i Nablusî'nin *el-Ukudu'l-Lü'li'yye fî Tarik's-Sadeti'l-Mevleviyye*'sine yaptığı *Şerh-i İbârât* isimli şerhi sesli zikir, mûsikî ve devrânı müdafaa için kaleme alınmış eserlerden bazılarıdır.⁶⁴⁵

Hangi kelimelerle zikir yapılacağına dair çok net ve anlaşılır bilgiyi Kadirîhâne postnişinlerinden Meclis-i Meşâyih reisi Şeyh Ahmed Muhyiddin Efendi (ö. 1909) vermektedir. Muhyiddin Efendi "*Cenâb-ı Hakk 'Fesebbih bismi rabbike' diye âyet-i celîlede irâd buyurmuştur. Binâenaleyh esmâ-ı şerîfedden başka şey ile zikir câiz değildir*" demektedir.⁶⁴⁶ Yani Muhyiddin Efendi, Vakı'a sûresinin 74. âyetini delil olarak göstererek Allah'ın isimleri dışında başka bir kelime ile zikir yapılmasının câiz olmadığını söylemektedir.

Dünyanın her yerinde bütün tarikatlar zikir âyinleri yapmakla birlikte Türkiye'de yapılan âyinler ile başka ülkelerde yapılan âyinler birbirinden tamamen farklıdır. Sadeddin Nüzhet, "*Şurasını da daima göz önünde bulundurmalıdır ki İslamî bir vecd ile yapılan bütün bu dinî rakslar yani zikirler, devranlar ve sema tavırları tamamıyla millîdir. Arap ellerinde, Hindistan'da, Arnavutluk'ta ve diğer İslâm ülkelerinde şâyi olan rakslarla Türkiye'de yapılan raksların hiçbir benzerliği yoktur*" diyerek Türkiye'de yapılan âyinlerin tamamen "millî" olduğunu söylemektedir.⁶⁴⁷ Baha Tanman da İstanbul'da bulunan tarikatların âyin formları açısından kabaca ikiye ayrıldıklarını ve bu gruplaşmanın temelinde kültür kökenlerinin olduğunu söylemektedir. Türk kültürünün yayıldığı Horasan-Azerbaycan-Anadolu kuşağında ortaya çıkan Bayrâmîlik, Bektâşîlik, Celvetîlik, Gülşenîlik, Halvetîlik, Kadirîliğin Eşrefî ve Rûmî kolları, Kübrevîlik, Mevlevîlik, Nakşibendîlik ve Zeynîlik'te âyinler

⁶⁴⁴ Madeline C. Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul" **Journal of Near Eastern Studies**, Vol. 45, No. 4 (Oct., 1986), p. 251-269; Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 25[2010/1], s. 123-132.

⁶⁴⁵ Müstakimzade Süleyman Sadeddin, **Şerh-i İbarat**, haz. Ensar Karagöz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.

⁶⁴⁶ **Kadirîyye Notları**, s. 203.

⁶⁴⁷ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 663.

dairesel olmakla birlikte Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Bedevîlik, Rifâîlik, Sa'dîlik ve Şâzelîlik ile Kadirîliğin Anadolu'ya olmayan kollarında ise âyinler saflar teşkil edilerek yapılmaktadır. Bu ikinci gruba "kıyâmî tarikatlar" denmektedir. Birinci gruptaki tarikatların âyinlerinde görülen "*halka-ı zikrin*" yerine bu tarikatların âyinlerinde "*saff-ı zikir*" görülmektedir. Tabii yine Tanman'ın işaret ettiği gibi 18. yüzyıldan itibaren kıyâmî tarikatların da İstanbul'da yayılmaya başlaması ile "*tarikatlar-arası kaynaşma*" yaşanmış ve bu âyin tarzları bir tarikat grubundan diğerine intikal etmiştir.⁶⁴⁸ Fakat İstanbullu tarikatlar, son derece ince ve şuurlu zevkleri ile zengin kültürleri sayesinde bu Arap kökenleri tarikatların tesiri altına girmek yerine onları kendilerine benzetmiştir. Tanman, İstanbul'un tekke folklorunda bir "*üslûp birliğinin*" ve "*müşterek zevkin*" varlığına işaret etmekte, geç devirde de "*tarikatlar-üstü bir folklor*"un oluştuğundan bahsetmektedir.⁶⁴⁹

Âyinlerde zikre eşlik eden mûsikî, zikir ilâhîsi, durak ilâhîsi, cumhur ilâhîsi, kaside vb. formlara ayrılmaktadır. Âyin sırasında icrâ edilen mûsikîde hemen hemen her makam kullanılabilirken zikir ilâhîlerinde daha çok sofyan ve düyek usûlleri tercih edilmiştir. Feldman, ritmik ve melodik açıdan çok basit olan zikir ilâhîlerinin aksine cumhur ilâhîlerin, saray müziğindeki vokal kompozisyonlar kadar karmaşık olduğunu ve karmaşık bir usûl olan evsat ile ya da asimetrik bir usûl olan devr-i hindî ile bestelendiğini söylemektedir.⁶⁵⁰ Tabii bu bir kural değildir. Mesela Eşrefî ve Rûmî tekkelerinde kuud zikrinden kıyam zikrine kalkılırken okunan hüseyinî makamındaki "*Cem olmuş dervişleri*" cumhur ilâhîsi düyek usûlündedir.

4. 3. 1 Eşrefî Âyini

Eşrefîliğe bağlı dergâhlarda âyinler mûsikî eşliğinde cehrî (sesli) olarak icrâ edilmekte olup kuud (oturarak), kıyâm (ayaklar sabit olarak ayakta) ve devrân (halkalar teşkil edip dönerek) zikirlerinin her üçü de yapılmaktaydı. Bu âyinler hakkında hem derli toplu hem de teferruatlı bilgi veren bir kaynağa sahip değiliz. Fakat İznik Âsitânesi postnişinlerinden Abdülkadir Sırrî Efendi'nin (ö. 1762-63) *Sırru'd-Deverân* isimli risâlesi ile Numaniye Dergâhı'nın son postnişini Safiyüddin Efendi'nin

⁶⁴⁸ Baha Tanman, "İstanbul Tekkeleri", Katalog II/2, s. 516-517.

⁶⁴⁹ Baha Tanman, "İstanbul Tekkeleri", Metin 1/1, s. 80-81.

⁶⁵⁰ Feldman, "Osmanlı Sufî Tarikatlarında Müzik", s. 489.

(ö. 1950) oğlu Ziya Eşrefoğlu'nun (ö. 1977) Abdullah Uçman'a "*Kadirî Tarîkatı'nın Eşrefî Koluna Mensup Dergâhlarda Yapılan Âyin ve Usûller*" başlığıyla verdiği yazı bu konuda mühim belgelerdir. Bu konuda Eşrefoğlu Rûmî'nin ve Abdürrahim-i Tîrsî'nin eserlerinde ise birkaç bilgi kırıntısı dışında kayda değer bir şeyler bulunmamaktadır. Burada yazılı belgeler üzerinden Eşrefî âyininin yüzyıllar içerisindeki şekli anlaşılmaya çalışılacaktır. Eşrefoğlu'nun *Tarîkatnâme*'si bize bu âyinin 15. asırdaki şekli hususunda bazı bilgiler sunarken Abdülkadir Sırrî Efendi'nin *Sırru'd-Deverân*'ından da 18. asırdaki durumu hakkında bir şeyler öğrenilmektedir. 19. asırdaki durum hakkında Mehmed Rifat Efendi'nin *Nefha*'sı beklenen bilgiyi vermemekte ve Sırrî Efendi'nin yazdıklarını kısaca tekrar etmekten başka bir şey yapmamaktadır ama 20. asırdaki son şekli Ziya Eşrefoğlu'nun nispeten detaylı anlatımı ile daha açık anlaşılmaktadır.

Eşrefoğlu Rûmî, *Tarîkatmâme*'de "*kaçan halka-ı zikir kurılsa şeyh huzûrında veyâ halfe öninde*" demektedir. Buradan Eşrefoğlu devrinde şeyhlerin ve halifelerin huzurlarında zikir halakalarının kurulduğu öğrenilmektedir. Eşrefoğlu'na göre zikir önce sessiz bir şekilde yapılır: "*evvel ihfâ-y-ıla itmek gerekdür.*" "*E'uzu bi'l-lâhi mine's-şeytânî'r-racim bi'smi'l-lâhi'r-rahmanî'r-rahim fa'lem ennehü lâ ilâhe illa'l-lâh Muhammedün Resulu'l-lâh ve Aliyyü veliyyu'l-lâh*" denir ve sonra "*Şeyh Abdü'l-kâdir mürşidu'l-lâh*" diyerek Geylânî'nin ismi anılır. Zikir halakasında gözler yumulup zikredilir. Eşrefoğlu âyin bahsinde "*evvel nermden başlayalar, hazin hazin edâyı kaldıralar*" demektedir. Bu 19. yüzyılda görülen '*perde kaldırma*'yı hatırlatmaktadır. Eşrefoğlu'nun bir sonraki cümlede geçen "*çün dervişler katı tiziye varalar*" ifadesinden tıpkı perde kaldırmada olduğu gibi pest seslerden yavaş yavaş tiz seslere çıkıldığı anlaşılmaktadır. Zikir tiz perdelerde devam ederken daha sonra tekrar pest perdelere iner ve tempo düşer. Bu dervişlerin dinlenmesi için yapılır: "*Girü makâm-ı nermden başlayalar, çün dervişler zikri katı yürideler, dindürmek gerek, dervişler dinlenmek için.*" Burada âşıkların semâ etmeleri için velîlerin '*nutk-ı şerîf*' denilen şiirleri okunur: "*ehl-i hâl sözinden eydeler, âşıklar safâ alup semâ itmek için.*" Fakat bu, zikrin hararetinin soğumaması için fazla uzun tutulmaz. Ayrıca âyin sırasında '*çerağ*' denilen kandil söndürülür. Bu, dervişlerin zikir sırasında dikkatlerinin dağılmaması, birbirlerinin hâlini görmemesi ve zikrin nûrunun seyredilmesi için

yapılır: "zikr olunurken çerağ dinlendireler. Dervişleri hâllerine koyalar ki her biri safâsın alalar. Çerağı gidermekden iki hikmet vardır. Biri dahı budur ki karanulık olıcak, her kişi kendü hâline meşgûl olur, biri birinün hâline muttali olmazlar. Bir dahı budur ki zikrün nûrın müşâhede ideler." Tabii Eşrefoğlu'nun anlattığı bu âyinin detaylarını bilemiyoruz. Evrâd-ı Şerife okunuyor muydu, zikir oturularak mı ayakta mı yapılıyordu, zikir esnasında ilâhî söyleniyor muydu, bunları öğrenemiyoruz. Yalnız "sağında 'Lâ ilâhe' ve solunda 'illa'l-lâh' diye"⁶⁵¹ ibaresinden zikrin kelime-i tevhîd olduğu ve başlar sağa sola çevrilerek yapıldığı öğrenilmektedir. Ama burada da âyin yalnız kelime-i tevhîdden mi ibaretti, sorusu akla gelmektedir ki bu konuda da kesin hiçbir şey söylenemez.

Eşrefoğlu Rûmî'nin halifesi Abdürrahim-i Tirsî'nin (ö. 1520) *Divân*'ında geçen "Zikr idelüm yana yana çarh uralum döne döne"⁶⁵² mısraı çok dikkat çekicidir. Buradaki "döne döne" ifadesinden tam olarak ne anlaşılması gerektiği açık olmamakla birlikte devrânın değil bildiğimiz Mevlevî semâının bir benzerinin kastedildiğini düşünebiliriz. Çünkü Mevlevîler'in semâ ederlerken sol ayaklarına 'direk', sağ ayaklarına da 'çarh' denmekte ve her bir dönüş 'çarh atmak' tabiriyle ifade edilmektedir. Demek ki Şeyh Tirsî, hatta belki de Eşrefoğlu Rûmî devrinde Eşrefî dervişleri çarh atıp döne döne zikretmekteydiler.

Abdülkadir Sırrî Efendi kaba sofulara karşı devrân zikrini müdafaa ettiği risâlesinde Eşrefî devrânı hakkında da bazı bilgiler vermektedir. Tabii risâle '*hurde-i tarîk*' hakkında detaylı bilgi vermek kastıyla değil de devrân zikrini savunmak amacıyla yazıldığından devrânın baştan sona ne şekilde icrâ edildiğinden ziyade buradaki semboller üzerinde durulmuştur. Sırrî Efendi'ye göre devrân zikri ile arşı tavaf eden melekler arasında bir benzerlik vardır. Devrân ayrıca Kabe'yi tavaf etmeğe de benzemektedir.⁶⁵³ Risâle baştan sona bu gibi sembolleri anlatmaktadır: "*Devrânda olan usûller ki vardır be-dürüstî her bir usûl bir ma'nâyâ işâretidir.*"⁶⁵⁴ Sırrî Efendi, dervişlerin âyin sırasında bir velînin ismi ya da mahlası anılmadan ayağa kalkmadıklarını, okunan ilâhînin son beytinde güftekarın adı yâd edildiğinde ayağa

⁶⁵¹ *Tarikatnâme*, s. 51-52.

⁶⁵² Yüce, "*Tirsi ve Divanı*", s. 118.

⁶⁵³ *Sırru'd-Deverân*, vr. 3a-3b.

⁶⁵⁴ *Sırru'd-Deverân*, vr. 6b.

kalktıklarını söylemektedir.⁶⁵⁵ Buradan kuud zikrinden kıyâm ya da devrân zikrine daima o sırada okunan ilâhînin mahlas beytinde isim veya mahlas telaffuz edildiğinde geçildiği öğrenilmektedir. İlâhînin güftekarı olan velînin ismi duyulduğunda dervişler ellerini sineleri üzerine koyup "*rahmetullahi aleyh*" diyerek ayağa kalkarlar. Bundan sonra bir daire kurulur ve dervişler "*tarz-ı meşy ile yürürler*". Burada herkes kendi mizacına göre farklı hareket eder. Kimi başını hareket ettirir, kimi vücuduyla hareket eder, başkasına benzemez. Bu esnâda çekilen zikir "lâ ilâhe illallah"dır. Bundan sonra dervişler kol kola girip "Hayy" esmâsını çekmeye başlarlar. Halakanın ortasına "*kutubhâne*" denir.⁶⁵⁶ Ardından "Hû" esmâsı çekilmeye başlanır.⁶⁵⁷ En son "*dervişler top olurlar*". Bu ifade '*Bedevî Topu*'⁶⁵⁸ denilen zikir tarzını hatırlatmakla birlikte meşhur Bedevî Topu olup olmadığını bilemiyoruz. Bundan sonra yeniden "lâ ilâhe illallah" zikri çekilmeye başlanır.⁶⁵⁹

Sırrî Efendi'den âyinin kuud zikri ile başlayıp sonra devrân zikri ile devam ettiği ve kuudda iken kelime-i tevhîdin zikredildiği öğrenilmektedir. Kelime-i tevhîd zikrine başlamadan önce dervişler "*niyyet itdim rabbimi zikr itmeğe ve nefsimi kahr itmeğe*" der ve başka bir düşünce kalbe gelmeden önce derhal zikre başlarlar.⁶⁶⁰

Eşrefîlik'te '*zikr-i erre*' ya da '*testere zikri*'⁶⁶¹ denilen ve daha çok Yesevî tarîkatı ile birlikte anılan zikir tarzının da yapıyor olma ihtimali vardır. Nitekim *Sırru'd-Deverân*'da bundan da bahis vardır fakat Eşrefîlik'te yapıp yapılmadığı hakkında Sırrî Efendi bir bilgi vermemektedir. Sırrî Efendi bu zikir tarzının Türk şeyhleri arasında meşhur olduğunu söylemektedir ki Türkistan'daki Türk şeyhlerini kastediyor olmalıdır: "*Eger suâl olunur ise âşıklar zikri boğazından getürmek aslı nedir, cevâb bu ki boğaz ile Hayy ismi ve gayrı isim çekmek ki vardır Kitab-ı*

⁶⁵⁵ *Sırru'd-Deverân*, vr. 8a.

⁶⁵⁶ *Sırru'd-Deverân*, vr. 8a.

⁶⁵⁷ *Sırru'd-Deverân*, vr. 9a.

⁶⁵⁸ "*Bedevî topu*" adı ile tanınan kıyam zikri tarzı, her ne kadar Bedevî Tarikatı'na özgü bir zikir tarzı ise de bütün kıyamî ve hatta devranî tarikat âyinlerinin sonunda yapılagelmiş bir âyindir." bkz. İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 137; Bedevî Topu'nun yapılış tarzları için bkz. Derya Baş, Seyyid Ahmed el-Bedevi Tarikatı ve **İstanbul'da Bedevilik**, Kitabevi, İstanbul 2008, s. 465-466.

⁶⁵⁹ *Sırru'd-Deverân*, vr. 10a-10b.

⁶⁶⁰ *Sırru'd-Deverân*, vr. 11a.

⁶⁶¹ "Buna '*zikr-i minşâri*' de denir. *Minşâr*, Arapça'da, '*erre*', Farsça'da '*testere*', bıçkı anlamlarına gelir. Zikir sırasında hançereden odun kesen bıçkıyı andırır gibi ses geldiği için, bu türe '*bıçkı zikri*' denmiştir." bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri**, s. 748.

Reşahât'da getürmüşdür. Boğaz ile zikr itmeğe zikr-i erre dinür. Meşâyih-i Türk beynlerinde meşhûrdur."⁶⁶²

Ziya Eşrefoğlu'nun Eşrefî âyinlerine dair verdiği bilgiler ise şöyle özetlenebilir: Akşam namazı kılındıktan sonra akşam yemeği yenir, sofradan kalkılmadan kelime-i tevhîd, ism-i Celâl ve ism-i Hû zikredilip dua edilir ve sofradan kalkılır. Yemekten sonra kahve nakibinin yaptığı kahveler içilir ve yatsı ezanından hemen sonra hep birlikte türbeye teveccüh edilir. Zâkirbaşı sesli bir şekilde Âyete'l-Kürsî okur, ardından Fatihâ okunup 'semâhâne'ye girilir. Yatsı namazının ilk sünneti kılındıktan sonra şeyh efendi kelime-i tevhîde başlar ve kelime-i tevhîd dervişlerin iştirakiyle hep birlikte üç kere tekrar edilir.⁶⁶³ Şeyh efendi Fatihâ eder ve "*Allahümme salli alâ seyyidînâ Muhammed*" şeklindeki salavat çekildikten sonra herkes içlerinden Fatihâ sûresini okur. Müezzin üç defa İhlâs sûresini okuyup kamet getirir. Yatsı namazının farzı, son sünneti ve vitir namazı da kılındıktan sonra tespih çekilir, dua edilir ve imâm efendi mihrâbiye okur. Mihrâbiyeden sonra şeyh efendi, varsa misafir şeyhler ve dervişler kendilerine ayrılan yerlere otururlar. Makam şeyhinin başladığı Fatihâ'dan sonra Evrâd-ı Şerîfe okunur ve kelime-i tevhîd zikri yapılır. Kelime-i tevhîd zikri bittiğinde ya bir naathân bir naat okur ya da bir neyzen ney taksîmi yapar. Naatın veya ney taksîminin bitiminden sonra güftesi Eşrefoğlu Rûmî'ye ait "*Cem olmuş dervişleri Pîrim Abdülkadir'in*" cumhur ilâhîsi toplu hâlde okunur. Eğer dervişlerin mevcudu fazla ve zâkirler de yeterli sayıda ise devrân zikrine geçilir. Devrân Sırrî Efendi'nin anlattığı devrânın aynısıdır, kelime-i tevhîd ile başlar, Hayy ve Hû esmâları ile devam eder, yalnız Hû esmâsından sonra yeniden kelime-i tevhîde dönüş yoktur. Devrân sırasında zâkirler zikrin seyrine uygun ilâhîler okurlar. Hayy esmâsı bir müddet zikredildikten sonra güftesi yine Eşrefoğlu Rûmî'ye ait "*Tecellî-i şevk-i dîdârın beni mest eyledi hayrân*" ilâhîsi okunur. Bu ilâhî okunup bittikten sonra makam şeyhi âyinin idâresini en kıdemli misafir şeyh efendiye bırakır. Eğer âyin kandil ve bayram haftalarında yapılıyorsa kudüm de vurulur. Bir süre sonra misafir şeyh efendi âyinin idâresini yeniden makam şeyhine bırakır. Makam şeyhi bu esnada âyinin idâresini başka bir misafir kıdemli şeyh efendiye bırakabilir, bırakmazsa Hû

⁶⁶² Sırru'd-Deverân, vr. 8b.

⁶⁶³ Aynı usûl İstanbul Kadirihânesi'nde de vardır. Revnakoğlu bu üç kelime-i tevhîde "*namaz tevhidi*" dendiğini haber vermektedir. bkz. **Kadirihâne Tarihçesi Notları**, s. 447.

esmâsını başlatır. Bir vakit devam eden Hû esmâsından sonra makam şeyhi yüksek sesle "*yâ Allah Hû*" diye nidâ eder ve bir zâkir "*Ve salli alâ eşrefi ve es'adi nûr-i cemî'l-asfiyâ-i ve'l-mürselîn ve âlihîm ve'l-hamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn*" der. Bir zâkir Âyete'l-Kürsî okur, makam şeyhi veya misafir bir kıdemli şeyh efendi tarafından dua edilir, gülbang çekilir. Ardından misafir şeyhler ve halifelere Fatihâlar verilir. Fatihâlardan sonra makam şeyhi ile hep birlikte "*Tekabbel minnâ yâ Allah Hû*" denir. Makam şeyhinin "*Esselâmü aleyküm*" şeklinde verdiği selâmı herkes niyaz vaziyetinde ve "*Ve aleyhüm selâm ve rahmetullahi ve berekâtühü*" diyerek alır. Âyin bu şekilde biter ve semâhânedan (tevhidhânedan) yüzler kibleye dönük olarak çıkılır.

664

4. 3. 2. Rûmî Âyini

Rûmîliğin pîr-evi olan İstanbul Kadirîhânesi'nde yapılan âyinler, başka pek çok tarikat âyinlerinin aksine teferruatı ile bilinmektedir. Bu, İstanbul Kadirîhânesi'nin tekkelerin kapatılmasından sonra da tarikat faaliyetlerine devam etmesi, âyinlerden merâsimplere, dervişlerin seyr ü sülûk usûlünden sofrâ âdabına kadar kadim an'anelerin tekkenin son postnişini Gavsü'l-meşâyih Şeyh İsmâil Gavsî Efendi ve âilesinin gayretleriyle bugüne kadar hassasiyetle ve ısrarla yaşatılması sayesinde mümkün olabilmıştır. Fakat Rûmîlik'te var olan âyin tarzlarının hepsini İstanbul Kadirîhânesi'nde görmek mümkün değildir. Mesela yine Rûmîliğe bağlı Tosya'daki Tefsirî Dergâhı'nda İstanbul Kadirîhânesi'nde yapılanlardan çok daha farklı âyinlerin icrâ edildiği bilinmektedir. Aynı tarikatın üstelik aynı koluna bağlı ama farklı şehirlerdeki iki tekkesinin âyin tarzlarında birbirinden bu derece ayrılması, şimdilik her ne kadar belgeleme imkânından mahrum olsak da yalnız Rûmîlik'te değil, Eşrefîlik'te de farklı tekkelerde farklı âyin tarzlarının oluşmuş olabileceğini düşündürmektedir. Aşağıda her iki tekkede de yapılan âyinler hakkında bilgi verilecektir.

Rûmîlik'te de tıpkı Eşrefîlik'te olduğu gibi kuud, kıyâm ve devrân zikirleri bulunmaktadır. Yalnız kuud ve kıyâm zikirleri her zaman yapılmakla birlikte devrân

⁶⁶⁴ Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rûmî ve Eşrefiyye Dergâhlarında Yapılan Âyin ve Usuller", **Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü 2**, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Bursa Kitaplığı, Bursa 2003, s. 245-247.

zikirleri sadece bayram haftalarına özgüdür; Halvetî tekkelerinde olduğu gibi her hafta yapılmaz. İstanbul Kadirîhânesi'nde Salı günü vakit namazı kılındıktan sonra dervişler tevhidhânede hilal şeklinde bir zikir halkası oluştururlar.⁶⁶⁵ Şeyh efendi "*Destûr yâ sâhib-i makâm, destûr yâ sâhib-i meydân, destûr yâ Hazret-i Pîr-i Sânî es-Seyyid eş-Şeyh İsmâil-i Rûmî kuddise sırruhu's-sâmî, rızâenlillah, rızâ-ı pâk-i Resûlullah ve biricâl-i ilâhî'l-gayb el-Fatihâ*" deyip Fatihâ ederek '*mejdânı açar*' ve böylece âyin başlar. Dervişler şeyhin Fatihâ etmesinden sonra "*Allahümme salli alâ seyyidînâ Muhammed*" şeklindeki salavâtı özel tavrı ve bestesiyle sesli olarak okurlar. Salavâtın sonra hemen oturularak Evrâd-ı Şerîfe'nin toplu hâlde okunmasına geçilir. Evrâd-ı Şerîfe bestelidir. Evrâd'ın salat u selâm kısmında (Habîballah'a gelindiğinde) mejdancı, buhurdanı alıp makam şeyhine, eğer varsa misafir şeyhler arasından en kıdemlisine uzatır. Makam şeyhi veya misafir şeyh buhurdana buhur koyduktan sonra mejdancı, buhurdanı makam postuna bırakır. (Buhurdan âyinden önce mejdancı tarafından uyandırılır yani yakılır ve şeyh efendi tevhidhâneye girmeden önce buhurdana buhur koyup Fâtîha eder.) Evrâd-ı Şerîfe biter bitmez kelime-i tevhîd zikri başlar. Kelime-i tevhîd zikri esnasında genellikle dört kere perde kaldırılır. Birinci perde başlar başlamaz mejdancı, makam şeyhine veya en kıdemli misafir şeyhe buhurdana buhur koyması için niyazda bulunur. Perdeler çoğunlukla görüldüğü gibi kasidehân tarafından kaside okunarak değil, bizzat şeyh efendi tarafından kaldırılır. Kelime-i tevhîd zikri sırasında ney üflenebildiği gibi ilâhîler, şuşuller⁶⁶⁶ ve kasideler de okunur. Genellikle dört perde üzerine tertiplenen kelime-i tevhîd zikrinin üçüncü perdesi çok kısa tutulur ve dördüncü perdeye fazla beklenilmeden geçilir. Dördüncü perdede ses çok daha şiddetlidir. Kelime-i tevhîd zikri şeyh efendinin "*illallah*" demesi ile biter ve zâkirbaşı ya da bir zâkir durak⁶⁶⁷ okur. Durak okunurken makam şeyhi buhurdana yine buhur koyar ve kapağını sırlar yani kapatır. Durak biter bitmez yer ile

⁶⁶⁵ Ömer Tuğrul İnâncer, "Kadirilikte Zikir Usulü ve Musiki", **DBİA**, c. 4, s. 377.

⁶⁶⁶ Arapça güfteli ama Türk mûsikîsi teknikleriyle ve çoğunlukla Türkler tarafından bestelenen bu eserlerin tekkelerde 19. yüzyıl sonlarında revaçta olduğu görülmektedir. bkz. Ergun, **Türk Musikisi**, s. 407.

⁶⁶⁷ Cem Behar, "The Technical Modernization of Turkish Sufi Music: The Case of the Durak" **Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East**, ed. Anders Hammarlund, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Swedish Research Institute in Istanbul Transactions Vol. 10, 2005, pp. 86-99; Bekir Şahin Baloglu, "**Dinî Türk Mûsikîsi Beste Türlerinden Durak**", yüksek lisans tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi SBE, Türk Müziği Anasanat Dalı, Türk Müziği Programı, İstanbul 2014; Nuri Özcan, "Durak", **DİA**, c. 10, İstanbul 1994, s. 4.

görüülerek (yer öpülerek) hep birlikte ayağa kalkılır ve kıyâm zikri başlar. Kıyama kalkıldığında meydancı, buhurdanı alıp İsmâil-i Rûmî'nin makam postundaki yerine koyar. Bütün kıyâm zikri boyunca halakada bulunanlar tıpkı namazda olduğu gibi sağ ellerini sol ellerinin üzerine koyarak karınlarında kavuştururlar. Önce tıpkı Eşrefî tekkelerinde olduğu gibi güftesi Eşrefoğlu Rûmî'ye ait olan fakat bestekârı meçhul hüseyinî makamında ve düyek usulündeki "*Cem olmuş dervişleri*" cumhur ilâhîsi⁶⁶⁸ topluca okunur. Bütün cumhur ilâhîlerde olduğu gibi bu ilâhî okunurken de zikir çekilmez. Revnakoğlu, diğeri tarikatlardan misafir şeyhler varsa "*Cem olmuş dervişleri*"nin okunmadığını, onlara hürmeten güftesi Halvetî-Sinânî şeyhi Seyyid Nizamoğlu Seyfullah'a (ö. 1601) ait olan "*Bu aşk bir bahr-i ummândır / Buna hadd ü kenâr olmaz*" ilâhîsinin okunduğunu söylemekte ve bu eser bitince devrânın orada bulunan Halvetî şeyhlerinin kıdemlisine devredildiğini haber vermektedir.⁶⁶⁹ "*Cem olmuş dervişleri*"nden sonra başka bir cumhur ilâhî daha okunabilir. Cumhur ilâhî bittikten sonra şeyh efendi "*ism-i pâk Hazret-i Muhammed Mustafâ râ salavât*" diyerek salavât verir ve dervişler toplu hâlde, sesli bir şekilde özel bestesi ve tavrıyla "*Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammed*" diyerek salavât getirirler. Salavâtın sonra şeyh efendi "Hayyu'l-Kayyum Allah" esmâsını iki defa tek başına çeker, üçüncüsünden itibaren dervişler de zikre iştirak ederler. Bir süre ağır ağır çekilen bu esmâ daha sonra şeyhin işaretiyle hızlanır. Bütün bir âyin boyunca dervişler esmâ çekerlerken zâkirbaşının idâresindeki zâkirler de bir yandan ilâhîler, şuguller ve kasideler okurlar. Tabii okunan eserlerin makamları, usûlleri ve tempolarının zikir ile tam bir uyum arzetmesi gibi teknik meselelerin dışında güftelerinin de içinde bulunulan zamana uygun olması lazımdır. Mesela Muharrem ve Safer aylarında okunan eserler çoğunlukla Hz. Hüseyin, Kerbelâ fâciası ve Ehl-i Beyt konulu olduğu gibi Rebiülevvel ve Rebiülahir aylarında Hz. Muhammed ile alakalı eserler okunur. Cemaziyevvel ve Cemaziyelahir aylarında da tövbe ve istiğfardan bahseden eserler seçilir. Tabii bu yalnız Rûmî âyinlerinde değil bütün tarikat âyinlerinde görülen ortak bir durumdur.⁶⁷⁰ Bundan sonra sırasıyla "Hay" ve "Allah Allah Hay" esmâları çekilir. Bir süre sonra "Allah Allah Hay" zikri şeyh efendinin işaretiyle kalbîye döndürülür.

⁶⁶⁸ Nuri Özcan, "Cumhur İlâhisi", *DİA*, c. 8, İstanbul 1993, s. 94.

⁶⁶⁹ *Kadirîyye Notları*, s. 210.

⁶⁷⁰ Ergun, *Türk Musikisi*, s. 40.

Ardından "Allah" esmâsı çekilir. Bir müddet sonra şeyh efendi "yâ Allah" diye nidâ ederek ism-i Celâl zikrini bitirir ve "Hû" esmâsına geçilir. "Hû" zikrinin bitimine yakın aynı Eşrefî âyinine olduğu gibi bir zâkir *"Ve salli alâ eşrefî ve es'adi nûr-i cemî'l-enbiyâ-i ve'l-mürselîn ve âlihîm ve'l-hamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn"* der ve hemen ardından şeyh efendinin "yâ Allah" nidâsı ile zikir biter, dervişler de uzun bir "Hû" çekerler. Bundan sonra hep birlikte yer ile görüşülerek (yer öpülerek) oturulur. Ardından bir zâkir Kur'an tilâvet eder, dua edilir ve Fatihâ'lar okunur. En son şeyh efendi *"kabul-i niyâz, kabul-i dua, el-Fatihâ"* ve sonra *"Tekabbel minnâ yâ Allah"* der, dervişler de yine *"Hû"* çekerler. Şeyh efendi tevhidhânedekilere *"es-selâmu aleyküm"* diye selam verir, hazır bulunanlar da *"ve aleyküm selâm ve rahmetullahi ve berekatuhu"* diyerek selamı alırlar. Kadirî âyinlerinde de semâ eden dervişler bulunmaktadır. Bunların sayısı bazı zamanlar dörde kadar çıkar. Fakat Kadirî semâı Mevlevî semâından üslup olarak biraz farklıdır. Sadeddin Nüzhet, semâın Mevlevîlik'ten sonra en çok Kadirîler arasında yaygın olduğunu söylemektedir.⁶⁷¹ Nitekim daha 15. yüzyılda Şeyh Tirsî'nin *Divân*'ında çarh atıp döne döne zikreden dervişlerden bahsedildiği görülmüştü.

Hüseyin Sıdkı Köker'e göre Tefsirî Dergâhı'nda da âyinler şu şekilde yapılmaktaydı: Yatsı namazından yarım saat önce nakîb ve dedegân (dervişler) semâhaneye girip berat, kandil ve mumları uyandırır (yakarlar). Ardından sesli bir şekilde salavât getirirler. Yatsı ezanı okunup şeyh efendi semâhaneye girdiğinde salavât kesilir. Namazdan sonra zikir halakası kurulur. Şeyh efendi *'seyyidü'l-istiğfar'* denen şu istiğfarla meydanı açar (zikri başlatır): *"Estağfirullah, estağfirullah, estağfirullah el-Azîm el-Kerîm ellezi lâ ilâhe illâ Hû el-Hayy el-Kayyûm ve etûbü ileyh ve neselüh'u et-tevbete ve'l-mağfirete ve'l-hidâyete innehû Hüve et-Tevvâbü'r-Rahîm"*. Ardından şeyh efendi veya bir zâkir Âsım tarzıyla⁶⁷² birer defa Mülk, Tekâsür, üç defa İhlas, birer defa Felak, Nas, Fatihâ, "Muflihûn"a kadar Bakara sûresinin ilk sayfasını,

⁶⁷¹ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 663; Pamir Panya, **"Kadirî ve Cerrahi Ritüellerindeki Kıyami Zikrin Müziksel Açıdan İncelenmesi"**, yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE, Müzikoloji Anabilim Dalı, Etnomüzikoloji ve Folklor Programı, İstanbul 2019, s. 37-38.

⁶⁷² Yedi kıraat imâmından biri olan Âsım b. Behdele'nin (ö. 745) Kur'an kıraati tarzıdır. Bu tarz, senedinin sağlamlığı ve birkaç kelime dışında Arap olmayan müslümanların kıraat esnasında güçlük çekecekleri unsurları barındırmaması sebebiyle 20. yüzyılda İslâm dünyasının yaklaşık yüzde doksanında kabul görmüş ve tercih edilmiştir. bkz. Mehmet Ali Sarı, *"Âsım b. Behdele"*, **DİA**, c. 3, İstanbul 1991, s. 475-476.

Bakara sûresinin 163., 255., 284., 285. (Va'fü anna, vağfir lena verhamna" üç defa) âyetlerini (Dervişler "âmîn" dedikten sonra) üç defa "Yâ erhame'r-râhimîne irhamnâ", Hûd sûresinin 73., Ahzab sûresinin 33-56. âyetlerini okur. Ahzab sûresinin 33. âyeti okunurken herkes elleriyle göğsünü ve dizlerini sıvazlar. Bundan sonra Evrâd-ı Şerîfe ve Evrâd-ı Kebîr okunmaya başlanır. Ardından şeyh efendi veya işaret ettiği bir kişi Tevbe sûresinin 128. âyetini tilâvet eder ve 30-100 Besmele toplu hâlde okunur. Sonra şeyh efendi "*este'îzü billah fa'lem ennehû Lâ ilâhe illallah*" diyerek kelime-i tevhîd zikrini başlatır. Sırasıyla "Allah", "Hû", "İllallah", "Yâ Allah", "Hû" esmâları çekilir (sürülür). Sonuncu "Hû"ya geçilirken şeyh efendinin işaretiyle "*Seyyah olup şol âlemi gezerken*" ilâhîsi okunmaya başlanır ve ayağa kalkılır. Bu ilâhiden sonra bir zâkir "*Ey yanılma sakın râhi*" ilâhîsini okur, bu ilâhîde "zâkir olagör zâkir" mısraına gelindiğinde şeyh "zâkir", dervişler de bestesiyle "*Allah Hû Lâ ilâhe illallah Hû*" diye bağırır. Sonra "*şâkir olagör şâkir*", "*hâzır olagör hâzır*" ve "*nâzır olagör nâzır*" mısraları okunurken şeyh sırasıyla "*şâkir*", "*hâzır*" ve "*nâzır*" diye bağırır, dervişler de yine "*Allah Hû Lâ ilâhe illallah Hû*" derler. Bu ilâhîden sonra şeyh efendi kibleye dönüp boyun keser ve geri adımlarla halakanın ortasına girer, yükses sesle "*Evveli Allah, Âhiri Allah, Zâhiri Allah, Bâtını Allah*" diye bağırır, dervişler de her Allah ismini duyduklarında boyunlarını eğerek ağır ağır "*Hû*" derler. "*Hû*" esmâsı darbî olarak da çekildikten sonra ağır ağır kelime-i tevhîd zikrine geçilir. Kafalar önce sağdan sola kalbe doğru sallanır, sonra tamamen kalbe yöneltilip darbîye geçilir. Zâkirler "*Müminin kalbini yuyup arıtan Lâ ilâhe illallah'dır yâ nedir*" ilâhisini okurlar. Bu ilâhî başladığında şeyh efendi "illallah" diyerek tevhîd zikrini bitirir. Ardından bir zâkir, na't, gazel ya da kaside okur veya ney üflenir. Bu kısa dinlenmeden sonra şeyh efendi tekrar kelime-i tevhîd zikrini başlatır, sonra ism-i Celâl ve darb-ı esmâya girilir. Burada şeyh efendi kıdemli bir nakîbe ya da misafir bir şeyh efendiye âyinin idâresini devreder. Sonra şeyh efendi "*Allah Hû*" deyip "*Hû*" zikrini başlatır. Birkaç defa "*Hû*" denildikten sonra darbî esmâya ve kalbîye geçilir. Bu bitince "*Pervâneler şem'a yanar*" ilâhîsi ile devrâna başlanır. Devrânda "Hû"dan "Hayy"a geçilir. Zikir halakası soldan sağa doğru uzun adımlarla döner. Bir süre sonra şeyh efendi "*Bedevî*" diye bağırır ve devişler sağ ellerini, sağında bulunanların sağ omzuna atarak dönmeye devam ederler. Şeyh efendi zikri "*kutubhâne*"de yani halakanın ortasında idâre eder. Bu sırada zâkirler

salavât getirir, sonunda şeyh efendi "ve'l-hamdülillahi Rabbi'l-âlemîn" der, halakadakiler yerlerine döner, dua edilir ve âyin biter. Duadan önce bazen "Hasbi Rabbi cellallah, mâ fi kalbî gayrullah, Nûr-i Muhammed sallallah, Lâ ilâhe illallah" ya da "Ente'l-Hâdî ente'l-Hakk, Leyse'l-Hâdî illâ Hû" veya "Yâ Mütecellî aslıh halî, yâ Müte'ali ('Mütehalli' diye de okuyanlar vardı) irham zülî" gibi ilâveler de yapılır. Duadan önce aşr-ı şerîf okunur, duadan sonra da şeyh efendi "Azamet-i Hüdâ râ tekbîr" der, tekbir getirilir. Üç tekbirden sonra salât u selâm ve Fatihâ okunur, ardından hep birlikte ayağa kalkılır, kıdem sırasına göre musafaha yapılır. Âyinlerde selman da yapılabilir.⁶⁷³

4. 3. 3. Kadirîhâne Şeyhlerinin Sultanahmed Câmîi'nde Yaptığı Âyinler

Osmanlı devri tasavvuf literatüründe İsmâil-i Rûmî'den bahseden hemen hemen her eserde İsmâil-i Rûmî'nin Sultanahmed Câmîi'nin açılış merâsiminde Kadirî usûlü âyin yaptırdığı yazılıdır.⁶⁷⁴ Bu hadiseyi anlatan en eski kaynak 1788 yılında yazılan *Tuhfe-i Rûmî*'dir. *Tuhfe*'ye göre İsmâil-i Rûmî, Cuma namazı kılındıktan sonra yanında bulunan dervişleriyle 'evrâd-ı Gilânî' okumuş ve bir kıyâm zikri yaptırmıştır. Sultan I. Ahmed çok beğendiği bu âyinin câmide her hafta yapılmasını, âyin sonunda kendi rûhuna da Fatihâ okunmasını istemiş ve câmiye ait vakıftan dervişlere para verilmesini teklif etmiş, İsmâil-i Rûmî ise her hafta âyin yapmayı kabul ettiği hâlde para almayı reddetmiştir. Böylece İsmâil-i Rûmî her Cuma namazı sonrası ikinci vaktinde bizzat gelerek Kadirî âyini yaptırmıştır.⁶⁷⁵ Rûmî'den sonraki Kadirîhâne şeyhleri de 1925'e kadar bu usûlü sürdürmüşlerdir. Rif'at Efendi'nin (ö. 1852) *Nefha*'sında bu konuyla alakalı anlatılanlar *Tuhfe*'dekinin birebir aynısıdır, yalnız padişahın teklif ettiği paranın "*kayık parası*" olduğunu *Nefha* müellifi söylemektedir.⁶⁷⁶ İsmâil-i Rûmî'nin yaptırdığı âyini Sultan I. Ahmed'in neden bu kadar çok beğendiği o döneme kadar İstanbul'da bir Kadirî tekkesi olmaması, dolayısıyla Kadirî âyininin hiç yapılmaması ile açıklanabilir. Yani o dönem için Kadirî usûlü âyin İstanbul'da daha önce görülmeyen, yepyeni bir âyin tarzıydı. Muhtemelen Sultan'ın dikkatini çeken bu

⁶⁷³ Köker, *Tefsiri Mevlânâ*, s. 14-15.

⁶⁷⁴ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 11b-12a; *Tomar*, s. 53; *Sefine-i Evliyâ*, c. 1, s. 80; *Nefha*, s. 939-940; *Hadikatü'l-Cevâmi*, s. 58.

⁶⁷⁵ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 11b-12a.

⁶⁷⁶ *Nefha*, s. 939-940.

yeniliktir. Sultan I. Ahmed muhtemelen hayatında ilk defa o gün bir Kadirî âyini izlemiştir.

İsmâil-i Rûmî'nin Sultanahmet Câmii'nin açılışı sırasında yaptırdığı âyinin ve hatta okuduğu evrâdın detayları hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Yalnız *Tuhfe*'de "*Cümle dervîşânıyla tevhîd itdi cehren kâimen*"⁶⁷⁷ mısraından zikrin cehrî/sesli olduğunu öğrenmekteyiz. Fakat "*tevhîd itdi ... kâimen*" ifadesinden ne anlaşılması gerektiği açık değildir. Çünkü kıyâmî bir tarikat olan Kadiriyye-Rûmiyye'de zikrin bir bölümünün "*kâimen*" yani ayakta çekildiğini bilmemize rağmen hafta günleri yapılan âyinlerde ayakta iken çekilecek esmâlar arasında "*tevhîd*" yoktur. Yalnız İstanbul'daki kıyâmî tarikatlarda (Kadirîlik, Rifâîlik vs.) '*Kıyâm Kelime-i Tevhîdi*' ismiyle özel bir âyin tarzı olduğu bilinmektedir. Fakat Sadeddin Nüzhet bu âyin tarzının XIX. yüzyıl başlarında tertip edildiğine kesin gözüyle bakmaktadır.⁶⁷⁸ Dolayısıyla İsmâil-i Rûmî'nin Sultanahmet Câmii'nde yaptırdığı âyinin bildiğimiz Kıyâm Tevhîdi olmadığı açık olmakla birlikte Rûmî tekkelerinde hafta günleri yapılan ve bilinen kıyâm zikri olmadığı da görülmektedir. Tabii Seyyid Sırrı Ali'nin "*tevhîd*" kelimesinden yalnızca kelime-i tevhîdi kastedip kastetmediğini de bilemiyoruz. Bilinen Kadirî-Rûmî âyinlerinin kıyâm bölümlerinde çekilen esmâların tamamını da "*tevhîd*" çatısı altında birleştirmiş olabileceğine küçük de olsa bir ihtimâl verebilebilir. Bir diğer ihtimâl de 19. asra ait Kıyâm Kelime-i Tevhîdi âyininin tertip ve şeklinden farklı olsa da İsmâil-i Rûmî'nin yaptırdığı âyinin kıyâmen yani ayakta çekilen bir kelime-i tevhîd zikri olabileceğidir.

Cemaleddin Server Revnakoğlu, Sultanahmet Câmii'nin yanısıra Ortaköy'deki İkinci Mecidiye Câmii'nde de Kadirî âyinleri yapıldığını haber vermektedir. Sultan Abdülmecid, İkinci Mecidiye Câmii'nde Cuma namazları sonrasında Kadirîhâne şeyhleri tarafından Evrâd-ı Şerîfe okunması ve Kadirî usûlû âyin yapılmasını vakfetmiştir. Fakat Kadirîhâne şeyhleri Cuma günleri ikindi vakti Sultanahmet Câmii'nde bizzat bulunmak zorunda olduklarından İkinci Mecidiye Câmii'ne bir halifesini göndermişlerdir. Daha sonra Sultan II. Abdülhamid'in iradesiyle Kadirîhâne şeyhleri (II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında Kadirîhâne

⁶⁷⁷ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 11b.

⁶⁷⁸ Ergun, *Türk Musikisi*, s. 482.

postnişini Şeyh Ahmed Muhyiddin Efendi'dir) İkinci Mecidiye Câmii'ne bizzat gelmeye, Sultanahmet Câmii'ne de bir vekil göndermeye başlamışlardır. Ahmed Muhyiddin Efendi'nin Sultanahmet Câmii'ndeki âyinler için tayin ettiği vekil, Kaygusuz İbrahim Baba Tekkesi şeyhi Hacı Mustafa Şevki Efendi'dir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Kadirihâne şeyhleri Sultanahmet Câmii'ne tekrar dönmüş ve yeniden bizzat âyin yaptırmaya başlamışlardır.⁶⁷⁹

4. 3. 4. Kıyam Kelime-i Tevhîdi Âyini

Kıyam Kelime-i Tevhîdi Âyini herhangi bir tarikata mahsus olmayıp bütün kıyam tekkelerinde icrâ edilmekte olan bir âyin çeşidi idi. Genellikle oturularak çekilen kelime-i tevhîd bu âyin tarzında ayakta durularak çekilmekte idi. “*Lâ ilâhe illallah*”ın heceleri ve vurguları düyek usûlünün zaman ve vurgularına bölünerek tekrarlanır, ağır bir tempo ile başlayan zikir, ilâhî ve kasidelerle perde kaldırılarak devam eder, perde kalktıkça zikrin temposu artardı. Kıyam Kelime-i Tevhîdi’nde “*Lâ ilâhe*”nin “*he*”si çok kuvvetli vurgulanmakta ve zikre musikî ile refakat eden zâkirler, ilâhîlerin uygun perdelerinde kaside ile makam değiştirmekte idiler. Makamlar uşşak ve hicaza döndüğünde “*Şey’enlillah*”lar okunur, ‘*Aktâb-ı Erbaa*’ denen dört büyük pîrin ve o sırada âyini yapmakta olan tekkenin bağlı bulunduğu tarikatın pîrinin ismi yâd edilir, nihayet başlanılan perde ve tempoda âyin bitirilirdi.⁶⁸⁰

Üsküdar’daki Hallaç Baba Sa’dî Dergâhı’nın son postnişini Sadeddin Nüzhet Ergun (ö. 1946), Kıyam Kelime-i Tevhîdi’nin 19. asır başlarında teşekkül ettiğini söylemektedir.⁶⁸¹ Kıyam Kelime-i Tevhîdi, Revnakoğlu’nun özel notlarında etraflı bir şekilde tarif edilmektedir. Revnakoğlu’na göre bu âyin “*devran kadar mehâbetli olmamakla beraber hareket ve ritim bakımından daha çekicidir. Çok hareketli, kıvrak figürlü ve oynak bir zikir tarzıdır ki baştan sona kadar göz alıcı bir güzellikle sürüp gider. Hele ses ve ahenk birliğinden meydana gelen musikî hakimiyeti, özellik ve güzellik en başta gelen taraftır. Bir kıyam zikri bir musikî saltanatı demektir. Perde perde değişen ve yükselen hançere estetiği ancak kıyam zikrinde görülür.*”⁶⁸²

⁶⁷⁹ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 97-99.

⁶⁸⁰ İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları”, s. 136.

⁶⁸¹ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 482.

⁶⁸² **Devran ve Zikirlerle Dair**, s. 60.

Kıyam zikirlerini idare eden şeyh efendi değil, ‘kıyam reisi’ denen bir vazifelidir.⁶⁸³ Âyin yedi perde üzerine tertiplenmiştir. Perdeler teker teker çıkartılır ve sonra da indirilir.⁶⁸⁴ Âyin esnasında zikir usûlünü iyi bilenler reisin sağında ve solunda bulunurlar ve bunlara ‘kanat’ denir. Bunlar “*hakikaten zikri kanatlandırırlar.*” Kanat altına düşenlere ‘kanat altı’ denir. Bunların en iyi zikredenlerden olması şarttır. Ayrıca uzun boylu, gösterişli ve zayıfça olmaları makbul sayılır.⁶⁸⁵ Zikir düzeni kurulup herkes yerini aldıktan sonra bir daha geriye çıkılmaz, herkes bulunduğu yerde kalır, zikir bitene kadar da kimse bulunduğu yerden ayrılmaz.⁶⁸⁶ Kıyam Kelime-i Tevhîdi’nde, tevhîd zikri devam ederken ayaklar oynamaz, yalnız göğüs hareket eder, baş sağa sola ahenk ve intizam içinde gider gelir.⁶⁸⁷

Kıyam reisi Kıyam Kelime-i Tevhîdi Âyini’ni idare etmesi sebebiyle adı geçen âyinde merkezi bir yerde durmaktadır. Fakat kıyam reisinin âyini idaresi belli kurallara tabidir. Mesela zikri idare ederken yanında herhangi bir şeyh efendi varsa el ve ayak vuramaz, yalnız kaşıyla ve gözüyle işaret edebilir. Şeyh efendi müsaade ettiği takdirde sezdirecek kadar pek hafif şekilde el vurabilir. Tamamıyla el ve ayak vurabilmesi için şeyhin dışarıya çıkması şarttır.⁶⁸⁸

Kıyam Kelime-i Tevhîdi’nde şeyhin açış tevhidi ağzında tamamlanır tamamlanmaz ihvân kelime-i tevhidi son derece ağırdan alıp askıda bırakır. Buna ‘*açık tevhid*’ denir.⁶⁸⁹ Kıyam tevhîdine girilirken daima uşşak makamındaki “*Eyâ nahve’l-hâdi*” şughülü okunur. Bir perde yukarıya çıkılır. Sonra “*Yâ Seyyidü’l-kevneyn*” yahut “*Kurretü’l-ayn*” şughullerine geçilir. Bunların arasında tevhid kısm edilir.⁶⁹⁰ (Kısm etmek, zikrin tavrını ve şeklini değiştirmektir. Sesliden sessize geçmek, tizden pese inmek gibi fiiller kısm etmek demektir.⁶⁹¹ Ayrıca Kıyam Kelime-i Tevhîdi’nin ikinci kısma girmesidir. Buna “*kısımlamak*” da derler. Şöyle olurdu: “*Yâ Mevlânâ Yâ Hannân Yâ Recânâ Yâ Deyyân İstecib duânâ bi’r-Rahmân tevesselnâ bi’l-Kur’an*

⁶⁸³ Devran ve Zikirler Dair, s. 41.

⁶⁸⁴ Devran ve Zikirler Dair, s. 66.

⁶⁸⁵ Devran ve Zikirler Dair, s. 7.

⁶⁸⁶ Devran ve Zikirler Dair, s. 6.

⁶⁸⁷ Devran ve Zikirler Dair, s. 25, 65.

⁶⁸⁸ Devran ve Zikirler Dair, s. 26.

⁶⁸⁹ Devran ve Zikirler Dair, s. 23.

⁶⁹⁰ Devran ve Zikirler Dair, s. 24.

⁶⁹¹ Devran ve Zikirler Dair, s. 11.

Verhamnâ bi Resulillahi Mevlânâ” ile başlayan rast münacaatın okunması kendi usûlünce devam ederken sonunda o tarikat pîri ismi ve sıfatları ile anılır, münacaat bitince münacaatı okuyan zât hafifçe karar verir bir tarzda “...”⁶⁹² der. O sırada zikir safında dem tutmakta⁶⁹³ bulunan bütün dervişler aynı ses ve hareketle birden rûkua varır gibi eğilir. Eğilirken “İllallah” lafzının başındaki “İl” hecesinin aynı hareket içinde söylenilmesi ve geriye kalan “lallah” hecelerinin doğruluncaya kadar aşağıdan yukarıya tartıla tartıla, çekile çekile uzatılarak devam etmesi tevhidi ‘kısm etmek’ tir.⁶⁹⁴)

Bir ilâhî, bir şugul, bir taksim olarak devam eder. Çoğunlukla rast makamından başlar ve hicaz karışarak devam eder. Sırasıyla uşşak, segah, çargah, nevâ, bayatî, ısfahan, hüseyinî, acem, mahur, tahîr, muhayyer, şehnaz, bazen de tiz segah ve evîç perdelerinde dolaşarak yükselir. Her makamda bir iki şugul ve ilâhî okunur. Bunlar çok defa cumhurlu olur. Bu arada zâkirbaşı içlerinden birine yerine göre birer beyitlik taksim verir. Sağ elinin baş parmağını şehadet parmağının birinci boğumu üzerinde titretircesine oynatarak bir kaside okumasını işaret eder. Tevhîd bu şekilde perde perde yükselir. Bir devre böyle devam ettikten sonra zâkirbaşı veya peyrevinin bir münacat, bir na’t-ı şerîf okumasıyla dik gitmiş tevhidin perdesi kısm edilir, yavaş yavaş indirilir. Özel bir tarzda ağırlaşır. En nihayet giriş makamı olan rast perdesine düşülür. Bu perde üzerinde hicaz yapılır yahut karcığar makamı açılarak “şey’ enlillahlar” a girilir ve kalbî zikrin çok ağır olan fasılalı temposu başlar. “Şey’ enlillah” lar zikri kalbidir. Zikir dike vurulur ve toplanır. O dergâhın pîrinden başlayarak ‘Aktâb-ı Erbaa’ ve diğer pîrlere vasıfları ile birlikte yâd edilir. “Şey’ enlillah” lar birer birer atılırken evvela Abdülkadir-i Geylânî (âyin hangi tarikatın tekkesinde icra edilirse edilsin) yâd edilir. Üçüncü tekrarın sonunda âyinin icra edildiği tekkenin bağlı bulunduğu tarikatın pîrine geçilir. “Şey’ enlillah” lar sırasında dervişler bir servinin sağa sola hafifçe sallanarak yatıp kalkması gibi hareket

⁶⁹² Okunamadı.

⁶⁹³ “Perde tutmak, perdeleme. Buna “demdeme” de denir. Kıyam Tevhîdi ve Kıyam İsm-i Celâli açılırken okunan münacaat sırasındaki ara kararlar dolayısıyla yapılan duraklamalarda okuyan zâtın bıraktığı perdeyi dervişlerin karşılama şeklinde bir ağızdan tutması. Ses tonunun aynı tavır ve edâ içinde perdelene perdelene tekrar edilmesi münacaatın sonuna kadar aynı tarzda devam eder. Bitince zikir kısımlanır.” bkz. **Devran ve Zikirlerle Dair**, s. 32

⁶⁹⁴ **Devran ve Zikirlerle Dair**, s. 31-33.

ederler. Pîrin ismini zâkirbaşı söyler, vasıflarından birini de (mesela “*Ebu’l-alameyn*”) zâkirler korusu “*bülend-âvâz ile rahmâni bir melodi hâlinde*” tekrar ederler. Reisin müntesip bulunduğu tarikatın pîrine gelince reis ayağını yere vurarak kelime-i tevhîdi dike alır. Tevhîd biraz daha toplanır ve sıklaşır. Kalbî zikrin perdesi ve tavrı ‘*sallı tevhid*’ hâline girer. İki tarafa kayarak ve yaylanarak “*Hay yâ Hû*”lara geçilir. Kelime-i tevhîdin ilk açıldığı zamandaki ağırlık esas olmak üzere burada da tempo halinde devam eder. Kalbe dönülmüş şekildedir. Tevhidin dike vurulmasına kadar sürer. Tevhidin dike vurulması, yatıp kalkarak değil de vücudun belden yukarısı gayet ölçülü ve sanatkârane bir şekilde kıvranımlar peyda ederek başın sağa sola dönmesiyle icra edilir. “*Şey’enlillah*”ların sonlarına doğru kelime-i tevhîd dike vurulur. Zikir artık son safhadadır. ‘*Sallı tevhid*’ tabir olunan şekilde devam ettikten sonra özel tarz ve tavrı yoğunlaşmak suretiyle dolaşır ve “*Hay yâ Hû*”lara girilir.⁶⁹⁵ Kıyam Kelime-i Tevhîdi’nde “*Hay yâ Hû*”lara girilinceye kadar vücudun yalnız belden yukarısı oynar, ayaklar sabit ve kilitlenme hâlinde. “*Hay yâ Hû*”lara gelinceye kadar bu kilit açılmaz. “*Hay yâ Hû*”larda kilit gevşer, tevhîd safi hafifçe serbestler, iki tarafa kaymalar olur, başlar sağa sola gidip delir. “*Hay yâ Hû*”larda vücut pek oynamaz, yalnız baş hareket eder ve zikir kalbîye dönülmüş tarzla devam eder. “*Hay yâ Hû*”lar çoğunlukla nihâvend üzerinden açılır. “*Hay yâ Hû*”lar sırasınca başlar sağa sola gidip gelir, bir sağa bir sola bakar gibidir. “*Hay yâ Hû*”lar önce zâkirbaşı tarafından tek başına, sonra cumhurlu yani topluca olarak sürüp gider. Pîrlerin isimlerini sırasıyla zâkirbaşı söyler, vasıflarını mevcut olan zâkirlerin tamamı tekrar eder. Mesela zâkirbaşı “*yâ Seyyid Ahmed er-Rifâi Hay yâ Hû*” derken cumhuren yani hep beraber “*Hay yâ Hû, Hay yâ yâ Hû Hû Ebu’l-alemeyn Hay yâ yâ Hû*” denir. “*Hay yâ Hû*”lar bu şekilde pîr isimleri ve vasıflarıyla beraber sıralanıp bittikten sonra ilâhîlere geçilir. Mesela Ümmî Sinan’ın (ö. 1657) “*Meded Allah sana sundum elimi*” ilâhîsi okunur. Bu bitince makam değişir. Mesela hicaz yapılı. Bir şûgul okunur. Şûgûlü okuyan perdeyi segâha düşürmüştür. Sonra “*yâ Settâr*”lara başlanır. Zikir artık gayet buruk olarak devam eder.⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ Devran ve Zikirlerle Dair, s. 8, 11, 70-71.

⁶⁹⁶ Devran ve Zikirlerle Dair, s. 3, 67-68.

Âyinin sonlarına doğru tempo hızlandığında esmâ şeyhin işaretiyle “*Hay Allah Hay*” yahut “*Allah Allah Hay*”a döndürülebilir. Burada hareket de değişir. Sağa sola eğilme ve öne eğilip doğrulma biter, bel kırılmadan ve baş döndürülmeden beden sağdan sola yaylandırılarak hareket ettirilir.⁶⁹⁷

Kıyam Tevhîdi’ni (ve Kıyam İsm-i Celâli’ni) meydanda idare eden şeyh efendi, daima zâkirbaşının arkasında durur ve buradan zikri idare eder. Meydanı devralan diğer şeyh efendi de yine aynı yerde bulunur. Ya da çoğunlukla kendisi zikre girer, reisin yanına geçer ve zikrin idaresini üzerine alır. Reis de edebi ve hürmeti gereği reisliği ona bırakır. Reis, şeyh efendinin yanında el ve ayak vuramaz.⁶⁹⁸

Kıyam tevhîdinin açılma sırasında veya ortalarında içeriye giren misafir şeyh efendi, tevhidhânen içeriye girince doğruca mihrap tarafına yönelir, ayaklarını mühürler, boyun keser. İçinden kendi işitecek kadar “*Destur yâ sâhibe’l-makâm*” veya “*Destur yâ sâhibe’l-meydân*” der ve Fatihâ eder. Fatihâ’yı içinden okur. Okumakta iken makam sahibi postnişin efendi, misafir şeyhin arkasına geçer, o da onun gibi mihraba dönüp ellerini açar. Fatihâ’nın okunması bitmeden makam sahibinin yetişmesi şarttır. Misafir şeyh efendi, okuduğu Fatihâ’yı bitirip ellerini yüzüne sürer. Arkasında kendisini bekleyen makam şeyhi de ellerini aynı şekilde yüzüne sürer. Misafir şeyh efendi bu sırada arkasını dönmüştür. Makam sahibi şeyh efendi ile hemen musafaha ederler (birbirlerinin sağ ellerini aynı anda öperler, karşılıklı baş keserek ellerini göğüslerine basar ve birbirlerine beraberce niyâz ederler, yahut sevgi ve hürmet icâbı olarak göğüs göğse kucaklaşırlar). Musafahanın sonunda makam şeyhi, misafir şeyhe eliyle işaret ederek “*Buyurun!*” der. Onu ‘*kutubhâne*’ye çeker. Mihrabın sağ ve solundaki postların önüne alır. Makam derecesine göre nerede bulunması gerekiyorsa misafir şeyhi oraya götürür, bırakır. Kendisi yine niyaz eder gibi yaparak ve geri geri çekilerek zikri idare ettiği yere gelir. Misafir şeyh efendiler hep birden gelirse makam şeyhi, en sondan gelen ile musafahayı bitirinceye kadar mihrap önünden ayrılmaz. Hepsini aynı hürmetle karşılar ve kutubhânedeki kendilerine göre alt alta sıralar. Misafir şeyh efendiler isterlerse ve zâkirliğe ilgileri varsa zâkir postuna geçerler ve zâkirbaşının yanına otururlar. Zâkirbaşı usûlen toplanır.

⁶⁹⁷ İnâncı, “Osmanlı Tarihinde Sufilik Âyin ve Erkanları”, s. 136.

⁶⁹⁸ **Devran ve Zikirlerle Dair**, s. 26-27.

Zâkirbaşının bulunduğu yer, zâkirler postunun başıdır. Misafir şeyhin mihraba yönelerek içinden okuduğu Fatihâ'ya “*Makam Fatihâsı*”, “*Post Fatihâsı*” veya “*Makam Niyâzı*”, “*Post Niyâzı*” denilir. Devranda bu niyâzlar yapılmaz.⁶⁹⁹

Kıyam Tevhîdi evvela uşşaktan başlar. Uşşak şuşul okunur. Sonra çargah-arabi, rast, hicaz, nevâ, sonra acem, acemaşiran, eviç, sonra şehnaz, sonra muhayyer makamları gösterilir. Bunların arasında makamdan makama geçilirken makam üstünde taksim edilir. Düyek usûlünde olan şuşul ve ilâhiler sırasıyla okunur. Bu makamların seyri, devri ve devamı sırasında tevhîdin tarzı ve tavrı yüksele yüksele en tiz perdeye çıktıktan sonra zâkirbaşı, peyrevi, zâkirler yahut misafir olarak gelmiş muktedir bir zâta ‘*taksim*’ verilir. O zât bir münacaat, bir na’t-ı şerif, bir kaside okuyarak perdeyi indirir. Perdeler nasıl çıkmış, nasıl yükselmiş ise aynen o tarzda, üslup bozulmadan tevhîd girişteki perdeye oturduktan ve perde itibariyle tabii hâlini aldıktan sonra perdeyi kendi başına bu suretle indiren o zât, okuduğunu karara bağlar. Sonra tevhîdi zâkirbaşına teslim eder.⁷⁰⁰

Kıyam reisine Fatihâ edilmesi tevhidhânede zikir esnasında, herkesin içinde olur. Kıyamî tekke şeyhlerinden birisi yahut eski ve daha yaşlı kıyam reislerinden biri, makam şeyhinden destur niyaz ederek müsaade aldıktan sonra “*illallah*” diyerek tevhîdi durdurur. Kendisine Fatihâ edilecek kıyam reisi önceden haberdardır. Hemen yerinden kalkar, Fatihâ edecek olan şeyh efendinin veya yaşlı reisin karşısına gelir. Şeyh efendi yahut kıdemli reis, Fatihâ verilecek reisin yüzüne hafifçe bakar, “*Seni reisliğe mezun ettim*” der ve Fatihâ eder. Salavâtlar tiz, Fatihâ içten okunur. Reisin soyu temiz kişilerden olması ve bütün erkânı görmesi şarttır. Şeyhin veya yeni reisin başlaması ile kıyam tevhîdi kaldığı yerden devam eder.⁷⁰¹

4. 3. 5. Kıyam İsm-i Celâli Âyini

Kıyam İsm-i Celâli, aynen Kıyam Kelime-i Tevhîdi gibi bütün kıyam tekkelerinde icra edilmekte olan bir âyin idi. Âyin şeyh efendinin “*Yâ Hazret-i Allah*” demesiyle karşılıklı saflar hâlinde duran dervişlerin çok pest perdeden ve servi salınımıyla yani iki tarafa doğru eğilmeden sallanarak serbestçe “*Allah*” esmâsını

⁶⁹⁹ Devran ve Zikirlerle Dair, s. 51-52, 28-30.

⁷⁰⁰ Devran ve Zikirlerle Dair, s. 63-64.

⁷⁰¹ Devran ve Zikirlerle Dair, s. 57-58.

zikretmeleriyle başlardı. Zâkirlerden biri hüseyinî makamında bir kaside okur, kasidenin beyit sonlarında makam kararları verildiğinde dervişler sağ ön tarafa eğilerek karar perdesinde topluca ve özel bestesiyle “*Yâ Allah*” derler ve yeniden serbestçe “*Allah*” esmasını zikretmeye devam ederlerdi. Kasidenin mahlas beytinde sağ ön tarafa eğilinip bir küçük ‘es’ ile “*Allah*” denerek doğrulunur, sonra sol öne eğilirken de yine “*Allah*” denerek aynı şey yapıldı. Burada dört birim zamanda iki “*Allah*” esması çekilirdi. Âyin boyunca zâkirler zikrin temposuna uygun eserler okurlarken daha sonra kalbî zikre dönülürdü. Âyin şeyh efendinin “*İllallah*” demesiyle biterdi.⁷⁰²

Her zikre başlanırken olduğu gibi İsm-i Celâl zikrini de açmak/başlamak yine tekkenin postnişini bulunan makam şeyhi efendiye aittir. Fakat kendisi isterse böyle yapmaz. Hazır bulunan misafir şeyh efendiler içinde en kıdemli olanını, hangi tarikattan olursa olsun, zikri açmaya davet eder. Bunun için kendisi o şeyhin önüne doğru gider, ona karşı niyaz ediyormuş gibi sağ eliyle davet işareti yaparak “*Efendim*” veya “*Efendi Hazretleri İsm-i Celâle buyurun*” der. Büyük bir hürmetle onu kutubhâneye çağırır. Davet edilen şeyh efendi boyun keserek “*Eyvallah*” der, bulunduğu yerden hafif adımlarla yavaş yavaş kutubhâneye gelir. Ortada zâkirbaşı postunun arkasına geçer. Tekrar baş keser, postun tam ucuna gelen tarafta ayaklarını mühürleyerek yani sağ ayağının baş parmağını sol ayağının baş parmağının üstüne sıkıca basarak durur. Fakat makam postunun bulunduğu mihraba arkasını vermemek için dervişlerle karşı karşıya gelmez. Onların ancak yarım sağına veya yarım soluna yönelmiş bir hâlde bulunur. Ayakta saf şeklinde zikre hazır duran dervişlere doğru ilerler. Safın tam ortasındaki reisin karşısına gelen tarafta yer alır. İki eli kalbinin üstünde, gözlerini yumarak yine baş keser. Dervişlerin yüzlerine ve gözlerine bakarak hepsine birden söylüyormuş gibi ilk ve son heceyi çekerek “*Yâ Hazret-i Allah*” der ve “*Allah*” lafzının son hecesini daha da uzatır. Sonra hemen dervişler tarafından ‘*demdeme*’ başlar. Şeyh efendi bu suretle Kıyam İsm-i Celâli’ni açmış olur. “*Bu hareket zikri açmanın, zikre başlamanın besmelesidir.*” Dervişler bu esnada bir ağızdan dem tutarlar (bir tempo içinde “*Allah Allah*” derler). Şeyh efendinin İsm-i Celâli telaffuz tarzına uygun şekilde yarım perdeye yakın bir ahenk ile karşılama

⁷⁰² İnancı, “Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları”, s. 136.

yaparlar. Arkasından zâkirbaşı taksim etmeye yani kaside okumaya başlar. Kaside ‘münacaat’, ‘na’t-ı nebevi’ yahut pîrleri öven, onlardan feyz bekleyen, himmet isteyen manzum sözlerdir. Bazen bir kıt’a veya bir rubaidir. Okunan kaside bir münacaat ise “*Meded yâ Rabbi’l-âlemin*”, na’t-ı şerif ise “*Meded yâ Rahmeten li’l-âlemin*”, “*Meded yâ Resulallah*”, “*Meded yâ Fahr-i Âlem*” yahut “*Aman yâ Nebiyyallah*” denir. Bunlara ilaveten “*Meded yâ Sâhibe’l-meydân*”, “*Meded yâ Sâhibe’l-burhan*” da denir. Bu şekilde o tarikatın meydân ve burhan sahibi olan pîrinden istimdâd edilmiş yani yardım istenmiş olur. Bu tür sözler kasidenin başlangıcıdır ve asıl kaside bunlardan sonra gelir. Kasideye girildiği zaman mısra sonlarında dervişler “*Allah*” esmâsını bırakılan perdenin kabasından alarak uzata uzata bir ağızdan tekrar ederler. Zâkirbaşının mısra sonunda gösterdiği perdeye göre, aynı ahenk içinde, “*Yâââ Allah*” derler. Kasidenin okunuşu bu şekilde karşılıklı perdeleme usûlleri ile devam ederken okuyanın bıraktığı perdenin, her zamanki gibi yine kabasından olarak “*Allah Allah Allah Allah*” diye dem tutmaya (tempo usûlüne) devam edilir. Bu da kalbî zikre benzer tarzda ikinci bir karşılıktır. Bu usûl üzere kasideden birkaç parça veya sadece bir beyit okunur. Arkasından nakarat hâlinde “*Meded yâ Sâhibe’l-meydân*” ve “*Meded yâ Sâhibe’l-burhan*” denilerek karara iner gibi geçici bir duraklama yapılır, tekrar kasideye geçilir. Ortalara doğru bunun da perdesi yükselmeye başlar, artık tiz perdeye çıkılmış olur. Bu sefer kasideyi okuyan kimse “*el-Meded yâ Fahr-i Âlem*”, “*Meded yâ Cedde’l-Hasaneynü’l-ahseneyn*” veya “*Meded yâ Fatımatü’t-Tahiretü’z-Zehrâ*” yahut “*Meded yâ Ebi’z-Zehrâ*” şeklinde ilaveli ve geçişli duraklamaları kısa ara ile tekrar eder. Her duraklamanın sonunda zikir safındaki dervişler yukarıda anlatıldığı gibi ‘*dem tutma*’ usûlünü beraberce tekrar ederler. Kasidenin okunma şekli bu şekilde ‘duraklama’ların perde perde yükselip inmesiyle devam ederken yine okuyan zât, en son ‘duraklama’da “*Ey Habibi ve Tabibe’l-kulûb*” diyerek son kararı verir. “*Kulûb*” kelimesi üzerindeki kararın son nefesi ve kararın kapanması biter bitmez dervişler yarım rükua benzeyen ve çok çevik ve toplu bir hareketle hemen öne doğru eğilerek İsm-i Celâl’e girerler. İsm-i Celâl birbiri arkasına “*Allah Allah*” veya “*Allah Allah Hay*” zikri ile başlayıp perde perde yükselir ve gittikçe hızlanır. Zikir safı sınıksıktır. Zikir usûlen makam şeyhinin yahut kendisine meydan teslim edilmiş olan kıdemli misafir şeyhin idaresinde görünürse de her kıyam zikri gibi İsm-i Celâl’i de gerçekte

idare eden safın ortasındaki *'kıyam reisi'*dir. Devranda olduğu gibi baştan sona kadar şeyh efendi idare etmez. Kıyam zikri şeyh efendiler tarafından açılır açılmaz idareyi hemen kıyam reisi üzerine alır ve sağ elini, sol elinin üstüne veya iki parmağını avucunun içine sıkıca vurarak zikri, özel usulüyle yürütmeye başlar. Postnişin efendinin veya kıdemli bir şeyhin önünde el ve ayak vurmamak edebe aykırı olduğundan bu hareket uygun bulunmazdı. Bu sebepten kıyam reisinin zikri idaresi sırasında el vururken ses çıkarmaması, ancak yanındakiler duyacak kadar hafifçe vurması gerekir. Hatta hiç el vurmayıp ona benzer bir hareketle veya el işaretiyle zikri idare etmesi daha makbul sayılır. Zaten reisin en büyük ustalığı da buradadır. Bir kıyam reisinin idare gücünden bahsedilirken *"el vurduğu hiç duyulmuyor"* denilirdi. Zikri açan şeyh efendi bulunduğu yerden ayrılmaz, sağa sola gidip gelmez ve reisin idaresine asla karışmaz. Kıyam zikri başından sonuna kadar hep kıyam reisi ile zâkirbaşının idaresinde yapılır. Zikri yalnız onlar sürer, onlar yürütür, onlar perdeler. Bu ikisinden başkası zikrin idaresine herhangi bir suretle müdahaleye izinli değildir. Makam şeyhi bile zikri keseceği yerde sadece bir *"illallah"* diyebilir. Zikrin başlarında, ilk açılıştaki kasideden sonra zâkirler, uşşak makamında ilâhîler, şuguller atarlar/okurlar. Zikrin perdesine göre birkaç şugul ve ilâhî okunduktan sonra zâkirbaşı *"Meded yâ Sahibe'l-meydân"* diye bir başka kasideye girer. Böylece zikrin tavrı değişir ve kalbî zikir başlar. Bütün dervişler gözlerini yumarak kalbî İsm-i Celâl'i devam ettirirler. Bu sırada hançerelerinden çıkan ses ve zikrin uğultusu derinden gelen iniltili bir gulgule hâlini alır. Bu gulgule hançerelerde dalgalandıkça zikir hızlanır, zâkirler coşar. İlâhîlerin biri biter, diğeri başlar, zikrin tavrı, perdesi son safhaya çıkar. Vücut hareketleri de ona göre hızlanır ve daha kıvraklaşır. Birbirine bitişik bütün vücutlar titretilen bir yay gibidir. Eğilmeler, doğrulmalar, yatıp kalkmalar hep birlikte yapılır. Eğer makam şeyhi o sırada veya daha önce tevhidhâneneden dışarıya çıkmış ise zikrin dindirilmesi/sona erdirilmesi ve nihayetle gülbang çekilmesi, dua edilmesi kendisine meydan verilmiş olan ve zikri açan şeyh efendiye aittir. O da bir başka kıdemli şeyh efendiye teslim eder. Kendisi mihraba boyun kesip arka arka tevhidhânenin kapısına kadar gelir. Mihraba yönelip tekrar baş keser ve eşîğe basmadan dışarıya çıkar. Makam şeyhinin de tevhidhâneneden ayrılması aynı şekilde olur. Âdâb ve usûle riayet edilmesi, şeyh, derviş, misafir farketmeksizin herkes için zorunludur. Meydanı yeni teslim alan ikinci

şeyh efendi zikri, birinci şeyh efendinin bıraktığı yerden alır. Fakat aynı esmâyı devam ettirmek mecburiyetinde değildir, esmâyı değiştirebilir. Zikir mesela “İsm-i Celâl” ile devam ediyor ise yeni devralan şeyh efendi, onu “ism-i Hayy”a çevirir. Ondan alan da bir müddet aldığı esmâ üzerinde durduktan sonra bir başka esmâ ile mesela “Allah Hû” ve “Allah Hayy” esmâsı ile yeniden zikre başlar. Yahut “Allah yâ Dâim” zikrini “Allah Hû Dâim”e çevirmek gibi küçük bir farkla zikri yürütmeye devam eder.⁷⁰³ İsm-i Celâl’de baş dik durur, önden yukarıya kalkar⁷⁰⁴, ayaklar Kıyam Tevhîdi’nde olduğu gibi yine sabittir. Fakat yandan sağa sola azıcık oynayabilir.⁷⁰⁵

⁷⁰³ Devran ve Zikirler Dair, s. 34-50.

⁷⁰⁴ Devran ve Zikirler Dair, s. 66.

⁷⁰⁵ Devran ve Zikirler Dair, s. 25.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÖZEL GÜNLER VE MERÂSİMLER

3. 1. Biat

Biat, derviş adayının bir tekke şeyhine tam bağlılığının kabul ve onayı için yapılan merâsimdir.⁷⁰⁶ Dervişin ömrünün sonuna kadar sürecek olan seyr ü sülûku yani tasavvufî eğitimi, onun herhangi bir tekke şeyhine biat etmesi ile başlar. Biata '*ikinci doğum*' da denir ve burada baba, mürşid yani şeyhtir. (Mesela Bektâşîler'in mürşidlerine '*Baba*' dedikleri bilinmektedir.) Tasavvufî anlayışa göre biat edilmeden seyr ü sülûk başlayamayacağı gibi kişi bir tekkenin ne kadar müdâvimi olursa olsun yine biat etmeden o tekkenin dervîşi ve bağlı bulunduğu tarikatın bir müntesibi de olamaz. Biat kısaca derviş adayının şeyh ile yaptığı bir ahid olduğundan konunun merkezinde şeyh ve derviş namzeti vardır. Bu sebepten önce bir insan niçin bir şeyhe biat etmek ister ve şeyh de neye göre bu talebi kabul eder ya da etmez, bunun üzerinde duralım.

İlk devir sûfîleri (8-11. yüzyıl) de dahil hemen bütün sûfîler, şeyhin gerekliliği üzerinde ısrarla durmuşlardır.⁷⁰⁷ Kur'an-ı Kerim'in Kehf sûresinde yer alan Musa ve Hızır kıssası sûfîlerin yüzyıllar boyunca biatı tarif ederlerken öne sürdükleri en ünlü argüman olmuştur. Bu kıssadan sûfîler şu sonuçları çıkarmışlardır: Kitap ve şeriat sahibi bir peygamber bile '*ilm-i ledûn*'ü yani mistik bilgiyi elde edebilmek için bir mürşide muhtaçtır. Mürşide bir antlaşma ile tâbi olunur. Mürşide kayıtsız şartsız teslim olmak lazımdır, asla itiraz edilemez. Mürşide asla soru sorulamaz. Antlaşma bozulursa bunun sonucu yolda kalmak, seyr ü sülûkta ilerleyememektir.⁷⁰⁸ Dolayısıyla

⁷⁰⁶ Osmanlı padişahlarının cülûs törenleri sırasında da biat merâsimi yapılırdı. bkz. Zeynep Tarım, "İstanbul'da ve Osmanlı Sarayı'nda Tören ve Kutlamalar", **Suriçi İstanbul Fetihten Önce ve Fetihten Sonra**, Fatih Belediyesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 275-277.

⁷⁰⁷ "Feyz-i kalbini idüp pâk u sâf / Evvelâ mürşid elin tut bi'at it" bkz. İzzeddin Efendi, **Divân**, vr. 57a; "Lâzım oldu ki bir mürşid-i kâmil yedin tutup tasfiye-i ahlâka cehd ü sa'y itmektir." bkz. Bahâeddin İbrâhim el-Kadirî, **Risâle**, vr. 36b; Nakşi-Hâlidî şeyhi Ömer Ziyâuddin-i Gümüşhânevî, "*Tarikat ehli, şeyh edinme ve benimsemenin gerekliliği hususunda icmâ etmişlerdir*" der. bkz. Gümüşhanevi, **Fetvalar**, s. 30; "Tâlibleri matlûba isâl eder bir mürşid-i kâmil ve müeddib-i hâzık lâzım olmuştur." bkz. **Tarikatnâme-i Türki**, s. 71.

⁷⁰⁸ Kuşeyri, **Risale**, s. 418-420; Abdülkadir-i Geylânî, *Cilâü'l-Hâtır*'da yer alan bir sohbetinde "Şayet emelin Rabbine kavuşmaksa ve gerçekten onu diliyorsan benden ayrılma, vereceğim bir lokma ve bir hırkaya kanaat et, sana ne buyurursam onu yerine getir ve asla sözümüne karşı çıkma! Bu söylediklerimi harfiyen yerine getirirsen na âlâ! Aksi halde benim yanımdan çık git." demektedir. Bkz. **Cilâü'l-Hâtır**, s. 520; "Mürîd şeyhine hiçbir şart koşamaz. Çünkü ölünün ölü yıkayıcısına şart koşması söz

bir şeyhe biat edilmek istenmesindeki birinci motivasyon 'ilm-i ledün'e yani mistik bilgiye sahip olmanın yolunun bu bilgiye sahip bir rehberden geçtiğine dair kabuldür. Biat için sûfilerin ileri sürdükleri bir başka argüman da sahâbenin Hz. Muhammed'e biat etmeleridir.⁷⁰⁹ Eşrefoğlu Rûmî, *Rıdvan Biatı*'nda sahâbenin Hz. Muhammed'e biat etmelerinin, dervişlerin şeyhlerinden el alıp tevbe etmeleri meselesinin sırrı olduğunu söylemiştir.⁷¹⁰ Eşrefzâde İzzeddin Efendi (ö. 1740), bu durumda dervişlerin sahâbenin, şeyhlerin de Hz. Muhammed'in halifeleri olduklarını söylemektedir.⁷¹¹ Tasavvufî literatürde Hz. Muhammed hep bir mürşid olarak değil, bazen de sâlik/derviş olarak anlatılmıştır. Eşrefoğlu'na göre Cebrâil, Hz. Muhammed'in mürşidi idi ve Hz. Muhammed bile mürşidsiz yol yürümedi. Mi'râc hadisesinde Cebrâil, Hz. Muhammed'i kendi makamına kadar götürdü ve buradan öteye geçemeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine Hz. Muhammed, “*Ya ben nice edeyim ya karındaşım Cebrail, yol bilmezem; kanda gideyim?*” dedi. Ondan sonra Kabe Kavseyn'e gelinceye kadar pek çok melek Hz. Muhammed'e mürşidlik etti.⁷¹² Bu, tarikatlardaki her inanç, usûl ve erkânın muhakkak ya bir Kur'an âyetine ya da Hz. Muhammed'in bir sünnetine dayandırılması geleneğinin biat konusundaki örneğidir. Abdülkadir-i Geylânî her müridin bir şeyhinin olması gerektiğini söyler. Ona göre başka bir yolla olgunluğa ermek nadir görülür ve bu da Allah'ın bir kulunu seçip terbiyesini bizzat üstlenmesine bağlıdır.⁷¹³ Eşrefoğlu Rûmî de “*Mürşidsiz Allâhu te'âlâ'ya irilmez ve bulunması dahi mümkün degüldür*” demektedir,⁷¹⁴ çünkü yine Eşrefoğlu'na göre “*Bu yol kılavuzsuz olmaz*”⁷¹⁵ ve “*Mürşidsiz yola giden kişi, elbette azgınlığa düşse gerektir.*”⁷¹⁶ Bu durumda bir şeyhe intisap etme motivasyonlarından biri de kişinin olgunluğa erebilmesinin ve Allah'ı bulabilmesinin mürşidsiz mümkün olmadığı ile mürşidi olmadan bunlara kalkıştığı zaman azgınlığa düşeceği düşüncesidir. Eşrefoğlu Rûmî ayrıca, *Tarikatnâme*'sinde Hz. Muhammed'in “*Şol kişintün kim şeyhi yokdur, dini dahi*

konusu değildir. İrâdeden soyunanın ölü ile arasında bir fark yoktur.” bkz. **Tarikatü'l-Muhammediyye Risâlesi**, s. 60; **Tuffâhu'l-Ervâh**, s. 147.

⁷⁰⁹ **Sırru'd-Deverân**, vr. 12a-12b.

⁷¹⁰ Eşrefoğlu Rumi, **Tarikatnâme**, s. 26.

⁷¹¹ Fatma Çalık, “**Eşrefzade İzzeddin ve Tefsiri ‘Enisü'l-Cenan**”, s. 64, 65.

⁷¹² **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 411.

⁷¹³ **Gunyet'üt-Tâlibin**, s. 762.

⁷¹⁴ **Tarikatnâme**, s. 28.

⁷¹⁵ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 58.

⁷¹⁶ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 409.

yokdur”⁷¹⁷ dediğini nakleder. Bir şeyhe biat etme motivasyonlarından en güçlü olanı da muhtemelen bu yani şeyhi olmayan kişinin dinden çıkabileceği korkusu olmalıdır. Bu görüşün ne derece yaygın olduğunu bilemiyoruz fakat en azından 15. yüzyılda Anadolu’da, Eşrefoğlu’nun çevresinde belli bir yaygınlığının olduğu tahmin olunabilir. Şeyhin gerekliliği konusuna Abdürrahim-i Tirsî (ö. 1520) de değinir: “*Eşiğinde olmadılar muntazır derd ehlinün / Derdi bulmadılar anun-çün bî-dermân kaldılar*”⁷¹⁸ Yani bir şeyh edinmenin ve ona kayıtsız şartsız tâbi olmanın gerekliliği sıklıkla İslâm kültüründeki bazı anlatıların konuya uygun olarak yorumlanması yoluyla açıklanmıştır.

Tasavvufî eğitim biat (intisâb, el almak, nasip almak vs. pek çok kelime ve deyim ile de ifade edilir⁷¹⁹) ile başladığı için bu eğitimi arzu eden kişi, kendisine bir mürşid bulmak zorundadır. Bu mürşidin, kendisinin karakterine uygun bir tarikata mensup olması, ayrıca meşrep olarak da aralarında bir yakınlığın bulunması gerekir. Bütün bunlar mevcut olup kişi tasavvufa intisâp etmekte kararlıysa, şeyhin uygun gördüğü vakit biat merâsimi icrâ edilir. Burada tarikata girişin tamamen kişisel bir tercih olduğunu, din ve mezhepte olduğu gibi aileden intikal etmediğini belirtelim. Kişinin, anne-babasının mensup olduğu tarikata girme zorunluluğu olmadığı gibi herhangi bir tarikata da girmesi zorunlu değildir. Hatta karı-kocalar da farklı tarikatların mensubu olabilirler

Derviş adayının, kendisini irşâd edecek ‘mürşid-i kâmil’i yani olgun şeyhi nasıl bulacağı ve gerçek mürşidi sahte şeyhlerden nasıl ayıracağı konusunun üzerinde pek çok mutasavvıf gibi Eşrefoğlu Rûmî de durmuştur. Eşrefoğlu, *Müzekki’n-nüfûs*’da bu konuyu detaylıca anlatır: “*Tâliplere süluk ettirmeğe nenin gibi kişiler lâyıktır ve şeyhlik mertebesin nedir, bir kere sana bildireyim, ta ki sen dahi bilesin, değme bir zağa uyup, şahin sanıp, yolunu murdara iletmeyesin. Bu yolda yalan yere oturup, gelip şeyhlik davasın ediciler, adam aldayıcılar, şeytanlar çok olur.*”⁷²⁰ Eşrefoğlu Rûmî,

⁷¹⁷ **Tarikatnâme**, s. 2.

⁷¹⁸ Yüce, “**Tirsî ve Divanı**”, s. 137.

⁷¹⁹ Ahz-ı nisbet, ahz-ı tarikat, ahz-ı yed, el almak-el vermek, etek tutmak, ilbâs-ı hırka, inâbe ve nasip almak-nasip vermek de biat ile aynı anlamda kullanılırlar. bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 31, 32, 120, 129, 186, 271.

⁷²⁰ **Müzekki’n-nüfûs**, s. 415; “*Pes insân olan bildi ki elbetde mürşîd gerekdür. Amma ‘Şeyham’ diyici mübtedîler çokdur.*” Ayıca bkz. **Tarikatnâme**, s. 3.

tasavvuf yoluna talip olanların kargayı şahin sanıp sonu leş olan bir yola girmemelerini söylemektedir. Zira bu yolda yalan yere şeyhlik iddia edenler, insan kandıranlar, şeytanlar çoktur. Bahâeddin İbrâhim el-Kadirî de "*mürşid-i kâmil bulmak emr-i müşkildir*" yani kâmil bir şeyhi bulmak zor iştir, deyip nasıl bulunacağını kısaca anlatmaktadır. Bu yollardan biri daha önce bir kâmil mürşide biat edip bir süre hizmetinde bulunarak "*tasfiye-i kalb ve tahliye-i rûh*" edip "*ehl-i mükâşefe*"den yani akılla bilinemeyecek şeyleri kalp gözüyle gören insanlardan olmaktır. Bu insanlar kolaylıkla kâmil bir mürşid bulabilirler. Bir diğer yol da kalbinin temizliği sebebiyle Allah'ın lütfuna erişmektir. Böyle insanlara ya rüyâda bir işaret verilir ya da müstakbel şeyhinin kalbine ilhâm edilip kendisine çektilir. Eğer bu iki grubun da dışındaysa şeyhi bizzat arayıp bulması gerekmektedir. Bu arayıp bulmanın da bir yolu vardır. Bu yol dindar bir kişiye sormaktır. Şeyhi bulup yanına gittiği zaman imtihan etmeye çalışmamalı, birkaç defa görüşmeli, bu görüşmelerde şeyhin hâline ve tavrına dikkat etmeli, eğer Hz. Muhammed'e uymada bir kusuru yoksa biat etmelidir. Eğer ziyaret esnasında şeyhin bir defa şeriata aykırı bir şey yaptığını görse işin hakikatini anlamadan o şeyhi terk edip başka bir şeyhe gitmemelidir.⁷²¹ Eğer biat ettikten sonra şeyhinin İslâm inancına aykırı bir işini görse hakikatini bilmedikçe şeyhini bırakıp başka bir şeyhe gitmesi doğru değildir.⁷²²

Eşrefoğlu Rûmî ve Abdülkadir Sırrî Efendi (ö. 1762-63), şeyhe biat edip el almanın Hz. Muhammed'in elini almakla aynı şey olduğunu söylemektedir. Rûmî'ye göre gerçek bir şeyhe biat etmek hem farz hem sünnettir. Eşrefoğlu, biat için Tahrir sûresinin 8. âyetini delil göstermektedir.⁷²³

⁷²¹ "Zirâ ki pîrimiz ve seyyîdimiz Sultânul-evliyâ Şeyh Ebû Sâlih Muhyiddîn Abdülkadiû'l-Geylânî radiallahu anh hazretleri bir kimesneye fetvâ yazup virmiş idi ki "eger bir kimesnenin sende emânet mâlî olup ahar bir kimse gelüp ol emâneti senden matlûb ider ise şer'en virmek câiz olmaz" deyu. Vakta ki ol kimesnenin indinde bir kimsenin emânet akçesi ve ta'âmı var idi. İrtesi gün Şeyh hazretleri "anın indinde olan ta'âmın ve akçenin şu mikdârını bana vîrsün" deyu dervîşîyle haber irsâl eyleyüp dervîşi dahi varup ol kimseden matlûb eyledikde ol kimse Şeyh hazretlerinin dervîşine demiş ki "düñki gün bana fetvâ virmiş idi kim, eger sende bir kimsenin emâneti olup ahar bir kimesne gelüp senden ol emâneti matlûb ider ise şer'en virmek câiz olmaz, deyu. Ya ben nice vireyim?" didikde dervîş dahi "elbette bunda bir hikmet vardır. Şeyh'in nüfûsunu kırma" deyup ol kimesne dahî matlûbları mikdârı ta'âm ve akçe virüp irsâli akabinde ol emânetin sâhibi gelüp "sende olan ta'âm ve akçenin şu mikdârını Şeyh Abdülkadirü'l-Geylânî hazretlerine irsâl eyle" didikde Şeyh hazretlerinin emri hilâf-ı şer'-i şerîf olmadığına muttali' olmuş." bkz. Bahâeddin İbrâhim, **Risâle**, vr. 37a-37b.

⁷²² Bahâeddin İbrâhim, **Risâle**, vr. 36b-37a.

⁷²³ **Tarikatnâme**, s. 27; **Sırru'd-Deverân**, vr. 12b.

Bir şeyhin, kendisine biat talebiyle gelen her derviş adayını kabul etme zorunluluğu yoktur. Derviş adayının seyr ü sülûka gücünün yetip yetmeyeceğinden, meşrebinin kendisinininki ile uyumlu olup olmamasına kadar pek çok konu üzerinde düşünür, uygun görürse yine kendisinin tayin edeceği bir vakitte onu biata alır, uygun görmezse ya başka bir şeyhe gönderir yahut gerekli birtakım tavsiyelerde bulunmakla yetinir. Revnakoğlu özel notlarına *Kenzü'l-Esrâr*'dan (Şeyh Mustafa Kabuli er-Rifâi'nin kitabı) aldığı şu cümleleri kaydetmiştir: “*Meşâyihin olur olmaz kimselere biat vermesi câiz değildir. Zira biat-kerde olan kimesnede kabiliyet ve istidâd şarttır.*”⁷²⁴

İlk sûfilerde biat için bir tören olmadığı söylenmektedir.⁷²⁵ Fakat Eşrefoğlu Rûmî, Hz. Ali'nin Hasan-ı Basrî'ye şeyhlik verdiğini, ona tâbi olanların da biat edip “*Lâ ilâhe illa'l-lâh Muhammedün Resulu'l-lâh ve Aliyyün veliyu'l-lâh ve şeyhun mürşidu'l-lâh*” dediklerini ama Yezid, Hz. Muhammed'in evlâdlarına zulmetmeye başladığı zaman Hz. Ali dostlarının gizlenip merâsimle biatı açıktan yapmayı bıraktıklarını yazmaktadır. Buna göre Eşrefoğlu Rûmî, merâsimle biat alıp vermenin tarihini Hz. Ali devrine kadar götürmektedir.⁷²⁶

Biat, tasavvufi literatürde hep tevbe ve telkin ile birlikte anılmış, bu kelimeler birbirleriyle hemen hemen aynı anlamda kullanılmışlardır. Biat merâsiminde derviş adayı, şeyhin huzurunda tevbe ederken şeyh de ona daha sonra çekeceği dersi telkin eder (verir). Abdülkadir-i Geylânî, “*Mertebeler, ancak ehlinden alınacak nasuh bir tövbe ve telkin ile hasıl olur*” demektedir.⁷²⁷ Sûfiler aynen biatta olduğu gibi telkinde de Hz. Muhammed devrine atıf yapmışlar, Hz. Muhammed'in sahâbeye ders telkin ettiğini söylemişlerdir.⁷²⁸ Eşrefoğlu Rûmî'ye göre tevbenin şartları şunlardır: Mürid,

⁷²⁴ **Tarikat Âdâbına Dâir**, s. 36; ayrıca bkz. Kabûlî Mustafa Efendi, **Kenzü'l-Esrâr**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 0905, vr. 7a.

⁷²⁵ Osman Türer, “Biat (Tasavvuf)”, **DİA**, c. 6, İstanbul 1992, s. 125; Derya Baş da Aktâb-ı Erbaa'dan Ahmed-i Bedevî'nin müridlerinden bugünkü mahiyet ve formuyla bir ahd ve söz aldığına dair bir bilginin mevcut olmadığını söylemektedir. bkz. Baş, **İstanbul'da Bedevilik**, s. 370.

⁷²⁶ **Tarikatnâme**, s. 27.

⁷²⁷ **Sırru'l-Esrâr**, s. 779; Ebu Ya'kub Hamdân Susî de “*Allah yoluna giren kimselerin ilk makamı tevbedir*” demektedir. bkz. **el-Lüma'**, s. 43; Bu hususta Kuşeyri de aynı şeyi söylemektedir: “*Tevbe, sâliklerin (vuslata ermeleri için uğradıkları) menzillerden ilk menzildir. Tâliplerin (ulaştıkları) makamlardan birinci makamdır.*” bkz. Kuşeyri, **Risale**, s. 187; Hücvirî de eserinin ‘Tevbe’ bölümüne “*Bil ki, Hakk yoldaki sâliklerin ilk makamı tevbedir*” diye başlamaktadır. bkz. **Keşfu'l-Mahcub**, s. 356.

⁷²⁸ Muharrem Hilmi Efendi, **Kadiri Yolu Saliklerinin Zikir**, s. 14-15.

şeyhinin elini Hz. Muhammed'in eli bilmeli, ihlasla tevbe edip sonra sâlih amellerle meşgul olmalı ve riyâzet ile zikre devam etmelidir. Ayrıca derviş tevbe ettikten sonra arkadaşlarını değiştirmeli, tarikat kıyafetlerini giymeli ve yiyip içtiklerinde harama-helale çok dikkat etmelidir.⁷²⁹

Sûfilerin bir kısmı biat ile '*hırka giymek*'i de aynı anlamda kullanmışlar ve hırkayı '*hırka-ı irâdet*' ve '*hırka-ı teberrük*' diye ikiye ayırmışlardır. Eşrefoğlu Rûmî, '*hırka-ı irâdet*'in devamlı şeyhin huzurunda duran ve hizmet eden gerçek müridlere, '*hırka-ı teberrük*'ün ise sûfilere özenip onlara benzemeye çalışan insanlara bereket maksadıyla giydirildiğini yazmaktadır.⁷³⁰ Eşrefoğlu Rûmî, hırkayı dervişlerin ve dervişliğe özenenlerin giydiklerini söylemektedir. 20. yüzyıla gelindiğinde ise artık hırkanın hilâfet merâsimlerinde giydirilen bir çeyiz olduğu kabul edilmektedir.⁷³¹

Herhangi bir tarikata giren bir dervişin daha sonra (şeyhinin vefatı, başka bir şeyhin etkisinde kalması gibi sebeplerle) kendi tarikatını bırakıp başka bir tarikata girmesi, nadir de olsa görülen vakalardandır.⁷³² Fakat bu durumun hiç de hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Rifat Efendi, Molla Câmi'nin (ö. 1492) "*eger bir kimesne tarîkat-ı Nakşibendiyye'den yüz döndürse imânsız gitmesine sebep olur*" sözünü nakletmekte ve hemen ardından "*turuk-ı sâirede dahî böyle olacağına iştibâh yokdur*" yani diğer tarikatlarda da böyle olduğuna şüphe yoktur, demektedir. Rifat Efendi (ö. 1852) bu konuyla alakalı Ahmed Efendi isminde bir Nakşibendî dervişinden dinlediğini söylediği ilginç bir rivayeti de nakletmektedir. Bu rivayete göre bir Kadîrî dervîşi sonradan Nakşibendî tarikatına intisap etmiş ve o gece rüyâsında Bahâeddîn-i Nakşibend'i (ö. 1389) görmüş. Bahâeddîn-i Nakşibend "*ol zâtı (Abdülkadir-i Geylânî'yi) bırağup niçün bana geldin? Var yine ona git, zirâ bizim birimize muhabbet, cümlemize muhabbettir*" demiş. Ardından Geylânî'yi görmüş ve Geylânî "*bizi beğenmezsin*" diyerek kızmış. Derviş ertesi gün rüyâsını şeyhine anlatmış ve birkaç

⁷²⁹ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 435-441; Mehmed Rifat Efendi ise tevbenin şartlarını şöyle sıralar: "*Evvelki, geçmiş günâhların anıp işlediğine nâdim olmaktır. İkinci, el'ân işlediği günahları anıp nâdim olmaktır. Üçüncü, lezzet-i ibâdeti nefesine tattırmaktır. Dördüncü, bir günâh dahi etmemeğe sa'y etmektir. Beşinci, üzerinde hukûk-ı ibâd var ise edâ etmektir. Altıncı, harâmdan biten etini ve kuvvetini Hak yoluna eritmektir.*" bkz. Rifat Efendi, **Nefha**, s. 670.

⁷³⁰ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 443-445.

⁷³¹ **Tomar**, s. 23-25.

⁷³² Garnett, **Mysticism and Magic**, p. 85.

gün sonra da vefat etmiş.⁷³³ Rif'at Efendi ayrıca eskiden şeyhlerin dervişlerine başka şeyhlerin âyinlerine katılmalarını yasakladıklarını söylemektedir. Rif'at Efendi'ye göre dervişler henüz seyr ü sülûklarının başlangıcında "*televvünde*"dirler yani kafaları ve gönülleri karışıktır. Dolayısıyla başka bir şeyhin kolayca tesirinde kalabilirler. Bu ise kendi şeyhlerine olan râbitalarına zarar verir.⁷³⁴ Bunların yanında tasavvuf tarihinde, bir şeyhin, dervişini kendi arzusuyla seyr ü sülûk için bir başka mürşide göndermesi de şaşılmayacak ve yadırganmayacak kadar yerleşmiş bir uygulamadır. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, damadı ve halifesi Eşrefoğlu Rûmî'yi Şeyh Hüseyin-i Hamevî'ye göndermesi buna bir örnektir. Aynı şekilde Şeyh İlyâs Saruhânî (ö. 1559/60) de menâkıbnâmesinde babası Şeyh Mecdüddin'in Eşrefoğlu'na biat etmek istediğini ama Eşrefoğlu'nun "*âdâb-ı meşâyih budur ki şeyh kimsenin menkûhasının elin eline degürmeye. Biz dahî size el virmeziz. Var ol pîr idindiğin azîzden icâzet al, Kayseri'de Şeyh Kasım hazretlerine iriş*"⁷³⁵ dediğini ve bu biat talebini reddederek onu başka bir şeyhe gönderdiğini nakletmektedir. Görüldüğü üzere biat ederek bir şeyhin önderliğinin ve öğretmenliğinin kabul edilmesinden sonraki sürecin nasıl yürümesi gerektiği de pek çok rivayet ve kıssa ile anlatılmaktadır.

5. 1. 1. Biat Merâsimi ve Biatnâme

Biat merâsimi biat edecek olan derviş adayı ile kendisine biat edilecek olan şeyh arasında tekkede icrâ edilen bir merâsimdir. Biat merâsimi bazı küçük farklılıklarla birlikte hemen bütün tarikatlarda aynıdır.⁷³⁶ (Yalnız fütüvvet erkânının baskın olduğu tarikatların biat merâsimleri daha teferruatlı ve barındırdığı sembolizm daha yoğundur.) İlk devir sûfîlerinde biat merâsiminin olmadığına dair görüşler bulunmakta ise de bu henüz ispatlanmış değildir.⁷³⁷ Bahsedilen devrin teferruatıyla bilinmediği ve hatta karanlıkta kalan kısmının şimdiye dek aydınlatılan kısmına

⁷³³ *Risâle-i Tarîkü'l-ârifîn*, vr. 39b-40a.

⁷³⁴ *Risâle-i Tarîkü'l-ârifîn*, vr. 40a.

⁷³⁵ *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin*, vr. 1b.

⁷³⁶ Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 186; Osman Türer, "Biat (Tasavvuf)", *DİA*, c. 6, İstanbul 1992, s. 125.

⁷³⁷ Söz konusu görüşler için bkz. Trimingham, *The Sufi Orders*, p. 4; Massignon da tarikatlardaki biat merasiminin Karmat menşeli esnaf teşkilatına kabul merasiminin aynısı olduğunu söyleyip söz konusu merâsimin muhtemelen 12. yüzyılda Karmatiler'den alındığını belirtmiştir. bkz. Louis Massignon, "Tarikat", *İslam Ansiklopedisi*, c. 12/1, s. 2.

nispetle hâlâ çok büyük olduğu hatırdâ tutulup dolayısıyla bu devir hakkında kesin hükümler vermenin ne derece riskli bulunduğuna akıldan çıkartılmamalıdır. Bu sebepten ilk devir sûfîlerinde var olan biatın içeriğine değinmeden Kadirî tarikatındaki biata bakalım.

Abdülkadir-i Geylânî'nin intisâp törenlerini ribatı (tekkesi) içinde, velîlerin ve gayb erenlerinin sık sık uğradığı düşünölen '*kubbetü'l-evliyâ*' denen kubbenin altında otururken yaptığı söylenmektedir⁷³⁸ fakat merâsimin ne şekilde yapıldığı hakkında bir bilgi yoktur. Yalnız küçük yaşta annesi tarafından Geylânî'ye getirilen Muhammed el-Acemî'nin damağına Pîr Geylânî'nin bir şey sürdüğü bilinmekte ve bu da Hz. Muhammed'in sünneti olan '*tahnik*'i hatırlatmaktadır. Tahnik, yetişkin bir kişinin, ağzında bir şeyi (mesela hurmayı) çiğneyip bebeğın zarar görmeyeceğı bir kıvama getirdikten sonra onu bebeğın ağzına vermesidir. Adalet Çakır, Geylânî'nin Muhammed el-Acemî'ye tahnik yapıp sonra kendisini müridliğe kabul ettiğini yazmış ama bunun biat töreninde Pîr'in bir usûlü olduğuna dair bir genelleme yapabilmek için lazım olan bir başka örneğı tespit edemediğini söylemiştir.⁷³⁹ Yukarıda, Geylânî'nin kendisine intisâp edenlere, tarikatın silsilesinin yazılı olduğuna bir kağıt verdiği rivayeti nakledilmişti.⁷⁴⁰ Abdülkadir-i Geylânî'nin nasıl biat aldığına dair bilinenler şimdilik bunlardan ibarettir.

Hangi tarikat olursa olsun, biat merasimine '*ağyar*' denilen yabancılar yani tarikata mensup olmayanlar alınmazlar.⁷⁴¹ Merâsim, şeyh ve derviş adayı ile '*rehber*', '*müsâhip*' ya da '*tercüman*' denilen, tarikata mensup olan bir başka dervişin baş başa kaldıkları bir odada, bazen de tevhidhânede âyin yapılmakta iken, hâzır bulunan dervişlerin arasında icrâ edilir.

18. yüzyılda kaleme alınan *Risâle-i Gül-âbâd*'ın bir nüshasının sonunda '*keyfiyet-i inâbe*' başlığı altında Eşrefîlik'teki biat merâsimi tarif edilmektedir. Buna

⁷³⁸ Çakır, **Kadirîlik**, s. 252.

⁷³⁹ Çakır, **Kadirîlik**, s. 338-339.

⁷⁴⁰ Halbuki Trimmingham, şuurlu olarak oluşturulmuş en eski tarikat silsilesinin muhtemelen Geylânî'nin çağdaşı Ahmed er-Rifâî'ye ait olduğunu söylemektedir. Trimmingham'a göre Ahmed er-Rifâî aile silsilesini miras olarak almış ve Rifâîlik daha onun zamanında müstakil bir tarikat olarak ortaya çıkmıştır. Kadirîlik'in ise '*hurka silsilesi*' olarak meydana çıkışı çok sonralarıdır. bkz. Trimmingham, **The Sufi Orders**, p. 10-11, 37.

⁷⁴¹ İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 160; Osman Türer, "Biat (Tasavvuf)", **DİA**, c. 6, İstanbul 1992, s. 124; Fakat 02 Şubat 2019 tarihinde İstanbul-Cerrahpaşa'daki bir Rifâî tekkesinde, müntesip olmadığım halde şahit olduğum bir biat merâsimi icra edilmiştir.

göre şeyh önce kendisi abdest alır, arkasından aynı şekilde müride abdest aldırır. Bundan sonra şeyh kendisinin ve müridin kalbini tahliye edip tarikatın şartlarını beyan eder. Ardından Allah’a teveccüh ve Hz. Muhammed’e tevessül edip müridin elini tutar, ‘Euzü Besmele’ çekip “*Elhamdülillahi rabbi’l-âlemin estağfirullâhü’l-azim ellezi lâ ilâhe illâ hüve’l-hayyu’l-kayyum ve etûbu ileyh ve sallallâhu alâ seyyidînâ Muhammedin ve alâ âlihi ve sahbihi ve sellim*” ve sonra “*Allahümme innî uşhiduke ve uşhidu melâiketeki ve enbiyâeki ve rusuleke ve evliyâeki ennî kad kabiltu veleden fillâhi ve ekbil aleyhi ve kun lehû ve lâ tekun aleyhi ve sebbithu ve eyyidhu*” der. Bundan sonra şeyh, müride “*ey veled-i ma’nevim, bundan sonra günâh-ı kebireyi irtikâb ve sağıri ısrar itmemek ve Allah’ın kitâbı ve Resul’ün sünnetiyle amel ve şeriat ile hakikat beynini cem’ etmek üzere sana inâbe eyledim*” der, mürid de “*kabul eyledim*” diye karşılık verir. Sonra şeyh şu duayı okur: “*Allahümme aslihnâ ve aslih binâ vehdinâ vehdi binâ ve erşidnâ ve erşid binâ. Allahümme erina’l-hakka hakkan ve elhimnâ ittibâehu ve erina’l-bâtile verzuknâ ictinâbehu. Allahümmekta’ annâ kulle kâtûin ve lâ tekta’nâ anke ve lâ tuşğilnâ bi-ğayrike anke ba’d. Allâhu alâ mâ nekûlu vekîl*”. Bütün bunlardan sonra, biat merâsimlerinin geleneksel âyeti olan “*Yedullahi fevka eydihim ...*” âyeti baştan sona okunup şeyh, müride şu ifâdeleri talim eder: “*Hazret-i Pîr Sultân Abdülkadirü’l-Geylânî kuddise sırrıhu’l-âli hazretlerinin yedinden tevbe ve inâbe eyledim, Şeyh Hüseyin-i Hamevî ve Hacı Bayram-ı Velî hazretlerinin yedinden tevbe inâbe eyledim ve Hazret-i Pîr Sultân Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî hazretlerinin yedinden tevbe ve inâbe eyledim. (Sülâle-i tâhirelerinden post-nişin olan meşâyih-i kibâr efendimizin ism-i şerifleri zikr olunarak) ve yedlerinden tevbe ve inâbe eyledim.*” En sonunda şeyh ve mürid, zikredip dua ederler. İşrak namazından sonra şeyh efendi dervişe esmâ telkin eder yani çekeceği zikri verir.⁷⁴² *Risâle-i Gül-âbâd*’daki kayıttan biat merâsimlerinde yalnız Abdülkadir-i Geylânî ve Eşrefoğlu Rûmî’nin değil, Hüseyin-i Hamevî ile Hacı Bayram-ı Velî’nin de isimlerinin yâd edildiği öğrenilmektedir.

Rif’at Efendi (ö. 1852) de Kadirîlik’teki biat merâsimini anlatmaktadır. Bu merâsim *Risâle-i Gül-âbâd*’da anlatılan merâsimle aşağı yukarı aynı olmakla birlikte Rifat Efendi, Kadirî şeyhlerinin çoğunun Cumartesi günü güneş doğmadan önce biat

⁷⁴² *Risâle-i Gül-âbâd*, vr. 3b.

aldıklarını yazmaktadır.⁷⁴³ Revnakoğlu da merâsimin çoğunlukla Cumartesi günü, güneş doğmadan önce tevhidhânede ya da türbe içinde, âsitânede yapılıyorsa pîrin ayak ucunda olduğunu söylemektedir.⁷⁴⁴ Rif'at Efendi ayrıca *Ta'bîrnâme*'de biat öncesi yapılan istihâreden de bahsetmektedir. Derviş adayı biat isteğiyle istihâreye yattığı zaman rüyâsında, biat etmek istediği şeyhi başka bir şeyhin suretinde görürse o şeyhten nasibi yok demektir. Bu tarz bir rüyâ, o rüyâda sureti görülen şeyhten ya da onun halifesinden nasibin olmasına delil olarak kabul edilir.⁷⁴⁵

Mustafa Kara, Eşrefilik'teki biat törenini, özel kütüphanesindeki bir mecmuayı kaynak kullanarak anlatmıştır. *Risâle-i Gül-âbâd*'da ve *Nefha*'da tarif edilen merâsimle neredeyse bire bir aynı olan bu anlatımda, ek olarak merâsimin sonunda yapılan zikrin içeriği de yer almaktadır. Buna göre mürid, ellerini dizlerinin üzerine koyup gözlerini yumar. Mürşid üç defa "*La ilâhe illallah*" der, mürid de aynısını tekrar eder. Tören dervişin çekeceği zikrin şeyh tarafından verilmesi yani '*telkîn*' ile sona erer. Kara, Eşrefilik'te mevcut olan bir başka biat merâsimi şeklini de kısaca anlatmaktadır. Buna göre tövbe, inâbe, biat, ahd gibi kelimelerin geçtiği âyetler ayrı ayrı okunur, mürşid müridin kulağına üç defa, "*Lailâhe illallah Muhammedun resulullah Aliyyun veliyyullah ve'l-Hasan ve'l-Hüseyn ve şeyhuna Eşrefzâde*" der.⁷⁴⁶

Eşrefoğlu Rûmî, şeyhe biat ettikten sonra dervişin '*tevbe şükrânesi*' vermesinin gerekli olduğunu söylemektedir: "*Bir kimse gelse, bir şeyhe irâdet getirse, tevbe etse; ol şeyhe hediye vermek sünnettir, şol el alıp tevbe etmek sünnet olduğu gibi... Bu sûfiler tevbe ettikten sonra tevbe şükrânesi nesnecik vermek, sûfilerin sünneti oldu. Zira onların kasıtları selefe riayet etmektir.*" Eşrefoğlu, Ka'b bin Mâlik'in tevbe ettikten sonra bütün malını mülkünü fakirlere dağıtmak istediğini fakat Hz. Muhammed'in ona üçte birini vermesinin yeterli olduğunu söylediğini nakleder. Ka'b bin Mâlik böylece tevbe etmesinin şükrânesi olarak malının üçte birini dervişlere paylaştırmıştır. Eşrefoğlu böylece aynen biat ve telkinde olduğu gibi tevbe ettikten sonra şükür için hediye vermenin de Hz. Muhammed devrinden kalma bir uygulama

⁷⁴³ *Nefha*, s. 675-677; ayrıca bkz. *Tuhfeti'd-Devhateyn*, vr. 73b-74b.

⁷⁴⁴ *Kadirîyye Notları*, s. 155-158.

⁷⁴⁵ Rif'at Efendi, *Ta'bîrnâme*, vr. 73a-73b.

⁷⁴⁶ Kara, *Eşrefoğlu Rumi*, s.79-80.

olduğunu söylemektedir. Ona göre dervişler bu âdeti, selefe yani ashâba uymak amacıyla sürdürmektedirler.⁷⁴⁷

Rûmîlik'te '*muhib*' yani tarikata girmeyi arzu eden kimse önce bir inceleme ve tecrübe devresi geçirir. Bu devrede şeyh ona birtakım hazırlık vazifeleri verir ve kazanabildiği feyzin tarikata girmeyi haklı kılacak aşamaya gelmesini bekler. Bu konuda şeyhin derviş adayına karşı olan kişisel ilgi ve sevgisinin bir etkisi yoktur. Merâsim, erbaindeki âyinler sırasında, şeyhin ve derviş adayının on beşer günlük oruçlarının sonunda yapılır. Fakat erbain zamanı biat için şart olmamakla birlikte faziletli sayılırdı. Hüseyin Sıtkı Köker'e göre müridin biatı bir resmiyete sahip olmakla birlikte tören, âyin gecelerinde, şeyhin Fatihâ ile arakiyye ve hırka giydirmesinden ve müridin eğer gücü varsa aş ikram edip '*hediye vermesinden*' (bunun Eşrefoğlu'nun bahsettiği '*tevbe şükranesi*' olması gerekir) fazla bir özellik taşımamaktadır. Fakat şeyh, müride dersini kelime-i tevhid olarak verecekse *Fa'lem ennehu*'yu (Muhakkak bil ki) da öğretir ve söyletirdi.⁷⁴⁸ Tabii bu biat merâsimi Rûmîliğe bağlı Tosya'daki Tefsirî Dergâhı'nın usûlüdür.

Mehmed Ali Aynî'nin (ö. 1945) anlattığı biat merasimi de yukarıda tarif edilen merâsimlerle aşağı yukarı aynıdır. Yalnız bu anlatımda mürşid, mürid adayını, dizleri dizlerine temas edecek şekilde karşısına oturtup sağ elini, kendi sağ elinin içine aldıktan sonra üç kez Fatihâ suresini okur. Ardından yukarıda biat merasimlerinin geleneksel ayeti olduğu söylenen Fetih sûresinin 10. ayeti okunur, mürid adayı tevbe eder, en sonunda üç defa kelime-i tevhîd çekilir ve mürşid ile mürid de dahil olmak üzere orada bulunanların hepsi Fatihâ sûresini okurlar. Merâsimin sonunda bazı Kadîrî büyüklerinin isimleri anılır ve mürşid, müride birtakım tavsiyelerde bulunur. Bu merâsimde ayrıca müride içmesinin zorunlu olduğu bir bardak şekerli yahut saf su veya biraz da zeytinyağı verilmektedir.⁷⁴⁹

Kadîrîlik'teki biat merâsimini tarif eden Garnett'ın anlattıklarına göre Kadîrîliğe intisâp etmek isteyen biri bu arzusunu aynı tekkeden bir dervişe bildirir. Bu

⁷⁴⁷ Müzekki'n-Nüfûs, s. 446-447.

⁷⁴⁸ Köker, *Tefsiri Mevlânâ*, s. 12-19.

⁷⁴⁹ Mehmed Ali Aynî, *Abdülkadir Geylânî*, s. 243-244; Biat esnasında derviş namzetine su yahut zeytinyağı içirilmesi bilhassa Rifâî biat merâsimlerinde tatbik edilmekte olan bir âdetti. bkz. **Tarikat-ı Rifâî'ye Girme Âdâbı**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 543, vr. 4b; Anonim, **Risâle (İsimsiz)**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1583, vr. 3a-3b.

Kadirî dervîşi, adaya sık sık tekkeye gelmesini ve tekkede hizmet etmesini tenbih eder. Aylarca süren bu devrenin sonunda uygun görülürse dervîş adayı beyaz keçeden sade bir takke temin etmeye yönlendirilir. Dervîş adayının rehberi tarafından bu takke şeyh efendiye götürülür, takkenin üstüne bir gül (on sekiz yapraklı, ortasında mühr-i Süleyman bulunan) konulur. Dervîşler âyin için toplandığında şeyh, postuna oturur, dervîş adayı rehberi tarafından şeyhin huzuruna getirilir, aday diz çöküp şeyhin elini öper. Şeyh, dervîş adayının başındaki sıradan takkeyi çıkartıp onun yerine üzerinde gül bulunan takkeyi tekbirleyerek (tekbir getirerek) giydirebilir. Fakat aday bu merâsimin ardından hemen dervîş olamaz. Tarikata kesin kabul Pîr'den yahut Hz. Ali'den gelecek bir ilham ile mümkün olur. Bu ilhamı şeyh ve dervîş adayının aynı zamanda almış olmaları beklenir.⁷⁵⁰

Yahya Âgâh Efendi biat, hilâfet ve post cemiyetlerinde yemek ve helva ikramı yapılmasının Hz. Ali'den kalma bir sünnet olduğunu yazmaktadır. Ona göre biat, hilâfet ve post merâsimlerinde dervîşler tarafından yemek ve helva pişirilip dervîşlere ziyafet verilmesi Gadîr-i Hum⁷⁵¹, da Hz. Ali'nin pişirdiği cefne helvasına işarettir.⁷⁵²

Revnakoğlu'nun notlarında Kadirîlik'teki *Biatnâme* metni de mevcuttur:

“- Hazret-i Hakk'dan Cenâb-ı Cebrâîl aleyhisselâm vasıtasıyla Hazret-i Resul-i Ekrem ve Nebi-i Muhterem sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem efendimize, Efendimiz'den Cenâb-ı İmâm Ali kerremallahu veche hazretlerine, ândan İmâm Hüseyin'e, ândan İmâm Zeyne'l-âbidin'e, ândan İmâm Muhammedü'l-Bâkır'a, ândan İmâm Ca'ferü's-sâdık'a, ândan İmâm Musâ Kâzım'a, ândan İmâm Musa er-Rızâ'ya, ândan Ma'ruf-ı Kerhî'ye, ândan müteselsilen Ebu Saidü'l-Mübârek el-Mahzûmî'ye, ândan Cenâb-ı Pîr-i dest-gîr Hazret-i Seyyid Abdülkadirü'l-Geylânî, ândan mahdûmları Seyyid Abdürrezzâk, ândan müteselsilen Hasan Hüseyin-i Hamevî, ândan müteselsilen Şeyh Seyyid Muhammed Mürtezâ'ya, ândan ... 'ye ve ândan bu fakîr-i pür-taksîre gelen mâye-i Muhammediyye'yi aldın kabul ettin mi?

- ...

⁷⁵⁰ Garnett, *Mysticism and Magic*, p. 103-104.

⁷⁵¹ Şîî müslümanlar tarafından Hz. Muhammed'in, kendisinden sonra Hz. Ali'nin imâm olacağını duyurduğu iddia edilen Mekke ve Medine arasındaki bir yer. bkz. Ethem Ruhi Fırlıklı, "Gadîr-i Hum", *DİA*, c. 13, İstanbul 1996, s. 279-280.

⁷⁵² *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if*, s. 427-429.

- *Garezin garezime, canın canıma ve malın malıma olmak üzere ahd ü peymân idüp ve beni tarîk-i Hazret-i Şeyh efendimizde kendine babalığa ve mürşîdliğe kabul ettin mi?*

- ...

- *Eğer bu ikrarından döner isen İmâm Ali aleyhisselâm efendimizin zülfikârı boynunda olur mu? Hazret-i Şeyh efendimizin dahi kılıcı boynunun üstünde olur mu?*

- ...

- *Rûz-i mahşerde, Huzûr-ı Resûlullah'da yüzün kara olur mu?" der, sonra euzü besmele çeker. Mübayaa âyeti okur: Innellezine yûbayiuneke ... Sonunda sağ kulağına üç defa euzü besmele ile 'Fa'lem ennehu lâ ilâhe illallah' tevhd-i şerîfi telkîn ider.⁷⁵³*

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan müellifi meçhul bir risâleden ders telkininin, biat merasiminin ertesi günü şeyh ile dervişin baş başa kaldığı تنها bir yerde yapıldığı öğrenilmektedir. Buradaki biat merâsimi tarifine göre şeyh, biata bir hafta kala Perşembe günü derviş adayına Kureyş sûresini telkin edip günde bin adet okumasını ister. Bir hafta süren bu devrenin sonunda Cuma günü salâ okunmadan önce biat verir. Fakat derviş adayına biat vereceği Cuma'nın gecesi eğer mukabele gecesi ise önce Perşembe günü saat üçü geçip dörde geldiği zaman derviş adayının gülünü tekbirleyip takkesine diker ve yanında bulundurur. Yatsı namazından sonra âyin başlar, kelime-i tevhd bittikten sonra bir ilâhî okunur. İsm-i celâle geçilmeden önce şeyh, derviş adayını karşısına çağırır. Aday, şeyhin karşısında diz çöker, dizini öper. Şeyh takkeyi eline alıp "*destûr efendim, destûr yâ Abdülkadir, yâ ricâlullah, yâ Sultânü'l-evliyâ*" der ve derviş adayının başına giydirir. İki eliyle iki taraftan, başın iki yanından omuzlarına doğru sığar. Derviş adayı da şeyhin dizini ve postunu öpüp kalkar. Âyinde bulunan derviş ve şeyhlerden eli öpülecek olanların elini öper, öpülmeyecek olanlar ile de musafaha eder ve yerine oturur. Âyinin ardından Cuma günü, sabah güneş doğduktan sonra, salâdan önce şeyh, derviş yanına çağırır. Kimsenin olmadığı bir yerde, şeyh ve derviş baş başa kalır. Şeyh önce dervişe gusül abdesti almasını emreder, sonra tekrar çağırıp telkini yapar. Telkin şu şekilde olur: Şeyh önce şeriattaki guslün farzlarını, sonra '*gusl-i tevbe*' denen bâtın guslünün

⁷⁵³ Kadiriyye Notları, s. 165-168.

farzlarını anlatır. Ardından ikisi birlikte “*innallâhe ve melâiketihi yusallune alen nebiy yâ eyyühellezine âmenu sallu aleyhi ve sellimu teslimâ*” âyetini okurlar. Bundan sonra şeyh efendi dua edip “*el-Kutbu’r-rabbânî ve’l-Gavsü’s-samedânî ve’l-Heykelu’n-nûrânî yâ Hazret-i Pîrim, şeyhim, sultânım Seyyîd Sultân, Sırr-ı Sultân Muhyiddin Abdülkadirü’l-Geylânî kaddesallahu esrârehümü’l-aziz ... himmet pîrim, azizim efendim, himmet erenler destûr*” der ve dervişin sağ elini eline alıp “*Bu tarîke Kadirî derler*” diyerek üç kere kelime-i tevhiid zikrini telkin eder. En nihayet Fetih sûresinin 10. âyetini okuyup “*Biz dervişliğe kabul ettik, siz de kardeşliğe kabul edin*” der ve Fatıha eder.⁷⁵⁴

Kadirîlik'te mevcut olan biat merâsimi şekilleri yalnız yukarıda anlatılanlarda ibaret değildir. Genellikle birbirlerine çok benzeyen ve aralarında sadece teferruatı ilgilendiren farklar olduğu görülen bu merâsimlerde ders telkini bazen biat ile birlikte, bazen de daha sonra, biatın ertesi günü yapılmaktadır. Biat merasimi herkesin gözü önünde yapılabilmekte iken ders telkini esnasında şeyh ve derviş baş başa kalırlar. Bunun sebebi muhtemelen dersin, dervişin mahremi olarak düşünülmesi ve bu sırta derviş ile şeyhten başka kimsenin vâkıf olmamasının istenmesidir.

Bütün tarikatlarda kadın derviş adaylarının, biat merâsimi esnasında şeyhin elini ya bir mendil vasıtasıyla tuttukları veya hiç tutmadıkları nakledilmektedir.⁷⁵⁵ Biat merâsiminin şekli ve merâsim esnasında söylenecek sözler ile okunacak dualar derviş adayına bundan sonraki hayat tarzının nasıl olacağını hatırlatmak, daha doğrusu zaten bildiği şeylerin önemini daha iyi kavratmak için kurgulanmış olmalıdır.

5. 2. Hilâfet

Seyr ü sülûkun ömrün sonuna kadar bitmeyeceği hemen bütün mutasavvıfların üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Fakat seyr ü sülûkta belli bir mesafe kateden yani ya ‘*tekmil-i esmâ*’ eden (tarikattaki seyr ü sülûk esmâlarının hepsini veya bir kısmını bitiren) ya da belirli bir esmâya gelen dervişlere şeyhleri

⁷⁵⁴ Burada naklettığımız biat merâsiminin Kadirîlik'in hangi koluna ait olduğunu bilemiyoruz fakat risâlenin Türkçe olması söz konusu merâsimin kesin olarak Kadirîlik'in Türk kollarından birine ait olduğunu göstermektedir. Bu kol Eşrefîlik yahut Rûmîlik olabileceği gibi Enverîlik, Müştâkîlik ve hatta Hâlisîlik bile olabilir. bkz. Anonim, **Risâle (İsimsiz)**, Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4163, vr. 8a-9b.

⁷⁵⁵ Gümüşhanevi, **Fetvalar**, s. 51.

tarafından, adına '*hilâfetnâme*' veya '*icâzetnâme*' denen ve bir tür diploma olan yazılı bir belge verilir. Bu belge artık o dervişin kendisinin de başkalarını irşâd etmeye yetkili olduğunu gösterir. Hilâfetnâmede dervişin ve dervişe hilâfet veren şeyhin mensup olduğu tarikatın silsilesi mevcuttur ve bu silsile, hangi tarikat olursa olsun muhakkak Hz. Muhammed'e, Cebrail'e ve en nihâyet Allah'a çıkar. Trimingham, icâzetnâmelerde çoğu kez tarikat virdinin ve bir tavsiyenamenin (Abdülkadir-i Geylânî'nin oğlu Abdürrezzak'a ettiği söylenen vasiyeti gibi) de bulunduğunu söylemektedir.⁷⁵⁶ Böyle bir belge olmadan hiç kimsenin tekke kurması, var olan bir tekkede posta oturması, derviş yetiştirmesi, meydan açması (âyin yaptırması) ve başkalarına da bütün bunları yapabilme yetkisi vermesi mümkün değildir.⁷⁵⁷

Hilâfetnâme olmadan şeyh olunamayacağı (yalnız Mevlevilik'te posta oturacak her kişinin halife olması kuralı yoktur, fakat hilâfeti olmadan şeyh olmuşsa sonradan mutlaka hilâfet almak zorundadır) gibi her hilâfetnâme sahibi de şeyh olamaz. Bir şeyh herkese irşâd için izin vermez, bazı halifelerine de zikir telkini ve rüyalara bakma gibi sınırlı yetkilere sahip icâzetler verir. Irşâd için izinli olmayan halifelere '*nefsine halife*' denir ve bunlar tekke şeyhliği yapmazlar.⁷⁵⁸

Birden fazla tarikattan hilâfetnâme sahibi olan sûfîler de mevcuttur. Tarikata girip gerçek bir seyr ü sülûk gören dervişe özel bir merâsim ile '*hırka-ı tarikat / hırka-ı irâdet*' giydirilir, bu gerçek hilâfete sahip halifeye daha sonra sohbetinde bulunup istifade ettiği ve feyz aldığı başka bir şeyh de '*hırka-ı teberrük*' giydirebilir. Böylece sûfî, kendi tarikatından ve kendi esas şeyhinden gördüğü seyr ü sülûkun ardından bir başka tarikata mensup bir şeyhten, adına '*teberrük*' denen başka bir hilâfet daha alabilir.⁷⁵⁹ Fakat bu iki hilâfet türü birbirinden çok farklıdır. Gerçek bir hilâfetin

⁷⁵⁶ Trimingham, **The Sufi Orders**, p. 193.

⁷⁵⁷ Mustafa Kara ve Ethem Cebecioğlu ilk asırlarda bu tarz bir vesikanın olmadığını söylemektedir. bkz. Mustafa Kara, "Tekke Eğitimi ve Literatürü" **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 6, Sayı. 12, s. 114; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri**, s. 362; "*Soru: Sahih ve sağlam bir silsileye sahip, kâmil bir şeyhden irşâd icâzeti almaksızın, bir şahsın kendi kendine irşâda başlaması ve müridlerini terbiyeye muktedir olması mümkün müdür? Cevap: Mümkün değildir.*" bkz. Gümüşhanevi, **Fetvalar**, s. 29.

⁷⁵⁸ Mustafa Kara, "Tekke Eğitimi ve Literatürü", s. 114; Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 181; Ö. Tuğrul İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 161; Abdülbaki Gölpınarlı, **Mevlevi Âdâb ve Erkânı**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2006, s. 153.

⁷⁵⁹ Mesela Vicdânî, Şehâbeddin-i Sühreverdî'nin amcası Ebu'n-necib Ziyâüddin Abdülkâhir-i Sühreverdî'den hilâfet aldığını ve Abdülkadir-i Geylânî'den de ayrıca hırka-ı teberrük giydiğini belirtir. bkz. **Tomar**, s. 40.

alındığı merâsimde halifeye tâc-ı şerif giydirilirken teberrüken verilen hilâfetlerde tâc-ı şerif giydirilmez, yalnız hırka giydirilir. Ayrıca teberrüken alınan hilâfet, sahibine neredeyse hiçbir yetki kazandırmaz. Bu yolla kazanılan hilâfet ile tekke kurulamayacağı, posta oturulamayacağı ve derviş yetiştirilemeyeceği kabul edilmektedir.⁷⁶⁰ Mehmet Rif'at Efendi (ö. 1852), *"Hırka-ı irâdet bir kişinin gayrudan giyilmez, lakin hırka-ı teberrük her kaç kişiden giyilse câizdir. Amma tâc-ı teberrük câiz değildir. Zirâ her bir tâc, bir pîr-i zî-şânın tarîkine mahsûsdur. Hırka câiz, tebdîl-i tâc bilâ-sülûk câiz değildir. Ve tâc-ı teberrük itâ eden şeyh, kâide-i tarîkat-ı meşâyihden bî-behredir"*⁷⁶¹ demektedir.

Abdülkadir-i Geylânî ve Eşrefoğlu Rûmî'ye göre dervişin hilâfet aldıktan sonra şeyhine ihtiyacı kalmaz. Derviş şeyhinin hâline ulaşınca artık şeyhinden ayrılır. Geylânî şeyhin bir tür sûtanne olduğunu ve iki yıldan sonra emzirme olmadığını söylemektedir. Geylânî, derviş artık şeyhe ihtiyaç olmayan bir mertebeye geldikten sonra terbiyesini Allah'ın üstleneceğini, bu mertebede şeyhi ile arasındaki bağın tamamen kopacağını, hatta açık bir emir olmadıkça şeyhinin yanına gitmesinin bile yasaklanacağını söyler. Geylânî, *"yaygın olan durum şeyh ile müridin yollarının belli bir noktadan sonra ayrılması ve birbirinden uzak düşmeleridir"*⁷⁶² demektedir. Eşrefoğlu'na göre hilâfet almakla seyr ü sülûk yani tasavvufî eğitim bitmez, esas iş ve esas korku bu mertebeden sonradır. Gözden perde kalkar, her nereye bakılsa Allah görünür. Ama derviş bunlara bakıp mağrur olmamalı, *"işim bitti ve sülûk tamam oldu, bundan öte dahi mertebe yoktur"* dememelidir. Zira bir velî bin yıl seyr u sülûk görse, yine de bir peygamberin ayağının bastığı yere ulaşamaz. Hâl böyle iken gece gündüz çalışmaya ve mesafe katetmeye devam etmelidir. Derviş hilâfet aldıktan sonra *"Ben dahi bu halk içinde kerâmet zâhir edeyim, bana uysunlar"* dememelidir. Halkın hatırı için kerâmet göstermemelidir, yaparsa mertebesinden düşer. Hilâfetten sonra da nefsin başı hep mücâhede çekici ile dövülmeli, takvadan ayrılmamalıdır.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Tomar, s. 24-25.

⁷⁶¹ Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye, vr. 24b-25a.

⁷⁶² Abdülkadir Geylânî, *Fütûhu'l-Gayb*, (Geylani Külliyyatı içinde, çev. İlyas Aslan, Derya Çakır), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 596; *Günyet'üt-Tâlibin*, s. 762.

⁷⁶³ "Sual: 'Bu mertebeye yetişen kişinin şeyhten teveccühü kesilir mi? Yoksa teveccühü yine şeyhine mi olur?' Cevap: İmdengeru ihtiyaç olmaz şeyhe." bkz. *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 533-536.

Halvetî-Sivâsî şeyhi Mehmed Nazmî Efendi (ö. 1701) dördüncü tavır olan '*nefs-i mutmainne*'de fenâ makamına ulaşan dervişe de hilâfet verilebileceğini ve bu dervişin şeyhinin izniyle halkı irşâd edebileceğini söylemekte ama dervişlerine himmet edebilecek bir mürşid olabilmesi için bundan sonraki üç esmâyı da tamamlaması gerektiğini belirtmektedir.⁷⁶⁴ Eşrefî ve Rûmî kaynaklarında yalnız seyr ü sülûk esmâlarını tamamlayanlara değil, dördüncü esmâya gelen dervişlere de hilâfet verilebildiğine rastlamadık. Ama Eşrefoğlu Rûmî, nefsin dört kısma ayrıldığını, en son kısmın da '*nefs-i mutmainne*' olduğunu söylemektedir.⁷⁶⁵ Bu durumda tıpkı Nazmî Efendi'nin dördüncü esmâya gelen nefs-i mutmainnedeki dervişlerine de hilâfet verdiği gibi Eşrefoğlu'nun da aynı makamdaki dervişlerine hilâfet vermiş olabileceği bir ihtimal olarak düşünülebilir.

Şeyhin vefatından sonra posta oturacak halifeye '*halifetü'l-hulefâ*' dendiği söylenmektedir.⁷⁶⁶ Kadirîlik'e bağlı tekkelerde şeyhlik genellikle evlâda şart koşulmuş olduğundan '*halifetü'l-hulefâ*' olarak tanımlayabileceğimiz kişiler, postta oturan şeyhin oğullarından biridir. Fakat bazen örnekleri görüldüğü üzere damatların da (Kadirîhâne postnişinlerinden Mehmed Emin Efendi örneği) posta oturduğu zamanlar olabilmektedir.

Hilâfet merâsimlerinde halife olacak dervişe hırka ve tâc-ı şerîf giydirilmesi âdeti Osmanlı devri tasavvuf hayatında ilk zamanlardan tekkelerin kapatılmasına kadar yaşatılmıştır. Fakat Osmanlı devri öncesinde tâc-ı şerif yerine sûfilîğin esas alâmeti olan hırka giydirilmekte idi (Abdülkadir-i Geylânî'nin kendisinin de dervişlerinin de tâc-ı şerîf giymediğini hatırlayalım). Yukarıda Atasoy'un tâc-ı şerifin önem kazanmasının daha sonraki bir döneme ait olduğu yönündeki görüşü nakledilmişti.

Hilâfet almanın yalnız erkeklere mahsus olmadığı, kadınların da halife olabildiği, hatta çok az sayıda olmakla birlikte bazı kadınların da tekke şeyhliği yaptıkları (ama Osmanlı tasavvuf tarihinde tekke şeyhliği yapan bir kadın

⁷⁶⁴ Tuğçe Tuna Kanar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik Teşrifatı", s. 103-104.

⁷⁶⁵ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 69.

⁷⁶⁶ Süleyman Uludağ, "Halife", *DİA*, c. 15, İstanbul 1997, s. 300; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 156.

bilinmemektedir) görülmektedir.⁷⁶⁷ Kadınlara da hırka giydirilmesi usûlü sûfiler tarafından Hz. Muhammed'in Ümmü Hâlide'ye hırka giydirmesine⁷⁶⁸ dayanılarak uygulanmıştır. Fakat Kadirîlik'te tekke şeyhliği yapan bir kadın tespit edemedik. Yalnız Mehmed Rif'at Efendi'nin (ö. 1852) *Nefha*'ya eklediği ve içerisinde Pîr-i Sâni Şeyh İsmâil-i Rûmî'nin de bulunduğu bir silsilede Şeyh Abdülkadir-i Geylânî'nin oğlu Şeyh Abdürrezzak'tan sonra Geylânî'nin iki kızının, Şeyha Ümmü Gülsüm ile Şeyha Âişe'nin de isimleri kayıtlıdır.⁷⁶⁹ Geylânî'nin bu iki kızının niçin '*Şeyha*' unvânı ile anıldıkları, dahası '*şeyhalık*'ın hangi yetkilere ve sorumluluklara sahip bir kurum olduğu, tarikat içi hiyerarşide nereyi işgal ettiği ve tarih içinde nasıl safhalar geçirdiği hakkında malumata sahip değiliz.

5. 2. 1. Hilâfet Merâsimi

Mehmed Rif'at Efendi (ö. 1852), *Nefha*'da hilâfet merâsimini kısaca tarif etmektedir. Buna göre şeyh ve kendisine hilâfet verilecek derviş abdest alır. Daha sonra şeyh, tâc-ı şerîf ile hırkayı dervişin önüne koyar, ardından Fâtihâ sûresini okur ve Hz. Muhammed'e vekâleten hırkayı dervişin sırtına giydirir. En sonunda bu hırkanın kendisine hangi yolla ve kimlerden intikal ettiğini bildirip "*Ben dahi şeyhimin ilbâs eylediği minvâl üzere sana giydirdim*" der ya da icâzetnâmeyi okur.⁷⁷⁰

Revnakoğlu özel notlarına '*Kadirilerde hilâfet telkini*' başlığı altında şunları yazmıştır: Biatta okunan silsile aynı şekilde tekrar edildikten sonra şeyh sorar:

- '*Nereden geldin? Nereye gidiyorsun? Ne bildin? Ne gördün?*' Sonra dervişin kulağına Fussilet sûresinin 53. âyetini telkin eder yani usûlünce okur ve şunları der:

- '*Enfûs ve âfâkta, evvel ve âhirde, zâhir ve bâtında cümlesi haktır. O da senin gönlünde gizlidir. Taşrada bir şey arama. Ararsan da gönlündedir*' Sonra Rahman

⁷⁶⁷ Hatta Trimingham kadınlara ait tekkelerden bahsedip el-Erbilî'nin, '*hankah*'ların erkeklere ait tekkeler, '*ribat*'ların ise kadınlara ait tekkeler olduğunu söylediğini belirtmektedir. Trimingham'a göre 1150-1250 yılları arasında yalnızca Halep'te kadınlara ait yedi tekke bulunmaktaydı. Ayrıca Bağdat'ta da en meşhuru Fatma Râziye Ribatı olmak üzere kadınlara ait pek çok tekke mevcuttu. Kahire'de de 1285'te el-Melik ez-Zâhir Baybars'ın kızı tarafından inşa ettirilip Zeyneb ibneti Ebu'l-Bereket adında bir '*şeyha*'ya tahsis edilen Ribat el-Bağdadiyye denen bir tekke vardı. Trimingham sözü edilen şeyhanın müridlerinin hâlâ mevcut olduğunu söylemektedir. bkz. Trimingham, **The Sufi Orders**, p. 18; ayrıca bkz. Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 88; Gölpınarlı, **100 Soruda Tasavvuf**, s. 147.

⁷⁶⁸ Gümüşhanevi, **Fetvalar**, s. 60.

⁷⁶⁹ **Nefha**, s. 937-938.

⁷⁷⁰ **Nefha**, s. 677.

sûresinin 26. ve 27. âyetlerini okur. En nihâyet “*Bugün seyrini ikmâl ettin, benim gibi oldun!*” mealinde Arapça bir söz söyler ve merâsim biter.⁷⁷¹

Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu'na en erken 1412, en geç 1430 yılında hilâfet verdiği zaman hilafetnâmenin yanında alem ve seccade, Hüseyin-i Hamevî de yine alem ve seccâde ile birlikte asa vermiştir.⁷⁷² Abdürrahim-i Tirsî, Eşrefoğlu'ndan hilâfet aldığı anda ise kendisine icâzet, hilâfet ve seccâde teslim edilmiştir.⁷⁷³

5. 3. Hâlifenin Posta Oturma Merâsimi

Halifenin bir tekkede postnişin olarak göreve başlaması da merâsimle olur. Halifenin kıdemli şeyhler tarafından şeyhlik postuna oturtulmasına ‘*posta çekilme*’ yahut ‘*posta iclâs*’ dendiği gibi kendisinin bu makama terfii de ‘*posta cülûs*’ ya da ‘*posta oturma*’ tabirleriyle ifade edilir.

19. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan *Nefha*'da bu merâsimin yapılışı şöyle tarif edilmektedir: İki derviş posta oturacak halifeyi koltuklarına girip tekbir getirerek şeyhin önüne getirirler. Şeyh bir Fâtihâ okuyup sağ eliyle halifenin sağ elinden, sol eliyle de kemerinden tutarak posta oturtur. Eğer post kibleye karşı ve vakit de kerâhet değil ise posta oturtmadan evvel iki rek'at nâfile namazı kılar. Bundan sonra Evrâd-ı Şerîfe okunup âyin yapılır.⁷⁷⁴ Revnakoğlu posta çekilen halifenin kulağına gizlice şeyh tarafından İsra sûresinin 79. âyetinin okunduğunu söylemektedir.⁷⁷⁵ Merâsimin ardından vefat eden şeyhin tekkedeki dervişleri ve halifeleri de posta çekilen yeni şeyhe ‘*tecdid-i biat*’ ederler yani biatlarını yenilerler.

‘*İclâs merâsimi*’ denilen bu merâsimde postnişin olacak kişiyi halihazırda başka bir tekkede postnişin olan bir başka kıdemli şeyh ‘*posta çeker*’. Mesela 1801’de Kadiriâne meşihatına tayin olunan Sırrî Mehmed Efendi’yi Ümmi Sinan Tekkesi şeyhi posta çekmiş, Üsküdarî Şeyh Fazıl Efendi de duasını yapmıştır.⁷⁷⁶

5. 4. Tekkede Özel Günler ve Merâsimler

⁷⁷¹ Kadiriyye Notları, s. 187-189.

⁷⁷² Sabri-i Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, s. 8-16.

⁷⁷³ Sabri-i Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, s. 52.

⁷⁷⁴ Nefha, s. 678.

⁷⁷⁵ Kadiriyye Notları, s. 186.

⁷⁷⁶ Çakır, Kadirîlik, s. 566.

5. 4. 1. Muharrem ve Safer Ayları

Muharrem ayı dünyanın hemen her yerinde, mutasavvıf olsun olmasın bütün Müslümanların gözündeki hem peygamberler tarihindeki yeri hem de Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin ve ashâbının bu ayda (10 Muharrem 61 / 10 Ekim 680) şehit edilmeleri dolayısıyla çok özel bir yere sahiptir. Özellikle de tarikat mensuplarının bu aya ayrı bir özen gösterdiği bilinmektedir. Tarikatı ne olursa olsun İstanbul, Anadolu ve Rumeli'deki tekkelerde senenin bütün ayları içinde en çok Muharrem'de günlük hayatın birdenbire değiştiği görülür. Tekke dışında Müslümanların hayatında Ramazan ayının sahip olduğu tesir kuvvetine, tekkenin içinde daima Muharrem ulaşmıştır. Bunun en önemli sebebi muhtemelen tarikatların büyük çoğunluğunun silsilelerinin Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt imâmlarına ulaşması, Hz. Hüseyin'in de bu silsilelerin neredeyse tamamında kendisine yer bulmasıdır. Dolayısıyla Hz. Hüseyin hem İslâm peygamberinin torunu hem tasavvufta '*Şâh-ı Velâyet*' yani velîliğin şâhı olarak kabul edilen Hz. Ali'nin oğlu ve halifesi hem de silsilelerde ismi geçtiği için sûfilerin büyük bir çoğunluğunun mürşidi olması sebebiyle neredeyse bütün tarikatlarda çok özel bir yere sahiptir. Hz. Hüseyin'in ve çoğu Ehl-i Beyt'ten olan yetmiş iki Müslümanın 10 Muharrem'de katledilmeleri de doğal olarak, Şiîleri istisnâ edersek, en çok sûfileri alâkadar etmiştir. Öyle ki Kerbelâ faciasını konu alan '*Maktel-i Hüseyin*' denilen manzum ve mensur eserlerin ve mersiyelerin çoğunluğu tarikat mensupları tarafından kaleme alınmıştır.⁷⁷⁷

Osmanlılar'da senenin ilk ayı olan Muharrem'de devlet erkânının padişahın huzuruna çıkarak yeni seneyi tebrik ettikleri, padişahın da devlet erkânına adına '*muharremiyye*' denen hediyeler verdiği bilinmektedir.⁷⁷⁸ Devlet tarafından İstanbul'daki her bir tekkeye de muharremiyye verildiği görülmektedir.⁷⁷⁹

Hemen tamamı Alevî-Hüseyinî neşveye sahip olan tarikatların bu aya mahsus bazı âdetleri mevcuttur. Bu âdetler bölgelere ve tarikatlara göre teferruatta bazı ufak

⁷⁷⁷ Türk edebiyatındaki Maktel-i Hüseyin'lerin ve mersiyelerin bazıları için bkz. Türkan Alvan, M. Hakan Alvan, *Saz ve Söz Meclisi "Şiir ve Musikî Medeniyetimiz"*, Şule Yayınları, İstanbul 2019, s. 362-376.

⁷⁷⁸ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 2, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 567; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Muharrem", *DİA*, c. 31, İstanbul 2006, s. 5.

⁷⁷⁹ Bu konudaki pek çok kayıttan iki örnek için bkz. HAT., 1557/52 (H. 29 Zilhicce 1236); EV.d...., 12612 (H. 29 Zilhicce 1262).

tefek farklılıklar arz edebilmesine rağmen hava genel olarak hep matem havasıdır.⁷⁸⁰ Fakat tekkelerdeki Muharrem merâsimleri Şîîlerin icrâ ettikleri Aşura merâsimlerinden çok farklıdır. Tekkelerde Şîî Aşura merâsimlerinde görülen, göğüslerini yumruklayan, vücutlarını zincirlerle, kılıçlarla yaralayan sîne-zenlere, seng-zenlere ve zencir-zenlere rastlanmaz.⁷⁸¹ İstanbul tekkelerinde Muharrem, başka zamanlarda olduğu gibi kendine has bir tavırla ve riayet edilmesi mecburî kurallarıyla, şehir kültürünün estetiği içinde taşkınlıktan arınmış bir hüznün hâlinde yaşanmıştır. Bilhassa Anadolu Alevîleri'nde ve Bektâşîler'de Muharrem'in ilk on ya da on iki gününün oruçlu geçirilmesi, bu günlerde tıraş olunmaması, cinsel ilişkiye girilmemesi, gülüp eğlenilmemesi ve hatta çamaşır değiştirilmemesi gerekir. Ayrıca yine bu ilk on günde hiçbir şekilde su içmemek şeklinde tutulan su orucu da vardır.⁷⁸² Sünnî tarikatlarda ise Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-suadâ'sının* bir tür beste ile okunması, içi gözüken şeffaf bardaklarda ve kana kana su içilmemesi, âyinlerde saz (özellikle bendir, kudüm gibi vurmali çalgılar) kullanılmaması, perde kaldırılmaması, Muharrem ilâhîleri ve mersiyeleler (özellikle Yazıcıoğlu Mersiyesi) okunması⁷⁸³, âşure pişirilmesi vs. usûldendir.⁷⁸⁴ İstanbul Kadirîhânesi'nde ayrıca dervişlerin kırmızı renkte, şeyhin de içi kırmızı, dışı yeşil renkte haydarî giymeleri ve 'lokma'dan sonra hamdiyye okunmaması da Muharrem'e has âdetlerdendir.

İstanbul'da âşûre aş Muharrem'in onuncu gününden Safer ayına kadar hemen hemen her gün pişmekte idi. Her tekkenin kendi âşûresini pişireceği ve lokmasını edeceği gün belliydi. İstanbul'da âşûrenin ilk piştiği yer daima Koca Mustafa Paşa'daki Sünbülî Âsitânesi olmuştur. Burada, çeşitli tarikatlara mensup misafir şeyh efendilerin

⁷⁸⁰ Mustafa Kara, "Hüzün Ayı Mah-ı Muharrem Geldi" (**Bursa'da Dini Kültür içinde, haz. Mustafa Kara**) Emin Yayınları, Bursa 2011, s.347-354.

⁷⁸¹ Osmanlı Devleti, sınırları içinde yaşayan Ca'ferî Şîîleri'nin âşûra merâsimlerini takip etmiş, bu merâsimlerde zincirlerle ve kılıçlarla kendilerine zarar vermek gibi taşkınlıklar yaşanmaması için tedbirler almıştır. bkz. HR.MKT., 776/83 (H. 29 Zilhicce 1289); DH.ŞFR., 224/88 (R. 27 Mayıs 1314); ZB., 382/100 (R. 26 Kanunusani 1323).

⁷⁸² Bedri Noyan, "Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem Âyini, Aşure ve Matem Erkânı", **Halk Kültürü**, İstanbul 1984/1, c. 1, s. 82; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Muharrem", **DİA**, c. 31, İstanbul 2006, s. 5.

⁷⁸³ Meclîs-i Meşâyih'in Sâfi Baba Mersiyesi başta olmak üzere Muharrem ayında tekkelerde okunan bazı mersiyeleleri yasakladığına dair bkz. Osman Sacid Arı, "**Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler**", s. 112-113.

⁷⁸⁴ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 478-481; İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 141; Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Eski Muharremlerde Mersiye ve Aşure", **En Son Dakika**, Kasım 1951, s. 5-6; Nuri Özcan, "Mersiye (Mûsiki)", **DİA**, c. 29, İstanbul 2004, s. 220.

ve dervişlerin katılımıyla 10 Muharrem günü yapılan merâsimin⁷⁸⁵ ardından ikinci vakti ilk aşûre yenir, ardından her tekke kendi aşûresini pişireceği günün gelmesini beklerdi. İstanbul'da ahâli, mensubu olduğu tekkede aşûre pişmeden kendi evinde aşûre pişirmemeye dikkat ederdi. Ayrıca İstanbul tekkelerinde aşûre, Muharrem ve Safer aylarında yenilen ana yemekti. Aşûre varken çorba da dahil başka bir yemek yenmez, sofrada yalnız ekmek, peynir, zeytin gibi kahvaltılıklar bulunurdu.

5. 4. 1. 1. Aş Merâsimi

Aşûre aşı daha çok Sünnî Türkler'e mahsus bir yemektir. Şiîlerde ve bazı Anadolu Alevîlerinde aşûre pişirme âdeti olmadığı gibi Sünnî Araplar'da ve diğer Müslüman milletlerde de bilinmemektedir. Osmanlılar'da aşûre sarayda da pişirilir ve sultânlara, vezir-i a'zama, kaptan paşaya, şeyhü'l-islâma, nakîbü'l-eşrâfa, kazaskerlere, İstanbul kadısına, hekimbaşıya, yeniçeri ağasına, reisü'l-küttâba, tersâne emînine, matbah emînine ve daha pek çok devlet adamına dağıtımı yapılırdı.⁷⁸⁶ İstanbul mutfağı aşûreyi buğday ve baklagil ağırlıklı bir 'aş' olmaktan çıkarıp bir sofya spesiyalitesi hâline getirmiştir. Bu aşûrede pirinç, buğday, iç bakla, fasulye ve şekerin yanı sıra lezzeti arttırmak için incir, üzüm, kuşüzümü, kayısı, kestane, çamfıstığı, şamfıstığı, ceviz, fındık ve nar taneleri de bulunur, üstelik misk, anber, gülsuyu ve tarçın da aşûreye ilâve edilirdi. Ayrıca saraylarda ve konaklarda muhallebi şeklinde 'süzme' ve 'sütlü' aşûreler de yapılır ve bu aşûrelere bademşekeri ile çikolata da katılırdı.⁷⁸⁷

Her tarikatın Muharrem aşûresi pişirme merâsimi aşağı yukarı birbirine benzemektedir. Muharrem aşının şifâlı olduğu inancı ve bunu pişirmenin bir tür ibâdet olarak görülmesi bütün tarikatlarda ortaktır. Bundan dolayı aşûre başka zamanlarda yenen sıradan yemekler gibi değil, bütün dervişlerin ve muhiblerin katıldığı belirli bir merâsimle ve zikirle pişirilmiştir. Diğer tekkelerin aksine Rûmîliğe bağlı İstanbul Kadirîhânesi'nde aşûre senede iki defa hem Muharrem'de hem de Safer'de pişirilmiştir.

⁷⁸⁵ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 478; Hür Mahmut Yücer, "Sünbülüyye", **DİA**, İstanbul 2010, c. 38, s. 139-140; İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 144.

⁷⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûrâ", **DİA**, c. 4, İstanbul 1991, s. 26; Milâdî 5 Aralık 1783 tarihine müsâdif olan 10 Muharrem 1198 hicrî tarihli bir teşrifât kalemi defterinde saraydan kimlere aşûre gönderileceği kaydedilmiştir. Bu vesikadan ayrıca her bir devlet görevlisine aşûre ikrâm etmek için kimlerin vazifeli kılındığını da öğreniyoruz. bkz. D..TŞF.d...., 26062 (H. 10 Muharrem 1198).

⁷⁸⁷ Necdet Sakaoğlu, "Aşûre", **DBİA**, c. 1, s. 372.

Muharrem aşı, 10 Muharrem'i takip eden ikinci Salı, Safer aşı da 20 Safer'i takip eden ilk Salı olurdu. Osmanlı Kadirî literatüründe Kadirîhâne'deki aşûre merâsimi ile alakalı bir bilgi mevcut değildir, yalnız Necdet İşli'nin Kadirîhâne'nin son postnişini İsmâil Gavsî Efendi'nin oğlu Misbah Erkmenkul'dan dinlediği bilgilerle kaleme aldığı bir makalesi bulunmaktadır. Bu kayda göre aşûre Kadirîhâne'nin 355⁷⁸⁸ ya da 385⁷⁸⁹ yıllık bir geleneğidir. Tabii her iki tarih de belgelenme imkânından mahrum olup Misbah Erkmenkul'un beyanına dayanılarak verilmiştir. Kadirîhâne'deki Muharrem aşûresi Kerbelâ vak'asını anmak, Sâfer aşûresi de Hz. İmâm Hüseyin'in oğlu Hz. İmâm Zeynelâbidîn'in Kerbelâ'da katledilmekten kurtulmasını kutlamak maksadıyla pişirildiğinden Muharrem aşûresi hüznü, Safer aşûresi de sevinci temsil etmiştir. Yazar, Kadirîhâne'deki aşûre merasimlerinin tarz açısından Hristiyanların Mûron Töreni'ne, özellikle de Fener Patrikhânesi'ndeki yağ kaynatma merasimine çok benzediğini söylemektedir.⁷⁹⁰

Aşûre merâsiminden bir gün önce Cumartesi günü şeyh, sabah namazında aşûre için niyet ve niyaz eder. Öğle vakti dergâhta 14 Masum'a izâfeten 14 kilo buğday ayıklanır, akşam da suya basılır. O gün 7 kilo fasulye ve 7 kilo nohut da haşlanıp kabukları ayıklanır. Bunların 7 kilo oluşları seyr ü sülûkta çekilen yedi esmâya işaretir. Kabukların soyulması da dervişlerin benliklerinden soyunmasını simgeler.

Aşûre kazanına su, şeker, yağ, buğday, pirinç ve pirinç unu, çekirdeksiz üzüm, az tuz, fasulye, nohut, nişasta, süt ve ararot konur.⁷⁹¹ Bir kapta 3 kilo pirinç sıcak suda ıslanır, 7 kilo koyu renk çekirdeksiz üzüm haşlanır, 7 kilo nişasta, 7 kilo pirinç unu, 7 kilo ararot, 1 kilo yağ, 1 kilo gülsuyu, biraz tuz, 12 litre süt ve 10 kilo şeker hazırlanır. Bu işler tamamlanınca şeyh dua ve ardından Fatihâ ile mutfâğı sırlar/kapatır, gece de kalkıp iki rek'at Husema namazı⁷⁹² kılar.

Pazar sabahı şeyh gusûl abdesti alır. Sabah namazından sonra da bütün dervişler abdestli olarak matbah-ı şerîfe girerler. Yapılacak olan merâsim şeyh tarafından idâre edilir. Merâsimin sonuna kadar şeyh ve aşçıbaşı dede dışında kimse

⁷⁸⁸ İşli, "Kâdirîhâne'de Aşûre", s. 719.

⁷⁸⁹ İşli, "Kâdirîhâne'de Aşûre", s. 720.

⁷⁹⁰ İşli, "Kâdirîhâne'de Aşûre", s. 720.

⁷⁹¹ İşli, "Kâdirîhâne'de Aşûre", s. 722-723.

⁷⁹² Özellikle 10 Muharrem günü kılınan bir namaz türüdür. Üzerinde birilerinin hakkı olması durumunda bu hakkı ödemek için kılınır.

dünya kelâmı edemez. Dervişler sertarikin ve zâkirbaşının kontrolündedir. Şeyh, serhalife ve aşçıbaşı dede kazanın başındadır. Meydancı dede de şeyhin bir adım gerisinde bulunur. Gerekli malzemeyi, özellikle de buhurdanı getirmek meydancı dedenin vazifesidir. Hâfızlar ve zâkirler, zâkirbaşının tam karşısında yer alırlar.⁷⁹³

Matbahın ortasında olacak şekilde ateşin üzerine sacayağı, sacayağının üzerine de kazan-ı şerîf konur. Kazan sacayağının üzerine konulduğunda başhâfız Mülk Sûresi'ni okumaya başlar. Bu merâsimde bir ara Fetih Sûresi de okunur. Bu sırada kazana atılmak için kaynatılan üzüm suyunun bir kısmı orada bulunanlara ikram edilir. Kazanın içine önce su konur, ateş uyandırılır/yakılır ve Hz. Hüseyin'in ismi anılarak Fatihâ edilir. Kazanın içine konan her şey Fatihâ edilerek konur. Kazana önce 5 kaşık tuz ve yağ, biraz sonra da buğday konur. Bu malzemeler kazana dahil edildikten sonra kazan başında karşılıklı iki derviş '*mablak*' denilen, tahtadan yapılma, kürek şeklinde, yaklaşık iki metre boyundaki birer tahtayla aşûreyi karıştırmaya başlarlar. Karşılıklı iki dervişin, ellerinde mablaklarla kazanı karıştırması merâsimin bitimine kadar fasılasız bir şekilde devam eder. Yorulan dervişin elindeki mablağı başka bir derviş alır ve bu, merâsim sona erinceye dek tekrarlanır. Yani dervişler sırayla kazanın başına geçip aşûreyi karıştırırlar. Yorulan derviş mablağı bırakmadan önce hafifçe mablağın sapını öper, mablağı alan derviş de aynı yeri öperek karıştırmaya başlar. Kazan rastgele karıştırılmaz. Derviş elindeki mablakla kazanın tam ortasından '*elif*' şeklinde düz bir çap çizer. Sonra kazanın sağ kenarını takip ederek bir yarım daire çizer, sonra dik olarak aşağı iner. Karşılıklı iki dervişin simetrik olarak yaptıkları bu hareketlerle yuvarlak içinde Arap harfleriyle '*Allah*' yazılmış olur. Bu karıştırma işlemi aşağı yukarı dört saat süren pişirmenin son bir saati içinde altı yedi defa ama on saniyeyi geçmeyecek bir şekilde şeyh tarafından durdurulur. Şeyh burada aşûrenin kıvamını ve tadını kontrol eder. Kazana sırasıyla nohut, fasulye, pirinç ve üzüm atılır. Kazanın altındaki ateş şeyh ve aşçıbaşı dede tarafından devamlı kontrol edilir; ateş bazen arttırılır, bazen de azaltılır. Bazı malzemelerin kazana dahil edildiği sırada okunacak olan sûreler ve zikredilecek olan esmâlar bellidir. Mesela suda ezilerek hazırlanmış olan pirinç unu, nişasta ve ararot karışımı kazana Fatihâ okunarak dökülür ve ardından Yâsin Sûresi okunur. Süt ve şeker Fatihâ okunarak ve Hz.

⁷⁹³ İşli, "Kâdirihâne'de Aşûre", s. 724.

Muhammed'e salavat getirilerek kazana dökülür. Kazanın içindeki mayinin kıvama gelmesi üzerindeki kaymaklanmadan anlaşılır ve burada ateş kısılır. Bu esnada dervişler kazanın etrafında halkalanır. Şeyhin bulunduğu ilk halkada kıdemli şeyhler ve hizmetnişinler yer alır, bir sonraki halkada dervişler, en son halkada da muhibler ve misafirler olur. Omuz omuza durulur. Şeyh efendi kazana gülsuyu döker ve evrâd-ı şerîfe okunmaya başlanır. Evrâd okunurken rahmet ve bereket lafızlarının geçtiği yerlerde ilk sıradakiler parmak uçlarını sıcak kazanın kenarına hızlı hızlı dokundururlar. Evrâd bitince kelime-i tevhîd zikrine geçilir. Safer aşî merâsiminde diğer esmâların ardından Evrâd-ı Celâliyye de okunur. Bu sırada ocağın altı sırlanır/kapatılır. Bir hâfız aşr-ı şerîf okur. Sonra şeyh efendi dua eder. En sonunda Fatihâ'lar edilir. Pişen aşûre kazandan eski bakır ölçekle tarihi lenger ve toprak kaselere ve merâsimde bulunanların getirdiği kaplara dökülür. Aşûrenin bir kısmının hemen oracıkta orada bulunanlar tarafından lokması yapılır.

Aşûrenin üstüne konan on bir malzemeye 'çeyiz' denir. Bunlar 12 parça kaymak (On İki İmâm'a ve On iki tarikat pîrine işârettir), rendelenmiş Hindistan cevizi, nar taneleri, siyah kuşüzümü, kahverengi kuru üzüm, fındık, ceviz, fıstık, Şam fıstığı, badem ve kabuklu fıstıktır.⁷⁹⁴

5. 4. 2. Ramazan Ayı

İslâm dininde mübârek kabul edilen 'üç aylar'dan biri ve bunların da sonuncusu olan Ramazan ayının Müslümanların gözünde çok özel bir yeri vardır. Kur'ân-ı Kerîm'in indirilmeye başlandığı Kadir gecesinin bu ayda olması, ayın tamamının oruçlu geçirilmesi, yalnız bu ayda kılınabilen özel bir namaz türünün (terâvih) bulunması, ayrıca daha başka pek çok dinî yükümlülükler Ramazan ayını yılın diğer aylarına oranla çok daha prestijli bir konuma taşımıştır. Ramazan ayı için şehirde ve sarayda da çeşitli hazırlıklar yapıldığı⁷⁹⁵, câmilerde, saraylarda ve konaklarda bu aya mahsus özel meclisler düzenlendiği gibi tekkelerde de bu aya mahsus bazı özel uygulamalar vardır.

⁷⁹⁴ İşli, "Kâdirihâne'de Aşûre", s. 724-727.

⁷⁹⁵ Zeynep Tarım, "Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Sarayında Bayram Törenleri", **Prof. Dr. Mübahat Kütükoğlu'na Armağan**, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2006, s. 573-594.

Sünnî tarikatlar şeriatın emir ve yasaklarına son derece bağlı bulunduklarından Ramazan ayında bir Müslümanın yapmakla yükümlü olduğu her şeyi usûl ve erkânlarına dahil etmişlerdir. Eşrefoğlu Rûmî dervişlerinden yalnız Ramazan'da değil, Recep ve Şaban aylarında da oruç tutmalarını ve Ramazan'ın son on gününü i'tikafta geçirmelerini istemiştir.⁷⁹⁶

"Rahatlatmak, dinlendirmek" anlamlarına gelen "tervîha" kelimesinin çoğulu olan terâvih, Ramazan ayına mahsus nâfile bir namazın da adıdır. Her dört rek'atta bir oturulup dinlenilerek kılındığı için bu adı alan terâvih namazında⁷⁹⁷ dinlenen zaman içinde ibadetten kopulmaması istenmiş, bu sebepten bu aralarda besteli salavâtlar, ilâhiler ve tevşihler okunmuştur. Hatta cemaate su, süt, şerbet, lokum ve hurma gibi ikramlar da yapılmıştır. Terâvih namazı İstanbul'da saray, selâtin câmileri, konaklar ve tekkelerde çok özel bir tarza bürünmüştür. Menşei saray olan ve "*Enderun usûlü terâvih namazı*" adı verilen bu tarzın taşraya dahi yayıldığı söylenmektedir. Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi'nin (ö. 1711) tertip ettiği kabul edilen bu Enderun usûlü terâvih namazı tekkelerde de kılınmıştır. Bu usûl, terâvih'in her dört rek'atının farklı mûsikî makamlarıyla kılınması ve aralarda namazdaki kıraat sırasında kullanılan makâmlardan ramazan ilâhileri okunması şekline uygulanırdı.⁷⁹⁸ Namaz sırasında kullanılan makam diziliminin farklı versiyonları vardır. En yaygın olan rast, uşşak, sabâ, evic ve acemâşiran sırası olmakla birlikte ayrıca ısfahan, sabâ, hüseyinî, evic, acemâşiran ile nevâ, hüseyinî, bestenigar, evic, acemâşiran sırası da kullanılmıştır.⁷⁹⁹ Rast, uşşak, sabâ, evic ve acemâşiran sıralı olan Enderun usûlü terâvih namazı şu şekilde kılınmakta idi: Yatsı namazının ilk sünnetinden sonra bir müezzin ısfahan makamında bir kamet okur ve yatsı namazının farzı ısfahan makamında kılınırdı. Son sünnet de kılındıktan sonra müezzin rast makamıyla "Sübhanallahi velhamdülillahi ve la ilahe illahu vallahu ekber ve la havle ve la kuvvete illa billahil aliyyl azim" der ve ardından cumhur müezzinler hep birlikte rast makamından "Allahümme salli ala Muhammed" diye salavat okurlardı. İmâm ilk dört rek'atı rast makamında kıldırır, selâmdan sonra zâkirler rast makâmıyla ya da rast makâm ailesinden olan bir makâmla

⁷⁹⁶ **Müzekki'n-Nüfus**, s. 540.

⁷⁹⁷ Saffet Köse, "Teravîh", **DİA**, c. 40, İstanbul 2011, s. 482.

⁷⁹⁸ Türkan Alvan, M. Hakan Alvan, **Saz ve Söz Meclisi**, s. 298-299; Mustafa İsmet Uzun, "Ramazan İlâhisi", **DİA**, c. 34, İstanbul 2007, s. 437.

⁷⁹⁹ Türkan Alvan, M. Hakan Alvan, **Saz ve Söz Meclisi**, s. 303.

ilâhî söylerlerdi. Bundan sonra cumhur müezzinler uşşak makamında salavat okurlardı. İkinci dört rek'at uşşak makâmında kılınır, ardından uşşak veya uşşak makâmına yakın bir makamdan ilâhî okunurdu. Sabâ salavâtın ardından üçüncü dört rek'at sabâ makâmında kılınır, selâmdan sonra sabâ ya da sabâyâ yakın bir makâmından ilâhî söylenirdi. İlâhîden sonra evic salavat getirilir ve dördüncü rek'at evic makâmında kılınırdı. Evic veya ferahnâk makâmında okunan ilâhî sonrasında acemâşiran salavat okunur ve son dört rek'at acemâşiran olarak kılınırdı. Selâmdan sonra okunan acemâşiran ilâhî bitince bir hâfız yine acemaşirandan Âl-i İmrân sûresinin 53. âyetini tilâvet eder, bu âyetin "fektubna meaş şâhidîn" kısmı hep birlikte okunurdu. Sonrasında yapılan dua ile terâvih namazı biterdi. Vitir namazı için müezzinler hep birlikte hüzzâm makamında salavat getirirler, vitir namazı da Kunut Duaları'na kadar bu makâmda kılınırdı. Kunut Duaları'na geçilmeden önce alınan tekbir hüzzâm ile hiçbir bağı olmayan tahirbûselik makâmında olur ve namaz, sonuna kadar bu makâmda devam ederdi. Nevâ, hüseyinî, evic ve acemâşiran sıralı olanında ise vitir namazından önceki salavât sabâ makamından okunur, vitir namazı da segâh makâmında kılınırdı. Salavatlarla yapılan makâm değişikliği imâmın son selâmıyla da yapılabilirdi. Aralarda okunan ilâhîlerin güftelerinin namazda kıraat edilen âyetlerle uyumlu olması da gerekliydi.⁸⁰⁰

Tıpkı diğer tekkeler gibi İstanbul Kadirîhânesi'nde de kılındığını bildiğimiz bu Enderun usûlü terâvih namazından başka Ramazan ayına mahsus bir diğer gelenek de iftar sofralarıdır. Kadirîhâne'de kurulan iftar sofralarına dair ilginç bir belge Turgut Kut tarafından kısmen yayınlanmıştır. Kadirîhâne'de Ahmed Muhyiddin Efendi zamanında, 1906 yılı Ramazan'ı içinde tutulan 56 varaklık bir rûznâme yani günlük olan bu defter şu an Necdet İşli'nin özel kütüphanesinde bulunmaktadır. 18 Ekim 1906 ile 16 Kasım 1906 tarihleri arasında gün gün tutulan kayıtlardan dergâhın mevcudu, kimlerin hangi hizmetleri yaptığı, dergâha kimlerin misafir olarak geldiği, Şeyh'in misafir olarak nerelere gittiği, yenilen-içilen her şey ve okunan ilâhîler hakkında pek çok bilgiye ulaşılmaktadır.⁸⁰¹

⁸⁰⁰ Ekrem Karadeniz, **Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 166; Türkan Alvan, M. Hakan Alvan, **Saz ve Söz Meclisi**, s. 303-306; Mustafa İsmet Uzun, "Ramazan İlâhisi", **DİA**, c. 34, İstanbul 2007, s. 437-438.

⁸⁰¹ Turgut Kut, "İstanbul'da Kâdirîhâne Âsitânesi'nde 1906 Yılı Ramazan İftarları", **Yemek Kitabı**, haz. M. Sabri Koz, Kitabevi, İstanbul 2002, s. 116-131.

Ramazan boyunca her gün kurulan iftar sofraları gün gün bazı değişiklikler arz eder. Özellikle dergâhın âyin günü olan Salı günleri hem kurulan sofralar sayılarının hem de yemek çeşitlerinin daha fazla olduğu bir gündür. Salı günleri tutulan kayıtlarda dergâha kimlerin misafir olarak geldiği, toplam kaç sofralar kurulduğu, 'kahve umûru'nu, 'şerbet umûru'nu, papuççuluğu, aşçılığı, müezzinliği kimlerin yaptığı ve kimlerin gece kaldığı detaylıca yazılmıştır. Diğer günler için yalnızca yenilen yemekler ve "mülâhaza" başlığı altında o günle alakalı kısa düşünceler ifade edilmiştir. Dergâhın aşçıbaşısına yardım etmesi için Salı günleri dışarıdan gündelik parayla bir aşçı tutulduğu görülmektedir. Şehriye çorbası bütün Ramazan boyunca her iftarda içilmiştir. İşkembe çorbasının da sıklıkla tüketildiği görülmektedir. Yemeğin sonunda pilav muhakkak bulunmuştur. Yalnız 9 Ramazan Cuma günü iftarda pilav yoktur ve o günün "mülâhazât"ında *"Ta'anda pilav bulunmayınca yemeğin bittiği anlaşılamıyor"* diye yazılmıştır.⁸⁰² Yenilen yemekler arasında ayrıca Turgut Kut'un da dikkatini çeken bir durum vardır. *"Tekkeye deniz ürünleri girmez"* şeklindeki yaygın fikre karşın Kadirîhâne'deki iftar sofralarında uskumru ızgarasının, pisi balığının, sardalyanın, havyarın ve kefal paçasının da yendiği görülmektedir.⁸⁰³ Bizim şahsen ilgilimizi çeken bir durum ise bu iftar sofralarında aşûrenin de yenmesidir. 8 Ramazan Perşembe ve 9 Ramazan Cuma günü iftarlarda aşûre bulunmaktadır.⁸⁰⁴ Bu aşûrenin yalnız Muharrem ve Safer aylarında değil, yılın diğer aylarında da yenilebildiğine dair ilgi çekici bir örnektir.

Rûznâmenin tutulduğu tarihte Kadirîhâne postnişini, Şeyh Ahmed Muhyiddin Efendi'dir (ö. 1909). Aynı zamanda Meclis-i Meşâyih reisi de olan Muhyiddin Efendi, Sünbüliyye'ye bağlı Merkez Efendi Tekkesi'nin o zamanki şeyhi Ahmed Mes'ud Efendi'nin de damadıdır.⁸⁰⁵ Merkez Efendi Tekkesi ile kurulmuş olan bu akrabalık dolayısıyla olsa gerek bazı Salı günleri Merkez Efendi şeyhi Kadirîhâne'ye gelmiş, 18 Ramazan'a rastlayan bir Çarşamba günü de Muhyiddin Efendi, Merkez Efendi Tekkesi'ne misafir olmuştur.⁸⁰⁶

⁸⁰² Kut, "Kâdirîhâne Âsitânesi'nde", s. 123.

⁸⁰³ Kut, "Kâdirîhâne Âsitânesi'nde", s. 131.

⁸⁰⁴ Kut, "Kâdirîhâne Âsitânesi'nde", s. 123.

⁸⁰⁵ **Sefîne-i Evliyâ**, c. 1, s. 88.

⁸⁰⁶ Kut, "Kâdirîhâne Âsitânesi'nde", s. 121, 127, 129.

Bu defterdeki kayıtlardan Şeyh Efendi'nin dervişlerine kızdığı için başka bir yerde tek başına iftar ettiği de görülmektedir. 5 Ramazan Pazartesi gününün "mülâhazat"ında *"Efendi hazretlerinin dün akşamki hiddetleri zâil olmamış ki içeride yalnız iftar ettiler"* diye yazılmıştır.⁸⁰⁷ Sonraki günlerde de aynı durumun yaşandığı "mülâhazat"larda açıkça ifade edilmektedir. Fakat Salı günleri Şeyh Efendi, dergâhın âyin günü olduğu ve çok sayıda misafir geldiği için iftarını tek başına değil, misafirlerle birlikte yapmıştır. Ramazan'ın sonundaki "mülâhazat"ta da bu konuyla alakalı *"Efendimiz içeride, yalnızca iftar etmesi hasebiyle selâmlığa da lâıyık veçhile bakılamamıştır"* diye yazılmıştır.⁸⁰⁸

Kadirîhâne'de Ramazan ayının son Salı günü iftarda yedi çeşit yemek yapılmasının usûlden bulunduğu, bunların da suyu temsilen çorba, toprağı temsilen et ve sebze, ateşi temsilen pilav ve börek, nesli temsilen pastırmalı yumurta ve Allah aşkını temsilen kaymaklı güllaç olduğu söylenmektedir. Ayrıca Ramazan'ın 27. gecesi olan Kadir gecelerinde de çorba, etli yemek, zeytinyağı yemek, pilav ve tatlı yapıldığı da belirtilmektedir.⁸⁰⁹

5. 4. 3. Mevlid Gecesi

İslam dünyasının hemen her yerinde Müslümanlar, Hz. Muhammed'e duydukları aşkla onun doğumunu (12 Rebiülevvel) kutlu bir olay, bir bayram olarak kabul etmişler, tarih boyunca çeşitli merâsimlerle bu doğumu kutlamışlardır. İlk defa Mısır'da, Fâtımî Devleti tarafından kutlanmaya başlanan mevlid, sonraki yüzyıllarda Erbil Selçuklu atabeği Muzafferiddîn Gökbörü'nin (ö. 1233) tertip ettiği şenliklerle daha bir parlaklık kazanmış, geniş halk kesimlerinin ve özellikle sûfilerin katılımıyla bir büyük bayram havasında geçmiştir. Araştırmacılar Fâtımî halifelerince düzenlenen mevlid kutlamalarının yalnız yüksek rütbeli görevlilerin katıldığı bir devlet töreni olarak kaldığını, özellikle çoğunluğu teşkil eden Sünnî halkın bu kutlamalara katılmadıklarını söylemektedirler.⁸¹⁰ Fakat Gökbörü'nin Erbil'de tertip ettiği mevlidler,

⁸⁰⁷ Kut, "Kâdirîhâne Âsitânesi'nde", s. 120.

⁸⁰⁸ Kut, "Kâdirîhâne Âsitânesi'nde", s. 130.

⁸⁰⁹ Necdet Tosun, "Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara 2004, s. 128.

⁸¹⁰ Süleyman Çelebi, **Mevlid**, haz. Necla Pekolcay, Dergah Yayınları, İstanbul 2018, s. 18; H. Fuchs, "Mevlid", **İA**, c. 8, s. 172; Ahmet Özel, "Mevlid", **DİA**, c. 29, İstanbul 2004, s. 475.

aylar öncesinde başlayan hazırlıkları ve yalnız Erbil halkının değil Bağdat, Musul, Cezire, Sencer, Nusaybin ve İran gibi civar bölgelerden gelen âlim ve sûfîlerin de katılımıyla tarih kaynaklarının kayıtsız kalamadıkları bir tantanayla yapılmıştır.⁸¹¹ Öyle ki Muzafferiddîn Gökbörü'nin adı tarihte daima mevlid ile birlikte anılmış, hatta tertip ettiği merâsimler Fuchs'a göre sonradan yapılan bütün mevlidlerin başlangıcı olmuştur.⁸¹²

Osmanlılar'da mevlid kutlamaları, daha önceleri de var olduğuna, evlerde, konaklarda, cami ve tekkelerde icrâ edildiğine kesin gözüyle bakabilmemize rağmen III. Murad devrinde resmiyet kazanmıştır.⁸¹³ Mevlid saray, câmi ve evlerde okunduğu gibi tekkelerde de ve yalnız mevlid gecelerinde değil çeşitli zamanlarda ve çeşitli sebeplerle, bazen de '*zuhurâta tâbi*' olarak okunmakta idi. Üsküdar'daki Rifâîliğe bağlı Sandıkçı Dergâhı'nda âyin zamanı olan Pazar geceleri gül suyunun eksik edilmediği, zirâ bu dergâhın müdâvimi olan, mevlid okumasıyla meşhur Said Paşa İmâmı Hasan Rıza Efendi'nin (ö. 1889) keyfi yerindeyse birdenbire mevlide başlayabildiği bilinmektedir.⁸¹⁴ Türk edebiyâtında mevcut yüzlerce mevlid bulunmasına rağmen⁸¹⁵ Emîr Sultân'ın dervişi Bursalı Süleyman Çelebi'nin 1409'da telif ettiği *Vesîletü'n-necât* ayrı bir yere sahipti. "*Sehl-i mümteni âbidesi*"⁸¹⁶ olarak tanımlanan bu eser pek çok defa bestelenmiş, hem besteli olarak hem de irticâlen mûsikî ile icrâ edilmiştir.

5. 4. 3. 1. Mevlid-i Şerîf Merâsimi

Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i çeşitli beste ve tarzlarda okunmuştur. Besteli Mevlid hakkında bilgimiz yalnız adı ile sınırlı olup herhangi bir kaydı ve notası bugün mevcut değildir. Sadettin Nüzhet, Mevlid'in 17. asır sonlarında Sinaneddin Yusuf ve hatta yazıldığı devirde bizzat Süleyman Çelebi tarafından bestelenmiş olabileceğini söylemektedir.⁸¹⁷ Nuri Özcan'a göre *Mevlid*'in bugün bilinen tek bestekârı Bursalı

⁸¹¹ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, haz. Necla Pekolcay, s. 18-20; H. Fuchs, "Mevlid", *İA*, c. 8, s. 173; Ahmet Özel, "Mevlid", *DİA*, c. 29, İstanbul 2004, s. 475-476.

⁸¹² H. Fuchs, "Mevlid", *İA*, c. 8, s. 173.

⁸¹³ Mehmet Şeker, "Mevlid (Osmanlılar'da Mevlid Törenleri)", *DİA*, c. 29, İstanbul 2004, s. 479; Halide Aslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", *İSTEM*, sa. 13, 2009, s. 215.

⁸¹⁴ Ergun, *Türk Musikisi*, s. 476.

⁸¹⁵ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, haz. Necla Pekolcay, s. 9.

⁸¹⁶ Türkan Alvan, M. Hakan Alvan, *Saz ve Söz Meclisi*, s. 129.

⁸¹⁷ Ergun, *Türk Musikisi*, s. 42, 472.

Sekbân'dır (17. yy).⁸¹⁸ Besteli Mevlidlerin 19. asra kadar okunduğu İbnülemin Mahmud Kemal'in Doktor Suphi Ezgi'den naklettiği bir rivayetten öğrenilmektedir.⁸¹⁹ Bu meşhur kayda nazaran Besteli Mevlidlerden hiçbirinin 20. asra intikal edemediği anlaşıyor. Mevlid besteleri değişik makamlardan ve usûlsüz olarak yapılmıştır.⁸²⁰

Besteli Mevlid'in dışında iki meşhur mevlid tarzı daha mevcuttur. Bunlar "*Salatlı Mevlid*" ile daha çok Koca Mustafa Paşa'daki Sünbül Efendi Dergâhı'nda okunan "*Hayy Hayy'lı Mevlid*"dir.⁸²¹ Fakat bunların nasıl icrâ edildiklerini, elimizde kayıtlarının bulunmamasından dolayı bilemiyoruz. Mevlid genelde şu iki şekilde okunmaktadır: 1-Başta ve ortalarda aşr-ı şerîf okunarak ve 2-Tevşih okunarak.⁸²²

Mevlid cemiyetlerinde âşirhanlar yani Kur'an okuyucuları, tevşihhanlar, mevlidhanlar ve duâhanlar mutlaka bulunurdu.⁸²³ Mevlid usûlsüz olarak⁸²⁴ ve mevlidhan denilen bir ya da birkaç mûsikînas tarafından (her bir bahir bir mevlidhan tarafından) okunurdu. Bahirler arasında da tevşihhanlar tevşih, kaside veya ilâhî okurlardı. Tekkelerde okunan mevlidlerde kasideler ve ilâhîler bilhassa okunmakta idi. Mevlid merâsimi ana hatlarıyla şu şekilde yapılmaktaydı: Merâsimin hemen başında bir hâfız çeşitli makamlardan Kur'ân tilâvet eder ya da tevşihhan topluluğunca bir tevşih okunur. Bu tevşih genellikle güftesi Azîz Mahmud-ı Hüdâyî'ye ait olan ve "*Kudûmün rahmet-i zevk u safâdır yâ Resûlallah*" mısraıyla başlayan çârgâh makamındaki tevşihdir. Bundan sonra Mevlid metnine geçilir. Usûlsüz olduğu için topluca okunmaya müsait olmayan Mevlid'in bahirleri yalnız bir mevlidhan tarafından, solo olarak okunur. Tevhid bahrinin makamı saba, Nûr bahrinin makamı hicazdır. Tevhid bahri bittiğinde hicaz veya hüseyinî makamlarından bir tevşih okunur. Nûr bahrinde topluca salavat getirilir. Nûr bahri bittiğinde rast makamından bir tevşih

⁸¹⁸ Nuri Özcan, "Mevlid (Mûsiki)", **DİA**, c. 29, Ankara 2004, s. 484.

⁸¹⁹ "Doktor Subhi Bey 'Mutafzâde, mi'raciyenin nevâ bahri ile mevlid besteleri gayb olmak üzeredir. Arzu edenlere memnuniyetle öğretmek isterim, dediği hâlde kimse itifat etmedi. Bu besteler, onun ölümüyle unutuldu, gitti' diyor." bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, **Hoş Sadâ Son Asır Türk Müsikişinasları**, Maarif Basımevi, İstanbul 1958, s. 32.

⁸²⁰ Karadeniz, **Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları**, s. 168.

⁸²¹ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 42, 472.

⁸²² Hacer Aktaş, "**Osmanlı'da Mübarek Gün ve Gecelerde Dinî Musiki**", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul 2006, s. 54.

⁸²³ Nuran Çetinkaya, "**Tarihi Süreçte Mevlid**", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul 2019, s. 1.

⁸²⁴ Cinuçen Tanrıkorur, **Osmanlı Dönemi Türk Musikisi**, Dergah Yayınları, İstanbul 2003, s. 48.

okunur. "*Âmine Hatun Muhammed ânesi*" diye başlayan Velâdet bahrinin makamı rasttır. Bu bahir içinde "*İndiler gökten melekler saf saf*" mısraında gerdâniye ve mâhur makamlarının nağmeleriyle meyan yapılması, "*Bu gelen ilm-i ledün sultanıdır*" mısraının kürdilihicazkâr, "*Âmine eydür çü vakt oldu tamam*" mısraının da ısfahan olarak okunması âdettir. Velâdet bahri okunurken "*Geldi bir ak kuş kanadıyla revân / Arkamı sığadı kuvvetle hemân / Doğdı ol saatde ol sultân-ı dîn / Nûra gark oldu semavât u zemîn*" mısralarına geldiğinde herkes ayağa kalkar ve kıbleye dönük olarak ısfahan makamında salât u selâm okunur. Buradan sonra her beytin sonunda tevşihhanlar "*Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed*" diye aynı makamdan salât okurlar. Velâdet bahrinden sonra hüzzam veya ırak makamından bir tevşih okunur. Merhaba bahri hüseyinî, Mi'râc bahri hüzzam, Dua bahri de uşşak makamıyla okunur; Mi'râc bahrinden sonra hüseyinî makamında bir münâcât okunur ve Dua bahri sonrasında en nihâyet Kur'ân tilâveti ve dua ile merâsim biter.⁸²⁵ Tabii bu makam diziliminin ne zamandan beri mevcut olduğu hakkında kesin bir şey söylememiz mümkün değildir. Mesela "*Bu gelen ilm-i ledün sultanıdır*" mısraını kürdilihicazkâr makamında okumanın âdet olması çok eskilere gitmese gerekir, zira bu makam Hacı Arif Bey'in (ö. 1885) terkip ettiği bir makamdır. Dolayısıyla 19. asrın ikinci yarısından önce böyle bir âdetin olması mümkün değildir. Zaten 1826 yılında istinsah edilmiş bir Mevlid nüshasında bu mısra nevâ makamında okunuyor görülmektedir.⁸²⁶ Ayrıca bu makamlar kesin değildir, farklı makamların da mevlid icrâsında kullanıldığı bilinmektedir.

İster câmide, ister evde, ister tekkede yapılsın, mevlid cemiyetlerinde şeker veya şerbet ikramı ve gül suyu serpilmesi âdetti.⁸²⁷

Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ı dışında özellikle Bursa Eşrefîleri tarafından okunan bir mevlid daha mevcuttur. Çuhadan yapılma Eşrefî tâcını icât eden ve kabri İstanbul Kadirhânesi'nde bulunan Eşrefzâde Dergâhı (İncirli Dergâhı) şeyhi İzzeddin Efendi'nin oğlu Abdülkadir Necib Efendi'nin (ö. 1788), Çelebi'nin *Mevlid*'ine

⁸²⁵ Türkan Alvan, M. Hakan Alvan, **Saz ve Söz Meclisi**, s. 134; Karadeniz, **Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları**, s. 168; Kadir Atlansoy, "Süleyman Çelebi ve Mevlid Üzerine Bazı Bilgiler", **Osmanlı Kültür Sanat**, c. 9, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 600.

⁸²⁶ Ubeydullah Sezikli, "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8 (1), 2008, s. 192.

⁸²⁷ Süleyman Çelebi, **Mevlid**, haz. Faruk K. Timurtaş, MEB, İstanbul 1970, s. XII.

nazîre olarak yazdığı bu mevlid, 242 beyitten oluşmakta olup yalnız Hz. Muhammed'in doğumunu ihtiva eder.⁸²⁸ Mehmed Şemseddîn Efendi (ö. 1936), Necib Efendi'nin bu eserinin Mevlid Geceleri'nde İncirli Dergâhı'nda okunduğunu söylemektedir.⁸²⁹

Kadirihâne'de okunan mevlidlerde son dönemde kimlerin mevlidhanlık yaptıkları Revnakoğlu'nun özel notlarının birinden öğrenilmektedir. Buna göre birinci bahir, II. Abdülhamid'in başmevlidhanı ve Hamidiye Câmii imâmı Hâfız Hamdi Efendi; ikinci bahir "Merkez'in damadı" Hacı İbrahim Bey, şayet gelmezse Hâfız Hüsnü Efendi; Velâdet bahri, "Ali Baba" denilen Bedevi şeyhi Ali Rıza Efendi (Sadeddin Nüzhet, bu zâtın "*Mevlidcilerin pîri*" olarak tanındığını söylemektedir)⁸³⁰, bulunmadığı takdirde Şehlâ Hâfız Osman, o da gelmezse dergâhın zâkirlerinden Yeni Câmi müezzini Hâfız Ali Efendi tarafından okunurdu.⁸³¹

Osmanlı Arşivi'nde Kadirihâne'de yapılacak mevlid merâsimleri için her sene devlet tarafından tahsisat ayrıldığı görülmektedir.⁸³² Ayrıca Kadirihâne'den saraya mevlid şekeri takdim edildiği, buna karşılık saraydan da Kadirihâne'ye 500 kuruşluk bir atıyyenin verildiği Maliye Nezâreti Emlâk-ı Emiriyye Müdiriyyeti'ndeki vesikalardan öğrenilmektedir.⁸³³ Kadirihâne'ye yalnız Mevlid için değil, Regâib kandili için de ayrıca bir tahsisat ayrılmaktaydı.⁸³⁴ Mevlid kandillerinde Kadirihâne'de beş çeşit yemek yapıldığı, beşincisinin de sütlaç ya da muhallebi olduğu söylenmektedir. Regâib kandillerinde de sofrada dört çeşit yemek olduğu, tatlı olarak da peltenin bulunduğu belirtilmektedir.⁸³⁵

⁸²⁸ Kara, "Abdülkadir Necib Efendi ve Mevlid'i", s. 269-297.

⁸²⁹ **Yâdigâr-ı Şemsi**, s. 103.

⁸³⁰ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 477.

⁸³¹ **Kadirihâne Tarihçesi Notları**, s. 445.

⁸³² Y..PRK.BŞK., 20/74 (H. 28 Recep 1308); Y..PRK.HH., 24/46 (H. 21 Zilkade 1308); ML. EEM., 162/1 (R. 19 Teşrinievvel 1308); ML. EEM., 177/94 (R. 27 Eylül 1309); ML. EEM., 201/18 (R. 14 Kanunisâni 1310); ML. EEM., 214/72 (R. 06 Eylül 1311); ML. EEM., 236/2 (R. 18 Eylül 1312); ML.EEM., 265/33 (R. 16 Eylül 1313); ML.EEM., 289/21 (R. 02 Ağustos 1314); ML.EEM., 316/22 (R. 07 Ağustos 1315); ML.EEM., 346/55 (R. 27 Temmuz 1316); ML.EEM., 376/32 (R. 28 Haziran 1317); ML.EEM., 413/38 (R. 08 Temmuz 1318); ML. EEM., 442/1 (10 Haziran 1319); ML. EEM., 474/19 (R. 14 Haziran 1320); ML.EEM., 511/48 (R. 11 Haziran 1321); ML.EEM., 550/8 (R. 09 Mayıs 1322); ML.EEM., 599/34 (R. 08 Mayıs 1323); ML.EEM., 671/36 (29 Nisan 1324); ML.EEM., 673/87 (R. 08 Mayıs 1324).

⁸³³ ML.EEM., 377/61 (R. 11 Temmuz 1317); ML.EEM., 474/37 (R. 16 Haziran 1320); ML.EEM., 550/108 (R. 17 Mayıs 1322).

⁸³⁴ Y..PRK.HH., 37/4 (H. 01 Recep 1323).

⁸³⁵ Necdet Tosun, "Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri", s. 132.

5. 4. 4. Mi'râc Gecesi

Hz. Muhammed'in doğumu gibi mi'râcî da Müslüman hafızasının daima hatırında bulunmuş, İslam dünyasının bütününde dinî ilimlerin, edebiyâtın, mûsikînin, hattın ve minyatürün konusu olmuştur. Eşrefzâde İzzeddin Efendi (ö. 1740) de *Divân*'ına bu mi'râc hâdisesini anlattığı bir na't-ı Resûl ile başlamaktadır: "*Enbiyâya leyle-i mi'râc oldun muktedâ / Cismile mi'râcî Hak ancak sana itdi atâ ... Çün urûc itdin semâyâ basdın arş üzre kadem / Hak Te'âlâ'dan sana ders oldı mâ evhâ o dem*"⁸³⁶ Hz. Muhammed'in Mekke'de iken bir gece Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe çıkışına mi'rac denilmiş⁸³⁷ ve bu mi'râc hadisesi tıpkı mevlid gibi asırlar boyu her yıldönümünde (Recep ayının 27. gecesi) kutlanmıştır. Arap, Fars ve Türk dillerinde mi'râc hadisesini anlatan ilmî ve edebî yüzlerce manzum ve mensur eser bulunmasına⁸³⁸ rağmen mi'râciyye bir mûsikî formu olarak sadece Osmanlılar'da görülmüştür.⁸³⁹

5. 4. 4. 1. Mi'râciyye İcrâsı

Mevlidler arasında Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-necât*'ı nasıl kendisine apayrı bir yer bulmuşsa Türk edebiyatında çok sayıda mi'râciyye ve mi'râcnâme mevcut olmasına rağmen Galata Mevlevîhânesi şeyhi Kutbu'n-nâyî Osman Dede'nin (ö. 1729) *Mi'râcü'n-nebî Aleyhi's-selâm*'ı da o derecede çok sevilmiş, mevlid denildiğinde nasıl akla ilk olarak Süleyman Çelebi'nin eseri geldiyse, mi'râciyye denildiğinde de en çok Osman Dede'nin eseri anlaşılmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda Abdülbaki Ârif ve Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'ye ait mi'râciyyeler de mi'râc gecelerinde okunmak amacıyla bestelenmiştir⁸⁴⁰ fakat bunlar Osman Dede'nin *Mi'râcü'n-nebî*'si gibi tutmamış, zaman içinde unutulmuştur. Bugün bu besteli iki mi'râciyyenin notaları bulunmadığı gibi bilip okuyan da kalmamıştır.

Mi'râciyye'nin İstanbul başta olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk nüfusun bulunduğu çeşitli vilâyetlerde belli başlı câmi ve tekkelerde okunması âdet

⁸³⁶ İzzeddin Efendi, *Divân*, vr. 40b.

⁸³⁷ Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *DİA*, c. 30, İstanbul 2005, s. 132.

⁸³⁸ bkz. Dr. Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

⁸³⁹ Mustafa İsmet Uzun, "Mi'râciyye", *DİA*, c. 30, İstanbul 2005, s. 135.

⁸⁴⁰ Mustafa İsmet Uzun, "Mi'râciyye", *DİA*, c. 30, İstanbul 2005, s. 136-137.

idi. Mi'râciyye'nin müellifi ve bestekârı Nâyî Osman Dede'nin bir Mevlevî şeyhi olması dolayısıyla olsa gerek, Mi'râciyye özellikle Mevlevî tekkelerinde (Galata Mevlevîhânesi, Üsküdar Mevlevîhânesi, Kasımpaşa Mevlevîhânesi, Beşiktaş Mevlevîhânesi, Yenikapı Mevlevîhânesi, Edirne Mevlevîhânesi ve Konya Mevlevîhânesi vs.) okunmuştur.⁸⁴¹ Ayrıca 19. yüzyıldaki belgelerden Şazeli şeyhi Şeyh Zâfir Efendi'nin Beşiktaş'taki tekkesinde, Aksaray'da Kadirîlik'e bağlı Oğlanlar Tekkesi'nde, Kastamonu'da Şeyh Şaban-ı Velî Dergâhı'nda da Mi'râciyye okunduğu görülmektedir.⁸⁴² Mi'râciyye, Safiye Hatun'un 26 Aralık 1888 tarihli vakfiyesi gereği ilk olarak Mir'âc kandiline girildiği günün ikindi namazından sonra Bursa'da Kız Lisesi'nin karşısındaki Mahkeme Câmii'nde okunmakta idi.⁸⁴³ Aynı günün akşamında yine Bursa'da Numâniye Dergâhı'nda, kandilden sonraki ilk Salı günü İstanbul Kadirîhânesi'nde, Kadirîhâne'nin ardından Cumartesi günü Hüdâî Dergâhı'nda, ertesi Pazar günü Nasûhî Dergâhı'nda, ertesi Cumartesi Sünbülî Âsitânesi'nde, ertesi Pazar günü de Davutpaşa'daki Hobyarlı Ahmed Efendi Câmii'nde okunmakta idi.⁸⁴⁴ Sadeddin Nüzhet, Merkez Efendi Tekkesi'nde de mi'râciyyenin okunduğunu haber vermektedir.⁸⁴⁵

Nâyî Osman Dede tevşihler hariç 102 beyit hâlinde yazdığı Mi'râciyye'sini yedi hâneye ayırmış, bunları da sırasıyla segâh, müstear, dügâh, nevâ, sabâ, hüseyinî ve nişâbur makamlarında bestelemiştir. Tıpkı *Mevlid*'de olduğu gibi *Mi'râciyye*'de de bahir aralarında tevşihler bulunmaktadır. Fakat bu tevşihlerin güfteleri ve besteleri bellidir, *Mevlid*'deki gibi tevşihhanlar istedikleri tevşihleri okuyamazlar. *Mi'râciyye*'nin *Mevlid*'den bir farkı da bahirlerinin bestelerinin kesin olmasıdır; halbuki *Mevlid* (Besteli *Mevlid*'ler hariç) irticâlen ve farklı makam dizilimleriyle okunmaktadır.⁸⁴⁶ Mi'râciyye'nin segâh, dügâh, nevâ ve sabâ tevşihlerinin güfteleri

⁸⁴¹ İE.HAT., 6/545 (H. 19 Zilhicce 1219); TS.MA.e., 1304/59 (H. 29 Zilhicce 1253); MVL., 390/94 (H. 06 Recep 1270); MB.İ., 12/136 (H. 03 Şaban 1270).

⁸⁴² C..EV., 229/11401 (H. 09 Rebiulahir 1264); Y..PRK.MŞ., 3/18 (H. 29 Recep 1308); Y..PRK.ZB., 9/95 (H. 24 Şaban 1309).

⁸⁴³ Mustafa Kara, **Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları**, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 476-493.

⁸⁴⁴ Kutb-ı Nâyî Osman Dede Efendi, **M'râciyye-i Şerîf Tevşihleri**, haz. Prof. Rûhî Ayangil, Âsitâne-i Rûmî Yayınları, İstanbul 2016, s. 4-5.

⁸⁴⁵ Ergun, **Türk Musikisi**, s. 147.

⁸⁴⁶ Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Kutb-i Nâyî Osman Dede ve Miraciyesi", **Yeni Tarih Dünyası**, 2(15), s. 615.

Şeyh Mehmed Nasûhî Efendi'ye (ö. 1718), hüseyinî tevşihinin güftesi de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö. 1273) aittir, bestelerini Nâyî Osman Dede yapmıştır.

Ekrem Karadeniz birinci bahirde segâh makamının yanında bestenigâr, ikinci bahirde müstear ile birlikte bayâtî ve mâye, üçüncü bahirde dügâhın yanı sıra sabâ, çârgâh, kûçek, hüseyinî, vech-i hüseyinî, arazbar ve acem, dördüncü bahirde nevâdan başka nişâbur, beşinci bahirde sabânın yanında hüseyinî, hisar, bûselik ve şehnâz, altıncı bahirde ise hüseyinînin yanı sıra gerdâniye, necid hüseyinî, bûselik, acem ve uzzal makamlarının gösterildiğini, eserin sonundaki münâcâtta da nevâ, nişâbur, hüzzam, kûçek ve ısfahan makamlarının kullanıldığını belirtmektedir.⁸⁴⁷ Karadeniz'in verdiği makam dizilimi, arada bazı farklılıklarla birlikte 1892-93 yılında Ma'ârif Nezâreti evrak müdürü ve Sa'dî halifesi Ali Gâlib Efendi tarafından basılan *Mi'râcü'n-nebî*'deki makam dizilimine benzemektedir.⁸⁴⁸ Fakat Atatürk Kitaplığı'nda bulunan ve biri "*Mi'râciyye-i münîfe ez te'lîf-i Nâyî Osman Dede*" başlığıyla intinsah edilmiş, tarihi belirsiz ve makam dizilimleri itibariyle birbirinin neredeyse aynı olan iki *Mi'râcü'n-nebî* nüshasında bahirler arasında gösterilen makamlarla Karadeniz'in ve Ali Gâlib Efendi'nin verdiği makamlar arasında bazı farklılıklar vardır. Buna göre birinci bahirde sırasıyla segâh ve bestenigâr; ikinci bahirde müstear, mâye, bayâtî; üçüncü bahirde dügâh, sabâ, çârgâh, kûçek, horasânî, vech-i hüseyinî, kürdî, arazbar ve acem; (dördüncü bahir olan nevâ bahri eksiktir⁸⁴⁹); beşinci bahirde sabâ, vech-i hüseyinî, hisâr, şehnâz; altıncı bahirde hüseyinî, gerdâniye, acem, buselik, tekrar acem, uzzal, ("*Ayn-ı aynile nazar kıl ayn gör / Çünkü gayr terk kıldın ayn gör / Her ne kim maksûddur mahsuldür / Hazretimde hâcetin makbuldür*" mısraları "bî-beste" yani bestesiz olarak kaydedilmiştir), tekrar uzzal, ("*Hak Teâlâ lutf-ı fazlile salât / Hibe kıldı kıla mü'min mü'minât / Hem buyurdu beş vakt ola edâ / Elli vaktin ecrin idem ben ana*" mısraları da bestesizdir); tekrar uzzal, ("*Emr-i Hakk'ı halka tebliğ eyledi*" mısraından bahrin sonuna kadar bestesiz); yedinci bahir olan münâcaatta da hüzzâm, ısfahan,

⁸⁴⁷ Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, s. 163.

⁸⁴⁸ Nâyî Osman Dede, *Mi'râcü'n-nebi Aleyhi's-selâm*, Şirket-i Mürettebiyye Kütübhâne ve Matbaa, 1310, 4-10.

⁸⁴⁹ Başka bir *Mi'râcü'n-nebî* nüshasından üçüncü bahirde nevâdan başka nevâ-hüseyinî, hüzzâm ve nişâbur makamlarının gösterildiği anlaşılıyor. bkz. Nâyî Osman Dede, *Mi'râcü'n-nebî*, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 622, vr. 16b-17a.

ısfahan kûçek makamları gösterilir.⁸⁵⁰ Bu "*bî-beste*" olan mısraların tamamı hüseyinî hânesinde bulunmaktadır. Ekrem Karadeniz, nevâ bahri ve tevşihî dışında hüseyinî hanesindeki bazı beyitlerin de bestelerinin unutulup kaybolduğunu yazmıştır.⁸⁵¹ Suphi Ezgi'nin kaleme aldığı *Mi'râciyye* notalarında da hüseyinî hanesindeki bu beyitler eksiktir. Selman Benlioğlu'na göre uzun olan hüseyinî bahrinin bazı beyitleri mi'râciyyehânlar tarafından icrâ edilmemiş, zamanla da besteleri unutulmuştur. Yazma *Mi'râciyye* nüshalarında bu beyitlerin bestesiz olarak gösterilmesinin sebebi budur. Ayrıca nevâ bahrinin ve tevşihinin unutulması da muhtemelen böyle bir sebeptendir.⁸⁵²

Kadirîlik'in konumuz olan iki şubesinin de tekkelerinde okunduğunu (Ziya Eşrefoğlu vakfı gereği Eşrefiyye'ye bağlı Numâniye Tekkesi'nde⁸⁵³ ve Rifat Mehmed Paşa ile İsmâil Gavsî Efendi vakıfları gereği Rûmiyye'ye bağlı İstanbul Kadirîhânesi'nde⁸⁵⁴) tespit ettiğimiz *Mi'râciyye* özetle şu şekilde icrâ edilmekte idi: Vakit namazının ardından bir hâfız, mi'râc mucizesinin anlatıldığı İsrâ sûresinin ilk ayetlerini okur, kıraattan sonra bir ya da iki mi'râciyyehân birbirine bitişik iki kürsünün üzerinde eserin icrasına başlarlar. Evvelâ tevşihhânlar segâh tevşihî okur, tevşih bittiğinde de mi'râciyyehânlar segâh bahrini okumaya geçerler. Sonra aynı şekilde sırasıyla müstear bahri, dügâh tevşih, dügâh bahir, sabâ tevşih, sabâ bahir, hüseyinî tevşih, hüseyinî bahir ve nişâbur münâcaat okunur. Müstear bahrinin sonundaki "*Lîk ircâ eylerem her emcede / Fâtihâ ile yâd ola Osman Dede*" beyti okunduktan sonra Hz. Muhammed'in ve Nâyî Osman Dede'nin rûhlarına bir Fâtiha edilir. Segâh tevşih'ten itibaren hüseyinî bahre kadar her mısranın sonunda zâkirler özel bir tarzla ve toplu hâlde "*sallû aleyh*" derler. Yine aynı şekilde zâkirler hüseyinî bahirde her mısranın sonunda "*minne's-salât*", nişâbur münâcaatta da "*ikbel yâ mucib*" derler. Münâcaat esnasında mecliste hâzır bulunanlara gül suyu, şeker, şerbet ve süt ikrâm edilir.

⁸⁵⁰ Nâyî Osman Dede, *Mi'râcü'n-nebi Aleyhi's-selâm*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1476, vr. 1b-4b

⁸⁵¹ Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, s. 162.

⁸⁵² Selman Benlioğlu, "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı Mi'râciyye Yazmaları", *İSTEM*, sa. 35, Summer 2020, s. 83-84.

⁸⁵³ Aktaş, "*Osmanlı'da Mübarek Gün ve Geceler*", s. 72.

⁸⁵⁴ Mustafa İsmet Uzun, "Mi'râciyye", *DİA*, c. 30, İstanbul 2005, s. 138.

Mi'râciyye, münâcaatın ardından Necm sûresi'nin mi'râc mucizesine dair olan kısmının okunması ve ardından hitam niyâzı ile sona erer.⁸⁵⁵

5. 4. 5. Erbain Uğurlama Merâsimi

Kışın en soğuk ve en şiddetli dönemi olan 21 Aralık-30 Ocak tarihleri arasındaki kırk güne '*erbaîn*' denir ve tekkelerde erbaîn müddetince bazı dervişler halvete girer, erbaînin hemen sonrasında da özel bazı merâsimler yapılır.⁸⁵⁶ Senenin bu zorlu kırk gününde evlere kapanıp erbain çıkarmak, kırk günün sonunda da bu zor zaman sağ salım atlatıldığı için Fatihâ'lar, tevhîdler okumak, kurban kesip ziyafetler vermek bir İstanbul geleneği idi.⁸⁵⁷ Erbainin sonunda, 31 Ocak tarihinde İstanbul Kadirîhânesi'nde de *Erbain Uğurlama Merâsimi* icrâ edilirdi. Başka pek çok tarikat geleneğinde olduğu gibi bu merâsimin de nasıl yapıldığına dair elimizdeki tek kaynak Revnakoğlu'nun ⁸⁵⁸ iki yazısıdır. Kadirîhâne'nin son postnişini Şeyh İsmâil Gavsî Efendi'nin de ahababı olan yazarın bu merâsimle alakalı yazdıkları kendi gözlemlerine dayandığı için aslında birinci ağızdan bir belge değerine sahiptir.

Kasım'ın 84. günü⁸⁵⁹ padişah tarafından dergâha yirmi tane kurban gönderilir⁸⁶⁰, 85. günü sabah usûlünden çıkıldığında da bu kurbanlar bizzat şeyh efendi tarafından kesilirdi. Akşam vakti dergâhta hazırlanan sofralarda muhakkak beş kap yemek bulunurdu. Bu beş sayısı Hamse-i Âl-i Abâ'ya (Hz. Muhammed, Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin,) işaretli. Yemekten sonra sofradan kalkılmadan önce besteli Hamdiyye özel tavrıyla ve toplu hâlde okunur, akşam namazı ile yatsı namazı arasında devir hatmi yapılırdı. Hatm-i şerîfte birinci cüz dergâhın zâkirbaşısına verilir ve Fatihâ zâkirbaşı tarafından yüksek sesle okunurdu. Zâkirbaşı Fatihâ'nın sonunda yine yüksek sesle "*veleddâlin*" der, tevhidhânede bulunan dervişler ve misafirler de

⁸⁵⁵ Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, s. 163; Mustafa Uzun, "Mi'râciyye", *DİA*, c. 30, İstanbul 2005, s. 138.

⁸⁵⁶ Necdet Tosun, "Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri", s. 131.

⁸⁵⁷ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 110.

⁸⁵⁸ Necdet İşli'nin Revnakoğlu'nu "*hayatı hassas ve ilmî eleştirilerle geçmiş, dehşetli bilgiye sahip*" diye tarif etmesi Revnakoğlu'nun yazdığı metinlerin güvenilirliği için önemli bir nottur. bkz. İşli, "Kâdirîhâne'de Aşûre", s. 722.

⁸⁵⁹ Gregoryen takvimine göre yıl 6 Mayıs'tan 8 Kasım'a kadar '*Hızır Günleri*', 8 Kasım'dan 6 Mayıs'a kadar da '*Kasım Günleri*' olarak ikiye ayrılmıştır. Dolayısıyla Kasım, bugün kullandığımız şekilde yalnızca bir ay ismi değil, yılın 179 günlük bir bölümünün genel adıdır.

⁸⁶⁰ Eren Erkmekul'un beyanına göre bu sayı kırktır.

"âmin" deyip diğer cüzlerin okunmasına geçilirdi. Matbah-ı şerifte ise pîşkadem efendinin idâresinde bir saat boyunca helva pişirilir, ardından gülbangın çekilmesi ile hatm-i şerîfin bitmesi aynı ana rastlardı. Yatsı namazından sonra da tevhidhânedeki binlik tespihle yetmiş bin kelime-i tevhîd perde kaldırılarak çekilirdi.⁸⁶¹

Kadirîhâne'de Erbaîn Uğurlama Merâsimi'nde pişirilen helva, irmik helvasıdır. Helva harcına çok özen gösterilir, her malzemenin en iyisi temin edilir; mesela süt, yarı yarıya inek ve manda sütü olur ve bu sütü alıp gelmesi için Kağıthâne'deki mandıralara dergâhtan derviş gönderilirdi. Helva, seyr ü sülûktaki yedi usûl esmâsına işaret olarak Fatihâ'ya izinli yedi derviş tarafından pişirilirdi. Bu yedi dervişin Kadirîhâne'nin mensuplarından olması tercih edilmekle birlikte eğer o sırada Kadirîhâne'de bu vasfa sahip yedi kişi bulunmazsa vazife yine Kadirî tarikatından bu vasfa sahip yedi kişiye havale edilir, eğer onlar da yoksa başka tarikat mensupları arasından yine bu vasıfta kişiler bulunurdu. Helva pişirilirken âdâba son derece riayet edilir, katiyen konuşulmazdı. Helva piştikten sonra gülbang çekilir, kazan ocaktan indirilir ve helva kendi özel yerinde demlenmeye bırakılırdı.⁸⁶²

Hatm-i şerîf ve kelime-i tevhîd bittikten sonra meydancı dede "*Somata salâ yâ hû*" diye nidâ eder, ardından sofrada bu helva turşu ile birlikte yenirdi. Yemekten sonra Fatihâ okunur ama gülbang zaten matbahta, helvanın ateşten indirilmesi esnasında çekildiği için sofrada bir daha çekilmezdi. O gün dergâhta bulunmayan tanıdıklara ve komşulara, özellikle de dergâha mensup hasta dervişlerin evlerine helva gönderilirdi.⁸⁶³

Kadirîhâne'de pişirilen erbain helvası saraya da gönderilir ve bunun için de özel bir merâsim tertiplenirdi. Güzel ve gösterişli bir at arabasına dergâhın en yaşlı halifesi ile kıdemli bir dede (derviş) biner, dergâhtan saraya doğru giderlerdi. Yalnız erbain helvası için kullanılan yuvarlak, beyaz tabaklara konulan helvayı derviş sarayın kapısına kadar büyük bir hürmetle elinde taşır, burada başmabeynci tarafından yine aynı hürmetle alınan helva, Kadirîhâne şeyhinin şükran arzısıyla birlikte padişaha sunulurdu. Padişah başmabeyncinin takdim ettiği helvadan ayakta ve abdestli olduğu hâlde ve Fatihâ okuyarak bir kaşık alır, oturmadan "*Şeyh efendi hazretlerine selâm*

⁸⁶¹ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 107-108, 115-117.

⁸⁶² Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 116-117.

⁸⁶³ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 118, 120.

söyleyiniz. Bizi, hayırlı dualarından unutmasınlar. Feyizli nazarlarından, mübarek gönüllerinden çıkarmasınlar. Siz de fukarayı doyurmayı unutmayınız" diyerek başmabeynci aracılığıyla Kadirhâne şeyhine ricâda bulunur, yirmi adet kurban ve elli altın da hediye ederdi.⁸⁶⁴

5. 4. 6. Köfteli Çorba Merâsimi

Pîr-i sâni Eşrefoğlu Rûmî ile Abdal Mehmed arasında geçtiği kabul edilen meşhur köfteli çorba hâdisesinin hâtırası, daha sonraları Bursa Eşrefileri tarafından her sene Ramazan ve Kurban bayramlarının ikinci günleri icrâ edilen bir merâsimle yaşatılmıştır. Hâdise yukarıda detaylıca anlatıldığından burada tekrara gerek görülmemiştir (bkz. 1.3. Pir-i Sâni Eşrefzâde Abdullah Rûmî ve Eşrefîlik). Merâsimin ilk olarak ne zaman başladığına dair kesin bir şeyler söylemek çok güç olmakla birlikte muhtemelen 19. yüzyıl ortaları olmalıdır. Zira 20. yüzyıl öncesinde kaleme alınmış eserlerde böyle bir merâsimin yapıldığına dair bir kayıt bulamadık. Fakat 14 Eylül 1919 tarihli *Hüdâvendigâr Gazetesi*'ndeki bir yazıda bunun dört-beş asırlık bir gelenek olduğu söylenmektedir.⁸⁶⁵ Numâniye Dergâhı'nın son postnişini Safiyüddin Efendi'nin (ö. 1950) Asaf Hâlet Çelebi'ye gönderdiği bir mektup ile Revnakoğlu'nun bir yazısından bu merâsimin nasıl yapıldığı öğrenilmektedir. Buna göre Bursa Çatalfırın'da bulunan Numâniye Dergâhı'nda tevhidhânede seher vakti Evrâd-ı Eşrefî okunur, ardından oturularak sırasıyla perde kaldırmalı kelime-i tevhid, yâ Latîf, yâ Vedûd, yâ Hû zikirleri çekilir ve sabah namazı kılınıktan sonra ta'âmhâneye gidilir. Taamhânede On İki İmâm'a işaretten on iki kişilik sofralar bulunur ve dervişler bu sofraların başında niyâz vaziyeti (eller çaprazlama olarak göğüste, ayaklar mühürlü yani sağ ayağın baş parmağı sol ayağın baş parmağının üstünde, başlar kalp üzerine eğilmiş olarak) alarak toplanır. Hazırlanan sofraların başında şeyh efendi şöyle söyler: *"Allah Allah Eyvallah, bu meydân-ı aşka revân olalım. Pîrimiz Sultânı'l-âşîkîn sünnetini icrâ edelim. İsrî Sultânı'l-âşîkîn'e sâlik olalım. Sultânı'l-meczûbîne gidelim. Emrile Sultân Emîr'in hâkine yüz sürelim. Âdâb ve erkân ile pîrimiz sünnetini*

⁸⁶⁴ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 118-119.

⁸⁶⁵ M. Safiyüddin Erhan, "Bursa Eşrefilerinde Köfteli Çorba Ananesi", **Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4**, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Bursa Kitaplığı, Bursa 2005, s. 303-304.

icrâ edelim. Hakk'a münâcât ile rûh-ı Hazret'ten istimdâd edelim. Gelin ey ihvân bu hâtıra ile köfteli çorba nûş edelim"⁸⁶⁶. Sonra oturulup ekmekle birlikte köfteli çorba ("*maydanozla karılmış dana eti kıymadan fındık büyüklüğündeki yuvarlak köftelerin pirinç çorbasına atılmasıyla hazırlan[ır]*"⁸⁶⁷) içilir, gülbang okunarak sofradan kalkılır. Dergâh'ın bânisi Numan Efendi'nin huzurunda toplanılarak Fatihâ'lar okunur, Âyete'l-Kürsî de meydancı dede tarafından kıraat edildikten sonra şeyh efendi Fatihâ eder, gülbang çekilir ve toplu hâlde Sultânü'l-meczûbîn yani Abdal Mehmed'in kabrine gidilerek yine Evrâd-ı Eşrefî okunur, gülbang çekilir. Yapılan '*temsîl*' Abdal Mehmed'in ruhuna arz edilir. Bundan sonra İncirli Dergâhı'nda toplanan diğer Eşrefîlerle birlikte Emîr Sultân ziyâreti merâsimi yapılır.⁸⁶⁸

5. 4. 7. Emîr Sultân Ziyâreti İçin Yapılan Merâsim

Eşrefîler yalnız Abdülkadir-i Geylânî ve Eşrefoğlu Rûmî'ye değil, pîrlerinin seyr ü sülûkuna öyle ya da böyle bir şekilde tesir etmiş bütün mutasavvıflara büyük muhabbet beslemiş, hürmet etmişlerdir. Dervişin tasavvufi hayata artık resmî olarak girdiği biat merâsiminde Hacı Bayram-ı Velî'nin de isminin yâd edildiği görülmüştü. Köfteli Çorba Merâsimi'nde Abdal Mehmed'in ve ardından Emîr Sultân'ın kabirlerinin ziyaret edilmesi de bu cümledendir.

Eşrefîler'in Emîr Sultân ziyâreti muhtemelen Bursa'nın asırlarca kutlanan fakat 19. yüzyılın sonlarına doğru artık yapılmayan meşhur Erguvan Şenliği'nin⁸⁶⁹ bir devamıdır. Bahar aylarında civar köylerden, özellikle de Orhan-ili, Cebel-i Atîk, Simav ve Tavşanlı'dan binlerce Emîr Sultân dervişi, Emîr Sultân'ı ziyâret için Bursa'ya gelir, önce Emir Sultan'da, ardından Üftâde, İncirli ve Üçkozlar dergâhları

⁸⁶⁶ Bu metnin az bir farkla başka bir versiyonu daha vardır: "*Allah Allah! Eyvallah! Hayırlar feth ola! Şerler def ola!... Bu meydân-ı ışk'a revân olalım! Pîrimiz sultânü'l-âşıkîn, burhânü'l-vâsılîn, mazhar-ı esrâr-ı Kayyûmî Pîr-i sâni Cenâb-ı Eşrefzâde Abdullahu'r-Rûmî kuddise sırruhu'l-âlî Efendimiz'in sünnet-i şerîfesini icrâ edelim. İrs-i Sulânu'l-âşıkîn'e sâlik olalım. Ba'dehu Sultânü'l-meczûbîne gidelim. Emr-i Pîr ile Sultân Emîr'in hâkine yüz sürelim. Âdâb u erkân-ı lâyika ile pîrimizin şol sünnetini icrâ edelim... Hakk'ın dergâhına münacaat ile rûh-ı Hazret'ten istimdâd ile istiâne edelim. Gelin ey ihvân-ı bâ-safâ, bu vesîle-i hasene ve hatıra-ı müstahsene ile köfteli çorba nûş eyleyelim, göçenleri yâd edelim!*" bkz. Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 123.

⁸⁶⁷ M. Safiyüddin Erhan, "Bursa Eşrefîlerinde Köfteli Çorba Ananesi", s. 300-301.

⁸⁶⁸ Çelebi, **Eşrefoğlu Divanı**, s. 11; Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 122-124.

⁸⁶⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, "*Her sene bahar mevsiminde bu türbede [Emîr Sultân Türbesi] büyük bir halk kütlesi toplanır, Erguvan Bayramı yaparlarmış ... bizim iklimde gülden sonra bayramı yapılacak bir çiçek varsa o da erguvandır*" demektedir. bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, **Beş Şehir**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, s. 127.

ile Mevlevihâne’de birer gece âyin yaparlardı.⁸⁷⁰ 1649’da telif edilen Baldırzâde’nin *Ravza-i Evliyâsı*’nda da bu şenliğin bahsi geçmektedir.⁸⁷¹ Muhtemelen Emîr Sultân dervişlerinin 19. yüzyıl sonlarına doğru artık Bursa’ya gelmemeleri üzerine geleneği sürdürme vazifesini Eşrefiler üzerlerine almıştır. Bu durumda Safiyüddin Efendi’nin (ö. 1950) anlattığı merâsimin tarihinin çok eskilere gitmemesi gerekir. Yine de Erguvan Bayramlarına Eşrefilerin de iştirâk ettiklerine kesin gözüyle bakabiliriz. Dolayısıyla söz konusu ziyârete Eşrefilerin liderlik etmeleri 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başlarında başlamış olmakla beraber hâlihazırda asırlardır süren bir gelenek mevcuttur.

Safiyüddin Efendi’nin Asaf Hâlet Çelebi’ye gönderdiği bahsi geçen mektupta bu merâsim de anlatılmaktadır. Buna göre Eşrefoğlu Rûmî Ramazan ve Kurban bayramlarının ikinci günleri Emir Sultân’ı ziyâret etmeyi alışkanlık hâline getirdiğinden vefatından sonra Eşrefiler, pîrlerinin âdetini devam ettirmek için İncirli Dergâhı’nda toplanırlar, kudümler çalarak ve Eşrefzâde na’atları okuyarak Abdürrahim-i Tirsî’nin halifesi Sinan Dede’nin kabrine gelirler, bir Fâtiha okurlardı. Sonra Alemdar Dede’ye bir Fâtiha okunur ve biraz ileride kabirleri olan ‘*Seb’a-yı Eşrefiyyân*’ önünde durulurdu. Burada Emîr Sultân Dergâhı şeyhi dervişleriyle birlikte ve önde müjganlı Nakşî sikkesi giymiş iki buhurdancı dede olduğu hâlde belirir ve “*Gerçek âşıklara selâm denildi, Emîr Sultân ne hoş canlarmış*” zemzemesiyle iki makam şeyhi musafaha ederdi. Sonra Emîr Sultân Türbesi’ne girilir, dervişler mertebelerine göre yerlerine oturur, makam şeyhi Mülk Sûresi’ni okumaya başlardı. Tevhîdin sonunda na’at-ı Resûl içeren eden bir durak okunur ve aynı Kadirî tekkelerinde olduğu gibi “*Cem olmuş dervişleri*” cumhur ilâhisiyle kıyâm zikrine kalkılır, meydanda zikrin idâresi Eşrefî şeyhine bırakılırdı. Türbe ziyaretinden sonra dışarı çıkılır, caminin batı kapısı merdivenlerinden inilir ve iki makam şeyhi görüşürler, sonra sıra ile şeyhler ve dervişler musafaha ederlerdi. Ardından Eşrefî şeyhi kelime-i tevhîde başlar, beş dakika sonra makam şeyhi olan Emîr Sultân Dergâhı postnişini ile tekrar görüşür ve aynı yoldan geri dönülürdü.⁸⁷²

⁸⁷⁰ *Yâdigâr-ı Şemsi*, s. 103.

⁸⁷¹ *Ravza-ı Evliya*, s. 85.

⁸⁷² Çelebi, *Eşrefoğlu Divanı*, s. 13-14.

Hüdâvendigâr Gazetesi'nin 30 Ağustos 1919 tarihli sayısının ilk sayfasında “*Emîr Sultân Ziyâreti*” başlıklı yazıda merâsime dâir daha başka bilgiler de bulunmaktadır: “*Altı yedi asırlık bir an’anenin cümle-i mefâhirinden olmak üzere Kurban Bayramı’nın ikinci günü, Kadiriyyü’l-Eşrefilerle Nakşibendîler nây u kudüm çalarak Hazret-i Emîr’in türbe-i mübârekesini ziyâretle, selâmet-i dîn ve millet hakkında dualar ederler. Bu merâsim-i mübeccele her sene kemâl-i intizâm ve edeble icrâ edildiği gibi bu sene dahi İd-ı Sa’id-i Adhâ’nın ikinci günü bu ziyâret-i müteyemmine her iki tarikatın pîşvâ ve mensûbini tarafından icrâ edilecektir.*”⁸⁷³

19 Eylül 1921 tarihli Hüdâvendigâr Gazetesi’ndeki habere göre o seneki merâsimde Abdal Mehmed’in türbesi ve ardından İncirli Dergâhı hazîresi ziyâret edildikten sonra önde şeyh efendiler, iki sıralı Mevlevî dedegânı, davetliler ve dervişler olduğu hâlde heyet Emîr Sultân Türbesi’ne yönelmiştir. Heyet türbeye yaklaştığında başta Mevlevî şeyhi Şemseddin Efendi olmak üzere şeyh efendiler ve yüzlerce derviş tarafından tehlîl ve tekbîrlerle karşılanmış, doğruca türbeye girilmiştir. Burada evrâd okunup âyin icrâ edildikten sonra topluca dışarı çıkılmış, türbenin niyâz penceresi önünde hürmetle durulmuş, ‘*ihfâl-i millî reisi*’ Mehmed Ziyâ Bey tarafından bir nutuk îrâd edilmiş, nihayetinde şehitlerin ruhuna Fâtiha’lar okunup gülbang çekildikten sonra merâsim bitmiştir.⁸⁷⁴

5. 4. 8. Kandil ve Bayram Haftaları Kadirîhâne ile Nûreddin Tekkesi’nin Birbirlerini Ziyaretleri

Halvetîlik’ten Karagümrük’teki Nûreddin Tekkesi/Cerrâhî Âsitânesi postnişini Şeyh Yahya Şerefeddîn Moravî Efendi’nin (ö. 1770), kızı İstanbul Kadirîhânesi postnişini Şeyh Şerif Efendi (ö. ?) ile evlenmiş olup bu evlilikten sonra bahsi geçen iki âsitâne arasında tekkelerin kapatılmasına kadar devam eden bir dostluktan kaynaklanan bir usûl oluşmuştur. Kadirîhâne şeyhi Şerif Efendi, Nûreddin Tekkesi’ne geldiğinde Yahya Şerefeddîn Moravî Efendi, ‘*salât-ı kutbiyye*’den sonra Kadirî Evrâd-ı Şerîfe’sini okutmuş, devrânı da damadının idaresine bırakmıştır.

⁸⁷³ Hüdâvendigâr., nr. 2883, 3.Z.1337 (30 Ağustos 1919), s. 1; Bu mühim vesikadan beni haberdar edip kullanmama izin veren hayru’l-halef-i Eşrefzâde Rûmî, pek muhterem Mehmed Safiyüddin Erhan Beyefendi’ye teşekkür ederim.

⁸⁷⁴ M. Safiyüddin Erhan, “Bursa Eşrefilerinde Köfteli Çorba Ananesi”, s. 303-304.

Böylece Nûreddin Tekkesi'nde 'ism-i Hû'dan sonra Kadirî usûlü devrân yapılmış, aynı Kadirî tekkelerinde olduğu gibi kudüm vurulmuştur.⁸⁷⁵ Sonraki senelerde, tekkelerin kapatılmasına kadar kandil ve bayram haftaları, pazartesi günü (Nûreddin Tekkesi'nin âyin günüdür) Kadirîhâne şeyhi Nûreddin Tekkesi'ne gelir, makam şeyhi ile '*sertarik efendi*'nin arasına otururdu. Önce Mevlid-i Şerîf okunur, bitince Sünbülîlere mahsus '*salat-ı kutbiyye*'ye ve arkasından Kadirî Evrâd-ı Şerîfe'sine geçilirdi. Evrâd-ı Şerîfe bittiğinde yerde, ayağa kalkılmadan kelime-i tevhîd zikrine başlanır, kelime-i tevhîdin sonunda kalkılan devrânın idâresi Kadirîhâne şeyhine bırakılırdı. Devrânın birinci faslından sonra gelen 'kalbî ism-i Hay'da ve haykırmalarda nevbe vurulur, nevbe Kadirî dergahlarında yapıldığı şekilde devam ederdi. Devrân, sonuna kadar Kadirîhâne şeyhinin idaresinde olurdu. Âyinin sonunda Kadirîhâne şeyhi dergâhtan ayrılırken '*meydancı dede*', paşmaklıktan şeyh efendinin önüne buhurdan çeker, Kadirîhâne şeyhi dergâhın kapısına kadar böyle uğurlanırdı. Önündeki hafta günü de (Kadirîhâne'nin âyin günü olan Salı) Cerrâhî şeyhi Kadirîhâne'ye gelir, oradaki devrânı kendisi açar ve sonuna kadar idare ederdi. Dergâhtan ayrılırken de avlu kapısına kadar buhurdan ile uğurlanırdı. Duman ve tütsü hürmetin ve davetin sembolü olduğundan buhurdanın dumanlı olması ve tütmesi şarttı.⁸⁷⁶

5. 4. 9. Cenâze Merâsimi

Sûfîler ölümü tabii ölüm ve ihtiyârî ölüm olmak üzere ikiye ayırmışlardır.⁸⁷⁷ Tabii ölüm, vücuttaki hayat belirtilerinin tamamen kaybedilmesidir yani bilinen ölümdür. İhtiyârî ölüm ise nefsin hevâ ve hevesinin ölümüdür ve "*ölmeden önce ölmek*" deyiimiyle de ifâde edilir.⁸⁷⁸ Bir hadîs-i kudsîde geçen "*Mûtû kable en temûtû*" yani "*Ölmeden önce ölünüz*" emrini sûfîler kötülüğü emredici olan nefislerini öldürmek ve henüz dünyadayken Allah'a kavuşmak şeklinde anlamışlardır. Eşrefoğlu

⁸⁷⁵ Mehmet Cemal Öztürk, **Cerrahîlik Pîr Nûreddîn-i Cerrâhî ve Cerrâhî Tarîkatı**, Ketebe Yayınları, İstanbul 2018, s. 363.

⁸⁷⁶ Öztürk, **Cerrahîlik**, s. 364; **Kadirîhâne Tarihçesi Notları**, s. 127-128.

⁸⁷⁷ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 284.

⁸⁷⁸ "*Âyin erkândır âşîka ecelinden önden ölse / Ecelinden ön ölene dost kendisi tımar eder*" bkz. Eşrefoğlu Rumi, **Divân-ı İlahiyat**, s. 66; ayrıca bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri**, s. 573; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s. 246-247.

Rûmî şöyle söylemektedir: *"Ben külli yitirdim seni buldum / Bu ben sensin ben öldüm ben gerekmez"*⁸⁷⁹ O sebepten seyr ü sülûk içinde yapılan nefis terbiyesi de bu bağlamda düşünülmelidir. Sûfiler birer birer nefis mertebelerini aşarak nefislerini zararsız bir hâle getirmek ve ölmeden önce ölmek istemişlerdir. Eşrefoğlu Rûmî nefis-i mülhime sahipleri hakkında *"ölmezden ön öldüler ve haşirden evvel yine dirildiler. Bu ölmekten murâd sıfat-ı redîeden halâs olmaktı, yani nefis-i emmâreyi öldürmektir. Ve yine dirilmekten murâd, sıfat-ı hamîde ile mevsûf olup müzeyyen ve müşerref olmaktır"* demektedir.⁸⁸⁰ Yani Eşrefoğlu'na göre bu tarz ölümden kastedilen şey insanın kötü sıfatlarından kurtulup kendisine devamlı kötülüğü emreden nefisini öldürmesidir. Dirilmekten kastedilen de kendisini güzel sıfatlarla süslemesi ve şeref kazanmasıdır. Ayrıca Eşrefoğlu Rûmî dervişin kendisini ölü olarak bilmesi gerektiğini de söylemektedir.⁸⁸¹

Sûfilere göre ölüm, sevgilinin sevgili ile buluşmasıdır.⁸⁸² Nitekim Hz. Muhammed de vefat edeceği esnada Allah'ı kastederek *"Refîke'l-alâ"* yani "Yüce Dost" demiştir.⁸⁸³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin vefat günü olan 17 Aralık'ın *'şeb-i arûs'* yani 'gelin gecesini' olarak anılması da sûfilerin ölümü hüzünlü bir hâdise olarak görmediklerini açıkça göstermektedir. Eşrefoğlu Rûmî bir beytinde *"Bu dertden Eşrefoğlu Rûmî ölse / Ölüm değil düğün ü bayramdır"* demektedir.⁸⁸⁴ Fakat ölümün sevgili ile kavuşmak gibi olumlu bir tarafı olsa da ölüm sonrası verilecek hesap da sûfilerin akıllarını meşgul etmiştir.⁸⁸⁵ Abdülkadir-i Geylânî müridlerine hep biraz sonra ölecekmiş gibi düşünmeleri gerektiğini söylemektedir.⁸⁸⁶ Eşrefoğlu Rûmî de hemen hemen aynı şeyi tavsiye etmektedir: *"Sûfî oldur kim her hâlde ölümün unıtmaya."*⁸⁸⁷

⁸⁷⁹ Eşrefoğlu Rumi, *Divân-ı İlahiyat*, s. 71.

⁸⁸⁰ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 49.

⁸⁸¹ *Müzekki'n-Nüfûs*, s. 463.

⁸⁸² *"Ölüm bâbında vuslat-ı Cemâl vardır."* bkz. Safer el-Muhibbi, *İstilahat-ı Sofiyye*, s. 309.

⁸⁸³ İsa Çelik, "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sa. 40, Erzurum 2009, s. 122.

⁸⁸⁴ Eşrefoğlu Rumi, *Divân-ı İlahiyat*, s. 63.

⁸⁸⁵ *"Ey yârenler ey kardeşler korkarım ben ölem deyi / Öldüğüme kayırmazan ettiğimi bulam deyi"* bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 65.

⁸⁸⁶ *el-Fethu'r-Rabbânî*, s. 349.

⁸⁸⁷ *Tarikatnâme*, s. 40.

Mutasavvıflara göre rûh değil, sadece beden ölür.⁸⁸⁸ Eşrefoğlu Rûmî "bu mürşidler ölmezler, bunlara ölür demek bilmezliktendir. Gerçi kim bu âlemden ol âleme göç iderler, velâkin sırları bu âlemde yürür, tasarruf ederler" demektedir.⁸⁸⁹ Yani ölüm bir yok oluş değil, yalnızca bir âlemden başka bir âleme göç etmektir. Üstelik Eşrefoğlu'nun söylediği gibi mürşid ölse bile dünya ile ilişkisi son bulmaz, "sırları bu âlemde yürür" ve tasarrufu yani kişiler, eşyalar ve olaylar üzerindeki etki ve idâresi devam eder. Bu sebepten mutasavvıflar, özellikle tarikat pîr ve şeyhlerinin vefatlarından bahsederlerken çok özel ifâdeler kullanmışlardır. Bunlardan bazıları şudur: "İrtihâl buyurdu", "rûh-ı latîfî âlem-i bekâya pervâz etmiştir", "ircîî emrine lebbeyk-zen-i icâbet olarak azîm-i dâri'l-karâr oldu", "itmâm-ı enfâs-ı ma'dûde-i hayât idüp", "târik-i alâyiş-i fenâ ve azîm-i hangâh-ı bekâ".⁸⁹⁰

Mutasavvıflar her ne kadar ölümü bir yok oluş değil, bir yerden bir yere göç olarak görüp ölen kişinin 'bekâ âleminde' sevgilisi olan Allah ile buluştuğunu düşünseler ve özellikle ölen kişi bir mürşidse kendileri üzerindeki himmetlerinin devam edeceğine inansalar da "göz cemâl ister" sözüyle ifâde edildiği gibi bundan sonra maddî olarak birlikte olamayacaklarından dolayı ölümün hüznü tarafını da hep yaşamışlardır. Abdürrahîm-i Tîrsî (ö. 1520) tarafından Eşrefoğlu Rûmî'nin vefatı dolayısıyla kaleme alınan bir şiir bu hüznü dervişlerin nasıl yaşadığını göstermektedir: "Dünyâdan göç var ola mı Eşrefoğlu Rûmî Sultân / Âh ayruluruz ola mı Eşrefoğlu Rûmî Sultân ... Gelün karalar giyelüm âh idüp çok ağlayalum / Elden çıkarduk n'idelüm Eşrefoğlu Rûmî Sultân ... İçimizde yanar odı cânımızda kaldı dadı / Dervişleri garîb kodı Eşrefoğlu Rûmî Sultân / Bu bî-çâre garîp n'itsün ağlayu kancaru gitsün / Sensüz bu cihânı n'itsün Eşrefoğlu Rûmî Sultân"⁸⁹¹

Şeyh Tîrsî'nin bahsettiğimiz şiiri Eşrefoğlu Rûmî'nin vefatı ve sonrasında yaşananlar hakkında da bilgi vermektedir. Şeyh Tîrsî burada bir menkabe de anlatmaktadır. Şiirin olayı bizzat gören ve yaşayan bir kimse tarafından yazılması bu

⁸⁸⁸ "Ten fânidir can ölmez gidenler gene gelmez / Ölür ise ten ölür canlar ölesi değil" bkz. Gölpınarlı, **Yunus Emre**, s. 79; ayrıca bkz. Ramazan Muslu, "Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfilerin Ölümüne Bakış ve Cenâze Merâsimleri", **EKEV Akademi Dergisi**, sa. 38, Kış 2009, s. 62.

⁸⁸⁹ **Müzekki'n-Nüfûs**, s. 518.

⁸⁹⁰ Mustafa Kara, "Tasavvuf Kültüründe Ölüm İçin Kullanılan İfadeler (Yadigâr-ı Şemsî Örneği)", **Uludağ Üniversitesi II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (20-22 Ekim 2005) Bildiri Kitabı**, c. 2, s. 328-330.

⁸⁹¹ Yüce, "Tîrsî ve Divanı", s. 199-201.

metnin Eşrefoğlu'nun vefatı hakkında birinci el bir kaynak olmasını gerekli kılmakta ve burada yukarıda Eşrefoğlu'nun, ölümden sonra da tasarrufun devam etmesi ile alakalı söylediklerinin bir örneği görülmektedir. Tirsî, Rûm ülkesinden (Anadolu) bir erin düştüğüne dair bir alâmet gördüğünü, bu erin de Eşrefoğlu Rûmî olduğunu anladığını söylemektedir. Tirsî gayb âleminde Eşrefoğlu'na dair bir haber verildiğini işittiğini söylemekte ve üç gün önce Mekke'de salâ okunduğunu, Hak dostlarının dirilip Ka'be'de namaz kıldıklarını anlatmaktadır. Sonrasında Eşrefoğlu'nun vefat etmeden hemen önce dervişlerine '*nazar kıldığını*', her birisini bir yere koyduğunu, birine de seccâde verdiğini (kendisine seccâde verilen derviş Abdürrahîm-i Tirsî'dir) bildirmektedir. Şeyh Tirsî'nin anlattığı menkabe şudur: Eşrefoğlu Rûmî'nin vefatından hemen sonra birkaç kişi derviş olmak için gelmişler fakat Eşrefoğlu'nun vefat ettiğini öğrenmişlerdir. Bu insanlar "*tevbesüz kalduk*" diyerek üzülüp ağlamışlar ama gasil esnasında dervişler zikir çekerlerken Eşrefoğlu tevbe vermiş yani bu kişileri dervişliğe kabul etmiştir: "*Çünkü yumağa kodılar dervişleri zikr urdılar / Tevbe virürken gördiler Eşrefoğlu Rûmî Sultân*"⁸⁹²

Tuhfe-i Rûmî'de de İsmâil-i Rûmî'nin vefatı ve hatta cenâze merâsiminin nasıl yapıldığı hakkında bilgi bulunmaktadır. Burada yalnız *Tuhfe*'ye göre vefat hadisesinin nasıl yaşandığı nakledilecektir. Merâsim aşağıdaki bölümlerde detaylı olarak anlatılacağı için burada o kısma değinilmeyecektir. I. Bölüm'de İsmâil-i Rûmî'nin kutbiyyeti hakkında bilgi verilirken içerisinde Sultân IV. Murad'a da rol verilen bir menkabeden bahsedilmişti. Menkabeye göre IV. Murad ısrarla İsmâil-i Rûmî'den kutbun kim olduğunu öğrenmek istemiş, İsmâil-i Rûmî de bunun üzerine padişaha kutbun cenâzesinin Cuma günü Kılıç Ali Paşa Câmi'i'nden kalkacağını söylemiştir. İsmâil-i Rûmî, padişah ile yaptığı konuşmadan sonra dergâha gelmiş ve kendisinin kutup olduğunu dervişlerine bildirip bunu yabancılardan gizlemelerini emretmiştir. Rûmî ardından hazırlığını yapmış, Cuma gecesi de bütün dervişlerini huzuruna toplayıp bu gece vefat edeceğini söylemiş ve cenâze ile alakalı her işi ehil kişilere havâle etmiştir. Rûmî vasiyetini bildirdikten sonra söylediği gibi o gece vefat etmiştir.⁸⁹³ Seyyid Sırrı Ali'nin Rûmî'nin vefatından bahsederken kullandığı ifâdeler

⁸⁹² Yüce, "**Tirsi ve Divanı**", s. 200-201.

⁸⁹³ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 14b-16b.

de yukarıda değindiğimiz "çok özel ifâdeler"den biridir: "*Gitdi ol zât-ı latîf kuş gibi pervâz eyledi / Rûh-i pâki evc-i illiyîne âgâz eyledi*"⁸⁹⁴ *Tuhfe* İsmâil-i Rûmî'nin kendi vefatının ne zaman olacağını önceden bildiğini söylemektedir.

Yâdigâr-ı Şemsi'den İznik Âsitânesi postnişini Şeyh Lutfullah Efendi'nin oğlu Şeyh Sâlih Efendi'nin (18. yüzyıl) vefat anı öğrenilmektedir. Buna göre Sâlih Efendi hastalanmış ve yatağa düşmüştür. Yataktayken âsitâne postnişini olan Şeyh Abdullah Efendi'den dervişleriyle birlikte yetmiş bin kelime-i tevhid okumasını rica etmiş, Abdullah Efendi de dervişleriyle birlikte Sâlih Efendi'nin evini ziyaret edip kelime-i tevhid zikrine başlamıştır. Zikir bittiğinde Sâlih Efendi vefat etmiştir. *Yâdigâr-ı Şemsi* sâhibi, Sâlih Efendi'nin vefatını "*teslîm-i rûh idüp cânını cânâna virir*" cümleleriyle anlatmaktadır.⁸⁹⁵

Revnakoğlu'ndan öğrenildiğine göre halifenin ve dervişin vefatı sonrasında yapılan merâsim ana hatlarıyla birbirinin aynı olmakla birlikte teferruatta bazı farklılıklar vardı. Tekke şeyhi zikir esnasında vefat ederse ya da vefat haberi zikir esnasında gelirse âyinde o sırada hangi esmâ çekiliyor olursa olsun derhal Hayy esmâsı zikredilmeye başlanır ve zikrin perdesi düşürülürdü. (Şeyh efendi gibi derviş de âyin sırasında vefat etse aynı şekilde esmâ durdurulur, ism-i Hayy zikri başlar ve zikrin perdesi düşürülürdü.) Dergâhın şeyhzâdesi orada ise ve hilâfeti varsa zikrin idâresini o üstlenirdi ya da dergâhın kıdemli bir halifesi zikri idâre etmeye başlardı. Eğer şeyhzâde de kıdemli bir halife de o sırada orada yoksa zikrin idâresi kendi yoluna en yakın başka bir tarikatın kıdemli şeyhlerinden birine bırakılırdı. Bu şekilde âyin sonuna kadar sürdürülür ama raksan yani oynak besteli ilâhîler okunmazdı. Aynı şekilde taksîm de ağır ve sakın bir tavırla yapılırdı. Bundan sonra şeyh efendinin naaşı tevhidhâneye getirilir, mihrap postunun önüne yatırılırdı. Baş ucunda buhurdan uyandırılır/yakılır ve şeyh efendinin üzeri Ka'be örtüsü ya da şal ile örtülür, üzerine de şeyhin ferâcesi konulurdu. Şal veya Ka'be örtüsü yoksa sadece ferâce kullanılırdı. Âyin bittiğinde dergâhın kendi dervişleri dışında herkes dışarı çıkar, dervişler sırayla şeyhin başında nöbet tutarlardı. Gasil başlamadan önce naaşın yanında hiçbir şey okunmazdı. Eğer şeyh ya da derviş âyin sırasında değil de başka bir zamanda vefat ettiyse başka

⁸⁹⁴ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 16b.

⁸⁹⁵ *Yâdigâr-ı Şemsi*, s. 95-96.

bir usûl tatbîk olunurdu. Buna göre vefatın yaklaştığı anlaşıldığında vefat edecek olan kişinin başına dervişler toplanır, hep birlikte ama çok hafif bir sesle Evrâd-ı Şerîfe okunurdu. Ardından pest perdeden kelime-i tevhid, ism-i Celâl ve ism-i Hû zikri yapılırdı.⁸⁹⁶

5. 4. 9. 1. Gasil ve Tekfin: Naaşın Kefenlenmesi

Şeyh Tîrsî'nin yukarıda bahsedilen şiiirinde Eşrefoğlu'nun gasli ile alakalı da bir mısra vardır: "*Çünkü yumağa kodılar dervişleri zikr urdılar*"⁸⁹⁷ Yani Eşrefoğlu gasledilirken dervişler de bir yandan zikir çekmişlerdir. Fakat bu zikrin detaylarını öğrenemiyoruz. İsmâil-i Rûmî'nin gasli sırasında neler yapıldığı hakkında ise *Tuhfe*'de bir bilgi yoktur fakat İsmâil-i Rûmî'nin, gasil işleminin gece yarısından sonra yapılmasını emrettiği öğrenilmektedir: "*Nısf-ı şeb geçdikde cismim gusl idin ibtidâ*"⁸⁹⁸ Yine de bir bilgi olmamasına rağmen İsmâil-i Rûmî'nin de gaslinin dervişlerin zikirleri eşliğinde yapıldığı tahmin edilebilir.

Revnakoğlu, şeyh efendilerin tevhidhânede gasledilmeleri usûlünün sonradan ortaya çıktığını, eski zamanlarda böyle bir âdetin olmadığını söylemektedir. Revnakoğlu'na göre teneşir tahtası, tevhidhânede, kapıya en yakın yere konulurdu. Cenâzeyi hem gasledecek hem de teşhiz ve tekfinini yapacak kişinin bir şeyh efendi olması usûldendi. Bir şeyh efendi yoksa kıdemli bir halife, o da yoksa bir derviş tarikat usûllerine göre gasil işini yapardı. Gasil esnâsında gassal ve yardımcısı dışında kimse orada bulunamazdı ve gassalın yardımcısının da tarikat mensubu olması şarttı.⁸⁹⁹ Şeyh Hüseyin Nazmi Geylânî vefat etmiş bir şeyh efendinin vücudunun, tarikat ehli olmayanlara mahrem sayıldığını ve bu sebepten tarikat mensubu olmayan hiçbir kişiye gösterilmediğini söylemektedir. Bunun için gasil kapalı bir yerde yapılır ve tarikat mensubu olmayanlar oraya asla alınmaz. Eğer dışarıdan biri bir şekilde oraya girmişse teneşirden duman yükselerek vefat eden şeyhin vücudunu örter. Hüseyin Nazmi Geylânî, babası Şeyh Sadeddin Geylânî ile birlikte Murâd-ı Buhârî Tekkesi şeyhi Abdülkadir-i Belhî'yi gaslederlerken böyle bir olayın meydana geldiğini, bunu bizzat

⁸⁹⁶ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 223-225, 241.

⁸⁹⁷ Yüce, "*Tîrsî ve Divanı*", s. 200.

⁸⁹⁸ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 16a.

⁸⁹⁹ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 225-228.

gördüğünü anlatmaktadır.⁹⁰⁰ Abdest verildikten sonra kıdemli bir şeyh efendi Fatihâ eder ve Evrâd-ı Şerîfe okunmaya başlanırdı. Fakat Evrâd-ı Şerîfe yüksek sesle değil, pest perdeden okunurdu. Evrâd-ı Şerîfe bittiğinde ikinci gasil başlar ve aynı kıdemli şeyhin idâresinde dervişler kelime-i tevhîd zikrine, zâkirler de ilâhî okumaya başlardı. Kelime-i tevhîdden sonra üçüncü gasil yapılır ve bu sırada ism-i Celâl okunurdu. Gasil merâsiminde ism-i Hû da çekilirdi. İlâhînin yerine hazin ve hafif bir tavırla taksim de yapıldığı olurdu. Revnakoğlu gasil esnasında okunan ilâhîlerden bazılarını haber vermektedir. Eğer vefat eden şeyh, kıdemli bir şeyh efendi idiyse zikrullahın sonunda salâ da verilirdi. Salâ bir zâkir tarafından ve merâsimi idâre eden şeyhten destûr alınarak verilirdi. Zâkir salâ okuduğu esnada kible tarafına döner ve ayakları mühürlü olarak dururdu. Bu salâ Cuma salâsı gibi idi fakat daha hazin bir tavırla verilirdi. Salânın sonunda merâsimi idâre eden şeyh Fatihâ ederdi. Gaslin sonunda gülbang da okunurdu. Dervişlerin gasli de bazı küçük farklarla birlikte şeyh efendilerin gaslinin aynısı idi.⁹⁰¹

Gasil bittiğinde makam postu yani şeyh efendinin âyinlerde üzerine oturduğu kendi postu kefenin altındaki birinci katın arasına uzunlamasına serilirdi. Şeyhin naaşı bu postun üzerine yatırılırdı. Biat ettiği şeyhin tekbirlediği arakiyyesi, okuduğu Evrâd-ı Şerîfesi ve diğer çeyizleri kendisinden destur alınarak koynuna konulurdu. Bu çeyizler arasında Kerbelâ toprağından yapılmış mühür ve Hz. Muhammed'in kabrinin tozu ya da toz bezi de bulunurdu. Bütün bunları ya kendi tarikatından ya da başka bir tarikattan olan kıdemli bir şeyh efendi yapardı. Buna '*gidiş çeyizi*' de denirdi.⁹⁰²

Gasil ve tekfîn bittikten sonra naaş tabuta konur ve vefat eden zâtın bağlı bulunduğu tekkede bir türbe var ise tabut türbedeki pîrin ya da en büyük şeyhin ayağının ucuna bırakılırdı. Şeyh tabutları altı kollu olurdu. Vefat eden kişi eğer şeyh ya da halife ise tabutun başına tâc-ı şerîfî, derviş ise takkesi veya arakiyyesi konulurdu. Tabut tekke içinde asla omuzlara kaldırılmaz, türbedeki pîr ve şeyhlere hürmeten bel hizasında taşınırdı.⁹⁰³ Naaşın tabuta konulması işini vefat eden kişinin şeyhi yapar,

⁹⁰⁰ Gamze Sart, “*Tasavvuf Kültüründe Enformel Öğrenme*”, s. 271-272.

⁹⁰¹ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 224-225, 228-231, 236-237, 239; İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları”, s. 167.

⁹⁰² Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 226; İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları”, s. 167.

⁹⁰³ İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları”, s. 167.

şeyh efendi orada yoksa başka bir kıdemli şeyh efendi merhûmun hilâfetnâmesini niyâz ederek ve "*şeyhunâ destûr*" diyerek sağ eline bırakırdı. Tabut kapatıldıktan sonra ism-i Celâl zikrine başlanırdı. Beş, yedi, on iki ya da on dokuz kere ağır ağır çekilen ism-i Celâl'den sonra on iki adet ism-i Hû çekilir ve ardından zikri açan şeyh efendi Fatihâ verir, Fatihâlar ferdî olarak sessiz bir şekilde okunurdu. Burada vefat eden şeyh efendinin bohça içindeki emânetleri getirilir, tâc-ı şerîfî Fatihâ ile bohçadan çıkarılır ve tekbir getirilerek tabutun başına konulurdu. Tabutun üstü aynı bohça ile ya da 'pûşîde' denen ve üzerinde yazılar bulunan beyaz veya yeşil tûlbent vs. ile örtülürdü. Tabutun ensesine de çaprazlama olarak ridâ atılır, uçları aşağı sarkıtılırdı. Özel günlerde giydiği ferâcesi de tabutun üstüne konurdu. Vefat eden kişi şeyh değil de derviş ise başına tekbirli arakiyyesi giydirilir, arakiyyenin üzerine de şemle dolanır ama ucu çıkarılmazdı Tabutun boyun tarafının üzerine de '*pîrdaş*' denilen tarikat kardeşlerinden biri tarafından şed atılır ve şedin uçları tabutun iki yanından aşağı doğru sarkıtılırdı.⁹⁰⁴ *Tuhfe*'den İsmâil-i Rûmî'nin de tabutuna tâc-ı şerîf ile "*sâir hil'at*" konulduğu öğrenilmektedir.⁹⁰⁵ Bu "*sâir hil'at*"tan kastedilen yukarıda bahsedilen pûşîde, ridâ, ferâce ve hatta bunlar gibi başka çeyizler de olabilir.

5. 4. 9. 2. Tezkiye ve Cenâze Namazı

Bundan sonra cemaat gelir ve kendi tarikatından ya da başka bir tarikattan kıdemli bir şeyh efendi tarafından tezkiye yapılırdı. Fakat şeyh olmayan bir halife, özellikle de vefat eden kişinin kendi halifesi asla tezkiye yapamazdı. Şeyhin kendi yakınlarından biri de eğer tarikat mensubuysa bu görevi yapabilirdi. Ama bunu yapabilmesi için oradaki kıdemli şeyh efendilerden birinin kendisine bu görevi vermesi lazımdı, kendi başına bu işi yapmaya çalışamazdı. Tezkiyenin ardından dua edilir, ardından kıdemli bir şeyh efendi Fatihâ ederdi. Kıdemli şeyh efendi Fatihâ'yı "efendi, Fatihâ'ya buyrun" diyerek tezkiyeciyi de bırakabilirdi. Fatihâ'dan sonra tabut kaldırılır ama dergâhtan çıkılıp en az yedi adım gidilene kadar omuzlara alınmazdı. Dışarı çıkılırken de kapı önünde durulur, biraz beklenir, kıdemli bir şeyh efendi Fatihâ eder ve ardından hareket edilirdi.⁹⁰⁶

⁹⁰⁴ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 231-232, 239-240.

⁹⁰⁵ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 16b.

⁹⁰⁶ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 232-233.

Kıdemli bir şeyh efendi tabutun önüne geçer ve herkesin duyabileceği bir sesle "Yâ Allah Hû!" deyip ism-i Hû zikrini açardı. En önde şeyh efendiler olur, şeyh efendilerin arkasında zâkirler, en arkada da dervişler bulunurdu.⁹⁰⁷ Tabut bunların arkasında olurdu ve tabutun önünde buhurdan yanardı. Vefat eden şeyh efendi bağlı olduğu pîrin bulunduğu türbeye ya da hazîreye defnedilecekse tâc-ı şerîfin üstündeki örtü açılmaz ve taylesan da yandan bırakılmaz, içine sokulurdu. Fakat tabut dergâhın dışındayken taylesan salınabilirdi ve taylesan tabutun alt kenarını aşamazdı. Postnişinlik yapmamış bir halifenin tâc-ı şerîfinin destârı da kulak memesine kadar inerdi.⁹⁰⁸

Âsitâne şeyhlerinin ya da kıdemli şeyh efendilerin cenâzeleri götürülürken en önde ism-i Hû, arkada tevhîd-i şerîf, en arkada da salât u selâm okunurdu. Aynı esnada en önde bir zâkir münacaat, na't-ı şerîf ya da kaside okurdu.⁹⁰⁹ Ayrıca devrânî (Halvetî vs.) ve kıyâmî (Kadirî, Rifâî, Bedevî, Sa'dî vs.) tarikat mensuplarının cenâzelerinde tabutun önünde hem yürünür hem de devrân ya da kıyam zikri yapılırdı.⁹¹⁰ Vefat eden kişi dervişse evinden defnedileceği yere kadar tabutun önünde buhurdan taşınırdı. Buhurdanı tutan kişinin mutlaka '*nakîb*' yani tekke hizmetnişinlerinden kıdemli bir derviş olması lazımdı. Ayrıca şeyh efendilerin cenâzelerinde olduğu gibi ism-i Hû okunmaz, sadece kelîme-i tevhîd çekilirdi. Fakat kelîme-i tevhîdin idâresi kıdemli bir şeyh efendi tarafından yürütülürdü.⁹¹¹ *Tuhfe*'nin anlatımına göre İsmâîl-i Rûmî'nin cenâzesinde "*cümle derviş ü meşâyih*" bulunmuş, derin bir hüznle kelime-i tevhîd zikri yapılmış ve zâkirler ilâhîler okumuşlardı.⁹¹² Kılıç Ali Paşa Câmiî'nde cenâze namazı kılındıktan sonra tabut başlar üzerine alınmış ve dergâha getirilmişti.⁹¹³

"*Ehl-i tarîkin namazını ehl-i tarîk kıldırır*" sözü bir kural hâlinde yaşatılmış, genelde bu görev tarikat mensubu olmayan maaşlı imâmlara bırakılmamıştır. Namazı kıldırarak bir şeyh efendi yoksa, bir derviş de bu işi yapabiliirdi.⁹¹⁴ *Tuhfe*'ye göre

⁹⁰⁷ Osmanlı devlet teşrifatında ise önde küçük rütbeliler, arkada da büyük rütbeliler yürürdü. bkz. Zeynep Tarım, "İstanbul'da ve Osmanlı Sarayı'nda Tören ve Kutlamalar", s. 279.

⁹⁰⁸ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 233-234.

⁹⁰⁹ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 237-238.

⁹¹⁰ İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 168.

⁹¹¹ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 240.

⁹¹² "*Kopdı birden nâle-i dil-sûz fa'lem ennehu ... Nâle-i tevhîd-i dervîşân savt-ı zâkirân / Na'ra-ı uşşâk giriv nevha-ı âh u figân*" bkz. *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 16b.

⁹¹³ *Tuhfe-i Rûmî*, vr. 16b.

⁹¹⁴ Revnakoğlu, *Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 238-239.

İsmâil-i Rûmî'nin cenâze namazını Kılıç Ali Paşa Câmii'nde Cuma namazı sonrasında padişah imâmı kıldırılmıştır.⁹¹⁵ İstanbul'da vefat eden Kadirîhâne şeyhlerinin cenâze namazlarının Tophane'deki Kılıç Ali Paşa Câmii'nde kılınması İsmâil-i Rûmî'den itibaren değişmez bir usûl olarak yaşatılmıştır. Şemseddin Efendi'den öğretildiğine göre 1740-41 yılında İstanbul'da vefat eden Bursa'daki Eşrefzâde Dergâhı şeyhi İzzeddin Efendi'nin salâsı Fatih Câmii'nde okunmuş ve Sultân I. Mahmud tarafından âlimlerin, şeyh efendilerin ve devlet ricâlinin cenâze namazında bulunmaları için hatt-ı hümayun çıkarılmıştır. Şemseddin Efendi cenâze namazına kırk binden fazla kişinin geldiğini söylemekte ama namazın nerede kılındığını açıkça yazmamaktadır.⁹¹⁶

5. 4. 9. 3. Naaşın Kabre İndirilmesi

Kabrin başında, daha evvel gasil işlemini yapmış olan şeyh efendi tabuttaki tâc-ı şerîfi alır, vefat etmiş olan şeyhin oğluna tekbirleyip giydirir ve ardından naaşı tabuttan alıp kabre indirirdi. Bir şeyh efendiyi başka bir şeyh efendi kabre indirebilirdi. Şeyh efendi yoksa kendi tarikatından kıdemli bir halife bu vazifeyi yapabilirdi. Ama kendi halifesi merhum şeyhi ne kabre indirebilir ne merâsimi idâre edebilir ne de Fatihâ edebilirdi. O sırada orada âsitâne şeyhi bulunuyorsa bütün vazifeler ona ait olurdu.⁹¹⁷

Kadirîliğin de dahil olduğu kıyâmî tarikatlarda vefat eden şeyh efendi kabrin içine yatırıldığında daha önce gasil işlemini yapmış olan kıdemli şeyh efendi tarafından hemen kabrin üzerine bir örtü serilirdi. Bu örtü biat ve hilâfet merâsimlerinde dervişin altına girip ikrar verdiği yeşil, kırmızı ya da siyah renklerde ve üzerinde mübayaa âyetleri yazılı olan bir örtüdür. Bu örtüye '*sitâre*' veya '*mahfil*' denirdi. Mahfilin dört köşesi dervişler tarafından sıkıca tutulur ve kabrin içinde olup bitenler asla gösterilmezdi. Kabrin içerisinde verilen telkinin dışarıdakilerce duyulmaması için yüksek sesle kelîme-i tevhîd zikri çekilirdi. Mahfilin altında merhum şeyh ile birlikte kabre giren kıdemli şeyh efendi bir süre kabirden dışarı çıkmazdı. Vefat eden şeyhe kefenlenirken emânetleri verilmediyse bu esnâda verilirdi. Tâc-ı şerîfini ve hırkasını kefenin üzerine giydirir, beline kemerini koyar, altına

⁹¹⁵ **Tuhfe-i Rûmî**, vr. 16b.

⁹¹⁶ **Yâdigâr-ı Şemsi**, s. 100.

⁹¹⁷ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 241.

postunu serer, hilâfetnâmesini de "Efendi, destûr!" diyerek eline verirdi. Çeyizlenme bittiğinde kıdemli şeyh efendi kabrin içinden Fatihâ ederdi. Ardından sırasıyla ism-i Celâl ve ism-i Hû çekilirdi. İsm-i Hû esnasında kıdemli şeyh efendi merhum şeyhe telkin yapardı. Bu telkin bilinen telkin olmakla birlikte içinde tarikat sırları vardı ve tarikat mensubu olmayanlara söylenmezdi. Telkin yapan şeyhin muhakkak telkin yaptığı şeyten daha kıdemli olması lazımdı. Telkin bittiğinde yukarıdaki zikir de şeyh efendinin "illallah!" demesiyle biterdi. Ardından şeyh efendi Fatihâ ederdi. Fatihâlar okunurken kıdemli şeyh efendi, merhum şeyhin yüzünü açar, ayaklarını çözer ve bir Fatihâ daha ederdi. Bu Fatihâ sırasında mahfil kaldırılır, şeyh efendi "destûr!" deyip kabirden dışarı çıkardı.⁹¹⁸

Kabir toprakla kapatıldıktan sonra Kur'an-ı Kerîm okunur ve dua edilirdi. Duayı şeyh efendiden başkası yapıyorsa dua bittiğinde Fatihâ vermezdi. Fatihâ'yı verecek olan kişi şeyh efendidir. Fakat bazen şeyh efendi Fatihâ'yı dua okuyan kişiye bırakabilirdi. Fatihâ'dan sonra ayağa kalkılır ve kabrin başında halka olunurdu. Burada '*kabir tevâhîd*' denen kısa bir âyin yapılırdı. Sırasıyla kelime-i tevâhîd, ism-i Celâl ve ism-i Hû zikredilir, ardından gülbang çekilirdi. Gülbangı gasil ve defîn işlerini yapmış olan şeyh efendi çekerdi ama isterse başka bir şeyh efendiye de bırakabilirdi.⁹¹⁹

5. 4. 9. 4. Defîn Sonrası Merâsim

Merhûmun defnedildiği (tarikat terminolojisiyle '*sırlandığı*') gece tekkede hatim indirilir, helva pişer, dervişlere yemek verilir ve merhûmun maddî durumu iyi idiyse kurban kesilir (tarikat terminolojisiyle '*tığlanır*') ve yetmiş bin kelime-i tevâhîd okunurdu. Yetmiş bin kelime-i tevâhîd çekilirken şeyh efendi "illallah!" diyerek zikri durdurduğunda "Muhammedü'r-resûlullah" demezdi. Eğer derse '*teselsül*' yani zincir kopar ve o ana kadar çekilen zikir sayılmayarak en baştan başlanırdı. Âsitâne şeyhlerinin vefatında bunlar yedi gün boyunca yapılırdı. Ayrıca şeyh efendinin vefatından sonra kırk gün boyunca kıyam ve devran zikirleri yapılmaz, tamamen kuud zikri yapılırdı.⁹²⁰

⁹¹⁸ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 241-245; İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 168.

⁹¹⁹ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 245-246.

⁹²⁰ Revnakoğlu, **Tasavvuf ve Tarikat Kültürü**, s. 246-250; İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", s. 168.

SONUÇ

Osmanlı devlet merâsimleri ve bu merâsimlerde gözetilen teşrifat özellikle son birkaç on yılda yapılan çalışmalarla kısmen aydınlığa kavuşturulmuş olmakla birlikte devletin müdahil olmadığı, bir nevi özerk kurumlardaki merâsim ve teşrifat kuralları şimdilik nispeten üzerinde daha az yoğunlaşılacak bir konuyu teşkil etmektedir. Bu özerk kurumlardan en başta geleni *'hurde-i tarîk'* denilen merâsim, teşrifat ve ritüelleri daima titiz bir şekilde icrâ etmeye özen göstermiş olan tekkelerdir. Tekkelerdeki merâsim, teşrifat ve ritüeller basit birer gösteri olmaktan çok uzakta, belirli bir dünya algısının, hayat görüşünün, yaşama üslubunun etrafında şekillenen ve içinde bulunan kültürün sanatını, zevklerini ve alışkanlıklarını da yansıtan bir tür dinî-mistik faaliyet olarak düşünülebilir.

Osmanlı mutasavvıfları, tasavvufun İslâm inancına göre ilk insan olan Adem'den itibaren var olduğunu düşünmekte idiler. Tasavvufi eserlerde de peygamberler genellikle tasavvuf perspektifinden ele alınmış ve peygamberlerin hayatlarındaki tasavvufî unsurlara sık sık atıflar yapılmıştır. Osmanlı mutasavvıfları ayrıca tarikatlardaki her inanç, usûl ve ritüelin muhakkak bir peygamberin hayatında karşılığının olduğuna inanmışlar, her usûl ve âdâba mutlaka Kur'an'dan, Hz. Muhammed'in hadislerinden, ashâbdan ya da başka bir peygamberden deliller getirmişlerdir. Halvetin İbrahim ve Musa'dan, postun İsmâil'den, niyâz vaziyetinin Hüseyin'den ve biatın Hz. Muhammed'den kaldığı rivayetleri bunlara birer örnektir. Dolayısıyla sünnî tarikatlarda usûl, âdâb ve erkânın oluşumunda en büyük âmil Kur'an, sünnet ve her çeşit İslâmî anlatılar olmuştur. Bunların dışında usûl, âdâb ve erkânın oluşumunda etkili olmuş başka bir faktör de tarikatın nispet edildiği pîrin meşrebi, fikirleri ve içinde yetiştiği kültürdür. Tarikatlarda pîrlerin *'icthâh ettiği'* yani koyduğu kabul edilen kurallara yüzyıllar içerisinde adına *'ziyâdât'* denilen ilaveler de yapılmış, böylece tarikatlar stabil birer yapı olmaktan kurtulmuştur. Tarikatın meşrebine ve pîrin icthâdına aykırı olmayan ziyâdâtlar pîr olmayan tekke şeyhleri tarafından her zaman yapılabilmektedir. Bu ziyâdâtların oluşumunda dikkat çeken en büyük faktörlerden biri şeyhlerin şahsi ilişkileridir. Bir şeyh efendi, teberrüken icâzet aldığı bir başka tarikatın usûl ve erkânını da kendi tekkesinde uygulayabilmiş, kız alıp

verme şeklinde farklı tarikatların tekkeleri arasında kurulan yakınlıklar çeşitli usûl ve geleneklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Tasavvuf tarihinde ilk tekkenin henüz 8. yüzyılda Remle’de, Kûfeli Ebû Hâşim Osman b. Şerîk tarafından kurulduğu geleneksel kabulü ile birlikte İslâm’ın ilk yüzyıllarında sûfîlerin evlerde, mescidlerde ve medreselerde toplanıp tasavvufî sohbetler ve zikirler yaptıkları bilinmektedir. Dolayısıyla bu ilk yüzyıllarda, sonraları görülen, vakıfları olan, ayrıntılı mimari programlara sahip, içlerinde belli bir hiyerarşinin bulunduğu ve sıkı bir âdâbla teşrifatın hâkim olduğu tekkelerden bahsedilemez. 9-13. yüzyıllarda tekkelerin bütün İslâm dünyasında yayılması ve 12. yüzyıldan başlayarak tarikatların kurumsallaşmasıyla artık her tekke belirli bir tarika bağlanmış, bu tekkelerde bağlı olunulan tarikatın meşrebi, usûlü ve ritüelleri hüküm sürmüştür.

Kadirîlik, 12. yüzyıl Bağdat’ında yaşamış bir Hanbelî fıkıh âlimi, müderris, vâiz ve sûfî olan, sünnî mutasavvıflarca da ‘*Gavsul-a’zam*’ olarak tanın Şeyh Abdülkadir-i Geylânî’ye nispet edilmektedir. Tabii ki Şeyh Geylânî’nin bir tarikat kurma teşebbüsü hiç olmamıştır. Tıpkı Mevlevîlik, Bektâşîlik ve daha başka pek çok tarikat gibi Kadirîlik de ‘*pîr*’den sonra gelen ve pîr ile bir şekilde irtibatlı sûfîlerce yüzyıllar süren bir zaman içinde yavaş yavaş teşekkül etmiş, yayılmış, bu arada çeşitli şubelere ayrılmıştır.

12. yüzyılda, Bağdat’ta teşekkül etmeye başlayan ve Arap orjinli bir tarikat olan Kadirîlik, zamanla İslâm dünyasının pek çok yerinde olduğu gibi Anadolu’da da yayılmıştır. 15. yüzyılda Eşrefîliğin, 16. yüzyılda da Rûmîliğin tesis edilmesi ile İstanbul, Anadolu ve Rumeli’de Kadirîlik, 19. yüzyıla kadar büyük oranda Eşrefîlik ve Rûmîlik tarafından temsil edilmiştir. Bu iki kol seyr ü sülûkta çekilen esmâlar ve âyinlerindeki küçük birtakım farklılıklar dışında birbirinin neredeyse aynıdır. Nitekim Rûmîlik her ne kadar müstakil bir Kadirî kolu ise de hep Eşrefîliğin devamı gibi bir imaj çizmiştir. Rûmîlik’te âyinlerde okunan evrâdın Eşrefî Evrâdı olması, kuud zikrinden kıyam zikrine tıpkı Eşrefî tekkelerinde olduğu gibi güftesi Eşrefoğlu’na ait “*Cem olmuş dervişleri*” cumhur ilâhîsi ile kalkılması ve hatta Kadirîhâne postnişinlerinin hem Eşrefîlik’ten hem de Rûmîlik’ten icâzetli olup bazı dervişlerine Eşrefîlik’ten bazı dervişlerine de Rûmîlik’ten seyr ü sülûk ettirmeleri bunu

göstermektedir. Aslında seyr ü sülûk esmâları ve âyin tarzları dışında Osmanlı coğrafyasındaki sünnî tarikatların neredeyse hiçbiri birbirinden farklı değildir. Tekke içi âdâb ve tasavvufî görüş neredeyse birebir ortak olduğu gibi seyr ü sülûk metotları da temelde çok benzerdir. Eşrefiliğin ve Rûmîliğin âyin ve merasimlerinin yüzyıllar içerisinde birtakım değişimlere uğradığı yazılı kaynaklardan anlaşılabilmekte, fakat bu değişimlerin tam olarak hangi tarihlerde yaşandığı tespit edilememektedir. Yine de âyin ve merâsimlerin özellikle 19. yüzyılda daha komplike ve daha kuralcı bir hâl aldığı tahmin edilebilir. Bu özellikle Kıyâm Kelime-i Tevhîdi ve Kıyâm İsm-i Celâli gibi âyin tarzlarının, haydarî gibi tarikat çeyizlerinin, yalnız Eşrefilik özelinde düşünüldüğünde Emîr Sultân Ziyâreti gibi merâsimlerin 19. yüzyılda ortaya çıkmasından, tâc-ı şerîf ve güllerin tekke tezyinatlarında birer sembol olarak kullanılmaya başlanmasının yine bu yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yaygınlaşmasından ve yine muhtemelen bu yüzyılda cenâze merasimlerinin yapılış tarzının kesin kurallarla tayin edilip son şeklini almasından anlaşılmaktadır.

Tarikatnâmeler ile tekke içi âdâb ve seyr ü sülûk hakkında belirli konulara tahsis edilmiş tasavvufî eserlerde şeyh ve dervişlerin tekke içindeki âdâbı, bu kişilerden beklenen davranış tarzları, biat merâsimi, yemek ve sohbet sırasında dikkat edilmesi gereken kurallar ile râbita, murâkabe, teveccüh ve halvet gibi seyr ü sülûku yani tasavvufî eğitimi ilgilendiren hususlarda yazılanlar çoğunlukla birbirinin tekrarıdır. Farklılıklar yalnız seyr ü sülûk esmâlarında ve âyin tarzlarında olmakla birlikte bunlarda da benzer ve hatta ortak pek çok yan vardır. Bunu yalnız Eşrefî ve Rûmî müelliflerce yazılan eserlerde değil, bütün tarikatlara mensup sûfi-müelliflerin eserlerinde görmek mümkündür.

Eşrefilik ve Rûmîlik birer kıyâmî tarikat kolu olmakla birlikte âyinlerinde devrân zikrinin de bulunmasından dolayı ayrıca devrânî tarikatlardan da sayılabilir. Bu iki tarikat kolunun Arap orjinli ama Türkleşmiş kollar olması hem Arap hem de Türk âyin tarzlarının bir arada bulunmasına sebebiyet vermiş, özellikle devran söz konusu olduğunda Halvetî âyinlerinin etkisi bariz bir biçimde görünür olmuştur. İstanbul'da özellikle 18. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan Arap kökenli tarikatların da etkisiyle tasavvuf ve tarikat kültürü son derece renklenmiş ve 19. yüzyılda artık tarikatlar üstü bir folklor ortaya çıkmıştır. Böylece tarikatlar arasında âyin tarzları

başta olmak üzere sıkı bir tekke içi usûl, âdâb ve merâsim alışverişi yaşanmıştır. Üstelik teberrüken alınan hilâfetler yoluyla ‘*câmiu’t-turuk*’ şeyhlerin çoğalması aynı tekkede birden fazla tarikatın âdâb ve erkânının yaşatılmasına da yol açmıştır. Bu durum daha önceki yüzyıllarda yalnız tekke içi âdâb ve tasavvufî görüş açısından birbirine benzeyen tarikatların bu yüzyıldan itibaren âyin tarzları ve seyr ü sülûk metotlarında da bir dereceye kadar aynılaşmasına sebep olmuştur.



KAYNAKÇA
ARŞİV KAYNAKLARI

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi

Cevdet Askeriye

157/6940

Cevdet Evkaf

406/20576, 457/23109, 459/23205, 229/11401, 461/23336, 142/7057, 329/16740,
165/8231

Evkaf Berat

142/24

Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı

20/74

Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı

3/18

Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı

9/95

Yıldız Perakende Evrakı Hazine-i Hassa

24/46, 37/4

Mabeyn-i Hümayun Evrakı İradeleri

12/136

Maliye Nezareti

162/1, 177/94, 201/18, 214/72, 236/2, 265/33, 289/21, 316/22, 346/55, 376/32,
413/38, 442/1, 474/19, 511/48, 550/8, 599/34, 671/36, 673/87, 377/61, 474/37,
550/108

İbnülemin Hatt-ı Hümayun

6/545

İrade Dahiliye

380/25122

Topkapı Sarayı-Müze Arşivi Evrakı

1304/59

Meclis-i Vela Evrakı

KAYNAK ESERLER

- Abdülkadirü'l-Cîlânî: **Kitâb-ı Umdetü's-sâlihîn fî tercümeti Gunyeti't-tâlibîn**, müt. Süleyman Hasbî, c. 1, Matbaa-ı Osmâniyye, İstanbul 1303
- Abdülkadir Geylânî: **El-Fethu'r-Rabbânî**, (Geylani Külliyyatı içinde, çev. Osman Güman, Mehmet Eren, İlyas Aslan, Derya Çakır) Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s.17-387
- Abdülkadir Geylânî: **Cilâü'l-Hâtır**, (Geylani Külliyyatı içinde, çev. Osman Güman, Mehmet Eren, İlyas Aslan, Derya Çakır) Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s.388-561
- Abdülkadir Geylânî: **Fütûhu'l-Gayb**, (Geylani Külliyyatı içinde, çev. Osman Güman, Mehmet Eren, İlyas Aslan, Derya Çakır) Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s.565-714
- Abdülkadir Geylânî: **Sırru'l-Esrâr**, (Geylani Külliyyatı içinde, çev. Osman Güman, Mehmet Eren, İlyas Aslan, Derya Çakır) Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s.757-837
- Abdülkadir Geylânî: **Gunyet'üt-Tâlibin**, çev. Osman Güman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017
- Abdülkadir Geylânî: **Mektubat-ı Geylânî (Onun Mektupları)**, çev. Abdülkadir Akçiçek, Bahar Yayınevi, 1988

- Abdülkadir Sırrı Efendi: **Sırru'd-Deverân**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 866
- Abdülkerim Kuşeyri: **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2017
- Ahmed el-Kadirî: **Ta'bîr-nâme**, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, No: 4687, v. 7b-11b
- Ahmed Muhyiddin: **Gülzâr-ı Kadirî'den Bir Yaprak**, Resimli Kitâb Matbaası, Kostantiniyye 1332
- Ali b. Yûsuf Şattanûfî: **Behcetü'l-Esrâr Tercümesi**: ter. Şeyh Abdurrahman el-Halis el-Kerkûki et-Talebani, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1302
- Anonim: **Âdâbü's-sâlikîn**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 1342
- Anonim: **Erkânnâme-i Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşîyye**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1056
- Anonim: **el-Evrâdı'ş-Şerîfeti'l-Kadiriyye**, müt. Şeyh Nâci, Mahmud Bey Matba'ası 1329
- Anonim: **Evrâd-ı Şerîf-i Kadirî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3930, vr. 1b-3a
- Anonim: **Evrâd-ı Kadiriyye**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Osmanlıca Kitaplar Koleksiyonu, nr. 4922
- Anonim: **Evrâd-ı Şerîf**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4182

- Anonim: **Gavsîye-i Şerîf**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 667, vr. 1b-4a
- Anonim: **Hizbü's-Sağîr**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 0847, vr. 22a-23b
- Anonim: **Hizbü'l-İbtihâl**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 0847, vr. 30a-45a
- Anonim: **Hizbü's-Süryâniyye**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 0847, vr. 45a-53a
- Anonim: **Risâle-i Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2685, vr. 1b-10a
- Anonim: **Risâle (İsimsiz)**, Süleymaniye Kütüphanesi, Kemal Edip Kürkçüoğlu, nr. 53, 1a-3a
- Anonim: **Risâle (İsimsiz)**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1583
- Anonim: **Risâle (İsimsiz)**, Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4163
- Anonim: **Risâle (İsimsiz)**, Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2793
- Anonim: **Tarîkat-ı Rifâi'ye Girme Âdâbı**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 543
- Âşık Paşazade: **Osmanoğulları'nın Tarihi**, çev. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, Koç Kültür Sanat Tanıtım A.Ş., İstanbul 2003

Ali Satı Efendi,

Süleyman Besim Efendi: **Hadikatü'l-Cevâmi (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mi'mari Yapılar)**, haz. Ahmed Nezih Galitekin, İşaret Yayınları, İstanbul 2001

Aziz Mahmud-ı Hüdâyî: **Tarîkatü'l-Muhammediyye Risâlesi**, (Külliyat-ı Hazret-i Hüdayi içinde, haz. Muzaffer Ergür, Adalet Çakır), Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 56-70

Aziz Mahmud-ı Hüdâyî: **Tarîkatnâme-i Türkî**, (Külliyat-ı Hazret-i Hüdayi içinde, haz. Muzaffer Ergür, Adalet Çakır), Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 71-84

Baldırzade Selisi

Şeyh Mehmed: **Ravza-i Evliya**, haz. Mefail Hızlı, Murat Yurtsever, Arasta Yayınları, Bursa 2000

Bursalı Mehmed Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, c. I, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333

Bursalı Mehmed

Tahir bin Rif'at: **Hacı Bayrâm-ı Velî**, Orhâniye Matbaası, Dersaadet 1341-1920

Bursalı Mehmed Veliyüddin: **Menâkıb-ı Eşrefzade Eşrefoğlu Rumi Hayatı Menkıbeleri Şiirleri**, haz. Abdullah Uçman-Önder Akıncı, Bedir Yayınevi, İstanbul 1976

- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **Kadiriyye Notları**, Revnakoğlu, nr. 101
- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **Tâc-ı Şerifler**, Revnakoğlu, nr. 55
- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **Tarikat Âdâbına Dâir**, Revnakoğlu, nr. 42
- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **Devran ve Zikirlerle Dâir**, Revnakoğlu, nr. 313
- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **Kadirihâne Tarihçesi Notları**, Revnakoğlu, nr. 183
- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **Tarikatların Adabı, Karababa Veli, Ahiler**, Revnakoğlu, nr. 187
- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **İstanbul Tekye Şeyhleri**, Revnakoğlu, nr. 285
- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **Tasavvufa Dâir Geniş Bilgiler Meşâyıha Dâir**, Revnakoğlu, nr. 135
- Cemaleddin S. Revnakoğlu: Süleymaniye Ktp, **Tarikat Gülleri Hüccetler Bektaşî Nefesleri**, Revnakoğlu, nr. 150
- Derviş İbrahim el-Eşrefî: **Risâle-i Gül-âbâd**, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, nr. 4406, vr.1a-3b
- Ebu Nasr Serrâc Tusi: **el-Lüma' İslam Tasavvufu**, çev. Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996
- Ebu Tâlib el-Mekki: **Kûtu'l-Kulûb (Kalplerin Ağızı)**, c. I, çev. Prof. Dr. Yakup Çiçek, Umran Yayınları, İstanbul 1998

- Eşrefoğlu Rûmî: **Divan-ı İlahiyat**, haz. Mustafa Tatcı, DİB Yayınları, Ankara 2014
- Eşrefoğlu Rûmî: **Müzekki'n-Nüfûs**, haz. Abdullah Uçman, İnsan Yayınları, İstanbul 2015
- Eşrefoğlu Rumî: **Tarikatname**, haz. Esra Keskinkılıç, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002
- Eşrefoğlu Rumi: **Eşrefoğlu Divanı**, Tercüman 1001 Temel Eser
- Eşrefzâde İzzeddin Efendi: **Dîvân**, Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa, nr. 398
- Evliyâ Çelebi: **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, c. 1, haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999
- Evliyâ Çelebi: **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, c. 3, haz. Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999
- Fahreddin Efendi: **Envâr-ı Hazret-i Nûreddîn-i Cerrâhî**, İSAM Ktp., No: 3893, I-II (daktilo nüsha)
- Hasan Bey-zâde
- Ahmed Paşa: **Hasan Bey-zâde Târîhi**, c. 3, haz. Şevki Nezihi Aykut, TTK, Ankara 2004
- Hasan Zekâî el-Kadirî: **Tarîk-i Kadiriyye-i Âhiyye-i Resmîyye'nin Gül Risâlesi**, Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, nr. 150

- Hayrullah Nedîm: **Eşref-i Rûmî Kuddise Sırruhu'l-Âli**, Matbaa-ı Emirî, 1315
- Hezarfen Hüseyin Efendi: **Telhîsü'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân**, haz. Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998
- Himmet Efendi: **Âdâb-ı Hurde-i Tarikat**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2863
- Hoca Sadeddin Efendi, **Tacü't-Tevarih**, c. 1, yalınlaştıran. İsmet Parmaksızozoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979
- Hocazâde Ahmed Hilmi: **Ziyâret-i Evliyâ**, Necm-i İstiklal Matbaası, Dârü'l-Hilâfetü'l-Aliyye 1327
- Hücvirî: **Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcûb**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2018
- Huseyne'r-Razavî: **Miftah ed-Dekâyık fî Beyânü'l-Fütüvvet ve'l-Hakâyık**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 179
- İbn Teymiye: **Şerh**, (Geylani Külliyyatı içinde, çev. Osman Güman, Mehmet Eren, İlyas Aslan, Derya Çakır) Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s.717-754
- İsmail-i Belîğ Efendi
- Bursevî: **Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân**, Hüdâvendigâr Matba'ası, Bursa 1287

- Kabûlî Mustafa Efendi: **Kenzü'l-Esrâr**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 0905
- Kadirî: **Risâle-i Hazret-i Şeyh Abdülkadir**, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3036
- Kamil Kepecioğlu: **Bursa Kütüğü**, c. 1, Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa 2010
- Kamil Kepecioğlu: **Bursa Kütüğü**, c. 2, Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa 2010
- Kamil Kepecioğlu: **Bursa Kütüğü**, c. 3, Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa 2010
- Kamil Kepecioğlu: **Bursa Kütüğü**, c. 4, Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa 2010
- Kelâbâzi: **Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992
- Nuh Ağa: **Kitâbü'l-Menâmât Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları**, haz. Özgen Felek, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014
- Kutb-ı Nâyî Osman Dede Efendi: **M'râciyye-i Şerîf Tevşîhleri**, haz. Prof. Rûhî Ayangil, Âsitâne-i Rûmî Yayınları, İstanbul 2016
- Lucy M.J. Garnett: **Mysticism and Magic in Turkey**, Charles Scribner's Sons, New York, 1912

- Matrakçı Nasuh: **Târîh-i Âl-i Osmân**, haz. Göker İnan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019
- Mehmed Hâkim Efendi: **Hâkim Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1166-1180/1752-1766)**, c. 2, haz. Tahir Güngör, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019
- Mehmed Rif'at Efendi: **Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye fî Beyâni Tarîkatî'l-Kadiriyye** (Adalet Çakır, Abdülkadir-i Geylani ve Kadirilik 2. cilt), İSAM Yayınları, İstanbul 2012
- Mehmed Rif'at Efendi: **Âdâb-ı Sülûk-ı Tarîk-i Kadîrî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Kemal Edip Kürkçüoğlu, nr. 53, vr. 4b-11b
- Mehmed Rif'at Efendi: **Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 667, vr. 139a-141b
- Mehmed Rif'at Efendi: **Risâle-i Tâciyyetü'l-Kadiriyye**, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3263, vr. 16a-25b
- Mehmed Rif'at Efendi: **Risâle-i Fihristü'l-Kütüb ve'r-resâil**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 48a-53b
- Mehmed Rif'at Efendi: **Tercüme-i Şerh-i Kaside-i İbn-i Fârız**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 57b-62b
- Mehmed Rif'at Efendi: **Risâle-i Tarîkü'l-ârifin**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 38b-47b

- Mehmed Rif'at Efendi: **Risâle-i Nasîhatü's-sâlikîn**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 30-35a
- Mehmed Rif'at Efendi: **Tercüme-i Hikâyât-ı Meşâyih Kitâb-ı Bahâristân**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 1b-11a
- Mehmed Rif'at Efendi: **Tercüme-i Risâle-i Şeyh Abdülhayy Dihlevî**, Süleymaniye Ktp., Galata Mevlevihanesi, nr. 27, vr. 15b-16b
- Mehmed Rif'at Efendi: **Risâle-i Tuhfetü't-Devhateyn fî Beyân-ı İttihadi't-Tarîkayn**, Süleymaniye Kütüphanesi., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3263, vr. 63b-76a
- Mehmed Rif'at Efendi: **Ta'bîrnâme**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 67b-73b
- Mehmed Rif'at Efendi: **İhtisâr-ı Kitâb-ı Ma'rifet-i Tarîkat-ı Kadiriyye**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1826, 25a-30a
- Mehmed Şemseddin: **Bursa Dergahları Yadigar-ı Şemsi I-II**, haz. Mustafa Kara, Kadir Atlansoy, Uludağ Yayınları, Bursa 1997
- Mehmed Şükrü Efendi: **Mecmûa-i Tekâyâ**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 75
- Mevlânâ Mehmed Neşrî: **Cihânnümâ [6. Kısım: Osmanlı Tarihi (687-890/1288-1485)]**, haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013
- Muhammed b. Ali b.

- es-Serrâc: **Tuffâhu’-Ervâh ve Miftâhu’l-İrbâh**, haz. Mehmet Necmettin Bardakçı, Mehmet Saffet Sarıkaya, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015
- Müstakimzâde Süleyman
- Sa’deddin: **Risâle-i Tâciyye**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K1098/16, vr. 197b-213a
- Müstakimzâde Süleyman
- Sa’deddin: **Şerh-i Evrâd-ı Kadirî**, Matba’a-ı Amire, 9 Rebiülahir 1282
- Müstakimzâde Süleyman
- Sa’deddin: **Şerh-i İbârât**, haz. Ensar Karagöz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019
- Naîmâ Mustafa Efendi: **Târih-i Na’îmâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hulâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)**, c. 2, haz. Mehmet İpşirli, TTK, Ankara 2007
- Nâyî Osman Dede: **Mi'râcü'n-nebî Aleyhi's-selâm**, Şirket-i Mürettebiyye Kütübhâne ve Matbaa, 1310
- Nâyî Osman Dede: **Mi'râcü'n-nebî**, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 622
- Nâyî Osman Dede: **Mi'râcü'n-nebi Aleyhi's-selâm**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1476
- Nûreddîn-i Cerrâhî: **Mürşid-i Dervîşân**, Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, nr. 27

- Nev'izâde Atâyî: **Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmîleti's-Şakâ'ik**, c. 1, haz.
Suat Donuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu
Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017
- Osmanzâde Hüseyin Vassaf: **Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr**, c. 1,
Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No: 2305
- Osmanzâde Hüseyin Vassaf: **Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr**, c. 2,
Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No: 2306
- Ömer Ziyaeddin
Gümüşhanevi: **Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar**, çev. Prof.
Dr. İrfan Gündüz, Prof. Dr. Yakup Çiçek, Sır
Yayıncılık, İstanbul 2009
- Peçevî İbrahim Efendi: **Peçevi Tarihi**, c. 1, haz. Bekir Sıtkı Baykal, T. C.
Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993
- Peçevî İbrahim Efendi: **Peçevi Tarihi**, c. 2, haz. Bekir Sıtkı Baykal, T. C.
Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999
- Sabit Alâeddin Alî Öziçevî: **Risâle-i Kısve-i Kadîrî**, Atatürk Kitaplığı, Osman
Ergin, nr. 1062, vr. 1b-23b
- Sabrî-i Bursevî: **Menâkıb-ı Eşrefzâde Abdullah-ı Rumi**, Bursa
Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi, Genel Kitaplık,
nr. 4246
- Sâdık Vîcdânî: **Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Kadiriyye**
Silsilenâmesi, Darü'l-hilafetü'l-aliyye, Matbaa-ı
Amire, 1338-1340
- Seyyid Seyfullah: **Risâle-i Tâc**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852

- Seyyid Sırrı Ali: **Tuhfe-i Rûmî Kadiriler Asitanesi'nin Manzum Tarihçesi**, çev. Mustafa S. Kaçalın, Asitane Yayınları, İstanbul 1992
- Seyyid Sırrı Ali: **Tuhfe-i Rûmî**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 162
- Sir James Redhouse: **Redhouse Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Sözlük**, Sev Matbaacılık ve Yayıncılık Eğitim Ticaret A. Ş., İstanbul 1997
- Süheyl Ünver: Süleymaniye Ktp, Süheyl Ünver Defter, nr. 1416
- Süleyman Çelebi: **Mevlid**, haz. Necla Pekolcay, Dergah Yayınları, İstanbul 2018
- Süleyman Çelebi: **Mevlid**, haz. Faruk K. Timurtaş, MEB, İstanbul 1970
- Sünbül Efendi: **Risale Der Hakk-ı Zikr ü Devran**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 3868
- Şeyh Bahâeddin İbrâhim el-Kadirî: **Risâle**, Osman Ergin, nr. 1826, vr. 35b-38a
- Şeyh İlyâs Saruhânî: **Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin ve Âdâb-ı Sâlikîn**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 323
- Şeyh Mehmed el-Kadirî el-Eşrefî el-Kastamonî: **Ta'bîr-nâme**, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 4687, vr. 12a-20b
- Şeyh Mehmed el-Kadirî

- el-Eşrefî el-Kastamonî: **Risâle-i Sülûk-i Kadiriyye-i Eşrefiyye**, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr. 3263, vr. 26a-29b
- Şeyh Mehmed el-Kadirî
- el-Eşrefî el-Kastamonî: **Risâle-i Esmâ-ı Sülûk**, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 4687, vr. 4a-7b
- Şeyh Mustafa el-Ayderûs: **Terceme-i Risâle-i Esmâ-ı Sülûk-ı Kadiriyye**, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 4687, vr. 1b-4a
- Şeyh Selahaddin Uşşâkî: **Cevâhir-i Tâc**, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 852, vr. 89b-106b
- Tennurizade Mustafa Efendi: **Hediyetü'l-Fukarâ**, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4640, vr. 1b-23a
- Yahyâ Âgâh Efendi: **Mecmû'âtü'z-Zarâ'if Sandûkatü'l-Ma'ârif**, haz. Mehmed Serhan Tayşi, İstanbul 2014

ARAŞTIRMA VE İNCELEMELER

- Ağaoğlu, Mehmet: "About a Type of Islamic Incense Burner", **The Art Bulletin**, Vol. 27, No. 1 (Mar., 1945), p. 28
- Akar, Dr. Metin: **Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987
- Akkuş, Mehmet: "İsmail Rumi", **DİA**, c. 23, İstanbul 2001, s. 120
- Akot, Bülent: "Tasavvufî Terbiyede Rüyânın Değeri", **Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 10, sa. 19, 2011/1, s. 93-113

- Aksoy, Hasan: “Mehmed Şâkir Efendi”, **DİA**, c. 28, Ankara 2003, s. 530
- Aktaş, Hacer: **"Osmanlı'da Mübarek Gün ve Gecelerde Dinî Musiki"** yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul 2006
- Algül Hüseyin,
- Azamat, Nihat: “Emir Sultan”, **DİA**, c. 11, İstanbul 1995, s. 146-148
- Alvan, Türkan,
- Alvan, M. Hakan: **Saz ve Söz Meclisi "Şiir ve Musikî Medeniyetimiz"**, Şule Yayınları, İstanbul 2019
- Arberry, Arthur John: **Sufism An Account of the Mystics of Islam**, Routledge, London and New York 2008
- Arı, Osman Sacid: **“Meclis-i Meşâyih Arşivi'ne Göre Hicrî 1296-1307 (Miladî 1879-1890) Yılları Arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler”**, yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2005
- Aslan, Halide: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", **İSTEM**, sa. 13, 2009, s. 199-231
- Atasoy, Nurhan: **Derviş Çeyizi**, TC. Kültür Bakanlığı, İstanbul 2000

- Atlansoy, Kadir: "Süleyman Çelebi ve Mevlid Üzerine Bazı Bilgiler",
Osmanlı Kültür Sanat, c. 9, Yeni Türkiye Yayınları,
Ankara 1999, s. 598-604
- Aynî, Mehmed Ali: **İslamın Büyük Velisi Abdülkadir Geylani**,
Fransızcadan çeviren: Tahir Yücel, Büyüyenay
Yayınevi, İstanbul 2016
- Azamat, Nihat: **"II. Murad Devri Kültür Hayatı"**, doktora tezi,
Marmara Üniversitesi TAE, Tarih Bölümü, Yeniçağ
Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul 1996
- Azamat, Nihat: "Kadiriyye", **DİA**, c. 24, İstanbul 2001, s. 131-136
- Baloğlu, Bekir Şahin: **"Dinî Türk Mûsikîsi Beste Türlerinden Durak"**,
yüksek lisans tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi SBE,
Türk Müziği Anasanat Dalı, Türk Müziği Programı,
İstanbul 2014
- Bardakçı, M. Necmettin: "Sûfîlerin Zikir Yöntemlerinin Âdâb-Erkân
Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları": **Arayışlar**,
yl. 9, sy. 17, 2007, s. 15-38
- Baş, Derya: **Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarîkatı ve İstanbul'da
Bedevîlik**, Kitabevi, İstanbul 2008
- Başkurt, İrfan: "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", **İslâm
Araştırmaları Dergisi**, sy. 27, İstanbul 2012, s. 117-
145

- Behar, Cem: **Aşk Olmadan Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı/Türk Müziği'nde Öğretim ve İntikal**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003
- Behar, Cem: “The Technical Modernization of Turkish Sufi Music: The Case of the Durak” **Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East**, ed. Anders Hammarlund, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Swedish Research Institute in Istanbul Transactions Vol. 10, 2005, pp. 86-99
- Benlioğlu, Selman: "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı Mi'râciyye Yazmaları", **İSTEM**, sa. 35, Summer 2020, s. 73-95
- Binbaş, İlker Evrim: **“Tasavvuf ve Musiki -Mevlevilik ve Bektaşilikte Semâ'-”,** yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 1997
- Brown, John P.: **The Dervishes or Oriental Spiritualism**, Türbner and Co., London 1968
- Cebecioğlu, Ethem: **Hacı Bayram Veli**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017
- Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yayıncılık, 1997
- Ceyhan, Semih: “Taç”, **DİA**, c. 39, İstanbul 2010, s. 363-365
- Chodkiewicz, Michel: “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve**

- Sufiler**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, s. 89-112, TTK Yayınları, Ankara 2005
- Coşkun, Vildan S.,
Gökyay, Orhan Şaik: “Tâbirnânme”, **DİA**, c. 39, İstanbul 2010, s. 331-333
- Çakır, Adalet: **Abdülkadir-i Geylânî ve Kadirîlik**, İsam Yayınları, İstanbul 2012
- Çalık, Fatma: **“Eşrefzade İzzeddin ve Tefsiri “Enisü’l-Cenan”**, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Bursa 2009
- Çelik, İsa: “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, sa. 40, Erzurum 2009, s. 119-146
- Çetinkaya, Nuran: **“Tarihi Süreçte Mevlid”**, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul 2019
- Ergun, Sadeddin Nüzhet: **Türk Musikisi Antolojisi**, Vadi Yayınları, İstanbul 2017
- Ergun, Sadeddin Nüzhet: **Türk Şairleri**, c. 1
- Erhan, Mehmed Safiyüddin: “Bursa Eşrefilerinde Köfteli Çorba Ananesi”, **Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4**, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Bursa Kitaplığı, Bursa 2005, s. 299-304

- Erhan, Mehmed Safiyüddin: "Bursa İznik'te Eşrefzâde Asitanesi", **IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu**, Ankara 2019, s. 137-149
- Erhan, Mehmed Safiyüddin: "Esas Gaye Tâc ü Hırka Değildir, Kalbin Şekillenmesidir", Röportaj: Sema Özkul, **Keşkül**, 2014 Yaz, s. 48-61
- Feldman, Walter: "Osmanlı Sufî Tarikatlarında Müzik", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler** ed. Ahmet Yaşar Ocak, s. 481-500, TTK Yayınları, Ankara 2005
- Fığlalı, Ethem Ruhi: "Gadîr-i Hum", **DİA**, c. 13, İstanbul 1996, s. 279-280
- Fuchs, H: "Mevlid", **İslam Ansiklopedisi**, c. 8, s. 171-176
- Geylani, Dr. Muhammed Fadıl: **Nehru'l-Kadiriyye Abdülkadir Geylani Hz. Hayatı**, Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul 2013
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **100 Soruda Tasavvuf**, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985
- (Gölpınarlı) Abdülbaki: **Melâmîlik ve Melâmîler**, Devlet Matbaası, İstanbul 1931
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Mevlevî Âdâb ve Erkânı**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2006
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2014

- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014
- Göyünç, Nejat: “Osmanlı Dönemi Sufilik Tarihinin Arşiv Kaynakları”
Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler ed. Ahmet Yaşar Ocak, s. 3-18, TTK Yayınları, Ankara 2005
- Gribetz, Arthur: “The Sama Controversy: Sufi vs. Legalist”, **Studia Islamica**, No. 74 (1991), p. 43-62
- Gündüzöz, Güldane: **Tasavvufta Tâc Sembolizmi**, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017
- Gündüzöz, Güldane: "Tekke Mutfağı", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, sy. 2, Aralık 2016, s. 175-205
- Gürer, Dilaver: **Abdülkadir Geylani Hayatı Eserleri Görüşleri**, İnsan Yayınları, İstanbul 1999
- Hacı Muharrem Hilmi Efendi: **Kadiri Yolu Salıklarının Zikir Makamları ve Zakirlere Hediye**, notlarla neşreden: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat
- Hickman, Bill: “Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries-An Historiographical Essay Part I: What Happened to Eşrefoğlu?”, **The Journal of Ottoman Studies**, XLVI (2015), p. 1-42

- Işın, Ekrem: "Kadirilik", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, c. 4, s. 372-377
- Işın, Ekrem: "Tarikatlar", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, c. 7, s. 213-217
- İnal, İbnülemin
- Mahmut Kemal: **Hoş Sadâ Son Asır Türk Musikişinasları**, Maarif Basımevi, İstanbul 1958
- İnançer, Ömer Tuğrul: "Bayramilik Zikir Usulü ve Musiki", **DBİA**, c. 2, s. 107
- İnançer, Ömer Tuğrul: "Kadirilikte Zikir Usulü ve Musiki", **DBİA**, c. 4, s. 377-378
- İnançer, Ömer Tuğrul: "Osmanlı Tarihinde Sufilik Ayin ve Erkanları", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, s. 115-172, TTK Yayınları, Ankara 2005
- İnançer, Ömer Tuğrul: "Tekke Musikisi", **DBİA**, c. 7, s. 240-241
- İşli, Necdet: "Kâdirîhâne'de Aşûre", **Yemek Kitabı**, haz. M. Sabri Koz, İstanbul 2002
- Kafadar, Cemal: **İki Cihan Âresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**, çev. Ceren Çıkın, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010
- Kafadar, Cemal: "Mütereddin Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-1643", **Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun**, Metis Yayınları, İstanbul 2009, s. 123-191

- Kanar, Tuğçe Tuna: **“XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Halvetilik Teşrifatı: Usûl-Erkân ve Törenler”**, yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul 2017
- Kara, Mustafa: "Abdülkadir Necib Efendi ve Mevlid'i", **Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4**, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Bursa Kitaplığı, Bursa 2005, s. 269-297
- Kara, Mustafa: “Bağdat’tan Bursa’ya Bir Yol: Eşrefiye”, **JHS**, s. 397-429
- Kara, Mustafa: “Eşrefiyye”, **DİA**, c. 11, İstanbul 1995, s. 477-479
- Kara, Mustafa: **Eşrefoğlu Rumi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014
- Kara, Mustafa: “Evrad”, **DİA**, c. 11, İstanbul 1995, s. 533-535
- Kara, Mustafa: “Hüzün Ayı Mah-ı Muharrem Geldi” (**Bursa’da Dini Kültür içinde, haz. Mustafa Kara**) Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 347-354
- Kara, Mustafa: **İbn Teymiye’ye Göre İbn Arabi**, Dergah Yayınları, İstanbul 2017
- Kara, Mustafa: "Tekke", **DİA**, c. 40, İstanbul 2011, s. 368-370
- Kara, Mustafa: “Tekke Eğitimi ve Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 6, Sayı. 12, s. 107-138
- Kara, Mustafa: "Tasavvuf Kültüründe Ölüm İçin Kullanılan İfadeler (Yadigâr-ı Şemsî Örneği)", **Uludağ Üniversitesi II.**

- Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (20-22 Ekim 2005) Bildiri Kitabı**, c. 2, s. 327-343
- Kara, Mustafa: **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul 2017
- Kara, Mustafa: **Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları**, Dergah Yayınları, İstanbul 2010
- Karadeniz, M. Ekrem: **Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları**, Türkiye İş Bankası, İstanbul 2013
- Karamustafa, Ahmet T: **Tanrının Kuraltanımaz Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)**, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Köker, Hüseyin Sıdkı: **Tefsiri Mevlana Mustafa ve Vakıfları**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957
- Köprülü, Fuad: **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, DİB Yayınları, Ankara 1991
- Ömer Faruk Köse: "Cuma Vâizliği", **DİA**, c. EK-1, İstanbul 2016, s. 271
- Köse, Saffet: "Teravîh", **DİA**, c. 40, İstanbul 2011, s. 482-483
- Kufralı, Kasım: "Eşrefiye", **İslam Ansiklopedisi**, c. 4, s. 396-397
- Kufralı, Kasım: "Hırka ", **İslam Ansiklopedisi**, c. 5/1, s. 449-450
- Kut, Turgut: "İstanbul'da Kâdirîhâne Âsitânesi'nde 1906 Yılı Ramazan İftarları", **Yemek Kitabı**, haz. M. Sabri Koz, Kitabevi, İstanbul 2002, s. 116-131
- Margoliouth, D. S: "Abdülkadir Geylani", **İslam Ansiklopedisi**, c. 1, s. 80-82

- Margoliouth, D. S: “Kadiriye”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 6, s. 50-54
- Markoff, Irene: “Introduction to Sufi Music and Ritual in Turkey”
Middle East Studies Association Bulletin, Vol. 29,
No. 2 (December 1995), p. 157-160
- Massignon, Louis: “Tarikat”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 12/1, s. 1-17
- Melchert, Cristopher: "The Hanabila and the Early Sufis", **Arabica**, T. 48,
Fasc. 3 (2001), p. 352-367
- Muslu, Ramazan: "Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfilerin Ölûme Bakışı ve
Cenâze Merâsimleri", **EKEV Akademi Dergisi**, sa.
38, Kış 2009, s. 61-86
- Nasr, Seyyed Hossein: “Shi’ism and Sufism: Their Relationship in Essence
and in History”, **Religious Studies**, Vol. 6, No. 3
(Sep., 1970), p. 229-241
- Niyazioğlu, Aslı: **17. Yüzyıl İstanbul’unda Rüyalara ve Hayatlar**,
Doğan Kitap, İstanbul 2020
- Noyan, Bedri: "Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem Âyini, Aşure ve
Matem Erkânı", **Halk Kültürü**, İstanbul 1984/1, c. 1,
s. 81-101
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya
Menâkıbnâmeleri**, Timaş Yayınları, İstanbul 2016
- Ahmet Yaşar Ocak: **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler
Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**
Timaş Yayınları, İstanbul 2016

- Ocak, Ahmet Yaşar: "Zâviyeler (Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme)", **Vakıflar Dergisi**, 12 (1978), s. 247-269
- Öngören, Reşat: "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 25[2010/1], s. 123-132
- Öngören, Reşat: "Rûmiyye", **DİA**, c. 35, İstanbul 2008, s. 240-242
- Öngören, Reşat: "Şeyh", **DİA**, c. 39, İstanbul 2010, s. 50-52
- Öngören, Reşat: "The Three Dimensional Dream Interpretation of an Ottoman Sufi-Scholar: Kutbuddinzâde (d. 1480) on Dreams", **İÜİFD**, c. XV, Yıl. 2007, s. 55-69
- Özcan, Nuri: "Cumhur İlahisi", **DİA**, c. 8, İstanbul 1993, s. 94
- Özcan, Nuri: "Durak", **DİA**, c. 10, İstanbul 1994, s. 4
- Özcan, Nuri: "Mersiye (Mûsiki)", **DİA**, c. 29, Ankara 2004, s. 219-221
- Özcan, Nuri: "Mevlid (Mûsiki)", **DİA**, c. 29, Ankara 2004, s. 484-485
- Özel, Ahmet: "Mevlid", **DİA**, c. 29, Ankara 2004, s. 475-479
- Özkan, Enver: "Eşrefoğlu Rumi'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı", yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 1994
- Özkılıç, Hüseyin: "İstanbul'da Bir Sûfi Cemi; Fatih Semti-Rifâî Muharrem Ayini Örneği", yüksek lisans tezi,

- İstanbul Teknik Üniversitesi SBE, Türk Müziği
Anabilim Dalı, Türk Müziği Programı, İstanbul 2014
- Öztürk, Mehmet Cemal: **Cerrâhîlik Pîr Nûreddin-i Cerrâhî ve Cerrâhî
Tarikatı**, Ketebe Yayınları, İstanbul 2018
- Öztürk: Yaşar Nuri: **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, Yeni Boyut,
İstanbul 1990
- Pakalın, Mehmet Zeki: **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. 1,
MEB Yayınları, İstanbul 1993
- Pakalın, Mehmet Zeki: **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. 2,
MEB Yayınları, İstanbul 1993
- Panya, Pamir: **“Kadiri ve Cerrahi Ritüellerindeki Kıyami Zikrin
Müziksel Açıdan İncelenmesi”**, yüksek lisans tezi,
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE,
Müzikoloji Anabilim Dalı, Etnomüzikoloji ve Folklor
Programı, İstanbul 2019
- Revnakoğlu, Cemaleddin S.: **Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat
Kültürü**, Yayına Hazırlayan: M: Doğan Bayır, İsmail
Dervişoğlu, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2003
- Revnakoğlu, Cemaleddin S.: "Kutb-i Nâyî Osman Dede ve Miraciyesi", **Yeni Tarih
Dünyası**, 2(15), s. 615
- Revnakoğlu, Cemaleddin S.: “Rumilik ve İsmail-i Rumi”, **Tarih Dünyası**, sayı: 8, s.
348-350
- Revnakoğlu, Cemaleddin S.: "Eski Muharremlerde Mersiye ve Aşure", **En Son
Dakika**, Kasım 1951, s. 5-6

- Safer el-Muhibbi el-Cerrahi: **İstılahat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye**, Kırkkandil
Yayınevi, İstanbul 2013
- Sakaoğlu, Necdet: "Aşure", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, c. 1, s. 372-373
- Sarı, Mehmet Ali: "Âsım b. Behdele", **DİA**, c. 3, İstanbul 1991, s. 475-476
- Sart, Gamze: **"Tasavvuf Kültüründe Enformel Öğrenme"**, doktora tezi, Yeditepe Üniversitesi SBE, Antropoloji Anabilim Dalı, İstanbul 2017
- Sezikli, Ubeydullah: "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8 (1), 2008, s. 179-205
- Şeker, Mehmet: "Mevlid (Osmanlılar'da Mevlid Törenleri)", **DİA**, c. 29, Ankara 2004, s. 10-11
- Tanman, M. Baha: "Arakiyye", **DİA**, c. 3, İstanbul 1991, s. 266-267
- Tanman, M. Baha: "Âsitâne", **DİA**, c. 3, İstanbul 1991, s. 585-587
- Tanman, M. Baha: "Dönme Dolap", **DİA**, c. 9, İstanbul 1994, s. 520-251
- Tanman, M. Baha: "Dragman Külliyesi", **DİA**, c. 9, İstanbul 1994, s. 524-525
- Tanman, Baha: **"İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri"**, doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 1990
- Tanman, Baha: "Kadirîhâne Tekkesi", **DİA**, c. 24, İstanbul 2001, s. 129-131

- Tanman, Baha: "Kadirihane Tekkesi", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, c. 4, s. 369-372
- Tanman, Baha: "Tekkeler", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, c. 7, s. 236-240
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Beş Şehir**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969
- Tanrıkorur, Cinuçen: **Osmanlı Dönemi Türk Musikisi**, Dergah Yayınları, İstanbul 2003
- Tarım, Zeynep: Entertaining the Sultan: Meclis, Festive Gathering in the Ottoman Palace”, **Celebration, Entertainment and Theatre in The Ottoman World**, Seagull Publishing, London 2014, p. 124-144
- Tarım, Zeynep: “Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Sarayında Bayram Törenleri”, **Prof. Dr. Mübahat Küçükkoğlu’na Armağan**, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2006, s. 573-594
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “Osmanlı Devlet Teşrifatında Hırka-ı Şerif Ziyareti”, **Tarih Enstitüsü Dergisi**, sa. 16, 1998, s. 37-45
- Tarım Ertuğ, Zeynep: “The Ottoman Imperial Kitchens as Imarets”, **Feeding People, Feeding Power**, Eren Kitap, İstanbul 2007, s. 251-259
- Terzioğlu, Derin: “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion”, **Turcica**, 44, 2012-2013, p. 301-338
- Tatcı, Mustafa

- Günaydın, Yusuf Turan: "Tasavvufî Rüya Tâbirnâmeleri", **Keşkül**, 2007 Kış, s. 22-27
- Tek, Abdürrezzak: "Bursa'da Kadirî Tekkeleri", **UÜİFD**, c. XIX, sayı. 1, 2010, s. 143-182
- Trimingham, J. Spencer: **The Sufi Orders in Islam**, Oxford University Press, Nex York 1998
- Tosun, Necdet: "Râbıta", **DİA**, c. 34, İstanbul 2007, s. 378-379
- Tosun, Necdet: "Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara 2004, s. 123-135
- Turan, Şerafettin: "Hoca Sâdeddin Efendi", **DİA**, c. 18, İstanbul 1998, s. 196-198
- Türer, Osman: "Biat (Tasavvuf)", **DİA**, c. 6, İstanbul 1992, s. 124-125
- Uçman, Abdullah: "Eşrefoğlu Rûmî ve Eşrefiyye Dergâhlarında Yapılan Âyin ve Usuller", **Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü 2**, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Bursa Kitaplığı, Bursa 2003, s. 242-248
- Uludağ, Süleyman: "Abdülkadir-i Geylânî", **DİA**, c. 1, İstanbul 1988, s. 234-239
- Uludağ, Süleyman: "el-Gunye", **DİA**, c. 14, İstanbul 1996, s. 196-197
- Uludağ, Süleyman, Eraydın, Selçuk: "Erbaîn", **DİA**, c. 11, İstanbul 1995, s. 270-271
- Uludağ, Süleyman: "Halife", **DİA**, c. 15, İstanbul 1997, s. 300
- Uludağ, Süleyman: **Hayata Sufi Gözüyle Bakmak**, Dergah Yayınları, İstanbul 2017
- Uludağ, Süleyman: "Hırka", **DİA**, c. 17, İstanbul 1998, s. 373-374

- Uludağ, Süleyman: “Hizb”, **DİA**, c. 18, İstanbul 1998, s. 182-183
- Uludağ, Süleyman: **İslam ve Musiki**, Dergah Yayınları, İstanbul 2015
- Uludağ, Süleyman: “Murâkabe”, **DİA**, c. 31, İstanbul 2006, s. 204
- Uludağ, Süleyman: “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları”, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, s. 19-46, TTK Yayınları, Ankara 2005
- Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012
- Usta, Muhiddin: “**Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb’a Metodu**”, doktora tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2015
- Uzun, Mustafa İsmet: “Mi’raciyye”, **DİA**, c. 30, İstanbul 2005, s. 135-140
- Uzun, Mustafa İsmet: “Ramazan İlâhisi”, **DİA**, c. 34, İstanbul 2007, s. 437-439
- Yaşaroğlu, M. Kâmil: “Muharrem”, **DİA**, c. 31, İstanbul 2006, s. 4-5
- Yavuz, Salih Sabri: “Mi’rac”, **DİA**, c. 30, İstanbul 2005, s. 132-135
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Âşûrâ”, **DİA**, c. 4, İstanbul 1991, s. 24-26
- Yılmaz, Hasan Kâmil: “Hâşim Baba”, **DİA**, İstanbul 1997, s. 406-407
- Yüce, Emine Aydoğmuş: “**Abdürrahim Tirsî ve Divanı**”, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, Bursa 2010
- Yücer, Hür Mahmut: “Sünbüliyye”, **DİA**, c. 38, İstanbul 2010, s. 136-140

Zilfi, Madeline C.:

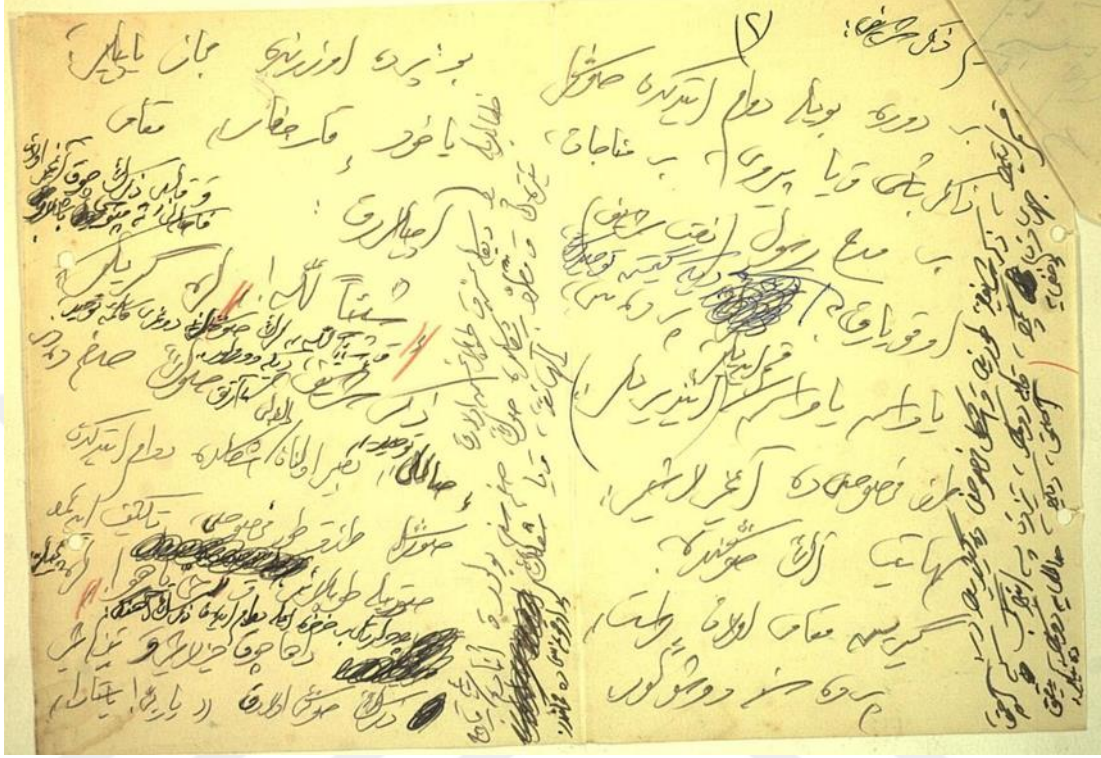
“The Kadizadelis: Discordant Revivalism in
Seventeenth-Century Istanbul” **Journal of Near
Eastern Studies**, Vol. 45, No. 4 (Oct., 1986), p. 251-
269

GAZETELER

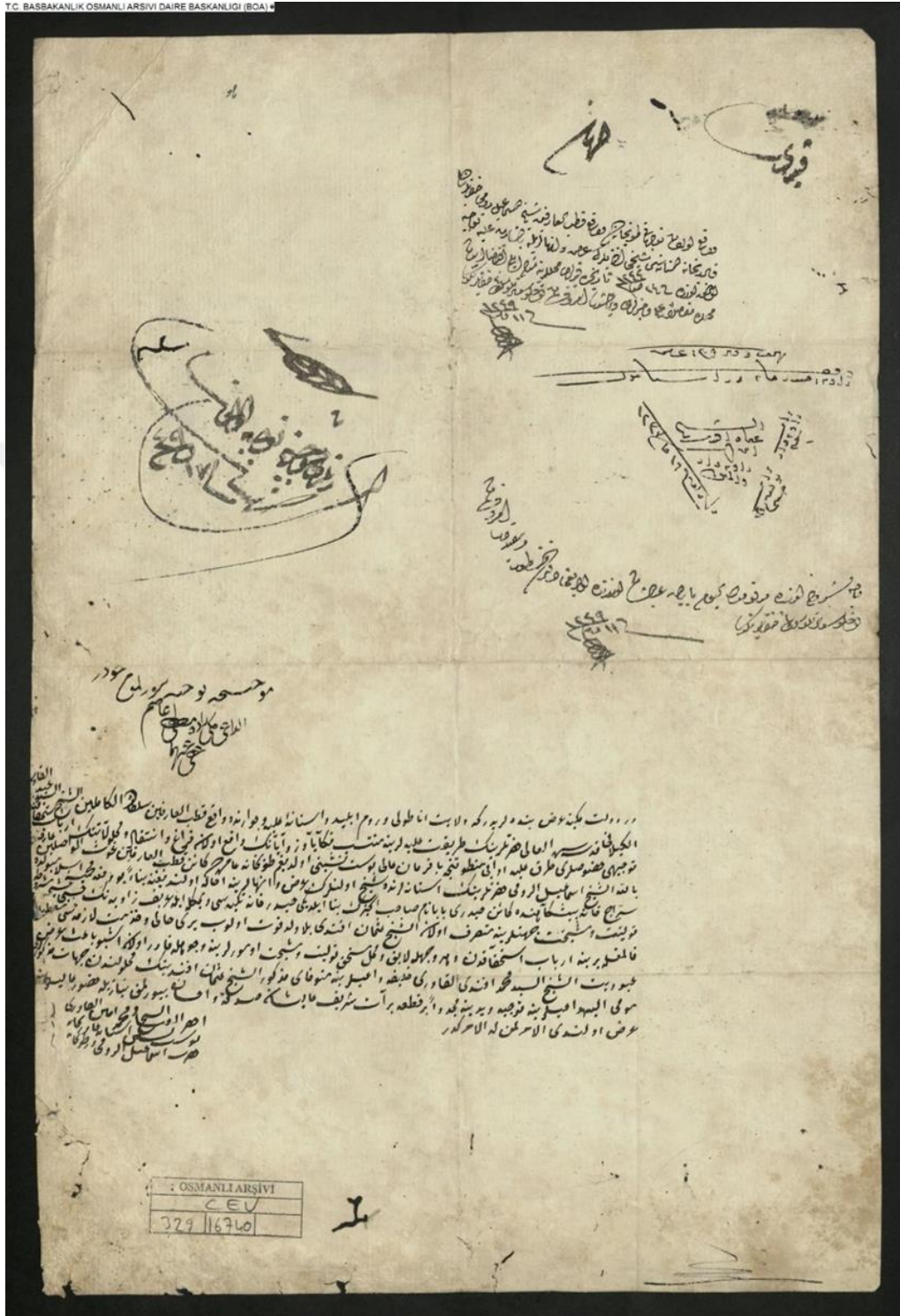
Hüdâvendigâr., nr. 2883, 3.Z.1337 (30 Ağustos 1919)



EKLER



Ek 1: Kıyam Kelime-i Tevhîdî Âyini tarifi, Cemaleddin Server Revnakoğlu, Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, Devran ve Zikirlere Dair, nr. 313, s. 11.

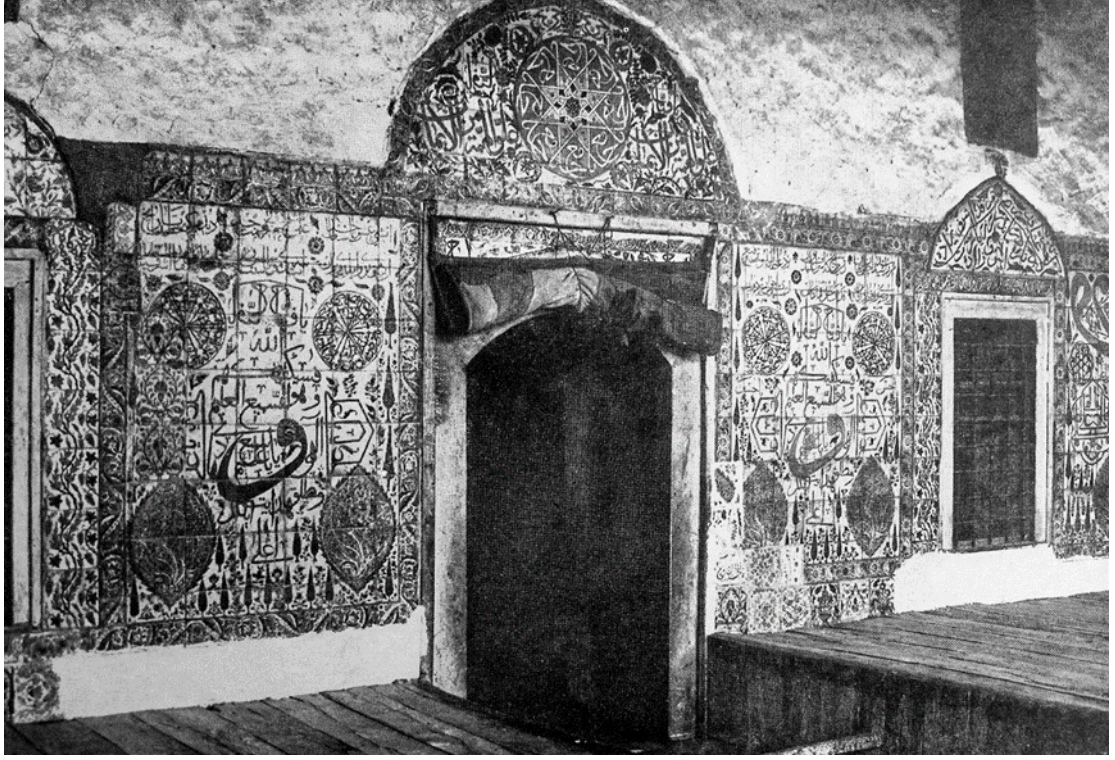


C.EV.00329.16740.001

EK 2: İstanbul Kadirîhânesi postnişinlerinin İstanbul, Anadolu ve Rumeli'deki bütün Kadirî tekkelerinin şeyhlik tayinlerini idare ettiğini gösteren 28 Ocak 1834 tarihli arşiv belgesi.



EK 3: Yunan işgali sırasında yok edilen İznik Eşrefî Âsitânesi'nin hazîreden türbeye giriş eyvânı, Mehmed Safiyüddin Erhan özel arşivi.



EK 4: İznik Eşrefî Âsitânesi'nin son cemaat yerinden tevhidhâneye giriş kapısı, Mehmed Safiyüddin Erhan özel arşivi.



EK 5: İznik Eşrefî Âsitânesi tevhidhânesindeki çini mihrâb, Mehmed Safiyüddin Erhan özel arşivi.



EK 6: Numaniye Dergâhı, Şevket Şahin Özen 2020.



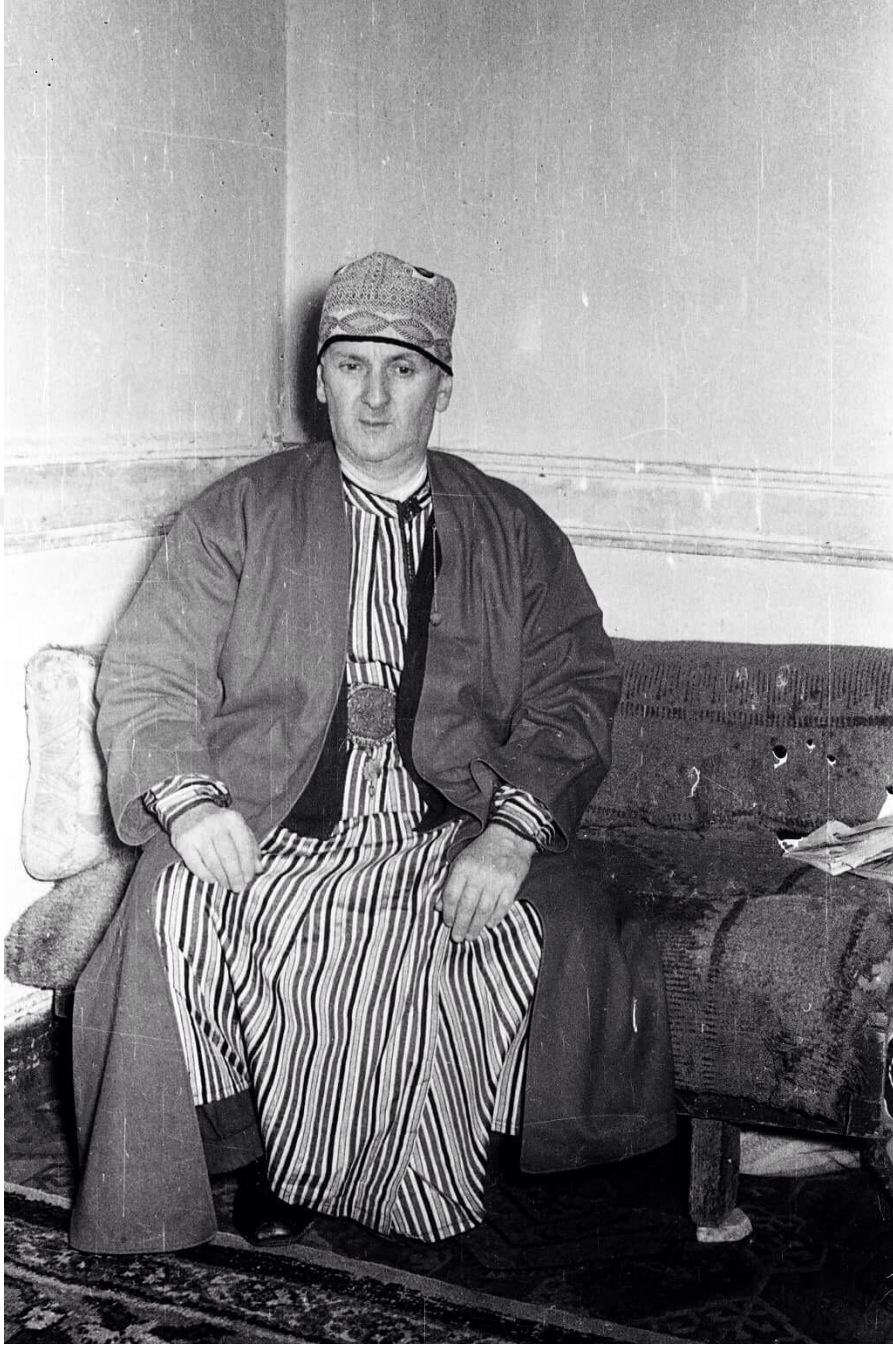
EK 7: Numaniye Dergâhı'nın tevhidhânesi, Şevket Şahin Özen 2020.



EK 8: Numaniye Dergâhı, Şevket Şahin Özen 2020.



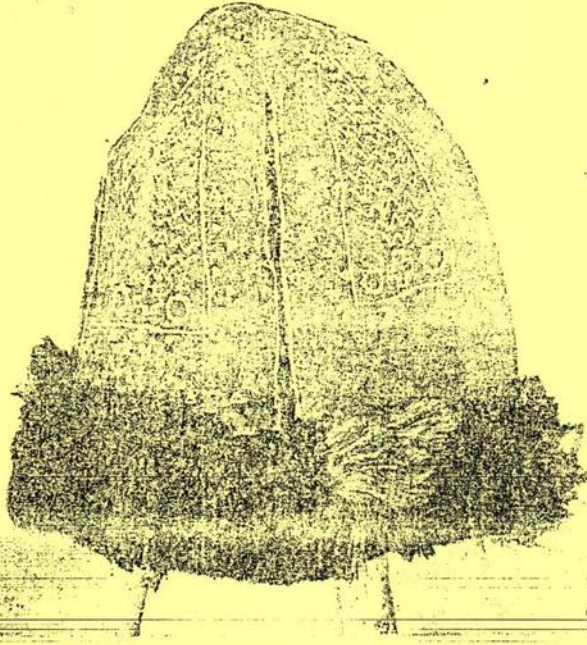
EK 9: İstanbul Kadirhânesi'nin son postnişini Şeyh İsmâil Gavsî Efendi ve âilesi, Kadirhâne Camii arşivi.



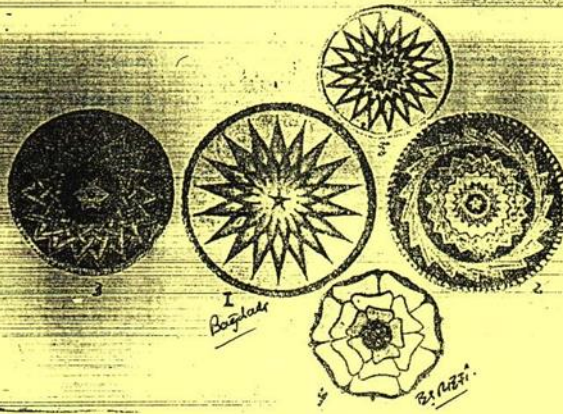
EK 10: İstanbul Kadirhânesi'nin son postnişini Şeyh İsmâil Gavsî Efendi, Kadirhâne Camii arşivi.



Ek 11: Sümbül Efendi'nin devrân ve mûsikîyi savunmak amacıyla telif ettiği risâlesinde yazılan her şeyin doğru olduğuna ve bunun aksini düşünenin küfre düşeceğine dair Şeyhülislam Kemalpaşazâde tarafından verilen fetvanın sureti, Sümbül Efendi, **Risâle Der Hakk-ı Zikr ü Devrân**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 3868, vr. 23b.



Res. 8 — Tefsiri emanetleri arasında Tac-ı Bağdadi.



2
1
1 } ismailiyet

Res. 9 — Kadiri gülleri.

Ulkular Dergisi III.

Ek 12: Kadiri Gülleri, Hüseyin Sıtkı Köker, Tefsiri Mevlana Mustafa ve Vakıfları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957, s. 48.



Ek 13: İstanbul Kadirîhânesi, <https://www.istanbulium.net/2012/02/tophanede-bir-kadirihane-tekkesi.html> (son erişim tarihi 07.06.2021)