

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Aidiyet · Otorite · Ağ · Tarikat · Ezoterik Yapılar

CİLT VI

Osmanlı ve 1826 Kırılması

Bölüm 94-109

HTTB DÜŞÜNCE

KörEbE · 2026

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Aidiyet, Otorite, Ağ, Tarikat ve Ezoterik Yapılar

CİLT VI

Osmanlı'da Cemaatleşme ve 1826 Kırılması (Bölüm 94–109)

HTTB Düşünce

2026

ESERİN CİLT PLANI

Cilt I — Bölüm 1–25: Kavramdan ilk tarikatlara

Cilt II — Bölüm 26–43: Tarikatlaşma

Cilt III — Bölüm 44–62: Fütüvvet, ahilik ve kapalı cemaatler

Cilt IV — Bölüm 63–80: Ezoterik ve bâtinî cemaatler

Cilt V — Bölüm 81–93: Cemaatten devlete

Cilt VI — Bölüm 94–109: Osmanlı ve 1826 kırılması

İÇİNDEKİLER

ESERİN CİLT PLANI.....	3
SUNUŞ.....	5
DOKUZUNCU KISIM.....	6
OSMANLI'DA CEMAATLEŞMENİN SOSYAL EVRENİ.....	6
BÖLÜM 94 — PAN-İSLÂMİZM VE HİLAFET AĞLARI.....	7
BÖLÜM 95 — MAHALLE, CAMİ VE DİNÎ AİDİYET.....	36
BÖLÜM 96 — OSMANLI'DA TARİKAT HARİTASI.....	64
BÖLÜM 97 — BEKTAŞİLİK VE YENİÇERİLER.....	93
BÖLÜM 98 — MEVLEVİLİK VE ŞEHİR ELİTLERİ.....	115
BÖLÜM 99 — HALVETÎ AĞLARI.....	139
BÖLÜM 100 — NAKŞİBENDÎ-MÜCEDDİDÎ-HÂLİDÎ AĞLAR.....	165
BÖLÜM 101 — KADİRÎ AĞLARIN OSMANLI VE MODERN DÖNÜŞÜMLERİ.....	189
BÖLÜM 102 — RİFÂÎ AĞLAR VE RİTÜEL OTORİTE.....	210
BÖLÜM 103 — BEDEVİYYE, DESÜKIYYE VE MISIR MEVLİD AĞLARI.....	230
BÖLÜM 104 — ŞÂZELİYYE, KUZAY AFRİKA VE AKDENİZ AĞLARI.....	249
BÖLÜM 105 — CEZÛLİYYE, DELÂİLÜ'L-HAYRÂT VE FAS ZÂVİYE AĞLARI.....	266
BÖLÜM 106 — NÂSİRİYYE, TAMEGRÛT VE SAHRA İLİM-TİCARET AĞLARI.....	280
BÖLÜM 107 — DERKÂVİYYE, MEKTUP AĞLARI VE MAĞRİBÎ ISLAH.....	295
BÖLÜM 108 — CEMAAT, MUHALEFET VE DEVLET TAKİBİ.....	310

BÖLÜM 109 — II. MAHMUD VE 1826 KIRILMASI.....	326
KAYNAKÇA.....	341

SUNUŞ

Bu eser nasıl okunmalı? Bu çalışma, klasik anlamda tek bir tezi baştan sona işleyen bir monografi değil; İslam tarihindeki cemaatleşmeyi ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara kadar aynı analitik ızgarayla inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Eser altı cilt hâlinde yayımlanmaktadır; her cilt kendi içinde okunabilir, ancak Kısımlar ve bölümler eserin tümü boyunca kesintisiz numaralandırılmıştır. Her Kısım sürekli bir deneme gibi, bölümler ise her cemaati aynı sorularla ele alan standart maddeler olarak okunabilir.

DOKUZUNCU KISIM

OSMANLI'DA CEMAATLEŞMENİN SOSYAL EVRENİ

Bu Kısım, çok sayıda cemaatin tek bir imparatorluk düzeni içinde iç içe yaşadığı yoğun evreni ele alır: Osmanlı'da tarikatların, mahallenin, caminin ve ilim-ticaret ağlarının oluşturduğu toplumsal dokuyu. Cilt, bu evrenin klasik dengesinin kırıldığı âna kadar gelir.

Bölümler Osmanlı cemaat haritasını katman katman serer: pan-İslâmizm ve hilafet ağları, mahalle-cami ekseninde gündelik aidiyet, Bektaşılık-Yeniçeri ortaklığından Mevlevî şehir elitlerine ve Nakşibendî-Hâlidî ağlarına; Kadirî, Rifâî, Bedevî ve Şâzelî kolları ile Fas ve Sahra'nın zâviye, mektup ve ilim-ticaret ağları; ve cemaat-muhalefet-devlet takibi ilişkisi. Kısım, 1826'da II. Mahmud'un Yeniçeri'yi ve onunla özdeşleşen Bektaşî düzenini tasfiyesiyle kapanır.

Ana eksen şudur: klasik dönemde devlet ile tarikat arasındaki denge, karşılıklı himaye ve denetime dayanıyordu; 1826 bu dengenin kırıldığı eşiktir. Birinci Cilt tam da bu kırılmada son bulur — ikinci cilt, modernleşme çağında cemaatin yeniden biçimlenişiyle açılacaktır.

BÖLÜM 94 — PAN-İSLÂMİZM VE HİLAFET AĞLARI

II. Abdülhamid Devrinde Hilafet, Hac, Konsolosluk, Telgraf ve Basın Dolaşımından Birinci Dünya Savaşı Cihad Beyannamelerine, Hindistan Hilâfet Hareketine ve Küresel Müslüman Siyasetinin Çok Merkezli Yapısına

94.1. Ana Tez: Tek Merkezli Teşkilât Değil, Çok Merkezli Bir Siyaset Alanı. Pan-İslâmizm, İstanbul'dan bütün Müslümanlara emir ileten tek bir gizli teşkilât değildi. Hilafet itibarı, ümmet dili, hac, basın, konsolosluk, telgraf, yardım kampanyası ve seyyah-âlim dolaşımı gerçek sınır aşan bağlar üretti; fakat bu bağların amaçları ve uygulama güçleri eşit değildi. Osmanlı sarayı devletin bekasını, Hintli Müslümanlar sömürge yönetimi içinde siyasî ağırlık ve dinî güvenliği, Rusya ve Hollanda tebaası Müslümanlar ise eğitim, hareket ve temsil imkânını öne çıkarabiliyordu. Aynı sembol farklı yerlerde yardım, dilekçe, boykot, savaş veya anayasal reform için kullanıldı. Bölümün ana tezi bu yüzden şudur: hilafet ağları ortak bir referans alanı yarattı; fakat tek irade, sürekli üyelik ve kusursuz kumanda meydana getirmedi.¹

94.2. Adlandırma Sorunu: 'Pan-İslâmizm' ile İttihâd-ı İslâm Aynı Şey midir? 'Pan-İslâmizm' XIX. yüzyıl Avrupa siyasî sözlüğünde, çoğu kez Pan-Slavizm ve benzeri birlik projelerine kıyasla kurulmuş bir dış adlandırmadır. Müslüman yazarlar ise ittihâd-ı İslâm, vahdet-i İslâmiyye, uhuvvet-i İslâmiyye veya ümmet gibi farklı terimleri tercih edebiliyordu. Bu kelimeler de tek program taşımıyordu: devletler arası ittifak, halifenin manevî itibarı, sömürgecilğe karşı dayanışma, mezhepler arası yakınlaşma veya eğitim reformu kastedilebilirdi. Bu nedenle bir metinde 'İslâm birliği' geçmesi, bütün devletlerin kaldırılıp tek hükümete bağlanmasının savunulduğunu göstermez. Bölüm, aktörlerin kendi kelimelerini koruyacak; 'pan-İslâmizm'i ise fikir, ağ ve güvenlik sınıflandırması düzeylerini birbirine karıştırmadan analitik üst başlık olarak kullanacaktır.²

94.3. Hilafet: Unvan, Hanedan Meşruiyeti ve Sınır Aşan İtibar. Hilafet tek bir yetki paketinden oluşmuyordu. Osmanlı ülkesinde sultan-halife hanedanının

¹ Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017), 1–18, 101–160; Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1990), 1–36, 119–170; Alp Yenen, 'Pan-Islamism (Ottoman Empire)', 1914–1918-online: *International Encyclopedia of the First World War* (2018).

² Aydın, *Idea of the Muslim World*, 33–70; Landau, *Politics of Pan-Islam*, 1–36; Yenen, 'Pan-Islamism (Ottoman Empire)'.

hükümdarlığını, şeriatın himayesini ve kamusal düzeni birlikte temsil ediyordu. İmparatorluk dışında ise hutbe, dua, nişan, mektup, bağış veya kutsal beldelerin korunması üzerinden daha çok sembolik ve diplomatik bir nüfuz söz konusuydu. Bir Müslümanın Osmanlı halifesine saygı duyması, Osmanlı tebaası olması ya da İstanbul'un hukukî emrine girmesi demek değildi. Şii topluluklar, bağımsız Müslüman hükümdarlar ve sömürge tebaaları hilafet iddiasını farklı değerlendirdi. Bu ayrım yapılmadığında manevî bağlılık egemenlik, duygusal dayanışma askerî itaat, Osmanlı arşivindeki talep de fiilen yerine getirilmiş hüküm gibi okunur. Bölüm her vakada unvanın hangi somut ilişkiyi ürettiğini ayrıca sınayacaktır.³

94.4. Kronoloji: 1774'ten 1926'ya Birbirinden Farklı Eşikler. Küçük Kaynarca Antlaşması, 1876 Kânûn-ı Esâsîsi, 1877–1878 Osmanlı-Rus Savaşı, Abdülhamid devri, 1908 Meşrutiyet Devrimi, Trablusgarp ve Balkan savaşları, 1914 cihad beyannameleri, 1919–1924 Hint Hilâfet hareketi ve 1926 kongreleri tek bir yükseliş-çöküş çizgisine dizilemez. 1774 belirli biçimde Kırım Müslümanlarıyla dinî bağın antlaşma diline girmesidir; küresel hilafet programının tamamlanması değildir. 1876 hanedan ve hilafet bağını anayasal metne yerleştirdi; 1914 ise savaş hukukuyla seçici bir cihad çağrısı üretti. 1919 sonrası dayanışma, Osmanlı devletinin zayıfladığı anda daha kitlesel hale gelebildi. Kronoloji, kurumun gücü ile sembolün dolaşımının aynı hızda artıp azalmadığını gösterecektir.⁴

94.5. Dört Analiz Düzeyi: Sembol, Ağ, Örgüt ve Eylem. Bir gazetede halifenin adının övülmesi sembolik alımlamadır; gazete ile İstanbul arasında düzenli mektup ve para trafiği ağıdır; tüzüğü, görevlisi ve hesabı bulunan komite örgüttür; boykot, bağış veya ayaklanma ise eylemdir. Bu dört düzey birbirini besleyebilir, fakat otomatik geçiş oluşturmaz. Bir milyon kişinin aynı haberi okuması tek teşkilâta üye olduklarını göstermez; bir konsolosun onlarca yerel ileri gelenle yazışması da emirlerinin uygulandığını kanıtlamaz. Tersine küçük bir

³ Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 177–214; Hakan T. Karateke, 'Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis,' in *Legitimizing the Order*, ed. Hakan T. Karateke and Maurus Reinkowski (Leiden: Brill, 2005), 13–52; Landau, *Politics of Pan-Islam*, 42–72.

⁴ Roderic H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility": *The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered*, *Slavic Review* 35, no. 3 (1976): 463–483; Aydın, *Idea of the Muslim World*, 71–160; Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India* (New York: Columbia University Press, 1982), 1–11, 208–224.

komite, güçlü basın ve ritüel dil sayesinde üye sayısından daha geniş etki yaratabilir. Pan-İslâmizm tartışmasının büyük kısmı bu düzeyleri eşitlemekten doğar. Bölüm her iddiada erişim, karşılıklılık, süreklilik ve yaptırım kapasitesini ayrı gösterecektir.⁵

94.6. Sömürge Güvenlik Dosyası Olarak Pan-İslâmizm. Britanya, Fransa, Rusya ve Hollanda idareleri hacı, şeyh, öğrenci, konsolos, Arapça gazete ve Osmanlı nişanı arasındaki temasları potansiyel isyan zinciri olarak okumaya yatkındı. Bu raporlar gerçek mektup ve hareketleri kaydedebilir; fakat farklı şikâyetleri tek dış kışkırtma kategorisinde birleştirir. ‘Pan-İslâmcı’ etiketi, arazi meselesini, vergi itirazını veya eğitim talebini yerel bağlamından koparıp İstanbul merkezli komploya çevirebilirdi. Devletlerin korkusu tamamen hayal değildi: bazı aktörler gerçekten dış destek aradı ve sömürge hâkimiyetini hedef aldı. Ancak güvenlik arşivindeki ağ haritası, ağın kendi içindeki otorite haritasıyla aynı değildir. Kaynak eleştirisi tehdidin varlığı kadar idarî sınıflandırmanın tehdidi nasıl büyüttüğünü de araştıracaktır.⁶

94.7. Osmanlı Devlet Politikası ile Müslüman Dayanışması Ayrılmalıdır. Bir yardım kampanyasının Osmanlı lehine sonuç vermesi, kampanyanın saray tarafından kurulmuş olduğunu göstermez. Hintli gazeteciler, Malay hacılar, Bosnalı eşraf veya Rusyalı âlimler İstanbul’dan talimat almadan hilafet adına bağış toplayabiliyor; Osmanlı görevlileri daha sonra bu girişimi tanıyarak nişan, teşekkür veya yayın desteği verebiliyordu. Ters yönde sarayın gönderdiği bir elçi de yerel muhatap bulamadığında etkisiz kalabilirdi. Merkez ile çevre arasındaki hareket çoğu kez çevreden merkeze talep, ardından seçici resmî sahiplenme şeklindeydi. Bu nedenle ‘Abdülhamid yaptı’ ile ‘Abdülhamid’den bağımsızdı’ ikiliğinin yerine, girişimin kimden çıktığı, kaynakların kimce sağlandığı ve sonucun kim tarafından yönlendirilebildiği sorulacaktır.⁷

⁵ Aydın, *Idea of the Muslim World*, 1–18; Michael Christopher Low, *Imperial Mecca: Ottoman Arabia and the Indian Ocean Hajj* (New York: Columbia University Press, 2020), 1–28; Francis Robinson, ‘Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print,’ *Modern Asian Studies* 27, no. 1 (1993): 229–251.

⁶ Michael Christopher Low, ‘Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance, 1865–1908,’ *International Journal of Middle East Studies* 40, no. 2 (2008): 269–290; Vladimir Hamed-Troyansky, ‘Letters from the Ottoman Empire: Migration from the Caucasus and Russia’s Pan-Islamic Panic,’ *Slavic Review* 82, no. 2 (2023): 311–333; Sumit K. Mandal, *Becoming Arab: Creole Histories and Modern Identity in the Malay World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 109–140.

⁷ A. C. S. Peacock, ‘Pan-Islamic Plot or Colonial Paranoia? Ottoman Policies towards Southeast Asia, 1824–1916,’ in *Imagined Geographies in the Mediterranean, Middle East, and Beyond*, ed. Dimitris Kastritsis, Anna Stavrakopoulou, and Angus Stewart

94.8. Pan-İslâmizm ile Milliyetçilik Zorunlu Karşıt Değildir. Ümmet dayanışması ile Osmanlıcılık, Türkçülük, Arapçılık, Hint milliyetçiliği veya Cava reformculuğu aynı kişide kesişebilirdi. Bir aktör Müslümanların küresel haklarını savunurken ülkesel anayasa, dil ve temsil talep edebilir; halifeye bağlılık sömürge imparatorluğunda yurttaşlık pazarlığı için kullanılabilirdi. 1908 sonrasında bazı İttihatçılar Türk milliyetçiliğiyle İslâmî uluslararası dayanışmayı birlikte düşündü. Hint Hilâfet hareketi de Osmanlı sembolünü Hindistan'ın bağımsızlık seferberliğine bağladı. Bu bileşimler tutarlı olmak zorunda değildi ve savaşla değişebildi. 'Pan-İslâmcıysa milliyetçi değildir' veya 'milliyetçilik başlayınca pan-İslâmizm bitti' hükümleri, aktörlerin çok katmanlı egemenlik tasavvurunu ve taktik koalisyonlarını görünmez kılar.⁸

94.9. Manevî Egemenlik İddiasının Maddî Sınırı. Hilafet dili uzak toplulukların dilekçe ve yardımını Osmanlı diplomatik sermayesine çevirebilirdi; fakat savaş gemisi, bütçe, düzenli posta ve hukukî yetki üretmezdi. Sömürge imparatorlukları deniz yolu, sansür, para transferi ve sınır geçişini denetlediği için İstanbul'un erişimi çoğu kez rakip devletlerin altyapısına bağlıydı. Konsolos sayısı sınırlı, elçilerin bilgisi değişken, yerel araçlar ise kendi çıkarlarına sahipti. Buna karşılık maddî zayıflık sembolik etkinin önemsiz olduğu anlamına gelmez: bir nişan, hutbe veya yardım kampanyası yerel liderin meşruiyetini değiştirebilirdi. Doğru ölçü, 'halife bütün Müslümanlara hükmediyor muydu?' gibi mutlak soru değil, belirli araçla hangi davranışı, ne kadar süre ve hangi maliyetle etkileyebildiğidir.⁹

94.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: İddia, Dolaşım ve Etki Nasıl Ayrılır? Aşağıdaki tablo, hilafet ağlarını kuran ve onları gözetleyen belgelerin kanıt gücünü karşılaştırır. Saray iradesi niyeti, konsolos raporu temas ve algıyı, gazete kamusal dili, bağış listesi maddî katılımı, polis dosyası şüpheyi, hatırat ise sonradan kurulan anlamı gösterir. Hiçbiri tek başına bütün zinciri taşımaz.

(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2023), 137–158; Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877–1924* (Leiden: Brill, 1997), 89–126; Low, *Imperial Mecca*, 29–65.

⁸ Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia* (New York: Columbia University Press, 2007), 1–28, 71–114; Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks* (Berkeley: University of California Press, 1997), 1–17, 144–195; Chiara Formichi, 'Pan-Islamism and Nationalism (Nineteenth and Twentieth Centuries),' in *Islam and Asia: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 104–141.

⁹ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (London: I.B. Tauris, 1998), 16–44, 111–135; Özcan, *Pan-Islamism*, 111–126, 184–205.

Özellikle ‘milyonlarca taraftar’, ‘bütün Müslümanlar’ ve ‘gizli emir’ gibi yüksek kapsamlı iddialarda özgün belge, dolaşım kanıtı ve bağımsız alımlama birlikte aranacaktır. Bir mektubun gönderilmesi ulaştığını; ulaşması okunduğunu; okunması da emrin yerine getirildiğini ispatlamaz.¹⁰

Kaynak türü	En güçlü olduğu soru	Başlıca sınır	Çapraz kontrol
Saray iradesi / ferman	Resmî niyet ve hedef kitle	Uygulama ve alımlamayı göstermez	Taşra cevabı, bütçe ve sonuç
Fetva / risale	Normatif hüküm ve hukukî dil	Fiili itaati kanıtlamaz	Asker davranışı ve karşı fetva
Konsolos raporu	Temas, kişi ve devlet algısı	Aracının çıkarı; kitleyi geneller	Yerel basın ve karşı yazışma
Gazete / broşür	Kamusal dil, çeviri ve gündem	Tiraj ile benimseme belirsiz	Dağıtım, toplantı ve sansür
Bağış listesi / hesap	Maddî katılım ve aracı kurum	Gönüllülük ve harcama yolu belirsiz	Makbuz, banka ve hedef hesabı
Polis / istihbarat dosyası	Gözetim, şüphe ve operasyon	Komple varsayımını olguya çevirebilir	Mahkeme delili ve bağımsız kaynak
Dilekçe / telgraf	Talep ve görünür sadakat	İmza, temsil ve kalıp dil sorunu	Takip yazısı ve somut karar
Hatırat / sonraki tarih	Tecrübe, amaç ve hafıza	Başarıyı büyütme; geriye dönük birlik	Eşzamanlı belge ve rakip anlatı

94.11. Abdülhamid Öncesi Zemin: Hilafet 1876’da İcat Edilmedi.

Osmanlı sultanları Abdülhamid’den önce de halife unvanını, kutsal beldelerin hizmetini ve İslâm’ın korunması dilini kullanıyordu. XIX. yüzyılın farkı, unvanın matbaa, buharlı gemi, yeni diplomasi ve sömürge genişlemesi içinde daha uzak topluluklarla ilişkilendirilmesidir. Kırım Savaşı ve sonrasındaki Osmanlı-Britanya yakınlığı, imparatorluk dışındaki Müslümanların İstanbul’u daha görünür bir siyasî merkez olarak izlemesini kolaylaştırdı. 1862’de Ebûbekir Efendi’nin Güney Afrika’ya gönderilmesi gibi girişimler, küresel dinî misyonların Abdülhamid’den önce başladığını gösterir. Bu süreklilik, Abdülhamid döneminin önemini azaltmaz; onun yeniliğini sıfırdan hilafet yaratmakta değil, dağınık araçları daha yoğun bir devlet meşruiyeti programında birleştirmekte arar.¹¹

94.12. Küçük Kaynarca: Evrensel Hilafet Yetkisi Antlaşması Değildi.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması Kırım Hanlığı’nı siyaseten bağımsız sayarken Tatarların dinî düzeninde Osmanlı sultanının halife sıfatıyla bağlantısını tanıdı.

¹⁰ Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 1–32; Low, ‘*Empire and the Hajj*,’ 269–290; Hamed-Troyansky, ‘*Letters from the Ottoman Empire*,’ 311–333.

¹¹ M. Alper Yalçınkaya, *Challenging the Caliphate: Wahhabism and Mabdism in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2026), 27–75; Davison, ‘*Treaty of Kuchuk Kainardji*,’ 463–483; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), 155–208.

Bu hüküm önemlidir; fakat sultana Rusya'daki veya dünyadaki bütün Müslümanlar üzerinde ayrıntılı, evrensel ve uygulanabilir bir manevî egemenlik vermiş değildir. Antlaşma metinleri ve tercümeleri üzerindeki ihtilaflar, sonraki diplomasinin hem Rus koruyuculuk iddialarını hem Osmanlı hilafet söylemini genişletmesine imkân sağladı. Dolayısıyla '1774'te halife bütün dünya Müslümanlarının ruhânî papası oldu' formülü anakroniktir. Daha isabetli yorum, ülkesel hâkimiyet ile sınır ötesi dinî bağın ilk kez belirli bir antlaşma sorununda ayrıştırılması ve sonraki siyaset için emsal haline getirilmesidir.¹²

94.13. Buhar ve Matbaa Çağında Hilafetin Küreselleşmesi. Hilafetin dünya çapında görünürlüğü yalnız doktrin değişikliğinden değil, dolaşım maliyetinin düşmesinden doğdu. Buharlı gemi Hint Okyanusu ve Kızıldeniz yolculuğunu hızlandırdı; matbaa hutbe, fetva, portre, gazete ve teşekkürnâmeyi çoğalttı; telgraf savaş haberini haftalardan saatlere indirdi. Aynı teknikler sömürge gözetimini de güçlendirdi: yolcu listesi, karantina, posta sansürü ve haber ajansı, temaslari kayıt altına aldı. Böylece hilafet hem daha geniş kitleye ulaşan bir fikir hem daha yoğun denetlenen bir hareket alanı oldu. Teknoloji tek yönlü özgürleştirici değildir; hangi limanın, hattın ve matbaanın kimin elinde olduğu siyasî kapasiteyi belirler. 'Küresel' olan, engelsiz değil, birbirine bağlanmış fakat eşitsiz altyapılardır.¹³

94.14. 1876 Kânûn-ı Esâsîsi: Hilafet ile Hanedan Egemenliğinin Birleşmesi. 1876 Kânûn-ı Esâsîsi'nin üçüncü maddesi Osmanlı saltanatını İslâm'ın yüce hilafetiyle aynı hanedan verasetinde birleştirdi; dördüncü madde sultanı halife sıfatıyla İslâm dininin hâmisî ve bütün Osmanlıların hükümdarı olarak tanımladı. Metin, imparatorluk dışındaki Müslümanları Osmanlı vatandaşı ilan etmedi. Tersine hilafet ile ülkesel-hanedan egemenliğinin aynı kişide fakat farklı muhataplara yönelen iki meşruiyet dili olduğunu görünür kıldı. Anayasanın kısa ilk uygulaması 1878'de kesintiye uğrasa da bu maddeler hilafetin modern kamu hukukundaki yerini güçlendirdi. Abdülhamid'in otoriter yönetimi de anayasal metni bütünüyle anlamsızlaştırmaz; resmî dilin hangi

¹² Davison, 'Treaty of Kuchuk Kainardji,' 463-483; Roderic H. Davison, 'The Treaty of Kuchuk Kaynardja: A Note on Its Italian Text,' *International History Review* 10, no. 4 (1988): 611-621; A. Nuri Yurdusev, ed., *Ottoman Diplomacy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), 81-100.

¹³ Low, *Imperial Mecca*, 1-28, 66-104; Robinson, 'Technology and Religious Change,' 229-251; John Slight, *The British Empire and the Hajj, 1865-1956* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), 1-25, 89-139.

hukukî biçimlerle kurulduğunu ve 1908 sonrasında nasıl yeniden yorumlandığını gösterir.¹⁴

94.15. 1877–1878 Osmanlı-Rus Savaşı ve Hint Müslüman Kamuoyu. 1877–1878 savaşı, Britanya Hindistanı’nda Osmanlı lehine gazete yazısı, dua, dilekçe ve yardım toplama faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Bu destek yalnız sarayın propagandası değildi; Hintli âlimler ve şehir eşrafı Rus ilerlemesini Müslüman siyasî varlığına tehdit, Osmanlı hanedanını da elde kalan güçlü bağımsız Müslüman merkezlerden biri olarak gördü. Britanya’nın Osmanlı’yla dönemsel yakınlığı, yardımın başlangıçta sadakat ile çatışmadan ifade edilmesine imkân verdi. Yine de Hint Müslümanlarının tamamı aynı görüşte değildi; mezhep, bölge, sınıf ve Britanya siyasetine ilişkin hesaplar farklıydı. Savaş, İstanbul’un fiilî kumandasından çok ortak haber ve hayırseverlik alanının kurulması bakımından dönüm noktasıdır.¹⁵

94.16. II. Abdülhamid’in Yeniliği: İcat Değil Yoğunlaştırma. II. Abdülhamid 1876–1909 arasında hilafet dilini iç meşruiyet, büyük güç diplomasisi ve sömürge Müslümanlarıyla temas için sistemli biçimde yoğunlaştırdı. Saray merkezli yazışma, nişan, dinî eğitim, hac idaresi, konsolosluk ve basın gözetimi aynı siyasî repertuvar içinde daha sık birleşti. Fakat bütün girişimler tek ana plandan çıkmadı; hariciye, saray, şeyhülislâmlık, yerel valiler ve aracılar arasında görüş ayrılığı bulunuyordu. Abdülhamid’in halifeliği yalnız Avrupa’ya karşı tehdit kartı da değildi: Arap vilayetlerinde ve Anadolu’da hanedan sadakatini, Sünnî ahlâkı ve devlet hizmetini bağlayan bir yönetim diliydi. ‘Pan-İslâmizm imparatorluğun son umuduydu’ özeti, bu gündelik idarî ve sembolik işlevleri tek dış politika hilesine indirger.¹⁶

94.17. İç Meşruiyet: Halife, Eğitim ve Ahlâkî Devlet. Abdülhamid devrinde okul dersleri, resmî tören, cuma selâmlığı, hutbe, yardım kampanyası ve padişah portresi halife-sultanın koruyucu hükümdar imgesini yaydı. Bu siyaset yalnız

¹⁴ *The Ottoman Constitution of 1876*, arts. 3–4; Johann Strauss, ‘A Constitution for a Multilingual Empire: Translations of the *Kanun-i Esasî* and Other Official Texts into Minority Languages,’ in *The First Ottoman Experiment in Democracy*, ed. Christoph Herzog and Malek Shariif (Würzburg: Ergon, 2010), 20–52; M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 109–123.

¹⁵ Özcan, *Pan-Islamism*, 40–88; Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 147–183; Aydın, *Idea of the Muslim World*, 71–100.

¹⁶ Deringil, *Well-Protected Domains*, 16–44, 94–117; Karpat, *Politicization of Islam*, 155–208; Hanioglu, *Brief History*, 123–149.

Müslümanlığı vurgulamakla kalmadı; itaat, çalışma, eğitim ve kamu hizmetini dinî-hanedanî sadakatle birleştirdi. İmparatorluğun Hristiyan tebaası hukukî olarak Osmanlılık çerçevesinde kalırken, Müslüman nüfusun oranı göçler ve toprak kayıplarıyla arttı. Bununla birlikte Sünnî resmî dil, Alevî, Şii, Arap, Kürt veya Arnavut toplulukların çeşitliliğini kendiliğinden ortadan kaldırmadı. Devletin istediği birlik ile yerel aidiyet arasındaki mesafe, mektep açılması veya hutbede adın okunması kadar vergi, askerlik ve adalet tecrübesiyle ölçülmelidir.¹⁷

94.18. Osmanlıcılık ile İslâmî Meşruiyet Birbirini Bir Anda Silmedi.

Tanzimat'ın eşit Osmanlı vatandaşlığı dili ile Abdülhamid'in hilafet vurgusu basitçe ardışık ve karışık iki dönem değildir. Devlet, dışarıda Müslüman dayanışmasını işlerken içeride farklı dinlerden tebaayı Osmanlı hukukuna bağlamayı sürdürdü. Aynı bürokrat anayasa, hanedan, vatan ve İslâm kavramlarını birlikte kullanabiliyordu. Gerilim özellikle eşitlik talepleri, askerlik, temsil ve Avrupa müdahalesi sırasında belirginleşti; fakat tek ideoloji diğerini bütünüyle tasfiye etmedi. Pan-İslâmizmi yalnız 'Tanzimat'a tepki' saymak, imparatorluk yönetiminin çoğul dilini ve pragmatik bileşimlerini kaçırır. Analiz, resmî söylemi her kriz, kurum ve hedef kitle için ayrı okuyacak; geriye dönük 'laikleşme-İslâmlaşma' ikiliğini doğrudan döneme uygulamayacaktır.¹⁸

94.19. Saray Elçileri, Şeyhler ve Aracılık Zinciri. Saray, saygın şeyh, seyyid, âlim, tüccar ve yerel ileri gelenleri uzak Müslüman topluluklarla temas için kullanabildi. Bu kişiler resmî memur, geçici elçi, nişan sahibi aracı veya kendi projesini saraya sunan girişimci olabilirdi. Manevî itibar erişim sağlasa da temsil yetkisi her zaman açık değildi. Bir şeyhin padişahla görüşmüş olması, tarikatının bütün kollarını Osmanlı siyasetine bağlamaz; bir raporda yüzlerce müridden söz edilmesi de seferberlik kapasitesini kanıtlamaz. Aracılar mesajı yerel dile çevirirken taleplerini de ekler, rakiplerini dışlayabilir ve saray unvanını yerel meşruiyet için kullanabilirdi. Hilafet ağı, tam da bu tercüme ve karşılıklı çıkar süreçleriyle işledi.¹⁹

¹⁷ Deringil, *Well-Protected Domains*, 44–68, 111–135; Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 15–43, 155–190; Karpat, *Politicization of Islam*, 209–258.

¹⁸ Hanioglu, *Brief History*, 72–108, 123–149; Kayalı, *Arabs and Young Turks*, 15–44; Deringil, *Well-Protected Domains*, 1–15.

¹⁹ Deringil, *Well-Protected Domains*, 69–93; Landau, *Politics of Pan-Islam*, 72–118; Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint* (Berkeley: University of California Press, 1994), 210–238.

94.20. Konsolosluklar: Hilafet Şubesi Değil, Esnek Temas Düğümleri.

Osmanlı konsoloslukları tüccar, hacı, öğrenci ve yerel hükümetlerle ilişki kurdu; pasaport, miras, gemi, bağış ve siyasî haber işlerini birlikte yürüttü. Bombay, Kalküta, Cidde, Batavya ve başka limanlardaki görevliler hilafet itibarının dolaşımına katkı sağladı. Fakat konsolosluk, sömürge ülkesinde egemen bir Osmanlı idaresi değildi; faaliyetleri ev sahibi devletin iznine, bütçeye ve çoğu kez yerel fahri konsolosa bağlıydı. Fahri konsolosun tüccar veya toplum ileri geleni olması, resmî görevle özel ağın iç içe geçmesini sağladı. Bu esneklik erişimi büyüttüğü kadar yanlış temsil, çıkar çatışması ve abartılı rapor riskini de artırdı. Konsolosun yazdığı ‘halk halifeye bağlıdır’ cümlesi yerel davranışla ayrıca sınanacaktır.²⁰

94.21. Hac: İbadet Merkezi, Haber Pazarı ve Siyasî Karşılaşma. Hac, imparatorluk sınırlarını aşan en düzenli Müslüman buluşmasıydı. Mekke ve Cidde’de âlimler, hac rehberleri, tüccarlar, konsoloslar ve sıradan yolcular kitap, haber, dilekçe, bağış ve himaye talebi taşıdı. Osmanlı halifesinin Haremeyn hizmeti bu dolaşımda güçlü bir meşruiyet kaynağıydı. Ancak hac mevsimi merkezî kongre değildi; dil, mezhep, konaklama ve ulaşım farklılıkları temasın kapsamını sınırladı. Her hacı dönüşünde pan-İslâmcı propagandacı olmadı. Kolera, karantina ve bilet fiyatı çoğu kişi için siyasî sohbetten daha acil meseleydi. Hacin önemi, herkesi aynı programa bağlamasında değil, daha önce ilişkisiz toplulukların birbirinin varlığını ve sorunlarını öğrenebildiği yoğun bir temas alanı yaratmasındadır.²¹

94.22. Kolera, Karantina ve Hacin Sömürge Yönetimi. XIX. yüzyıl kolera salgınları haccı küresel sağlık diplomasisinin merkezine taşıdı. Britanya Hindistanı, Hollanda Doğu Hint Adaları, Rusya ve Fransa yolcu sayımı, karantina adası, sağlık belgesi ve konsolosluk raporuyla hacı hareketini düzenledi. Kamu sağlığı gerçek bir ihtiyaçtı; fakat ‘mikrop’ ile ‘siyasî bulaşma’ dili çoğu raporda birbirine yaklaştı. Hacılar hem korunması gereken tebaa hem pan-İslâmcı fikir taşıyıcısı sayıldı. Osmanlı idaresi de Hicaz üzerindeki egemenliğini

²⁰ Özcan, *Pan-Islamism*, 89–126; Low, *Imperial Mecca*, 66–104; Lâle Can, *Spiritual Subjects: Central Asian Pilgrims and the Ottoman Hajj at the End of Empire* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2020), 32–75.

²¹ Low, *Imperial Mecca*, 1–28, 105–146; Slight, *British Empire and the Hajj*, 1–25, 89–139; Eric Tagliacozzo, *The Longest Journey* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1–28, 175–216.

sağlık ve ulaşım hizmetiyle göstermek istedi. Böylece hilafet ağı yalnız inanç ve propaganda değil, gemi denetimi, karantina ücreti ve konsolosluk yetkisi üzerinden kurulan bir yönetim rekabetine dönüştü. Sağlık tedbirinin varlığı tek başına siyasî baskı, siyasî kaygı da bütün tedbirlerin sahte olduğu anlamına gelmez.²²

94.23. Buharlı Gemi ve Demiryolu: Yakınlaşma ile Bağımlılık. Buharlı gemiler hac, eğitim ve ticaret seyahatini hızlandırırken bilet acentesi, liman polisi ve deniz imparatorluklarına yeni bağımlılıklar yarattı. Yolcunun İstanbul'a veya Cidde'ye daha çabuk ulaşması, aynı zamanda pasaportunun daha kolay izlenmesi ve savaşta güzergâhın kesilebilmesi demekti. Demiryolu iç vilayetleri liman ve başkente bağladı; fakat hatların askerî sevk ve vergi toplama işlevi yerel direnç üretebildi. Hilafet fikrinin yayılması soyut 'iletişim devrimi' ile değil, belirli şirketler, tarifeler ve duraklar üzerinden gerçekleşti. Ağın yoğunluğu arttıkça merkezî kontrolün de arttığı varsayılmalıdır: çok sayıda yolcu yeni yorum ve talebi merkeze taşıyarak siyaseti daha öngörülemez hale getirebilirdi.²³

94.24. Telgraf: Halifenin Sesi mi, Bürokratik Darboğaz mı? Telgraf savaş, tahta çıkış, bağış ve afet haberini kısa sürede uzak vilayet ve konsolosluklara ulaştırdı. Saray tebrik telgraflarını sadakat ölçüsü, yerel eşraf ise taleplerini görünür kılma aracı olarak kullanabiliyordu. Fakat telgraf hattı tek yönlü padişah sesi değildi. Mesaj memur, tercüme, kod, ücret ve hat güvenliğine bağlıydı; sömürge devletleri kabloyu sansürleyebilir veya kesebilirdi. Kısa telgraf metni karmaşık siyaseti törensel kalıba indirgediği için arşivde görülen oybirliği yanıltıcı olabilir. Binlerce imzalı tebrik, katılanların aynı siyasî programa sahip olduğunu göstermez. Telgraf hilafet ağının hızını büyüttü; fakat güven, kaynak ve yerel uygulama sorunlarını ortadan kaldırmadı.²⁴

94.25. Matbaa ve Çok Dilli Kamu: İstanbul'dan Fazlası. Osmanlı Türkçesi, Arapça, Urduca, Farsça, Tatarca, Malayca ve başka dillerde gazeteler hilafet haberlerini yerel sorunlarla birleştirdi. İstanbul'daki resmî metin Bombay'da

²² Low, 'Empire and the Hajj,' 269–290; Low, *Imperial Mecca*, 66–104; Slight, *British Empire and the Hajj*, 89–139.

²³ Low, *Imperial Mecca*, 29–65; Tagliacozzo, *Longest Journey*, 79–124; On Barak, *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2013), 115–152.

²⁴ Deringil, *Well-Protected Domains*, 111–135; M. Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 32–62; Barak, *On Time*, 153–180.

özetlenebilir, Kahire’de eleştirilebilir, Kazan’da eğitim tartışmasına, Singapur’da sömürge hukukuna bağlanabilirdi. Çeviri yalnız aktarım değil siyasî yeniden yazımdı. Tiraj ve okuryazarlık sınırlı olsa da gazeteler kahvehane, cami ve toplantıda yüksek sesle okunarak daha geniş çevreye ulaştı. Sansür, yayıncıları şifreli gönderme, dış merkezde basım ve kaçak dağıtıma yöneltti. Basın ağı ortak bir Müslüman dünya tasavvuru oluşturdu; fakat merkezî doktrin birliği yaratmadı. Editörlerin seçimleri, hangi savaşın ‘İslâm meselesi’ sayıldığını belirleyen bağımsız bir aracılık gücüydü.²⁵

94.26. Hutbe, Bayrak, Nişan ve Portre: Sembolik Araçların Siyaseti.

Halifenin adının hutbede okunması, Osmanlı bayrağının çekilmesi, bir şeyhe nişan verilmesi veya padişah portresinin asılması görünür sadakat işaretleriydi. Fakat her işaretin hukukî anlamı aynı değildi. Hutbe yerel hükümdarın meşruiyetini desteklemek için hilafetle bağ kurabilir; egemenliğin Osmanlı’ya devri anlamına gelmeyebilirdi. Nişan, sarayın aracıyı tanınması kadar aracının kendi toplumunda rakiplerine üstünlük aramasına hizmet etti. Sömürge görevlileri bu semboller çoğu kez ilhak veya isyan hazırlığı saydı; yerel aktörler ise koruma, itibar ve pazarlık kaynağı olarak kullandı. Sembolü yalnız ‘boş propaganda’ görmek de yanıltır: resmî tanınma, bağış ve liderlik rekabetinin yönünü değiştirebilir. Etki, törenin ardından hangi ilişki ve kaynağın sürdüğüne bakılarak ölçülecektir.²⁶

94.27. Hicaz Demiryolu: İbadet, Egemenlik ve Bağışın Aynı Hattı.

1900’de başlatılan Hicaz Demiryolu Şam’dan Medine’ye 1908’de ulaştı. Proje hac yolculuğunu kolaylaştırma ve kutsal beldelere hizmet iddiası taşıdığı kadar askerî sevk, vilayet denetimi ve merkezî egemenlik aracıydı. Müslüman dünyasından bağış çağrısı, hattı hilafet dayanışmasının görünür maddî simgesine çevirdi. Fakat ‘tamamen gönüllü küresel bağışla yapıldı’ hükmü finansman, vergi, devlet kaynakları ve zorlayıcı yerel tahsil biçimlerini basitleştirir. Bedevî grupların menzil, taşıma ve özerklik kaygıları da projeye karşı direnç yarattı. Demiryolu bu nedenle pan-İslâmizmin yalnız slogan değil altyapı kurabildiğini, aynı zamanda

²⁵ Robinson, ‘Technology and Religious Change,’ 229–251; Aydın, *Idea of the Muslim World*, 101–132; Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia* (London: RoutledgeCurzon, 2003), 58–98.

²⁶ Low, ‘Unfurling the Flag of Extraterritoriality,’ *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 3, no. 2 (2016): 299–323.

evrensel hizmet diliyle merkezî devlet çıkarının gerilimli biçimde birleştiğini gösterir.²⁷

94.28. Bağış ve Hayırseverlik: Duygunun Maddileşmesi. Hicaz Demiryolu, savaş yaralıları, muhacirler ve kutsal beldeler için toplanan bağışlar hilafet aidiyetini ölçülebilir para ve mal akışına çevirdi. Liste, makbuz, rozet ve teşekkür yazısı katılımı kamusal hale getirdi; küçük bağışçı da küresel Müslüman davaya ortak olabildi. Buna rağmen bağışın gönüllülüğü her bağlamda aynı değildi; memur baskısı, eşraf rekabeti ve itibar beklentisi katkısı etkileyebilirdi. Toplanan miktarla İstanbul'a ulaşan ve hedefe harcanan miktar da ayrılmalıdır. Hayırseverlik devlet sadakatinden bağımsız yerel örgütlenme kapasitesi yaratabildi; Hintli yardım komiteleri daha sonra kitlesel siyaset için hazır ağ sağladı. Para akışı, duygusal yakınlığın somut kanıtıdır, fakat askerî veya hukukî itaate eşit değildir.²⁸

94.29. Cemâleddîn el-Afgânî: Kurucu Peygamber Değil, Hareketli Siyasî Aracı. Cemâleddîn el-Afgânî, Müslüman toplumların Avrupa emperyalizmine karşı ıslah ve siyasî dayanışmasını savunan en etkili gezgin düşünürlerden biriydi. Fakat pan-İslâmizmi tek başına icat etmedi ve hayatı boyunca aynı kuruma bağlı kalmadı. Hindistan, Afganistan, İstanbul, Kahire, Paris, İran ve Rusya'daki faaliyetleri farklı hükümdar, öğrenci, mason locası, gazete ve muhalif çevrelerle kesişti. İranî veya Afgan kökeni ve mezhebî kimliği hakkındaki tartışma, onun kendini değişen hedef kitlelere göre sunma stratejisini de gösterir. Abdülhamid'le ilişkisi işbirliği kadar gözetim ve karşılıklı güvensizlik içerdi. Afgânî'yi sarayın kusursuz ajanı veya bütün modern İslâmcılığın tek kurucusu saymak, hem ondan önceki dayanışmayı hem öğrencilerinin ayrışmasını siler.²⁹

94.30. Ağ ve Araçlar Tablosu: Kim, Neyi, Hangi Sınırla Taşıdı? Aşağıdaki tablo hilafet ağını tek örgüt şemasına çevirmeden on temel taşıyıcıyı karşılaştırır. Saray iradesi, konsolosluk, hac, basın, telgraf, demiryolu, ulemâ, tüccar, yardım

²⁷ Murat Özyüksel, *The Hejaz Railway and the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2014), 31–82, 133–174; William Ochsenwald, *The Hijaz Railroad* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1980), 35–83; Derinçil, *Well-Protected Domains*, 111–135.

²⁸ Nadir Özbek, 'Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism, and the Hamidian Regime, 1876–1909,' *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 1 (2005): 59–81; Özyüksel, *Hejaz Railway*, 83–132; Özcan, *Pan-Islamism*, 137–168.

²⁹ Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani': A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972), 1–20, 279–372; Nikki R. Keddie, 'The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II,' *Middle Eastern Studies* 3, no. 1 (1966): 46–67; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 103–129.

komitesi ve diaspora aynı hedefe sahip değildi; bazısı tanınma, bazısı para, bazısı haber, bazısı normatif hüküm taşıdı. Her aracın menzili kadar darboğazı da gösterilmiştir. Böylece ‘hilafetin etkisi’ soyut büyüklük yerine mesaj, kaynak, karşılık ve yaptırımın izlenebildiği somut ilişkilere ayrılacaktır.³⁰

Taşıyıcı	Başlıca aktarım	Ürettiği bağ	Temel darboğaz
Saray / halife	İrade, nişan, himaye	Hanedanî ve sembolik tanınma	Bütçe, bilgi ve icra mesafesi
Konsolosluk	Belge, haber, aracılık	Diplomatik ve ticarî temas	Ev sahibi devlet ve fahri görevli
Hac	Kişi, kitap, haber, dua	Dönemsel yoğun karşılaşma	Dil, sağlık ve yol maliyeti
Ulemâ / fetva	Hüküm, icazet, eğitim	Normatif güven	Rakip otorite ve uygulama açığı
Gazete / matbaa	Metin, resim, çeviri	Dağınık kamusal alan	Sansür, tiraj ve yerel yeniden yazım
Telgraf / posta	Hızlı haber ve tebrik	Eşzamanlılık	Hat kontrolü, ücret ve kalıp dil
Demiryolu / buhar	Yolcu, mal, asker	Fizikî erişim	Şirket, devlet ve güzergâh bağımlılığı
Tüccar / diaspora	Para, kefalet, konaklama	Sürekli sınır aşan güven	Özel çıkar ve çift yönlü sadakat
Yardım komitesi	Bağış, hekim, malzeme	Gönüllü örgüt ve hesap	Kampanya süresi ve kaynak güveni
Polis karşı-ağı	Pasaport, sansür, muhbir	İmparatorluklar arası gözetim	Yanlış sınıflandırma ve bilgi fazlası

94.31. el-‘Urvetü’l-Vüskâ: On Sekiz Sayının Uzun Etkisi. Afgânî ile Muhammed Abduh’un Paris’te Mart-Ekim 1884 arasında yayımladığı el-‘Urvetü’l-Vüskâ yalnız on sekiz sayı sürdü. Gazete Britanya emperyalizmini eleştirdi, Müslümanların ıslahını ve dayanışmasını savundu; yasaklara rağmen tüccar ve öğrenci ağlarıyla Mısır, Hindistan ve başka bölgelere ulaştı. Kısa ömrü başarısızlık değildir: metinlerin yeniden basımı ve öğrenciler üzerindeki etkisi yüz yüze cemaatten bağımsız taşınabilir bir siyasî dil oluşturdu. Buna karşılık okur sayısı, her okurun aynı programı benimsediği anlamına gelmez. Gazetenin ‘gizli cemiyet’ boyutu hakkındaki iddialar, yayın faaliyeti ve sürdürülebilir örgüt yapısı olarak ayrılmalıdır. el-‘Urve, basının merkez kurmaktan çok farklı merkezler arasında ortak kelime hazinesi üretebildiğini gösterir.³¹

94.32. Muhammed Abduh: Islah ile Saray Pan-İslâmizmi Arasındaki Mesafe. Muhammed Abduh, el-‘Urvetü’l-Vüskâ deneyiminden sonra Mısır’da eğitim, hukuk ve dinî düşünce reformuna daha kurumsal bir yön verdi. Afgânî’nin devrimci siyasetinden kısmen uzaklaşması, pan-İslâmî çevrenin tek

³⁰ Landau, *Politics of Pan-Islam*, 72–170; Low, *Imperial Mecca*, 1–146; Özcan, *Pan-Islamism*, 89–168.

³¹ Hourani, *Arabic Thought*, 103–129; Keddie, *Political Biography*, 183–215; Amal N. Ghazal, *Islamic Reform and Arab Nationalism* (London: Routledge, 2010), 22–48.

çizgi olmadığını gösterir. Abdur Müslüman dayanışmasını ve sömürge eleştirisini korurken yerel eğitim, ictihad ve toplum ıslahını öne çıkardı; Abdülhamid'in otoriter saray siyasetine bütünüyle bağlanmadı. Öğrencisi Reşid Rızâ da Osmanlı hilafetine dönemsel destek ile Arap reformu ve sonraki eleştiri arasında hareket etti. Aynı yayın ve hoca ağı, farklı devlet ve toplum tasavvurları üretebildi. Fikir dolaşımını emir-komuta saymamak için biyografik süreklilik kadar kopuşlar da izlenmelidir.³²

94.33. Arap Vilayetleri: Hilafet Sadakati ile Yerel Siyaset. Arap vilayetlerinde hilafet, Haremeyn hizmeti ve Osmanlı devletine bağlılık güçlü meşruiyet kaynaklarıydı. Ulemâ, eşraf, memur ve subaylar İstanbul'la eğitim ve kariyer bağları kurdu. Bununla birlikte vergi, merkezileşme, dil, temsil ve yerel makam rekabetleri bu bağlılığı sürekli pazarlığa açtı. 1908 sonrasında Arapçılık çoğu zaman hemen ayrılıkçılık değil, imparatorluk içinde eşitlik ve ademimerkeziyet talebiydi. Birinci Dünya Savaşı'na kadar Arap elitlerinin önemli kısmı Osmanlı çerçevesinde kaldı; 1916 Hicaz isyanını bütün Arapların hilafeti reddetmesi saymak doğru değildir. Tersine resmî 'İslâm birliği' söylemi de Cemal Paşa'nın baskısı, kıtlık ve askerî zorun yarattığı çatışmaları örtemez. Sadakat beyanı, gündelik yönetim tecrübesiyle birlikte okunacaktır.³³

94.34. Urdu Basını ve Hintli Âlimler: Uzak Hilafetin Yerel Dili. Urdu gazeteleri Osmanlı savaşlarını, Hicaz haberlerini ve Avrupa diplomasisini Hint Müslümanlarının eğitim, temsil ve sömürge yurttaşlığı meseleleriyle birleştirdi. Şibli Nu'mânî, Ebü'l-Kelâm Âzâd, Muhammed Ali ve başka yazarlar aynı siyasî çizgide değildi; fakat basın, halifeyi soyut unvandan günlük tartışma nesnesine çevirdi. Haberler İngilizce ajanslardan, Arapça ve Türkçe yayınlardan seçilip yeniden çerçevelendi. Böylece İstanbul'un mesajı Hint kamuoyuna aynen taşınmadı; yerel editörler anlamını kurdu. Pan-İslâmî söylem bir yandan dış Müslümanlara dayanışma, diğer yandan Hint Müslümanlarının Britanya

³² Hourani, *Arabic Thought*, 130–160, 222–244; Mark Sedgwick, *Muhammad Abdur* (Oxford: Oneworld, 2010), 49–101; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abdur and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966), 15–102.

³³ Kayalı, *Arabs and Young Turks*, 1–44, 144–195; M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History*, 150–178; Eugene Rogan, *The Arabs: A History*, rev. ed. (New York: Basic Books, 2017), 121–177.

yönetiminde kolektif ses kazanma aracıydı. Bu çift yönlülük 1919'daki Hilâfet hareketinin toplumsal zeminini hazırladı.³⁴

94.35. Güneydoğu Asya ve Açe: Eski İlişkinin Yeni Pan-İslâmî Okuması.

Açe'nin XVI. yüzyıldan gelen Osmanlı temasları XIX. yüzyıl Hollanda savaşı sırasında yeniden hatırlandı. Dilekçeler ve elçiler İstanbul'dan koruma aradı; Osmanlı hilafeti yerel egemenlik iddiasına uluslararası dil sağladı. Fakat Avrupa güç dengesi ve Osmanlı kapasitesi doğrudan askerî müdahaleyi sınırladı. Geçmişteki top ve elçilik ilişkisini kesintisiz modern ittifak saymak kadar, başvuruları yalnız efsane görmek de yanlıştır. Açe örneği yerel aktörlerin Osmanlı sembolünü kendi diplomatik stratejileri için kullandığını; sarayın ise sempati, hukuk ve dış baskı arasında seçici cevap verdiğini gösterir. Hollanda istihbaratı bu temasları geniş pan-İslâmcı komplo olarak büyütürken sahadaki savaş ulemâ, uleebalang ve köy ağlarının farklı hesaplarına dayanıyordu.³⁵

94.36. Cava, Hadramî Aracılar ve Fahri Konsolosluk. Hollanda Doğu Hint Adaları'nda Hadramî tüccar ve seyyid aileleri, Cava-Malay Müslümanları, hacılar ve Osmanlı fahri konsolosları arasında örtüşen fakat aynı olmayan ağlar vardı. Osmanlı görevlileri bazen Hadramîleri ve yerli Müslümanları geniş 'ahâlî-i İslâmiyye' diliyle ele aldı; Hollanda idaresi ise onları farklı ırkî-hukukî kategorilere ayırdı. Fahri konsolosluk, nişan ve Osmanlı bayrağı yerel itibarı güçlendirebilir; bu durum Hollanda'nın pan-İslâmizm korkusunu artırabilirdi. Ancak Hadramî olmak Osmanlı ajanı, hac yapmak siyasî militan olmak demek değildi. Modernleşme, okul ve basın girişimleri de yalnız sömürge karşıtı gizli savaş değil, toplum içi statü ve eğitim rekabetinin parçasıydı.³⁶

94.37. Rusya Müslümanları: Mektup, Hac ve 'Pan-İslâmîk Panik'.

Kafkasya'nın fethi ve kitlesel muhacirlik, Osmanlı topraklarıyla Rusya Müslümanları arasında yoğun aile mektupları, ziyaret ve yardım trafiği yarattı. Çarlık görevlileri Arap harfli yazışmaları ve Osmanlı'dan dönen kişileri isyan işareti sayabildi. Oysa mektupların büyük kısmı sağlık, miras, göç ve akrabalık

³⁴ Özcan, *Pan-Islamism*, 111–168; Fatima Aizaz, 'Rethinking Pan-Islam under Colonial Rule in British India: Urdu Press, 1911–14,' *Global Histories* 5, no. 1 (2019): 30–49; Minault, *Khilafat Movement*, 12–47.

³⁵ Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1969), 1–35, 168–215; Laffan, *Islamic Nationhood*, 58–98; Peacock, 'Pan-Islamic Plot or Colonial Paranoia?', 137–158.

³⁶ Mandal, *Becoming Arab*, 109–140; Laffan, *Islamic Nationhood*, 99–137; Frial Ramadban Supratman, 'Before the Ethical Policy: The Ottoman State, Pan-Islamism, and Modernisation in Indonesia, 1898–1901,' *Al-Jāmi'ah* 54, no. 2 (2016): 447–475.

bilgisi taşıyordu; bazıları gerçekten siyasî haber ve cihad çağrısı içeriyordu. Ayrım belge bazında yapılmalıdır. Volga-Ural basını, Cedid okulları ve hac, küresel Müslüman gündemi genişletti; fakat Rusya Müslümanlarını İstanbul'dan yönetilen tek blok haline getirmedi. İmparatorluk içinde hukukî tanınma arayanlarla göç veya direniş savunular aynı iletişim alanını farklı kullandı.³⁷

94.38. Orta Asyalı Hacılar ve Osmanlı Himayesi: Tebaa Kimdi? Rus Orta Asyası ve Çin'den gelen hacılar İstanbul, Şam, Cidde ve Mekke'de pasaport, barınma, miras ve konsolosluk koruması aradı. 1869 Osmanlı Tâbiyet Kanunu onları otomatik Osmanlı tebaası değil yabancı sayabiliyordu; buna karşılık hilafet ve misafirlik dili koruma beklentisi yaratıyordu. Osmanlı ile Rus görevliler, kişinin dinî bağlılığı ile hukukî tâbiyetini farklı tanımladı. Bazı hacılar Osmanlı belgesi edinerek hareket alanını genişletmeye çalıştı; devlet de onları diplomatik nüfuzun işareti olarak sunabildi. Bu pazarlık, 'manevî tebaa' kavramının günlük hukukta ne kadar belirsiz olduğunu gösterir. Hilafet bağı sınır aşan himaye talebini meşrulaştırdı; fakat vatandaşlık ve konsolosluk yetkisini kendiliğinden çözmedi.³⁸

94.39. Çin ve Sincan: Halife İngesinin Uzun Menzili. Çinli ve Sincanlı Müslümanlar hac, Orta Asya medreseleri ve seyyah âlimler üzerinden Osmanlı dünyasıyla temas kurdu. İstanbul'dan gönderilen mushaf, nişan veya öğretmen hakkındaki kayıtlar gerçek ilişkileri gösterir; fakat bütün Çin Müslümanlarını kapsayan merkezî Osmanlı siyaseti oluşturmaz. Yerel Hui, Salar, Uygur ve başka topluluklar Qing, bölgesel askerî yönetimler ve reform ağları içinde farklı konumdaydı. XX. yüzyıl başında eğitim için Japonya, Kahire ve İstanbul'a yönelen öğrenciler pan-İslâmî dili Çin milliyetçiliği ve modern okul programıyla birleştirebildi. Hilafet burada doğrudan siyasî hâkimiyetten çok uzak bir bağımsız Müslüman devlet, kutsal beldelerin koruyucusu ve modernleşme modeli olarak işledi.³⁹

³⁷ Hamed-Troyansky, 'Letters from the Ottoman Empire,' 311–333; Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 198–247; Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform* (Berkeley: University of California Press, 1998), 89–159.

³⁸ Can, *Spiritual Subjects*, 32–75, 116–158; Lâle Can, 'The Protection Question: Central Asians and Extraterritoriality in the Late Ottoman Empire,' *International Journal of Middle East Studies* 48, no. 4 (2016): 679–699; Low, *Imperial Mecca*, 105–146.

³⁹ Zeyneb Hale Eroğlu Sager, *Islam in Translation: Muslim Reform and Transnational Networks in Modern China, 1908–1957* (Leiden: Brill, 2021), 27–72; David Brophy, "He Causes a Ruckus Wherever He Goes": Sa'id Muḥammad al-'Asali as a Missionary of Modernism in North-West China, 'Modern Asian Studies' 54, no. 4 (2020): 1192–1224; Can, *Spiritual Subjects*, 159–190.

94.40. Afrika Bağlantıları: Cape Town'dan Sahra'ya Farklı Hilafetler.

Güney Afrika'ya gönderilen Ebûbekir Efendi gibi âlimler, Zanzibar ve Hint Okyanusu tüccarları, Kuzey Afrika hacıları ve Sahra'daki tarikat ağları Osmanlı hilafetiyle farklı türde ilişki kurdu. Bazı topluluklar dinî eğitim ve mezhep ihtilafında İstanbul'dan hakemlik istedi; bazı hükümdarlar Avrupa baskısına karşı nişan ve diplomatik tanınma aradı. Senûsiyye veya Fas sultanlığı gibi bağımsız otoriteler Osmanlı halifesine saygı duyarken kendi egemenliklerini korudu. Afrika'daki her cihad hareketini Abdülhamid'in emrine bağlayan sömürge haritaları bu çoğulluğu siler. Bağlantı, ortak düşman veya Arapça mektup varlığından değil, belirli elçi, para, silah, eğitim ve karşılıklı tanıma kanıtından kurulacaktır.⁴⁰

94.41. 1908 Meşrutiyet Devrimi: Pan-İslâmizmin Sonu Değil Dönüşümü.

1908 Devrimi Abdülhamid'in saray merkezli siyasetini sınırlandırdı ve 1909'da tahttan indirilmesiyle kişisel hilafet diplomasisi zayıfladı. Fakat İslâmî dayanışma ortadan kalkmadı. İttihat ve Terakki anayasa, vatan ve Osmanlı vatandaşlığı dilini kullanırken sömürge karşıtı Müslüman kamuoyuyla temas kurdu; halife-sultan ise anayasal düzen içinde varlığını sürdürdü. Hintli ve Arap gözlemciler Meşrutiyet'i farklı biçimlerde karşıladı: kimi İslâm ile özgürlüğün uzlaşması, kimi hanedan otoritesinin zayıflaması olarak gördü. 1911–1914 savaşları, İttihatçıların pan-İslâmî repertuarı devrimci ve askerî amaçlarla yeniden kullanmasına yol açtı. Bu dönüşüm, pan-İslâmizmi yalnız Abdülhamid'in şahsî ideolojisi saymanın kronolojik yetersizliğini gösterir.⁴¹

94.42. Trablusgarp Savaşı: Gönüllü Subay ve Yerel Cihad Koalisyonu.

İtalya'nın 1911'de Trablusgarp'ı işgali, Osmanlı subayları, yerel kabileler, Senûsî çevreleri ve uluslararası Müslüman kamuoyu arasında yeni bir dayanışma yarattı. Enver ve Mustafa Kemal gibi subaylar gizlice bölgeye geçerek yerel güçlerle savaştı; fakat direniş İstanbul'un düzenli ordusunun basit uzantısı değildi. Silah, deniz ablukası, kabile rekabeti ve Senûsî otoritesi savaşın gerçek sınırlarını belirledi. Basın ve yardım kampanyaları Libya'yı küresel Müslüman meseleye

⁴⁰ Yalçınkaya, *Challenging the Caliphate*, 27–75; Clancy-Smith, *Rebel and Saint*, 210–238; John Slight, 'British Perceptions and Responses to Sultan Ali Dinar of Darfur, 1915–16,' *Journal of Imperial and Commonwealth History* 38, no. 2 (2010): 237–260.

⁴¹ Hanioglu, *Preparation for a Revolution*, 193–278; Kayalı, *Arabs and Young Turks*, 45–103; Yenen, 'Pan-Islamism (Ottoman Empire).'

dönüştürürken Osmanlı 1912 Uşi Antlaşması'yla fiilî hâkimiyetten çekildi. Cihad ve hilafet dili direnişi meşrulaştırdı; buna rağmen savaş sonrası yerel mücadelenin devamı, ağın devlet anlaşmasıyla aynı anda kapanmadığını gösterdi.⁴²

94.43. Balkan Savaşları: Toprak Kaybı ve Müslüman Mağduriyet Kamuoyu. 1912–1913 Balkan savaşları Osmanlı askerî yenilgisi, kitlesel göç ve sivil şiddet haberlerini dünya Müslüman basınının merkezine taşıdı. Hintli, Mısırlı ve başka topluluklar yardım topladı; gazete ve vaazlarda Osmanlı yalnız bir devlet değil, saldırı altındaki Müslüman halkların koruyucusu olarak temsil edildi. Bununla birlikte Balkan Müslümanlarının tecrübesi yalnız hilafet söylemine sığmaz; yerel milliyetçilikler, vatandaşlık değişimi, mülkiyet ve göç kararları belirleyiciydi. İttihatçı seferberlik de Müslüman dayanışmasını daha dışlayıcı bir devlet-millet anlayışına bağlayabildi. Kriz, insani yardım ile savaş propagandasının aynı ağda nasıl kesiştiğini ve önceki Osmanlıcılık dengesinin nasıl daraldığını gösterir.⁴³

94.44. Hint Tıbbî Heyetleri ve Hilâl-i Ahmer: Dayanışmanın Meslekleşmesi. Trablusgarp ve Balkan savaşlarında Hintli Müslümanların kurduğu tıbbî heyetler para yardımını doktor, hemşirelik, ilaç ve sahra hastanesi hizmetine çevirdi. Muhtar Ahmed Ensârî çevresindeki 1912 heyeti, Osmanlı yaralılarına destek verirken Hindistan'da rapor ve mektuplarla geniş bir kamu yarattı. Bu faaliyet saray ajanlığından çok sivil toplum, meslek ve dinî dayanışmanın birleşimiydi; yine de Osmanlı ve Hilâl-i Ahmer kurumlarıyla resmî temas kurdu. Tıbbî yardımın insanî niteliği onu siyasetsiz yapmaz: katılımcılar Britanya sömürge düzeninde Müslümanların küresel sorumluluğunu ve örgütlenme kapasitesini gösterdi. Aynı ağın bazı mensupları daha sonra Hint milliyetçiliği ve Hilâfet hareketinde öne çıktı.⁴⁴

⁴² Eileen Ryan, *Religion as Resistance* (New York: Oxford University Press, 2018), 86–139; Ali Abdullatif Ahmida, *The Making of Modern Libya* (Albany: SUNY Press, 1994), 103–136; Aydın, *Politics of Anti-Westernism*, 101–114.

⁴³ Eyal Ginio, 'Mobilizing the Ottoman Nation during the Balkan Wars, 1912–1913,' *War in History* 12, no. 2 (2005): 156–177; Katrin Boeckh, *von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg* (Munich: Oldenbourg, 1996), 211–246; Özcan, *Pan-Islamism*, 137–168.

⁴⁴ S. T. Wasti, 'The Indian Red Crescent Mission to the Balkan Wars,' *Middle Eastern Studies* 45, no. 3 (2009): 393–406; M. Nacem Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics* (Leiden: Brill, 1999), 37–78; Özcan, *Pan-Islamism*, 137–168.

94.45. Osmanlı Tahvili ile Yardım Bağışı Aynı Başarıyı Üretmedi. Balkan savaşları sırasında Hint Müslümanlarının Osmanlı yaralıları ve muhacirleri için yaptığı büyük bağışlar, Osmanlı hazinesinin tahvil satma girişimiyle aynı sonucu vermedi. İnsanî ve dinî sembolizmi güçlü yardım kampanyası geniş katılım bulurken, riskli devlet borcuna yatırım daha sınırlı kaldı. Bu fark, hilafet sevgisinin her ekonomik talebi karşılayan sınırsız kredi olmadığını gösterir. Bağışçı merhamet, ibadet ve siyasî dayanışma için küçük meblağ verebilir; fakat tasarrufunu yabancı bir devletin borcuna bağlamayı reddedebilir. Ağın kapasitesi konuya, güvene ve aracının hesap verebilirliğine göre değişir. Maddî tarih, retoriğin ulaştığı sınırı ölçmek için başarısız kampanyaları da görünür kılmalıdır.⁴⁵

94.46. 1914 Savaş Eşiği: Hilafet Ağının Askerileştirilmesi. Osmanlı Devleti'nin Ağustos-Kasım 1914 arasında Almanya yanında savaşa girişi, önceki hac, basın ve konsolosluk ağlarını askerî propaganda ve istihbarat için yeniden yönlendirdi. İttihatçı liderler ülke içinde Müslüman dayanışmasını, dışında ise Britanya, Fransa ve Rusya tebaası Müslümanların itaatsizliğini teşvik etmeyi umdu. Ancak savaş öncesi her ilişki operasyonel hücre değildi; barış döneminin tüccarı, hacısı veya âlimi savaşta işbirliğini reddedebilirdi. Almanya'nın sömürge rakiplerini içeriden sarsma hesabı Osmanlı amaçlarıyla kesişti, fakat iki devletin öncelikleri aynı değildi. Bu eşik, pan-İslâmizmin sembolik ve hayırsever repertuarından seçici cihad, sabotaj ve askerî misyona geçişini gösterir; önceki bütün tarihi geriye doğru gizli savaş hazırlığı yapmaz.⁴⁶

94.47. İttifak ve Savaşa Giriş: Alman Baskısı Tek Açıklama Değildir. 2 Ağustos 1914 tarihli gizli Osmanlı-Alman ittifakı, Goeben ve Breslau gemileri, Karadeniz baskını ve İtilaf devletlerinin savaş ilanları Osmanlı'nın savaşa giriş zincirini oluşturdu. Alman yöneticiler halifenin cihad çağrısından sömürge imparatorluklarında ayaklanma bekledi. Buna rağmen Osmanlı kararını yalnız Berlin'in emri saymak, İttihatçıların güvenlik kaygılarını, kaybedilen toprakları geri alma umudunu ve uzun Osmanlı cihad repertuarını yok sayar. Osmanlı

⁴⁵ Michael O'Sullivan, 'Pan-Islamic Bonds and Interest: Ottoman Bonds, Red Crescent Remittances and the Limits of Indian Muslim Capital, 1877-1924,' *Indian Economic and Social History Review* 55, no. 2 (2018): 183-220.

⁴⁶ Mustafa Aksakal, *The Ottoman Road to War in 1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1-22, 118-192; Tilman Lüdke, *Jihad Made in Germany* (Münster: LIT, 2005), 41-78; Yenen, 'Pan-Islamism (Ottoman Empire).'

liderleri de Alman kaynak ve diplomasisini kendi bölgesel amaçları için kullanmak istedi. Müttefiklik eşitlik değildi; fakat kuklalık da değildi. Cihad beyannamesinin içeriği ve hedefi, ortak savaş planı içinde müzakere edilen fakat Osmanlı hukukî-siyasî geleneğinde üretilen bir devlet kararı olarak ele alınmalıdır.⁴⁷

94.48. 11 ve 14 Kasım 1914: İlan, Fetva ve Kamusal Tören. Cihad süreci tek tarihe indirgenmemelidir. Sultan Mehmed Reşad'ın beyannamesi ve beş fetva 11 Kasım'da resmîleşti; metinler yayımlandı ve 14 Kasım'da Fatih Camii önünde geniş bir kalabalığa okundu. Fetvalar İtilaf devletlerine karşı savaşın dinî yükümlülüğünü, Osmanlı ve müttefiklerine zarar vermenin yasaklığını çerçeveledi. Tören, hukukî hüküm, hanedan buyruğu ve kitlesel gösteriyi birleştirdi. 'Halife tek cümleyle bütün Müslümanlara emir verdi' özeti bu çok parçalı üretimi siler. Metnin Arapça, Farsça, Urduca ve başka dillere çevrilmesi de ikinci bir alımlama aşamasıydı. İlanın varlığı kesin tarihsel olaydır; etkisinin kapsamı her bölgenin kaynaklarıyla ayrıca ölçülmelidir.⁴⁸

94.49. Beş Fetvanın Hukukî Mimarisi. 1914 fetvaları genel bir 'bütün Hristiyanlarla savaş' çağrısı değildi. Osmanlı'yla savaşan Britanya, Fransa ve Rusya hedeflenirken Almanya ve Avusturya-Macaristan'la ittifak meşru kabul edildi; İtilaf ordularında hizmet eden Müslümanlara özel yükümlülük dili yöneltildi. Bu seçicilik, klasik hukuk kavramlarının modern ittifak savaşına uyarlanmasını gerektirdi. Fetvanın dinî otoritesi gerçektir; fakat devletin askerî ve propagandif amaçlarından bağımsız değildi. Ayrıca imza ve yayımlanma, bütün ulemânın ittifakı anlamına gelmez; rakip Müslüman yöneticiler ve sömürge ulemâsı karşı fetva üretebildi. Metin normatif iddiayı kanıtlar, fiilî asker davranışını değil. Hukukî mimari, çağrının hem küresel iddiasını hem siyasal seçiciliğini görünür kılar.⁴⁹

⁴⁷ Aksakal, *Ottoman Road to War*, 93–192; Mustafa Aksakal, "Holy War Made in Germany"? *Ottoman Origins of the 1914 Jihad*, *War in History* 18, no. 2 (2011): 184–199; Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire, 1914–1918* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968), 15–55.

⁴⁸ Mustafa Aksakal, 'The Ottoman Proclamation of Jihad,' in *Jihad and Islam in World War I*, ed. Erik-Jan Zürcher (Leiden: Leiden University Press, 2016), 53–70; Aksakal, 'Holy War Made in Germany?', 184–199.

⁴⁹ Aksakal, 'Ottoman Proclamation,' 53–70; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism* (The Hague: Mouton, 1979), 94–136; Erik-Jan Zürcher, ed., *Jihad and Islam in World War I* (Leiden: Leiden University Press, 2016), 13–32.

94.50. Seçici Cihadın Paradoksu: Hristiyan Müttefik, Müslüman Rakip.

Osmanlı cihadı Hristiyan Alman ve Avusturya müttefikleri korurken İtilaf devletlerini hedefledi; aynı zamanda Müslüman askerlerin sömürge ordularından ayrılmasını istedi. Bu durum ‘din savaşı’ kalıbının modern devlet ittifaklarını açıklamaya yetmediğini gösterir. Osmanlı ulemâsı meşru antlaşma ve ortak düşman kavramlarıyla seçiciliği savundu; İtilaf propagandası ise çelişkiyi halifelğin sahte olduğuna kanıt saydı. Müslümanlar açısından karar daha somuttu: maaş, aile güvenliği, askerî disiplin, yerel fetva ve Osmanlı’ya ilişkin bilgi bağıllığı etkiledi. Dinî hüküm, devletler arası siyasetten kopuk değildi; fakat sırf siyasî olduğu için etkisiz de değildi. Paradoks, çağrının niçin bazı çevrelerde heyecan, bazılarında tereddüt veya reddediş ürettiğini açıklar.⁵⁰

94.51. ‘Alman Yapımı Kutsal Savaş’ Tezinin Sınırı. Snouck Hurgronje 1915’te cihadı ‘Alman yapımı’ diye niteleyerek Alman şarkiyatçı ve diplomatların İslâm’ı siyasî silaha çevirdiğini savundu. Max von Oppenheim’in sömürge Müslümanlarını ayaklandırma planları ve Berlin’in propaganda yatırımı bu eleştirinin gerçek zeminidir. Fakat Osmanlı devleti savaş fetvasını Almanya’dan öğrenmedi; XVIII ve XIX. yüzyıl savaşlarında cihad, seferberlik ve dinî meşruiyet dili kullanılmıştı. İttihatçıların kendi imparatorluk, güvenlik ve sömürge karşıtı amaçları vardı. Dolayısıyla doğru formül ortak Alman-Osmanlı proje, eşitsiz kaynak paylaşımı ve farklı niyetlerin kesişmesidir. ‘Tamamen Alman icadı’ Osmanlı iradesini, ‘Alman rolü yoktu’ ise propaganda kurumları, para ve misyonları görmezden gelir.⁵¹

94.52. Propaganda Kurumları: Teşkilât-ı Mahsûsa ve Nachrichtenstelle.

Osmanlı Teşkilât-ı Mahsûsası ile Berlin’deki Nachrichtenstelle für den Orient yayın, istihbarat, ajan ve askerî misyon faaliyetlerinde kesişti. Broşürler, gazeteler ve sözlü propaganda farklı dillere uyarlandı; Hintli, İranlı, Arap ve Kuzey Afrikalı aktivistler yalnız pasif tercüman değil kendi gündemleri olan ortaklardı. Kurum adlarının varlığı, bütün operasyonların tek komuta altında yürüdüğünü göstermez. Hariciye, ordu, Alman büyükelçiliği ve yerel görevliler arasında

⁵⁰ Zürcher, *Jihad and Islam in World War I*, 13–32, 53–69; Lüdke, *Jihad Made in Germany*, 79–123; Eugene Rogan, ‘Rival Jihads: Islam and the Great War in the Middle East, 1914–1918,’ *Journal of the British Academy* 4 (2016): 1–20.

⁵¹ C. Snouck Hurgronje, *The Holy War ‘Made in Germany’* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1915), 1–33; Aksakal, ‘*Holy War Made in Germany?*’, 184–199; Lüdke, *Jihad Made in Germany*, 41–123.

rekabet, para ve güvenlik sorunları vardı. Savaş sonrası hatıratlar da başarıyı büyütme veya sorumluluğu dış aktöre yükleme eğilimindedir. Operasyonel ağ, propaganda metninin üretimi, hedefe ulaşması ve yerel işbirliği olmak üzere üç ayrı kanıt halkasıyla kurulacaktır.⁵²

94.53. Esir Kampları ve Hilâl Kampı: Propagandanın Laboratuvarı.

Almanya, İtilaf ordularından ele geçirilen Müslüman askerleri Wünsdorf yakınındaki Halbmondlager gibi kamplarda özel dinî ve siyasî propagandaya tâbi tuttu. Mescit, uygun yiyecek, gazete ve vaaz, esirlerin Osmanlı-Alman davasına kazanılmasını amaçladı; bazıları Osmanlı cephesinde kullanılmak üzere gönüllü oldu. Fakat kamp koşullarının iyileştirilmesi serbest rıza yaratmaz: esaret, belirsizlik ve geri dönüş umudu kararları etkiledi. Etnik ve dil farklılıkları ortak ‘Müslüman asker’ kategorisini böldü; dönüşte sömürge makamlarının şüphesi de sürdü. Kamplar pan-İslâmî propagandanın örgütlü ve maddî bir örneğidir, ancak hedef kitleyi otomatik olarak dönüştüren başarılı bir okul değildi.⁵³

94.54. İç Cephe: Cihadın En Yoğun Etkisi Osmanlı Tebaasındaydı.

Küresel ayaklanma beklentisi tarih yazımını çekse de cihad propagandasının en sürekli muhatabı Osmanlı asker ve sivilleriydi. Hutbe, cephe gazetesi, vaaz, şehitlik ve vatan savunması dili uzun savaşın fedakârlığını meşrulaştırdı. Bu seferberlik tek başına coşku yaratmadı; zorunlu askerlik, iâşe krizi, firar, kıtlık ve devlet şiddetiyle birlikte işledi. Müslüman dayanışmasının güçlendirilmesi, Hristiyan Osmanlıların sadakatine yönelik kuşku ve 1915 Ermeni tehciri bağlamından da ayrılamaz. Cihad söylemi kitlesel şiddetin tek sebebi değildir, fakat savaşın dinî ve etnik sınırlarını sertleştiren devlet dilinin parçasıdır. ‘Dışarıda başarısız’ değerlendirmesi, içerideki askerî-toplumsal işlevi gözden kaçırmamalıdır.⁵⁴

94.55. Arap Cepheleri ve Şerif Hüseyin İsyanı: Tek Sadakat Testi Değil.

1916’da Mekke Emîri Şerif Hüseyin’in Britanya desteğiyle başlattığı isyan, halifenin çağrısının Hicaz’da bile mutlak olmadığını gösterdi. Ancak olay bütün

⁵² Lüdtke, *Jihad Made in Germany*, 124–193; Donald M. McKale, *War by Revolution* (Kent, OH: Kent State University Press, 1998), 89–154; Zürcher, *Jihad and Islam in World War I*, 71–96.

⁵³ Gerhard Höpp, *Muslime in der Mark: Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924* (Berlin: Das Arabische Buch, 1997), 35–112.

⁵⁴ Aksakal, ‘Ottoman Proclamation,’ 53–70; Zürcher, *Jihad and Islam in World War I*, 97–143; Yiğit Akın, *When the War Came Home* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2018), 45–103.

Arapların Osmanlı ve hilafete karşı millî ayaklanması değildi. Çok sayıda Arap subay ve asker Osmanlı ordusunda kaldı; yerel kabilelerin tutumu para, ikmal, hanedan rekabeti ve savaşın gidişyle değişti. Hüseyin kendi şeriflik ve Arap egemenliği iddiasını İslâmî meşruiyetle kurdu, Britanya da Osmanlı cihadına karşı alternatif dinî söylem ve karşı fetvaları destekledi. Böylece savaş ‘İslâm dayanışmasının sınavı’ndan çok rakip Müslüman egemenlik iddialarının, imparatorluk diplomasisinin ve yerel maddî hesabın çatışmasıydı.⁵⁵

94.56. Afganistan ve İran Misyonları: Ulaşmak Başarmak Değildir. Niedermayer-Hentig heyeti 1915–1916’da Afganistan’a ulaşarak Emîr Habibullah’ı Britanya Hindistanı’na karşı savaşa çekmeye çalıştı. Osmanlı temsilcileri ve Hintli devrimciler misyona katıldı; Kabil’de tartışma ve anayasa taslağı gibi sonuçlar doğdu, fakat emir resmî tarafsızlığını korudu. İran’da Alman-Osmanlı ajanları, yerel aşiretler, Demokratlar ve bazı ulemâ Rus-Britanya nüfuzuna karşı işbirliği yaptı; merkezî hükümet ve bölgesel güçler parçalı kaldı. Bu vakalar hilafet çağrısının uzak bağlantı kurabildiğini, fakat yerel hükümdarın güvenlik hesabını aşmadığını gösterir. Bir heyetin kabul edilmesi ittifak, verilen söz uygulama, anti-Britanya duygu da doğrudan Osmanlı komutası değildir.⁵⁶

94.57. Hindistan ve 1915 Singapur İsyanı: Çoklu Sebepler. 15 Şubat 1915’te Singapur’daki 5. Hafif Piyade Alayı’nın isyanı, Osmanlı cihad çağrısı, Alman esirleri, Hint devrimci dolaşımı, askerî dedikodu ve birliğin başka cepheye gönderileceği korkusuyla ilişkilidir. Olay cihadın hiçbir etkisi olmadığını söylemeyi güçleştirir; fakat tek bir İstanbul emrinin doğrudan sonucu olarak da açıklanamaz. Birlik içi disiplin, etnik-komuta gerilimi ve yerel söylenti belirleyiciydi. Ghadar hareketi ve Güneydoğu Asya liman ağları sömürge karşıtı mesajı taşıdı; katılım sınırlı ve eşgüdüm kırılıyordu. İsyanın bastırılması ve cezalar, Britanya’nın Hint askerlerinin sadakati üzerindeki gözetimini sertleştirdi. Vaka, küresel çağrının yerel askerî krize eklemlenmesinin en somut fakat en tartışmalı örneklerindendir.⁵⁷

⁵⁵ Rogan, ‘Rival Jihads,’ 1–20; Joshua Teitelbaum, *The Rise and Fall of the Hashimite Kingdom of Arabia* (New York: New York University Press, 2001), 79–141; Kayalı, *Arabs and Young Turks*, 178–195.

⁵⁶ McKale, *War by Revolution*, 155–205; Sean McMeekin, *The Berlin-Baghdad Express* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2010), 212–270; Touraj Atabaki, ed., *Iran and the First World War* (London: I.B. Tauris, 2006), 1–23, 95–130.

⁵⁷ Tim Harper, ‘Singapore, 1915, and the Birth of the Asian Underground,’ *Modern Asian Studies* 47, no. 6 (2013): 1782–1811; Heather Streets-Salter, *World War One in Southeast Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 90–126.

94.58. Senûsiyye Cephesi: Osmanlı Çağrısı, Yerel Hesap ve Bölünme.

Ahmed eş-Şerif es-Senûsî 1915'te Britanya Mısırı sınırında savaşa girdi; Osmanlı-Alman subay ve silah desteği, İtalyan sömürgecilğine karşı süren mücadele ve cihad çağrısı kararda birleşti. Fakat Senûsî hareketi İstanbul'un basit vekili değildi. Çöl ikmalî, kabile ittifakı ve Mısır'daki beklentiler operasyonu sınırladı; 1916 yenilgileri sonrasında İdrîs es-Senûsî Britanya ve İtalya'yla müzakere yolunu seçti. Aynı dinî ağ içinde askerî genişleme ile bölgesel özerkliği koruma stratejileri ayrıştı. Bu değişim ihanet veya cihadın sahte olduğu anlamına gelmez; liderlik, kaynak ve tehdit değerlendirmesinin farklılaşmasıdır. Hilafet bağlantısı koalisyona katkı sağladı, karar yetkisini bütünüyle devralmadı.⁵⁸

94.59. Ali Dinar ve Afrika Ayaklanmaları: Etkiyi Ne Büyütür, Ne Sıfırlar? Darfur Sultanı Ali Dinar Osmanlı'yla yazıştı, Haremeyn'e örtü ve yardım gönderme geleneğini sürdürdü ve savaşta Britanya karşıtı tutum aldı; 1916'da Anglo-Mısır kuvvetlerinin işgaliyle devleti sona erdi. Osmanlı çağrısı onun İslâmî egemenlik dilini güçlendirdi, fakat Darfur-Britanya gerilimi, sınır siyaseti ve yerel kaynaklar daha eskiydi. Kuzey ve Batı Afrika'daki Tuareg, Senûsî bağlantılı veya başka ayaklanmalar da savaş fırsatından yararlandı; hepsini İstanbul'dan yönetilmiş eşzamanlı isyan saymak yanlış, hiçbir bağlantı yok demek de eksiktir. Doğru değerlendirme, mesajın ulaştığı, yerel ihtilafla birleştiği ve sınırlı maddî yardım aldığı vakaları ayırır. Etki çoğu kez yeni hareket yaratmaktan çok mevcut çatışmayı meşrulaştırmak ve zamanlamak biçiminde ortaya çıktı.⁵⁹

94.60. Kronoloji Tablosu: Hilafet Ağının Dönüşen Eşikleri. Aşağıdaki kronoloji 1774–1926 arasındaki yirmi eşiği tek merkezden genişleyen kesintisiz hareket olarak değil, hukuk, teknoloji, savaş ve kitlesel siyasetin farklı kesişimleri olarak gösterir. Aynı tarihte sembolik menzil artarken devlet kapasitesi düşebilir; 1919–1924 örneğinde Osmanlı askerî yenilgisi Hint Hilâfet seferberliğini büyümüştür. Tablo bu ters yönlü hareketleri ve her olayın doğrudan sınırını birlikte kaydeder.⁶⁰

⁵⁸ E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949), 103–196; Ryan, *Religion as Resistance*, 140–208; Lüdtke, *Jihad Made in Germany*, 264–289.

⁵⁹ Slight, 'British Perceptions and Responses to Sultan Ali Dinar,' 237–260; Jonathan Krause, 'Islam and Anticolonial Rebellions in North and West Africa, 1914–1918,' *Historical Journal* 64, no. 3 (2021): 674–695.

⁶⁰ Aydın, *Idea of the Muslim World*, 71–160; Minault, *Khilafat Movement*, 1–11, 208–224.

Tarih	Olay	Ağ dönüşümü	Bağlantı ve sınır
1774	Küçük Kaynarca	Kırım'da dinî bağ antlaşma diline girer	Evrensel ruhânî egemenlik değildir
1853-1856	Kırım Savaşı	Osmanlı görünürlüğü ve ittifak diplomasisi artar	Britanya ittifakı dönemsel
1862	Ebübekir Efendi Güney Afrika'da	Devlet destekli uzak dinî misyon	Yerel ihtilaf ve sınırlı kadro
1876	Kânûn-ı Esâsî	Hilafet hanedan egemenliğiyle hukukileşir	Dış Müslümanları tebaa yapmaz
1877-1878	Osmanlı-Rus Savaşı	Hint basını ve yardımı büyür	Saray kumandasından çok dayanışma
1884	el-'Urvetü'l-Vüskâ	Paris merkezli çok dilli fikir dolaşımı	On sekiz sayı; etkisi yeniden basımla
1897	Osmanlı-Yunan Savaşı	Savaş desteği ve halife itibarı yükselir	Yerel siyaseti tekleştirmez
1900	Hicaz Demiryolu başlar	Bağış ile altyapı ve egemenlik birleşir	Gönüllülük ve merkezileşme gerilimi
1908	Hat Medine'ye ulaşır; Meşrutiyet	Teknik başarı, saray modelinin dönüşümü	Pan-İslâmizm bitmez
1911	Trablusgarp Savaşı	Yerel direniş küresel yardım ağına bağlanır	Osmanlı düzenli komutası sınırlı
1912-1913	Balkan savaşları	Hilâl-i Ahmer ve tıbbî misyonlar	Tahvil ile bağış aynı başarıyı bulmaz
2 Ağustos 1914	Osmanlı-Alman ittifakı	Ağ askerî stratejiye yönelir	Ortak proje; farklı amaçlar
11-14 Kasım 1914	Cihad ilanı ve tören	Fetva, beyanname ve kitlesel yayın	Etki bölgesel olarak ölçülür
1915	Singapur, Afganistan ve İran misyonları	Çağrı yerel kriz ve devrimci ağlara eklenir	Sonuçlar parçalı; Afganistan tarafsız
1915-1917	Senûsî seferi	Cihad, silah ve çöl koalisyonu	İdris döneminde müzakereye dönüşür
1916	Şerif Hüseyin; Ali Dinar	Rakip İslâmî egemenlik iddiaları	Bütün Araplar veya Afrika tek cephe değil
1919	Hint Hilâfet komiteleri	Küresel sembol pan-Hint örgüte dönüşür	Bölgesel amaçlar farklı
1920	Sevr, Londra heyeti ve hicret	Dilekçe, boykot ve göç repertuarı	Barış siyaseti ve lojistik başarısız
1922-1924	Saltanatın, sonra hilafetin kaldırılması	Hanedan ve egemenlik ayrılır; makam sona erer	Fikir ve ağlar hemen bitmez
1925-1926	Abdürrâzık, Kahire ve Mekke kongreleri	Tek makamdan çoğul düşünce ve kongreye	Evrensel halef üzerinde uzlaşa yok

94.61. Mütareke, Sevr ve Anadolu Mücadelesi: Hilafetin Yeni Muhatabı.

1918 yenilgisi ve İstanbul'un işgali, hilafeti güçlü bir devletin dış politika aracından korunması gereken sembole dönüştürdü. 1920 Sevr düzeni Osmanlı ülkesini parçalarken Hintli Hilâfetçiler 1914 sınırlarına ve kutsal beldelerin güvenliğine ilişkin taleplerini Britanya'ya ilettiler. Ankara'daki Millî Mücadele ise halife-sultanı İtilaf baskısından kurtarma diliyle Müslüman desteği topladı; aynı zamanda egemenliği Büyük Millet Meclisi'nde merkezileştirdi. Hint yardımı ve sempatisi Ankara'ya maddî-manevî kaynak sağladı, fakat Hintli aktivistlerin hilafet tasavvuru ile Türk milliyetçilerinin ulusal egemenlik programı aynı

değildi. Ortak düşman geçici ittifak yarattı; savaş kazanıldıkça hilafetin devlet içindeki yeri hakkında ayrışma belirginleşti.⁶¹

94.62. Hint Hilâfet Hareketinin Kuruluşu: Dış Meseleden Pan-Hint Siyasetine. 1919'da Hilâfet komiteleri, Osmanlı sultan-halifesinin yetki ve topraklarının savaş sonrası barışta korunması için örgütlendi. Londra'ya heyet gönderildi, toplantı, dilekçe, bağış ve basın kampanyaları yürütüldü. Hareketin önemi yalnız İstanbul'u kurtarma hedefinde değil, eğitilmiş Müslüman gazetecilerle ulemâyı ortak sembol etrafında birleştirmesinde yatar. Halifeye yönelik tehdit, Britanya Hindistanı'nda din özgürlüğü ve siyasal güvenlik tehdidi olarak yorumlandı. Bu nedenle hareket 'irrasyonel biçimde uzak bir hükümdara bağlanma' değildir; küresel dinî sembolün yerel temsil ve anti-sömürge siyasetinde kullanılmasıdır. Buna karşılık bütün Hint Müslümanları katılmadı ve hareketin talepleri bölgeye göre değişti.⁶²

94.63. Liderlik Koalisyonu: Ali Kardeşler, Âzâd, Abdülbârî ve Ulemâ. Muhammed Ali ve Şevket Ali'nin gazetecilik ve hitabeti, Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın ilmî-kamusal dili, Firengî Mahal'den Abdülbârî'nin otoritesi ve Deoband çevresinin fetva ağı hareketin farklı kitlelere ulaşmasını sağladı. Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind mensupları dinî meşruiyeti ulusal siyasete taşıdı; Batılı eğitilmiş liderlerle ulemâ arasındaki ittifak kendi başına önemli bir kurumsal yenilikti. Ancak liderler cihad, hicret, şiddetsizlik, Kongre ittifakı ve gelecekteki Müslüman siyaseti konusunda aynı düşünmüyordu. Tutuklama ve sansür bu farklılıkları geçici olarak örttü. 'Hilâfet liderliği' tek makam değil, gazete, fetva, toplantı, medrese ve kişisel sadakat üzerinden kesişen bir koalisyondu.⁶³

94.64. Gandhi ve İşbirliği Yapmama: Dinî Sembolün Geniş Koalisyonu. Gandhi Hilâfet davasını Britanya'ya karşı şiddetsiz işbirliği yapmama programıyla birleştirdi. Ali kardeşler ve müttetikleri de Müslüman kitleleri Kongre seferberliğine taşıdı. Okul, mahkeme, unvan ve yabancı mal boykotu ülke çapında yeni siyasî katılım biçimleri yarattı; 1916 Lucknow Paktı ve 1919

⁶¹ Aydın, *Idea of the Muslim World*, 133–160; M. Naeem Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics, 1918–1924* (Leiden: Brill, 1999), 165–238; Erik-Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building* (London: I.B. Tauris, 2010), 110–132.

⁶² Minault, *Khilafat Movement*, 1–47; Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics*, 165–238; Mushirul Hasan and Margrit Pernau, eds., *Regionalizing Pan-Islamism: Documents on the Khilafat Movement* (New Delhi: Manohar, 2005), 15–42.

⁶³ Minault, *Khilafat Movement*, 48–105; Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics*, 239–315; Barbara D. Metcalf, Husain Ahmad Madani: *The Jihad for Islam and India's Freedom* (Oxford: Oneworld, 2009), 55–91.

Rowlatt protestoları ortaklığın zeminini hazırlamıştı. İttifakı yalnız Gandhi'nin Müslümanları araçsallaştırması veya kusursuz Hindu-Müslüman birliği olarak okumak eksiktir. Taraflar ortak anti-sömürge hedefe farklı gelecek tasavvurlarıyla katıldı; yerel gerilimler sürdü. 1922'de işbirliği yapmama kampanyasının askıya alınması ve Türk siyasetindeki değişim koalisyonu zayıflattı. Yine de ilk geniş pan-Hint kitle hareketlerinden birini kurması kalıcı sonuçtur.⁶⁴

94.65. Kadınlar, Yerel Komiteler ve Hareketin Bölgeselleşmesi. Hilâfet siyaseti yalnız büyük erkek liderlerin konuşmalarından oluşmadı. Kadın bağışçı ve hatipler, ev toplantıları, esnaf komiteleri, öğrenci ağları ve yerel ulemâ para, haber ve boykotu günlük hayata taşıdı. Bi Amma diye tanınan Âbâdî Bânû Begüm gibi kadınlar kamusal hitabetle seferberliğin sembolü oldu. Bununla birlikte Kuzey Hindistan'daki elit liderlik modeli Bengal, Sind, Pencap, Sınır Eyaleti ve Malabar'da aynen tekrarlanmadı. Yerel arazi, tarikat, hane ve parti ilişkileri hareketin anlamını değiştirdi. 'Pan-İslâmî' ölçek, yerelliğin yok olması değil, yerel taleplerin ortak hilafet kelimesiyle birbirine tercüme edilmesi idi. Katılım sayıları, komite üyeliği, toplantı kalabalığı ve bağışın farklı düzeylerini ayırmak gerekir.⁶⁵

94.66. 1920 Hicreti: Fetva, Umut ve Lojistik Çöküş. 1920'de bazı âlimlerin Britanya Hindistanı'nın dârülharp olduğu yönündeki yorumları, binlerce Müslümanı Afganistan'a hicrete teşvik etti. Emîr Emânullah başlangıçtaki sempatiye rağmen büyük göçmen akışını barındıracak kaynak ve siyasî iradeye sahip değildi; sınır kapandı, birçok muhacir yoksulluk ve kayıpla geri döndü. Hicret, yalnız fanatik kitle yanılgısı değildir: dinî hüküm, anti-sömürge protesto, toprak ve daha adil Müslüman yönetim umudu birleşti. Fakat normatif çağrı ulaşım, iş, gıda ve devlet kapasitesini karşılamadı. Liderlerin tavrı da yeknesak değildi. Vaka, hilafet ağının güçlü sembolik seferberlik üretebildiğini, sürdürülebilir yerleşme ve koruma düzeni kuramadığında aynı hızla insani krize dönüşebildiğini gösterir.⁶⁶

⁶⁴ Minault, *Khilafat Movement*, 106–155; Judith M. Brown, *Gandhi's Rise to Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 252–312; Gail Minault, 'Khilafat Movement,' 1914–1918-online (2015).

⁶⁵ Minault, *Khilafat Movement*, 106–155; Hasan and Pernau, *Regionalizing Pan-Islamism*, 43–126; Shabnum Tejani, 'Re-Considering Chronologies of Nationalism and Communalism: The Khilafat Movement in Sind and Its Aftermath, 1919–1927,' *South Asia Research* 27, no. 3 (2007): 249–269.

⁶⁶ Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics*, 316–372; Dietrich Reetz, *Hijrat: The Flight of the Faithful* (Berlin: Klaus Schwarz, 1995), 35–114; Minault, *Khilafat Movement*, 156–176.

94.67. 1921 Malabar İsyanı: Hilâfet, Arazi ve Cemaat Şiddeti.

Malabar'daki Mappila isyanı Hilâfet ve işbirliği yapmama örgütlenmesinin, sömürge polis baskısının, güvencesiz kiracılığın ve uzun yerel çatışma tarihinin kesişmesinden doğdu. İsyancılar devlet kurumlarını ve bazı toprak sahiplerini hedef aldı; süreçte Hindu sivillere yönelik öldürme, yağma ve zorla din değiştirme vakaları da yaşandı. Britanya ordusunun bastırması, toplu tutuklama ve Vagon Faciası ağır kayıplar yarattı. Olayı yalnız 'köylü devrimi' saymak dinî ve cemaatçi şiddeti; yalnız 'hilafet fanatizmi' saymak arazi rejimi ve sömürge zorunu siler. Pan-Hint çağrı, Malabar'da yerel toplumsal yapıya çevrildi ve liderliğin denetimini aşan bir savaş alanına dönüştü. Çok nedenli açıklama mağdurların hiçbirini görünmez kılmamalıdır.⁶⁷

94.68. 1922 ve 1924: Saltanat ile Hilafetin Ayırılması, Sonra Kaldırılması.

Türkiye Büyük Millet Meclisi 1 Kasım 1922'de saltanatı kaldırırken hilafeti ayrı bir makam olarak korudu ve Abdülmecid Efendi'yi halife seçti. Bu ara düzen, egemenliğin millete ait olduğu iddiasıyla sınır aşan dinî sembolü uzlaştırma girişimiydi. Hilafetin bütçe, tören ve siyasal temsil çevresinde alternatif hanedan odağına dönüşebileceği kaygısı büyüdü. 3 Mart 1924'te makam kaldırıldı ve Osmanlı hanedanı yurt dışına çıkarıldı. Kararı yalnız 'laikliğin zorunlu adımı' veya dış komplo olarak yazmak doğru değildir; savaş sonrası egemenlik, meclis üstünlüğü, hanedan rekabeti ve dinî kurumların yeniden düzenlenmesi birlikte rol oynadı. Hint Hilâfet hareketi için bu karar, korumaya çalıştığı kurumun kendi ülkesindeki meclisçe kaldırılması nedeniyle temel hedefi ortadan kaldırdı.⁶⁸

94.69. 1924 Sonrası: Tek Restorasyon Yerine Çoğalan Hilafet

Tasavvurları. Hilafetin kaldırılması dünya Müslümanlarında şok ve tartışma yarattı; fakat üzerinde birleşilen tek halef çıkmadı. Şerif Hüseyin, Mısır Kralı Fuad ve başka hükümdarlar aday olarak anıldı; 1926 Kahire Hilafet Kongresi ile Mekke İslâm Kongresi farklı devlet ve ulemâ çıkarları nedeniyle evrensel seçim yapamadı. Reşid Rızâ hilafetin yeniden kurulmasını hukukî-siyasî program olarak savunurken Ali Abdürrâzık'ın 1925 tarihli el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm'ü

⁶⁷ Robert L. Hardgrave Jr., 'The Mappilla Rebellion, 1921: Peasant Revolt in Malabar,' *Modern Asian Studies* 11, no. 1 (1977): 57–99; Conrad Wood, *The Moplah Rebellion and Its Genesis* (New Delhi: People's Publishing House, 1987), 135–218.

⁶⁸ Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 3rd ed. (London: I.B. Tauris, 2004), 166–182; Efe Peker, 'Beyond Positivism: Building Turkish Laiklik in the Transition from the Empire to the Republic (1908–38),' *Social Science History* 44, no. 2 (2020): 301–327.

İslâm'ın zorunlu tek hükümet biçimi belirlemediğini ileri sürdü. Türkiye'de Seyyid Bey kaldırmayı fikhî gerekçelerle savundu. Bu çoğalma, 1924'ün hilafet fikrini bir anda bitirmediğini; hanedan makamından koparıp devlet, kongre, anayasa ve düşünce tartışmalarına dağıttığını gösterir.⁶⁹

94.70. Sonuç: Hilafet Ağı ve Yirmi Boyutlu Matris. Pan-İslâmizm, ne sömürge arşivlerinin hayal ettiği her yere uzanan gizli merkez ne de hiçbir maddî etkisi olmayan retorikti. Hilafet ortak zaman, duygu ve meşruiyet üretti; hac, matbaa, konsolosluk, telgraf, demiryolu, bağış ve ulemâ bunu ilişkiye çevirdi. Ancak egemenlik, üyelik, para, bilgi ve yaptırım parçalı kaldı. 1914'te ağ askerileştirildiğinde yerel siyasete bağlı değişken sonuçlar; 1919 sonrasında ise devlet zayıflarken kitlesel dayanışmanın büyümesi görüldü. Hint Hilâfet hareketi küresel sembolü pan-Hint siyasete çevirdi, fakat Ankara'nın ulusal egemenlik tercihini belirleyemedi. Aşağıdaki matris sembolü örgütle, fetvayı davranışla, manevî itibarı hukukî egemenlikle ve sömürge korkusunu kanıtlanmış bağlantıyla eşitlemeden bölümün kümülatif sınıflandırmasını verir.⁷⁰

⁶⁹ Hassan, *Longing for the Lost Caliphate*, 184–252; Muhammad Rashid Rida, *The Caliphate or Supreme Imamate*, trans. Simon A. Wood (Yale University Press, 2023), 1–28; Ali Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, trans. Maryam Loufi (Edinburgh University Press, 2012), 1–24.

⁷⁰ Aydın, *Idea of the Muslim World*, 101–160; Landau, *Politics of Pan-Islam*, 119–170; Minault, *Khilafat Movement*, 208–224; Zürcher, *Jihad and Islam in World War I*, 307–333.

Analitik boyut	Bölüm 94 sonucu
1. Temel birim	Tek örgüt değil; sembol, ağ, komite, devlet ve eylem düzeyleri
2. Ölçek / P	P1 yerel alımlama, P2 bölgesel ağ, P3 imparatorluklar arası dolaşım, P4 kitlesel seferberlik
3. Otorite	Halife, sultan, ulemâ, konsolos, editör ve yerel liderin yetkileri ayrıdır
4. Üyelik	Saygı, bağış, komite üyeliği, tebaa ve askerî itaat aynı halka değildir
5. Meşruiyet	Hanedan, şeriat, Haremeyn hizmeti, anayasa, vatan ve sömürge karşıtlığı birleşebilir
6. Bilgi / K	K0 kamusal yayım, K1 düzenli çevre, K2 seçici diplomasi, K3 savaş gizliliği
7. Ritüel	Hutbe, dua, hac, nişan ve tören ortak zaman ve aidiyet üretir
8. Maliye	Bağış, devlet bütçesi, tahvil, zekât ve Alman desteği ayrı kaynak rejimleridir
9. Altyapı	Konsolosluk, liman, karantina, telgraf, matbaa ve demiryolu ağı taşır
10. Hareketlilik	Hacı, tüccar, öğrenci, muhacir, elçi, hekim ve asker farklı dolaşır
11. Çeviri	Türkçe, Arapça, Urduca, Farsça, Tatarca ve Malayca aktarım anlamı yeniden kurar
12. Hukuk	Hilafet itibarı vatandaşlık, konsolosluk yetkisi ve egemenliğe otomatik dönüşmez
13. Repertuar	Dua, dilekçe, yardım, boykot, hicret, propaganda, sabotaj ve savaş
14. 1914 eşiği	Barış dönemi ağlarının seçici biçimde askerileştirilmesi; tüm temaslar hücre değildir
15. Bölgesel alımlama	Çağrı mevcut yerel çatışmaya eklenir; nadiren sıfırdan hareket yaratır
16. Karşı-ağ	Sansür, pasaport, karantina, muhbir, karşı fetva ve propaganda
17. Devlet ilişkisi / D	D0 sembolik uzaklık, D1 tanınma, D2 pazarlık, D3 sömürge gerilimi, D4 savaş
18. Sonuç ölçüsü	Mesajın varlığı değil erişim, karşılık, kaynak, davranış ve süre birlikte ölçülür
19. 1919 sonrası	Osmanlı gücü azalırken Hint Hilâfet kitleselliği artabilir; sembol ve kapasite ters yönde gider
20. Tarih yazımı	Tek merkezli komplo ile etkisiz retorik uçları arasında çok merkezli gerçek bağlantı

BÖLÜM 95 — MAHALLE, CAMİ VE DİNÎ AİDİYET

Osmanlı Şehrinde Mekânsal Sınır, İbadet Cemaati, İmam, Vakıf ve Hane İlişkilerinden Kefalet, İhtida, Göç, Muhtarlık ve Modern Belediye Düzenine

95.1. Ana Tez: Mahalle Tek Kurum Değil, Örtüşen İlişkiler Alanıdır.

Osmanlı mahallesi yalnız caminin çevresine çizilmiş dinî halka, yalnız vergi birimi veya kendiliğinden dayanışan kapalı topluluk değildi. Konut yakınlığı, ibadet cemaati, hane ve kiracılık, vakıf hizmeti, kefalet, vergi, hukukî adres ve devlet aracılığı aynı yerde örtüşebiliyor; fakat sınırları her zaman birbirine uymuyordu. Bir kişi aynı mescitte namaz kıldığı komşusuyla aynı avâız hanesine yazılmayabilir, dükkânını başka mahallede işletebilir veya gayrimüslim cemaat kurumu ile mekânsal mahalle arasında farklı bağlar kurabilirdi. Bölümün ana tezi mahalleyi değişmez öz değil, sakinlerle kamu otoritelerinin sürekli yeniden ürettiği çok katmanlı bir ilişki ölçeği olarak okumaktır. Cami önemli odaktır; bütün aidiyetleri tek başına açıklayan zorunlu merkez değildir.⁷¹

95.2. Kavramlar: Mahalle, Cemaat, Parish ve Kahal Aynı Ölçek Değildir.

Mahalle Osmanlı belgelerinde yerleşim ve idare birimini, cemaat ise bağlama göre namaz topluluğunu, zanaat çevresini veya dinî grubu gösterebilir. Hristiyan parish'i ile Yahudi kahal'i ibadet, hayır, temsil ve cemaat disiplini bakımından kurumsal yapılarıdır; coğrafyaları mahallenin sokak sınırıyla bütünüyle çakışmayabilir. XIX. yüzyıl belgelerinin farklı gruplara ait birimleri topluca mahalle diye kaydetmesi de geçmişte tek biçimli kurum bulunduğunu kanıtlamaz. Çevirideki eşdeğerlik toplumsal eşdeğerlik değildir. Bu nedenle 'mahalle halkı', 'cami cemaati', 'taife/cemaat', 'parish' ve 'kahal' terimleri kaynağın düzeyinde korunacak; mekânsal komşuluk ile mezhebî-kurumsal üyelik ancak somut kayıt ikisini bağladığında birleştirilecektir.⁷²

95.3. Beş Sınır: Mekân, İbadet, Maliye, Hukuk ve İtibar. Bir mahallenin sınırı en az beş biçimde görünür. Sokak, kapı ve komşu evler fizikî sınırı; mescit

⁷¹ Özer Ergenç, 'Osmanlı Şehrindeki "Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine,' *Osmanlı Araştırmaları* 4 (1984): 69–78; Hülya Canbakkal, 'Some Questions on the Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire,' *Anatolia Moderna* 10 (2004): 131–138; Cem Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul* (Albany: SUNY Press, 2003), 1–17.

⁷² Güler Karagedikli, 'Overlapping Boundaries in the City: Mahalle and Kahal in the Early Modern Ottoman Urban Context,' *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61, no. 4 (2018): 650–692; Masayuki Ueno, 'In Pursuit of Laicized Urban Administration,' *International Journal of Middle East Studies* 54, no. 2 (2022): 302–318.

veya kiliseye devam ibadet çevresini; avârız payı ve ortak sandık malî çevreyi; mahkeme kaydındaki adres hukukî çevreyi; ‘bizdendir’ tanıklığı itibar topluluğunu kurar. Bu çizgiler kimi davada birleşir, kiminde ayrılır. Mahalle dışındaki vakıftan yararlanmak veya başka camiye gitmek yerleşim üyeliğini ortadan kaldırmayabilir; aynı sokakta oturmak da her komşuya eşit söz ve kaynak hakkı vermez. Analiz haritadaki çizgiyi toplumsal kapanma, vergi listesini gündelik cemaat ve tanıklığı nüfus sayımı olarak kullanmayacak; her sınırın hangi işlem sırasında üretildiğini ayrıca soracaktır.⁷³

95.4. Kronoloji: Fetih Sonrası Yerleşmeden Belediye Reformuna. Mahalle tarihini ‘klasik çağda tamamlandı, Tanzimat’ta çözüldü’ çizgisine indirmek mümkün değildir. Fetih ve iskân, mescit ve vakıflarla yerleşim adlarını çoğalttı; XVI–XVIII. yüzyıllarda hane devri, göç, yangın ve vakıf değişimi sınırları dönüştürdü. XVIII. yüzyıl sonundan itibaren başkentte kefalet, mürur ve nüfus denetimi yoğunlaştı. 1829 muhtarlığı din görevlilerinin idarî aracılığına yeni aktör ekledi; 1831 ve 1844 sayımları kayıt kapasitesini genişletti. 1855 Şehremaneti, 1857 Altıncı Daire ve 1864–1877 düzenlemeleri hizmetleri yeni belediye ölçeklerine taşıdı. Hiçbir eşik mahalleyi bir gecede yaratmadı veya yok etmedi; görevleri kurumlar arasında yeniden dağıttı.⁷⁴

95.5. Cami Merkezli Mahalle: Güçlü İdeal Tip, Zayıf Evrensel Kanun. Mescit veya cami, ezan, günlük namaz, vakıf hizmeti ve ad verme yoluyla birçok Müslüman mahallesinin görünür odağıydı. Bununla birlikte ‘her mahalle bir cami çevresinde doğdu’ önermesi imparatorluk çapında kanun değildir. Trabzon örneği, mahalle ile ibadet yapısı arasındaki ilişkinin zamanla kurulabildiğini ve bazı adların başka yerleşim hafızalarından geldiğini gösterir. Büyük şehir, kasaba, liman ve Arap vilayetlerinde ölçekler farklıydı; bir cami birkaç yerleşim kesimine hizmet edebilir, küçük mescit resmî mahalle adından sonra yapılabilirdi. Cami-merkezlilik somut vakfiye, tahrir, sicil ve haritayla sınanması gereken örüntüdür; teolojinin şehre zorunlu tek morfoloji verdiği varsayılmayacaktır.⁷⁵

⁷³ Canbakal, ‘Legal Identity,’ 131–138; Karagedikli, ‘Overlapping Boundaries,’ 650–692; Behar, *Neighborhood*, 3–17.

⁷⁴ Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 1–18, 267–286; Behar, *Neighborhood*, 18–42, 143–190; Ueno, ‘Laicized Urban Administration,’ 302–318; İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri* (Ankara: TTK, 2000), 133–193.

⁷⁵ Turan Açıık, ‘Mahalle ve Camii: Osmanlı İmparatorluğu’nda Mahalle Tipleri Hakkında Trabzon Üzerinden Bir Değerlendirme,’ *OTAM* 35 (2014): 1–39; Ergenç, ‘Mahalle,’ 69–78.

95.6. Kaynak Sorunu: Normatif Düzen ile Yaşanan Şehir Ayrılmalıdır.

Vakfiye kurucunun hizmet tasarımını, fetva meşru sayılan hükmü, sicil ihtilaf ve işlemi, nüfus defteri kayıt kategorisini, belediye nizamnamesi hedeflenen yetkiyi gösterir. Hiçbiri tek başına gündelik hayatın eksiksiz fotoğrafı değildir. Mahkeme defterinde komşuluk kavgasının görünmesi bütün mahallenin sürekli çatıştığını; ahlâk hükmü herkesin ona uyduğunu; vakfiyedeki hizmet gelirin düzenli ulaştığını kanıtlamaz. Tersine sıradan yardımlaşma ihtilafa dönüşmediğinde kayda girmeyebilir. Bölüm aynı iddiayı mümkün olduğunca sicil, vakıf hesabı, nüfus kaydı, harita ve anlatı kaynaklarıyla çaprazlayacak; belgenin üretildiği idarî maksadı kanıtın parçası sayacaktır.⁷⁶

95.7. İmparatorluk Ölçeğinde Çeşitlilik: İstanbul Modeli Her Yere Taşınamaz.

İstanbul'un küçük Müslüman mahalleleri, Halep'in çeyrek ve sokak örüntüsü, Kahire'nin haraları, Balkan kasabaları ve Anadolu şehirleri aynı idarî yoğunluğa sahip değildi. Nüfus, surlar, topografya, ticaret, cemaat kurumları ve yerel hukuk pratiği mahalle ölçeğini değiştiriyordu. Başkentte saraya yakın güvenlik kaygısı ile liman kentindeki yabancı tüccar dolaşımı, iç Anadolu kasabasındaki avârız paylaşımından farklı kurumlar doğurabilirdi. Bir şehirde imamın güçlü görünmesi bütün imparatorlukta belediye başkanı olduğu; bir karma mahallenin bulunması her yerde dinî ayrımın önemsiz olduğu anlamına gelmez. Karşılaştırma benzer kelimelerle değil, işlev, kayıt ve yaptırım kapasitesiyle kurulacak; her mikro-örneğin temsil sınırı açık tutulacaktır.⁷⁷

95.8. Homojenlik Miti: Dinî Adlandırma Tam Ayrışma Demek Değildir.

Bir mahallenin cami, kilise, sinagog veya dinî şahıs adı taşıması sakinlerinin tamamının aynı inançtan olduğunu göstermez. Satış, miras, kira ve mahkeme kayıtları farklı dinlerden kişilerin aynı mahallede veya komşu sokaklarda yaşayabildiğini; pazar, su, iş ve kredi ilişkilerinin konut sınırlarını aştığını gösterir. İbadet kurumları, beslenme kuralları, güvenlik ve akrabalık kümelenme yaratabiliyor; bazı dönemlerde şiddet ya da müdahale ayrışmayı artırıyor. Fakat 'Osmanlı şehri dinlere göre gettolara bölünmüştü' ile 'din mekânda hiç rol

⁷⁶ Canbakal, 'Legal Identity,' 131–138; Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 1–18; Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 1–32.

⁷⁷ Faroqhi, *Towns and Townsmen*, 1–18; André Raymond, *Arab Cities in the Ottoman Period* (Aldershot: Ashgate, 2002), 1–23; Aşik, 'Mahalle ve Camii,' 1–39.

oynamıyordu' hükümleri aynı ölçüde yetersizdir. Doğru soru, belirli zamanda hangi sokakta ne ölçüde karışım bulunduğu ve hangi kurumun sınırı güçlendirdiğidir.⁷⁸

95.9. Mahallenin Hukukî Kişiliği Var mıydı? Sicillerde mahalle halkının topluca mülk satın aldığı, borçlandığı, vakıf kurduğu, vergi paylaştığı veya faili meçhul ölüm karşısında sorumluluk üstlendiği örnekler vardır. Bu işlemler mahalleyi hukuk önünde kolektif aktör gibi gösterebilir. Ancak modern şirket veya belediye tüzel kişiliğini geriye taşımak yanıltıcıdır: temsilcinin kim olduğu, kararın nasıl alındığı, bütün sakinleri bağlayıp bağlamadığı ve malın kime tescil edildiği vakadan vakaya değişir. 'Mahalle yaptı' ifadesi bazen ileri gelenler, vergi mükellefleri veya belirli komşular demektir. Hukukî kişilik sorunu evet-hayır hükmüyle kapatılmayacak; kolektif işlem kapasitesi, temsil, malvarlığı ve sorumluluk aynı ölçüler olarak incelenecektir.⁷⁹

95.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Mahalle Hangi Belgeyle Görülür?

Aşağıdaki tablo mahalle tarihinin başlıca kaynaklarını kanıtladıkları ilişki ve susturdukları hayat alanıyla birlikte okur. Tahrir vergi ve adlandırmayı, vakfiye kurucu iradesini, sicil işlem ve ihtilafı, avâriz hesabı ortak malî pratiği, nüfus defteri devletçe kayda geçirilen bedeni, harita belirli tarihte çizilen mekânı gösterir. İmamın yazısı temsil iddiasıdır; herkesin rızası değildir. Belediye nizamnamesi de hizmetin fiilen ve eşit sunulduğunu kanıtlamaz. Sayı üretirken hane, nefer, vergi birimi ve konut birbirine çevrilmeyecek; sessiz kalan kadınlar, kiracılar, çocuklar ve geçici göçmenler başka kayıt türleriyle aranacaktır.⁸⁰

Kaynak türü	En güçlü olduğu soru	Başlıca sınır	Çapraz kontrol
Tahrir / avâriz defteri	Vergi birimi, ad ve mükellef	Hane nüfus ve konutla eşit değildir	Sicil, vakıf hesabı, nüfus defteri
Vakfiye	Kurucu iradesi, gelir ve hizmet	Fiilî tahsilat ve yararlanmayı göstermez	Muhasebe, atama, dava ve onarım
Şer'iyye sicili	İşlem, ihtilaf, tanık ve tescil	Olağandışı olay ve formül seçimi	Başka davalar, mülk ve tereke dizisi
Kefalet / teftiş kaydı	Tanıtma, şöret ve güvenlik kampanyası	Risk gruplarını aşırı görünür kılar	İkamet, iş ve mahkeme kayıtları
Nüfus defteri	Kayıtlı kişi, yaş, din ve hareket	Kadın, geçici sakin ve kaçak eksikliği	Temettuat, hane ve mürur belgesi

⁷⁸ Fariba Zarinabaf, 'Intercommunal Life in Istanbul During the Eighteenth Century,' *Review of Middle East Studies* 46, no. 1 (2012): 79–85; Merve Nur Karaosmanoğlu and Ayşe Dolu, '18. Yüzyıl İstanbul'unda Mahallelilik Bağlamında Müslim-Gayrimüslim İlişkileri,' *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6, no. 1 (2023): 83–110; Behar, *Neighborhood*, 45–75.

⁷⁹ Canbakal, 'Legal Identity,' 131–138; Hülya Canbakal, *Society and Politics in an Ottoman Town: Ayntab in the 17th Century* (Leiden: Brill, 2007), 89–119.

⁸⁰ Canbakal, 'Legal Identity,' 131–138; Peirce, *Morality Tales*, 1–18; Behar, *Neighborhood*, 7–17.

Kaynak türü	En güçlü olduğu soru	Başlıca sınır	Çapraz kontrol
Dilekçe / imam yazısı	Talep ve temsil iddiası	Bütün ahalinin rızasını kanıtlamaz	İmza, karşı dilekçe ve karar sonucu
Harita / kadastro	Belirli tarihte mekân ve yapı	Sosyal bağ ile fiili sakini eksik bırakır	Komşu tarifi, adres ve nüfus listesi
Nizamname / belediye kaydı	Hedef yetki, hizmet ve bütçe	Uygulama ile eşit erişimi göstermez	Hesap, personel, şikâyet ve saha sonucu

95.11. Fetih, İskân ve Yeni Mahallelerin Kuruluşu. Osmanlı fetihleri sonrasında şehir nüfusu sürgün, gönüllü göç, askerî-idarî yerleşim ve mevcut sakinlerin devamı yoluyla yeniden düzenlenebiliyordu. Yeni mescit, imaret ve vakıf, konutu hizmet ve iâşe çevresine bağlayarak mahalle adının yerleşmesine katkı sağladı. Ancak her yeni ad boş alanda sıfırdan kurulmuş cemaat demek değildir; eski topografya, kilise çevresi, pazar veya yerel isim yeni idarî sözlüğe uyarlanabilir. İstanbul’un fethinden sonraki iskân özellikle görünürdür, fakat Anadolu ve Arap şehirlerinin tamamına şablon yapılamaz. Kuruluş anlatısı fermanın hedeflediği nüfus ile sonraki tahririn gösterdiği yerleşimi ayırmalı; zorunlu nakil, mülk devri ve vakıf hizmetinin farklı insan tecrübelerini korumalıdır.⁸¹

95.12. Adlar ve Sınırlar: Topografik Hafızanın Hareketliliği. Mahalleler cami kurucusu, şeyh, meslek, kapı, pınar, kilise, coğrafi yön veya eski yer adıyla anılabiliyordu. Adın sürekliliği sınırın ve nüfusun değişmeden kaldığını göstermez; aynı yer farklı defterlerde birleşebilir, bölünebilir veya başka yazımla kaydedilebilir. Buna karşılık yapı ortadan kalksa bile adı sokak hafızasında yaşayabilir. Tarihsel haritalama ad benzerliğini otomatik coğrafi özdeşlik saymamalı; komşu mülk tarifleri, vakıf sınırları, yangın haritaları ve nüfus listeleriyle konumu sınamalıdır. Mahalle sınırı çoğu zaman modern kadastro çizgisi kadar kesin değildi; belirli vergi, güvenlik veya hizmet işlemi sırasında yeterli olan ilişkisel bir tarifti. Bu esneklik farklı kurumların aynı alanı farklı amaçlarla sınıflandırmasının sonucudur.⁸²

95.13. Mescit ve Cami: İbadet Yapısından Yerel Odak Noktasına. Mescit günlük namaz ve yakın komşuluğu, cuma camisi daha geniş hutbe ve toplanma ölçeğini taşıyordu; fakat bina statüsü, cemaat büyüklüğü ve şehir hiyerarşisi

⁸¹ Halil İncalcık, 'İstanbul,' *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.; Çiğdem Kafescioğlu, Constantinopolis/Istanbul (University Park: Penn State University Press, 2009), 31–78; Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul* (Berkeley: University of California Press, 1986), 1–12.

⁸² Behar, *Neighborhood*, 18–42; Ergenç, 'Mahalle,' 69–78; Büşranur Bekman, 'Mahalle Çalışmalarına Bir Katkı: 18. Yüzyıl Suriçi Mahallelerinin Tespiti ve Haritalanması (1730–1787),' *Kadim* 5 (2023): 69–112.

zamanla değişebilirdi. Bir mescidin vakıf dükkânı, çeşmesi, mektebi veya görevli lojmanı ibadet dışında hizmet ve istihdam bağlantıları kurardı. Ezan ve namaz vakti ortak ritim üretirken herkesin aynı sıklıkta katıldığı varsayılmaz; kadınların, çocukların, işçilerin ve farklı mezheplerin mekân tecrübesi değişirdi. Cami mahalleyi temsil eden güçlü sembol ve buluşma yeri olabilir; fakat konut, vergi ve hukuk sınırını tek başına belirlemez. Rolü vakfiyesi kadar onarım, görevli ataması, cemaat şikâyeti ve çevre mülkleri üzerinden izlenmelidir.⁸³

95.14. İmamın Çoklu Rolü: Ritüel Lider, Şahit ve Aracı. İmam namazı yönetmenin yanında sakinleri tanıyan şahit, evlenme ve ölüm haberinin aracısı, kefalet ve hüsn-i hâl yazısının sağlayıcısı, bazen vergi ve kamu emrinin ileticisi olarak görünür. Bu işlevler onu mahalle ile kadı veya merkez arasında bilgi düğümü yaptı. Fakat yetkileri her şehir ve dönemde eşit değildi; atama biçimi, vakıf geliri, cemaat desteği ve başka görevliler kapasiteyi belirledi. İmamın belgeyi imzalaması bütün sakinlerin ona itaat ettiği anlamına gelmez; mahalleli yetersizlik veya uygunsuzluk iddiasıyla görevden alınmasını isteyebiliyordu. İmamı modern belediye başkanı saymak kadar yalnız mihrap görevlisine indirmek de yanlıştır. Yetki, işlem türüne göre ölçülmelidir.⁸⁴

95.15. İmam ‘Mahallenin Mutlak Yöneticisi’ Değildi. İmam merkezli belgeler mahallenin bütün işlerini tek kişinin yönettiği izlenimi verebilir. Oysa kadı, naib, subaşı, vakıf mütevellisi, müezzin, esnaf kethüdası, avâız vakfı görevlisi, ileri gelenler ve sıradan komşular farklı konularda karar ve itiraz kapasitesine sahipti. İmamın otoritesi çoğu zaman cemaati tanıması ve devletin yerel bilgi ihtiyacından doğuyor, sürekli kolluk veya bağımsız bütçe gücüne dayanmıyordu. Bir şikâyetle onun sözü kabul edilir, başka birinde mahallelinin tanıklığı üstün gelebilirdi. XIX. yüzyılda muhtarın gelişi de tek yetki devri değil, görevlerin örtüşmesi ve pazarlığıdır. Kayıt, para ve yaptırımın kimde olduğu ayrıca izlenecektir.⁸⁵

⁸³ Açık, 'Mahalle ve Camii,' 1-39; Ergenç, 'Mahalle,' 69-78; Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures* (Seattle: University of Washington Press, 2008), 17-43.

⁸⁴ Behar, *Neighborhood*, 95-119; Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 302-318; İsmail Kıvrım, 'Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat,' *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 8, no. 1 (2009): 231-255.

⁸⁵ Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 302-318; Kıvrım, 'Gündelik Hayat,' 231-255; Behar, *Neighborhood*, 95-119.

95.16. Müezzîn, Kayyım ve Diğer Dinî Görevliler. Mahalle camiinin günlük işleyişi imamla sınırlı değildi. Müezzîn, kayyım, hatip, ferraş, kandilci ve mektep hocası vakfın büyüklüğüne göre ibadet, temizlik, eğitim ve duyuru görevleri üstlenebiliyordu. Bazı güvenlik ve ahlâk soruşturmalarında imamla müezzînin birlikte tanıklığının aranması, yerel bilginin tek elde toplanmadığını gösterir. Görevlinin maaşı vakıf gelirine bağlı olduğunda dükkân kirası veya tarımsal gelirin aksaması dinî hizmeti etkilerdi. Bununla birlikte normatif görev listesi her yapıda kadronun dolu ve hizmetin kesintisiz olduğunu kanıtlamaz. Atama beratları, vakıf muhasebesi, onarım kayıtları ve cemaat dilekçeleri birlikte okunarak dinî yapının fiilî insan ve kaynak kapasitesi belirlenmelidir.⁸⁶

95.17. Kadı Mahkemesi: Mahallenin Dışındaki Yerel Merkez. Mahalle içi ilişki, kendi kendine yeten kapalı hukuk alanı değildi. Mülk satışı, miras, borç, vakıf, evlilik, şiddet ve itibar ihtilafları kadı mahkemesine taşınabiliyor; mahalleli tanık, davacı, kefil veya temsilci olarak görünüyordu. Mahkeme şer'î hüküm, örfî emir, uzlaşma ve tescil için şehir ölçeğinde düğüm noktasıydı. Bu erişim komşuluk baskısına karşı itiraz yolu açabilir, fakat maliyet, cinsiyet, statü ve ağlar ulaşmayı eşitsiz kılabilirdi. Sicil kaydı yalnız hükmü değil, tarafların olayı hukuk diline nasıl çevirdiğini gösterir. Mahkemedeki 'mahalle ahalisinin' sözü saf toplumsal ses değil, delil kuralları ve kâtip formülleri içinde üretilmiş temsildir.⁸⁷

95.18. 'Ahalî' Kimdir? Temsil ile Bütün Nüfus Arasındaki Açık. Belgelerde 'mahalle ahalisi', 'sükkân' veya 'ehl-i mahalle' adına yapılan başvuru, her yetişkinin katıldığı oylamayı zorunlu olarak göstermez. İmam, ihtiyarlar, vergi mükellefi erkekler veya davayla ilgili komşular bütün mahalle adına konuşmuş olabilir. Kadınlar, çocuklar, köleler, kiracılar ve geçici sakinler aynı karardan etkilenirken imza listesinde görünmeyebilir. Buna karşılık mahkeme kayıtlarında kadınların mülk ve miras yoluyla komşuluğu biçimlendirdiği açıktır. Kollektif özneyi çözmek için dilekçedeki isimler, şahitler, mühürler, vergi

⁸⁶ H. Evren Sünnetçioğlu, 'Attendance at the Five Daily Congregational Prayers, Imams and Their Communities,' in *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, ed. Tijana Krstić and Derin Terzioğlu (Leiden: Brill, 2020), 341–375; Kıvrım, 'Gündelik Hayat,' 231–255.

⁸⁷ Peirce, *Morality Tales*, 1–39; Canbakal, *Society and Politics*, 89–119; Ronald Jennings, 'Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records,' *JESHO* 18, no. 1 (1975): 53–114.

sorumluluğu ve karşı çıkanların varlığı incelenmelidir. ‘Ahali istedi’ formülü uzlaşmanın kapsamını değil, devlet önündeki temsil başarısını kanıtlar.⁸⁸

95.19. Hane: Konut, Aile ve Vergi Birimi Birbirine Eşit Değildir. Hane kelimesi fizikî ev, birlikte yaşayan grup, aile ocağı veya malî hesap birimi anlamına gelebilir. Avârız hanesi birden fazla gerçek haneyi birleştirebilir; nüfus defterindeki erkek kaydı kadın ve çocukları eksik bırakabilir; büyük evde akraba, hizmetçi, köle, kiracı ve bekâr odası birlikte bulunabilir. Bu nedenle hane sayısını sabit katsayıyla çarpıp nüfus üretmek veya her kaydı çekirdek aile saymak risklidir. Mahalle aidiyeti de yalnız soyla oluşmaz: kira, evlilik, hizmet ve göç aynı çatıya farklı statüler taşır. Konut düzeni tereke, satış, kira, nüfus ve temettuat kayıtlarıyla çaprazlandığında dinî cemaat ile gündelik hane arasındaki mesafe görünür olur.⁸⁹

95.20. Kadınların Mahalle Aidiyeti: Resmî Makamdan Fazlası. İmam, muhtar ve vergi sorumlularının çoğunlukla erkek olması, kadınların mahalle hayatında edilgen olduğu anlamına gelmez. Kadınlar ev satın alıyor, kiraya veriyor, vakıf kuruyor, komşu aleyhine dava açıyor, miras paylaşıyor ve aileler arası ilişkiyi taşıyordu. Ev içi ile sokak arasındaki eşik su, hamam, pazar, ziyaret ve cenaze aracılığıyla sürekli geçiliyordu. Mahkeme görünürlüğü bütün kadınların eşit güce sahip olduğunu da göstermez; servet, kölelik, yaş ve aile desteği erişimi değiştirdi. ‘Mahalle cemaati’ erkeklerin camideki toplantısıyla sınırlandırıldığında mülk, bakım ve gündelik dolaşımın büyük bölümü kaybolur. Normatif mahremiyet diliyle fiilî ekonomik ve hukukî faaliyet ayrı kaynaklarda izlenmelidir.⁹⁰

95.21. Kiracı, Bekâr ve Geçici Sakin: Aidiyetin Kenarları. Ev sahibi ve uzun süreli aile mahalle temsilinde daha görünür olsa da Osmanlı şehirleri kiracı, öğrenci, asker, hamal, mevsimlik işçi ve bekâr odası sakiniyle canlıydı. Bu gruplar üretim ve tüketimin parçasıydı; fakat kefil bulma, vergi paylaşımı ve itibarlı komşu sayılma bakımından daha kırılgan olabiliyordu. Devletin özellikle

⁸⁸ Canbakal, ‘Legal Identity,’ 131–138; Behar, *Neighborhood*, 76–94; Peirce, *Morality Tales*, 104–142.

⁸⁹ Alan Duben and Cem Behar, *Istanbul Households* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1–28; Behar, *Neighborhood*, 45–75; Faruqi, *Towns and Townsmen*, 267–286.

⁹⁰ Peirce, *Morality Tales*, 104–142, 283–312; Jennings, ‘Women in Judicial Records,’ 53–114; Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 46–78.

başkentte bekâr odaları ve hanları güvenlik dosyasına dönüştürmesi, geçiciliği suçla özdeşleştirme eğilimi taşıdı. Her göçmen denetimsiz yabancı olmadığı gibi her yerleşik sakin toplu karara katılan tam üye değildi. Aidiyet derecelidir: ikamet süresi, iş ağı, kefalet, evlilik, ibadet ve mülk farklı hızlarda yerelleşme sağlar. Sicil ile polis kaydının bakışları ayrılmalıdır.⁹¹

95.22. Esnaf, Dükkân ve İş Yeri: Mahalle Konuttan İbarettir Değildir.

Mahallede fırın, bakkal, atölye, hamam ve küçük pazarlar gündelik ihtiyaç ile haber dolaşımını taşıyordu. Bedesten, iskele veya büyük çarşı ise farklı mahallelerden çalışanları bir araya getiriyordu. Bir kişinin meslek dayanışması, konut komşuluğu ve cami cemaati böylece ayrı ağlar oluşturabilirdi. Esnaf loncası mahalle yönetiminin basit uzantısı değildi; kethüda ve yiğitbaşı üretim, vergi ve disiplin alanında başka temsil hattı kuruyordu. Dükkânların vakıf mülkü olması camiyle malî bağ yaratabilir, fakat çalışanların aynı mahallede yaşamasını gerektirmez. Şehir cemaatleşmesini anlamak için gece konutu ile gündüz emeği, dinî ritim ile pazar zamanı ve komşuluk kredisi ile lonca kefaleti ayrı izlenmelidir.⁹²

95.23. Sokak, Çeşme ve Su: Ortak Kullanımın Maddî Zemin. Komşuluk yalnız inanç ve hukuk diliyle değil, dar sokak, çıkmaz, çeşme, kuyu, lağım ve yangın hattı gibi maddî bağımlılıklarla kuruluyordu. Su vakfı farklı haneleri aynı bakım ve sıra sorununda buluşturabilir; duvar, saçak veya atık ihtilafı mahkemeye taşınabilirdi. Çıkmaz sokağın sınırlı girişi denetimi kolaylaştırırsa da bütün mahallelerin kapılı ve gece kapanan birimler olduğu genellenemez. Altyapı hizmetine yakınlık sınıf ve topografyaya göre eşitsizdi; vakfın kurulması sürekli su akacağı anlamına gelmiyordu. Mahalle dayanışmasının gücü ortak kaynağın onarım masrafını kimin üstlendiği ve ihtilafın nasıl çözüldüğüyle ölçülür. Dinî aidiyet bu müşterekleri etkileyebilir; onların yerine geçmez.⁹³

⁹¹ *İşıl Çokuğraş, Bekâr Odaları ve Meyhaneler (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2016), 25–78; Behar, Neighborhood, 120–142; Fariba Zarinebaf, Crime and Punishment in Istanbul, 1700–1800 (Berkeley: University of California Press, 2010), 33–67.*

⁹² *Faruqi, Towns and Townsmen, 135–166; Eunjeong Yi, Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul (Leiden: Brill, 2004), 23–58; Behar, Neighborhood, 120–142.*

⁹³ *Sbirine Hamadeh, 'Public Spaces and the Garden Culture of Istanbul in the Eighteenth Century,' in The Early Modern Ottomans, ed. Virginia H. Aksan and Daniel Goffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 277–312; Behar, Neighborhood, 18–44; Peirce, Morality Tales, 143–175.*

95.24. Mezarlık, Cenaze ve Hatıra Coğrafyası. Cenaze namazı, defin, taziye ve mezarlık yolu mahalle aidiyetini ölüm üzerinden görünür kılar. Cami haziresi kurucu ve seçkin ailelerin hafızasını yapıya bağlarken geniş mezarlıklar birden çok mahalle ve cemaate hizmet edebilirdi. Gayrimüslim cemaatlerin mezarlıkları da mülk, temsil ve şehir sınırı tartışmalarının konusu oldu. Defin yeri kişinin hayat boyu yalnız o mahalleye ait olduğunu kanıtlamaz; aile kökeni, tarikat, statü ve vakıf tercihi başka bağlantılar doğurabilir. Yangın, yol açma ve XIX. yüzyıl imar projeleri mezarlıkları taşıdığından yalnız fizikî alan değil topluluk hafızası da yeniden düzenlendi. Ölüm mekânı dinî sınırın güçlü göstergesi, fakat konut ve idarî sınırın otomatik haritası değildir.⁹⁴

95.25. Kahvehane, Meyhane ve Gayriresmî Kamusalılık. Cami mahalledeki tek toplanma yeri değildi. Kahvehane, meyhane, hamam, berber, dükkân önü ve bostan haber, eğlence, iş bulma ve siyaset konuşma alanları yaratıyordu. Bu mekânlar dinî ve idarî otoritelerin gözünde namazdan alıkoyma, kumar, sarhoşluk veya fitne kaygısıyla denetlenebilir; fakat yasak emri sürekli kapalı olduklarını göstermez. Kahvehane cemaati ile cami cemaati kısmen örtüşebilir, farklı yaş ve meslek gruplarını da birleştirebilirdi. Meyhanelerin gayrimüslim işletmecilerle ilişkilendirilmesi müşterilerin veya çevre sakinlerinin tek dinli olduğu anlamına gelmez. Mahallenin kamusal hayatı, meşru–gayrimeşru ikiliğinden çok birbiriyle rekabet eden ritimler ve gözetim biçimleri üzerinden anlaşılmalıdır.⁹⁵

95.26. Vakıf: Cami ile Mahalle Arasındaki Maddî Bağ. Vakıf, cami veya mescidin yalnız binasını değil imam ücreti, kandil yağı, su, mektep, ekmek dağıtımı ve onarım gibi hizmetleri gelir üreten mülklere bağlayabiliyordu. Böylece uzak köy, dükkân veya hamamın geliri mahallede dinî ve sosyal hizmete dönüşürdü. Fakat vakfın yararlanıcı çevresi her zaman mahalle sakinleriyle sınırlı değildi; kurucunun ailesi, yolcular, fakirler veya belirli görevliler de pay sahibiydi. Vakfiye amacı normatif tasarımıdır; gelir tahsilatı, mütevellî hesabı ve mahkeme ihtilafı fiilî işleyişi gösterir. ‘Cami mahalleyi ayakta tuttu’ hükmü ancak hangi

⁹⁴ Edhem Eldem, *Death in Istanbul* (Istanbul: Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005), 18–55; Çelik, *Remaking of Istanbul*, 62–84.

⁹⁵ Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 79–145; Cemal Kafadar, ‘Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul,’ *International Journal of Turkish Studies* 13, nos. 1–2 (2007): 113–134; Hamadeh, *City’s Pleasures*, 119–154.

gelirle, hangi hizmetin, ne kadar süre verildiği belirlenirse anlamlıdır. Vakıf, dayanışma kadar mülk, denetim ve statü ilişkisidir.⁹⁶

95.27. Avâriz Vakfı ve Para Vakfı: Ortak Sandığın Sınırları. Mahalle avâriz vakıfları olağanüstü vergi yükünü hafifletmek, ortak gideri karşılamak, yoksula yardım etmek veya kamu hizmetini finanse etmek için gelir sağlayabiliyordu. Para vakıfları nakdi işletip kredi ilişkisi kurarak yerel ekonomiye başka bir kaynak kattı. Bu kurumlar mahalle dayanışmasının maddî kanıtıdır; fakat bütün sakinlerin eşit katkı verdiği, borca eşit eriştiği veya fonun yalnız hayır amacıyla kullanıldığı varsayılmaz. Mütevellinin seçimi, borçluların sosyal çevresi, teminat ve hesap açığı güç ilişkilerini görünür kılar. Avâriz hanesinin malî kapsamı da konut nüfusuyla bire bir değildir. Vakfı modern kooperatif veya belediye bütçesi saymak yerine, şer‘î tescil, yerel temsil ve devlet vergisi arasında aracılık eden kurumsal fon olarak okumak gerekir.⁹⁷

95.28. Müteveli, Muhasebe ve Cemaat Denetimi. Vakıf mütevellisi kira toplar, ödemeleri yapar, onarım ve personel giderini yönetirdi. Kadı gözetimi, nâzır, vakıf şartları ve yararlanıcı şikâyetleri onu sınırlayabilirdi; yine de bilgi ve hesap gücü mütevelliyi yerel seçkin yaptı. Mahallelinin vakıf görevlisine karşı mahkemeye başvurabilmesi, kurumun ‘özel hayır’ ile ‘kamusal hizmet’ arasında pazarlığa açık olduğunu gösterir. Bir muhasebe defterindeki tahakkuk fiilî tahsilat, kadro satırı düzenli ödeme, onarım emri de işin tamamlanması değildir. Vakıf gelirindeki düşüş, bina ve hizmeti etkilerken başka bağışlar açığı kapatabilirdi. Kurumsal süreklilik yalnız vakfiyenin yaşına göre değil, gelir akışı, görevli devri, dava ve hizmet çıktısıyla ölçülmelidir.⁹⁸

95.29. Hayır Hizmeti, Statü ve Eşitsizlik. Çeşme, mektep, imaret ve cami vakfı ortak fayda üretirken kurucunun adını mahalle hafızasına yerleştirir, ailesine idarî görev veya gelir bırakabilir ve toplumsal hiyerarşiyi pekiştirebilirdi. Hayır ile iktidar bu nedenle birbirinin karşısı değildir. Hizmetten yararlanma da mesafe, cinsiyet, meslek, din ve kayıt statüsüne göre değişebilirdi. Yoksullara

⁹⁶ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: SUNY Press, 2002), 1–25, 121–160; Faroqhi, *Towns and Townsmen*, 85–110; Ergenç, ‘Mahalle,’ 69–78.

⁹⁷ Murat Çizakça, ‘Cash Waqfs of Bursa, 1555–1823,’ *JESHO* 38, no. 3 (1995): 313–354; Tahsin Özcan, ‘Osmanlı Mahallesi: Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi,’ *Marife* 1, no. 1 (2001): 129–151; Canbakal, ‘Legal Identity,’ 131–138.

⁹⁸ Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 121–160; Çizakça, ‘Cash Waqfs,’ 313–354; Faroqhi, *Towns and Townsmen*, 85–110.

ayrılmış payın varlığı, bütün ihtiyaç sahiplerinin tespit edildiğini veya damgalanmadan ulaştığını göstermez. Öte yandan seçkin himayesini yalnız gösteriş saymak, su, eğitim ve gıda gibi gerçek sonuçları inkâr eder. Bölüm vakfı ne kusursuz refah devleti ne de yalnız sömürü aracı olarak yazacak; kaynağın, dağıtım kuralının, aracının ve yararlanıcının somut zincirini kuracaktır.⁹⁹

95.30. Kurumsal Örtüşme Tablosu: Kim, Hangi Bağ Taşıdı? Aşağıdaki tablo mahalleyi tek hiyerarşi gibi göstermeden başlıca aktörlerin bilgi, para, ritüel, temsil ve yaptırım kapasitelerini karşılaştırır. İmamın yerel tanınması, mütevellinin hesabı, kadının tescili, esnaf kethüdasının iş ağı ve komşunun tanıklığı farklı türde otoritelerdir. Aynı kişi birden fazla rol üstlenebilir; yine de roller analitik olarak eşitlenemez. Özellikle ‘mahalle yönetimi’ denildiğinde kararın kaynağı, uygulayıcısı, ödeme yapanı ve itiraz makamı ayrı sorulacaktır. Bu ayrım, XIX. yüzyılda muhtar ve belediye ortaya çıktığında din görevlisinin bir anda sahneden çekildiği şeklindeki basit devir anlatısını da önler.¹⁰⁰

Aktör / kurum	Başlıca kaynak	Taşıdığı bağ	Yetki sınırı
İmam	Cemaat bilgisi, vakıf ücreti	Ritüel, tanıklık, kefalet	Bağımsız bütçe ve sürekli kolluk yok
Müezzin / kayyım	Vakıf kadrosu	İbadet, yapı bakımı, yerel bilgi	Atama ve gelir sürekliliğine bağlı
Kadı / naib	Şer‘î ve örfî hukuk	Tescil, hüküm, uzlaşma	Yerel icra ve başvuru maliyeti
Müteveli	Vakıf malı ve hesap	Hizmet, kredi, onarım	Vakfiye, kadı ve yararlanıcı itirazı
Ahali / komşular	Tanıklık ve ortak gider	İtibar, bakım, dilekçe	Temsil ve katılım eşitsizliği
Esnaf kethüdası	Meslek ağı ve kefalet	İş, vergi, disiplin	Konut mahallesini bütünüyle temsil etmez
Papaz / haham	Ritüel ve cemaat kaydı	İbadet, aile, temsil	Laik eşraf ve devletle paylaşılan yetki
Kahal / parish kurulu	Cemaat fonu ve kuralları	Vergi, hayır, kurumsal üyelik	Mekânsal mahalleyle tam çakışmaz
Muhtar	Nüfus ve ikamet belgesi	Kayıt, kefalet, temsil	İmam, ruhban ve bürokrasiyle örtüşme
Belediye	Vergi, ruhsat ve hizmet bütçesi	Yol, temizlik, imar, sağlık	Gelir, personel ve farklı hizmet coğrafyası

95.31. Kolektif Sorumluluk ve Kasâme. Faily belirlenemeyen öldürme gibi vakalarda belirli çevrenin yemin veya tazmin sorumluluğu üstlenmesi, mahalleyi hukukî güvenlik birimi olarak görünür kılabılır. Fakat kasâme hükümlerini bütün gündelik suçların otomatik toplu cezası gibi sunmak yanıltır. Olayın yeri,

⁹⁹ Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 1–25, 161–190; Nadir Özбек, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet (İstanbul: İletişim, 2002)*, 19–44; Faruqi, *Towns and Townsmen*, 85–110.

¹⁰⁰ Behar, *Neighborhood*, 95–142; Canbakal, *‘Legal Identity’*, 131–138; Ueno, *‘Laicized Urban Administration’*, 302–318.

maktulün durumu, delil ve tarafların iddiası uygulamayı belirler; mahkeme mahalleyi sorumluluktan da kurtarabilir. Kolektif sorumluluk, devletin her sokağı doğrudan izlemediği koşullarda yerel bilgi ve karşılıklı gözetimi harekete geçiriyordu. Bunun dayanışma mı baskı mı olduğu sonuçtan bağımsız belirlenemez: faili bulmaya teşvik, masum sakinlere maliyet ve yerel seçkinlerin temsil gücü birlikte değerlendirilmelidir. Birkaç dava, imparatorluk çapında kesintisiz tek sistem kanıtı değildir.¹⁰¹

95.32. Kefalet: Güven, Kayıt ve Dışlama Mekanizması. Kefalet bir kişinin kimliğini, borcunu, davranışını veya şehirde kalışını güvenilir bir başkasının sorumluluğuna bağlayabiliyordu. Mahalle imamı ve komşular yerleşik kişiyi tanıırken esnaf kethüdası işçiye, han sahibi yolcuya kefil olabiliirdi. Sistem karşılıklı güven ve hızlı idarî işlem sağladı; fakat kefil bulamayan göçmen, yoksul veya kötü şöhretli kişi için dışlama üretti. Kefalet defterini gerçek nüfus sayımı veya her imzayı gönüllü topluluk bağı saymak hatalıdır; kayıt belirli güvenlik kampanyasının ürünüdür. Aynı kişi farklı bağlar üzerinden birden çok kefalet zincirine girebilir. K3 güvenlik kapalılığı burada teolojik sır değil, hareketliliği izleme ve sorumluluğu yerel araçlara dağıtma tekniğidir.¹⁰²

95.33. Hüsn-i Hâl ve Şöhret: Aidiyetin Ahlâkî Sermayesi. Mahkeme ve idarî belgelerde bir kişinin ‘kendi hâlinde’, ‘iyi’ veya ‘namazında’ olduğuna dair komşu tanıklığı hukukî ve toplumsal sonuç üretebilirdi. Şöhret, uzun ikamet ve karşılıklı tanışıklığın sermayesiydi; borç, iş, evlilik ve kefalet için güven sağlardı. Ancak itibar tarafsız veri değildir. Aile kavgası, cinsiyet normu, yoksulluk, göçmenlik ve yerel hizipler kimin hakkında olumlu tanıklık verileceğini etkiler. Bir kadına veya bekâra kefil bulunmaması isnadın doğruluğunu tek başına kanıtlamaz; topluluğun onu korumayı reddettiğini gösterir. Bölüm, mahalle şöhretini bireyin öz niteliği değil, tanık ağı, hukukî formül ve güç ilişkisi içinde üretilen değişken kaynak olarak ele alacaktır.¹⁰³

95.34. Cemaatle Namaz ve Yoklama: Norm ile Uygulama. Sünnî hukuk ve nasihat literatürü erkek Müslümanların cemaatle namazını güçlü biçimde teşvik

¹⁰¹ Canbakal, ‘Legal Identity,’ 131–138; Özcan, ‘Sosyal Kontrol ve Kefalet,’ 129–151; Canbakal, *Society and Politics*, 119–147.

¹⁰² Özcan, ‘Sosyal Kontrol ve Kefalet,’ 129–151; Betül Başaran, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul* (Leiden: Brill, 2014), 41–88; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 33–67.

¹⁰³ Kıvrım, ‘Gündelik Hayat,’ 231–255; Özcan, ‘Sosyal Kontrol ve Kefalet,’ 129–151; Peirce, *Morality Tales*, 176–214.

etti; bazı Osmanlı emirleri imam, müezzin veya namazcılarının devamı izlemesini istedi. Bu kayıtlar dinî pratiğin mahalle disipliniyle ilişkilendirildiğini gösterir. Ancak emir tekrarı, herkesin beş vakit düzenli yoklandığını veya devamsızlığın her yerde aynı cezaya bağlandığını kanıtlamaz. Çalışma, hastalık, yolculuk, mezhep, yaş ve bina erişimi davranışı değiştirebilirdi. Camiye katılım güçlü aidiyet işareti olabilir; mahallede yaşamanın zorunlu ve tek ölçüsü değildir. Normatif metindeki ideal erkek cemaati, bütün nüfusu temsil eden sosyolojik örneklem olarak kullanılmayacak; uygulama için yerel şikâyet, atama ve mahkeme kayıtları aranacaktır.¹⁰⁴

95.35. Mahalleden İhraç: Olağan Yönetim Değil, İhtilaf Repertuarı.

Komşular hırsızlık, fuhuş, şiddet, sürekli rahatsızlık veya kötü şöhet iddiasıyla bir kişinin mahalleden çıkarılmasını talep edebiliyordu. Bu örnekler topluluğun sınır koruma kapasitesini gösterir; fakat her şikâyetin kabul edildiği, imamın tek başına sürgün kararı verdiği veya ‘istenmeyen’ kişinin hukuksuzca çıkarıldığı sonucu çıkarılamaz. Kadı delil, tanık, tövbe, kefalet ve kamu düzeni ölçülerini değerlendirebilir; taraflar da komşuluk çekişmesini ahlâk diline çevirebilirdi. İhraç kayıtları olağan komşuluğun değil, ilişkinin kırıldığı anların arşividir. Kimlerin daha sık hedef olduğu, nereye gönderildiği ve mülk/kira hakkının ne olduğu incelenmeden ‘mahalle baskısı’ genel hükme dönüştürülmeyecektir.¹⁰⁵

95.36. ‘Mahalle Baskısı’ Kavramının Tarihsel Sınırı. Komşuların tanıklık, kefalet ve şikâyet gücü bireysel davranışı sınırlayabiliyordu; bunu yok saymak romantik mahalle anlatısı üretir. Fakat bütün Osmanlı şehirlerini her an gözetlenen kapalı cemaatler olarak tasvir etmek de polis ve dava kayıtlarını aşırı geneller. İnsanlar mahalle dışındaki çarşı, tekke, akraba, iş ve mahkeme ağlarından destek bulabiliyor; taşınma, uzlaşma ve karşı dilekçe yollarını kullanabiliyordu. Gözetim kapasitesi sokak yapısı, nüfus hareketliliği ve devlet kampanyasına göre değişirdi. ‘Mahalle baskısı’ açıklama değil, kim kimi hangi araçla sınırladı sorusunun başlangıcı olmalıdır. Yaptırımın hukukî, ekonomik, itibarî veya fizikî niteliği; süresi ve itiraz imkânı ayrı gösterilecektir.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Sünnetçiöğlu, ‘Attendance at the Five Daily Congregational Prayers,’ 341–375; Derin Terzioğlu, ‘Where ‘İlm-i Hâl Meets Catechism,’ Past & Present 220, no. 1 (2013): 79–114.

¹⁰⁵ Peirce, *Morality Tales*, 176–214; Özcan, ‘Sosyal Kontrol ve Kefalet,’ 129–151; Kıvrım, ‘Gündelik Hayat,’ 231–255.

¹⁰⁶ Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 33–67, 121–157; Başaran, *Selim III, Social Control*, 41–88; Canbakal, *Society and Politics*, 119–147.

95.37. Dilekçe ve Toplu Ses: Aşağıdan Devlete Pazarlık. Mahalle sakinleri imam ataması, uygunsuz işletme, vergi yükü, su, yol, güvenlik veya vakıf hakkında kadiya ve merkeze toplu başvuru yapabiliyordu. Dilekçe yerel bilginin devlet kararına taşındığı gerçek kanaldır; aynı zamanda iddiayı kabul edilebilir hukuk ve ahlâk diline dönüştüren metindir. İmza veya mühür çokluğu temsil gücünü artırır, fakat sessiz kalanların rızasını kanıtlamaz. Devlet başvuruyu soruşturabilir, reddedebilir ya da başka kuruma sevk edebilirdi. Bu nedenle dilekçenin gönderilmesi kararın uygulanması değildir. Mahalle cemaati yalnız yukarıdan yönetilen birim değil, kuralları kendi lehine yorumlatmaya çalışan aktördür; fakat içindeki sınıf, cinsiyet ve statü farkları toplu sesin kimin sesi olduğunu belirler.¹⁰⁷

95.38. İhtilaf, Hizip ve Komşuluk Siyaseti. Mahalle dayanışması vergi, yangın ve su gibi sorunlarda işleyebilirken imam seçimi, vakıf geliri, mülk sınırı veya şöhret davasında sakinler karşıt gruplara ayrılabilirdi. Akrabalık, meslek, servet ve dış hamiler yerel hizipleri şekillendirdi. Bir tarafın ‘bütün ahali’ adına konuşması, diğer tarafı mahalle dışı veya ahlâken kusurlu gösterme stratejisi olabilirdi. Çatışma cemaatin yokluğu değil, kaynak ve temsilin değerli olduğunun işaretidir. Bununla birlikte her dava kalıcı hizip kanıtı değildir; aynı komşular başka işlemde birlikte hareket edebilir. Ağ analizi kişileri tek dost-düşman kampına sabitlemeden, olaylar arasındaki süreklilik ve değişimi izlemelidir. Mahalle siyaseti uzlaşma, rekabet ve devlete başvurunun birlikte bulunduğu alandır.¹⁰⁸

95.39. Suç Sicilinin Seçim Yanlılığı. Hırsızlık, fuhuş, cinayet ve kavga kayıtları mahalle hayatının önemli fakat seçilmiş kesitidir. Polis ve mahkeme olağandışı olayı kaydeder; sessiz dayanışma, sıradan ibadet ve sorun çıkarmayan göçmen daha az görünür. Ayrıca devletin belirli dönemde bekâr, yoksul veya göçmenleri risk kategorisine alması dosya sayısını davranıştan bağımsız artırabilir. Suç istatistiği varsa bile tanım, kayıt yoğunluğu ve yetki alanı değişmeden dönemler arası karşılaştırılmaz. Bir mahallenin çok dosyada geçmesi onun mutlaka daha ‘ahlâksız’ olduğunu değil, daha yoğun denetlendiğini, kalabalık olduğunu veya

¹⁰⁷ *Canbakal, Society and Politics*, 89–119; *Peirce, Morality Tales*, 40–76; *Behar, Neighborhood*, 95–119.

¹⁰⁸ *Canbakal, Society and Politics*, 148–182; *Peirce, Morality Tales*, 40–76; *Yi, Guild Dynamics*, 167–199.

mahkemeye yakınlığını gösterebilir. Bölüm güvenlik arşivini gerçek vakaları reddetmeden, kurumun görme biçimini de kanıt konusu yaparak kullanacaktır.¹⁰⁹

95.40. Yangın ve Afet: Dayanışma ile Yeniden Düzenleme. Ahşap dokulu şehirlerde yangın ev, dükkân, ibadethane ve vakıf gelirini aynı anda yok edebiliyor; mahalle sınırını fiilen değiştirebiliyordu. Söndürme, geçici barınma ve yeniden inşa komşuluk yardımını harekete geçirirken devlet yol genişletme, yapı malzemesi ve istimlak kurallarıyla müdahale ediyordu. Afet sonrası ‘aynı mahalle’ adı sürse bile sakinler dağılabilir, kiralara ve mülkiyet dengesi değişebilirdi. Yangın haritası fizikî yıkımı gösterir; yardımın kime ulaştığını veya eski komşuluğun ne kadar döndüğünü tek başına göstermez. Afet, dayanışmayı romantikleştirmek veya modern planlamayı yalnız ilerleme saymak yerine, ev kaybı, yeniden iskân, vakıf onarımı ve belediye yetkisinin kesiştiği dönüşüm eşiği olarak okunmalıdır.¹¹⁰

95.41. Yoksulluk ve Mahalle Hayrı. Komşu yardımı, sadaka, zekât, vakıf tahsisi, imaret ve esnaf desteği yoksulluk karşısında farklı kanallar oluşturdu. Yardım dinî sevap diliyle meşrulaşırken alıcının yerleşikliği, şöhreti ve kefilî erişimi etkileyebilirdi. Mahalle yoksulu tanımak için uygun ölçektir; fakat kaynakları sınırlı mahalleler daha çok ihtiyaçla baş başa kalabiliyor, gezgin ve göçmenler yerel ağı dışında kalabiliyordu. Vakfiyedeki ‘fukarâ’ kategorisi gerçek alıcı listesini vermez; muhasebe, dağıtım ve şikâyet kayıtları gerekir. XIX. yüzyılda belediye, hastane ve merkezî yardım kurumlarının büyümesi eski yardımı bir anda ortadan kaldırmadı. Refah, aile, mahalle, dinî vakıf ve devlet arasında paylaşılan; erişimi eşitsiz karma rejim olarak ele alınmalıdır.¹¹¹

95.42. Komşuluk Etiği ile Bakımın Fiilî Sınırı. İslâmî nasihat ve hukuk komşu hakkını güçlü biçimde vurguluyor; hastalık, cenaze, yangın ve geçim sıkıntısında yakınlık karşılıklı bakım beklentisi yaratıyordu. Fakat normatif komşuluk hakkı otomatik eşitlik değildir. Akraba, hemşeri, mezhep ve meslek bağı yardımı yoğunlaştırılabilir; kavga, kira ilişkisi veya kötü şöhret onu kesebilirdi.

¹⁰⁹ Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 1–32; Başaran, *Selim III, Social Control*, 1–24; Stoler, *Along the Archival Grain*, 17–32.

¹¹⁰ Çelik, *Remaking of Istanbul*, 49–84; Behar, *Neighborhood*, 143–166; Hamadeh, *City's Pleasures*, 44–76.

¹¹¹ Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 161–190; Özbek, *Sosyal Devlet*, 45–90; Behar, *Neighborhood*, 76–94.

Kadınların yemek, çocuk ve hasta bakımındaki emeği resmî kayıta az görünürken cemaat sürekliliği için merkezîydi. Bakımı yalnız vakıf veya imam üzerinden okumak bu gündelik emeği kaybettirir. Öte yandan tekil dayanışma anlatısından bütün mahallenin uyumu çıkarılamaz. Bölüm komşuluk etiğini gerçek davranış için hipotez sayacak; tereke, dava, yardım hesabı ve anlatı kaynaklarıyla sonuçlarını sınayacaktır.¹¹²

95.43. Dinî Çoğulluk: Yan Yana Yaşamının Kurumsal Biçimleri.

Müslüman, Ortodoks, Ermeni, Yahudi ve Katolik sakinler aynı şehirde yalnız ayrı ibadethaneler aracılığıyla değil, komşuluk, kira, ticaret, mahkeme ve kamu altyapısıyla ilişki kurdu. Bu temas hoşgörü sloganına indirgenemez: hukukî statü farkı, vergi, ibadethane izni ve dönemsel şiddet eşitsizlik ürettiyordu. Aynı şekilde çatışma örneği kalıcı düşmanlığı kanıtlamaz; gündelik alışveriş ve ortak çıkar devam edebilirdi. Mezhep ve din sınırı bazı işlemde belirleyici, başka işlemde ikincil kaldı. ‘Birlikte yaşam’ yalnız duygusal uyum değil, farklı hukukî ve kurumsal aidiyetlerin pazarda, sokakta ve mahkemede müzakere edilmesidir. Mahalle bu müzakerenin önemli fakat tek ölçüğü değildir.¹¹³

95.44. ‘Millet Sistemi’ni Erken Mahalleye Geri Taşımamak. Osmanlı gayrimüslimlerinin tarihini bütün dönemlerde patrik tarafından yönetilen, sınırları kesin ve değişmez ‘milletler sistemi’ şeklinde kurmak anakronizmdir. Ruhban kurumları temsil, vergi ve aile hukuku alanında önemliydi; fakat yetkileri dönem, cemaat ve şehir ölçüğüne göre değişti, laik ileri gelenler ve kadı mahkemesiyle kesişti. XIX. yüzyıl nizamnameleri daha belirgin kurullar üretirken önceki ilişkilere yeni biçimler verdi. Mekânsal mahalle de dinî milletin minyatürü değildi. Bir Hristiyanın parish’e bağlılığı, oturduğu sokak ve kullandığı mahkeme farklı ağlar oluşturabilirdi. Bölüm, devlet ile gayrimüslim arasındaki aracılığı kabul edecek; fakat sonradan sistemleştirilmiş kurumsal modeli erken modern gündelik hayatın tamamı yerine kullanmayacaktır.¹¹⁴

¹¹² Peirce, *Morality Tales*, 104–142; Behar, *Neighborhood*, 76–94; Duben and Behar, *Istanbul Households*, 29–63.

¹¹³ Zarinebaf, ‘Intercommunal Life,’ 79–85; Eleni Gara, ‘Conceptualizing Interreligious Relations in the Ottoman Empire,’ *Acta Poloniae Historica* 116 (2017): 57–91; Molly Greene, *A Shared World* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 1–21.

¹¹⁴ Benjamin Braude, ‘Foundation Myths of the Millet System,’ in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis (New York: Holmes & Meier, 1982), 69–88; Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik, 2004), 27–72; Ueno, ‘Laicized Urban Administration,’ 302–318.

95.45. Papaz, Haham ve Yerel Cemaat Aracılığı. Papaz ve haham ibadet, evlilik, cenaze, hayır ve kimlik bilgisinde yerel aracı olabiliyor; üst ruhban hiyerarşileri devletle temas kuruyordu. Fakat gayrimüslim mahalleleri yalnız din adamlarının yönettiği düşünülmemelidir. Kocabaşı, çorbacı, sarraf, esnaf önderi, vakıf yöneticisi ve cemaat kurulları para ve temsil gücünü paylaşılabiliyordu. Din adamının verdiği belge her sakinin aynı kanaatte olduğunu göstermediği gibi, devletin ruhbanı muhatap alması ona sınırsız iç egemenlik vermez. XIX. yüzyıl muhtar sistemi laik araçlar eklerken mevcut kilise ve sinagog ağlarını başlangıçta kullanmaya devam etti. Otorite, ritüel ile nüfus kaydı, cemaat disiplini ile devlet emri arasında bölünmüş ve pazarlığa açık kaldı.¹¹⁵

95.46. Kahal ile Mahalle: Edirne Örneğinde Örtüşen Sınırlar. Edirne sicillerinde Yahudi kahal'i vergi, hayır, temsil ve iç ilişki bakımından kurumsal cemaat olarak görünürken mahalle yerleşim ve mahkeme adresi üretir. Aynı kişi bir kahal'e bağlı olup farklı fizikî çevrede mülk veya ticaret ilişkisi kurabilir. Bu nedenle kahal'i 'Yahudi mahallesi'nin yalnız başka dildeki adı saymak hatalıdır. Kollektif borç, vergi ve temsil kayıtları cemaat kurumunun gücünü gösterir; fakat bütün Yahudilerin tek iradeyle hareket ettiğini kanıtlamaz. Kahal ile mahalle bazı dava ve ödemede çakışır, başka durumda ayrılır. Bu örnek, dinî-kurumsal sınır ile sokak sınırını ayrı eksenlerde haritalamanın neden gerekli olduğunu açık biçimde gösterir.¹¹⁶

95.47. Karma Mahalle: İstisna mı, Yaygın Model mi? Karma ikamet örnekleri Osmanlı şehirlerinin mutlak dinî ayrışma üzerine kurulmadığını kanıtlar; fakat bunların oranı ve sürekliliği şehirden şehre ölçülmelidir. Mülk satışları ve komşu tarifleri aynı sokakta farklı dinleri gösterebilir, ancak sicile gelmeyen kiracılar ile konutun iç nüfusu eksik kalabilir. Büyük yangın, göç veya siyasî kriz karışım düzeyini hızla değiştirebilir. Bazı mahallelerde belirgin çoğunluk, ibadethane ve akrabalık kümelenmesi vardı; bu durum azınlık sakinin hiç bulunmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla 'karma mahalle' de 'dinî mahalle'

¹¹⁵ Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 302–318; Ayşe Ozil, *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire* (London: Routledge, 2013), 37–64; Tom Papademetriou, *Render unto the Sultan* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 1–28.

¹¹⁶ Karagedikli, 'Overlapping Boundaries,' 650–692; Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul* (Leiden: Brill, 2002), 19–48.

kadar dikkatle tanımlanmalıdır: konut, mülk, hane, iş ve ibadet düzeylerinin hangisinde karışım bulunduğu açıkça belirtilmelidir.¹¹⁷

95.48. Ortak Pazar, Su ve Mahkeme: Temas Alanları. Dinî gruplar ayrı ibadet takvimlerine sahip olsa da pazar fiyatı, su yolu, kira, borç ve komşu duvarı onları ortak işlem alanına getiriyordu. Gayrimüslimler kadı mahkemesini tescil, alacak veya stratejik avantaj için kullanabiliyor; Müslümanlar da gayrimüslimlerle ortaklık ve kredi kurabiliyordu. Bu temas hukukî eşitlik iddiası değildir: şahitlik kuralları, cizye statüsü ve ibadethane kısıtları asimetri yaratıyordu. Fakat farklılık, kurumlar arası geçişi bütünüyle kapatmıyordu. Mahalle aidiyeti böylece tek dinî merkezden yayılan bağıllık değil, farklı kurallara sahip insanların tekrarlanan maddî temaslarıyla da oluştu. Ortak alanın varlığı çatışmazlık; mahkeme davası da ilişkinin tamamen koptuğu anlamına gelmez.¹¹⁸

95.49. Kredi, Mülk ve Komşulukta Dinî Sınır. Borç, ipotek, satış ve kira kayıtları dinî sınırı aşan ekonomik ilişkiyi görünür kılar. Güven yalnız ortak inançtan değil, meslek, kefil, komşuluk ve mahkemece tescil imkânından doğabilirdi. Bununla birlikte faiz tartışması, şahitlik, miras ve cemaat yaptırımları sözleşmenin şeklini etkilerdi. Aynı iki kişinin ekonomik ortaklık kurması aile veya ibadet çevrelerinin birleştiğini göstermez; işlevsel temas çoklu aidiyeti koruyabilir. Mülk kaydındaki komşu isimleri karma ikamet için güçlü kanıt olsa da evde filen yaşayan kiracıları ve hane üyelerini eksik bırakır. Ekonomik ağ, dinî sınırın ne tamamen kaldırıldığı ne de geçilemez olduğu; işlem türüne göre müzakere edildiği alan olarak okunmalıdır.¹¹⁹

95.50. İhtida Kaydı: Hukukî Statü Değişimi ile İç Tecrübe Arasındaki Mesafe. Kadı sicilindeki ihtida kaydı yeni Müslüman adını, ikrarı, tarihi ve bazen kisve yardımını gösterebilir. Formül kişinin iç dünyasını, uzun müzakereyi veya bütün nedenleri vermez. Evlilik, miras, kariyer, esaretten çıkış, vergi, manevî ikna ve yerel baskı farklı vakalarda rol oynayabilir; tek açıklama bütün dönüşümlere uygulanamaz. Devletin İslâm'a geçişi teşvik eden hukukî ve sembolik avantajları

¹¹⁷ Zarinebaf, 'Intercommunal Life,' 79–85; Karaosmanoğlu and Dolu, 'Müslim-Gayrimüslim İlişkileri,' 83–110; Behar, *Neighborhood*, 45–75.

¹¹⁸ Greene, *Shared World*, 1–21, 109–142; Gara, 'Interreligious Relations,' 57–91; Zarinebaf, 'Intercommunal Life,' 79–85.

¹¹⁹ Ronald Jennings, 'Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records,' *JESHO* 16, nos. 2–3 (1973): 168–216; Timur Kuran, *The Long Divergence* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 97–130; Greene, *Shared World*, 109–142.

gerçek olmakla birlikte her ihtidayı zorla dönüştürme veya yalnız maddî çıkar saymak failin ajansını siler. Tersine mahkemedeki gönüllülük formülü baskı ihtimalini kendiliğinden kapatmaz. İhtida, hukukî olay, toplumsal süreç ve sonradan anlatılan kimlik olarak üç ayrı kanıt düzeyinde incelenecektir.¹²⁰

95.51. İhtidanın Yerel Nedenleri: Tek Açıklama Yerine Vaka Zinciri. Bir kişinin İslâm'a geçişini anlamak için mahkeme anı kadar önceki aile, iş, borç, esaret ve hamilik ilişkileriyle sonraki hayatı izlemek gerekir. Kisve bahası dilekçesi devlet yardımını kanıtlar; kararın yalnız para için alındığını değil. Evlilik ihtimali motivasyon olabilir; her dönüşümü evlilik stratejisi yapmaz. Tasavvufî temas veya vaaz dinî iknayı açıklayabilir; hukukî avantajları ortadan kaldırmaz. Ayrıca erken modern Balkan, XVII. yüzyıl İstanbul ve geç XIX. yüzyıl Doğu vilayetlerindeki devlet kapasitesi aynı değildir. Bölüm 'gönüllü veya zorla' ikiliğini peşinen seçmeyecek; tehdit, teşvik, ajans, süre ve geri dönüş imkânını vaka temelinde ayrı gösterecektir. Topluluk hafızası ile eşzamanlı kayıt aynı kanıt değeriyle kullanılmayacaktır.¹²¹

95.52. Din Değiştirmek Otomatik Mahalle Değiştirmek Değildir. İhtida kişinin adı, hukukî statüsü, ibadet çevresi ve bazı aile ilişkilerini dönüştürebilir; fakat derhal evini terk ettiğini, bütün eski akrabalıkların koptuğunu veya Müslüman çoğunluklu mahalleye taşındığını kanıtlamaz. Mülk, kira, çocuk, evlilik ve iş bağları mekânsal süreklilik yaratabilir. Bazı vakalarda güvenlik, cemaat baskısı veya yeni hami taşınmayı teşvik etmiş olabilir; bunu ayrıca belgelemek gerekir. Aynı şekilde yeni Müslümanın mahalle camisinde görünmesi tam sosyal kabulün kanıtı değildir. Dinî üyelik ile konut aidiyetini eşitlemek, dönüşümün aradaki müzakere alanını siler. Sicil, nüfus ve mülk kayıtları kişi düzeyinde bağlandığında ihtidanın mekânsal sonucu ölçülebilir; yalnız ihtida formülünden çıkarılamaz.¹²²

95.53. Evlilik, Akrabalık ve Dinî Sınır. Evlilik haneyi mahalleler ve aileler arasında bağlayan temel hareketlilik kanalıydı. Gelin veya damadın taşınması,

¹²⁰ Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 1–22; Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans* (Leiden: Brill, 2004), 1–31; Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 3–28.

¹²¹ Krstić, *Contested Conversions*, 23–72; Minkov, *Conversion to Islam*, 32–76; Selim Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1–27.

¹²² Deringil, *Conversion and Apostasy*, 28–66; Krstić, *Contested Conversions*, 73–111; Peirce, *Morality Tales*, 215–248.

miras ve mehir, konut ile komşuluk ağını yeniden kuruyordu. Müslüman erkek ile ehl-i kitap kadın arasındaki hukukî imkân, Müslüman kadının gayrimüslim erkeklerle evliliğine ilişkin yasakla simetrik değildi; filî örnekler hukuk ve ihtilaf bağlamında incelenmelidir. Din değiştirme bazen evlilikle kesişti, fakat her karma ilişki ihtidayla sonuçlanmadı. Aileyi tek dinli ve tek konutlu sabit birim saymak üvey, köle, hizmetçi, dul ve yeniden evlilik bağlarını görünmez kılar. Mahalle aidiyeti doğumla aktarılsa bile evlilik, mülk ve bakım üzerinden yeniden müzakere edilen toplumsal üyelikti.¹²³

95.54. Göç: Mahallenin İstisnası Değil Kurucu Dinamiği. Osmanlı şehirleri kırdan işçi, medrese talebesi, asker, tüccar, zanaatkâr, sürgün ve mülteci alıyordu. Göç mahalleyi dışarıdan bozan arızı olay değil, nüfus ve emek sürekliliğinin unsuruydu. Hemşeri ağları konut ve iş bulmayı kolaylaştırırken kefalet ve mürur sistemi hareketliliği kayda almaya çalıştı. Başkent yönetimi kıtlık ve asayiş dönemlerinde yeni gelenleri geri göndermek isteyebilir; buna rağmen ekonomik ihtiyaç sürekli çekim yarattı. ‘İstanbul’ veya ‘mahalleli’ olma, yalnız doğum yeri değil ikamet süresi, vergi, kefil, evlilik ve iş üzerinden kazanılan dereceli statüydü. Göçmen karşıtı idarî dil, gerçek hareketliliği gösterir; bütün yeni gelenlerin suç kaynağı olduğunu kanıtlamaz.¹²⁴

95.55. Göçmenin Yerelleşmesi: Hemşeri, Kefil ve Hane. Yeni gelen kişi önce han, bekâr odası, akraba evi veya işveren yanında kalabilir; hemşeri ağı ona iş ve kefil sağlayabilirdi. Mahalle imamı uzun süreli ikametle kimliği tanırken esnaf örgütü meslek üzerinden daha hızlı aidiyet kurabilirdi. Evlilik ve mülk edinme yerelleşmeyi güçlendirir, fakat şart değildir. Devlet açısından kefil ve kayıt güvenlik; göçmen açısından meşru kalış ve kaynak erişimi sağlıyordu. Bu karşılıklılık eşit değildi: kefilin çekilmesi veya iş kaybı ikameti kırılganlaştırabilirdi. Hemşeri dayanışmasını kapalı etnik cemaat, mahalle kaydını tam asimilasyon saymak doğru değildir. Bir kişi aynı anda memleket ağına, iş

¹²³ Peirce, *Morality Tales*, 104–142, 215–248; Duben and Behar, *Istanbul Households*, 64–101; Eleni Gara, ‘Interfaith Marriage in the Early Modern Ottoman Empire: Legal and Social Aspects,’ *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi* 5, no. 2 (2022): 240–259.

¹²⁴ Morita Madoka, ‘Between Hostility and Hospitality: Neighbourhoods and Dynamics of Urban Migration in Istanbul (1730–54),’ *Turkish Historical Review* 7, no. 2 (2016): 149–182; Ulrike Freitag et al., eds., *The City in the Ottoman Empire* (London: Routledge, 2011), 1–18; Behar, *Neighborhood*, 120–166.

çevresine, cami cemaatine ve yeni komşuluğa farklı yoğunluklarda bağlı kalabilirdi.¹²⁵

95.56. Bekâr İşçiler ve Emek Ağları. Hamal, kayıkçı, tellak, inşaatçı ve başka geçici işçiler şehir ekonomisini taşıırken aile hanesi ve mahalle vergi düzeninin kenarında kalabiliyordu. Bekâr odaları ile hanlar konaklama, hemşerilik ve iş bulma ağı kurdu; aynı zamanda yangın, kavga ve siyasî hareket korkusuyla gözetlendi. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması bazı emek ve koruma ağlarını dağıtırken yeni araçlar ortaya çıktı. Devlet kaydındaki 'serseri' veya 'başıboş' etiketi düzenli işi olmayanı suçlu yapmaz; idarî risk sınıflandırmasıdır. Emek göçünü yalnız mahalle denetiminin başarısızlığı saymak, şehrin bu işgücüne bağımlılığını gizler. Aidiyet, konut ailesi kadar iskele, lonca, hemşeri kahvehanesi ve kefalet zinciri üzerinden de oluşuyordu.¹²⁶

95.57. Muhacir ve Mülteci Yerleşimi: Yeni Mahallelerin Üretimi. Kırım, Kafkasya ve Balkanlardan gelen büyük nüfus hareketleri XIX. yüzyılda şehir çevrelerinde yeni yerleşimler ve geçici barınma alanları oluşturdu. Devlet arazi, iâşe ve nakil düzenlemeye çalışırken akrabalık, bölgesel köken ve dinî kurumlar yerel dayanışmayı taşıdı. Planlı iskân her zaman kalıcı konut üretmedi; kira artışı, işsizlik ve sağlık sorunları eski mahallelerle gerilim yaratabildi. Geç dönemde teneke mahalle gibi gayriresmî yerleşimler, belediye çizgisinin dışında kalanların da şehir toplumu kurduğunu gösterir. Muhacirlerin Müslüman oluşu otomatik ve eşit kabul sağlamadı; hem din kardeşliği hem kaynak rekabeti aynı anda işledi. Yeni mahalle, yukarıdan iskân kararı ile aşağıdan barınma pratiğinin kesişiminde oluştu.¹²⁷

95.58. XVIII. Yüzyıl Sonunda Başkentte Yoğunlaşan Denetim. Savaş, iâşe sıkıntısı, yangın ve siyasî krizler İstanbul yönetimini han, bekâr odası, kahvehane ve mahalle nüfusunu daha ayrıntılı izlemeye yöneltti. Kefalet sayımları ve tefişler, sakinleri imam, esnaf görevlisi veya işveren aracılığıyla tanımladı. Bu

¹²⁵ Madoka, 'Hostility and Hospitality,' 149–182; Behar, *Neighborhood*, 120–166; Başaran, *Selim III, Social Control*, 41–88.

¹²⁶ Çokuğraş, *Bekâr Odaları ve Meyhaneler*, 25–78; Donald Quataert, 'Labor Policies and Politics in the Ottoman Empire: Porters and the Sublime Porte, 1826–1896,' in *Humanist and Scholar* (Istanbul: Isis, 1993), 59–69; Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 307–310.

¹²⁷ Reşat Kasaba, *A Moveable Empire* (Seattle: University of Washington Press, 2009), 97–132; Egemen Yılğır, 'The Formation of Informal Settlements and the Emergence of the Teneke Mahalle,' *Journal of Urban History* 48, no. 3 (2022): 608–637; Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830–1914* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), 60–92.

gelişme modern polisin bir anda doğuşu değil, eski yerel bilgi kanallarının daha merkezî kampanyalara bağlanmasıydı. Kayıt yoğunluğunun artması fiilî kontrolün kusursuzlaştığını göstermez; kaçak ikamet, sahte belge ve kurumlar arası bilgi açığı sürdü. Güvenlik sınıflandırmaları göçmen, bekâr ve yoksulu orantısız görünür kıldı. Mahalle K3 güvenlik düğümü haline gelirken dinî aidiyet, nüfusun kimlik ve şöhetini teyit eden araçlardan yalnız biri olarak işledi.¹²⁸

95.59. 1826–1829 Eşiği: Ocağın Kaldırılmasından Muhtarlığa. Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılması yalnız askerî teşkilâtı değil, başkentte emek, kahvehane, koruma ve yerel aracılık ağlarını sarstı. Yunan İsyanı ve nüfus hareketliliği karşısındaki güvenlik kaygısı da kimlik ve ikametinin daha düzenli kaydını teşvik etti. 1829'da İstanbul'da muhtar tayini bu bağlamda ortaya çıktı. Reform, imamın bir gecede görevden alınması veya dinî mahallenin laik belediyeye dönüşmesi değildi; nüfus olayı, mürur belgesi ve temsil için seçilmiş yerel erkekleri mevcut aracılık düzenine ekledi. Müslüman mahalle ile gayrimüslim parish/kahal aynı büyüklükte olmadığı için uygulama da simetrik değildi. Eşik, tek biçim yaratmaktan çok devletin nüfusa ulaşmak için kanalları çoğaltmasıdır.¹²⁹

95.60. Kronoloji Tablosu: Mahalle Görevlerinin Yeniden Dağılımı. Aşağıdaki kronoloji fetih sonrası iskândan 1913 belediye düzenine kadar mahalle–devlet ilişkisindeki başlıca eşikleri gösterir. Tarihler kurumu bir anda değiştiren düğmeler değildir: 1829 muhtarlığı imamı hemen ortadan kaldırmadı; 1855 belediyesi bütün sokak hizmetlerini eşit sunmadı; 1877 kanunları da yerel kaynak sorununu çözmedi. Her eşikte normatif düzenleme, coğrafi uygulama alanı ve fiilî kapasite ayrı okunmalıdır. Süreklilik aynı işlevin değişmeden kalması değil, kayıt, vergi, kimlik, temizlik ve temsil görevlerinin eski ve yeni aktörler arasında yeniden paylaşılmasıdır. Bu çerçeve, 'geleneksel mahalleden modern belediyeye' tek yönlü ve keskin geçiş anlatısının yerine çok katmanlı kurumsal dönüşümü koyar.¹³⁰

¹²⁸ Başaran, *Selim III, Social Control*, 1–24, 89–132; Zarinebaf, *Crime and Punishment*, 33–67; Madoka, 'Hostility and Hospitality,' 149–182.

¹²⁹ Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 302–310; Behar, *Neighborhood*, 167–190; Quataert, 'Labor Policies,' 59–69.

¹³⁰ Ortaylı, *Mahallî İdareler*, 133–193; Çelik, *Remaking of Istanbul*, 13–84; Nora Lafi, 'The Ottoman Municipal Reforms between Old Regime and Modernity,' *Histoire Urbaine* 1, no. 19 (2007): 157–175; Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 302–318.

Tarih / dönem	Eşik	Mahalleye etkisi	Yorum sınırı
1453 sonrası	İstanbul'da fetih ve iskân	Vakıf, mescit ve yerleşim adları çoğalır	Boş alanda tek seferlik kuruluş değildir
XVI. yüzyıl	Tahrir ve avâriz düzeni	Mali hane ve mahalle daha görünür olur	Vergi birimi gerçek aile sayısı değildir
XVI–XVII. yüzyıl	Para ve avâriz vakıfları	Ortak fon, hizmet ve kredi büyür	Eşit katılım veya modern belediye bütçesi değildir
XVII–XVIII. yüzyıl	Sicil ve kefalet uygulamaları	Tanıklık, şöhret ve sorumluluk yerelleşir	Kesintisiz total gözetim sayılmaz
XVIII. yüzyıl	Göç ve karma ikamet	Konut, iş ve cemaat sınırları hareketlenir	Tek İstanbul örneği imparatorluğu temsil etmez
1790'lar	Başkent teftişleri	Bekâr, han ve kahvehane kaydı yoğunlaşır	Kayıt yoğunluğu kusursuz kontrol değildir
1826	Yeniçeri Ocağı kaldırılır	Emek ve koruma ağları yeniden kurulur	Mahalle düzeni tek olayla bitmez
1829	İstanbul'da muhtarlık	Laik yerel kayıt ve temsil kanalı eklenir	İmam ve ruhban hemen tasfiye edilmez
1831	İlk genel nüfus sayımı	Erkek nüfus devlet kategorileriyle kaydedilir	Tam ve cinsiyet dengeli modern sayım değildir
1844	İstanbul nüfus verileri	Mahalle ve parish ölçek farkı görünür	Kayıtlı erkek nüfus toplam nüfus değildir
1855	Şehremaneti	Başkent hizmetleri belediye ölçeğine taşınır	Hizmet bir anda eşit ve tam olmaz
1857	Altıncı Daire-i Belediye	Beyoğlu–Galata'da yoğun belediye modeli	Bütün İstanbul'un eşzamanlı modeli değildir
1864	Vilâyet Nizamnâmesi	Yerel birimler idarî zincire bağlanır	Taşrada tek biçimli uygulama yoktur
1871	İdare-i Umumiye-i Vilâyet	Muhtar ve ihtiyar meclisi ayrıntılanır	Yerel temsil merkezleşmenin karşıtı değildir
1877	Dersaadet ve vilâyet belediye kanunları	Hizmet coğrafyası mahalleden ayrışır	Dinî ve gündelik aidiyet sona ermez
1881/82–1893	Geniş nüfus sayımı	Din, cinsiyet ve statü daha sistemli yazılır	Kategori ve kayıt açıkları sürer
1890'lar	Muhacir ve emek göçü	Yeni yerleşimler, kira ve güvenlik gerilimi	Müslümanlık otomatik eşit kabul sağlamaz
1908 sonrası	Meşrutiyet ve temsil tartışması	Yerel kamusalık ve belediye siyaseti genişler	Eski araçlar bir anda kaybolmaz
1913	Geç belediye düzenlemesi	Başkent idaresi yeniden merkezileştirilir	Mahalle adı ve muhtarlık sona ermez
1914–1918	Savaş, sevk ve işe	Nüfus ve komşuluk dokusu zorlayıcı biçimde değişir	Kurumsal süreklilik demografik süreklilik değildir

95.61. 1829 Muhtarlığı: Seçilmiş Yerel Aracının Doğuşu. İstanbul'da 1829'da her Müslüman mahallesine ve gayrimüslim parish veya cemaat birimine muhtarlar tayin edilmesi, nüfus hareketini ve asayişini daha düzenli izleme hedefi taşıdı. Muhtar doğum, ölüm, geliş-gidiş ve ikamet belgesi gibi işlemlerde yerel tanıma sağlıyor; mahalleyi mahkeme ve devlet önünde temsil ediyordu. Bununla birlikte makamın ilk yıllardaki uygulaması parçalıydı; belge formu, seçim ve üst makamla ilişki zamanla değişti. Muhtarın sakinler arasından seçilmesi onu hem devlet görevlisi hem yerel güvene bağımlı aracı yaptı. 'Laikleşme' burada dinin toplumdan çekilmesi değil, idarî sorumluluğa ruhban dışı bir kanal eklenmesi

anlamındadır. Reformu sonuçlarıyla değil yalnız kuruluş emriyle ölçmek yeterli değildir.¹³¹

95.62. İmamdan Muhtara ‘Devir’ Değil, Görev Örtüşmesi. Muhtarın gelişile imamın nüfus ve temsil işlevlerinin bir bölümü yeni makama geçti; fakat ritüel liderlik, nikâh ve cenaze bilgisi, şöhet tanıklığı ve cemaat güveni devam etti. Muhtar ile imam aynı belge zincirinde birlikte görünebilir, yetki ve itibar için rekabet edebilirdi. Kasap İlyas örneği muhtarın çok sayıda kamu görevi üstlendiğini gösterir; tek bir İstanbul mahallesinin düzgün geçişi bütün imparatorluğa genellenemez. Devlet açısından iki kanal bilgi doğrulamasını artırıyor, sakin açısından alternatif başvuru veya yeni yük doğuruyordu. Kurumsal dönüşüm, ‘din adamı gitti, sivil yönetici geldi’ çizgisinden çok ritüel, kayıt ve kolluk işlevlerinin ayrışmasıdır. Fiilî denge şehir, dönem ve cemaat yapısına göre değişti.¹³²

95.63. Gayrimüslim Muhtarlar ve Ruhbanla Pazarlık. 1829 düzeni Ortodoks, Ermeni, Katolik ve Yahudi birimlerine de laik yerel araçlar ekledi; fakat devlet başlangıçta bunları patrikhane ve hahambaşılık ağları içinden yönetti. Parish’lerin Müslüman mahallelerinden daha geniş ve kalabalık olabilmesi, kayıt işini farklılaştırdı. Muhtarlar nüfus olaylarını ve hareketi bildirecek, belge ve kefalet sağlayacaktı; ihmaller üzerine merkez ruhban makamlarını sorumlu tuttu. XIX. yüzyıl sonlarında devlet bazı alanlarda ruhbanı baypas edecek doğrudan muhtar kanalını güçlendirmeye çalıştı. Bu süreç tek yönlü sekülerleşme değil, ruhban, laik eşraf ve bürokrasinin yetki pazarlığıdır. Aynı ‘muhtar’ adı altında farklı cemaatlerin kurumsal düzenini eşit sanmak, reformun uyarlanma biçimlerini kaybettirir.¹³³

95.64. Nüfus Defterleri: Sayım ile Cemaatin Yeniden Yazılması. 1831 sayımı ve sonraki nüfus defterleri askerlik, vergi, güvenlik ve hareketlilik için erkek nüfusu daha sistemli kaydetti; 1844 İstanbul verileri mahalle ve parish ölçeklerindeki büyük farkları görünür kılar. Fakat defter nüfusun doğal aynası değildir. Kadınların ilk sayımlarda eksikliği, yaş tahmini, geçici sakin, asker,

¹³¹ Ueno, ‘Laicized Urban Administration,’ 302–318; Musa Çadırcı, ‘Türkiye’de Muhtarlık Teşkilâtının Kurulması Üzerine Bir İnceleme,’ *Belleten* 34, no. 135 (1970): 409–420; Behar, *Neighborhood*, 167–190.

¹³² Behar, *Neighborhood*, 167–190; Ueno, ‘Laicized Urban Administration,’ 302–318; Ergenç, ‘Mahalle,’ 69–78.

¹³³ Ueno, ‘Laicized Urban Administration,’ 310–318; Ozil, *Orthodox Christians*, 57–64; Kenanoğlu, *Millet Sistemi*, 227–274.

hizmetçi ve kayıt kaçağı toplamı etkiler. Devletin kullandığı din, statü ve ikamet kategorileri kişileri idarî topluluklara yerleştirirken gündelik çoklu aidiyeti sadeleştirir. Sayım, mahalleyi daha ölçülebilir ve yönetilebilir kıldı; aynı zamanda muhtar, imam ve ruhbanın bilgi aracılığını sürdürdü. Rakamlar kapsam, tarih ve birim açıklanmadan modern nüfus istatistiği gibi kullanılmayacaktır.¹³⁴

95.65. 1855 Şehremaneti ve 1857 Altıncı Daire. 1855 Şehremaneti başkentte temizlik, pazar, yol ve imar gibi hizmetleri daha merkezî belediye çerçevesinde toplama girişimiydi; 1857'de Beyoğlu–Galata çevresindeki Altıncı Daire daha sınırlı alanda yoğun uygulama modeli sundu. Reformlar Avrupa kentlerinden bilgi ve teknik aldı, fakat eski ihtisap, vakıf ve yerel aracılık mirasıyla pazarlık içinde işledi. Belediye kurulması her mahallenin eşit su, çöp ve yol hizmeti aldığı veya imam ve muhtarın önemsizleştiği anlamına gelmez. Gelir, personel, yangın ve mülkiyet sorunları kapasiteyi sınırladı. Modern belediye, mahalleyi yok eden dış kurum değil; bazı hizmetleri sokak komşuluğundan daha geniş ölçeğe taşıyan, yeni vergi ve temsil tartışmaları üreten devlet–şehir arayüzüdür.¹³⁵

95.66. 1864 ve 1871 Vilâyet Düzenleri: Mahallenin İdarî Zincire Eklenmesi. 1864 Vilâyet Nizamnâmesi ve 1871 düzenlemesi taşra idaresini vilâyet–sancak–kaza–nahiye–köy hatlarında yeniden kurarken muhtar ve ihtiyar meclislerini yerel idarî zincire bağladı. Şehir mahallelerindeki uygulama vilâyet, kasaba ve cemaat yapısına göre değişti; kâğıt üzerindeki simetri fiilî eşitlik üretmedi. Seçim, vergi, nüfus ve kamu işi görevleri yerel ileri gelenlere resmî rol verirken merkezî denetimi de artırdı. Gayrimüslim temsilinin şekli ve ruhbanla ilişkisi ayrıca müzakere edildi. Bu reformlar ‘yerel özerklik’ ile ‘merkezîleşme’yi zorunlu karşıt yapmaz: devlet yerel bilgi ve emeğe dayanarak merkezî kapasite kuruyordu. Mahalle cemaati böylece hem temsil edilen hem kayıt ve vergiye daha sık bağlanan birim oldu.¹³⁶

¹³⁴ Stanford J. Shaw, 'The Ottoman Census System and Population, 1831–1914,' *IJMES* 9, no. 3 (1978): 325–338; Kemal H. Karpat, 'Ottoman Population Records and the Census of 1881/82–1893,' *IJMES* 9, no. 3 (1978): 237–274; Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 307–311.

¹³⁵ Çelik, *Remaking of Istanbul*, 13–48; Ortaylı, *Mahallî İdareler*, 133–164; Lafi, 'Ottoman Municipal Reforms,' 157–175.

¹³⁶ Ortaylı, *Mahallî İdareler*, 61–132; Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 136–171; Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 311–318.

95.67. 1877 Belediye Kanunları: Hizmet Alanı ile Aidiyet Alanının Ayrışması. 1877 Dersaadet ve vilâyet belediye kanunları meclis, gelir, imar, temizlik, sağlık ve pazar görevlerini daha ayrıntılı tanımladı. Belediye dairesinin sınırı mahalle ve ibadet cemaatinin sınırından farklı, daha geniş hizmet coğrafyası kurdu. Bu ayrışma dinî aidiyeti ortadan kaldırmadı; cenaze, hayır, ibadet ve hane ilişkileri eski ölçeklerde sürerken yol, çöp ve ruhsat başka kuruma geçti. Belediye meclisinde temsil ile sokak sakininin hizmete erişimi aynı şey değildi; gelir eşitsizliği uygulamayı sınırladı. Modernleşmeyi yalnız Avrupa taklidi veya kesintisiz yerli evrim saymak yerine, dolaşan belediye bilgisinin Osmanlı hukuk ve maliyesinde yeniden kurulması olarak okumak gerekir. Mahalle artık tek kamu hizmeti ölçüğü değildi.¹³⁷

95.68. Geç Osmanlı Şehrinde Adres, Harita ve Gayriresmî Yerleşim. Harita, sokak adı, bina numarası, tapu ve belediye ruhsatı geç Osmanlı şehrini daha ayrıntılı adreslenebilir kıldı. Fakat ölçülebilirlik bütün nüfusu planlı dokuya sokmadı. Yangınzedeler, işçiler ve muhacirler boş arazi veya şehir kenarında gayriresmî konut üretebildi; belediye bunları sağlık, mülkiyet ve asayiş sorunu olarak sınıflandırdı. Eski mahalle adı yeni numaralama içinde yaşamaya devam ederken idare sınırı değişebildi. Haritadaki boşluk toplumsal boşluk değildi; kayıt dışı yerleşimin kendi komşuluk, hemşeri ve ibadet ağları olabilir. Modern şehir yalnız merkezî planın başarısı değil, sakinlerin barınma pratiğiyle resmî düzen arasındaki müzakerenin ürünüdür. Dinî dayanışma bu süreçte kaynak sağlayabilir, fakat konut krizini tek başına çözmez.¹³⁸

95.69. Son Osmanlı Eşiği: Mahalle Kaybolmadı, İşlevleri Yeniden Dağıldı. XX. yüzyıl başında belediye, polis, okul, nüfus idaresi ve sağlık teşkilâtı büyüdükçe mahalle tek idarî aracı olmaktan uzaklaştı; yine de muhtar, ibadethane, vakıf, hane ve komşuluk gündelik hayatı taşımaya devam etti. 1913 düzenlemeleri belediye yapısını yeniden biçimlendirdi, savaş ve zorunlu göç ise birçok şehirde demografik dokuyu kökten sarstı. Kurumsal süreklilik nüfus ve ilişkilerin değişmeden kalması değildir. Aynı ad altında yeni sakinler ve görevler bulunabilir; eski cemaat dağılsa bile yapı ve hatıra yaşayabilir. Devlet-mahalle

¹³⁷ Ortaylı, *Mahalli İdareler*, 165-193; Çelik, *Remaking of Istanbul*, 49-84; Lafti, 'Ottoman Municipal Reforms,' 157-175.

¹³⁸ Yülgür, 'Teneke Mahalle,' 608-637; Çelik, *Remaking of Istanbul*, 85-126; Freitag et al., *City in the Ottoman Empire*, 117-134.

ilişkisi D0 uzaklıktan D4 zorlayıcı müdahaleye tek çizgide ilerlemez: vergi, güvenlik, yardım, temsil ve savaşta farklı yoğunluklar aynı anda görülebilir. Sonuç, çözülme değil ölçeklerin çoğalmasındır.¹³⁹

95.70. Sonuç: Mahalle, Cami ve Dinî Aidiyetin Yirmi Boyutlu Matrisi.

Osmanlı mahallesi ne yalnız cami cemaati ne de din dışı idarî bölgeydi. Mekân, ibadet, hane, vakıf, vergi, şöhrat, kefalet ve devlet aracılığı farklı derecelerde örtüştü. İmam önemli bilgi ve ritüel düğümüydü; fakat kadı, müteveli, esnaf, ruhban, muhtar, kadın mülk sahipleri ve komşular olmadan kurum açıklanamaz. Dinî çoğulluk bazen kümelenme ve eşitsizlik, bazen ortak pazar, mahkeme ve kredi üretti. İhtida otomatik taşınma; göç otomatik dışlanma; muhtarlık da din görevlisinin bir anda tasfiyesi değildir. Belediye reformu hizmet ölçeğini genişletirken mahalleyi gündelik aidiyet olarak sürdürdü. Aşağıdaki matris, normu uygulamayla, adresi üyelikle, dayanışmayı eşitlikle ve sosyal kontrolü kusursuz gözetimle eşitlemeden bölümün kümülatif sonucunu verir.¹⁴⁰

¹³⁹ Lafi, 'Ottoman Municipal Reforms,' 157–175; Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 302–318; Behar, *Neighborhood*, 191–216; Çelik, *Remaking of Istanbul*, 127–154.

¹⁴⁰ Ergenç, 'Mahalle,' 69–78; Canbakal, 'Legal Identity,' 131–138; Behar, *Neighborhood*, 1–17, 191–216; Ueno, 'Laicized Urban Administration,' 302–318; Karagedikli, 'Overlapping Boundaries,' 650–692.

Analitik boyut	Bölüm 95 sonucu
1. Temel birim	Tek kurum değil; sokak, hane, ibadet, vakıf, vergi ve temsil katmanları
2. Ölçek / P	P0 hane, P1 sokak/mahalle, P2 şehir, P3 imparatorluk idaresi
3. Sınır	Mekân, ibadet, maliye, hukuk ve itibar çizgileri kısmen örtüşür
4. Üyelik	Doğum, ikamet, kira, mülk, ibadet, kefalet ve şöhret farklı dereceler üretir
5. Otorite	İmam tek yönetici değildir; kadı, mütevellî, ruhban, muhtar ve ahali yetki paylaşır
6. Cami	Güçlü ritüel ve hizmet odağıdır; her mahallenin zorunlu ve tek kurucusu değildir
7. Vakıf / maliye	Hizmet, kredi ve statü üretir; vakfiye niyeti fiili dağıtım sayılmaz
8. Hane	Fiziki konut, aile ve vergi hanesi aynı birim değildir
9. Cinsiyet	Erkek resmî makamlarına rağmen kadınların mülk, dava, bakım ve vakıf faaliyeti merkezidir
10. Bilgi / K	K0 kamusal ibadet, K1 komşu bilgisi, K2 seçici cemaat kaydı, K3 güvenlik kaydı
11. Sosyal kontrol	Kefalet, şöhret ve ihraç gerçektir; kapsamı dönemsel ve itiraza açıktır
12. Dini çoğulluk	Kümelenme ve eşitsizlik, karma ikamet ve ortak işlemler birlikte bulunur
13. Cemaat sınırı	Parish ve kahal mekânsal mahalleyle aynı şey değildir
14. İhtida	Hukukî statü değişimidir; tek motivasyon, otomatik taşınma ve tam kopuş değildir
15. Göç	Şehrin kurucu dinamimidir; hemşeri, iş, kefalet ve hane üzerinden yerelleşir
16. Muhtarlık	1829'da laik kayıt kanalı ekler; imam ve ruhbanla görev örtüşmesi sürer
17. Belediye	Hizmet coğrafyasını genişletir; gündelik ve dinî mahalle aidiyetini yok etmez
18. Devlet ilişkisi / D	D0 gündelik uzaklık, D1 tanıma, D2 aracılık, D3 denetim, D4 zorlayıcı müdahale
19. Kaynak yöntemi	Norm, kayıt kategorisi, ihtilaf ve fiili sonuç çapraz kaynaklarla ayrılır
20. Tarih yazımı	Organik-homojen cemaat ile total gözetim uçları yerine değişken çok katmanlı mahalle

BÖLÜM 96 — OSMANLI'DA TARİKAT HARİTASI

Tarikat, Kol, Tekke, Silsile ve Vakıf Ağlarının Şehir-Kır Dolaşımı, Bölgesel Yoğunlaşma ve Devletle İlişkiler Üzerinden Tarihsel Coğrafyası

96.1. Ana Tez: Sabit Noktalar Değil, Hareketli Bir İlişkiler Haritası.

Osmanlı tarikat coğrafyası, her tarikata değişmez bir renk verilip vilâyet sınırları içine yerleştirilecek durağan atlas değildir. Bir şeyhin icazeti, halifenin yolculuğu, tekkenin vakfı, pîr merkezine ziyaret, saray himayesi, sürgün, hac ve yazma dolaşımı aynı ağı farklı zamanlarda genişletip daraltabiliyordu. Aynı şehirde birçok tarikat yan yana bulunurken bir tekke el değiştirebilir; aynı kişi birden çok silsileye bağlanabilir; tekkesi olmayan şeyh cami, ev veya kitap halkasında çevre kurabilirdi. Bu bölüm bu nedenle ‘hangi tarikat nerede vardı?’ sorusunu ‘hangi tarihte, hangi kanıtla, hangi bağ ve kurumsal yoğunlukta?’ biçiminde yeniden kurar. Harita sonuç değil, zaman, ölçek, kaynak ve ilişki türü belirtilerek üretilecek analitik modeldir.¹⁴¹

96.2. Birimler: Tarikat, Kol, Tekke, Nisbet ve Silsile. Tarikat bir manevî eğitim yolu ve silsile geleneğini, kol bu geleneğin belirli şeyh veya usul çevresinde farklılaşmasını, tekke yerel bina ve hane kurumunu, nisbet ise kişinin aidiyet iddiasını gösterebilir. Bunlar aynı büyüklükte örgütsel birimler değildir. Halvetiyye içinde Cemâliyye, Ahmediyye, Şâbâniyye ve bunların alt kolları gelişebilir; yerel bir tekke zamanla başka kola geçebilir. Pîr evi yüksek sembolik mevkiye sahipken her uzak tekkeyi sürekli emir-komuta zinciriyle yönetmeyebilir. Silsile de yalnız personel cetveli değil, öğretinin meşruiyetini geçmiş velilere ve Peygamber’e bağlayan hafıza düzenidir. Bu ayrımlar korunmadığında tek bina bütün tarikatın merkezi, aynı adla anılan bütün çevreler tek bürokrasi ve hagiografik nesep fiilî idarî bağ sanılır.¹⁴²

96.3. Dönemlendirme: Tek Bir ‘Osmanlı Tarikat Haritası’ Yoktur. XIV. yüzyıl uç dünyası, XVI. yüzyıl imparatorluk başkentleri, XVIII. yüzyıl dolaşım ağları ve XIX. yüzyıl merkezî denetimi aynı haritaya sıkıştırılamaz. Fetihle

¹⁴¹ Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700* (Albany: SUNY Press, 2005), 1–18; John J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 1–12, 292–298; Raymond Lifchez, ed., *The Dervish Lodge* (Berkeley: University of California Press, 1992), 1–14.

¹⁴² Curry, *Transformation*, 50–86; Le Gall, *Culture of Sufism*, 19–44; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 1–30.

devralınan zaviye ve şeyh aileleri erken tabakayı; İstanbul, Bursa ve Edirne’de kurulan âsitâneler merkezileşen saray-şehir ilişkisini; hac ve ilim yolları imparatorluk aşırı dolaşımı; 1826 sonrası düzenlemeler ise farklı bir idarî kayıt rejimini temsil eder. Bazı tarikatlar erken dönemde görünürken sonradan sönmüş, bazıları yeni kollarla yayılmış, Nakşibendî-Müceddidî ve Hâlidî ağlar gibi kimi dalgalar geç tarihte güç kazanmıştır. Bu yüzden bölüm, kuruluş tarihiyle en geniş yayılma tarihini ve bir tarikatın adının arşivde görünmesiyle yerel toplumsal ağırlığını birbirinden ayıracaktır.¹⁴³

96.4. Mekânsal Yöntem: Nokta, Hat, Havza ve Menzil. Tekke bir nokta, şeyh ve derviş hareketi bir hat, tekkenin düzenli ziyaretçi ve bağış çevresi bir havza, pîr merkeziyle irtibat ise daha uzun menzilli ağ olarak haritalanmalıdır. Şehirdeki bina koordinatı bilinmesine rağmen müridlerin nereden geldiği bilinmeyebilir; buna karşılık mektuplar güçlü uzak bağ gösterirken kalıcı tekke bulunmayabilir. Yol, liman, kervan ve hac güzergâhı insanla birlikte kitap, icazet ve ritüel taşıyıcı. Dağlık veya kırsal yerleşim ise otomatik tecrit değildir; pazar ve akrabalık üzerinden şehre bağlanabilir. Analiz, var/yok haritası yerine bağın sıklığını, süresini, yönünü ve taşıyıcısını kaydedecektir. Böylece aynı tarikatın sembolik merkezi, malî destek merkezi, eğitim merkezi ve nüfus yoğunluğu merkezi zorunlu olarak aynı yerde gösterilmeyecektir.¹⁴⁴

96.5. Kaynak Katmanları: Her Belge Başka Bir Harita Çizer. Menâkıbnâme velâyet ve silsileyi, vakfiye tasarlanan gelir ve hizmeti, tahrir vergi ve tahsis edilen zâviyeyi, atama kaydı resmen tanınan makamı, nüfus defteri kayıt anındaki sakini, tekke listesi ise derleyenin kategori ve kapsamını gösterir. Salnâme idarî görünürlüğü; harita yapı konumunu; mektup ve icazet uzak ilişkiyi; günlük ise kişinin fiilî dolaşımını yakalayabilir. Bu belgelerin hiçbiri tek başına bütün ağı vermez. Vakfiyede yer alan tekke işlemiyor, kayıtsız ev halkası canlı olabiliyordu. Menâkıbda bir halifenin gönderilmesi yerel cemaatin kalıcılaştığını kanıtlamaz. Bölüm her iddianın kaynak katmanını açık tutacak;

¹⁴³ Ahmet Yaşar Ocak, ed., *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler* (Ankara: TTK, 2005), 1–27; Curry, *Transformation*, 21–86; Le Gall, *Culture of Sufism*, 1–18; Butrus Abu-Manneh, ‘The Naqşbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century,’ *Die Welt des Islams* 22 (1982): 1–36.

¹⁴⁴ Rishad Choudhury, ‘The Hajj and the Hindi,’ *Modern Asian Studies* 50, no. 6 (2016): 1888–1931; Naser Dumairieh, *Sufis and Their Lodges in the Ottoman Hijaz* (Leiden: Brill, 2023), 1–22; Lifchez, *Dervish Lodge*, 49–57.

norm, kurumsal tasarım, arşiv görünürlüğü, toplumsal uygulama ve sonradan kurulan hafızayı birbirine dönüştürmeyecektir.¹⁴⁵

96.6. Menâkıbnâme ve Silsile: Hafıza, Meşruiyet ve Tarih.

Menâkıbnâmeler keramet, rüya, kutup ve pîr anlatılarıyla çevrenin kendisini nasıl meşrulaştırdığını gösterir; fakat olayların eşzamanlı tutanağı değildir. Bir şeyhin uzak diyara manevî işaretle gönderilmesi tarihsel yolculuk ihtimalini dışlamaz, ancak güzergâhı ve tarihi bağımsız kanıtı muhtaç bırakır. Silsile listesi öğretim yetkisini zincire bağlar; eksik kuşaklar, sonradan yapılan eklemeler ve birden çok icazet fiilî örgüt şemasını karmaşıktırır. Hagiografiyi ‘efsane’ diye atmak cemaatin otorite dilini kaybettirir; aynen kronik kabul etmek de kutsal hafızayı idarî veri yapar. Kullanım ilkesi, anlatının neyi kanıtladığını sınırlamaktır: meşruiyet iddiası güçlü, tarih ve sayı ancak çağdaş arşivle doğrulandığında kesin olacaktır.¹⁴⁶

96.7. Vakfiye ve Tahrir: Kurumsal Tasarım ile Fiilî Hayat.

Vakfiye tekkenin odalarını, görevlerini, yemek ve ayin tahsislerini, gelir kaynaklarını ve bazen şeyhlik intikalini tanımlar. Bu belge güçlü bir kuruluş tasarımıdır; gelirin kesintisiz toplandığını, bütün kadroların dolu olduğunu veya şartların yüzyıllarca değişmediğini göstermez. Tahrir zâviyeyi vergi muafiyeti, arazi ve hizmet ilişkisi içinde görünür kılar; fakat her kayıt tam gelişmiş tarikat teşkilâtı değildir. Erken bir derviş yerleşimi yolcu ağırlama, tarım, güvenlik ve ibadeti birlikte yürütebilir. Muhasebe, tevcih, dava, onarım ve yerel şikâyet zinciri kuruluşun sonraki hayatını sınamak için gereklidir. ‘Vakfi var’ ifadesi ekonomik kapasiteyi, ‘tahrirde zâviye’ ifadesi de kesintisiz tarikat kimliğini otomatik kanıtlamayacaktır.¹⁴⁷

96.8. Tekke Listeleri, Nüfus Defterleri, Salnâmeler ve Haritalar.

Geç Osmanlı tekke listeleri ad, yer, tarikat ve şeyh bilgisi sunarak şehir coğrafyası için benzersiz veri sağlar. Yine de liste tarihi, derleyenin amacı ve ‘faal’ tanımını

¹⁴⁵ Ömer Lütfi Barkan, ‘İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,’ *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279–304; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 1–27; Lifchez, *Dervish Lodge*, 129–143.

¹⁴⁶ Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends* (Oxford: Oneworld, 2006), 1–19; Curry, *Transformation*, 13–20, 93–123; Cemal Kafadar, ‘Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul,’ *Studia Islamica* 69 (1989): 121–150.

¹⁴⁷ Barkan, ‘Kolonizatör Türk Dervişleri,’ 279–304; Suraiya Faruqi, ‘Agricultural Activities in a Bektasbi Center,’ *Südoest-Forschungen* 35 (1976): 69–96; Klaus Kreiser, ‘The Dervish Living,’ in *The Dervish Lodge*, ed. Raymond Lifchez (Berkeley: University of California Press, 1992), 49–57.

belirtilmeden toplam sayı kullanılamaz. Bir harita mukabele yapılan mekânları işaretleyip Mevlevî veya Bektaşî yapıları kapsam dışında bırakabilir; bu yokluk tarikatın şehirde bulunmadığını göstermez. Nüfus defteri tekke sakinini yakalar, gündelik ziyaretçiyi değil; salnâme resmî tanınmayı gösterir, ev halkasını değil. Aynı yapının adı ve nisbeti farklı yazımlarla geçebilir. Veri temizliği, isim eşleştirmesi ve adres doğrulaması tarih yazımının parçasıdır. Sayısal harita ancak kaynak kapsamı, kayıt birimi ve eksik gruplarıyla birlikte yayımlandığında anlamlıdır.¹⁴⁸

96.9. Sayı ve Payda Sorunu: Tekke Adedi Neyi Ölçer? Bir şehirdeki tekke sayısı bina yoğunluğunu yaklaşık gösterir; mürid sayısını, ayine katılımı, vakıf servetini veya kültürel nüfuzu doğrudan ölçmez. Beş büyük Mevlevîhane, onlarca küçük tekkeden daha geniş edebî ve mûsikî çevresi oluşturabilir; askerî bağlantılı az sayıdaki Bektaşî yapısı farklı siyasî ağırlık taşıyabilir. Aynı binayı iki tarikatın farklı günlerde kullanması sayımı değiştirir; kapalı veya harap yapı listede yaşamaya devam edebilir. Payda da önemlidir: toplam nüfus, Müslüman nüfus, mahalle sayısı ve yüzölçümü farklı yoğunluk verir. İstanbul için 1546 tahririnde yaklaşık yetmiş beş tekke ve geç XVIII. yüzyıldan kapanışa kadar yaklaşık 250–300 tekke tahmini, aynı tanım ve kaynak evrenine dayanan kesintisiz seri değildir.¹⁴⁹

96.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Görünen ve Görünmeyen Ağ. Aşağıdaki tablo, tarikat haritasında kullanılan sekiz temel kaynak türünü en güçlü kanıtı ve sistematik kör noktasıyla birlikte gösterir. Menâkıb ve silsile otorite hafızasını; vakfiye kurumsal tasarımı; tahrir tahsis ve hizmeti; tevcih kaydı resmî makamı; nüfus defteri sakinleri; tekke listesi kayıt tarihindeki envanteri; mektup ve icazet ilişki hattını; harita ise fizikî konumu görünür kılar. Hiçbiri ‘mensup toplamı’ vermez. Bir ağın arşivde görünmemesi yokluk değil, kayıt dışılık veya kaynak kaybı olabilir; görünmesi de fiilî canlılık değildir. Çapraz

¹⁴⁸ Ahmet Yusuf Yüksek, ‘Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century,’ *Journal of Urban History* 49, no. 4 (2023): 767–796; Gıyasettin Aytaç, ‘XIX. Yüzyılda Yapılmış Bir Haritadan Yola Çıkarak Eski İstanbul’da Tarikatların Faaliyetleri,’ *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 107 (2023): 29–48.

¹⁴⁹ M. Baba Tanman, ‘İstanbul Tekkeleri,’ *Büyük İstanbul Tarihi*, c. 5 (İstanbul: İBB Kültür, 2015), 76–123; Yüksek, ‘Sufis and the Sufi Lodges,’ 767–796; Carter V. Findley, ‘Social Dimensions of Dervish Life,’ in *The Dervish Lodge*, 129–143.

kontrol, aynı iddiayı farklı maksatla üretilmiş belgelerde sınıyarak resmî kategori ile yaşanan aidiyet arasındaki açıklığı ölçer.¹⁵⁰

Kaynak türü	En güçlü kanıt	Başlıca kör nokta	Çapraz kontrol
Menâkıbnâme / silsile	Meşruiyet, kutsal hafıza ve nisbet	Tarih, sayı ve idarî bağ sonradan kurulabilir	Eşzamanlı kronik, mektup, icazet ve tevcih
Vakfiye / muhasebe	Kuruluş tasarımı, gelir, görev ve hizmet	Tahsilat ve fiili hizmet kesintisini gizleyebilir	Hesap, dava, onarım ve şikâyet
Tahrir / muafiyet	Arazi, tahsis, hizmet ve kayıtlı zâviye	Tam tarikat kimliği ve gerçek sakin sayısı değildir	Vakfiye, sicil, menâkıb ve yer bilgisi
Tevcih / berat	Resmî şeyhlik, tanıma ve atama	Yerel kabul ve fiili nüfuzu göstermez	Dilekçe, karşı aday, vakıf hesabı ve biyografi
Nüfus / misafir defteri	Kayıt anındaki sakin, görevli ve yolcu	Gündelik ziyaretçi ve kayıt dışı hane eksiktir	Adres, tekke listesi, mürur ve maaş kaydı
Tekke listesi / salnâme	Belirli tarihte ad, yer, nisbet ve şeyh	Faal olma, ortak kullanım ve kapsam değişir	Harita, nüfus, tevcih ve saha izi
Mektup / icazet / yazma	İnsan, öğretim ve bilgi dolaşım hattı	Kalıcı kurum ve geniş mürid kitlesi kanıtı değildir	Sahiplik, istinsah, biyografi ve tekke kaydı
Harita / seyahatname	Fizikî konum veya gözlenen ritüel	Seçici kapsam ve dış gözlem yanlışlığı	Arşiv adresi, takvim, vakıf ve yerel anlatı

96.11. Osmanlı Öncesi Miras ve Fetihle Devralınan Kurumlar. Osmanlılar tarikat hayatını boş coğrafyada başlatmadı. Anadolu Selçuklu, İlhanlı, beylik, Memlük ve yerel şeyh ailelerinden kalan zâviyeler, türbeler, vakıflar ve kutsal güzergâhlar yeni siyasî çerçeveye devredildi. Konya Mevlânâ dergâhı ve Irak'taki Abdülkâdir-i Geylânî merkezi gibi pîr odakları Osmanlı fethinden önce oluşmuştu; Osmanlı himayesi bunların gelir, statü ve menzilini yeniden biçimlendirdi. Fetih belgesiyle eski kurumun Osmanlı ağına girmesi, öğretisinin veya yerel kadrosunun hemen değiştiğini göstermez. Bazı şeyh aileleri berat ve vakıf yoluyla süreklilik sağladı, bazı mekânlar yeni nisbet kazandı. Bu nedenle ‘Osmanlı tarikatı’ ifadesi siyasal sınır içindeki kurumu gösterebilir; her zaman Osmanlı çağında doğmuş ayrı doktriner gelenek anlamına gelmez.¹⁵¹

96.12. Uç Dervişleri ve ‘Kolonizasyon’ Tezinin Gücü. Barkan'ın derviş ve zâviyeleri fetih, iskân, üretim ve yol hizmetiyle ilişkilendiren tezi erken Osmanlı toplumsal tarihini saray merkezinden çıkarmış, vakıf ve tahrir kayıtlarının

¹⁵⁰ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 1–27; Yüksek, ‘Sufis and the Sufi Lodges,’ 767–796; Barkan, ‘Kolonizatör Türk Dervişleri,’ 279–304.

¹⁵¹ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 20–44; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 29–58; Rüya Kılıç, *Osmanlı Devleti'nde Gülşeni Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 17–34.

önemini göstermiştir. Gerçekten bazı zâviyeler yolcu ağırlamış, boş veya yeni kazanılan arazide üretim ve yerleşime katkı sunmuş, çevrede güven ve kutsallık odağı kurmuştur. Fakat bütün dervişleri devletin planlı ‘kolonizasyon ajanı’, her zâviyeyi sınır karakolu veya her fetih anlatısını aynı mekanizma saymak mümkün değildir. Kuruluşlar yerel akrabalık, beylik rekabeti, vakıf çıkarı ve manevî hamilikle farklı ilişkiler kurdu. Tez başlangıç modeli olarak korunacak; her örnekte tarihlendirme, arazi, hizmet, bağımsız hareket ve sonradan üretilen fetih hafızası ayrıca sınanacaktır.¹⁵²

96.13. Zâviye Hizmeti, Yerleşim ve Tarikat Düğümü Aynı Şey Değildir.

Erken kayıtlardaki zâviye ibadet, misafirlik, yemek, tarım, türbe hizmeti ve yol güvenliğini farklı oranlarda birleştirebilir. Bu kurumun şeyhi ve dervişleri bulunması, sonraki yüzyılların adlandırılmış ve dallanmış tarikat bürokrasisine sahip olduğunu kanıtlamaz. Tersine açıkça bir tarikat nisbeti taşımayan yerel zâviye zamanla Halvetî, Bektaşî veya başka çevreye bağlanabilir. Yapı işlevi ile doktriner soy kütüğü ayrı tarihlendirilmelidir. Tahrirdeki muafiyet hizmet yükümlülüğünü, menâkıbnâme kutsal kurucuyu, sonraki tekke listesi geç kimliği gösterebilir; üçü birleştirildiğinde kesintisiz çizgi kurmak cazip fakat risklidir. Harita, ‘zâviye’ kategorisini tek renk yapmayacak; barınma, üretim, ayin, türbe ve silsile bağlarını ayrı veri alanlarında gösterecektir.¹⁵³

96.14. Bursa: Erken Başkent, Ulema-Tasavvuf ve Vakıf Düğümü. Bursa erken Osmanlı sarayının, medrese ve ticaret ağlarının yanında çeşitli derviş çevrelerinin bulunduğu merkezdi. Emir Sultan, Somuncu Baba ve daha sonra Üftâde çevreleri şehrin kutsal topografyasını biçimlendirdi; Zeyniyye, Bayramiyye, Halvetiyye ve Celvetiyye bağlantıları farklı dönemlerde görünür oldu. Bursa’dan başka şehirlere giden şeyhler ile İstanbul’dan gelen himaye, ağı iki yönlü kurdu. Türbe ziyareti, tekke vakfı ve menâkıb hafızası aynı yoğunlukta kurumsal üyelik değildir. ‘İlk başkent’ statüsü bütün tarikatların merkezden yönetildiği anlamına gelmez; mahalle, esnaf, saray ve ulema ilişkileri her tekkeyi farklı konuma yerleştirdi. Bursa haritası süreklilik kadar kol değişimi, şeyh aileleri

¹⁵² Barkan, ‘Kolonizatör Türk Dervişleri,’ 279–304; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 45–62; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995), 62–90.

¹⁵³ Barkan, ‘Kolonizatör Türk Dervişleri,’ 279–304; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 63–84; Faroqhi, ‘Agricultural Activities,’ 69–96.

ve İstanbul'un yükselişiyle yeniden dağılan sembolik sermayeyi de gösterecektir.¹⁵⁴

96.15. Edirne: Rumeli Geçidi ve İkinci Saray Merkezi. Edirne, İstanbul'un fethinden önce başkent ve Rumeli seferlerinin düğümü; sonrasında saray, vakıf ve yol ağı bakımından güçlü merkez olarak kaldı. Halvetî kolları, Mevlevî, Bayramî ve başka çevreler şehirde farklı tarihlerde yer buldu; Balkanlar ile İstanbul arasındaki şeyh, derviş ve kitap dolaşımı Edirne'yi yalnız 'ara durak' olmaktan çıkardı. Selimiye çevresi ve külliye şehir topografyasını şekillendirirken tekke ağları mahalle ve çarşıyla başka ölçeklerde bağ kurdu. Bir şeyhin sarayla temasının bütün yerel tarikatı devlet siyasetine eklemlediği varsayılmayacaktır. Edirne örneği, siyasî başkentlik sona erse de kutsal, askerî ve ulaşım sermayesinin sürdüğünü; haritadaki merkez derecesinin yalnız idarî statüyle ölçülemeyeceğini gösterir.¹⁵⁵

96.16. İstanbul: İmparatorluk Ölçeğinde Süper Düğüm. İstanbul, saray ve merkez bürokrasisi, büyük vakıflar, liman, hac yolu ve yoğun nüfusu sayesinde çok sayıda tarikatın aynı şehirde düğümlendiği eşsiz merkez oldu. Pîr evi başka şehirde bulunan Mevlevî, Kâdirî veya Nakşibendî çevreleri burada görünür temsil, himaye ve yayın kanalı kurabildi. Âsitâne ve küçük mahalle tekkesi, saray mensuplarının devam ettiği dergâh ile yoksul yolcu barındıran yapı aynı ağırlıkta değildi. Şehirdeki yakınlık rekabet kadar ortak mekân, çoklu icazet ve ritüel alışveriş doğurdu. İstanbul'u bütün imparatorluğun minyatürü saymak da yanlış: başkent kaynakları daha bol, denetim daha yoğun ve patronaj imkânı daha geniştir. Süper düğüm kavramı merkezîyetçi tek komuta değil, çok sayıda hattın aynı yerde kesişmesini anlatır.¹⁵⁶

96.17. İstanbul Sayıları: Yaklaşık Yetmiş Beşten 250–300'e. Fetih sonrası ilk yüzyılı izleyen 1546 tahriri yaklaşık yetmiş beş tekke ve zâviyeyi görünür kılar; geç XVIII. yüzyıldan 1925'e uzanan envanterler İstanbul için yaklaşık 250–300

¹⁵⁴ Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 2 c. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2017), 1:15–54; Curry, *Transformation*, 50–86; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 119–150.

¹⁵⁵ Nathalie Clayer and Alexandre Popovic, 'Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar,' in *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: TTK, 2005), 299–321; M. Baba Tanman, 'Edirne'de Tarikat Yapıları,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ek cilt 1 (2016): 395–399.

¹⁵⁶ Tanman, 'İstanbul Tekkeleri,' 76–123; Yüksek, 'Sufis and the Sufi Lodges,' 767–796; Nathalie Clayer, 'Life in an Istanbul Tekke,' in *The Illuminated Table, The Prosperous House*, ed. Suraiya Faruqi and Christoph Neumann (Würzburg: Ergon, 2003), 219–235.

yapı aralığı verir. Bu rakamlar büyümeyi işaret eder, fakat aynı evrenin iki kusursuz nüfus sayımı değildir. Şehir sınırı, faal yapı tanımı, ortak kullanılan mekânlar, kapanıp yeniden açılan tekkeler ve ad değişiklikleri karşılaştırmayı etkiler. XIX. yüzyıl nüfus ve harita kaynakları sosyal-mekânsal dağılımı ayrıntılandırırsa da ziyaretçileri ve ev halkalarını eksik bırakır. Halvetî ve Nakşibendîlerin bina sayısındaki üstünlüğü, her dönemde en çok mensuba veya tek siyasî iradeye sahip olduklarını göstermez. Rakam aralıkları güven derecesi ve kaynak tarihiyle birlikte verilecektir.¹⁵⁷

96.18. Konya: Mevlevî Pîr Merkezi ile İmparatorluk Ağı. Mevlânâ türbesi ve dergâhı Konya'yı Mevlevîliğin benzersiz pîr merkezi yaptı; çelebilik makamı, ziyaret, vakıf ve hilâfet bağları uzak Mevlevîhaneleri bu odağa yöneltti. Bununla birlikte yerel dergâhların maliyesi, patronları ve şehir çevreleri farklıydı; Konya'dan sembolik meşruiyet almak gündelik idarenin her ayrıntıda merkezden yürütüldüğünü göstermez. Osmanlı sultanlarının türbe ve dergâha himayesi yüksek görünürlük sağladı, fakat Mevlevîliği tek ve değişmez 'resmî tarikat' yapmadı. Konya haritası bina sayısından çok ritüel ve silsile merkeziliğini ölçer. Gelecek bölüm Mevlevîliğin şehir elitleriyle ilişkisini ayrıntılandıracaktır; burada Konya, az sayıda güçlü düğümün imparatorluk çapında nasıl yüksek sembolik sermaye taşıyabildiğinin örneğidir.¹⁵⁸

96.19. Ankara-Göynük-Bursa-İstanbul: Bayramî ve Celvetî Koridoru. Hacı Bayrâm-ı Velî çevresinin Ankara'daki odağı, Akşemseddin'in Göynük hattı, Bursa'daki Üftâde ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin İstanbul'daki Celvetî merkezi tek bir kesintisiz kurum değil, soy ve öğretinin farklılaşarak dolaştığı koridordur. Bayramî-Melâmî ayrışmaları, Celvetîliğin saray ve şehir çevresinde güçlenmesi ve yerel halifeler bu hattın zaman içindeki yönünü değiştirdi. Ortak silsile hafızası bütün kolların aynı doktrin ve siyasî tutumu paylaştığını kanıtlamaz. Türbe ziyareti, halifelik, vakıf ve kitap dolaşımı ayrı ağ katmanlarıdır. Harita bu şehirleri çizgiyle bağlarken çizgiyi merkezi emir olarak değil, insanlar, icazetler ve anlatılar

¹⁵⁷ Tanman, 'İstanbul Tekkeleri,' 76-123; Yüksek, 'Sufis and the Sufi Lodges,' 767-796; Aytas, 'Eski İstanbul'da Tarikatların Faaliyetleri,' 29-48.

¹⁵⁸ Abdülkâki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 2. bs. (İstanbul: İnkılâp, 1983), 1-40, 268-305; Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 419-460; Tanman, 'İstanbul Tekkeleri,' 76-123.

üzerinden kurulan tarihsel yakınlık olarak okuyacaktır. Ayrıntılı Bayramî-Melâmî ve Celvetî çözümlmeleri sonraki müstakil bölümlere bırakılacaktır.¹⁵⁹

96.20. Kuzey Anadolu: Halvetî-Şâbânî Peyzajı. Halvetiyye'nin çok kollu genişlemesi Kuzey Anadolu'da özellikle Şâbân-ı Velî ve Kastamonu çevresinde belirgin yerel peyzaj kurdu. Şeyh, türbe, halife gönderimi, menâkıbnâme ve ziyaret ağı tarikatı şehir merkezinden kasaba ve köylere bağladı. Curry'nin gösterdiği gibi bu genişleme bir anda merkezden planlanmış örgüt değil, yerel şeyhlerin otorite, metin ve halefiyet mücadeleleri içinde oluştu. Kastamonu'nun pîr merkezi olması bütün Şâbânî çevrelerin eşit bağlılık ve sürekli temas içinde olduğu anlamına gelmez. Bölgesel yoğunluk, yol ve patronaj kadar bir kolun kendi hafızasını mekâna yazma kapasitesidir. Harita, Halvetiliği tek renge boyamak yerine Şâbânî ve alt kollarının zaman, halife ve şehir bağlantılarını ayrı gösterecektir.¹⁶⁰

96.21. Batı Anadolu, Ege ve Adalar: Liman ile İç Bölge Arasında. Batı Anadolu şehirleri, kıyı limanları ve Ege adaları; İstanbul, Bursa, İzmir ve yerel kasabalar arasında derviş, tüccar ve denizci dolaşımına açtı. Bektaşî, Halvetî, Mevlevî, Kâdirî ve başka çevrelerin izleri aynı dönemde eşit yoğunlukta değildi; savaş, göç ve vakıf mülkiyeti ağırları kesintiye uğratabildi. Limandaki tekke yolcu ve geçici nüfusa hizmet ederken iç kesimdeki zâviye tarım ve türbe çevresiyle bağ kurabilirdi. Ada üzerindeki yapı siyasî sınır değişiminden sonra eski pîr merkeziyle sembolik ilişkisini sürdürebilir. 'Ege tarikatı' gibi homojen bölgesel etiket kurulmayacak; sahil-iç bölge hattı, yerel Rum ve Müslüman nüfus ilişkileri, ulaşım mevsimi ve kaynak kaybı dikkate alınacaktır.¹⁶¹

96.22. Doğu ve Güneydoğu Anadolu: Kâdirî ve Nakşibendî-Hâlidî Ağlar. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da şeyh aileleri, medrese, aşiret, köy ve şehir ilişkilerini birleştiren Kâdirî ve özellikle XIX. yüzyılda Nakşibendî-Hâlidî ağlar güçlü hale geldi. Bu bağlar yalnız mistik eğitim değil, ihtilaf arabuluculuğu,

¹⁵⁹ Fuat Bayramoğlu and Nihat Azamat, 'Bayramiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (1992): 269-273; H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüddâyî ve Celvetiyye Tarikatı* (İstanbul: Erkam, 1990), 45-92; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 151-181.

¹⁶⁰ Curry, *Transformation*, 93-194, 223-267; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Halvetilik'in Şa'bânîyye Kolu* (Ankara: Kastamonu Şeyh Şa'bân-ı Velî Derneği, 1991), 15-68.

¹⁶¹ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan* (London: I. B. Tauris, 2000), 155-176; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 455-482; Lifchez, *Dervish Lodge*, 49-57.

misafirlik, evlilik ve yerel nüfuz taşıyabiliyordu. Aynı tarikat nisbeti farklı aşiret ve şeyh ailelerini tek siyasal blok yapmadı; rekabet, bölünme ve devletle farklı pazarlıklar görüldü. Hâlidî yayılması Bağdat ve Şam bağlantılarını bölgeye taşıırken yerel kurumlar onu yeniden biçimlendirdi. Van Bruinessen'in ağ şemaları değerli bir model sunar, fakat XIX–XX. yüzyıl Kürdistan gözlemlerini önceki bütün Osmanlı dönemine geri taşımamak gerekir. Harita, tarikat, aile, aşiret ve devlet aracılığını ayrı fakat kesişen katmanlarda gösterecektir.¹⁶²

96.23. Bağdat ve Irak: Pîr Merkezi, Ulema ve Hâlidî Dolaşımı. Bağdat, Abdülkâdir-i Geylânî türbe ve dergâhı sayesinde Kâdiriyye için imparatorluk sınırlarını aşan pîr merkeziydi. Ziyaret, vakıf, seyyid-şeyh aileleri ve Osmanlı himayesi bu sembolik merkeziliği güçlendirdi. XIX. yüzyıl başında Mevlânâ Hâlid'in Bağdat çevresindeki faaliyeti Nakşibendî-Hâlidî ağların Anadolu, Şam ve Kürt bölgelerine yayılmasında ayrı eşik oluşturdu. Fakat Irak tasavvuf coğrafyası bu iki tarikata indirgenemez; Rifâî, yerel türbe ve ulema çevreleri de vardı. Pîr türbesinin imparatorluk çapında saygınlığı, bütün Kâdirî tekkelerin Bağdat'tan günlük idare edildiği anlamına gelmez. Bağdat bir merkez, geçiş ve rekabet alanıdır; Osmanlı idarî sınırı kadar İran, Hindistan ve hac yollarıyla da şekillenmiştir.¹⁶³

96.24. Şam ve Halep: Sûfî-Ulema Örtüşmesi. Şam ve Halep'te tarikat çevreleri medrese, cami, türbe, aile ve çarşı ağlarıyla iç içeydi. Bir âlim aynı zamanda şeyh ve devletçe atanmış görevli olabilir; bu örtüşme 'ulema' ile 'sûfiler'i iki kapalı sınıf saymayı geçersiz kılar. XVIII. yüzyıl Şam ağlarında kutsallık, dua, tedavi ve ilmî otorite birlikte dolaşırken Kâdirî, Nakşibendî, Halvetî ve başka nisbetler aynı kişinin çevresinde kesişebilirdi. Halep, Anadolu, Irak ve Suriye yollarının kavşağı olarak benzer çok yönlülük taşıdı. Devlet ataması kurumsal tanıma ve kaynak sağlayabilir, fakat şeyhin bütün etkisini devlet makamından türetmez. Bölgesel harita, tekke binalarının yanında ders halkası, aile silsilesi ve şehirler arası icazeti de veri sayacaktır.¹⁶⁴

¹⁶² Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State* (London: Zed Books, 1992), 203–264; Abu-Manneh, 'Naqshbandiyya-Mujaddidiyya,' 1–36; Hamid Algar, 'The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey,' *Studia Islamica* 44 (1976): 123–152.

¹⁶³ J. Spencer Trimingham, *Sufi Orders*, 40–44; van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, 210–247; Abu-Manneh, 'Naqshbandiyya-Mujaddidiyya,' 1–36.

¹⁶⁴ Nikola Pantić, *Sufism in Ottoman Damascus* (London: Routledge, 2023), 1–24, 185–212; Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 2001), 15–47.

96.25. Kahire ve Osmanlı Mısırı: Dolaşım ve Yenilenme. Osmanlı Mısırı tasavvuf tarihinde donmuş çevre değil, Mağrib, Hicaz, Suriye ve İstanbul’la yoğun dolaşım alanıydı. Ezher uleması ile tarikat nisbetleri keşişiyor; Halvetîlik ve Gülşenîlik gibi ağlar yerel patronaj ve metin üretimiyle yeni biçimler kazanıyordu. İbrahim-i Gülşenî çevresinin Kahire’de kurduğu kurum, sürgün ve siyasî kuşku ile himayenin aynı tarihte bulunabileceğini gösterir. Bedevî, Desûkî ve Şâzelî kutsal merkezleri Mısır’ın yerel ziyaret coğrafyasını sürdürdü. Kahire’den İstanbul’a veya Hicaz’a giden şeyh, tek yönlü ‘merkezden taşraya’ yayılma modelini bozar. Mısır haritası, Osmanlı idarî bağlılığını kabul ederken Arapça ilim, yerel mevlid ve bölgesel pîr merkezlerinin özerk tarihini koruyacaktır.¹⁶⁵

96.26. Hicaz: Hac, İcazet ve İmparatorluk Aşırı Merkez. Mekke ve Medine, hac sayesinde Osmanlı ülkesindeki ve dışındaki sûfleri aynı mevsimsel düğümde buluşturdu. Ziyaret, mücâveret, ders, icazet ve tekke misafirlîği Hindistan, Orta Asya, Mağrib, Mısır, Suriye ve Anadolu arasındaki ilişkileri yoğunlaştırdı. XVII. yüzyıl Hicaz şeyhlerini inceleyen kaynaklarda yüz elliye aşan şeyh ve yaklaşık kırk tarikat nisbeti sayılması, olağanüstü çeşitliliğe işaret eder; fakat bu, bütün nüfusu kapsayan modern sayım değil belirli biyografik envanterin sonucudur. Hint tekkeleri barınma ve hemşeri dayanışması sağlarken Nakşibendî ve Kâdirî hatları hac devresine bağlandı. Hicaz’ın Osmanlı himayesindeki siyasî konumu önemlidir; manevî otoritesi yalnız merkezden atanmış görevlerle açıklanamaz. Harita hac mevsimiyle kalıcı yerleşimi ayrı gösterecektir.¹⁶⁶

96.27. Rumeli: Çeşitlilik, Koridorlar ve Yerel Yeniden Kuruluş. Rumeli tarikat coğrafyası tek ‘Balkan İslâmı’ veya yalnız Bektaşîlik üzerinden açıklanamaz. Halvetî kolları, Nakşibendîler, Mevlevîler, Kâdirîler, Rifâîler, Sa’dîler ve Bektaşî çevreleri farklı şehir ve dönemlerde yoğunlaştı. İstanbul, Edirne, Bursa ve Kahire’den gelen şeyhler bölgeye bağ kurarken yerel Arnavutça, Boşnakça, Türkçe ve Slav dilleri, aile ve esnaf ağları kurumları yeniden biçimlendirdi. Bir cami-küllîye içindeki Halvetî tekke ile kırsal Bektaşî dergâhı

¹⁶⁵ *Rachida Chib, Sufism in Ottoman Egypt (London: Routledge, 2019), 1–19, 146–161; Side Emre, Ibrahim-i Gulsbani and the Khalwati-Gulsbani Order (Leiden: Brill, 2017), 1–25, 231–259.*

¹⁶⁶ *Dumairieh, Sufis and Their Lodges, 1–22, 383–418; Choudhury, ‘The Hajj and the Hindi,’ 1888–1931; Richard McGregor, Islam and the Devotional Object (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 106–136.*

aynı toplumsal tabana sahip değildi. Sınır savaşları, ulus-devlet kuruluşları ve göç arşiv sürekliliğini bozdu. Clayer ve Popovic'in uyardığı gibi araştırma eşitsizliği tam haritayı engeller; görünen yoğunluk bazen kaynak ve saha çalışması yoğunluğudur. Bölgesel alt haritalar bu belirsizliği açık tutacaktır.¹⁶⁷

96.28. Bosna: Şehir, Tekke ve Sınır Toplumunun Katmanları. Saraybosna, Mostar, Travnik ve başka Bosna merkezleri cami, medrese, han ve tekke ağlarının birlikte geliştiği şehirlerdi. Halvetî, Mevlevî, Nakşibendî, Kâdirî ve başka çevreler dönemsel olarak görünürken Blagay gibi mekânlar türbe, tabiat ve ziyaret coğrafyasını birleştirdi. Bosna'nın serhad konumu tarikatları yalnız askerî kurum yapmadı; şehirli ulema, zanaatkâr, tüccar ve kırsal ziyaretçi tabakaları farklı bağlar kurdu. Avusturya-Macaristan işgali sonrasında Osmanlı siyasal çerçevesi değişse de bazı silsile ve ritüeller sürdü. Sonraki millî hafızaların tek bir tarikatı 'yerli öz' sayması erken modern çeşitliliği daraltabilir. Harita, yapıların kuruluş tarihini, tarikat değişimini ve savaş sonrası süreklilik iddialarını ayrı kanıtlarla gösterecektir.¹⁶⁸

96.29. Arnavutluk, Kosova ve Makedonya: Geç Dönem Yeniden Dağılım. Arnavutluk, Kosova ve Makedonya'da Halvetî, Rifâî, Sa'dî, Kâdirî, Nakşibendî ve Bektaşî çevreler aynı zaman ve yerde eşit yaygın değildi. Şehir tekkeleri esnaf ve ulema ağlarına, kırsal dergâhlar aile ve yerel hamilere bağlanabiliyordu. Bektaşîliğin Arnavutluk'taki güçlü görünürlüğü özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki genişleme, 1826 sonrası yeniden yapılanma, 1878 sonrasındaki siyasal ortam ve daha geç millî anlatılarla birlikte tarihlendirilmelidir; bunu Osmanlı döneminin tamamına geri taşımak yanlış olur. Aynı tarikat içindeki dil ve bölge grupları da yekpare örgüt değildir. Devlet baskısı, yerel eşraf desteği ve sınır değişimi D2 himaye ile D5 bastırmayı ardışık veya eşzamanlı kılabilir. Harita her alt bölgeyi kendi kronolojisiyle kuracaktır.¹⁶⁹

96.30. Bölgesel Dağılım Tablosu: Merkez, Koridor ve Kanıt Sınırı. Aşağıdaki tablo on bölgesel havzayı baskın tek tarikata indirgmeden, öne çıkan

¹⁶⁷ Clayer and Popovic, 'Balkanlardaki Tarikatlar,' 299–321; Nathalie Clayer, *Mystiques, État et Société* (Leiden: Brill, 1994), 1–28, 343–369.

¹⁶⁸ Clayer and Popovic, 'Balkanlardaki Tarikatlar,' 299–321; Alexandre Popovic, *L'islam balkanique* (Berlin: Otto Harrassowitz, 1986), 265–303.

¹⁶⁹ Clayer, *Mystiques, État et Société*, 343–369; Clayer and Popovic, 'Balkanlardaki Tarikatlar,' 299–321; Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais* (Paris: Karthala, 2007), 107–144.

düğüm ve dolaşım hatlarıyla özetler. ‘Öne çıkan’ ifadesi nüfus çoğunluğu değil, kaynaklarda belirgin kurum veya ağ demektir. İstanbul çoklu tarikat süper düğümü; Konya ve Bağdat pîr merkezleri; Hicaz hac ve icazet düğümü; Rumeli yerel dil ve şehir-kır farklılaşması; Doğu Anadolu ise şeyh ailesi, medrese ve aşiret ilişkilerinin kesişimi olarak görünür. Her satırın son sütunu genellemenin sınırını bildirir. Bölgesel tablo, ilerideki tarikat monografilerinin yerine geçmez; karşılaştırılabilir sorular üretir. Aynı bölgenin XV., XVII. ve XIX. yüzyıl haritaları farklı olacağından kronoloji dışı ‘geleneksel dağılım’ resmi kurulmayacaktır.¹⁷⁰

Bölgesel havza	Öne çıkan düğüm / hat	Başlıca ağ biçimi	Genelleme sınırı
İstanbul-Marmara	İstanbul, Bursa, Edirne	Çoklu tarikat, saray, vakıf ve liman dolaşımı	Başkent kaynak bolluğu imparatorluk normu değildir
Orta Anadolu	Konya, Ankara, Göynük	Pîr merkezi ve Bayramî-Mevlevî koridorları	Sembolik merkez günlük idari komuta değildir
Kuzey Anadolu	Kastamonu ve çevresi	Halvetî-Şâbânî halife, türbe ve ziyaret ağı	Kastamonu bütün Halvetîliğin tek merkezi değildir
Batı Anadolu-Ege	İzmir, kıyılar, adalar, iç kasabalar	Liman-iç bölge, göç ve zâviye bağlantısı	Savaş ve sınır değişimi kaynak sürekliliğini bozar
Doğu-Güneydoğu	Diyarbakır, Kürt bölgeleri, medrese hatları	Kâdirî ve Nakşibendî-Halidî şeyh aileleri	Tarikat nisbeti tek aşiret veya siyasi blok değildir
Irak	Bağdat ve Geylânî pîr merkezi	Ziyaret, aile, Kâdirî ve Halidî dolaşım	Pîr hürmeti merkezi bürokrasi anlamına gelmez
Suriye	Şam-Halep koridoru	Sûfi-ulema, cami, aile ve icazet örtüşmesi	İki şehir bütün Arap vilâyetlerini temsil etmez
Mısır-Hicaz	Kahire, Mekke, Medine	Hac, ilim, mevlid ve imparatorluk aşırı tekke	Biyografik envanter toplam nüfus sayımı değildir
Bosna-Rumeli	Saraybosna, Mostar, Üsküp ve şehir hatları	Halvetî, Mevlî, Nakşibendî ve çoklu ağ	Araştırma ve arşiv eşitsizliği yoğunluğu çarpıtabilir
Arnavutluk-Kosova-Makedonya	Şehir tekkeleri ve kırsal dergâhlar	Çoklu tarikat; geç dönemde Bektaşî genişlemesi	XIX. yüzyıl görünürlüğü bütün Osmanlı çağına taşınmaz

96.31. Halvetiyye: Kol Üreten Bir Ağ Ailesi. Halvetiyye’yi tek merkezden değişmeden yayılan bir teşkilât yerine kol üretme kapasitesi yüksek ağ ailesi olarak görmek gerekir. Cemâliyye, Ahmediyye, Şâbânîyye, Sünbülüyye, Gülşeniyye ve başka kollar farklı şeyhler, ritüel vurgular ve şehir bağlantıları üzerinden gelişti. Bu çoğalma parçalanmanın başarısızlığı değil, yerel otoriteyi ortak silsile içinde meşrulaştırma tekniği idi. Kollar arasında ziyaret, icazet ve rekabet bulunabilir; aynı ‘Halvetî’ etiketi siyasî tutum ve toplumsal tabanı birleştirmez. Curry’nin 1350–1650 dönüşüm anlatısı, bölgesel çevrenin geniş ağa nasıl dönüştüğünü; Clayer’in Balkan çalışması ise imparatorluk coğrafyasında yerel yeniden kuruluşu

¹⁷⁰ Le Gall, *Culture of Sufism*, 1–18; Curry, *Transformation*, 50–86; Clayer and Popovic, ‘Balkanlardaki Tarikatlar,’ 299–321; Dumairieh, *Sufis and Their Lodges*, 1–22.

gösterir. Harita üst başlık ile kolu iki ayrı yakınlaştırma düzeyinde gösterecek; bina sayısını aile çapındaki yekpare güç sanmayacaktır.¹⁷¹

96.32. Nakşibendiyye: Ahrârî, Müceddidî ve Hâlidî Dalgalar. Nakşibendî yayılması tek seferlik doğudan batıya hareket değildir. XV–XVII. yüzyıllarda Orta Asya kökenli Ahrârî bağlantılar ve Osmanlı şehirlerindeki yerel araçlar ilk güçlü dalgaları oluşturdu; XVII–XVIII. yüzyıllarda Müceddidî hatlar, XIX. yüzyılda Hâlidî ağlar yeni metin, zikir, halifelik ve siyasî duyarlılıklar taşıdı. Bir dalganın yükselmesi önceki çevreleri bütünüyle silmedi. Sessiz zikir ve şariat vurgusu ortak kimlik öğeleri olsa da şeyh aileleri, devletle temas ve bölgesel toplumsal taban çeşitlendi. Le Gall’ın çalışması yayılmayı Osmanlı sosyal-siyasî koşulları içinde açıklar; bu, bütün Nakşibendîleri tek devlet projesine dönüştürmez. Haritada her nisbetin tarihi ve aktarım hattı belirtilmeden yalnız ‘Nakşibendî’ yazılmayacaktır.¹⁷²

96.33. Mevlevîlik: Az Tekke, Yüksek Sembolik Sermaye. Mevlevîlik, bazı şehirlerde tekke sayısı az olmasına rağmen pîr merkezi, çelebilik, mesnevîhanlık, mûsikî, edebiyat ve seçkin patronajı sayesinde yüksek görünürlük kazandı. Büyük Mevlevîhaneler mimari ölçek, eğitim ve ayin kapasitesi bakımından küçük mahalle tekkelerinden ayrılır. Bu durum ‘elit tarikat’ etiketiyle bütün mensupları saray ve bürokratlara indirgemeyi haklı çıkarmaz; derviş, hizmetli, vakıf çalışanı, esnaf ve ziyaretçiler de ağın parçasıydı. Konya’yla sembolik bağ güçlü olmakla birlikte yerel Mevlevîhaneler kendi vakıf ve şehir çevrelerine dayanıyordu. Tarikat etkisini tekke adediyle ölçmenin yetersizliği burada açıktır. Mevlevîlik ve şehir elitleri Bölüm 98’de ayrıntılı incelenecek; bu bölüm yalnız karşılaştırmalı haritadaki özgül ağırlığını belirler.¹⁷³

96.34. Bektaşîlik: Uç, Yeniçeri ve Balkan Katmanlarını Ayırmak. Bektaşî haritası Hacı Bektaş pîr merkezi, Anadolu’daki dergâhlar, Rumeli’deki yerel çevreler ve Yeniçeri Ocağıyla ilişki gibi ayrı katmanlardan oluşur. Bu bağların varlığı bütün Bektaşî tekkeleri askerî kışla veya bütün Yeniçerileri aynı derecede

¹⁷¹ Curry, *Transformation*, 21–86, 268–298; Clayer, *Mystiques, État et Société*, 29–86; Mustafa Aşkar, *Niyâzi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 21–43.

¹⁷² Le Gall, *Culture of Sufism*, 19–70, 169–215; Abu-Manneh, ‘*Nakşibandiyya-Mujaddidiyya*,’ 1–36; Algar, ‘*Devotional Practices*,’ 209–253.

¹⁷³ Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 268–305; Tanman, ‘*İstanbul Tekkeleri*,’ 76–123; Findley, ‘*Social Dimensions*,’ 129–143.

inisiye Bektaşî yapmaz. XV. yüzyıl uç hafızası ile XVI–XVIII. yüzyıl kurumsallaşması ve 1826 sonrası yasak/uyarlama aynı kronoloji değildir. Bazı yapılar Nakşibendî gözetimine verilirken Bektaşî pratikleri farklı adlar veya özel mekânlarda sürebildi; Balkanlardaki gelişme de bölgeden bölgeye değişti. Bu nedenle ‘Yeniçeri tarikatı’ kısa formülü burada kullanılmayacak. Bölüm 97, ilişkiyi kanıt, kurum, ritüel ve siyasal temsil düzeylerinde ayrıca çözecektir.¹⁷⁴

96.35. Bayramî, Melâmî ve Celvetî: Ortak Nesep, Farklı Kurumlar. Hacı Bayrâm-ı Velî’den türeyen manevî nesep Bayramî kolları, Melâmî yorumlar ve Celvetîlik arasında tarihsel bağ kurar; fakat bunları tek teşkilât veya aynı siyasal tavır saymak yanlıştır. Bazı Melâmî çevrelerin görünür tekke ve kisveye mesafesi haritada bina temelli körlük üretir. Celvetîlik ise Aziz Mahmud Hüdâyî âsitânesi ve saray-şehir ilişkileriyle daha görünür kurum ağı kurdu. Aynı kişi farklı silsilelerden icazet alabilir, menâkıb hafızası ortak pîri farklı amaçlarla yorumlayabilir. ‘Ayrılma’ yalnız doktrin anlaşmazlığı değil, halefiyet, yerel hami ve ritüel tarzının sonucudur. Bölgesel harita ortak kökü gösterecek, fakat her kolun üyelik, bilgi, bina ve devlet ilişkisi profilini ayrı tutacaktır.¹⁷⁵

96.36. Kâdiriyye: Bağdat Pîr Merkezi ve Yerel Çoğulluk. Kâdiriyye’nin Abdülkâdir-i Geylânî’ye bağlanan silsilesi Bağdat’a yüksek sembolik merkezilik verdi; tarikat Anadolu, Suriye, Balkanlar, Hicaz ve Kürt bölgelerinde farklı şeyh aileleri ve kollarla yayıldı. Uzak tekkelerin Geylânî türbesine hürmeti, tek idarî merkeze düzenli tâbiyyet anlamına gelmez. Yerel Kâdirî çevreleri cehrî zikir, mevlid, vaaz, misafirlik veya aile şeyhliği gibi farklı pratik bileşimleri taşıdı. İstanbul’daki Eşrefî ve Rûmî bağlantılarla Irak’taki pîr ailesi aynı kurumsal ölçek değildir. Devlet kimi tekkeye vakıf ve berat sağlarken başka yerde ilişki D0–D1 düzeyinde kalabilir. Kâdirî haritası ortak silsileyi koruyacak, fakat bölgesel kolları ve yerel otoriteyi Bağdat merkezli homojenliğe feda etmeyecektir.¹⁷⁶

96.37. Rifâî ve Sa’dî Çevreler: Şehir Koridorları ve Ritüel Görünürlük. Rifâî ve Sa’dî tekkeleri özellikle Arap vilâyetleri, İstanbul ve Rumeli arasındaki

¹⁷⁴ Suraiya Faruqi, *Anadolu’da Bektaşilik (İstanbul: Simurg, 2003)*, 15–42, 121–162; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937), 46–82; Clayer and Popovic, ‘Balkanlardaki Tarikatlar,’ 299–321.

¹⁷⁵ Bayramoğlu ve Azamat, ‘Bayramiyye,’ 269–273; Hamid Algar, ‘The Hamzeviyye: A Deviant Movement in Bosnian Sufism,’ *Islamic Studies* 36, no. 2/3 (1997): 243–261; Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî*, 45–92.

¹⁷⁶ Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44; van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, 210–226; Nihat Azamat, ‘Kâdiriyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (2001): 131–136.

şehir koridorlarında görünür oldu. Cehrî zikir ve bazı bedenî ritüeller seyahatname ve dış gözlemde yüksek dikkat çekti; bu görünürlük tarikat hayatının tamamını sıra dışı gösterilere indirgeme riski taşır. Tekke aynı zamanda barınma, sohbet, mevlid ve yerel dayanışma mekânıydı. Ritüelin bir seyyah tarafından kaydedilmesi bütün tekkelerde ve her ayinde aynı biçimde uygulandığını kanıtlamaz. Şeyhlerin icazetleri çoklu olabilir; Rifâî veya Sa'dî nisbeti zamanla başka tarikatla aynı yapıda bulunabilir. Balkanlar ve İstanbul'daki yayılma tek merkezden doğrusal kolonizasyon değil, göç, evlilik, esnaf ve patronaj hatlarının bileşimidir.¹⁷⁷

96.38. Şâzelî, Bedevî ve Desûkî Ağların İstanbul'a Taşınması. Mısır ve Mağrib kökenli Şâzelî, Bedevî ve Desûkî nisbetleri Arap vilâyetleriyle sınırlı kalmadı; hac, denizcilik, tüccar, şeyh ve saray bağlantıları üzerinden İstanbul'da da temsil edildi. II. Abdülhamid döneminde kurulan Ertuğrul Tekkesi gibi yapılar, Şâzelî çevre ile saray himayesinin yüksek görünür örneğidir. Bu tek örnek bütün Şâzelîliği 'saray tarikatı' yapmaz; yerel Mısır ve Mağrib ağlarının farklı tarihleri vardı. Bedevî ve Desûkî mevlid ve ziyaret merkezleri, tekke sayısından farklı bir kitle coğrafyası üretti. İmparatorluk haritası Arapça tarikat adlarını İstanbul'a sonradan eklenmiş yabancı unsur gibi değil, Osmanlı deniz ve hac dolaşımının parçası olarak ele alacaktır.¹⁷⁸

96.39. Zeyniyye: Erken Görünürlük ve Sonraki Sönümlenme. Zeyniyye, erken Osmanlı seçkin ve ulema çevrelerinde etkili olmuş, Bursa ve İstanbul'da kurumlar üretmiş; fakat sonraki yüzyıllarda daha geniş Halvetî ve başka ağların gölgesinde sönümlenmiştir. Bu seyir, bir tarikatın tarihte görünür olmasının sürekli büyüme veya günümüze kesintisiz kurum aktarımı anlamına gelmediğini gösterir. Eski bir tekkenin başka tarikata geçmesi, Zeynî hafızasının bir süre yapı adı veya silsile anlatısında sürmesine imkân verebilir. 'Yok oluş' da bir tarihte bütün mensupların bitmesi değil, bağımsız nisbet, halife üretimi ve kurum ağının zayıflaması olarak tanımlanmalıdır. Harita başarılı ve kalıcı tarikatlara odaklanma

¹⁷⁷ Clayer and Popovic, 'Balkanlardaki Tarikatlar,' 299–321; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978), 1–24; Tanman, 'İstanbul Tekkeleri,' 76–123.

¹⁷⁸ Chib, *Sufism in Ottoman Egypt*, 1–19; de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions*, 1–24; Thierry Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem* (Kyoto: Kyoto University, 2009), 31–47.

yanlılığını kıracak; erken fakat kısa ömürlü ağırları da kronolojik katmanda görünür tutacaktır.¹⁷⁹

96.40. Küçük, Bölgesel ve Kısa Ömürlü Çevreler. Büyük tarikat adlarına odaklanan tarih yazımı, tek şehirde, şeyh ailesinde veya birkaç kuşakta yaşayan çevreleri görünmez kılar. Kısa ömür, toplumsal önemsizlik demek değildir; yerel bir zâviye onlarca yıl yolcu, yoksul ve mahalleliye hizmet etmiş olabilir. Tersine yalnız bir menâkıb kaydı, yaygın hareket kanıtı değildir. Bir çevrenin neden bağımsız adla kalmadığı; halefiyet kesintisi, vakıf kaybı, başka kola eklemleme, savaş, göç veya belge kaybıyla açıklanabilir. ‘Diğerleri’ kategorisi içine atmak yerine yerel ad, kurucu, süre, mekân ve daha büyük silsileyle bağ ayrı kaydedilecektir. Böylece harita yalnız kazanan kurumların geriye dönük soy ağacı değil, gerçekleşmiş fakat süresiz cemaatleşme ihtimallerinin de tarihi olacaktır.¹⁸⁰

96.41. Çoklu İntisap ve İcazet: Tek Kişi, Birden Çok Hat. Osmanlı sûfi dünyasında bir kişinin bir tarikatta seyrüsülûk görürken başka silsileden zikir veya irşad icazeti alması mümkündü. Biyografilerde birden çok şeyhten faydalanma, tekkelerde ortak ziyaret ve şeyhlik makamının başka nisbet taşıyan kişiye geçmesi ağların geçirgenliğini gösterir. Bu durum bütün tarikat farklarının anlamsız olduğu anlamına gelmez; kişinin asıl irşad nisbeti, ikincil icazeti, ritüel pratiği ve kamusal kimliği ayrılmalıdır. Modern tek üyelikli dernek modeli geriye taşındığında her isim yalnız bir renge zorlanır ve gerçek bağlantı köprüleri kaybolur. Ağ analizinde kişi düğümü birden çok kenar taşıyacak; icazet belgesinin yetki kapsamı ile fiilî mürid çevresi ayrıca sınanacaktır. Çoklu nisbet, yekpare tarikat bürokrasisi varsayımına karşı temel kanıttır.¹⁸¹

96.42. Tekke Kimliğinin Değişmesi: Bina ile Tarikatı Eşitlememek. Bir tekke kurucusunun nisbetini yüzyıllarca koruyabilir, başka kola geçebilir, farklı tarikatların dönüşümlü kullanımına açılabilir veya resmî kayıta bir ad taşıırken fiilen başka şeyh çevresine hizmet edebilir. Postnişin tayini, vakfiye şartı, miras, patron müdahalesi ve siyâsî yasak bu değişimi belirler. Özellikle 1826 sonrası bazı

¹⁷⁹ Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 15–49, 189–226; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 91–118.

¹⁸⁰ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 1–27, 483–506; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 85–105; Lifchez, *Dervish Lodge*, 129–143.

¹⁸¹ Le Gall, *Culture of Sufism*, 71–110; Kafadar, *Self and Others*, 121–150; Serpil Özcan, ‘Üsküdar Tekkelerinin Tarikatlar Arası İlişki Ağı,’ in *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu XII* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2023), 151–178.

Bektaşî yapılarının Nakşibendî gözetimine verilmesi, binanın yeni resmî etiketiyle eski toplumsal hafıza arasındaki açıklığı gösterir. Bir tarihî koordinata tek ve zamansız tarikat adı yazmak bu süreçleri siler. Dijital haritada yapı kimliği tarih aralıklarıyla gösterilmeli; kurucu nisbet, resmî atama, fiilî ayin ve sonradan hatırlanan kimlik ayrı alanlarda tutulmalıdır. Mekân sürekliliği örgütsel süreklilik değildir.¹⁸²

96.43. Tekkesi Olmayan Şeyhler: Cami, Ev ve Kitap Halkaları. Tarikat hayatını yalnız resmî tekke binalarıyla ölçmek, tekkesiz şeyhleri, ev sohbetlerini, cami derslerini, mesnevîhanlığı ve kitap etrafında oluşan çevreleri eksik bırakır. Bazı şeyhler bilinçli olarak gösterişli kurumdan uzak durmuş, bazıları vakıf kuracak kaynağa sahip olmamış, yasak döneminde faaliyet özel mekâna çekilmiş olabilir. Nakşibendî veya Melâmî ağların belirli biçimleri bina envanterinde olduğundan küçük görünürken mektup, biyografi ve icazet zincirinde geniş çıkabilir. Bunun tersi de mümkündür: vakıflı bina vardır, canlı irşad çevresi zayıftır. Harita ‘kurumsuz’ sözcüğünü ‘örgütsüz’ yerine kullanmayacak; düzenli buluşma, öğretim, liderlik, kaynak ve aktarım varsa bina dışı cemaatleşmeyi de gösterecektir.¹⁸³

96.44. Âsitâne ve Pîr Evi ile Yerel Merkezler. Âsitâne veya pîr evi yüksek ritüel ve silsile statüsü taşıyabilir; halife yetiştirme, ziyaret, sikke veya icazet verme işleviyle yerel tekkelerden ayrılır. Fakat Osmanlı tarikatlarında merkezilik derecelidir. Bir yerel şeyh vakıf, mürid ve patron bakımından fiilen güçlü olup pîr merkezine yalnız sembolik bağlılık gösterebilir; başka merkez doğrudan tayin ve disiplin iddiasında bulunabilir. Merkezî makamın yazdığı talimatın bütün taşra tekkelerinde eksiksiz uygulanması ayrıca kanıtlanmalıdır. Konya Mevlânâ dergâhı, Hacıbektaş pîr evi, Bağdat Geylânî merkezi ve İstanbul’daki kol âsitâneleri aynı yetki türüne sahip değildir. Harita, merkezleri rütbe listesiyle değil; tayin, para, ziyaret, ritüel, eğitim ve mektup akışındaki ölçülebilir bağlarla sınıflandıracaktır.¹⁸⁴

¹⁸² Faroqhi, *Anadolu’da Bektaşilik*, 121–162; Özcan, ‘Üsküdar Tekkelerinin Tarikatlar Arası İlişki Ağı,’ 151–178; Tanman, ‘İstanbul Tekkeleri,’ 76–123.

¹⁸³ Le Gall, *Culture of Sufism*, 111–168; Kafadar, ‘Self and Others,’ 121–150; Hamid Algar, ‘Devotional Practices,’ 209–253.

¹⁸⁴ Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, 268–305; Faroqhi, *Anadolu’da Bektaşilik*, 43–83; Curry, *Transformation*, 223–267.

96.45. Aynı Tarikat, Tek Bürokrasi Değildir. Aynı silsile adına bağlı tekkeler ortak evrâd, pîr ve sembol paylaşabilir; bundan modern parti veya bakanlık gibi sürekli merkezî komuta çıkmaz. Haberleşme hızı, yol, vakıf özerkliği, şeyh ailesi ve yerel patronlar idareyi parçalı kılıyordu. Halife tayini dikey bağ gösterebilir, ancak bir sonraki kuşakta makam veraset veya yerel seçimle değişebilir. Merkezle ihtilaf eden şeyh aynı tarikat adını bırakmadan bağımsızlaşabilir. ‘Tarikat karar verdi’ cümlesi bu nedenle aktör, makam, tarih ve erişim alanı belirtilmedikçe kullanılmayacaktır. Ağın bütünlüğü ritüel ve hafızada güçlü, maliye ve siyaset alanında zayıf olabilir. Kurumsal kapasiteyi tek ölçek yerine silsile, tayin, disiplin, kaynak ve seferberlik boyutlarında ayrı ölçmek haritanın ana metodolojik şartıdır.¹⁸⁵

96.46. Şehir-Kır Dolaşımı: İki Ayrı Dünya Değil. Şehir tekkesi ile kırsal zâviye farklı gelir, nüfus ve ritüel çevrelerine sahip olsa da birbirinden kopuk değildi. Köylü ve göçer ziyaretçi şehirdeki pîr türbesine gelebilir; şehirli şeyh hasat veya panayır döneminde köy çevresini dolaşabilir; vakıf gelirleri kırsal araziden kent tekkeye akabilirdi. Şehir, kitap ve patronajı; kırsal alan gıda, arazi, akrabalık ve ziyaretçi havzasını sağlayabilir. ‘Şehirli ortodoks tarikat’ ile ‘kırsal heterodoks dervişlik’ ikiliği bazı örüntüleri yakalasa da her vakayı açıklamaz. Kırsal Nakşibendî medrese ağı veya şehirli Bektaşî çevresi bu şemayı bozar. Harita yerleşim tipini doktrin yerine koymayacak; hareketin sıklığını, gelir yönünü ve mevsimselliği gösterecektir.¹⁸⁶

96.47. Yol, Kervan ve Hac: Hint Tekkeleri Örneği. Yol üzerindeki tekke yalnız yerel müridlerin ayin yeri değil, gezgin için konaklama, haber ve kimlik düğümüydü. Hac devresi bu işlevi imparatorluk aşırı ölçekte büyüttü. Choudhury’nin incelediği uzun XVIII. yüzyılda Hint sûfî tekkeleri, İstanbul ve Osmanlı vilâyetlerini Güney Asya ile bağlayan barınma ve hamilik ağı kurdu; Nakşibendî ve Kâdirî nisbetler hac dolaşımıyla taşındı. ‘Hint’ adı sabit etnik getto değil, farklı yolcuların devlet ve yerel çevrelerle müzakere ettiği kurumsal etiketti. Bu tekkelerin varlığı bütün yolcuların aynı tarikata mensup olduğunu göstermez.

¹⁸⁵ Le Gall, *Culture of Sufism*, 1–18, 169–215; Curry, *Transformation*, 268–298; Findley, ‘*Social Dimensions*,’ 129–143.

¹⁸⁶ Farooqi, ‘*Agricultural Activities*,’ 69–96; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 85–105; van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, 203–264.

Harita yolculuk günlüğü, vakıf, misafir kaydı ve dilekçeyi birleştirerek geçici ikamet ile kalıcı cemaat, hemşerilik ile tarikat üyeliğini ayıracaktır.¹⁸⁷

96.48. Göç, Sürgün ve Mecburî Hareket. Tarikat ağları yalnız gönüllü irşad seyahatiyle yayılmadı. Savaş, isyan, devlet sürgünü, şeyhlik ihtilafı, ekonomik göç ve mültecilik yeni şehirlerde çevre kurulmasına veya eski kurumun dağılmasına yol açtı. İbrahim-i Gülşenî'nin Mısır bağlamı ve Niyâzî-i Mısırî'nin Limni sürgünleri, siyasî şüphenin düşünce ve mürid ağını nasıl başka mekâna taşıdığını gösterir. Sürgün her zaman ağı yok etmez; ziyaret, mektup ve şehadet hafızasıyla yeni kutsal merkez üretebilir. Tersine bir şeyhin başka şehre gitmesi kalıcı kol kurduğu anlamına gelmez. Harita hareketin zorunlu mu gönüllü mü olduğunu, fail ve devlet kararını, dönüş imkânını ve sonraki cemaat etkisini ayrı kaydedecektir. D5 baskı ile ağ büyümesi birbirini dışlamayan tarihsel sonuçlar olabilir.¹⁸⁸

96.49. Mektup, Yazma, Matbaa ve Bilginin Coğrafyası. Şeyh mektupları halife tayini, öğüt, ihtilaf ve bağış talebini uzak mesafeye taşıdı; evrâd, menâkıb ve şerhler ortak öğretim dili kurdu. Bir yazmanın şehirde bulunması düzenli tarikat örgütü kanıtı değildir, fakat okur ve dolaşım ihtimalini gösterir. İstinsah kaydı, sahiplik, vakıf mührü ve kenar notu metnin hareketini somutlaştırır. XIX. yüzyıl matbaası risale ve savunmaları daha geniş kamusalığa açarken sözlü icazeti ortadan kaldırmadı. Sansür ve müsadere bazı metinleri görünmez, polemik ise belirli çevreleri aşırı görünür kılabilir. Bilgi haritası tekke haritasından farklıdır: kitabın ulaştığı yer her zaman mürid ağı, mürid ağı da her zaman bina ağı değildir. Üç katman ancak somut bağ bulunduğu anda birleştirilecektir.¹⁸⁹

96.50. Ritüel Takvimi ve Mukabele Haritası. Tarikat coğrafyasının canlılığı yalnız kalıcı ikametle değil, haftalık zikir, semâ, devran, mevlid ve kandil gibi zamanlı buluşmalarla ölçülür. XIX. yüzyıla ait bir İstanbul haritasında 124 mekânda 144 mukabele kaydı bulunması, bazı yapıların birden çok tarikat veya ayın tarafından kullanıldığını ve haftanın günlerine göre değişen ritüel coğrafyayı

¹⁸⁷ Choudhury, 'The Hajj and the Hindi,' 1888–1931; Dumairieh, *Sufis and Their Lodges*, 383–418; Kreiser, 'The Dervish Living,' 49–57.

¹⁸⁸ Emre, *İbrahim-i Gülşenî*, 231–259; Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî*, 93–137; Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 109–141.

¹⁸⁹ Curry, *Transformation*, 195–222; Le Gall, *Culture of Sufism*, 111–168; Kafadar, 'Self and Others,' 121–150.

gösterir. Haritada Mevlevî ve Bektaşî adlarının görünmemesi şehirde yokluk değil, belgenin kapsam sınırındır. Katılımcı sayısı ve düzenlilik ayrıca bilinmelidir. Bir ayının takvimde yer alması her hafta aynı yoğunlukta yapıldığını kanıtlamaz. Dinamik harita, mekânı gün ve ritüelle eşleştirerek gündüz-gece, kamusal-seçici ve sürekli-mevsimsel cemaatleşme biçimlerini ayıracaktır.¹⁹⁰

96.51. Vakıf Ekonomisi: Bina, Ekmek ve Özerklik. Tekkenin sürekliliği yalnız manevî bağlılığa değil, oda, mutfak, yakıt, onarım, görevli ve misafir için düzenli kaynağa dayanıyordu. Vakfedilen dükkân, tarla, değirmen, kira veya nakit gelir maddî tabanı kurabilir; kuraklık, işgal, tahsilat sorunu ve kötü idare hizmeti daraltabilirdi. Vakıf, şeyhe belirli özerklik sağlarken vakfiye şartı, mütevellî, kadı ve giderek merkezî maliye denetimi onu sınırlandırdı. Büyük gelir çok mürid, küçük gelir zayıf manevî nüfuz demek değildir. Yemek ve barınma harcamaları tekkenin yalnız inisiye topluluğa değil yolcu ve yoksula açılan yüzünü gösterir. Harita vakfın gelir kaynağı ile harcama yerini bağlayacak; kâğıt üzerindeki yıllık tahsisî fiilî tahsilat saymadan muhasebe ve şikâyet kayıtlarıyla sınıyacaktır.¹⁹¹

96.52. Patronlar ve Bağışçılar: Saraydan Mahalleliye. Sultan, valide sultan, vezir, saray ağası, bürokrat, asker, esnaf, tüccar ve mahalleli tekke kurabilir veya gelir sağlayabilirdi. Patronaj tek yönlü bağış değil, dua, itibar, defin yeri, aracılık ve sadakat beklentilerinin mübadelesiydi. Bir seçkinin belirli şeyhe yakınlığı bütün hanedanı aynı tarıkata bağlamaz; aynı sultan farklı tarikat kurumlarına destek verebilir. Küçük bağışlar büyük vakfiyelerde görünmese de gündelik mutfak ve onarımı taşıyabilir. Kadın patronlar bina, gelir ve görev şartı kurarak haritanın aktif aktörleridir. Haminin değişmesi tekkenin nisbetini, şeyh tayinini ve erişim çevresini etkileyebilir. Patron ağı, tarikat üyeliğiyle aynı renk altında gösterilmeyecek; finansman, kişisel intisap, siyasî himaye ve kamusal hayır ayrı bağ türleri olarak kaydedilecektir.¹⁹²

¹⁹⁰ Aytaç, 'Eski İstanbul'da Tarikatların Faaliyetleri,' 29-48; Tanman, 'İstanbul Tekkeleri,' 76-123; Clayer, 'Life in an Istanbul Tekke,' 219-235.

¹⁹¹ Faruqi, 'Agricultural Activities,' 69-96; Kreiser, 'The Dervish Living,' 49-57; Findley, 'Social Dimensions,' 129-143.

¹⁹² Findley, 'Social Dimensions,' 129-143; Lifchez, 'Dervish Lodge,' 15-32; Leslie Peirce, *The Imperial Harem* (New York: Oxford University Press, 1993), 186-218.

96.53. Devlet İlişkileri: D0'dan D7'ye Değişken Rejim. Osmanlı devleti ile tarikatlar arasındaki ilişki tek 'himaye' veya 'çatışma' kelimesiyle açıklanamaz. D0 açık ilişkinin kanıtlanmadığı yerel mesafeyi; D1 hukukî tanıma ve hoşgörüyü; D2 vakıf, ihsan ve korumayı; D3 resmî görev paylaşımı, tayin ve ortak yönetim işleviyle bütünleşmeyi; D4 teftiş, kayıt ve kısıtlamayı; D5 kapatma, sürgün ve bastırmayı; D6 rakip otorite veya örgütlü muhalefeti; D7 egemenlik ve devlet kurma kapasitesini gösterir. Aynı tekke vakıf desteğinde D2, misafir kaydında D4 yaşayabilir; bir kol bastırılırken aynı tarikatın başka kolu korunabilir. Kod şeyhin iç niyetini değil somut ilişki olayını sınıflandırır. D7, geniş manevî nüfuza değil egemenlik iddiası ve fiilî siyasî kapasiteye ayrılacaktır.¹⁹³

96.54. Sultan Himayesi 'Resmî Tarikat' Demek Değildir. Bir sultanın şeyhe intisabı, tekke yaptırması, türbe ziyareti veya ayine katılması güçlü sembolik ve maddî sonuç doğurabilir. Fakat bundan devletin bütün kurumlarıyla tek tarikata bağlandığı veya o tarikatın imparatorluğun resmî dini olduğu çıkmaz. Hanedan üyeleri farklı şeyhlerle ilişki kurabilir; bürokrat ve ulema tercihleri de çeşitlenebilir. Patronaj, meşruiyet ve dua alışverişi kadar şeyhi yakından izleme ve dengeleme aracı olabilir. 'Saray tarikatı' ifadesi ancak hangi saray mensubu, hangi tarih, hangi tekke ve hangi kaynak sorularıyla kullanılmalıdır. Mevlevî, Celvetî, Nakşibendî veya Şâzelî çevrelerin farklı dönemlerde gördüğü destek, yekpare ve sürekli resmiyet değil değişken temas repertuarıdır. D2 himaye, D3 bütünleşme ve D4 denetim somut olaylarda ayrılacaktır.¹⁹⁴

96.55. Ulema ve Tarikat: Örtüşen Otorite Alanları. Müderris, kadı, vaiz veya müftü aynı zamanda bir tarikata intisap edebilir; şeyh de medrese eğitimi ve resmî ilmiyye görevi taşıyabilirdi. Bu örtüşme Osmanlı din alanını 'şeriatçı ulema' ve 'mistik sûfiler' diye iki sabit kamp halinde okumayı engeller. Eleştiri ve çatışma gerçektir, fakat doktrin, ritüel, makam ve yerel rekabet düzeyinde tarihlendirilmelidir. Bir ulemanın semâ veya devrana itirazı bütün tasavvufu reddettiğini; şeyhin medreseye yakınlığı da bütün uygulamalarının onaylandığını göstermez. Şam ve İstanbul ağları çoklu rolün kurumsal önemini açıkça ortaya

¹⁹³ Zekerîya Işık, '19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,' *Belleten* 81, no. 290 (2017): 191–226; E. Melek Cevabiroğlu Ömür, 'The Sufi Orders in a Modernizing Empire: 1808–1876,' *Tarih* 1, no. 1 (2009): 70–93.

¹⁹⁴ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 183–212; Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 109–141; Findley, 'Social Dimensions,' 129–143.

koyar. Ulema-tarikat ilişkisi Bölüm 106'da derinleştirilecek; burada harita aynı kişinin taşıdığı görev ve nisbetleri ayrı düğümler olarak kaydederek yapay sınıf duvarını kaldırır.¹⁹⁵

96.56. Esnaf, Bürokrat ve Asker: Toplumsal Tabanı Tek Sınıfa İndirmemek. Tekke çevresinde esnaf, kâtip, asker, saray görevlisi, ulema, işçi ve yoksul yolcu aynı anda bulunabilir; fakat ritüel katılım, mali destek ve karar gücü eşit değildir. Bazı tarikatlar belirli meslek veya bürokratik tabakayla görünür yakınlık kurduğunda bu, bütün mensupların aynı sınıftan olduğu anlamına gelmez. Yeniçeri-Bektaşî, Mevlevî-seçkin veya Nakşibendî-ulema eşleştirmeleri araştırma hipotezidir; kişi listeleri ve kurum bağlarıyla ölçülmelidir. Meslek ağı şeyhe mürid, tekkeye vakıf ve siyasî olayda seferberlik sağlayabilir. Tersine aynı lonca içinde farklı tarikat nisbetleri bulunabilir. Harita sosyal tabanı meslek, statü, ikamet ve rol olarak çoklu kodlayacak; haminin sınıfını cemaatin tamamına genellemeyecektir.¹⁹⁶

96.57. Kadınlar ve Haneler: Görünmeyen Değil, Farklı Kaydedilen Aktörler. Erkek şeyh ve dervişlerin kaynaklarda baskın görünmesi kadınların tekke hayatında yokluğunu göstermez. Kadınlar ziyaretçi, mürid, bağışçı, vakıf kurucusu, duagû, tekkenişin veya şeyh ailesi üyesi olarak kurumun maddî ve ritüel sürekliliğine katıldı; arşiv belgeleri bazı kadınların mütevellilik, zâviyenişinlik ve hatta meşihatla ilişkilendirildiğini gösterir. Bununla birlikte tekil atamadan bütün tarikatlarda eşit yetki sonucu çıkarılamaz. Hane, şeyhlik aktarımı, misafirlik, yemek ve bakım emeğinin temel birimidir; resmî tekke listesi bu emeği eksik kaydeder. Kadın mekânı yalnız 'ayrı bölüm' olarak değil mülkiyet, gelir, görev ve bilgi erişimi bakımından haritalanacaktır. Cinsiyet, tek ve değişmez iç-dış sınırı değil, dönem ve kuruma göre değişen erişim rejimidir.¹⁹⁷

96.58. Gayrimüslimler, Paylaşılan Ziyaret ve Sınır Teması. Tarikat üyeliği İslâmî silsile ve ritüel üzerinden kurulsun da tekke, türbe ve şifalı mekân çevresinde gayrimüslim komşu, zanaatkâr veya ziyaretçiyle temas mümkündür. Ortak ziyaret

¹⁹⁵ Pantić, *Sufism in Ottoman Damascus*, 1–24, 185–212; Derin Terzioğlu, 'Sufis in the Age of State-Building,' in *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (London: Routledge, 2012), 86–99; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 213–244.

¹⁹⁶ Findley, 'Social Dimensions,' 129–143; Kafadar, 'Self and Others,' 121–150; Yüsek, 'Sufis and the Sufi Lodges,' 767–796.

¹⁹⁷ Serpil Özcan, 'Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri,' *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12, no. 2 (2022): 615–644; Clayer, 'Life in an Istanbul Tekke,' 219–235.

örneği doktriner birleşme veya bütün grupların eşit erişimi demek değildir; aynı mekân farklı niyet ve anlatılarla kullanılabilir. Ekonomik işlem, komşuluk ve devlet hukuku da tarikat sınırını aşan bağlar kurdu. Sonraki millî veya mezhebî hafıza bir kutsal yeri yalnız tek topluluğa ait göstererek eski çok anlamlılığı silebilir. Tersine birkaç paylaşılan türbeden imparatorluk çapında sınırsız senkretizm sonucu çıkarılamaz. Harita üyelik, ziyaret, hizmet ve komşuluk bağlarını ayrı işaretleyecek; temasın süre, güç ve ritüel anlamını somut vaka temelinde değerlendirecektir.¹⁹⁸

96.59. Sosyal Hizmet: Barınma, Yemek, Sağlık ve Aracılık. Tekke zikir ve eğitim yanında yolcuya yatak, yoksula yemek, hastaya bakım, iş arayana temas ve ihtilafî kişiye arabuluculuk sağlayabiliyordu. Geç XIX. yüzyıl İstanbul nüfus ve mekân verileri tekkelerin din, sanat, barınma ve sağlık işlevlerini aynı kurumda birleştirebildiğini gösterir. Fakat vakfiyedeki hizmet vaadi her gün ve herkese eşit sunulmuş sayılamaz; gelir, yer, cinsiyet, tanışıklık ve şeyhin tercihi erişimi etkiler. ‘Osmanlı sosyal devleti tekkelerdi’ formülü modern politika kurumunu geriye taşır; devlet, vakıf, mahalle, aile ve esnaf yardım rejimleri birlikte çalışıyordu. Harita hizmet havzasını mürid havzasıyla eşitlemeyecek; tekkeye yemek için gelen kişi otomatik üye, resmî görevli de mutlaka inisiye sayılmayacaktır.¹⁹⁹

96.60. Kronoloji Tablosu: XIV. Yüzyıldan 1918’e Eşikler. Aşağıdaki kronoloji kuruluş, yayılma, idarî denetim ve siyasî kırılmaları aynı çizgide fakat aynı nedensellik düzeyinde olmayan eşikler olarak toplar. Erken zâviyelerin vakıf ve yerleşim rolü, Halvetî ağların XV–XVII. yüzyıl genişlemesi, Nakşibendî-Müceddidî ve Hâlidî dalgalar, 1826 kırılması, Evkaf merkezileşmesi, 1860 misafir kaydı, 1866 Meclis-i Meşâyih ve 1891–1918 düzenlemeleri ayrı süreçlerdir. Bir nizamname yayımlandığı gün bütün taşra tekkelerinin aynı şekilde değiştiği varsayılmayacaktır. Tablonun ‘yorum sınırı’ sütunu olay ile genelleme arasındaki mesafeyi korur. Kronoloji tek doğrultulu merkezileşme anlatısı değildir: kurumlar yeni denetime uyum sağlarken yerel müzakere, şikâyet, kaçınma ve yeniden adlandırma yollarını sürdürdü.²⁰⁰

¹⁹⁸ Glenn Bowman, ‘Processions and Possessions in South Eastern Europe,’ in *Sharing the Sacra*, ed. Glenn Bowman (New York: Berghahn, 2012), 77–101; Clayer and Popovic, ‘Balkanlardaki Tarikatlar,’ 299–321.

¹⁹⁹ Yücek, ‘Sufis and the Sufi Lodges,’ 767–796; Kreiser, ‘The Dervish Living,’ 49–57; Findley, ‘Social Dimensions,’ 129–143.

Tarih / dönem	Eşik	Haritadaki sonuç	Yorum sınırı
XIII-XIV. yüzyıl	Selçuklu, beylik ve yerel zâviye mirası	Osmanlı öncesi pîr ve vakıf düğümleri devralınır	Her kurum Osmanlı çağında sıfırdan kurulmaz
XIV-XV. yüzyıl	Uç, fetih ve iskân zâviyeleri	Yol, üretim, misafirlik ve kutsal merkez oluşur	Bütün dervişler planlı devlet kolonizatörü değildir
XV. yüzyıl	Bursa-Edirne ve erken saray bağlantıları	Tarikat, ulema ve vakıf ağları yoğunlaşır	Saray teması resmi tarikat statüsü değildir
1453 sonrası	İstanbul'un imparatorluk merkezi oluşu	Çoklu tarikat süper düğümü gelişir	Başkent bütün taşranın minyatürü değildir
XV-XVI. yüzyıl	Halvetî ağların büyük genişlemesi	Kollar ve halifeler Anadolu-Rumeli-Mısır'a yayılır	Halvetiyye tek komutalı teşkilât değildir
XV-XVII. yüzyıl	Erken Nakşibendi-Ahrârî dolaşım	Orta Asya, İran, Anadolu ve Balkan bağları kurulur	Tek doğrusal doğu-batı yayılması değildir
XVI. yüzyıl	Mevlevî ve Bektaşî kurumsallaşmaları	Pîr merkezleri ve bölgesel tekkeler belirginleşir	Sonraki kimlikler erken döneme aynen taşınmaz
XVI-XVII. yüzyıl	Bayramî-Melâmî-Celvetî farklılaşması	Ortak silsileden farklı görünürlük rejimleri doğar	Ortak nesep tek örgüt ve doktrin değildir
XVII. yüzyıl	Şâbânî ve başka Halvetî kollar	Yerel pîr merkezleri peyzaja yazılır	Menâkıb idarî nüfus sayımı değildir
XVII-XVIII. yüzyıl	Hicaz ve Mısır dolaşımı	Hac, icazet ve Arapça ağırlar güçlenir	Biyografik çokluk sabit mensup toplamı değildir
XVII-XIX. yüzyıl	Müceddidi Nakşibendi hatlar	Şam, Hicaz, Anadolu ve İstanbul bağlantıları yenilenir	Önceki Nakşibendi çevreler bütünyle silinmez
XVIII. yüzyıl	Hint tekkeleri ve hac devresi	Güney Asya-Osmanlı barınma ve irşad ağı oluşur	Hemşerilik otomatik tarikat üyeliği değildir
XVIII-XIX. yüzyıl	İstanbul'da tekke envanterinin büyümesi	Yaklaşık 250-300 yapıllık geniş kurum çevresi	Farklı listeler aynı kapsamlı sayım serisi değildir
XIX. yüzyıl başı	Nakşibendi-Hâlidî yayılması	Bağdat-Şam-Anadolu-Kürt bölgeleri hattı güçlenir	Aynı nisbet tek siyasi blok oluşturmaz
1826	Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî kırılması	Kapatma, sürgün, müsadere ve yeniden atama	Bütün tarikatarlar kapanmaz; Bektaşilik yok olmaz
1826 sonrası	Evkaf merkezileşmesi	Tekke maliyesi daha yoğun bürokratik kayda bağlanır	Merkezi düzenleme tam ve eşzamanlı uygulama değildir
1860	Tekke misafirlerinin kaydı	Barınma ağı nüfus ve güvenlik gözetimine açılır	Defter gerçek üyelik listesi değildir
1866	Meclis-i Meşâyih	Tayin, ihtilaf ve denetim merkezi kurula bağlanır	Bütün tekkeler tek bürokrasiye dönüşmez
1891 ve 1918	Meclis düzenlemelerinin genişlemesi	Taşra encümeni ve merkez tekke hedefleri belirir	1918 programının uygulanması sınırlı kalır
1914-1918	Savaş, seferberlik ve işe	Bazı ağlar iş birliği yapar; kurumlar kaynak kaybeder	Tekil derviş birliği bütün tarikatarları temsil etmez

96.61. 1826 Öncesi Denetim: Tayin, Vakıf, Fetva ve Yasak. Tarikatların devletçe denetlenmesi 1826'da başlamadı. Şeyh tayini ve beratı, vakıf muhasebesi, kadı soruşturması, fetva, sürgün ve belirli ayinlere yasak erken dönemlerden itibaren kullanılan araçlardı. Denetim kapasitesi başkentte ve taşrada aynı değildi; kararın uygulanması yerel kadı, müteveli, cemaat ve patronla pazarlığa bağlıydı. Bir tekkenin resmî tevcih alması sürekli devlet memurluğu, yasak emri de faaliyetin tamamen sona ermesi değildir. Merkez bazen şikâyet üzerine müdahale etmiş, bazen şeyh ve vakıf ihtilafını yerel süreçlere bırakmıştır. Bu tarih, 1826'yı

²⁰⁰ Ömür, 'Sufi Orders in a Modernizing Empire,' 70-93; İsmail Kaya, 'Osmanlı Devletinde Devlet-Tarikat İlişkileri Bağlamında Meclis-i Meşâyih,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100 (2021): 159-180; Işık, 'Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,' 191-226.

sıfır noktası olmaktan çıkarır; fakat sonraki merkezî ve kategorik müdahalenin ölçek farkını da küçültmez. D1–D5 kodları karar kadar uygulanma sonucuna göre verilecektir.²⁰¹

96.62. 1826 Kırılması: Ocağın Kaldırılması ve Bektaşî Baskısı. Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılması Bektaşî tekkelerine yönelik kapatma, müsadere, sürgün ve yeniden atama dalgasıyla birleşti. Bu gerçek kırılma bütün tarikatların kapatılması veya Bektaşîliğin toplumsal olarak yok olması değildir. Bazı eski yapılar başka tarikatlara, özellikle Nakşibendî şeyhlere verildi; bazı çevreler özel alanda, yeni adlarla veya Rumeli'de farklı koşullarda sürdü. Devletin Bektaşî-Yeniçeri bağını siyasî suç dili içinde kurması ile her yerel tekkenin fiilî askerî rolü aynı kanıt değildir. 1826 aynı zamanda diğer tarikatların devletçe daha sistemli tasnif ve gözetimine açılan eşiktir. Bölüm 108 genel kırılmayı, Bölüm 97 ise Yeniçeri-Bektaşî ilişkisinin kronoloji ve delilini ayrıntılandırır.²⁰²

96.63. Evkaf Nezareti ve Mali Merkezileşme. 1826'da Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin kurulması ve sonraki düzenlemeler, dağınık vakıf gelirlerini merkezî kayıt ve denetime bağlama çabasını güçlendirdi. Tekkeler açısından bu süreç muhasebe, maaş, onarım ve şeyhlik gelirlerinin bürokratik kanallara daha fazla bağımlı hale gelmesi demektir. Ancak bütün vakıflar bir anda ve eksiksiz biçimde merkezin doğrudan kasasına girmedir; mühlak vakıflar, yerel mütevelliler, tahsilat sorunları ve hukukî itirazlar sürdü. Mali merkezileşme yalnız baskı değildir: bazı yoksul tekkeler maaş veya onarım talebini merkezden isteyebildi. D3 bütünleşme ile D4 denetim aynı işlemde birleşebilir. Harita vakfın coğrafi gelir kaynağı, yönetim statüsü ve fiilî ödeme akışını birbirinden ayırarak reform metnini gerçekleştirmiş bütçe sanmayacaktır.²⁰³

96.64. 1860 Misafir Kaydı: Hareketliliğin Polisleştirilmesi. 1860 düzenlemesi İstanbul tekkelerinde kalan misafirlerin kimlik ve hareketlerinin kayda geçirilmesini isteyerek konaklama işlevini güvenlik ve nüfus idaresine bağladı. Bu, tekkenin yolcu ağırlama kapasitesini yok etmekten çok devletin

²⁰¹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 183–244; Ömür, 'Sufi Orders in a Modernizing Empire,' 70–93; Işık, 'Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,' 191–226.

²⁰² Faruqi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, 121–162; Birge, *Bektasbi Order*, 74–96; Ömür, 'Sufi Orders in a Modernizing Empire,' 70–93.

²⁰³ John Robert Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 1986), 91–118; Ömür, 'Sufi Orders in a Modernizing Empire,' 70–93; Işık, 'Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,' 191–226.

geçici nüfusu izleme arzusunu gösterir. Defter tutulması bütün misafirlerin eksiksiz kaydedildiğini veya her tekkede aynı uygulanma bulunduğunu kanıtlamaz; şeyhler, polis ve mahalle görevlileri arasındaki pratik ayrıca incelenmelidir. Misafir tarikat mensubu, hemşeri, yoksul veya sıradan yolcu olabilir. Kayıt kategorisi üyelik listesi değildir. K2 burada inisiyatif sıradır, güvenlik kaydıyla kurulan örgütsel ve iletişimsel kapanmadır. Mekânsal harita, tekkelerin barınma işlevini liman, han ve mürur rejimiyle birlikte okuyarak hareketlilik ile şüphe arasındaki geç Osmanlı gerilimini gösterecektir.²⁰⁴

96.65. 1866 Meclis-i Meşâiyih: Koordinasyon ve Denetim. 1866'da Şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan Meclis-i Meşâiyih, tekke ve şeyhlik işlerini daha düzenli incelemek, tayin ve ihtilafları merkezî kurula bağlamak amacı taşıdı. Kuruluş, bütün tarikatları tek bürokratik tarikata dönüştürmedi. Yetki İstanbul'da daha doğrudan, taşrada yerel makam ve merkez tekke düzeni üzerinden daha dolaylıydı; bütçe, kayıt ve uygulama açıkları sürdü. Meclis aynı zamanda şeyhlerin dilekçe, maaş, atama ve onarım talepleri için yeni kapıydı. Dolayısıyla yalnız baskı aygıtı değil, tanıma, standartlaştırma ve kaynak dağıtım mekanizmasıdır. Bir kararın dosyada bulunması yerel tekkenin ona uyduğunu kanıtlamaz. Harita kurulun öngördüğü hiyerarşiyi fiilî mektup, atama ve şikâyet ağıyla karşılaştıracaktır.²⁰⁵

96.66. 1891 ve 1918 Düzenlemeleri: Taşraya Açılan Fakat Eksik Ağ. 1891 düzenlemesi Meclis-i Meşâiyih'in yapısını ve taşra tekkeleri üzerindeki koordinasyon iddiasını genişletti. 1918 düzenlemesi ise bütün tekkeleri kurula bağlama, vilâyet ve sancaklarda Encümen-i Meşâiyihler ile ilmî bir heyet kurma hedefini daha ayrıntılı formüle etti. Savaş, maliye ve devletin kısa ömrü nedeniyle son programın uygulaması sınırlı kaldı. 'Merkez tekke' şemaları, bazı tarikat ve yapıların bağımsız statüsü ve yerel atama pratikleri kâğıt üzerindeki simetriyi bozdu. Bu belgeler merkezî devletin tarikat haritasını resmî kategorilerle yeniden çizme isteğini gösterir; tamamlanmış hiyerarşiyi değil. 1891 ve 1918, yerel ağı

²⁰⁴ Ömür, 'Sufi Orders in a Modernizing Empire,' 70-93; Yüsek, 'Sufis and the Sufi Lodges,' 767-796; Clayer, 'Life in an Istanbul Tekke,' 219-235.

²⁰⁵ Kaya, 'Meclis-i Meşâiyih,' 159-180; Ömür, 'Sufi Orders in a Modernizing Empire,' 70-93; Işık, 'Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,' 191-226.

yok oluşu değil, resmî görünürlük ile fiilî özerklik arasındaki pazarlığın yeni eşikleridir.²⁰⁶

96.67. Geç Osmanlı Uyarlaması: Islah, Basın ve Yeni Kamusalılık. XIX. yüzyıl sonu tarikatları yalnız merkezî baskı altında gerileyen kalıntılar değildi. Bazı şeyhler eğitim, basın, matbaa, cemiyet ve ahlâk ıslahı dilini kullanarak meşruiyetlerini yeniden kurdu; risale ve gazete polemikleri daha geniş okur çevresine ulaştı. Başkaları yerel ritüel ve hane örgüsünü korudu. ‘Modernleşme’ bütün tarikatları aynı yönde sekülerleştirmedeği gibi, her yenilik de eski kurumu ortadan kaldırmadı. Reformcu sûfî ile gelenekçi tekke ayrımı kişilerin çoklu rollerini basitleştirebilir. Devlet, faydalı ahlâk ve eğitim söylemini desteklerken siyasî şüphe gördüğü ağırları izleyebilirdi. Harita, matbaa ve cemiyet merkezlerini tekke ağına ekleyecek; kamusal görünürlüğü gerçek üye sayısıyl, reform söylemini eksiksiz uygulamayla eşitlemeyecektir.²⁰⁷

96.68. Birinci Dünya Savaşı: Seferberlik ve Çoğul Tutumlar. Birinci Dünya Savaşı’nda bazı şeyhler cihad ve askerî seferberliği destekledi, derviş birlikleri veya yardım faaliyetleriyle devlet yanında yer aldı; başkaları yerel hayatta kaldı, tereddüt etti veya savaşın ıaşe ve göç krizleriyle uğraştı. Tekil gönüllü birliklerden bütün tarikatların merkezî emirle savaşa katıldığı sonucu çıkarılamaz. Aynı nisbet altındaki şeyhler farklı cephe, etnik ve siyasî koşullarda başka tutumlar geliştirdi. Savaş tekkelerin kaynaklarını, sakinlerini ve ulaşım ağını sarstı; bazı yapılar hastane, ıaşe veya barınma işlevi gördü. D2–D3 devlet iş birliği, D4 zorunlu seferberlik ve kimi vakada D6 muhalefet aynı imparatorluk coğrafyasında bulunabilir. Harita, savaş propagandasını fiilî katılım ve kurum kapasitesiyle çaprazlayacaktır.²⁰⁸

96.69. Sentez ve Sınır: Harita, Sonraki Monografilerin İskeletidir. Osmanlı tarikat coğrafyası tarikat adı, tekke binası, silsile, insan hareketi, vakıf, ritüel takvim ve devlet ilişkisi üst üste getirildiğinde görünür olur. Hiçbir katman diğlerinin yerine geçmez. İstanbul merkeziliği taşırayı edilgen, pîr evi yerel tekkeleri

²⁰⁶ Kaya, ‘Medis-i Meşayih,’ 159–180; Işık, ‘Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,’ 191–226.

²⁰⁷ Weismann, *Taste of Modernity*, 15–47, 171–207; Işık, ‘Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,’ 191–226; Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* (Albany: SUNY Press, 1989), 65–96.

²⁰⁸ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 4. bs. (İstanbul: Dergâh, 1999), 273–297; Işık, ‘Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,’ 191–226; Erik Jan Zürcher, ‘The Ottoman Jihad, the German Jihad and the Sacralization of War,’ in *Jihad and Islam in World War I*, ed. Erik Jan Zürcher (Leiden: Leiden University Press, 2016), 13–27.

şube, saray himayesi tarikatı resmî kurum, 1826 ise bütün tasavvufun tek kırılması yapmaz. Haritanın esas sonucu çoğul merkez, değişken yoğunluk ve kurumsal geçirgenliktir. Bu bölüm karşılaştırmalı iskelet sunar; Bektaşî-Yeniçeri, Mevlevî-şehir elitleri, Halvetî, Nakşibendî, Bayramî-Melâmî, Celvetî, Kâdirî-Rifâî, Kadızâdeli, saray ve ulema ilişkileri sonraki bölümlerde kaynak derinliğiyle incelenecektir. Genel harita özel tarihlerin sonucunu peşinen belirlemeyecek; onların karşılaştırılabilir sorularını kuracaktır.²⁰⁹

96.70. Sonuç: Osmanlı Tarikat Haritasının Yirmi Boyutlu Matrisi.

Osmanlı tarikat haritası, sınırları kesin bölgeler değil, farklı hızlarda değişen ilişki katmanlarıdır. Temel birim bazen tekke, bazen şeyh, hane, pîr merkezi, metin veya hac hattıdır. Üyelik çoklu nisbet taşıyabilir; görünür bina canlı ağın zorunlu şartı değildir. Vakıf maddî süreklilik sağlar, fakat fiilî gelir ayrıca kanıtlanır. Pîr merkezi sembolik üstünlük taşıyabilir, her düğümü bürokratik olarak yönetmez. Kadın, yolcu, esnaf, ulema ve gayrimüslim ziyaretçi aynı mekâna farklı statüyle girer. Devlet ilişkisi D0–D7 arasında olay ve döneme göre değişir; patronaj resmî tarikat, denetim kusursuz kontrol, baskı da otomatik yok oluş değildir. Aşağıdaki matris, sonraki tarikat bölümleri için ortak ölçüm dilini sabitlerken tarihsel çoğulluğu korur.²¹⁰

Analitik boyut	Bölüm 96 sonucu
1. Temel birim	Tarikat kadar kol, şeyh, tekke, hane, pîr merkezi, metin ve yol
2. Siyaset / P	P0 siyaset belirleyici değil; P1 hükümdar/devlet teması, dua ve meşruiyet; P2 çıkar temsili ve kamusal talep; P3 örgütlü siyasi seferberlik; P4 egemenlik veya silahlı kapasite
3. Zaman	Kuruluş, yayılma, yoğunlaşma, dönüşüm ve sönümlenme ayrı tarihlendirilir
4. Mekân	Nokta, hat, ziyaret havzası ve uzun menzilli ilişki aynı harita değildir
5. Üyelik	İntisap derecelidir; çoklu nisbet ve icazet mümkündür
6. Otorite	Pîr ve âsitâne sembolik merkez olabilir; bütün ağın tek bürokrasisi değildir
7. Tekke	Bina önemli düğümdür; canlı ağın zorunlu ve yeterli şartı değildir
8. Silsile	Meşruiyet ve aktarım hafızasıdır; doğrudan idarî organigram sayılmaz
9. Ritüel	Zikir, semâ, devran ve mevlid zamana bağlı hareketli cemaat coğrafyası kurar
10. Bilgi / K	K0 açık; K1 seçici üyelik veya sınırlı iç usul; K2 örgütsel/iletişimsel kapalılık; K3 dereceli bilgi ve inisiyasyon; K4 bilgi, üyelik ve örgütte yüksek kapalılık

²⁰⁹ Le Gall, *Culture of Sufism*, 1–18; Curry, *Transformation*, 292–298; Clayer and Popovic, 'Balkanlardaki Tarikatlar,' 299–321; Yüksek, 'Sufis and the Sufi Lodges,' 767–796.

²¹⁰ Le Gall, *Culture of Sufism*, 1–18; Curry, *Transformation*, 1–12, 292–298; Kaya, 'Meclis-i Meşayih,' 159–180; Findley, 'Social Dimensions,' 129–143.

Analitik boyut	Bölüm 96 sonucu
11. Vakıf / ekonomi	Maddî süreklilik sağlar; vakfiye tahsisi fiilî gelir ve hizmet değildir
12. Toplumsal taban	Ulema, esnaf, asker, bürokrat, kadın, hane ve yolcu farklı roller taşır
13. Cinsiyet	Kadınlar başışçı, görevli, sakin, mürid ve şeyh ailesi aktörüdür; erişim eşit değildir
14. Dolaşım	Hac, göç, sürgün, mektup, yazma ve patronaj ağın coğrafyasını değiştirir
15. Bölgesellik	İstanbul süper düğüm; Konya/Bağdat pîr merkezi; Hicaz dolaşım merkezidir
16. Devlet / D	D0–D7 olay ve döneme göre değişir; aynı kurumda himaye ile denetim birleşebilir
17. Patronaj	Sultan veya seçkin desteği bütün tarikâtı resmî devlet tarikâtı yapmaz
18. Merkezleşme	1826, Evkaf ve Meclis-i Meşâyih kayıt kapasitesini artırır; yerel pazarlık sürer
19. Kaynak yöntemi	Menâkıb, vakıf, tahrir, nüfus, liste, mektup ve harita çaprazlanır
20. Tarih yazımı	Sabit renk atlası yerine çok merkezli, geçirgen ve kronolojik ilişki ağı

BÖLÜM 97 — BEKTAŞİLİK VE YENİÇERİLER

Hacı Bektaş Menşe Hafızası, Pîr Evi, Ocak Ritüeli, Baba ve Orta Ağları, Patronaj, İsyan, 1826 Tasfiyesi ve Sonraki Yeniden Kuruluş

97.1. Ana Tez: Gerçek, Fakat Katmanlı ve Değişken Bir Bağ. Bektaşilik ile Yeniçeri Ocağı arasındaki ilişki ne bütünüyle uydurulmuş bir efsane ne de ocağın kuruluşundan 1826'ya kadar değişmeden süren tam kurumsal özdeşlikti. Hacı Bektaş'ın pîr kabulü, ocak belgelerindeki dua ve unvanlar, belirli ortalarla ilişkili babalar, Hacıbektaş pîr evinin tayin düzeni ve şehir tekkeleri somut temas alanlarıdır. Buna karşılık her yeniçerinin ikrar vermiş Bektaşî sayılması, her Bektaşînin ocak siyasetine katılması ve tarikatın devletin resmî askerî dini olması kanıtlanamaz. Bölüm, bağı dönem, mekân, aktör ve kanıt yoğunluğuna göre çözümler.²¹¹

97.2. Analiz Birimleri: Tarikat, Ocak, Orta, Tekke ve Pîr Evi. 'Bektaşilik' bir silsile, erkân, ikrar ve tekke ağına; 'Yeniçeri Ocağı' merkez ve taşrada çok farklı işlevler taşıyan askerî-idarî kuruma işaret eder. Orta veya cemaat, ocağın alt birimidir; tekke ise ibadet, eğitim, barınma, vakıf ve şeyhlik çevresini birleştirebilir. Hacıbektaş pîr evi yüksek sembolik ve idarî merkezdir, fakat bütün yerel tekkeleri her zaman aynı yoğunlukta yönetmez. Kişi, bina ve unvan arasında otomatik eşitlik kurulmadığında ilişkinin hangi düzeyde gerçek, hangi düzeyde temsil ve hafıza olduğu görülebilir.²¹²

97.3. Dönemlendirme: XIII. Yüzyıl Velisinden XIX. Yüzyıl Tasfiyesine. Dört eşik birbirine karıştırılmamalıdır: XIII. yüzyılda tarihsel Hacı Bektaş çevresi; XIV–XV. yüzyıllarda Yeniçeri kurumunun oluşumu ve menşe hafızasının üretilmesi; XVI–XVIII. yüzyıllarda Bektaşî tarikatının ve ocak bağının kurumsallaşması; 1826'da ocağın kaldırılmasıyla tarikatın baskı altına alınması. Bu çizgi doğrusal ilerleme değildir. Devlet patronajı ile şüphe, sembolik

²¹¹ Abdulkasım Gül, 'Bir Efsanenin Gücü: Yeniçeri-Bektaşilik Münasebetinin Tarihi Gelişiminin İncelenmesi,' *Tarih Dergisi* 77 (2022), 107–163; Gülay Yılmaz, 'Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme,' *Osmanlı Araştırmaları* 45 (2015), 97–136.

²¹² Suraiya Faruqi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)* (Vienna: Institut für Orientalistik, 1981), 1–24; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları, I* (Ankara: TTK, 1988), 144–150.

yakınlık ile idarî denetim, yerel genişleme ile merkezileşme aynı dönemde bulunabilir. Bu yüzden geç bir uygulama kuruluş çağına geri taşınmayacaktır.²¹³

97.4. Kaynak Katmanları: Hafıza, Kural ve Uygulama. Menâkıbnâme velâyeti ve cemaatin kendisini anlatma biçimini; kronik menşe ve siyasî olayları; kanunnâme ideal ocak düzenini; maaş ve tayin defteri kayıtlı kişi ile makamı; vakıf belgesi gelir ve hizmet tasarımı; 1826 metinleri ise tasfiyeyi meşrulaştıran devlet dilini gösterir. Bu türler aynı soruya cevap vermez. Bir menkıbenin geç yazılması onu değersiz kılmaz, fakat olayın çağdaş tutanağına dönüştürmez. Arşiv kaydı da sessiz kaldığı toplumsal dünyayı yok saydırmaz; yalnızca ispatın kapsamını sınırlar.²¹⁴

97.5. Menâkıbnâme: Kuruluş Belgesi Değil, Kurucu Hafıza. Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş, velinin kerametlerini, halifelerini ve farklı topluluklarla bağını XV. yüzyıl sonu çevresinin diliyle düzenler. Metindeki Osmanlı hükümdarı, gazi, başlık veya asker anlatıları XIII. yüzyıl olaylarının stenografik kaydı değildir. Bununla birlikte pîr etrafında hangi meşruiyet taleplerinin kurulduğunu, Bektaşî çevrelerinin Osmanlı kuruluşuna kendilerini nasıl yerleştirdiğini ve sembollerin niçin etkili olduğunu gösterir. Menkıbe böylece ‘oldu mu?’ sorusundan çok ‘hangi dönemde niçin inanılır ve kurucu hale geldi?’ sorusuna güçlü cevap verir.²¹⁵

97.6. Kronikler: Geç Rivayetlerin Kademeli Büyümesi. Neşrî, Oruç, anonim tarihler, Gelibolulu Mustafa Âlî ve XVII. yüzyıl yazarları aynı kuruluş hikâyesini aynı biçimde vermez. Erken rivayetlerde ak börkün askerî ayırt ediciliği öne çıkarken sonraki nüshalarda Hacı Bektaş’tan icazet, dua, yen kesme ve ‘yeniçeri’ adını verme unsurları genişler. Varyantların kronolojisi, anlatının tek seferde doğmadığını gösterir. Metinler karşılaştırılmadan yalnız en renkli rivayet seçilirse, geç imparatorluk hafızası XIV. yüzyıl kurumu hakkında çağdaş kanıt sanılır.²¹⁶

²¹³ Zeynep Yürekli, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektasbi Shrines in the Classical Age* (Farnham: Ashgate, 2012), 1–24; Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 145–187.

²¹⁴ Rıza Yıldırım, ‘Hacı Bektaş Veli ve İlk Osmanlılar: Aşıkpaşazade’ye Eleştirel Bir Bakış,’ *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 51 (2009), 107–146; Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 107–113.

²¹⁵ Hamiye Duran, baz., *Velâyetnâme* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 541–554; Yürekli, *Architecture and Hagiography*, 51–78.

²¹⁶ Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 112–118; Colin Imber, ‘The Origin of the Janissaries,’ *Journal of Turkish Studies* 26 (2002), 15–19.

97.7. Arşiv Kaydı: Organik Bağın En Sağlam Fakat Parçalı Kanıtı. Maaş defterleri, tayin arzları, vakıf muameleleri ve hatt-ı hümayunlar ilişkinin kişilerini, tarihlerinin alt sınırını ve idarî temasını görünür kılar. XVII. yüzyıl başlarından itibaren yeniçerilerin Hacı Bektaş'ın köçekleri veya dervişleri olarak anılması, belirli babaların bir cemaate kaydı ve Yeniçeri Ağası'nın pîr evi tayinindeki rolü güçlü kurumsal göstergelerdir. Fakat tek bir kayıt bütün yüzyıllara ve bütün ortallara yayılmaz. Arşivdeki somut bağın kapsamı, kaydın ait olduğu makam ve dönemle sınırlı tutulacaktır.²¹⁷

97.8. 1826 Metinleri: Olay Kaydı ile Tasfiye Retoriğini Ayırmak. Üss-i Zafer, fetvalar, meşveret kararları, sürgün ve müsadere yazışmaları tasfiyenin vazgeçilmez kaynaklarıdır; aynı zamanda II. Mahmud reformunun haklılığını göstermek üzere üretilmiş siyasî metinlerdir. 'Fesat', 'itikad bozukluğu' veya Yeniçeri isyanına toplu ortaklık gibi ifadeler önce suçlama kategorisi olarak okunmalıdır. Yerel tekke envanteri, şahıs dosyası ve şer'îyye kaydı aynı suçlamayı doğrulamıyorsa toplu hüküm kurulamaz. Baskının varlığı kesindir; gerekçenin bütün hedefler için olgusal doğruluğu ayrıca sınıranır.²¹⁸

97.9. Payda Sorunu: Kaç Yeniçeri, Kaç Bektaşî? Ocak mensuplarının sayısı, asker alma yolları ve şehirlerdeki statüsü yüzyıllar boyunca değişti; Bektaşî intisabını gösteren toplu ve sürekli bir üyelik defteri yoktur. Bir ağanın, babanın veya orta çevresinin Bektaşîliği bütün neferlerin oranına çevrilemez. Aynı şekilde 1826'da birkaç şeyhin siyasî faaliyeti bütün tekke ağının isyana katıldığı anlamına gelmez. Bu bölüm 'çok', 'yaygın' ve 'tamamı' gibi kelimeleri ancak payda ve temsil sorunu açıklandığında kullanır; sessizlik kesin yokluk değil, ölçülemeyen alan olarak kaydedilir.²¹⁹

97.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: İddia, Kanıt ve Kör Nokta. Aşağıdaki tablo sekiz ana kaynak türünü üretim zamanı, en güçlü kanıt alanı ve sistematik kör noktasıyla karşılaştırır. Çağdaş arşiv kaydı kişi ve işlem bakımından yüksek çözünürlük sunar, fakat inanç yoğunluğunu ölçmez; menâkıb kolektif

²¹⁷ Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 117-123; Yılmaz, 'Bektaşîlik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri,' 107-111.

²¹⁸ Mehmed Esad Efendi, Üss-i Zafer (İstanbul, 1243/1828), 170-212; Muharrem Varol, İslahat, Siyaset, Tarikat: Bektaşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866) (İstanbul: Dergâh, 2013), 38-80.

²¹⁹ Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 123-132; Ali Yayıoğlu, 'Guarding Traditions and Laws—Disciplining Bodies and Souls,' *Modern Asian Studies* 52/5 (2018), 1542-1603.

anlamı verir, kesin kronolojiyi değil. Geç askerî risale kural ve hafızayı birleştirir; 1826 resmî metni tasfiye kararını kesinleştirirken hedefin kendisini anlatmasına az yer bırakır. Güvenilirlik tek sıra değildir: araştırılan soruya göre kaynakların ağırlığı değişir ve çapraz okuma zorunludur.²²⁰

Kaynak türü	Üretim zamanı / amacı	En güçlü kanıt	Sistematik kör nokta
Menâkıbnâme / Vilâyetnâme	Geç XV. yy.; velâyet ve meşruiyet	Kurucu hafıza, sembol, rakip iddia	Kesin olay tarihi ve kurumsal ayrıntı
Osmanlı kroniği	XV–XVIII. yy.; hanedan tarihi	Rivayet varyantı ve siyasi bağlam	Geç anlatıyı erken olaya taşıma riski
Kanunnâme / teşrifat metni	İdeal kural ve tören	Norm, unvan, merasim dizisi	Fiili uygulama ve yerel fark
Maaş / esame defteri	Dönemsel askerî kayıt	Kişi, orta, unvan ve tarih	İnanç, ikrar ve kayıt dışı ilişki
Tayin ve berat	Makam ve vakıf işlemi	Arz zinciri, yetki, hukuki tanınma	Gündelik nüfuz ve uygulama yoğunluğu
Vakfiye / muhasebe	Gelir ve hizmet tasarımı	Mülk, görev, harcama, bağış	Fiili tahsilat ve mensup sayısı
1826 resmî metni	Tasfiye ve meşruiyet	Karar, yaptırım, suçlama kategorisi	Hedef topluluğun sesi ve tarafsız doktrin
Tereke / yerel sicil	Şahıs ve yerel uygulama	Eşya, ölüm, sürgün, müsadere sonucu	İmparatorluk geneli ve kolektif kimlik

97.11. Tarihsel Hacı Bektaş: XIII. Yüzyıl Anadolu’sunda Bir Velî. Hacı Bektaş’ın tarihsel kişiliği Babaî sonrası Anadolu’nun derviş çevreleri, Vefâî-Babaî mirası ve Sulucakarahöyük merkezli velâyet hafızası içinde ele alınmalıdır. Kaynaklar hayatının ayrıntıları konusunda seyrek; sonraki yüzyılların tarikat kurumunu doğrudan onun yaşadığı döneme taşımak doğru değildir. Onun adına bağlanan geniş kült, tarihsel etkisizliği değil, karizmatik mirasın farklı çevrelerce yeniden sahiplenildiğini gösterir. ‘Tarikatın eponim pîri’ ile sonraki bürokratik teşkilâtın fiili kurucusu aynı cümlede özdeşleştirilmeyecektir.²²¹

97.12. Ölüm Kronolojisi ve Kuruluş Anakronizmi. Hacı Bektaş’ın genel kabul gören ölüm tarihi yaklaşık 1270–1271’dir; Yeniçeri Ocağı’nın kurumlaşması ise XIV. yüzyılın ikinci yarısına yerleştirilir. Bu kronolojik aralık, velînin ilk yeniçeri birliğini bizzat kutsaması, adlandırması veya üniformasını tasarlaması iddiasını tarihsel olay olarak kabul etmeyi engeller. Bununla birlikte daha sonraki ocak, Hacı Bektaş’ı pîr edinmiş ve geçmişini onun velâyetiyle açıklamıştır. Tarihsel imkânsızlık kült bağını silmez; bağın kuruluş çağında değil sonraki kurumsal hafızada şekillendiğini gösterir.²²²

²²⁰ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 145–153; Yıldırım, ‘Hacı Bektaş Veli ve İlk Osmanlılar,’ 107–116; Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 107–112.

²²¹ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 145–187; Mark Soileau, ‘Conforming Haji Bektaş: A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy,’ *Die Welt des Islams* 54 (2014), 423–459.

²²² Ahmet Yaşar Ocak, ‘Hacı Bektaş-ı Veli,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996), 455–458; Gilles Veinstein, ‘On the Ottoman Janissaries,’ *Fighting for a Living içinde* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), 115–134.

97.13. Aşıkpaşazâde: Bilgi Kadar Polemik. Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'ın Osmanlı hükümdarlarıyla görüştüğü ve yeniçeri borküyle bağ kurduğu iddialarına karşı çıkar; buna karşılık Abdal Musa'nın gazâ çevreleri ve başlıkla ilişkisini aktarır. Metin XV. yüzyıl sonundaki rekabetlerden bağımsız değildir. Yazarın Baba İlyas soyuna dayanan kendi meşruiyeti ve Bektaşî çevrelerin Osmanlı kuruluşundaki pay iddiası, pasajın polemik tonunu açıklar. Bu nedenle anlatı ne tamamen reddedilecek ne de tarafsız tanık sayılacaktır; rakip kurucu hafızaların varlığını kanıtlayan katman olarak kullanılacaktır.²²³

97.14. Vilâyetnâme: Velâyetin Osmanlı Geçmişine Yerleştirilmesi. Vilâyetnâme'nin geç XV. yüzyıl bağlamı, Hacı Bektaş çevresinin artık yalnız yerel ziyaret kültü olmadığını gösterir. Velînin halifeleri, gazi dervişler ve yöneticilerle ilişkilendirilmesi, Bektaşî hafızasını Osmanlı kuruluş anlatısına bağlar. Metindeki sahneler çağdaş belge gibi tarihlendirilemez; fakat hangi sembollerin ocak için kullanılabilir meşruiyet sermayesine dönüştüğünü gösterir. Böylece hagiografi askerî teşkilâtın idarî tarihini değil, tarikat ve ocak arasında ileride kurulacak yakınlığın anlam dağarcığını açıklar.²²⁴

97.15. Abdal Musa ve Ak Börk: Aracı Hafıza. Aşıkpaşazâde'nin Abdal Musa'nın Osmanlı seferlerine katıldığı ve yeniçerilerden bork istediği yolundaki kaydı, Hacı Bektaş ile ocak arasında doğrudan görüşmeden farklı bir temas modeli sunar. Burada Rum abdalları, gazâ çevresi ve askerî başlık aynı sahnede buluşur. Abdal Musa'nın daha sonra Hacı Bektaş halifesi olarak merkezleşmesi, ak bork hafızasının Bektaşî silsileye eklenmesini kolaylaştırmış olabilir. Ancak tek pasaj, bütün ocağın o tarihte tarikat mensubu olduğunu göstermeye yetmez.²²⁵

97.16. Ak Börkün İşlevi: Askerî Ayırt Edicilikten Pîr Sembolüne. Ak bork önce askerî zümreleri ayırt eden kıyafet düzeninin parçasıydı; kullanımının yalnız Bektaşîlere özgü olduğu varsayılmaz. XV–XVI. yüzyıl kronik varyantlarında başlığın Hacı Bektaş icazetine bağlanması giderek belirginleşir. Bu dönüşüm, maddî nesnenin anlamının tarih boyunca sabit olmadığını gösterir: aynı başlık

²²³ *Âşıkpaşazâde, Tevârih-i Âl-i Osman, baz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 204–206; Yıldırım, 'Hacı Bektaş Veli ve İlk Osmanlılar,' 107–146.*

²²⁴ *Duran, Velâyetnâme, 73–77, 541–554; Yürekli, Architecture and Hagiography, 25–78.*

²²⁵ *Âşıkpaşazâde, Tevârih-i Âl-i Osman, 204–206; Fabri Maden, 'Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşîler,' Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 73 (2015), 171–202.*

disiplin, imtiyaz, ocak aidiyeti ve pîr velâyetini farklı bağlamlarda taşıyabilir. Börkûn biçim benzerliğinden doğrudan tarikat üyeliği çıkarmak yerine, sembolün hangi tarihte hangi metinde yorumlandığı izlenecektir.²²⁶

97.17. Yen Kesme ve Ad Verme Rivayeti: XVII. Yüzyıl Kuruluş Senaryosu. Hacı Bektaş'ın abasının yenini bir askerin başına koyması, birliğe 'yeniçeri' adını vermesi ve zafer duası etmesi biçimindeki tam kuruluş sahnesi XVII. yüzyıl metinlerinde olgunlaşır. Anlatı, kelime kökenini, başlığın biçimini ve pîr himmetini tek dramatik olayda birleştirir. Fakat rivayetin geçliği ve Hacı Bektaş'ın ölüm kronolojisi, bunu XIV. yüzyıl vakası saymayı engeller. Tarihsel değeri, olgun ocak kurumunun kendi kökenini kutsal soy ve velâyetle nasıl yeniden yazdığını göstermesidir.²²⁷

97.18. Yeniçeri Kurumunun Oluşumu: Tek Tarihli Bir Kuruluş Değil. Yeniçeri Ocağı'nın teşekkülü, pençik ve devşirme düzenleri, kapıkulu hane yapısı, maaş ve orta teşkilâtının zaman içinde birleştiği süreçtir. I. Murad devrine yerleştirilen geleneksel kuruluş tarihi, kurumun bütün unsurlarının aynı gün ortaya çıktığı anlamına gelmez. Bu aşamalı oluşum, Bektaşî bağının da tek bir 'kuruluş töreni' yerine sonraki yüzyıllarda eklenen ritüel ve idarî bağlantılarla açıklanmasını gerektirir. Askerî kurum tarihi tarikat menâkıbının kronolojisine, tarikat tarihi de askerî kanunnâmenin ideal düzenine indirgenmez.²²⁸

97.19. Pîr İhtiyacı ve Kurumsal Meşruiyet. Osmanlı zümreleri ve meslek çevreleri faaliyetlerini bir pîr, dua veya kutsal soyla ilişkilendirebiliyordu. Hacı Bektaş'ın yeniçerilerin pîri olması, her neferin tekke inisiyasyonundan geçtiği anlamına gelmeden ocağa ahlâkî ideal, velâyet koruması ve ortak hafıza sağladı. Bu ilişki tek yönlü değildi: ocak pîrin şöhretini imparatorluk ölçeğinde taşıırken Bektaşî kurumları askerî patronaj ve görünürlük kazandı. Karşılıklı meşrulaştırma, kurumsal özdeşlikten daha açıklayıcı bir kavramdır.²²⁹

²²⁶ Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 112-117; Hasan Basri Karadeniz, 'Osmanlı-Hacı Bektaş Veli İlişkisi veya Ak Börk Meselesi,' *Akademik Bakış* 8 (2006), 1-9.

²²⁷ Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telbîsü'l-Beyân fî Kavânin-i Âl-i Os mân*, baz. Sevim İlğürel (Ankara: TTK, 1998), 144-153; Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 118-120.

²²⁸ Veinstein, 'On the Ottoman Janissaries,' 115-134; Gülay Yılmaz, 'Becoming a Devşirme: The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire,' *Children in Slavery Through the Ages içinde* (Athens, OH: Ohio University Press, 2009), 119-134.

²²⁹ Yaycıoğlu, 'Guarding Traditions and Laws,' 1542-1560; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra: Luzac, 1937), 72-76.

97.20. XV–XVII. Yüzyıllar: Menş e Hafızasından Belge Dilindeki Ba ğ a.

XV. yüzyıl sonundaki rekabetçi kuruluş anlatıları, XVI. yüzyıldaki tarikat merkezileş mesi ve XVII. yüzyıl baş ındaki ocak defteri formülleri aynı sürecin farklı eş ikleridir. Hacı Bektaş adı önce velâyet ve menş e hafızasında ö ne çıkarken, 1620’lerden itibaren bazı maaş defterleri yeniçerileri onun köçekleri veya dervişleri olarak adlandırır. Bu formül bütün neferlerin bireysel ikrarını kaydetmez; kurumun kamusal öz-tasvirini gösterir. Ba ğ ın ‘baş langıcı’ tek tarih de ğ il, farklı kanıt türlerinde görünürleş en bir zaman aralı ğ ıdır.²³⁰

97.21. Bektaş i Tarikatının Teş ekkülü: Pîr Kültünden Ö rgütlü Yola.

Hacı Bektaş’a ba ğ lılık XIII. yüzyıldan itibaren etkili olsa da ritüel rütbeleri, tekke a ğ ı, merkez tayinleri ve ortak erkânıyla tanınan Bektaş i tarikatı sonraki yüzyıllarda teş ekkül etti. Rum abdalları, Kalenderî çevreler, yerel velî kültleri ve Osmanlı patronajı bu oluş umun parçalarıydı. ‘Hacı Bektaş tarikatı 1271’de eksiksiz kurdu’ cümlesi kurumsal süreyi sıkıştırır. Doğ ru ayırım, karizmatik kurucu miras ile XVI. yüzyılda belirginleş en ö rgütsel form arasındadır.²³¹

97.22. Balım Sultan: ‘İkinci Pîr’ ve Kurumsallaştırma Eş i ğ i.

Balım Sultan’ın 1501’de II. Bayezid tarafından Hacıbektaş zaviyesinin baş ına getirilmesi, Bektaş i tarihinde gerç ek bir merkezileş me eş i ğ idir. Gelenek onu ‘ikinci pîr’ sayar; mücerretlik, rütbe ve erkân düzeninin sistemleş mesi onun adıyla iliş kilendirilir. Bununla birlikte bütün uygulamaların tek kiş i tarafından bir anda icat edildi ğ i kanıtlanamaz. Balım Sultan’ı ‘ilk kurucu’ veya yalnız devletin tayin etti ğ i denetim görevlisi olarak görmek yerine, mevcut derviş mirasını yeni bir tarikat organizasyonuna ba ğ layan güçlü kurumsallaştırıcı olarak de ğ erlendirmek gerekir.²³²

97.23. Hacıbektaş Pîr Evi: Sembol, Ziyaret ve İdarî Düğ üm.

Hacı Bektaş türbesi çevresindeki dergâh, ziyaret ve velâyet merkezi olmanın yanında vakıf gelirleri, şeyhlik, derviş ikameti ve taş ra tekkeleriyle yazış ma için idarî dü ğ üme dönüşt ü. Pîr evinin yüksek statüsü bütün Bektaş i dünyasının tek biçimli

²³⁰ Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 117–121; BOA, MAD.d 6681, 6313, 6331, 6359 ve 7167’den aktarılan defter formülleri için aynı eser, 117–118.

²³¹ Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 70–94; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 145–187.

²³² Yılmaz, ‘Bektaş ilik ve İstanbul’daki Bektaş i Tekkeleri,’ 99–103; Yürekli, *Architecture and Hagiography*, 25–50, 79–134.

bürokrasisi demek değildi; yerel vakıf şartları ve şeyh aileleri özerk alanlar üretebilirdi. Buna rağmen postnişin tayini, icazet ve sembolik emanetler yoluyla ocak ve tarikat arasındaki temasın en görünür merkezlerinden biri oldu.²³³

97.24. Çelebiyân ve Babagân: Tek Merkez İçinde İki Otorite Dili. Hacı Bektaş'ın soyundan geldiklerini ileri süren Çelebiler ile mücerret derviş-baba hattı, pîr evinde ve daha geniş ağda farklı meşruiyet biçimleri taşıdı. Çelebilik evlâdiyet ve vakıf haklarına, Babagân çizgisi ikrar, hizmet ve derviş rütbelerine dayanabilirdi. Sonraki 'dedebaba' makamını erken dönemlere değişmeden taşımak da yanlıştır. Ocakla ilişkili tayin ve vekillik belgeleri bu iç çoğulluğu hesaba katmadan okunursa tek bir 'Bektaşî liderliği' varmış gibi görünür.²³⁴

97.25. Vakıf Ekonomisi: Himmetin Maddî Altyapısı. Pîr evi ve bağlı tekkelerin sürekliliği köy, tarla, değirmen, hayvan, nakit ve çeşitli vergi tahsislerinden beslenen vakıf düzenine dayanıyordu. Vakıf yalnız manevî hizmeti finanse etmedi; aşevi, misafirlik, onarım, görevli ve yerel istihdam üretti. Yeniçeri mensuplarının bağış veya tamir desteği gerçek bağın maddî göstergesi olabilir, fakat bütün tekke bütçelerinin ocak tarafından karşılandığını kanıtlamaz. Gelir tahsisi, filî tahsilat ve harcama ayrı belgelerle sınanmalıdır.²³⁵

97.26. Tayin Düzeni ve Yeniçeri Ağası'nın Arzı. Taşra Bektaşî şeyhlerinin pîr evi onayıyla, Hacıbektaş postnişininin ise bazı dönemlerde Yeniçeri Ağası'nın arzıyla tayin edilmesi, iki kurum arasındaki en güçlü idarî bağlantılardandır. Bu yetki tarikatın devlet hiyerarşisine bütünüyle eridiğini göstermez; berat, vakıf şartı, yerel aile ve merkez dergâhı aynı tayinde farklı hak iddia edebilirdi. Yine de Yeniçeri Ağası'nın yalnız tören konuğu değil, belirli makam işlemlerinde aracı ve denetleyici olduğunu kanıtlar. Uygulamanın başlangıcı ve sürekliliği her tayin için ayrıca aranmalıdır.²³⁶

97.27. Devlet Patronajı: D2–D3, Fakat 'Resmî Tarikat' Değil. II. Bayezid'in Balım Sultan'ı pîr evine yerleştirmesi, vakıf imtiyazları, türbe

²³³ Faruqi, 'The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities,' *International Journal of Middle East Studies* 7/2 (1976), 183–208; Yılmaz, 'Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri,' 103–111.

²³⁴ Faruqi, 'The Tekke of Hacı Bektaş,' 190–205; Birge, *The Bektashi Order*, 56–87; Gülay Yılmaz'ın arşiv temelli ibtiyâtı için 'Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri,' 99–107.

²³⁵ Faruqi, 'The Tekke of Hacı Bektaş,' 183–208; Suraiya Faruqi, 'Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli, 1750–1826,' *Südost-Forschungen* 35 (1976), 69–96.

²³⁶ Yılmaz, 'Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri,' 107–113; Faruqi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, 70–102.

onarimleri ve saray kabulü Bektaşî kurumlarının D2 patronaj ve kimi işlevlerde D3 bütünleşme yaşayabildiğini gösterir. Ancak devlet aynı anda farklı tarikatları destekliyor, vakıfları denetliyor ve şüpheli gördüğü çevreleri soruşturuyordu. ‘Yeniçeri bağı vardı’ önermesinden ‘Bektaşîlik devletin resmî tarikatıydı’ hükmü çıkmaz. Resmîyet yerine tanınma, himaye, idarî eklemlenme ve dönemsel denetim ayrı kavramlarla gösterilecektir.²³⁷

97.28. Kızıldeli Zaviyesi: Rumeli’de Erken Kurum ve Hukukî Süreklilik.

Dimetoka çevresindeki Kızıldeli/Seyyid Ali Sultan zaviyesi, Rumeli Bektaşî tarihini yalnız Yeniçeri kışlasından açıklamanın yetersizliğini gösterir. 1401–1402 mülknâmesi ve 1412 biti, vakıf, evlâdiyet, yol ve yerel hizmetler etrafında erken bir hukukî yapı kurmuştur. Zaviyenin sonraki Bektaşî ağına katılması, önceki kurumların yeniden adlandırılabilceğini gösterir. 1826’da mallarının önemli kısmına müdahale edilmesine rağmen tamamen kapatılmaması da merkez emrinin yerelde tek biçimli uygulanmadığını kanıtlar.²³⁸

97.29. İstanbul Tekke Ağı: Kışla Dışında Şehir Bektaşîliği. Karaağaç, Şehidlik, Şahkulu, Karacaahmet, Yarımca ve başka İstanbul tekkeleri Bektaşîliğin yalnız asker koğuşlarında yaşamadığını gösterir. Bu mekânlar vakıf, türbe ziyareti, mahalle, esnaf, yolcu ve derviş ilişkileriyle şehir hayatına bağlandı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yeni tekkelerin artması, ocak-şehir ekonomisi kesişimini güçlendirmiş olabilir; fakat her tekkenin aynı askerî yoğunluğa sahip olduğu varsayılmaz. Tekke bazında kurucu, şeyh, gelir ve ocak bağı ayrı dosyalanmalıdır.²³⁹

97.30. Kurumsal Katmanlar Tablosu: Aynılık Değil Temas. Aşağıdaki tablo pîr evi, taşra tekkesi, İstanbul dergâhı, ocak merkezi, orta, baba veya vekil, vakıf, esnaf ve hane çevresi gibi on katmanı karşılaştırır. Her katmanın otoritesi, ocakla temas biçimi ve kanıt sınırı farklıdır. Pîr evi tayin ve ziyaret düğümü; orta maaş ve yoldaşlık birimi; tekke ise ritüel ve vakıf kurumu olabilir. Bu ayırım, tek

²³⁷ Suraiya Faruqi, ‘Conflict, Accommodation and Long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State,’ *Bektachiyya içinde* (İstanbul: Isis, 1995), 171–184; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 145–187.

²³⁸ Ali Sinan Bilgili, ‘Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) Zaviyesi (1401–1826),’ *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 89–113.

²³⁹ Yılmaz, ‘Bektaşîlik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri,’ 97–136; M. Baba Tanman, ‘İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri,’ *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler içinde* (Ankara: TTK, 2005), 305–347.

bir babanın bir ortada bulunmasını bütün Bektaşî ağının askerî komutaya bağlanması biçiminde büyütmeyi önler.²⁴⁰

Katman	Başlıca otorite / birim	Yeniçeri teması	Kanıt sınırı
Hacıbektaş pîr evi	Postnişin, Çelebi, baba/dedebaba	Tayin arzı, bayrak, ziyaret, dua	İç otorite çoğulluğu
Taşra Bektaşî tekkesi	Yerel baba, vakıf mütevellisi	Garnizon, bağış, koruma değişken	Her tekke askerî değildir
İstanbul dergâhı	Baba ve şehir çevresi	Ocak, esnaf, kahvehane, kolluk	Tekke bazında yoğunluk farklı
Merkez Yeniçeri Ocağı	Ağa, kethüda, orta zabıtları	Pîr formülü ve tören	Bireysel ikrarı göstermez
99. cemaat	Orta görevlileri ve yoldaşlar	Hacı Bektaş vekili / Haydar Baba	Bütün ocağa genellenemez
94. cemaat	İmam ortası	Bazı geç kaynaklarda yanlış vekillik	Rakam ve işlev karışıklığı
Baba / vekil	Karizmatik-dinî temsil	Dua, irşad, arabuluculuk	Askerî komuta değildir
Vakıf ağı	Müteveli, nazır, berat	Tamir, tahsis, gelir aktarımı	Fiili tahsilat ayrıca kanıtlanır
Esnaf-kahvehane ağı	Usta, orta mensubu, yerel ileri gelen	Sosyallik ve P2-P3 seferberlik	Üçlü üyelik otomatik değildir
Hane ve ziyaret çevresi	Aile, muhib, ziyaretçi	Dolaylı askerî akrabalık ve bağış	Resmî belgelerde eksik görünür

97.31. Ocak Defterlerindeki Hacı Bektaş Formülü. 1620'lerin sonundan itibaren bazı yeniçeri maaş defterlerinin başında neferler 'Hacı Bektaş-ı Velî dervişlerinin köçekleri' olarak anılır. Bu formül, pîr ilişkisinin merkezî kayıt diline girdiğini ve XVII. yüzyılda kamusal kurumsal kimlik kazandığını gösterir. Ancak defter, her neferin özel inancını veya ikrar törenini kaydetmez; maaş alan asker topluluğunu kolektif unvanla tanımlar. Bu yüzden kayıt güçlü kurumsal aidiyet, fakat otomatik bireysel tarikat üyeliği kanıtı değildir.²⁴¹

97.32. 99. Cemaat ile 94. Orta: Yerleşmiş Bir Hatanın Tashihi. Geç literatürde Hacı Bektaş vekilinin 94. ortada oturduğu sıkça tekrarlanır. Üss-i Zafer'deki sehiv ve onu izleyen Reşat Ekrem Koçu anlatısı bu kabule yön vermiş görünmektedir. Maaş ve tereke kayıtları ise Haydar Baba dâhil vekillik çevresini 99. cemaatle ilişkilendirir; 94. cemaat 1632'den beri imam ortasıdır. Bazı hû-keşânın farklı ortalara dağılması başka bir konudur. Rakam tashihi, bağın varlığını reddetmez; kurumsal yerini doğru belirler.²⁴²

97.33. Hacı Bektaş Vekili ve Bektaşî Baba: Temsilin Sınırı. Ocakla ilişkili baba veya Hacı Bektaş vekili, dua, merasim, irşad, arabuluculuk ve pîr evinin

²⁴⁰ Yılmaz, 'Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri,' 103–116; Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 117–137.

²⁴¹ BOA, MAD.d 6681, 6313, 6331, 6359, 7167 ve 6964'teki formüller için Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 117–119.

²⁴² Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 128–137; Mehmed Esad Efendi, Üss-i Zafer, 203. Geç aktarımın kaynak zinciri için Reşat Ekrem Koçu, İstanbul Ansiklopedisi, 'Doksandörtlüler' maddesi.

temsilini üstlenebilirdi. Kışlada ikamet ve esami kaydı, makamın yalnız sembolik olmadığını gösterir. Fakat ‘bir Bektaşî baba ve sekiz derviş’ gibi geç aktarımlar kronoloji ve orta numarası bakımından kaynak eleştirisine muhtaçtır. Ayrıca temsilci, bütün neferlerin şeyhi veya askerî komutanı değildir. Dini-karizmatik otorite ile zabıtlık ve disiplin yetkisi birbirine çevrilmemelidir.²⁴³

97.34. Kışla ‘Tekkeleri’: Mektep, Mescid ve Sohbet Mekânı. Yeniçeri odalarında ‘tekke’ diye anılan mekânların işlevi kaynaklarda her zaman Bektaşî dergâhıyla aynı değildir. Bazıları neferlerin dinî eğitimi için mektep-mescid, vaaz ve sohbet yeri olarak kullanılmış; kadrolu imam ve başka tarikat şeyhleri de burada bulunmuştur. Reşat Ekrem Koçu’nun her birine Bektaşî Baba Efendi yerleştiren tasviri çağdaş kanıtla desteklenmez. Mekân adını ritüel tekel saymak, ocaktaki Sünnî eğitim ve çoğul şeyh ilişkilerini görünmez kılar.²⁴⁴

97.35. Dua ve Gülbank: Kolektif Pîr Hafızasının Sesi. Ağa divanı ve sefer dualarında padişah, devlet adamları, Hz. Ali ve Hacı Bektaş’ın birlikte anılması, ocak tören dilindeki velâyet zincirini gösterir. Gülbank, birlik dayanışması ve pîr himmetini kamusal sesle üretir; metin varyantları ve tarihlendirme bu nedenle önemlidir. Bir gülbankın XX. yüzyılda derlenmiş biçimini kuruluş çağına taşımak doğru değildir. Yine de XVII. yüzyıl ortasından belgelenen dua, Bektaşî sembolizminin ocak kurumunda gerçek bir ritüel yer kazandığını gösterir.²⁴⁵

97.36. Börk, Taç ve Yen: Maddî Kültürün Çoklu Anlamı. Yeniçeri borkü ile Bektaşî tacı arasındaki biçim ve menşe anlatıları kurumsal yakınlığı görselleştirmiştir. Ancak kıyafette benzerlik, aynı inisiyasyon statüsü değildir; askerî üniforma devletçe düzenlenen zümre işareti, tarikat tacı ise rütbe ve erkân göstergesi olabilir. Yen kesme efsanesi iki nesneyi kutsal kökende birleştirir. Maddî kültür incelemesi nesnenin biçimi, kullanım bağlamı, tarihi ve ona eşlik eden metni birlikte ele almadıkça sembolik benzerliği tarihsel köken kanıtına dönüştürür.²⁴⁶

²⁴³ Maden, ‘Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri,’ 177–181; Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 119–123, 136–137.

²⁴⁴ Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 134–136; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 566–575.

²⁴⁵ Gül, ‘Yeniçeri Teşrifat Mecmuası (Transkripsiyon ve Değerlendirme),’ *ETÜT Dergisi* 1 (2020), 45–66; Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 124–126.

²⁴⁶ Yürekli, *Architecture and Hagiography*, 135–160; Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 112–118, 132–145.

97.37. Kazan: Yoldaşlık, İaşe ve İsyen Sembolü. Orta kazanı yemek üretiminin maddî aracı, ortak bütçe ve yoldaşlığın merkezi, törenlerde kutsallaşan işaret ve ‘kazan kaldırma’ eyleminde siyasî seferberlik sembolüydü. Bu çoklu anlamın tamamını Bektaşî doktrininden türetmek hatalıdır. Tarikat dili kazanı pîr ve lokmayla ilişkilendirebilir; askerî kurum ise onu iaşe, mülkiyet ve disiplin düzeninde kullanır. İsyen sırasında kazanların meydana çıkarılması P3–P4 mobilizasyon göstergesidir, fakat bu eylemi yapan her orta için Bektaşî saik kanıtlanmış olmaz.²⁴⁷

97.38. Bayrak ve Alay: Pîr Evinden Ocak Meydanına. Hacıbektaş şeyhinin verdiği beyaz bayrağın alaylarda Yeniçeri Ağası önünde taşındığına dair kayıtlar, pîr evinin temsilinin tören yoluyla askerî merkeze bağlandığını gösterir. Bayrak, icazet ve himmetin görünür nesnesi olabilir; fakat bütün savaş kararlarının tarikatça verildiği anlamına gelmez. Alay düzeninde dinî ve hanedanî semboller yan yanadır. Nesnenin hangi tarihte, hangi merasimde ve kimin yetkisiyle kullanıldığı belirtilmeden ‘Bektaşî ordu’ gibi genellemeler kurulamaz.²⁴⁸

97.39. İkrar ile Pîr Kabulünü Ayırmak. Bektaşî yoluna bireysel giriş ikrar, rehber ve belirli erkân gerektirir; Hacı Bektaş’ı ocağın pîri saymak ise kolektif kurumsal aidiyettir. Bu iki düzey örtüşebilir, fakat özdeş değildir. Bazı ağa ve neferlerin ‘Bektaşî’ lakabı veya tekke bağlantısı bireysel intisaba işaret ederken maaş defterindeki ortak pîr formülü kurumsal temsil üretir. Bütün yeniçerilere Hacı Bektaş yolundan ayrılmayacaklarına dair yemin ettirildiği iddiasının sağlam çağdaş dayanağı bulunmadığından norm olarak kullanılmayacaktır.²⁴⁹

97.40. Kapalılık Rejimi: K1–K3, Otomatik K4 Değil. Tekke misafirliği, türbe ziyareti, lokma ve kamusal gülbank K0–K1 düzeyinde açık veya seçici olabilir. İkrar, rehberlik, rütbe ve erkân bilgisi K2 örgütsel sınır ile K3 dereceli bilgi üretir. Yeniçeri ortasının disiplin ve iç dayanışması da ayrı bir K2 alanıdır. İki kurumun kapalılıkları örtüştüğünde güçlü yoldaşlık doğabilir; fakat bundan

²⁴⁷ Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 261–311; Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 132–145.

²⁴⁸ Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 150, 290; Birge, *The Bektasbi Order*, 74; Yılmaz, ‘Bektaşilik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri,’ 111–113.

²⁴⁹ Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 123–132, 134–136; Birge, *The Bektasbi Order*, 174–201, ritüel tasviri için ihtiyatla.

bütün Bektaşîliğin veya ocağın her alanında K4 sonucu çıkmaz. Kapalılık bilgi, üyelik ve örgüt boyutlarında ayrı ayrı kodlanacaktır.²⁵⁰

97.41. Ocakta Dinî Çoğulluk: Sünnî İmamlar ve Başka Şeyhler. Yeniçeri Ocağı'nda imamlar, cami ve mektepler, Kur'an ve ilmiyel öğretileri, vaizler ve farklı tarikat çevreleri de bulunuyordu. 94. cemaatin imam ortası oluşu, Bektaşî bağının Sünnî kurumu dışladığı tezine karşı somut örnektir. Bir yeniçeri Hacı Bektaş'ı pîr sayarken Hanefî-Sünnî ibadet düzenine katılabilir veya başka şeyhe bağlanabilirdi. Modern mezhep ikiliğini ocak hayatına değişmeden uygulamak, erken modern çoklu aidiyet ve görev ayrımını bozar.²⁵¹

97.42. Asker Alma Yolları ve Aidiyetin Çeşitlenmesi. Devşirme XVI. yüzyıl sonuna kadar temel asker kaynağı olsa da bütün yeniçeriler aynı yoldan gelmedi; kul oğulları, gönüllüler, şehirli ve taşralı kayıtlar zamanla ocağın toplumsal bileşimini değiştirdi. Acemi oğlanlarının topluca Bektaşî dervişlerce yetiştirildiğini gösteren sürekli kurum belgesi yoktur. Müslümanlaşma, askerî eğitim, orta dayanışması ve tarikat intisabı farklı süreçlerdir. Asker alma sistemini tek bir manevî eğitim programına indirmek hem devşirme tarihini hem Bektaşî erkânını aşırı basitleştirir.²⁵²

97.43. Taşra Yeniçerileri: Merkez Modelinin Sınırı. XVII–XVIII. yüzyıllarda esame, garnizon ve yerel koruma ağları Yeniçeri kimliğini imparatorluğun farklı şehirlerine yaydı. Kahire, Şam, Balkanlar, Girit ve Anadolu'daki yeniçeri toplulukları merkez kışlasının aynı kopyası değildi; yerel aile, esnaf, ayan ve mezhep çevreleriyle farklı ilişkiler kurdular. Bektaşî yoğunluğu da bölgeden bölgeye değişti. İstanbul'daki bir vekil veya tekke düzenini bütün taşra ocaklarına uygulamak yerine her şehirde insan, orta, tekke ve siyasî ittifak ayrı kanıtlanmalıdır.²⁵³

97.44. Esnaf-Yeniçeri Örtüşmesi: Kışladan Şehir Ekonomisine. Yeniçerilerin ticaret ve zanaata katılması, esnaf ile asker arasındaki sınırı özellikle

²⁵⁰ Birge, *The Bektasbi Order*, 174–201; Yılmaz, 'Bektaşîlik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri,' 97–107; kapalılık derecelerini kurumsal üyelikten ayıran karşılaştırmalı kullanım bu eserin K0–K4 ölçeğine dayanır.

²⁵¹ Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 123–132, 136–145; Yayıoğlu, 'Guarding Traditions and Laws,' 1542–1575.

²⁵² Gülay Yılmaz, 'Becoming a Devşirme,' 119–134; Gülay Yılmaz, 'Janissaries in the Making: Coerced Labor and Chivalric Masculinity in the Early Modern Ottoman Empire,' *Labor History* 64/4 (2023), 381–401.

²⁵³ Yannis Spyropoulos ve Antonis Anastasopoulos, 'Soldiers on an Ottoman Island: The Janissaries of Crete,' *Turkish Historical Review* 8/1 (2017), 1–33; André Raymond, *Le Caire des Janissaires* (Paris: CNRS, 1995).

XVII–XVIII. yüzyıllarda geçirgenleştirdi. Orta sandıkları, dükkân, gedik, kefalet ve mahalle ilişkileri askerî aidiyeti gündelik şehir hayatına taşıdı. Bektaşî tekkeleri de bu çevrelerle temas kurabildi; ancak aynı esnafın yeniçeri ve Bektaşî olması her zaman üçlü resmî üyelik anlamına gelmez. Örtüşen ağlar, toplu kimliklerden çok kişi ve mekân bazında gösterilmelidir.²⁵⁴

97.45. Kahvehane ve Kolluk: Sosyalliğin Siyasete Açılan Mekânı. Yeniçeri kahvehaneleri haber, iş, dayanışma, eğlence ve yerel nüfuz mekânlarıydı; bazı açılış ve nişan alaylarında Bektaşî baba ve derviş sembolleri görünür olabiliyordu. Bu temas, tarikat kültürünün kışla dışındaki kamusallığını gösterir. Fakat kahvehane otomatik tekke, sohbet de inisiyasyon değildir. Aynı mekânın polis gözetimi, esnaf pazarlığı ve siyasî seferberlik üretmesi P0'dan P3'e değişen işlevlerin olay bazında ayrılmasını gerektirir.²⁵⁵

97.46. Ocak Dışındaki Bektaşîler: Tarikatı Askerî Kuruma Hapsetmemek. Bektaşî ağında derviş, baba, köylü, şehirli, zanaatkâr, kadın ziyaretçi, vakıf görevlisi ve yerel ileri gelenler bulunuyordu. Rumeli'de büyük zaviyeler tarım, konaklama ve bölgesel ziyaret merkezi işlevi gördü; Anadolu'da pîr evi ve taşra ocakları farklı toplumsal tabanlara dayandı. Yeniçeri patronajı önemli olsa da tarikatın tamamını açıklamaz. 1826 sonrasında askerî kurum yok olduğu halde Bektaşî pratiklerinin sürmesi de toplumsal tabanın ocağa indirgenemeyeceğinin tarihsel kanıtıdır.²⁵⁶

97.47. Kadınlar ve Haneler: Erkek Kurum Belgelerinin Sessizliği. Ocak ve tekke tayin belgeleri erkek makam sahiplerini öne çıkarır; bu durum kadınların Bektaşî ziyaret, bağış, şiir, aile aktarımı ve gündelik hizmette bulunmadığını göstermez. Yeniçerilerin evlenmesi ve şehirli haneler kurması da askerî topluluğu yalnız bekâr kışla nüfusu olmaktan çıkardı. Kadınların resmî orta üyeliği ile tarikat çevresindeki katılımı aynı mesele değildir. Kaynak sessizliği cinsiyet

²⁵⁴ Cemal Kafadar, 'Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict' (MA tezi, McGill University, 1981); Gülay Yılmaz, 'Blurred Boundaries Between Soldiers and Civilians: Artisan Janissaries in Seventeenth-Century Istanbul,' *Bread from the Lion's Mouth* içinde (New York: Berghahn, 2015), 175–193.

²⁵⁵ Maden, 'Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri,' 181–183; Betül Başaran, *Selim III, Social Order and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century* (Leiden: Brill, 2014), 145–165.

²⁵⁶ Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, 103–169; Bilgili, 'Kızıldeli Zaviyesi,' 89–113; Maden, '1826 Sonrası Bugünkü Bulgaristan Coğrafyasında Bektaşî Yasağı,' *Avrasya Etüdüleri* 61 (2022), 5–44.

yokluğu sayılmayacak, fakat ayrıntı bulunmadığında modern eşitlik biçimleri geçmişe taşınmayacaktır.²⁵⁷

97.48. Siyaset Ölçeği: P1 Patronajdan P4 Silahlı Mücadeleye. Pîr adına dua, türbe onarımı ve saray kabulü P1; tayin, vakıf ve çıkar talebi P2; bir orta veya tekke çevresinin örgütlü baskısı P3; silahlı isyan ve iktidar mücadelesi P4 düzeyidir. Aynı aktör farklı tarihlerde farklı kod alabilir. Hacı Bektaş'ın ocak pîri olması tarikatı sürekli P3–P4 yapmaz; Yeniçeri Ocağı'nın silahlı kapasitesi de her Bektaşîye aktarılmaz. Siyasallaşma kurum adıyla değil, belirli talep, örgütlenme ve eylem kanıtıyla ölçülür.²⁵⁸

97.49. Devlet İlişkileri: D1'den D5'e Değişen Rejim. Bektaşî tekkeleri hukukî tanınma ve vakıf beratıyla D1, bağış ve onarımla D2, tayin ve askerî törenle D3, soruşturma ve merkezî denetimle D4, 1826 kapatma-sürgün-müsaderesiyle D5 yaşayabildi. Bazı Yeniçeri isyanları D6 rakip otorite üretti; fakat tarikatın bütünü egemen devlet kurmadığından D7 genellemesi yapılamaz. Kodlar cemaatin özü değil, olay ve dönem ilişkisidir. Aynı anda farklı bölgelerde D2 himaye ile D4 denetim birlikte bulunabilir.²⁵⁹

97.50. Bağ Yoğunluğu Haritası: Merkez, Çevre ve Kanıt Derecesi. İlişkinin en yüksek yoğunluğu Hacıbektaş pîr evi, merkez ocak, 99. cemaat vekilliği, belirli İstanbul tekkeleri ve tören dilinde görülür. Orta yoğunluk, asker-esnaf kahvehaneleri, tamir ve vakıf bağışları, Rumeli garnizonları ve bazı yerel babalarda izlenebilir. Düşük veya belirsiz yoğunlukta yalnız ortak sembol veya geç rivayet vardır. Bu harita coğrafi değil ilişkiseldir: aynı şehirde iki tekke ve iki orta farklı bağ düzeyine sahip olabilir. 'Bektaşî-Yeniçeri ittifakı' bu dereceleri gizleyen tek renkli etiket olarak kullanılmayacaktır.²⁶⁰

97.51. İsyanları Tarikatlaştırmamak: Erken Dönem İçin Kanıt Sınırı. Yeniçeri Ocağı XV. yüzyıldan itibaren taht, maaş, ulûfe, sefer ve disiplin meselelerinde siyasî baskı üretebildi. Fakat bir isyanın Yeniçeri katılımıyla

²⁵⁷ Meral Salman Yıkımsı, *Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları: Yol'un Mürşitleri Ulusoy Ailesi* (İstanbul: İletişim, 2014), 52–91; Yılmaz, 'Blurred Boundaries,' 175–193.

²⁵⁸ Yaycıoğlu, 'Guarding Traditions and Laws,' 1542–1603; Maden, 'Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri,' 183–199.

²⁵⁹ Faroqhi, 'Conflict, Accommodation and Long-term Survival,' 171–184; Varol, *İslahat, Siyaset, Tarikat*, 38–80.

²⁶⁰ Yılmaz, 'Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri,' 107–136; Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 117–145; Maden, 'Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri,' 177–183.

gerçekleşmesi onu kendiliğinden Bektaşî hareket yapmaz. Eylemin tarikat saikini göstermek için baba, tekke, erkân veya açık söylem bağlantısı gerekir. XVI–XVIII. yüzyıl olaylarının çoğunda bu kanıt ya yoktur ya da geç yorumdan gelir. Ocak siyaseti ile Bektaşî siyaseti yalnız somut aktör kesiştiğinde birleştirilecektir.²⁶¹

97.52. 1656 Pazarbaşı Olayı: Statü Savunması ve Tarikat Dili. 1656'da İstanbul kadısının Hacı Bektaş köçeklerinden pazarbaşını cezalandırması üzerine Bektaşî pîrlerinin tepki göstermesi, yeniçeri statüsü, şehir görevi ve tarikat aidiyetinin kesiştiği somut olaydır. İtiraz, yeniçerilerin kendi zabitlerince cezalandırılması gereken ayrıcalıklı zümre olduğu savına dayanıyordu. Burada P2 çıkar temsili P3 örgütlü baskıya yaklaşır; devletin kadıyı görevden alması müzakere ve nüfuzu gösterir. Olay bütün tarikatın isyanı değil, belirli statü ihlaline karşı ağ seferberliğidir.²⁶²

97.53. 1703 ve 1730: Kalabalık Siyaseti İçinde İhtiyat. Edirne Vak'ası ve Patrona Halil isyanında yeniçeri, esnaf, ulema, saray ve şehir kalabalıkları farklı taleplerle bir araya geldi. Patrona Halil'in Arnavutluğu veya bazı aktörlerin tekke ilişkisi üzerinden hareketin tamamını Bektaşî ayaklanması saymak kanıtı aşar. Koalisyonun askerî ve toplumsal bileşimi P3–P4 düzeyindedir; tarikat payı kişi bazında gösterilmelidir. Mezhep veya tarikat etiketi, maaş, vergi, saray hizbi ve şehir ekonomisi gibi belirleyici çıkarları örten tek neden olmamalıdır.²⁶³

97.54. 1807 Kabakçı Mustafa Ayaklanması: Reform Karşıtı Koalisyon. Nizâm-ı Cedîd'e karşı 1807 ayaklanması, yeniçerilerin yanı sıra boğaz yamakları, ulema, saray hizipleri ve şehir çevrelerini birleştirdi. Bazı Bektaşî şahıs ve ağlar bu siyasî evrende yer almış olabilir; fakat hareketin tamamını tarikat programı saymak doğru değildir. Temel çatışma askerî disiplin, vergi, imtiyaz ve meşruiyet üzerindiydi. Bektaşî sembolizmi koalisyon bağlarını güçlendirebilir, ancak nedensellik için somut tekke veya baba faaliyeti aranmalıdır.²⁶⁴

²⁶¹ Maden, 'Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri,' 183–199; Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 145–158; Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 138–193.

²⁶² Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Zeyl-i Fezleke*, baz. Nazire Karaçay Türkal (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 89; Naimâ, *Târib-i Na'imâ*, ilgili 1066/1656 kaydı; Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 120–122.

²⁶³ Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1958); Robert Olson, 'The Etnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730,' *JESHO* 17/3 (1974), 329–344; Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,' 145–152.

²⁶⁴ Fatih Yeşil, *İbtidâller Çağında Osmanlı Ordusu* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016), 55–180; Betül Başaran, *Selim III*, 165–220; Fahri Çetin Derin, 'Kabakçı Mustafa Ayaklanmasına Dair Bir Tarihçe,' *Tarih Dergisi* 27 (1973), 99–110.

97.55. 1808 Alemdar Vak'ası: Ocak Dayanışması ve Sınırlı Bektaşî Katılım. Alemdar Mustafa Paşa'nın Sekbân-ı Cedîd girişimine karşı 1808'de gelişen çatışma, Yeniçeri Ocağı'nın silahlı kapasitesini ve şehir içi ittifaklarını gösterir. Maden'in tespitleri bazı Bektaşî şeyh ve dervişlerinin bu olayda yeniçerilerle hareket ettiğine işaret eder; bu, önceki isyanlarda otomatik olarak varsayılabilen somut yakınlığın geç dönem örneğidir. Yine de katılan şahıslarla bütün tarikat ayrılmalıdır. Olay düzeyinde D6 ve P4, tarikat geneli için değil belgelenen ağ için uygulanır.²⁶⁵

97.56. Haydar Baba: Karizma, Orta Koruması ve Devlet Şüphesi. Haydar Baba'nın 99. cemaatle bağı, bazı yeniçeri ustalarının onu 'manevî baba' sayarak sürgün kararına karşı çıkması ve devletin İran casusluğu suçlaması, ilişkinin son dönem yoğunluğunu somutlaştırır. 1822'de İstanbul'dan çıkarıldıktan sonra Bolu yolunda ölmesi, 1826 resmî anlatısında kullanılabilecek bir muhalif baba örneği üretti. Terekesinde Mushaf ve gündelik dinî unsurlar bulunması, toplu 'dinsizlik' etiketinin şahıs dosyasını açıklamadığını gösterir. Karizma, himaye ve istihbarat şüphesi ayrı kanıt katmanlarıdır.²⁶⁶

97.57. Nizâm-ı Cedîd'den Eşkinici Ocağı'na: İmtiyaz ve Disiplin Çatışması. III. Selim ve II. Mahmud'un yeni askerî düzenleri yalnız teknik talim meselesi değildi; maaş, vergi, esame, zanaat ve şehir nüfuzunu yeniden dağıtıyordu. Yeniçeri direnci bu maddî çıkarlarla gelenek ve din dilini birleştirdi. Eşkinici Ocağı'nın 1826'da kurulması, reformun ocak içinde uygulanacağı izlenimini verse de güven krizi kısa sürede silahlı çatışmaya dönüştü. Bektaşî bağlantısı hükümetin rakip koalisyon tasvirinde önemliydi, fakat reform karşıtlığının tek nedeni tarikat doktrini değildi.²⁶⁷

97.58. Haziran 1826: Olay Dizisini Tek Güne Sıkıştırmamak. II. Mahmud'un reform hazırlığı, Eşkinici talimi, yeniçerilerin kazan kaldırması, sancak-ı şerif etrafında hükümet seferberliği, kışkırtılarda topa tutulması ve ocağın ilgısı birbirini izleyen fakat önceden kaçınılmaz olmayan adımlardı. Merkezdeki

²⁶⁵ Maden, 'Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri,' 188-195; Yeşil, *İhtilaller Çağında Osmanlı Ordusu*, 181-264.

²⁶⁶ BOA, HAT 284/17078, 289/17328, 293/17451; BOA, C.ADL 9/593; Maden, 'Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri,' 187-190; Gül, 'Bir Efşanenin Gücü,' 136-137, 154-155.

²⁶⁷ Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum, 1826-1839* (İstanbul: Kitabevi, 2009), 31-130; Yeşil, *İhtilaller Çağında Osmanlı Ordusu*, 265-358.

şiddet ile taşradaki tasfiye aynı hızda gerçekleşmedi. 15–17 Haziran tarihleri kaynakların kullandığı takvim ve karar anına göre değişebilir. Bölüm, askerî çatışmayı, hukukî ilga kararını ve sonraki Bektaşî yasağını ayrı tarihlerle gösterecektir.²⁶⁸

97.59. Vak‘a-i Hayriyye: Adlandırma, Zafer ve Hafıza. ‘Hayırlı Olay’ adı, hükümetin Yeniçeri tasfiyesini düzenin ve dinin kurtuluşu olarak çerçevelediği zafer dilidir. Bu adlandırma askerî kurumun sorunlarını ve isyanı görünür kılarken öldürülen, sürülen veya malları müsadere edilenlerin tecrübesini gölgeler. Bektaşîler için olay, birkaç hafta sonra gelen tarikat yasağının başlangıcıdır. Tarihçi resmî adı kullanabilir, fakat onu tarafsız olay tanımı saymaz; aynı sürecin farklı topluluklarda ‘tasfiye’, ‘kırım’, ‘reform’ ve ‘yeniden merkezleşme’ olarak yaşandığını gösterir.²⁶⁹

97.60. Kronoloji Tablosu: XIII. Yüzyıldan 1826 Sonrasına. Aşağıdaki kronoloji tarihsel Hacı Bektaş, Yeniçeri kurumunun teşekkülü, tarikat merkezleşmesi, ocak dilindeki Bektaşî formüller, siyasî krizler ve tasfiye kararlarını yirmi eşikte toplar. ‘İlk’ ibaresi yalnız kullanılan kaynaktaki ilk görünümü belirtir; daha erken toplumsal temasın kesin yokluğu değildir. Menkıbenin yazım tarihi ile anlattığı tarih, tayin belgesi ile makam geleneği ve ilga kararı ile yerel uygulama ayrı sütunlarda tutulur. Böylece efsane, kurum ve baskı aynı çizgi üzerinde fakat aynı kanıt düzeyinde olmayan olaylar olarak okunur.²⁷⁰

Tarih / dönem	Eşik	Kanıt türü	Tarih yazımı sınırı
yakl. 1270–1271	Hacı Bektaş’ın ölümü	Biyografik ve menâkıb katmanları	Yeniçeri kuruluşundan önce
XIV. yy. ikinci yarısı	Yeniçeri kurumunun teşekkülü	Kronik, kanun ve sonraki tarih	Tek günlük eksiksiz kuruluş değil
XIV–XV. yy.	Rum abdalları ve ak börk hafızası	Aşıkpaşazâde ve velâyetnâmeler	Toplu Bektaşî üyeliği kanıtı değil
1401–1412	Kızıldeli vakıf ve imtiyazları	Mülknâme ve bit	Sonraki Bektaşî adı geriye taşınmamalı
XV. yy. sonu	Velâyetnâme ve kuruluş rekabeti	Hagiografi / kronik	Anlattığı çağla yazıldığı çağ ayrılır
1501	Balım Sultan’ın pîr evine gelişi	Tayin ve tarikat hafızası	Bütün erkânı tek anda icat etmedi
XVI. yy.	Tarikat ağının belirginleşmesi	Vakıf, mimari, atama	Bölgesel eşzamanlılık varsayılmaz

²⁶⁸ Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, 1–169; Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, XII, 170–230; Yıldız, *Neferin Adı Yok*, 31–130.

²⁶⁹ Yıldız, *Neferin Adı Yok*, 31–130; Varol, *İslabat, Siyaset, Tarikat*, 38–80; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları (Ankara: TTK, 2013)*, 33–80.

²⁷⁰ Gül, *‘Bir Efsanenin Gücü’*, 107–163; Yılmaz, *‘Bektaşîlik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri’*, 97–136; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, 33–192.

Tarih / dönem	Eşik	Kanıt türü	Tarih yazımı sınırı
XVI. yy. sonu	Ocak-baba temasının güçlenmesi	Geç anlatı ve kurum kaydı	Orta numarası eleştirilir
1620'ler-1660'lar	Defterlerde Hacı Bektaş köçekleri formülü	Maaş defterleri	Kurumsal unvan, bireysel ikrar değil
1632	94. cemaatin imam ortası oluşu	Ocak kaydı / geç kaynak	Vekillik bilgisiyle karıştırılmaz
1656	Pazarbaşı etrafındaki statü ihtilafı	Kronikler	Yerel ağ eylemi, toplu isyan değil
XVII. yy. ortası	Yen kesme-kuruluş rivayetinin olgunlaşması	Telhisü'l-Beyân ve benzeri	XIV. yy. olayı sayılmaz
XVIII. yy.	99. cemaatte vekillik görünürlüğü	Esame, tereke ve geç anlatı	94/99 tashihi gerekir
1730	Patrona Halil isyanı	Kronik ve siyasî tarih	Arnavutluk = Bektaşilik değildir
1803	Pir evi tamerine devlet desteği	BOA, HAT 120/4900	Patronaj resmî tarikat demek değil
1807	Kabakçı Mustafa ayaklanması	Kronik, reform belgeleri	Koalisyon tek tarikat programı değildir
1808	Alemdar Vak'ası	Olay anlatısı ve şahıs kayıtları	Katılan ağ bütün tarikat değildir
1822	Haydar Baba'nın sürgünü ve ölümü	HAT, C.ADL, tereke	Suçlama ile dosya bulgusu ayrılır
15-17 Haziran 1826	Ocak çatışması ve ilga	Üss-i Zafer ve resmî kararlar	Çatışma, karar ve taşra uygulaması ayrılır
8 Temmuz 1826 ve sonrası	Bektaşî yasağı, sürgün ve müsadere	Meşveret, ferman, yerel yazışma	Emir imparatorlukta tek biçimli uygulanmadı

97.61. 8 Temmuz 1826: Ocağın İlgasından Tarikat Yasağına. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından yaklaşık üç hafta sonra 8 Temmuz'da toplanan meşveret, Bektaşî tekkeleri ve babaları hakkında kapatma, tahkik, sürgün ve mal muamelelerini kararlaştırdı. Bu zaman aralığı iki işlemin aynı karar olmadığını, fakat hükümetin aralarında siyasî ve dinî bağ kurduğunu gösterir. Tarikat yasağı yalnız savaş meydanındaki yeniçeriye değil, geniş vakıf ve tekke ağını hedefledi. D5 baskı bu aşamada kurumsal nitelik kazandı; uygulama ise bölge ve tekkeye göre farklılaştı.²⁷¹

97.62. İtikadın Suçlaştırılması: Siyasî Tasfiyenin Din Dili. 1826 kararlarında Bektaşîlerin Yeniçeri fesadıyla ilişkisi, şeriata aykırı inanç ve davranış suçlamalarıyla birleştirildi. Ulema meşruiyeti, askerî reformu yalnız yönetim tercihi değil dinî düzenin korunması olarak sundu. Bu dil gerçek doktrini tarafsız biçimde tarif etmez; düşmanı tanımlayan idarî kategoridir. Şahısların sorgu ve terekeleri, yerel halkın tanıklığı ve tekke kayıtları resmî suçlamayla

²⁷¹ Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, 63-73; Serkan Erduğan, 'Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması ve Hamdullah Efendi,' *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 17 (2018), 193-210.

karşılaştırılmalıdır. Heterodoksi etiketi, müsadere ve tayin politikasını açıklayan araçtır; her hedef için kanıtlanmış suç değildir.²⁷²

97.63. İdam, Sürgün ve Tahkik: Sayıdan Önce Dosya. İleri gelen bazı babalar idam edildi; çok sayıda şeyh ve derviş ulemanın yoğun olduğu merkezlerle sürüldü, ikamet ve itikad denetimine alındı. Fakat tek bir toplam sayı imparatorluğun her bölgesindeki kayıpları güvenle vermez. Aynı unvanın farklı belgelerde tekrarı, yolda ölüm, sürgün yerinin değişmesi ve yerel aflar sayımı zorlaştırır. Bu bölüm kesin sayı yerine adı, belgeyi, yaptırımı ve sonucu bilinen vakaları esas alır; tahminleri alt ve üst sınır olarak işaretler.²⁷³

97.64. Altmış Yıl Ölçütü: Kural, Uygulama ve İstisna. 1826 tarihli bir hatt-ı hümayun son altmış yılda açılan bazı Bektaşî tekkelerinin dönüştürülmesini veya ortadan kaldırılmasını, kadîm tekke ve türbelerin ise başka tarikat idaresinde sürmesini öngörür. Literatürde bu ölçüt bazen ‘yeniler yıkıldı, eskiler korundu’ diye kesin formüle çevrilir. Oysa Hacıbektaş ve Abdal Musa gibi kadîm merkezlerle Nakşibendî şeyhler atanması, yerel uygulamanın yalnız yaş hesabıyla belirlenmediğini gösterir. Bina, türbe, vakıf ve şeyhlik için farklı kararlar verilebilmiştir.²⁷⁴

97.65. Nakşibendî Tayinleri: Devralma, Gözetim ve Meşruiyet. Kapatılan veya ‘kadîm’ sayılarak muhafaza edilen bazı Bektaşî dergâhlarına Nakşibendî şeyhler atanması, boş binaya rastgele kiracı yerleştirmek değildi. Devlet, Sünnî kabul ettiği bir tarikat aracılığıyla vakıf hizmetini sürdürmek, türbe ziyaretini denetlemek ve Bektaşî erkânını görünmez kılmak istiyordu. Buna rağmen atanan şeyhin yerel kabulü, vakıf gelirine erişimi ve gizli Bektaşî pratiğini engelleme gücü her yerde aynı değildi. D4 denetim ile D5 bastırma aynı kurumda birlikte işleyebilirdi.²⁷⁵

²⁷² Varol, *İslahat, Siyaset, Tarikat*, 38–80; Yayıcıoğlu, ‘Guarding Traditions and Laws,’ 1580–1603; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, 63–104.

²⁷³ Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, 81–135; Maden, ‘1826 Sonrası Bugünkü Bulgaristan Coğrafyasında Bektaşî Yasağı,’ 15–26; Erduğan, ‘Hamdullah Efendi,’ 193–210.

²⁷⁴ BOA, HAT 290/17351; Yılmaz, ‘Bektaşîlik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri,’ 130–132; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, 105–135.

²⁷⁵ Varol, *İslahat, Siyaset, Tarikat*, 81–146; Dina Le Gall, ‘Forgotten Naqshbandis and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods,’ *Studia Islamica* 97 (2003), 87–119; Faruqi, ‘The Tekke of Hacı Bektaş,’ 201–205.

97.66. Müsadere ve Yerel Farklılaşma: Bina, Türbe, Vakıf, Hayvan.

Tasfiye tek bir ‘tekke kapatma’ işleminden oluşmadı. Bazı yerlerde bina yıkıldı, türbe bırakıldı; taşınır eşya ve hayvan satıldı, arazi iltizama verildi, vakıf Evkaf Nezareti’ne bağlandı veya başka şeyhe tahsis edildi. Kızıldeli Zaviyesi tamamen kapanmadan malî idaresi değişirken Bulgaristan’daki bazı tekkeler ağır müsadere yaşadı. Uygulama farkları devletin kararının önemsizliğini değil, yerel mülkiyet, hizmet, nüfuz ve idarî kapasitenin sonucu şekillendirdiğini gösterir.²⁷⁶

97.67. Hacıbektaş Pîr Evi ve Hamdullah Efendi: Merkezin Kırılması.

Hacıbektaş postnişini Hamdullah Efendi’nin Amasya’ya sürülmesi, pîr evinin yalnız yerel tekke değil tarikat merkezî otoritesi olarak hedeflendiğini gösterir. Vakıf ve şeyhlik düzenine Nakşibendî müdahalesi, ziyaretin fizikî devamı ile Bektaşî idarî sürekliliğini birbirinden ayırdı. Hamdullah’ın şiir ve sonraki hafızadaki yeri, sürgünü manevî direniş anlatısına dönüştürdü. Bununla birlikte merkezî postun kırılması bütün yerel çevrelerin aynı anda sona erdiği anlamına gelmez.²⁷⁷

97.68. 1826 Sonrasında Yaşama: Gizlilik, Yeniden Adlandırma ve

Rumeli. Bektaşîlik 1826’da hukukî ve kurumsal ağır darbe aldı, fakat ortadan kalkmadı. Ev ve hane çevreleri, başka tarikat adı altında ayin, türbe ziyareti, şiir ve kişisel ikrar süreklilik sağladı; bazı tekkeler XIX. yüzyıl ortalarından itibaren fiilen yeniden canlandı. Rumeli ve özellikle Arnavutluk, merkez baskısının farklı uygulandığı genişleme alanına dönüştü. Bu süreç K3 güvenlik kapalılığını artırdı, ancak sonraki bütün gizliliği değişmez doktrin saymak doğru değildir. Baskı, örgüt biçimini yeniden şekillendiren tarihsel etkidir.²⁷⁸

97.69. Sonraki Hafıza: Kahramanlık, Gericilik ve Liberalizm Kalıpları.

1826 sonrasında saray tarihçiliği Yeniçeri-Bektaşî bağını fesadın açıklaması olarak büyüttü; Bektaşî ve Yeniçeri hafızası ise ortak mağduriyet ve direnişi öne çıkardı. II. Meşrutiyet, Cumhuriyet ve milliyetçilik dönemlerinde Bektaşîlik bazen Türk hümanizmi, laiklik veya devrimciliğin öncüsü; bazen de askerî bozulmanın faili

²⁷⁶ Bilgili, ‘Kızıldeli Zaviyesi,’ 109–113; Maden, ‘1826 Sonrası Bugünkü Bulgaristan Coğrafyasında Bektaşî Yasağı,’ 15–33; Maden, Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması, 105–180.

²⁷⁷ Erduğan, ‘Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması ve Hamdullah Efendi,’ 193–210; Maden, Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması, 136–180; Faroqhi, ‘The Tekke of Hacı Bektaş,’ 201–205.

²⁷⁸ Nathalie Clayer, *L’Albanie, pays des derviches* (Berlin: Klaus Schwarz, 1990), 93–170; Maden, Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması, 181–292; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 185–187.

olarak sunuldu. Bu şemalar seçilmiş tarih parçalarını modern programa dönüştürür. İlişkinin tarihsel önemi, onu ne romantik özgürlük hareketine ne de değişmez gericiilik bloğuna indirgemeden gösterilebilir.²⁷⁹

97.70. Sonuç: Bektaşîlik-Yeniçeri Bağının Yirmi Boyutlu Matrisi.

Bektaşîlik-Yeniçeri ilişkisi kurucu efsane, pîr himmeti, ritüel dil, belirli baba ve orta bağları, pîr evi tayinleri, şehir sosyallığı ve geç dönem siyasî dayanışmadan oluşan çok katmanlı kurumlar arası ilişkidir. Kronolojik olarak XIII. yüzyıl velîsi ile XIV. yüzyıl ocağı doğrudan buluşturulamaz; güçlü belge dili XVII. yüzyılda belirginleşir. Üyelik K1–K3 arasında değişir; siyaset P1’den olay bazında P4’e, devlet ilişkisi D1–D3’ten 1826’da D5’e kayar. Aşağıdaki matris, gerçek bağı korurken toplu özdeşlik ve anakronizmi reddeder.²⁸⁰

Boyut	Sınıflandırma sonucu
1. Ana ilişki türü	Kurumlar arası sembolik, ritüel, idarî ve ağsal bağ; özdeşlik değil
2. Kronolojik çekirdek	XIII. yy. pîr mirası; XIV–XVI. yy. oluşum; XVII–1826 güçlü görünürlük
3. Coğrafi yoğunluk	Hacıbektaş, İstanbul merkez ocağı ve seçili Rumeli/şehir düğümleri
4. Temel birimler	Pîr evi, tekke, orta/cemaat, baba/vekil, vakıf, hane ve esnaf ağı
5. Otorite	Postnişin ve baba karizması; ağa ve zabıt askerî-idarî yetkisiyle ayırır
6. Üyelik	Kolektif pîr kabulü ile bireysel Bektaşî ikrarı ayrı; oran bilinmiyor
7. Bilgi kapallığı K	Kamusal ziyaret K0–K1; örgüt K2; ikrar ve rütbe K3; genelleştirilmiş K4 yok
8. Ritüel	Dua, gülbank, pîr adı, alay ve sembol; her uygulamanın tarihi ayrıca
9. Maddî kültür	Börk, taç, yen, kazan ve bayrak çoklu askerî-dinî anlam taşır
10. Ekonomi	Vakıf, tamir, bağış, sandık ve şehir faaliyeti; tek merkezli bütçe yok
11. Toplumsal taban	Asker, baba, derviş, esnaf, hane, ziyaretçi ve yerel ileri gelen
12. Devlet ilişkisi D	D1–D3 tanınma/patronaj/bütünleşme; D4 denetim; 1826’da D5
13. Siyaset P	P1 dua/patronaj; P2 temsil; olay bazında P3; silahlı krizlerde sınırlı P4
14. Muhalefet	Bazı geç dönem ağırları D6; bütün tarikat sürekli rakip otorite değildir
15. Egemenlik	Tarikat için D7 yok; Yeniçeri silahlı kapasitesi bütün Bektaşîlere aktarılmaz
16. Cinsiyet/hane	Erkek kurum kaydı baskın; kadın ve aile katılımı farklı kaynaklarda görünür
17. Kaynak profili	Hagiografi ve geç risale hafızayı; arşiv kayıtları kişi ve işlemi verir
18. Temel kırılma	1826: ocağın ilgası, Bektaşî yasağı, müsadere, sürgün ve tayin dönüşümü
19. Süreklilik	Ev/hane, başka tarikat adı, türbe ve Rumeli ağlarıyla yeniden kuruluş

²⁷⁹ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 79–140; Mary B. Wilson, ‘The Twilight of Ottoman Sufism,’ *International Journal of Middle East Studies* 49/1 (2017), 63–85.

²⁸⁰ Karakaya-Stump, *The Kızılbaş-Alevi*, 145–187; Yılmaz, ‘Bektaşîlik ve İstanbul’daki Bektaşî Tekkeleri,’ 97–136; Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü,’ 107–163; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, 33–292.

Boyut	Sınıflandırma sonucu
20. Nihai hüküm	Gerçek fakat eşitsiz, geç kurumsallaşmış ve sonradan efsaneleştirilmiş bağ

BÖLÜM 98 — MEVLEVÎLİK VE ŞEHİR ELİTLERİ

Mevlânâ Çevresi, Çelebilik ve Pîr Evi, Âsitâne-Zâviye Ağı, Vakıf ve Saray Patronajı, Mesnevîhanlık, Mûsikî-Edebiyat Çevreleri ve Siyasî Temsiller

98.1. Ana Tez: Şehir Elitleriyle Güçlü Temas, Fakat Toplumsal Tekel Değil. Mevlevîlik medrese tahsili, Farsça edebiyat, mûsikî, saray ve bürokrasiyle kurduğu yoğun bağlar sayesinde Osmanlı şehir elitlerinin önemli tasavvuf yollarından biri oldu. Fakat bu gözlem, tarikatın yalnız devlet adamları ve yüksek kültür mensuplarından oluştuğu veya baştan itibaren değişmez bir ‘elit tarikatı’ olarak tasarlandığı anlamına gelmez. Pîr evinden taşra zâviyesine, çile çıkaran dervişten ikrarla yetinen muhibe, vakıf kuran paşadan aşçı, esnaf ve hizmetliye kadar farklı katmanlar aynı ağda buluştu. Bölüm, gerçek elit yoğunluğunu toplumsal tabanın tamamına çevirmeden dönem, şehir ve kurum düzeyinde ölçer.²⁸¹

98.2. Analiz Birimleri: Çevre, Tarikat, Pîr Evi, Âsitâne, Zâviye ve Muhib. ‘Mevlânâ çevresi’ XIII. yüzyıl Konya’sındaki hoca, mürid, akraba ve patron halkasını; ‘Mevlevîlik’ ise sonraki yüzyıllarda silsile, post, çile, semâ ve tekke ağıyla belirginleşen kurumsal yolu anlatır. Konya pîr evi soy-karizma ve tayin merkezi, âsitâne tam çile eğitimi veren büyük tekke, zâviye daha sınırlı hizmetli yerel merkezdir. Postnişin, dede, çilekeş, mesnevîhan ve muhib aynı statü değildir. Bir şairin Mevlânâ sevgisi, bir paşanın vakfı veya bir mûsikişinasın âyine katkısı da otomatik tam tarikat üyeliği sayılmaz. Bu birimler ayrılmadan ‘elit nüfuzu’ ölçülemez.²⁸²

98.3. Dönemlendirme: Karizmatik Halkadan Kültürel Hafızaya. Altı eşik birbirinden ayrılacaktır: 1273’e kadar Mevlânâ’nın Konya çevresi; Hüsâmeddin Çelebi, Sultan Veled ve Ulu Ârif dönemlerinde veraset ile yayılma; XIV–XVI. yüzyıllarda beylik ve erken Osmanlı şehirlerinde tekkeleşme; XVII–XVIII. yüzyıllarda âsitâne, çelebilik ve ritüelin olgunlaşması; XIX. yüzyılda merkezî bürokrasi, reform ve yeni siyaset; 1925 sonrasında hukukî kapanma ile müze,

²⁸¹ Jamal J. Elias, *After Rumi: The Mevlevis and Their World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2025), 1–19, 166–176; Abdülhakî Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 2. bs. (İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1983), 3–24, 401–459.

²⁸² Ş. Baribüda Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004), 468–475; Nuri Özcan, ‘Mevlevî Âyini,’ aynı eser, 464–466; M. Baba Tanman, ‘Âsitâne,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3 (1991), 485–487.

sahne ve kültür alanına taşınma. Bu dönemler doğrusal yükseliş değildir. Patronaj ile denetim, merkezileşme ile yerel özerklik ve seçkin kültür ile çoğul toplumsal katılım her eşikte farklı bileşimler kurdu.²⁸³

98.4. Kaynak Katmanları: Menâkıb, Vakfiye, Berat, Defter ve Hafıza. Eflâkî'nin menâkıbı velâyet, rekabet ve cemaat öz-tasvirini; Sultan Veled'in eserleri kurucu çevrenin yakın fakat edebî tanıklığını; vakfiye ve kitâbeler gelir-hizmet tasarımı; beratlar tayin ile devlet tanımasını; derviş defterleri kişi, meslek ve intisap tarihini; tezkireler şiir çevresini; mûsikî yazmaları repertuarı; hatırat ve basın ise geç dönem öz-anlatısını verir. Hiçbiri tek başına toplumsal tabanı eksiksiz göstermez. Normatif erkân metni gündelik uygulamayla, menkıbe olay tutanağıyla, devlet beratı da yerel kabul ve filî nüfuzla eşitlenmeyecektir.²⁸⁴

98.5. Mevlânâ: Eponim Pîr, Fakat Tam Kurulmuş Tarikatın İdarî Kurucusu Değil. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şiiri, sohbeti, semâi ve mürid çevresi Mevlevîliğin vazgeçilmez karizmatik kaynağıdır. Buna rağmen onun 1273'te ölümünden önce bugünkü anlamda standart çile süresi, bütün tekkeleri yöneten çelebilik bürokrasisi, belirlenmiş âyin repertuarı ve düzenli taşra tayinleriyle eksiksiz bir tarikat kurduğunu söylemek anakroniktir. Klasik biçim, Hüsameddin Çelebi'den Sultan Veled ve Ulu Ârif'e, daha sonra pîr evi ile yerel postlara uzanan uzun süreçte oluştu. 'Kurucu' sözü manevî-kurucu hafıza için korunabilir; idarî kuruluş ise çok aktörlü ve çok kuşaklıdır.²⁸⁵

98.6. Konya'daki Âlim ve Vaiz: Şehirli Öğrenim Sermayesinin Başlangıcı. Mevlânâ yalnız vecd içindeki şair değil, aileden devraldığı öğretim çevresi, fıkıh ve dinî ilimler birikimi, vaazları ve medrese ilişkileri bulunan şehirli bir âlimdi. Konya'nın Selçuklu başkenti olması, tüccarlar, zanaatkarlar, ulema, emirler ve farklı dinî toplulukları aynı mekânda buluşturuyordu. Sonraki Mevlevî seçkinliğinin bir damarı bu öğrenim ve dil sermayesinden doğdu; fakat XIII.

²⁸³ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 468-475; Christoph K. Neumann, '19'uncu Yüzyıla Girerken Konya Mevlevî Âsitânesi ile Devlet Arasındaki İlişkiler,' *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (1996), 167-179; Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* (İstanbul: Vefa, 2007), 23-79.

²⁸⁴ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, 2 cilt (İstanbul: Hürriyet, 1973); Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (Konya: Konya ve Mülbakâtı Eski Eserleri Sevenler Derneği, 2001); Aysegül Mete, 'Mevlevîlikte Merkezîyetçilik: Çelebilik Makamı ve Tercihâtı,' *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 48 (2021), 17-42.

²⁸⁵ Hülya Küçük, 'Sultân Walad's Role in the Foundation of the Mevlevî Sufi Order,' *Mawlana Rumi Review* 3 (2012), 22-50; Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000), 229-269; Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 468-469.

yüzyıl statüsü doğrudan Osmanlı saray tarikatı modeline çevrilemez. Mevlânâ'nın farklı sosyal çevrelerle teması, yüksek kültürün yanında kentsel çoğulluğu da kurucu hafızaya yerleştirdi.²⁸⁶

98.7. Selçuklu-Moğol Konya'sında Siyaset: Yakınlık, Dilekçe ve Ahlâkî Mesafe. Mevlânâ'nın emirler, sultan ailesi, Muînüddin Pervâne ve Moğol hâkimiyeti altındaki idarî seçkinlerle ilişkileri mektuplar, menâkıb ve patronaj kayıtlarında görünür. Bu temasları yalnız 'iktidara boyun eğme' veya 'devlete karşı mistik muhalefet' kalıbına sokmak yetersizdir. Himaye, arabuluculuk, mürid için yardım isteme, vaaz yoluyla öğüt ve kişisel mesafe aynı ilişkide bulunabilir. Menâkıbın hükümdarı velî önünde küçülten sahnesi de fiilî karar mekanizmasının aynası değildir. Erken çevre için devlet ilişkisi çoğunlukla D1–D2 ve siyaset P1 düzeyindedir; kurumsal ortak yönetim henüz gösterilemez.²⁸⁷

98.8. Eflâkî'nin Menâkıbü'l-Ârifin'i: Eşsiz Arşiv, Kurulmuş Anlatı. Ahmed Eflâkî eserini XIV. yüzyılın ilk yarısında Ulu Ârif ve onun çevresinin teşvikiyle derledi; Mevlânâ dönemi için kuşaklar arası rivayet, kendi zamanı için daha yakın gözlem içerir. Metin şeyh-mürid ilişkileri, kadınlar, esnaf, gayrimüslimler, yöneticiler, seyahatler ve rakipler hakkında benzersiz ayrıntı verir. Aynı zamanda Mevlânâ soyunun otoritesini, kerametini ve rakip iddialar karşısındaki üstünlüğünü kurar. Bu nedenle ayrıntının canlılığı tarihsel eşzamanlılık sanılmayacak; olayın zamanı, anlatıcısı ve eserin kurumsal amacı her kullanımda ayrı tartışılacaktır.²⁸⁸

98.9. Payda Sorunu: 'Elit Tarikatı' Hükümü Nasıl Sınanır? Saraylı, paşa, hattat, şair ve mûsikişinasların adları biyografi ve armağan kayıtlarında görünürken mutfak hizmetlisi, kadın ziyaretçi, mahalle esnafı veya geçici muhib daha seyrek kayda girer. Kaynak görünürlüğündeki bu eşitsizlik, elit adlarının sayısını topluluğun oranı sanma riski yaratır. Bir mevlevîhanenin şeyh ve vakıf kurucularından hareketle bütün müdavimlerinin sınıfı belirlenemez; tek bir derviş defteri de bütün imparatorluğu temsil etmez. Meslek dökümü, ikamet,

²⁸⁶ Lewis, *Rumî*, 63–134, 229–269; Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 11–38; Elias, *After Rumi*, 20–34.

²⁸⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mektuplar*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1963), 15–28, 94–152; Lewis, *Rumi*, 269–292; Elias, *After Rumi*, 20–34.

²⁸⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menâkıbeleri*, I, vii–xviii; Elias, *After Rumi*, 35–61; Tâhsin Yazıcı, 'Eflâkî, Ahmed,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10 (1994), 62–64.

çile, bağış ve hane ilişkileri mümkün olduğunda birlikte okunacak; ölçülemeyen alan ‘yalnız elit’ hükmüyle doldurulmayacaktır.²⁸⁹

98.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Üretim Ortamı ve Kör Nokta.

Aşağıdaki tablo sekiz kaynak türünü üretim ortamı, en güçlü kanıt alanı ve sistematik sınıırıyla karşılaştırır. Menâkıb sosyal karşılaşmanın anlamını güçlü, sayısal dağılımını zayıf gösterir; vakfiye hukukî tasarımı kaydeder, gelirin fiilen tahsilini değil. Berat merkezî tanımayı kanıtlarken yerel post kabulünü tek başına açıklamaz; derviş defteri birey düzeyinde ayrıntılı fakat tekke ve dönem bakımından sınırlıdır. Mûsikî-edebiyat eseri kültürel üretimi, seyahatname ise dış gözün seçici merakını taşır. Kaynak değeri sabit bir hiyerarşi değil, soruyla kurulan uygunluk ilişkisidir.²⁹⁰

Kaynak türü	Üretim ortamı	En güçlü kanıt	Sistematik kör nokta
Menâkıb / hagiografi	XIV. yy.; soy-karizma ve velâyet	Sosyal karşılaşma, hafıza, rakip iddia	Kesin kronoloji ve temsil oranı
Yakın dönem edebî eser	Sultan Veled ve ilk çevre	Kişî, ilişki ve meşruiyet dili	Edebi kurgu ile kurum normu
Vakfiye / kitâbe	Bâni ve hukukî hizmet tasarımı	Gelir, görev, bina, patron	Fiilî tahsilat ve gündelik kullanım
Berat / tevcih	Merkezî tanıma ve tayin	Makam, tarih, yetki, D4 gözetim	Yerel kabul ve gerçek nüfuz
Derviş / tekke defteri	Tekke içi kişî ve olay kaydı	Meslek, intisap, çile, dolaşım	Kayıt dışı kadın ve ziyaretçi
Tezkire / biyografi	Edebî ve meslekî hatırlama	Şair, âlim, ağ ve eser	Tam üyelik ve payda
Mûsikî / yazma eseri	Meşk, repertuvar ve yorum	Kültürel üretim ve aktarım	İcracıların sosyal toplamı
Hatırat / basın / seyahatname	Geç öz-anlatı veya dış göz	Algı, olay, kamusal temsil	Seçicilik ve egzotikleştirme

98.11. Kurucu Çevrede Veraset: Şems, Selâhaddin ve Hüsâmeddin.

Mevlânâ’nın manevî çevresi tek bir resmî halef çizgisinden ibaret değildi. Şems-i Tebrîzî dönüşümün karizmatik muhatabı, Selâhaddin Zerkûb yakın sohbet ve temsil halkasının odağı, Hüsâmeddin Çelebi Mesnevî’nin teşvikçisi ve Mevlânâ sonrasında topluluğun başlıca halefi oldu. Sultan Veled’in daha sonra üstlendiği rol, babasının ölüm anında otomatik hanedan veraseti işlediği varsayımını düzeltir. Yakınlık, hizmet, sohbet otoritesi ve soy farklı meşruiyet kaynaklarıydı; Mevlevî hanedanlaşması bu çoğulluğun üzerine kademeli olarak kuruldu.²⁹¹

98.12. Kubbe-i Hadrâ ve Türbe Çevresi: Patronajın Mekâna Dönüşmesi.

Mevlânâ’nın 1273’te babasının yanına defnedilmesi ve türbe yapısının Gürcü

²⁸⁹ Defter-i Dervîşân, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa 1194; Ahmet Yusuf Yüksek, ‘Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis,’ *Journal of Urban History* 49/4 (2023), 767–796; Elias, *After Rumi*, 166–176.

²⁹⁰ Elias, *After Rumi*, 35–61; Mete, ‘Mevlevilikte Merkezîyetçilik,’ 17–42; Defter-i Dervîşân, Nâfiz Paşa 1194; Walter Feldman, *From Rumi to the Whirling Dervishes* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 1–22.

²⁹¹ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 90–173; Lewis, *Rumi*, 135–229; Elias, *After Rumi*, 20–61.

Hatun ile Muînüddin Pervâne çevresinin desteğiyle yükselmesi, karizmatik hatıranın şehir mekânına ve sürekli ziyarete bağlanmasında önemli eşiktir. Bu patronaj, yöneticilerin bütün öğretiyi belirlediğini değil, anıt, vakıf ve ziyaret altyapısına kaynak aktardığını gösterir. Türbe çevresi zamanla pîr evi, eğitim, mutfak, misafirlik ve hanedan otoritesini birleştirdi. Buna karşılık bugünkü külliye düzeninin bütün unsurları XIII. yüzyıla geri taşınmaz; yapı ve hizmetler ardışık eklerle oluştu.²⁹²

98.13. Sultan Veled: Doktriner Mirası Kurumsal Ağa Bağlayan Kurucu.

Sultan Veled, Hüsâmeddin Çelebi'nin ölümünden sonra topluluğun başına geçti; babasının şiîrsel-karizmatik mirasını halife gönderme, mürid çevrelerini bağlama, ziyaret ve bağış ilişkilerini düzenleme yoluyla daha sürekli kuruma dönüştürdü. İbtidâ-nâme hem aile hafızası hem bu meşruiyetin edebî aracıdır. Onu yalnız 'Mevlânâ'nın oğlu' diye küçültmek kadar bütün klasik teşkilâtı tek başına icat etmiş saymak da yanıltıcıdır. Sultan Veled gerçek kurumsallaştırıcıdır; ancak âsitâne-zâviye ayrımı, standart çile ve merkezî tayin düzeni sonraki kuşaklarda olgunlaştı.²⁹³

98.14. Ulu Ârif Çelebi: Seyahat, Karizma ve Beylikler Arası Yayılma.

Sultan Veled'in ardından Ulu Ârif Çelebi'nin seyahatleri Mevlevî çevresini Konya dışındaki beylik sarayları, şehir ileri gelenleri ve mürid halkalarıyla bağladı. Eflâkî'nin eserinde bu yolculuklar keramet, meydan okuma ve hükümdar himayesiyle dramatize edilir; yine de merkez ile taşra arasındaki yüz yüze dolaşımın tarihsel önemini gösterir. Ulu Ârif'in karizması, soy otoritesini hareketli bir ağ siyasetiyle birleştirdi. Fakat menâkıbdaki her ziyaret kalıcı tekke, her hükümdar saygısı tam intisap ve her halife görevlendirmesi kesintisiz idarî bağlılık sayılmayacaktır.²⁹⁴

98.15. Çelebilik: Soy-Karizma, Post ve Tevcihin Kademeli Birleşmesi.

'Çelebi' unvanı erken çevrede saygı ve yakınlık ifade ederken zamanla Mevlânâ soyundan gelen pîr evi postnişininin kurumsal makamına dönüştü. Bu dönüşüm, yalnız kan bağının kendiliğinden hükümlanlığı değildir: eğitim, aile içi

²⁹² Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II, 184–196; M. Baha Tanman, 'Mevlânâ Külliyesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004), 448–452; Lewis, Rumi, 403–407.

²⁹³ Küçük, 'Sultân Walad's Role,' 22–50; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 3–15, 173–316; Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 468–470.

²⁹⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II, 282–675; Elias, *After Rumi*, 62–90; Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 469–470.

rekabet, derviş kabulü, yerel şeyhlerin tanınması ve giderek devlet beratı birlikte işledi. Makamın merkezî nüfuzu güçlüydü, fakat her zâviyenin vakfiyesi ve yerel hane ağı üzerinde mutlak değildi. Çelebiligi ne modern bürokrasi ne de sınırsız ruhânî monarşi olarak görmek gerekir; soy-karizma ile müzakere edilmiş idarenin birleşimidir.²⁹⁵

98.16. Kadınlar ve Kurucu Çevre: Akrabalık, Patronaj ve Temsil. Mevlânâ ailesinin kadınları, kadın müridler ve Gürcü Hatun gibi patronlar kurucu hafızada yalnız seyirci değildir; hane bağlarını, ziyareti, armağanı ve korumayı taşıyan aktörlerdir. Karahisar çevresinde Destina ve Güneş Hatun'un küçük yaştaki erkek post sahipleri adına temsil ve idare üstlenmesi, kadınların kurumsal eşiklerde görünür olabildiğini gösterir. Bununla birlikte hagiografik övgüden düzenli bir kadın makamları sistemi çıkarılamaz. Kadın katılımı dönem ve tekkeye göre, mahremiyet ve hane düzeni içinde araştırılmalı; erkek beratlarının çokluğu kadın yokluğu sanılmamalıdır.²⁹⁶

98.17. Ahîler, Zanaatkârlar ve Sıradan Müridler: Elit Etiketinin Sınırı. Selâhaddin Zerkûb'un zanaatkâr kimliği, menâkıbdaki pazar ve esnaf sahneleri, tekke mutfağı ile hizmet görevleri erken çevrenin yalnız yüksek devlet seçkinlerinden oluşmadığını gösterir. Ahîlerle ilişkiler zaman zaman rekabet, zaman zaman ortak şehir dindarlığı biçiminde anlatılır. Bu örneklerden modern sınıf ittifakı veya bütün esnafın Mevlevîliği sonucu çıkarılamaz; fakat 'yalnız saraylılar' hükmünü geçersiz kılar. Şehir elitleriyle bağ, alt ve orta katmanları dışlayan üyelik kuralından çok Farsça kültür, himaye ve görünür makamlar üzerinden oluşan yoğunlaşmadır.²⁹⁷

98.18. Beylikler Çağında Ağ Kurma: Saray Himayesi ile Yerel Halka. XIII. yüzyıl sonu ile XIV. yüzyılda Anadolu'daki siyasî parçalanma Mevlevîliği tek bir devletin resmî kurumu haline getirmedi; aksine Germiyan, Saruhan ve başka beylik merkezlerinde farklı patronaj kanalları açtı. Çelebilerin seyahati, evlilik ve hane ilişkileri, vakıf, şiir ve halife gönderimi bu ağın araçlarıydı. Bey desteği

²⁹⁵ Mete, 'Mevlevilikte Merkezîyetçilik,' 17–42; Nuri Özcan, 'Çelebi Efendi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8 (1993), 260–262; Bruce McGowan, 'On Mevlevi Organization,' *Osmanlı Araştırmaları* 40 (2012), 295–324.

²⁹⁶ Eflâkı, *Âriflerin Menkıbeleri*, I–II, muhtelif yerler; Elias, *After Rumi*, 62–90; Semavi Eyice, 'Karabırsar Mevlevihânesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24 (2001), 421–423.

²⁹⁷ Eflâkı, *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 161–225; Elias, *After Rumi*, 35–61; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 24–66.

tekkenin maddî sürekliliğini ve prestijini artırırken yerel aileler ile vakıf şartları merkezin etkisini sınırlayabiliyordu. D2 patronaj güçlüdür, bazı merkezlerde D3'e yaklaşır; fakat beylik egemenliğiyle tarikat idaresi özdeş değildir.²⁹⁸

98.19. Karahisar, Kütahya ve Manisa: Bölgesel Merkezlerin Ayrı Tarihleri. Karahisar Mevlevîhânesinin erken vakıfları ve Mevlânâ soyuyla bağları, Kütahya'daki Germiyan çevresi ve 1368–1369 tarihli Manisa yapısı Mevlevî yayılmasının yalnız Konya'dan yönetilen tek biçimli şubeler üretmediğini gösterir. Her merkez yerel hanedan, şeyh ailesi, vakıf mülkü ve şehir ekonomisiyle farklılaştı. Karahisar'daki kadın temsilciler veya Manisa'daki Saruhan patronajı, kurumsal uyarlamanın somut örnekleridir. Bu yüzden tekke açılış tarihi otomatik olarak tam âsitâne düzeninin, kesintisiz faaliyet zincirinin veya bütün yerel elitlerin intisabının başlangıcı sayılmaz.²⁹⁹

98.20. Osmanlı Dünyasına Giriş: Edirne'den İstanbul'a Kademeli Yerleşme. Mevlevîlik Osmanlı topraklarına tek bir fermanla alınmadı. Edirne ve Rumeli'deki erken çevreler, fetih sonrası vakıf ve hane ilişkileriyle gelişti; İstanbul'daki kalıcı görünürlük ise 1491'de Galata Mevlevîhânesi ve sonraki merkezlerle güçlendi. Padişah veya vezir himayesi önemliydi, fakat tarikatın Osmanlılaşması yalnız saray kararı değildi: taşra şeyhleri, şairler, tüccarlar ve şehir vakıfları ağı taşıdı. Geç dönemdeki saray yakınlığını XIV–XV. yüzyıla geri projekte etmek yerine her tekkenin kuruluş belgesi, mimarisi ve yerel patronu ayrı izlenmelidir.³⁰⁰

98.21. Pîr Âdil Çelebi ve XV. Yüzyıl: Erkânın Belirginleşmesi. II. Pîr Âdil Çelebi'nin 1421–1460 arasındaki makam dönemi, Mevlevî âdâbı ile semâ düzeninin belirginleştiği önemli eşik olarak tarikat hafızasında yer alır. Bu, Mevlânâ'nın serbest vecd semâından klasik mukabeleye tek seferde geçildiği anlamına gelmez. Kıyafet, mekân, hizmet rütbeleri ve hareket dizisi farklı merkezlerde aktarılıp sonraki düzeltmelerle olgunlaştı; XVII. yüzyılda Pîr

²⁹⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II, 282–675; Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 469–470; McGowan, 'On Mevlevi Organization,' 298–306.

²⁹⁹ Eyice, 'Karahisar Mevlevîhânesi,' 421–423; Hakkı Acun, 'Manisa Mevlevîhânesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003), 582–583; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 67–94.

³⁰⁰ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 470–471; M. Baba Tanman, 'Galata Mevlevîhânesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13 (1996), 317–321; Nathalie Clayer, 'Trois Centres Mevlevîs Balkaniques au travers des documents d'archives: Elbasan, Serez, Salonique,' *Osmanlı Araştırmaları* 14 (1994), 91–100.

Hüseyin Çelebi'ye bağlanan düzenlemeler de sürekliliği gösterir. Normatif biçimin tarihlenmesi, her tekkede aynı tarihte eksiksiz uygulandığını kanıtlamaz; ritüel standardı ile yerel icra ayrı kanıtlanmalıdır.³⁰¹

98.22. Dîvâne Mehmed Çelebi: Karizmatik Seyahat ve İmparatorluk Ufku. XVI. yüzyıl başlarında Afyonkarahisar çevresinden Dîvâne Mehmed Çelebi, Suriye, Mısır, adalar ve daha uzak merkezlere bağlanan seyahat hafızasıyla Mevlevî yayılmasının ikinci büyük hareketli figürü oldu. Halep, Şam, Kahire ve başka merkezlerin kuruluşu onun adına bağlanır; fakat 'onun kurduğu' ifadesi bazı yerlerde doğrudan belgeye, bazılarında sonraki silsile ve menâkıba dayanır. Coşkun ve kalıba sığmayan karizması, Konya'daki hanedanî-idarî çizgiyle çelişmekten çok ona alternatif yayılma enerjisi sağladı. Şahsî seyahat, kalıcı vakıf ve kesintisiz post zinciri yine ayrı aşamalardır.³⁰²

98.23. Konya Pîr Evi: Ziyaret, Soy, Vakıf ve İdarenin Düğümü. Konya'daki Mevlânâ Dergâhı, türbe ve ziyaretgâh olmanın yanında çeşitlilik makamını, Evkâf-ı Celâliyye'yi, dedeleri, matbahı, misafirliği ve taşra meşihat ilişkilerini bir araya getiren pîr eviydi. Bir şeyhin sikkesini sanduka altında bekletme veya çelebiden meşihatnâme alma uygulaması merkezin sembolik gücünü pekiştirdi. Buna rağmen pîr evi modern genel müdürlük gibi her günlük işlemi yönetmiyordu. Uzaklık, yerel vakıf şartı ve köklü şeyh ailesi, merkezin kararını geciktirebilir veya fiilen yeniden yorumlayabilirdi. Kurumsal merkezilik ile uygulamadaki tam denetim aynı değildir.³⁰³

98.24. Merkeziyetçiliğin Sınırları: Vakfiye Şartı ve Yerel Şeyh Hanesi. Çelebinin meşihatnâmesi yüksek meşruiyet sağlasa da Gaziantep ve Üsküdar gibi örneklerde kurucu vakfın şartları, postnişin ailesinin veraseti ve yerel dervişlerin kabulü tayin sürecini biçimlendirdi. Bazı şeyhler Konya'dan hilâfet alırken bazıları aile içi intikal veya yerel usulle göreve geldi ve onay sonradan sağlandı. XVII. yüzyıldan itibaren devlet müdahalesinin artması da iki kutuplu basit 'Konya-devlet' şeması üretmedi; vakıf, kadı, şeyhülislâmlık ve saray kanalları

³⁰¹ Nuri Özcan, 'Mevlevî Âyini,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004), 464-466; Tanrıkorur, 'Mevleviyye,' 470-471; Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân, I (Kabire: Vehbiyye, 1283/1866), 141-170.*

³⁰² Tanrıkorur, 'Mevleviyye,' 471; Sâkıb Dede, *Sefîne, I, 27-68; Elias, After Rumi, 91-119; Gölpinarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, 95-121.*

³⁰³ Tanrıkorur, 'Mevleviyye,' 474-475; Özcan, 'Çelebi Efendi,' 260-262; Mete, 'Mevlevilikte Merkeziyetçilik,' 21-35.

devreye girdi. Merkezileşme bir hedef ve müzakere alanıdır, her zaman gerçekleşmiş sonuç değildir.³⁰⁴

98.25. Âsitâne ve Zâviye: Ölçekten Fazlası, Farklı Eğitim Kapasiteleri.

Âsitâne büyük bina demekten fazlasıdır: binbir günlük çilenin yürütüldüğü matbah, hücre, meydan, semâhâne, harem-selâmlık ve görevli kadrosuyla tam eğitim merkeziydi. Zâviye ise çoğu kez mukabele, konaklama, ziyaret veya sınırlı yerel hizmet sunar; tam çile kadrosuna sahip olmayabilirdi. Bununla birlikte terminoloji bütün belgelerde değişmez değildir ve küçük zâviye toplumsal bakımdan önemsiz sayılmaz. Menzil yolundaki bir zâviye, büyük şehir âsitânesinden farklı fakat yaşamsal dolaşım işlevi görebilir. Yapı ölçeği, hiyerarşik derece, eğitim ve yerel etki ayrı değişkenlerdir.³⁰⁵

98.26. Matbah-ı Şerif ve Binbir Gün: Hizmet Yoluyla Disiplin. Klasik âsitâne düzeninde çile matbahta başlar ve binbir gün boyunca açıcılık, temizlik, sofrâ, meydan ve başka hizmetlerle bedeni, zamanı ve benliği disipline eder. Aşçı dede yalnız mutfak görevlisi değil eğitim ve sınama otoritesidir; dervişlik bilgi kadar hizmet performansı ile kazanılır. Bu süreyi Mevlânâ'nın sağlığındaki her müride uygulanan değişmez kural gibi geri taşımak doğru değildir; olgun tarikat organizasyonunun normudur. Çileyi tamamlamayan muhiblerin varlığı da cemaat sınırının yalnız yatılı eğitimden oluşmadığını gösterir. Kurum, yoğun çekirdek ile geniş çevreyi birlikte üretmiştir.³⁰⁶

98.27. Muhib ile Dede Arasında: Düşük Maliyetli İntisap ve Yoğun Eğitim.

Bir kimse Mevlevî muhibbi olarak şeyhe bağlanabilir, sohbet ve mukabeleye katılabilir, sanatsal veya malî destek verebilir; bunun için mutlaka binbir gün çile çıkarıp dede olması gerekmezdi. Bu esneklik bürokrat, asker, ulema, şair, mûsikişinas ve esnafın mesleklerini bırakmadan ağa katılmasını kolaylaştırdı. Dolayısıyla 'Mevlevî' adı aynı yoğunlukta üyeliği göstermez. Saray mensubunun muhibliği, tekke şeyhliği ve hücrede yaşayan dervişlik ayrı

³⁰⁴ Mete, 'Mevlevilikte Merkezîyetçilik,' 17-42; McGowan, 'On Mevlevi Organization,' 295-324; Celaleddin Çelebi, 'Çelebi Efendi,' 260-262.

³⁰⁵ Tanman, 'Âsitâne,' 485-487; Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 474-475; McGowan, 'On Mevlevi Organization,' 303-312.

³⁰⁶ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 474-475; Özcan, 'Mevlevî Âyini,' 464-466; Gölpinarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik, 391-400.

kategorilerdir. Elitlerle yaygın temasın bir nedeni tam da geniş muhib halkasının görece düşük örgütsel maliyetidir.³⁰⁷

98.28. Kapalılık Ölçeği: K1 Muhiblikten K3 Çile Bilgisine. Mevlevîlik öğretiyi bütünüyle dışarıya kapatan K4 bir yapı değildi: Mesnevî okundu, şerhler yayıldı, mukabeleler davetli gözlemcilere açıldı ve muhiblik geniş şehir çevrelerine uzandı. Buna karşılık ikrar, sikke tekbiri, hizmet rütbeleri, matbah eğitimi ve semâ ruhsatı seçici usullerdi. Geniş muhib halkasında K1, tekke yazışması ile görev ağında K2, çile ve dereceli erkânda K3 belirgindir. Bu kapalılık esasen pedagojik ve örgütseldir; baskı altında güvenlik gizliliğine dönüşen tarikat modelleriyle eşitlenmemelidir. Dönem ve statü belirtilmeden tek bir K değeri verilmez.³⁰⁸

98.29. Kalıtsal Şeyhlik Aileleri: Süreklilik ile Ehliyet Gerilimi. Çelebilik çoğunlukla Mevlânâ soyunda kalırken taşra postları da zamanla belirli şeyh ailelerinde babadan oğula geçmeye başladı. Kalıtsal intikal, vakıf bilgisi, yerel itibar, hane bağı ve uzun süreli patronaj sağlayarak kurumu istikrara kavuşturabiliyordu. Fakat küçük yaş, eğitim yetersizliği, rakip aile kolları ve çile çıkarmış dedelerin dışlanması çatışma üretti. Konya onayı ile devlet beratı bazen ehliyeti denetleme, bazen mevcut haneyi tasdik etme aracı oldu. Hanedanlaşma sırf bozulma değildir; fakat manevî liyakatle otomatik eşit de değildir.³⁰⁹

98.30. Kurum ve Toplumsal Katman Tablosu: Aynı Ağdaki Farklı Konumlar. Aşağıdaki tablo Mevlevî cemaatleşmesini on kurumsal ve toplumsal katmanda gösterir. Pîr evi soy-karizma ve genel temsil, âsitâne yoğun eğitim, zâviye yerel ibadet ve menzil, şeyh hanesi süreklilik, matbah gündelik disiplin üretir. Muhib ağı mesleğini sürdüren geniş çevreyi; vakıf patronları maddî desteği; mesnevîhan ve mûsikişinas kültürel aktarımı; hane ve kadın çevresi görünürlüğü düşük sürekliliği taşır. Bu katmanlardan birinin sosyal profilini bütün tarikata yaymak, hem elit temasını hem sıradan mensupları yanlış ölçer.³¹⁰

Katman	Başlıca aktör	Şehir / cemaat işlevi	Analitik sınır
Konya pîr evi	Makam çelebisi ve zâbitan	Soy-karizma, ziyaret, genel temsil	Gündelik tam denetim değildir

³⁰⁷ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 474-475; Defter-i Dervîşân, Nâfiz Paşa 1194; Ayşegül Mete, XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 122-191.

³⁰⁸ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 474-475; Özcan, 'Mevlevî Âyini,' 464-466; Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik, 391-400.

³⁰⁹ Mete, 'Mevlevîlikte Merkezîyetçilik,' 26-39; Özcan, 'Çelebi Efendi,' 260-262; McGowan, 'On Mevlevî Organization,' 306-320.

³¹⁰ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 474-475; Mete, XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği, 122-222; McGowan, 'On Mevlevî Organization,' 295-324; Defter-i Dervîşân, Nâfiz Paşa 1194.

Katman	Başlıca aktör	Şehir / cemaat işlevi	Analitik sınır
Çelebilik	Mevlânâ soyu, aday ve berat	Tayin, meşihatnâme, protokol	Veraset ve devlet müdahalesi karışır
Âsitâne	Postnişin, aşçı dede, dedeler	Binbir günlük çile ve tam kadro	Bütün tekkeler bu ölçekte değildir
Zâviye	Yerel şeyh ve küçük kadro	Mukabele, menzil, ziyaret	Küçüklük toplumsal önemsizlik değildir
Şeyh hanesi	Aile, varis, harem çevresi	Yerel süreklilik ve ilişki ağı	Manevî ehliyet otomatik değildir
Matbah / çile	Aşçı dede ve çilekeş	Hizmet, disiplin, K3 eğitim	Erken döneme aynen taşınmaz
Muhib halkası	Memur, şair, esnaf, sanatkâr	K1 intisap ve geniş erişim	Tam dervişlikle eşit değildir
Vakıf-patron ağı	Sultan, paşa, kadın, eşraf	Gelir, bina, tamir, prestij	Bağış tam üyelik değildir
Bilgi-sanat kadrosu	Mesnevîhan, şârih, mutrip	Metin, müzik, şehir kültürü	Tarikat dışı icracı olabilir
Hane ve ziyaret	Kadınlar, akraba, misafir	Bakım, iâşe, bağış, devamlılık	Resmî kayıta eksik görünür

98.31. Vakıf Ekonomisi: Tek Bir Saray Hazinesi Değil, Çoğul Gelir Sepeti.

Mevlevîhâneler arazi, dükkân, köy geliri, nakit, vergi tahsisi, kurban, adak ve dönemsel bağışlardan oluşan değişken bir ekonomiyle yaşadı. Padişah, vezir ve bey vakıfları görünürdür; fakat yerel eşraf, kadınlar, esnaf ve şeyh haneleri de kaynak sağladı. Vakfiyedeki gelir kalemi fiilî tahsilatı, tek seferlik ihsan da sürekli bütçeyi kanıtlamaz. Savaş, müsadere, kötü yönetim ve merkezî Evkaf denetimi gelirleri aşındırabilir. Bu yüzden ‘saray tarikatı’ hükmü finansmanın menşei, sürekliliğini ve tekke bazındaki payını göstermeden kullanılamaz.³¹¹

98.32. Patronajın Karşılıklılığı: İhsan, Dua, Prestij ve Arabuluculuk. Bir hükümdar veya paşa tekkeyi yaptırdığında yalnız dindar bağışta bulunmaz; şehirde görünür hayır, dua, cenaze ve anma mekânı, kültürel prestij ve bazen yerel arabuluculuk kazanır. Tekke ise bina, maaş, vakıf koruması ve siyasî erişim elde eder. Bu değiş tokuş şeyhin kukla, patronun da zorunlu tam mürid olduğu anlamına gelmez. Mevlevîler ahlâkî meşruiyet sağlayabilir, fakat idarî kararı her zaman yönlendiremezdi. Patronaj çoğunlukla D2’dir; vakıf hizmeti veya temsil devlet işleviyle birleştiğinde D3’e yaklaşır, tayin ve muhasebe gözetimi arttığında D4 unsuru doğar.³¹²

98.33. Muafiyet ve Tahsis: D2 Patronajdan D3 Paylaşılan İşleve. II. Bayezid devrinden itibaren Konya dergâhı ve bazı Mevlevî kurumlarına vergi muafiyeti, vakıf tahsisi ve düzenli yardım verilmesi tarikatın imparatorluk düzenindeki tanınmasını güçlendirdi. Türbe mahallesi vergileri veya belirli

³¹¹ Neumann, ‘Konya Mevlevî Âsitânesi ile Devlet,’ 167–179; McGowan, ‘On Mevlevî Organization,’ 303–320; Mete, ‘Mevlevîlikte Merkezîyetçilik,’ 26–39.

³¹² McGowan, ‘On Mevlevî Organization,’ 295–324; Neumann, ‘Konya Mevlevî Âsitânesi ile Devlet,’ 167–179; Gölpınarlı, ‘Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik,’ 267–334.

resimlerin vakfa bırakılması, devletin manevî itibarı malî imtiyaza çevirdiğini gösterir. Ancak her zâviye aynı ayrıcalığa sahip değildi ve muafiyetin kâğıt üzerindeki kapsamıyla tahsil uygulaması ayrılmalıdır. Bu düzen D2'yi aşarak belirli hizmetlerde D3'e ulaşabilir; yine de Mevlevîliği devlet dairesi veya resmî mezhep haline getirmez.³¹³

98.34. Berat ve Tayin: Tanıma Aynı Zamanda Denetimdir. Post veya çelebilik için padişah beratı, vakıf gelirine hukukî erişim ve devlet nezdinde temsil sağlar. Fakat tanıma, merkezin azil, adaylar arasında seçim ve muhasebe soruşturmasına müdahale kapısını da açar. Ferruh Çelebi'nin 1583'te azli ve makamın uzun süre boş kalması, patronajın güvence kadar kırılabilirliği ürettiğini gösterir. XVII. yüzyıldan sonra tevcih zinciri daha düzenli D4 gözetim taşıırken yerel onay ve aile veraseti ortadan kalkmadı. Berat ne salt zorlayıcı atama ne de mevcut iradenin nötr kaydıdır; müzakere edilmiş hukukî düğümdür.³¹⁴

98.35. Şehir Mekânı ve Mimari: Kültür Merkezi Kadar Hane ve İaşe Kurumu. Büyük mevlevîhâne semâhâne ve türbenin yanı sıra matbah, hücre, kütüphane, harem, selâmlık, misafir odası, bahçe ve hazîreyi birleştirir. Bu plan, âyin izlemeye gelen seçkinlerle eğitim gören dervîşi, yolcu, şeyh ailesini ve hizmetliyi aynı yerleşkede fakat farklı mekânsal eşiklerde buluşturur. 'Kültür salonu' benzetmesi mûsikî ve edebiyatı görünür kılar, ancak iaşe, bakım, konaklama ve gündelik emeği siler. Mimari aynı zamanda patronun kitâbesini ve şehirdeki itibarını taşır; yapının kamusalılığı erişimin her bölüme eşit olduğu anlamına gelir.³¹⁵

98.36. İstanbul'un Beş Merkezi: Galata, Yenikapı, Kasımpaşa, Beşiktaş ve Üsküdar. Galata 1491'de, Yenikapı 1597'de, Kasımpaşa ile Beşiktaş XVII. yüzyıl başında, Üsküdar ise III. Selim döneminde farklı patronlar ve ihtiyaçlarla kuruldu. Zamanla Beşiktaş-Bahâriye hattında yer değişiklikleri yaşandı. Bu merkezler tek bir 'İstanbul tekkesi' gibi davranmadı: liman ve elçilik çevresi, kara yolu, saray yakınlığı, mahalle profili ve şeyh hanesi farklı muhib ağları üretti. Bir

³¹³ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 470-472; Neumann, 'Konya Mevlevî Âsitânesi ile Devlet,' 167-179; McGowan, 'On Mevlevî Organization,' 298-309.

³¹⁴ Mete, 'Mevlevîlikte Merkeziyetçilik,' 17-42; Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 471-475; Özcan, 'Çelebi Efendi,' 260-262.

³¹⁵ Tanman, 'Âsitâne,' 485-487; Tanman, 'Galata Mevlevîhânesi,' 317-321; Yüksek, 'Sufis and the Sufi Lodges,' 767-796.

dergâhın yüksek bürokratlarla ilişkisi ötekine otomatik taşınmaz; İstanbul Mevlevîliği merkezler arası işbirliği kadar rekabet ve uzmanlaşma da içerdii.³¹⁶

98.37. Tekke Bazında Sosyal Profil: Aynı Şehirde Farklı Cemaatler.

Galata'nın elçilik, tercüman, sanat ve Beyoğlu çevresi; Yenikapı'nın kara ulaşımı, geniş külliyesi ve şeyh hanesi; Kasımpaşa'nın tersane-mahalle dokusu; Üsküdar'ın yolcu ve taşra bağlantısı farklı sosyal bileşimler doğurdu. Defterler ve biyografiler bazı merkezlerde memur, asker ve sanatkâr yoğunluğunu gösterebilir; fakat çalışanlar, aile üyeleri ve gündelik ziyaretçiler daha az görünür. Bu yüzden İstanbul için tek bir elitlik oranı üretmek yerine tekke, dönem, ikamet ve ilişki türü ayrılır. Mekânsal yakınlık aidiyet, düzenli devam veya çileyi tek başına kanıtlamaz.³¹⁷

98.38. Farsça: Öğreti Dili, Şiir Sermayesi ve Şehirli İncelik. Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr'in Farsçası Mevlevî çevresinde dil öğrenimini, ezber, şerh ve şiir meclisini teşvik etti. Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren Farsça bilgisi Osmanlı şehirli yüksek kültürünün ayırt edici sermayelerinden biri oldu; Mevlevîhâneler bu sermayeyi üreten ve sergileyen başlıca mekânlardandı. Fakat dil bir soy veya sınıf yasağı değildi: tercüme, sözlük, şerh ve mesnevîhanlık erişimi genişletti. 'Farsça tarikat' etiketi Türkçe, Arapça, Balkan dilleri ve yerel sözlü aktarımı görünmez kılmamalı; kültürel seçkinlik ile etnik kimlik karıştırılmamalıdır.³¹⁸

98.39. Mesnevîhanlık: Metin, Ses ve Kamusal Yorum Otoritesi.

Mesnevîhan yalnız metni seslendiren okuyucu değil, Farsça beyitleri dil, hikâye, hadis, tasavvuf ve ahlâk bağlamında açıklayan öğretim otoritesiydi. Görev pîr evinde ve büyük tekkelerde vakıfla desteklenebilir, saray veya cami çevresine de taşınabilirdi. Her mesnevîhanın çilekeş dede olması ve her Mesnevî dersinin tarikat üyeliği üretmesi gerekmezdi. Bu esneklik Mevlevî düşüncesinin örgütsel sınırdan daha geniş şehir kamusuna ulaşmasını sağladı. Mesnevîhanlık K1 açık

³¹⁶ Tanman, 'Galata Mevlevîhânesi,' 317-321; Mete, XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği, 67-122; McGowan, 'On Mevlevi Organization,' 309-320; Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 471-472.

³¹⁷ Mete, XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği, 122-222; Yüksek, 'Sufis and the Sufi Lodges,' 767-796; Defter-i Dervîşân, Nâfiz Paşa 1194.

³¹⁸ Elias, *After Rumi*, 120-176; Lewis, *Rumi*, 437-489; Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*, baz. İlhan Genç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000), 1-31.

kültürel aktarım ile K2 yetkilendirilmiş temsil arasında değişen bir köprü makamıdır.³¹⁹

98.40. Şerh ve Tercüme Ağları: Ankaravî'den Şehir Okuruna. İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Galata postu ve kapsamlı Mesnevî şerhi, tekke otoritesiyle Osmanlı ilim dünyasını birleştiren belirgin örnektir. Şerhler yalnız kapalı iç öğreti sunmadı; tartışmalı vahdet, hadis, dil ve tasavvuf meselelerini ulema ile okur çevresine taşıdı. Farklı şârihler aynı beyti aynı biçimde yorumlamadığından 'Mevlevî doktrini' tek kitaba indirgenemez. Tercüme ve şerh, Farsça eşliğini düşürürken uzman yorumcunun itibarını da artırdı. Kültürel yayılma böylece hem erişimi genişleten hem yeni bir bilgi eliti kuran çift yönlü süreçti.³²⁰

98.41. Kütüphane ve Yazma Dolaşımı: Tekkenin İlim Altyapısı. Mevlevîhâne kütüphaneleri Mesnevî nüshaları ve tasavvuf eserleri yanında tefsir, hadis, dil, tarih ve aklî ilim kitaplarını barındırabiliyordu. Yenikapı'daki Nâfız Paşa Kütüphanesi'nin 1851'de kurulan koleksiyonunda aklî ilimlere dair eserlerin bulunması, tekkeyi yalnız ritüel mekânı saymanın yetersizliğini gösterir. Kitabı vakfeden paşa, müderris veya memur kültürel himaye kazanırken derviş ve şehir okuru öğrenim kaynağına erişti. Katalogda kitabın varlığı düzenli okunduğunu kanıtlamaz; fakat ilgi ufku, bağışçı ağı ve kurumsal bilgi yatırımı için güçlü veridir.³²¹

98.42. Şiir ve Tezkire: Edebî Cemaatin Kurulması. Mevlevî şairler yalnız tekke içinde ilâhî yazmadı; divan şiiri, tezkire, tarih düşürme ve şehir meclislerinde güçlü bir edebî ağ kurdu. Esrâr Dede'nin Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye'si bu ağı biyografik bir gelenek halinde düzenlerken kimi kişileri Mevlevî hafızaya daha sıkı bağlar. Tezkirede yer almak tam çile, kesintisiz mensubiyet veya ortak siyasî tavır kanıtı değildir; edebî aidiyet ve hatırlanma rejimini gösterir. Şiir, seçkin kültürün kapısını açarken meclis, meşk ve nüsha dolaşımı yoluyla tarikatın şehirler arası duygusal topluluğunu da genişletti.³²²

³¹⁹ Tanrıkorur, 'Mevleviyye,' 468-475; İsmail Güleş, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: Pan, 2008), 35-79; Elias, *After Rumi*, 120-176.

³²⁰ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Şerb-i Mesnevî*, muhtelif baskılar; Güleş, *Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, 79-186; Tanrıkorur, 'Mevleviyye,' 471-472; Elias, *After Rumi*, 120-165.

³²¹ Fulya İbanoğlu, 'Yenikapı Mevlevihanesi Nâfız Paşa Kütüphanesi ve Koleksiyonundaki Aklî İlimlere Dair Kitaplar Üzerine,' *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 6/1 (2021), 19-43; Mete, *XVIII. Asır İstanbul Mevleviliği*, 192-222.

³²² Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, 1-31 ve muhtelif tercüme; Elias, *After Rumi*, 120-176; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 401-459.

98.43. Mûsikî ve Saray: Ortak Repertuvar, Ayrı Kurumlar. Mevlevî âyin besteleri, ney-kudüm meşki ve mutrip düzeni Osmanlı mûsikîsinin biçimlenmesinde derin iz bıraktı; çok sayıda bestekâr tekke ile saray çevreleri arasında dolaştı. Bu dolaşım mevlevîhâneyi modern anlamda resmî konservatuvar, saray mûsikîsini de tarikatın şubesi yapmaz. Usta-çırak meşki, muhiblik, profesyonel görev ve ibadet icrası farklı ilişkilerdir. Mûsikî elit temasını güçlendirmiş, aynı zamanda kamusal dinleyici ve yerel icracıya ulaşmıştır. Repertuvar tarihini yalnız büyük bestekâr adlarıyla yazmak, mutrip hizmetini ve kolektif icrayı görünmez kılar.³²³

98.44. Semâın Tarihsel Biçimlenmesi: Mevlânâ'nın Vecdinden Mukabeleye. Mevlânâ'nın kaynaklarda anlatılan semâi belirli zamanlarda vecd içinde dönüş ve dinleme pratiğiydi; bugünkü devr-i veledî, dört selâm, kıyafet, post ve mutrip dizisinin bütünü onun tarafından yazılmış sabit koreografi değildir. Klasik mukabele XV. yüzyılda Pîr Âdil, XVII. yüzyılda Pîr Hüseyin dönemlerine bağlanan düzenlemelerle biçimlendi; İtrî'nin na't bestesi gibi repertuvar unsurları da tarih içinde eklendi. Ritüelin sonradan düzenlenmesi onu 'uydurma' yapmaz. Tam tersine cemaatin hafızayı beden, ses, sıra ve mekân yoluyla kurumsallaştırma kapasitesini gösterir.³²⁴

98.45. Semâ Seyircisi ve Dış Bakış: Davet, Merak ve Egzotikleştirme. Özellikle İstanbul ve seyahat yollarındaki mevlevîhâneler diplomatlardan seyyahlara, şehir ileri gelenlerinden mahalle halkına kadar farklı izleyicileri mukabeleye çekti. Davetli veya belirli bölümden seyir, bütün iç mekânlara ve eğitim bilgisine serbest erişim anlamına gelmez. Avrupalı gravür ve seyahatnameler dönüş hareketini çoğu kez öğretiden koparıp 'dönen derviş' egzotizmine indirdi; buna karşılık tekke de görünürlüğü itibar, patronaj ve kültürel iletişim için kullanabildi. Dış gözlem ne bütünüyle yanlış ne de tarafsızdır: seçilmiş sahneyi kaydeder, mutfak, ders, hane ve yerel ilişkileri çoğu kez dışarıda bırakır.³²⁵

³²³ Feldman, *From Rumi to the Whirling Dervishes*, 1–22, 133–228; Nuri Özcan, 'Mevlevî Âyini,' 464–466; Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court* (Berlin: VWB, 1996), 111–146.

³²⁴ Özcan, 'Mevlevî Âyini,' 464–466; Feldman, *From Rumi to the Whirling Dervishes*, 65–132; Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 474–475.

³²⁵ Feldman, *From Rumi to the Whirling Dervishes*, 23–64, 229–274; Lewis, *Rumi*, 411–436; Elias, *After Rumi*, 166–176.

98.46. Edep ve Seçkin Öz-Kuruluş: Zarafet Kadar Hizmet. Mevlevî edebi konuşma, oturma, yürüme, sofrâ, hırka ve semâda ölçülü davranış üretir; şehir elitleri için bu dil incelik, şiir zevki ve kendini denetleme sermayesine dönüşebildi. Fakat edebi yalnız aristokrat görgü kuralı saymak, matbah hizmeti, sessizlik, baş kesme ve benliği terbiye etme boyutunu siler. Seçkin muhib, tekkenin sembolik zarafetinden yararlanırken tarikat da onun ağından itibar kazanır. İdeal tevazu ile fiilî statü eşitsizliği her zaman örtüşmez; edep hem hiyerarşiyi yumuşatan ortak dil hem rütbeleri görünür kılan düzen olabilir.³²⁶

98.47. Bürokrat ve Ulema Muhibleri: Erişim Var, Birleşik Siyasî Blok Yok. Kazasker, kadı, müderris, kâtip, vali ve paşaların Mevlevî şeyhlerle yakınlığı tarikatın idarî ve ilmî elitler arasındaki nüfuzunu gösterir. Bu kişiler vakıf, tayin, tamir, kitap ve mûsikî dolaşımına katkıda bulunabilir; şeyh de dilekçe, arabuluculuk ve dua kanalı açabilirdi. Ancak meslek unvanı aynı yoğunlukta intisap veya ortak program göstermez. Aynı reform konusunda merkez çelebisi ile İstanbul şeyhleri ayrışabildiği gibi iki Mevlevî bürokrat da rakip hiziplerde bulunabilirdi. Ağ analizi kişisel temasları ortaya çıkarır; ‘Mevlevî parti’ sonucu için ayrıca örgütlü talep ve koordinasyon kanıtı gerekir.³²⁷

98.48. Tüccar, Esnaf, Zanaatkâr ve Hizmetliler: Görünürlüğü Düşük Taban. Mevlevîhâne gündelik hayatı erzak tedariki, açıcılık, temizlik, tamir, bahçe, vakıf dükkânı, ulaşım ve mûsikî aleti üretimi olmadan sürdürülemezdi. Derviş defterleri ile siciller, terzi, saatçi, tüccar, asker, küçük memur ve çeşitli sanat erbabının da ağa katıldığını gösterir. Bazıları çile çıkardı, bazıları muhib veya hizmet sağlayıcısı olarak kaldı. Bu ilişkilerin tümünü manevî üyelik saymak doğru değildir; fakat elit biyografilerine bakıp tekkenin emek ve mahalle tabanını yok saymak da yanlıştır. Sosyal profil makam listesinden değil, kişi ve ilişki türlerinden kurulmalıdır.³²⁸

98.49. Hane ve Kadın Katılımı: Harem Dairesinden Vakıf Hizmetine. Şeyh ailesi mevlevîhânenin harem bölümünde yaşar; eş, kız, anne ve akraba

³²⁶ Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 474–475; Elias, *After Rumi*, 166–176; Feldman, *From Rumi to the Whirling Dervishes*, 65–132.

³²⁷ Mete, *XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği*, 122–191; Neumann, ‘Konya Mevlevî Âsitânesi ile Devlet,’ 167–179; George W. Gawrych, ‘Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-i Cedid,’ *International Journal of Turkish Studies* 4/1 (1987), 91–114.

³²⁸ *Defter-i Dervîşân*, Nâfiz Paşa 1194; Yüsek, ‘Sufis and the Sufi Lodges,’ 767–796; McGowan, ‘On Mevlevi Organization,’ 309–320.

kadınlar misafirlik, bakım, yemek, bağış ve kadın ziyaretçilerle ilişkiyi taşıyabilirdi. Arşiv belgeleri Osmanlı tekkelerinde kadınların vakıf kuruculuğu, türbedarlık veya hizmet gibi görevler üstlenebildiğini gösterir; Mevlevî örnekleri tekke ve dönem bazında sınanmalıdır. Kadınların mukabeleyi ayrı bölümlerden izlemesi erişimsizlik değil, dönemin cinsiyetlendirilmiş mekân düzenidir. Buna karşılık hane emeğini resmî erkek postuyla eşitlemek veya tekil görevden bütün tarikat için standart kadın hiyerarşisi çıkarmak mümkün değildir.³²⁹

98.50. Dinler Arası Temas: Menkıbe Evrenselliği ile Gündelik İlişkiyi Ayırmak. Eflâkî'de Hristiyan rahip, cenaze, Rum komşu ve farklı inançtan kişilerle karşılaşmalar Mevlânâ velâyetinin kapsayıcılığını anlatır. Galata gibi karma şehir mekânlarında diplomatik ve gayrimüslim izleyici temasları da mümkündür. Fakat bu anlatıları modern dinler arası eşitlik programının eksiksiz kanıtı veya bütün dönemlerde çatışmasız birlikte yaşama belgesi saymak doğru değildir. Menkıbe, velînin sınır aşan kudretini kurar; sicil ve vakıf ise hukukî ayrımları gösterir. Teolojik açıklık, toplumsal temas ve kurumsal üyelik üç ayrı düzeyde incelenmelidir.³³⁰

98.51. 1666–1684 Semâ Yasağı: D4 Kısıtlama, Yer Yer D5 Etkisi. IV. Mehmed devrinde Vanî Mehmed Efendi ve Kadızâdeli etkisi altında 1666'da semâın yasaklanması, Mevlevîlerin 'yasağ-ı bed' diye hatırladığı gerçek bir devlet müdahalesidir. Bazı merkezlerin kapanması veya kapanma tehlikesi yaşaması baskının maddî sonucunu gösterir; buna rağmen bütün mensupların toplu tasfiyesi, malına el konulması veya tarikatın kesintisiz yasaklı kalması söz konusu değildir. 1684'te yasağın kaldırılması da pazarlık ve değişen saray dengelerini gösterir. Dönemin ana sınıfı D4 kurumsal-ritüel kısıtlamadır; belirli tekkelerde D5 bastırıcı sonuç doğurmuş, fakat 1826 Bektaşî tasfiyesi ölçeğine ulaşmamıştır.³³¹

98.52. XVIII. Yüzyıl: Şeyh Hanedanları ve Şehirler Arası Evlilik Ağları. XVIII. yüzyılda uzun süre aynı postta kalan aileler, çelebilikle meşihatnâme

³²⁹ Serpil Özcan, 'Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri,' *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 615–644; Mete, *XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği*, 192–222; Sezayî Küçük, 'Halep Mevlevihânesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1 (2020), 515–517.

³³⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I–II, muhtelif yerler; Lewis, Rumi, 292–324, 411–436; Elias, *After Rumi*, 35–61.

³³¹ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 472; McGowan, 'On Mevlevi Organization,' 300–303; Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), 129–181.

ilişkinin yerel evlilik, vakıf ve öğrenci ağlarıyla birleştirdi. İstanbul, Kütahya, Afyon, Manisa, Halep ve başka merkezler arasında dolaşan dedeler ortak repertuvar ve adap üretirken her şehir kendi hanesini korudu. Bu yapı kurumsal hafızayı güçlendirdi, fakat post rekabeti ve yaşça küçük varis sorununu da büyüttü. Şeyh ailesini yalnız ‘nepotizm’, yerel sürekliliği de tam özerklik diye okumak yetersizdir. Hanedan, eğitim, mülkiyet ve temsil işlevlerinin kesiştiği tarihsel örgüt biçimidir.³³²

98.53. III. Selim ve Şeyh Galib: Sanat Patronajı ile Reform Yakınlığı. III.

Selim’in mûsikî ve Mevlevî çevresine ilgisi, Galata Mevlevîhânesinin onarımı ve Şeyh Galib’le ilişkisi D2 patronajın, saray mesnevîhanlığı ve reform dilindeki temas ise belirli alanlarda D3 bütünleşmenin güçlü örneğidir. Şeyh Galib’in şiiri ve postu padişaha kültürel-meşruiyet dili sunarken saray desteği Galata’nın maddî ve sembolik gücünü artırdı. Fakat bu yakınlık bütün Mevlevîlerin Nizâm-ı Cedîd’i desteklediğini göstermez; ayrıca padişahın muhibliği devleti tarikat devletine dönüştürmez. Şahsî dostluk, sanat çevresi ve kurumlar arası ilişki ayrı tutulmalıdır.³³³

98.54. Nizâm-ı Cedîd Karşısında İç Ayrışma: Tek Siyasî İrade Yok. III.

Selim’e yakın Şeyh Galib, Ali Nutkî ve Yenikapı çevresindeki isimler reforma destek verebilirken Konya makamındaki Mehmed Çelebi, Evkâf-ı Celâliyye ve muafiyetlere müdahale nedeniyle Nizâm-ı Cedîd’e karşı tavır aldı. Aynı tarikat içinde ekonomik çıkar, şehir konumu, saray erişimi ve reform tasavvuru farklı siyasî yönelim üretti. Bu karşıtlık Mevlevîliği hem reformcu hem gerici diye topluca etiketlemeyi engeller. P2 çıkar temsili ve kişi bazında P3 siyasal ağ görülebilir; ortak emir-komuta içinde tarikat çapında mobilizasyon kanıtlanamaz.³³⁴

98.55. Hâlet Efendi, II. Mahmud ve 1826: Yükselen İtibar, Resmî İkame Değil. Hâlet Efendi’nin Galata çevresi ve nüfuzu birçok mevlîhânenin tamiriyle şeyhlere maaş bağlanmasına aracılık etti; 1822’de düşüşü şahsî

³³² Mete, *XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği*, 67–191; Mete, ‘Mevlevilikte Merkezîyetçilik,’ 26–39; McGowan, ‘On Mevlevi Organization,’ 306–320.

³³³ Gawrych, ‘Şeyh Galib and Selim III,’ 91–114; Mete, *XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği*, 223–285; Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 472–473.

³³⁴ Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 472–473; Gawrych, ‘Şeyh Galib and Selim III,’ 91–114; Neumann, ‘Konya Mevlevî Âsitânesi ile Devlet,’ 167–179.

patronajın kırılmasını gösterdi. II. Mahmud'un Mevlevî ilgisi ve 1826'da Bektaşîliğin bastırılmasından sonra Mevlevîlerin artan itibarı gerçektir. Fakat buradan devletin Bektaşîliğin yerine tek bir 'resmî Mevlevî tarikatı' kurduğu sonucu çıkmaz. Nakşibendî tayinleri, ulema siyaseti ve diğer tarikatlar daha geniş alanı oluşturur. Mevlevî desteği D2-D3'tür; başka bir cemaatin tasfiyesinden yararlanmak otomatik olarak tasfiye planının kurumsal faili olmak değildir.³³⁵

98.56. Tanzimat, Evkaf ve Meclis-i Meşâyih: Bürokratikleşen Gözetim.

1826'da Evkaf-ı Hümâyün Nezâreti'nin genişlemesi ve 1866'da Meclis-i Meşâyih'in kurulması, tekke vakıflarıyla şeyh tayinlerini daha düzenli merkezî dosyalara bağladı. Çelebilik adayı meclis, şeyhülislâmlık ve irade zincirinden geçerken yerel şeyh aileleri ile Konya makamı bütünüyle etkisizleşmedi. Bu süreç modern devletin tarikatı ortadan kaldırması değil, tanıma, muhasebe, maaş ve disiplin kanallarını yoğunlaştırmasıdır. D3 kamusal hizmet ve protokol devam ederken D4 gözetim büyüdü. Belge sayısındaki artış, gündelik dindarlığın aynı oranda bürokratik kontrol edildiğini kanıtlamaz.³³⁶

98.57. Osman Selâhaddin Dede: Yenikapı Ağları ve Kişisel Siyaset.

Yenikapı postnişini Osman Selâhaddin Dede ve oğlu Mehmed Celâleddin Dede'nin devlet adamları, hürriyet yanlıları ve hanedan çevresiyle ilişkileri XIX. yüzyıl Mevlevî siyasallaşmasının önemli örneğidir. Fakat Abdülaziz'in hal'i, II. Abdülhamid'in cülûsu veya hürriyet hareketlerindeki temasları 'Mevlevîliğin kararı' diye yazmak kaynakların özne düzeyini aşar. Tekke, görüşme ve güven ağı sağlayabilir; postnişin kendi hanesinin nüfuzuyla P2-P3 rol oynayabilir. Kurumsal tarikat adına bağlayıcı karar, ortak program ve bütün postların koordinasyonu ayrıca kanıtlanmadıkça kişisel-sosyal ağ düzeyinde kalınmalıdır.³³⁷

98.58. II. Abdülhamid Dönemi: Tamir ve İhsanla Birlikte Gözetim. II.

Abdülhamid yönetimi Kütahya, Afyonkarahisar, Gelibolu ve Bursa gibi merkezlere tamir ve yardım sağlayarak Mevlevîliğin yerel itibarından yararlandı. Aynı merkezî rejim şeyh, basın, seyahat ve siyasî ağları izleyebiliyor; muhalif ilişki

³³⁵ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 472-473; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 267-334; Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)* (İstanbul: Isis, 2001), 61-92.

³³⁶ Mete, 'Mevlevîlikte Merkeziyetçilik,' 30-42; Tanman, 'Âsîâne,' 485-487; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 23-79.

³³⁷ Tanrıkorur, 'Mevlevîyye,' 473; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 80-151; İhtifalci Mehmed Zîyâ, *Yenikapı Mevlevîhânesi* (İstanbul, 1329), 137-187.

şüphesi kişileri riskli hale getirebiliyordu. Patronaj ile gözetim birbirini dışlamaz: aynı tekke bina için D2 destek, siyasî temas bakımından D4 izleme yaşayabilir. ‘Sultan bütün Mevlevîleri destekledi’ veya ‘tarikat bütünyle muhalifti’ hükümleri, tekke ve şahıs dosyalarının farklı sonuçlarını örter.³³⁸

98.59. V. Mehmed’in Kılıç Kuşanması: Güçlü Sembol, Tekil Geç Dönem

Vakası. 1909’da tahta çıkan V. Mehmed Reşad’ın kılıcını Konya postnişini Abdülhalim Çelebi’ye kuşattırması, Mevlânâ soyunun hanedan meşruiyetindeki yüksek protokol değerini açıkça gösterir. Fakat bu tören bütün Osmanlı padişahlarının yüzyıllardır yalnız Mevlevî çelebisi tarafından kuşatıldığı şeklinde genellenemez; kılıç alayı farklı kutsal ve askerî referanslar taşıyan esnek bir merasimdir. Reşad’ın Mevlevî muhibliği, onarımlar ve Konya ziyareti D2–D3 yakınlığı güçlendirdi. Tekil sembolik olay, hukukî egemenlik devri veya tarikatın devlet üzerindeki vesayeti değildir.³³⁹

98.60. Kronoloji Tablosu: Kuruluş, Patronaj, Kısıtlama ve Dönüşüm

Eşikleri. Aşağıdaki yirmi eşik karizmatik çevreden hukukî kapanmaya kadar yaklaşık altı buçuk yüzyıllık değişimi özetler. 1273 bir tarikat nizamnamesi değil Mevlânâ’nın ölüm ve türbe hafızası; 1292 sonrası Sultan Veled dönemi kurumsallaşma; 1491 Galata şehir ağı; 1666–1684 kısıtlama; III. Selim devri hem patronaj hem iç siyasî ayrışma; 1925 ise Türkiye’de tekke kurumunun hukukî kapanışıdır. Tarih sütunu kanıtın alt sınırını verir; aynı uygulamanın bütün şehirlerde o gün başlaması veya bitmesi anlamına gelmez. Sonuçlar her eşikte D, K ve P ölçekleriyle ayrıca sınırlandırılır.³⁴⁰

Tarih / dönem	Eşik	Başlıca kanıt	Tarih yazımı sınırı
1273	Mevlânâ’nın ölümü	Yakın eser ve menâkıb	Eksiksiz tarikat kuruluşu değil
1273–1284	Hüsameddin’in halefligi	Sultan Veled ve Eflâkî	Otomatik soy veraseti yok
1292–1312	Sultan Veled makamı	İbtidâ-nâme, vakıf ve silsile	Kurumsallaşma tek seferlik değil
1312–1320	Ulu Ârif seyahatleri	Eflâkî menâkıbı	Her ziyaret kalıcı zâviye değil
1318–1353	Eflâkî’nin derlemesi	Menâkıbü’l-Ârifin	Anlatılan olayla yazım zamanı ayrılır
XIV. yy.	Beylik merkezleri	Vakfiye, kitâbe, menâkıb	Yerel özerklik ve patronaj değişken

³³⁸ Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 473; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 80–151; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (Londra: I. B. Tauris, 1998), 16–43, 68–92.

³³⁹ Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 473–474; Celaleddin Çelebi, ‘Abdülhalim Çelebi,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1 (1988), 212; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 152–189.

³⁴⁰ Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 468–475; Mete, ‘Mevlevîlikte Merkezîyetçilik,’ 17–42; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 23–315; Elias, *After Rumi*, 1–176.

Tarih / dönem	Eşik	Başlıca kanıt	Tarih yazımı sınırı
1421–1460	Pir Âdil ve erkân	Sefine ve ritüel geleneği	Sonraki düzenleme yerel uygulama değil
1426	Edirne mevlîhânesi	Vakıf ve kurum tarihi	Bütün Osmanlı ağının başlangıcı değil
1491	Galata mevlîhânesi	Kitâbe, vakıf, mimari	İstanbul profili zamanla oluşur
XVI. yy. ilk yarısı	Divâne Mehmed yayılımı	Silsile, menâkıb, yerel kayıt	Kuruluş nispetleri eşit kanıtlı değil
1601–1630	Bostan Çelebi ve Ankaravî	Tayin, şerh ve tekke ağı	Metin başarısı üyelik oranı değildir
1666–1684	Semâ yasağı	Resmî ve tarikat kaynakları	D4; yer yer D5, toplu tasfiye değil
XVIII. yy.	Şeyh hanedanları	Meşihat, vakıf, biyografi	Süreklilik ehliyetle eşit değil
1789–1807	III. Selim ve iç ayrışma	Saray, vakıf ve biyografi	Bütün tarikat reformcu değildir
1822–1826	Hâlet düşüşü ve yeni denge	Tayin, tamir, resmî yazışma	Mevlevîlik resmî ikame değildir
1866 sonrası	Meclis-i Meşâyih	Tevcih ve bürokrasi dosyası	D4 artar; yerel ağ sürer
1909–1912	Reşad, kılıç ve Konya	Tören ve onarım kayıtları	Tekil geç dönem örneği
1914–1918	Yardım ve Mevlîvî birliği	Defter, hatırat, askeri kayıt	P3–P4 olayla sınırlı
1920–1925	Meclis ve Abdülhalim	Meclis, biyografi, hatırat	Tek siyasi Mevlîvî iradesi yok
1925–1944	Kapanış, müze ve Halep	Kanun, manda ve vakıf kaydı	Hukukî son ile kültürel son ayrılır

98.61. Halep, Şam, Kahire ve Kudüs: Arap Şehirlerinde Yerel Mevlîlikler. Arap eyaletlerindeki mevlîhâneler yalnız İstanbul’dan taşınmış Osmanlı vitrinleri değildi. Halep’in yerel banileri, uzun süreli şeyh aileleri, Arapça eserleri ve zengin kütüphanesi; Şam ile Kudüs’ün hac ve menzil işlevi; Kahire’nin kendi sûfî ve saray çevresi ayrı yerel bileşimler kurdu. Konya meşihâtı ve Farsça Mesnevî ortak bağ sağlarken Arapça, bölgesel vakıf ve şehir siyaseti kurumu dönüştürdü. ‘Merkezden şube’ modeli tayin bağını açıklar, fakat yerel cemaat üretimini tüketmez. Bazı kuruluş nispetleri menâkıba dayandığından bina, vakıf ve post kronolojisi ayrı doğrulanmalıdır.³⁴¹

98.62. Balkan Merkezleri: Elbasan, Serez, Selânik ve Yerel Ağlar. Rumeli’deki Mevlî merkezleri fetih güzergâhı, garnizon, ticaret ve şehir ileri gelenleriyle farklı bağlar kurdu. Elbasan, Serez ve Selânik örnekleri, aynı Mevlî unvanı altında vakıf mülkiyeti, şeyh ailesi, dil ve devlet temasının değişebildiğini gösterir. Bazı merkezler büyük âsitâne düzeyine yaklaşırken bazıları küçük zâviye veya geçici halkaydı. Milliyetçi sınırlar sonradan değiştiği için bugünkü ülke haritasını Osmanlı ağının doğal bölmesi saymak yanıltıcıdır. Yerel Arnavutça,

³⁴¹ Klaus Kreiser, ‘Evlîyâ Çelebi ve Başka Kaynaklara Göre Arap Âleminin Doğusundaki Büyük Şehirlerde Mevlevîhâneler,’ *Osmanlı Araştırmaları* 14 (1994), 101–115; Küçük, ‘Halep Mevlîhânesi,’ 515–517; Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 334–363.

Yunanca veya Güney Slav dili kullanımı da Farsça-Türkçe yüksek kültür bağıını ortadan kaldırmadan çoğul aktarım yaratmış olabilir.³⁴²

98.63. Defter-i Dervîşân: Birey, Meslek ve İntisabın Mikro-Tarihi.

Yenikapı çevresinin Defter-i Dervîşân'ı ad, meslek, memleket, intisap, çile, semâ meşki, ölüm ve dönemsel olayları bir araya getirerek Mevlevî sosyal tarihinin en değerli kişi düzeyi kaynaklarından biridir. Defter, muhib ile dervîşi ve farklı meslekleri ayırmaya yardım eder; savaş, yangın veya yardım faaliyeti gibi tekke dışı rolleri de kaydeder. Bununla birlikte kaydı tutulmayan kadın, çocuk, gündelik ziyaretçi ve hizmet sağlayıcılar sessiz kalabilir. Tek bir İstanbul dergâhının prosopografisi bütün Mevlevîliğin oranı değildir; karşılaştırmalı defter ve sicil ağına başlangıçtır.³⁴³

98.64. Veled Çelebi İzbudak: Post, Bürokrasi, Basın ve Dil Reformu.

Veled Çelebi İzbudak'ın memuriyet, öğretmenlik, gazetecilik, Türk dili araştırması, 1910'daki postnişinlik ve Cumhuriyet dönemindeki mebusluğu, geç Mevlevî elitinin tekke ile modern bürokrasi arasında dolaşabildiğini gösterir. Bu hayatı yalnız 'geleneksel şeyh modernleşti' formülüne indirmek doğru değildir; tarikat terbiyesi, arşivsel devlet işi, milliyetçi dil çalışması ve kişisel kariyer birbirini dönüştürdü. Onun görüşleri bütün dedelerin ortak programı değildi. Biyografi, Mevlevî ağının P2-P3 erişim kapasitesini gösterir; kurumun devlet aygıtıyla özdeşliğini değil.³⁴⁴

98.65. Balkan ve Dünya Savaşlarında Sosyal Yardım: Tekkenin Sivil

Kapasitesi. Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı sırasında mevlevîhâneler yardım toplama, yaralı ve muhacir barındırma, hastahane, geçiş ve haberleşme işlevleri üstlendi. Yenikapı'da hastahane kurulması, Galata'daki toplantı ve bağış ağı ile ada tekkelerinin sığınak rolü, şehir kurumunun kriz zamanında sivil kapasiteye dönüşebildiğini gösterir. Bu hizmetlerin tamamı merkezden aynı emirle ve aynı ölçekte yürütülmedi; yer, ulaşım ve şeyh inisiyatifi belirleyiciydi. D3 paylaşılan

³⁴² Clayer, 'Trois Centres Mevlevis Balkaniques,' 91-100; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı, 190-254*; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 335-376.

³⁴³ Nuri Özcan, 'Defter-i Dervîşân,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1 (2020), 308-310; Defter-i Dervîşân, *Nâfiz Paşa 1194*; Yüksek, 'Sufis and the Sufi Lodges,' 767-796.

³⁴⁴ Arzu Eylül Yalçınkaya, 'Agents of Transition from Empire to Republic: Veled Çelebi İzbudak (1869-1953) and the Sufi Bureaucratic Dynamics of Late Ottoman Modernisation,' *Journal of the Royal Asiatic Society* 35/3 (2025), 781-808; Veled Çelebi İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, haz. Yakup Şafak ve Yusuf Öz (İstanbul: Timaş, 2009).

kamusal işlev ve P2 seferberlik açıkken her yardım faaliyeti askerî örgütlenme veya tek sesli savaş ideolojisi sayılmamalıdır.³⁴⁵

98.66. Mücâhidîn-i Mevleviyye: Devlet Emrinde Sınırlı Silâhlı Seferberlik. 1914'te cihad ilanından sonra Veled Çelebi kumandasında oluşturulan Mücâhidîn-i Mevleviyye gönüllü birliği, çeşitli tekkelerden katılımı Suriye-Filistin hattına yöneldi. Üniforma, komuta ve cephe dili P3 örgütlü siyasî mobilizasyonu, silâhlı kapasite bakımından olayla sınırlı P4'ü gösterir. Fakat birlik Osmanlı ordusundan bağımsız egemen güç değildi; muharip, lojistik, moral ve temsil işlevlerinin fiilî ağırlığı kaynaklara göre ayrıca ölçülmelidir. Katılmayan tekkeler ve bireysel farklılıklar varken bu olayı Mevlevîliğin değişmez 'cihatçı' karakteri veya bütün üyelerin seferberliği saymak mümkün değildir.³⁴⁶

98.67. Millî Mücadele: Abdülhalim Çelebi ve Kurumsal Çoğulluk. Son Konya postnişini Abdülhalim Çelebi'nin Millî Mücadele'ye katılması, Konya milletvekilliği, Büyük Millet Meclisi reis vekilliği ve Delibaş İsyanı karşısındaki rolü pîr evi otoritesinin yeni siyasî düzene taşınabildiğini gösterir. Bu P3 düzeyinde açık kurumsal-siyasal temastır; yerel kriz bağlamında seferberlik de içerir. Bununla birlikte makamdan azil ve iadeler, Veled Çelebi ile rekabet ve farklı şeyhlerin tutumları tek bir Mevlevî siyaseti olmadığını gösterir. Millî destek önemlidir, fakat bütün mensupların aynı anda ve aynı gerekçeyle hareket ettiği varsayılmaz.³⁴⁷

98.68. 1925 Kapanışı, Müzeleşme ve Halep'e Taşınan Merkez. 677 sayılı kanunla 1925'te Türkiye'de tekke ve zâviyelerin kapatılması Mevlevîliğin hukukî kurum, post, çile ve vakıf düzenini sona erdirdi; Mevlânâ türbesinin sonraki düzenlemeyle müze olarak açılması aynı kurumun devamı değil, miras rejimi değişikliğidir. Mehmed Bâkır Çelebi Halep'te çecelebilik merkezini kurdu ve Fransız manda yönetimi bunu tanıdı; çile ile mukabele bir süre sürdü. 1944'te Suriye'de makam imtiyazlarının kaldırılması ve vakıfların devlet idaresine

³⁴⁵ Tanrıkorur, 'Mevleviyye,' 473-474; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 255-315; *Defter-i Dervîşân*, Nâfiz Paşa 1194.

³⁴⁶ Yakup Şafak, 'Mücâhidîn-i Mevleviyye Kumandanı Veled Çelebi'nin Birinci Dünya Savaşı Yıllarında Suriye-Filistin Cephesinde Tuttuğu Notlar,' *Birinci Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Toplulukları İçinde* (Kırıkkale, 2015), 203-207; Mehmet Beşikçi, 'Domestic Aspects of Ottoman Jihad,' *Jihad and Islam in World War I içinde* (Leiden: Leiden University Press, 2016), 95-116; Yalçınkaya, 'Agents of Transition,' 781-808.

alınması ikinci kırılmadır. Türkiye kapanışı küresel Mevlevî pratiğinin aynı gün tamamen bitmesi değildir.³⁴⁸

98.69. Kültürelleştirme ve Turizm: Süreklilik, Seçme ve Yeniden Çerçeveleme. Tekke kapanışından sonra şiir neşri, müze, konser, anma ve şeb-i arûs programları Mevlânâ hafızasını yeni kamusal alana taşıdı. Semâın sahne ve turizm bağlamında görünürleşmesi ne bütünüyle ‘sahte’ kopuş ne de klasik âsitâne düzeninin kesintisiz aynısıdır. Devlet, belediye, kültür kurumu, aile ve yaşayan uygulayıcılar farklı anlamlar üretir; ibadet, sanat, miras ve gösteri sınırları yeniden müzakere edilir. Kültürel popülerlik, 1925 öncesi çile, vakıf ve meşihat kurumlarının hukukî devamını kanıtlamaz. Modern ‘hoşgörü şairi’ imgesi de tarihsel Rûmî ve Mevlevî kurumu birbirinden ayırarak okunmalıdır.³⁴⁹

98.70. Sonuç: Mevlevîlik ve Şehir Elitlerinin Yirmi Boyutlu Matrisi. Mevlevîlik şehir elitleriyle Farsça, Mesnevî şerhi, mûsikî, edep, vakıf ve saray erişimi üzerinden olağanüstü güçlü bağ kurdu; ancak muhib, esnaf, hizmetli, kadın hane çevresi ve taşra zâviyesi bu seçkin profilin dışında bırakılmaz. Kurum Mevlânâ’nın ölümünde hazır değildi; Sultan Veled, Ulu Ârif, çecelebilik ve Osmanlı âsitâneleriyle kademeli oluştu. Üyelik K1–K3, devlet ilişkisi D1–D4 ve 1666’da yer yer D5, siyaset çoğunlukla P1–P2; belirli reform, savaş ve Millî Mücadele anlarında P3–P4’tür. Aşağıdaki matris genellemeyi dönem ve aktör sınırına bağlar.³⁵⁰

Boyut	Sınıflandırma sonucu
1. Tarihsel menşe	XIII. yy. Konya’daki Mevlânâ çevresi; klasik tarikat sonraki kuşakların ürünüdür.
2. Kurumsal kurucu	Hüsameddin başlangıç, Sultan Veled kurumsallaştırma, Ulu Ârif yayılma; çok aktörlüdür.
3. Merkezî otorite	Konya pîr evi ve çecelebilik güçlü sembolik-idarî merkez; yerelde mutlak değildir.
4. Veraset	Soy-karizma, ehliyet, aile intikali, yerel kabul ve devlet berati birlikte işler.
5. Kurum morfolojisi	Pîr evi + âsitâne + zâviye + şeyh hanesi + muhib ağı; tek biçimli şube modeli değil.
6. Üyelik / K ölçeği	Muhiblik K1; örgütsel görev K2; çile ve dereceli erkân K3; genel K4 yok.
7. Bilgi rejimi	Mesnevî kamusal şerhe açık; yetkili yorum, meşk ve hizmet bilgisi derecelidir.
8. Ritüel	Mevlânâ’nın vecd semâi değil, XV–XVII. yy.da olgunlaşan mukabele düzenidir.
9. Dil ve metin	Farsça yüksek kültür sermayesi; Türkçe, Arapça ve yerel aktarımı dışlamaz.
10. Ekonomi	Çoğul vakıf, vergi tahsisi, bağış ve hizmet; yalnız saray hazinesine dayanmaz.
11. Sosyal taban	Elit yoğunluğu gerçek; esnaf, zanaatkâr, hizmetli, yolcu ve geniş muhib çevresi de vardır.
12. Kadın / hane	Patronaj, akrabalık, bakım ve ziyaret sürekliliği; resmî makam kayıtlarından daha geniştir.

³⁴⁷ Cemaleddin Çelebi, ‘Abdülbâlim Çelebi,’ 212; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 255–315; Veled Çelebi İzbudak, *Tekke’den Medis’e*, 113–160.

³⁴⁸ 677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine... *Dair Kanun*, 30 Kasım 1925; Küçük, ‘Halep Mevlevihânesi,’ 515–517; Haşim Karpuz, ‘Mevlânâ Müzesi,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004), 453–455; Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 474.

³⁴⁹ Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 474; Lewis, Rumi, 411–589; Karpuz, ‘Mevlânâ Müzesi,’ 453–455; Elias, *After Rumi*, 166–176.

³⁵⁰ Elias, *After Rumi*, 1–176; Tanrıkorur, ‘Mevlevîyye,’ 468–475; Mete, ‘Mevlevîlikte Merkezîyetçilik,’ 17–42; McGowan, ‘On Mevlevi Organization,’ 295–324; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 23–315.

Boyut	Sınıflandırma sonucu
13. Şehir ağı	Konya, İstanbul, Anadolu, Balkan ve Arap merkezleri; yerel profil ve dil değişkendir.
14. Devlet ilişkisi / D	Çoğunlukla D1–D3; tayin ve Evkaf'ta D4; 1666'da yer yer D5 sonucu.
15. Siyaset / P	Genelde P1–P2; kişi ve reform ağında P3; savaşta sınırlı P4 kapasitesi.
16. Çatışma	İç post-vakıf rekabeti ve 1666 yasağı vardır; sürekli muhalif veya daima korunan değildir.
17. Silâhlı kapasite	Normal örgüt özelliği değil; Mücâhidîn-i Mevleviyye'de devlet emrinde geçici P4.
18. Toprak ve egemenlik	Vakıf mülkü geniş olabilir; bağımsız ülke, vergi egemenliği veya D7 yoktur.
19. 1925 sonrası	Türkiye'de hukukî kurum kapanır; Halep geçici merkez, müze ve kültürel icra ayrı rejimlerdir.
20. Nihai hüküm	Şehir elitleriyle güçlü fakat tekelsiz bağ kuran, çok katmanlı kentli tasavvuf ağıdır.

BÖLÜM 99 — HALVETÎ AĞLARI

Ömer el-Halvetî ile Yahyâ-yı Şîrvânî, Hilâfet Üretimi ve Kol Çoğalması, Tekke-Vakıf-Hane Altyapısı, Zikir ve Halvet Disiplini, Ulema-Saray İlişkileri ve Balkanlar’dan Afrika ile Güney Asya’ya Bölgesel Dönüşümler

99.1. Ana Tez: Tek Merkezli Teşkilât Değil, Yüksek Hilâfet Üreten Tarikat Ailesi. Halvetiyye, Ömer el-Halvetî’ye nispet edilen bir silsilenin Yahyâ-yı Şîrvânî ve çok sayıdaki halifesi aracılığıyla genişlemesiyle oluştu; Osmanlı dünyasında ise dört ana kol ile bunlardan çıkan şubeler, yerel şeyh haneleri ve vakıflar üzerinden çoğaldı. Ortak silsile, halvet ve cehrî zikir repertuarı gerçek bir aile benzerliği kurdu; fakat bütün tekkeleri günlük emirle yöneten tek merkezi bürokrasi meydana getirmedi. Bu nedenle “Halvetîler” bazen ortak tarikat ailesini, bazen belirli bir kolu, bazen de yalnız bir tekke çevresini anlatır. Bölüm, birlik iddiasını inkâr etmeden otorite, erkân ve siyaset farklılıklarını ağ düzeyinde çözümler.³⁵¹

99.2. Adlandırma Sınırı: Halvet Uygulaması ile Halvetiyye Kurumu Aynı Şey Değildir. Halvet, kişinin belirli süre inzivaya çekilip ibadet, zikir ve nefis terbiyesine yoğunlaşmasıdır ve Halvetiyye’den çok önce farklı sûfî çevrelerde görülür. Halvetiyye ise bu genel uygulamadan ad alan, belirli bir nispet zinciri, vird, şeyh-halife ilişkisi ve zamanla ayrışan erkânlar geliştiren tarihsel tarikat ailesidir. Bir metinde halvete giren sûfiden söz edilmesi onun Halvetî olduğunu; bir yapıda halvethâne bulunması da yapının mutlaka Halvetiyye tekkesi olduğunu kanıtlamaz. Tersine Halvetî mensubiyet yalnız fizikî inzivaya indirgenemez; toplu zikir, sohbet, hizmet, vakıf ve hane ilişkileri de cemaatleşmenin parçalarıdır. Bu kavramsal ayırım, kökeni gereksiz yere ilk zâhidlere kadar genişletmeyi önler.³⁵²

99.3. Dönemlendirme: Azerbaycan Silsilesinden Osmanlı ve Küresel Şubelere. Analiz yedi eşik üzerinden ilerler: XIII–XIV. yüzyıl Zâhidiyye mirası; Ömer el-Halvetî çevresi; Yahyâ-yı Şîrvânî’nin Bakü’deki öğretim ve hilâfet

³⁵¹ John J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350–1650* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 1–20, 275–293; Süleyman Uludağ, “Halvetiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997), 393–395.

³⁵² Süleyman Uludağ, “Halvet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997), 386–387; M. Baba Tanman, “Halvethâne,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997), 388–393; Curry, *Transformation*, 22–30.

üretimi; XV–XVI. yüzyılda Amasya, İstanbul, Tebriz, Sivas ve Kahire gibi merkezlerde ana kolların kuruluşu; XVII–XVIII. yüzyılda şubelerin, şeyh hanelerinin ve bölgesel erkânların çoğalması; XIX. yüzyılda merkezî gözetim, yeni ulaşım ve sömürgecilik karşısındaki farklılaşma; 1925 sonrasında Türkiye’de hukukî kapanma ile açık veya örtük devamlılık. Bu çizgi doğrusal yükseliş değildir. Aynı çağda bir kol saray patronajı görürken başka bir şeyh sürgün edilebilir; bir tekke sönerken onun postu başka kola geçebilir.³⁵³

99.4. Kaynak Katmanları: Menâkıb, Silsilenâme, Vakfiye, Sicil ve Erkân Metni. Kurucu biyografileri çoğunlukla sonraki menâkıb ve tarikat silsilenâmelerinden; tekke mülkü ile hizmetleri vakfiye, muhasebe ve kadı sicillerinden; şeyhlik tanınması berat ve meşihat kayıtlarından; öğretim rejimi vird, tarikatnâme, icâzet ve tasavvuf risalelerinden; şehir ilişkileri kronik, biyografi, şiir ve mektuplardan izlenir. Menkıbe velâyet ve kurum hafızasını, vakfiye hukukî tasarımı, berat devletçe tanınmayı kanıtlar; hiçbirisi tek başına fiilî mürid sayısını veya günlük uygulamayı vermez. Geç tarihli bir silsilenin kesintisizliği normatif meşruiyet iddiasıdır; arşivdeki tek bir ihtilâf da bütün kolun sürekli çatışma içinde olduğu anlamına gelmez.³⁵⁴

99.5. Zâhidiyye Zemini: Ortak Silsile, Ayrışan Kurumsal Sonuçlar. Halvetî nispet zinciri İbrâhim Zâhid-i Geylânî’ye bağlanır; aynı geniş mirasın Sadreddîn-i Erdebilî hattı Safeviyye’ye, Ömer el-Halvetî hattı Halvetiyye’ye açılır. Bu ortak soy kütüğü, XIV. yüzyılda bugünkü anlamda iki tamamlanmış ve merkezi tarikatın hazır bulunduğunu göstermez. Silsile geriye doğru manevî süreklilik kurarken kurumsal adlar, siyasi bağlar ve eğitim usulleri sonraki kuşaklarda belirginleşti. Safeviyye’nin daha sonra hanedan ve devlet üretmesi, Halvetiyye’nin de zorunlu olarak aynı siyasî programa sahip olduğu sonucunu doğurmaz. Ortak köken tarihsel temas alanını açıklar; sonraki Sünnilleşme, Osmanlılaşma veya İran karşıtlığı anlatıları her dönem için ayrı kanıt ister.³⁵⁵

³⁵³ Uludağ, “Halvetiyye,” 393–395; Nathalie Clayer, *Mystiques, État et société: Les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours* (Leiden: Brill, 1994), 1–18; Curry, *Transformation*, 1–20.

³⁵⁴ Curry, *Transformation*, 8–20, 30–52; Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye*, baz. Mehmet Serban Tayşi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993), 9–24; Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz, 2000), 17–31.

³⁵⁵ Uludağ, “Halvetiyye,” 393; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids: Şî‘ism, Şîfism, and the Ġulât* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1972), 45–67; Curry, *Transformation*, 22–52.

99.6. Ömer el-Halvetî: Eponim Pîr ve Sınırlı Biyografik Kesinlik.

Lâhîcânî Ömer el-Halvetî, amcası Ahî Muhammed’e intisap etmiş, onun ardından irşad makamına geçmiş ve Heri, Hoy yahut Tebriz çevresinde faaliyet göstermiş bir XIV. yüzyıl sûfisi olarak görünür. 800/1397–98’de öldüğü genel kabul görür; faaliyet güzergâhı ve kabir yeri hakkında rivayetler tam uyuşmaz. Ona nispet edilen kurucu makam gerçektir, fakat hayatından kalan çağdaş belge azdır. Bu yüzden sonraki geniş tarikatın bütün zikir düzenini, dört ana kolunu veya Osmanlı devlet yaklaşımını tek başına tasarladığı ileri sürülmeyecektir. Ömer, ad veren pîr ve silsile eşiğidir; kitlesel yayılmanın kurumsal araçları daha sonra oluşmuştur.³⁵⁶

99.7. Pîr Adının Menkıbevi Açıklaması: Kırk Halvet Rivayeti Nasıl Okunur?

Tarikat hafızası “Halvetî” nispetini Ömer’in içi boş bir çınarda art arda kırk erbain çıkarması veya halvete olağanüstü bağlılığıyla açıklar. Bu anlatı, inzivayı pîrin şahsında yoğunlaştırıp yolun ayırt edici disiplinine dönüştürür; fakat ayrıntıları çağdaş olay tutanağı gibi kullanılamaz. Menkıbe adın etimolojisini, ideal şeyh tipini ve mücahede ölçüsünü birlikte kurar. Tarihçinin görevi rivayeti yalnız “uydurma” diye atmak değil, hangi sonraki çevrede neyi meşrulaştırdığını sormaktır. Bununla beraber tarikat adını doğrudan kırk ayrı tarihsel halvete bağlamak veya sayıyı biyografik kesinlik olarak vermek kaynak sınırını aşar.³⁵⁷

99.8. Ara Halka: Ahî Mîrem, Hacı İzzeddin ve Sadreddîn-i Hiyâvî.

Ömer el-Halvetî’den Yahyâ-yı Şîrvânî’ye ulaşan çizgide Ahî Mîrem, Hacı İzzeddin ve Sadreddîn-i Hiyâvî yer alır. Kurucu anlatılarda kısa biyografilerle geçilen bu isimler, karizmanın tek sıçramayla değil öğretim, icâzet ve yerel çevreler üzerinden taşındığını gösterir. Ancak silsiledeki ardışıklık, her pîrin bütün müridleri yönettiği kesintisiz bir merkez ofisi bulunduğunu kanıtlamaz. Sadreddîn-i Hiyâvî’nin önemi konusunda modern araştırmada onu güçlü bir yeniden kurucu sayan yorumlar da vardır; bu görüş, Yahyâ’nın sonraki genişleme rolünü

³⁵⁶ Nihat Azamat, “Ömer el-Halvetî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007), 65–67; Uludağ, “Halvetîyye,” 393; Curry, *Transformation*, 30–44.

³⁵⁷ Azamat, “Ömer el-Halvetî,” 65–67; Hulvî, *Lemezât*, 345–350; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 27–44.

silmeden silsilenin ara aşamalarını görünür kılar. “Kuruluş” böylece tek kişilik olay değil, farklı eşiklerin toplamıdır.³⁵⁸

99.9. Yahyâ-yı Şîrvânî: İkinci Pîr ve Fiilî Kurumsallaştırıcı. Şamahî’da doğan ve Bakû’de irşad eden Yahyâ-yı Şîrvânî, vird ve risaleleri, düzenli eğitim halkası ve geniş coğrafyalara gönderilen halifeleri sebebiyle Halvetiyye’nin ikinci pîri, hatta fiilî kurumsallaştırıcısı sayılır. Bu hüküm Ömer el-Halvetî’nin eponim kuruculuğunu iptal etmez; iki farklı kuruluş işlevini ayırır. Kaynaklarda ölüm yılı 868/1463–64 çevresinde verilirken bazı modern kayıtlar 870/1466’yı kullanır; tarihlendirme ihtilâfı açıkça belirtilmelidir. Yahyâ’nın ağı, ortak metin ve hilâfetle bir bağ kurdu, fakat sonraki dört ana kolun bütün ayrıntıları onun hayatında tamamlanmış değildi. Kurucu karizma, halifelerin yerel yenilikleriyle çoğaldı.³⁵⁹

99.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Kanıt Gücü ve Sistematik Kör Nokta. Aşağıdaki tablo sekiz kaynak katmanını üretim amacı, taşıdığı güçlü kanıt ve sınırıyla karşılaştırır. Menâkıb kişi ve cemaat hafızasını, vakfiye gelir-hizmet tasarısını, berat devletçe tanınan makamı, icâzet ise normatif yetki zincirini güçlü gösterir. Buna karşılık menkıbedeki yüzlerce halife sayısı nüfus sayımı; vakfiyedeki görev kesintisiz uygulama; berat yerel itaat; tarikatnâme de bütün tekkelerde aynen yaşanan pratik değildir. Kaynakların birbirini doğruladığı yerde güven artar; çelişki halinde metnin tarihi, üreticisi ve menfaati açıklanır. Böylece hagiografik, normatif ve idarî katmanlar tek anlatıya eritilmez.³⁶⁰

Kaynak türü	En güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sistematik sınır
Menâkıb / tabakat	Kişi, mekân, ideal davranış	Velâyet ve kol hafızası	Kronoloji, rakam ve keramet
Silsilenâme / şecere	Normatif nispet zinciri	Meşru soy ve rakip dışlama	Fiilî idari denetim değildir
İcâzet / hilâfetnâme	Kişisel yetkilendirme	İrşad hakkının belgesi	Yerel kabul ve kurum ölçüğü
Vird / tarikatnâme	İdeal sülûk ve erkân	Beden-zaman-bilgi disiplini	Bütün tekkelerde aynı pratik değil
Vakfiye / muhasebe	Gelir, görev, bina ve hizmet	Hukukî süreklilik tasarımı	Fiilî tahsilat ve mürid sayısı
Berat / sicil / arz	Tayin, dava ve devlet tanınması	Makam ve kamu düzeni	Manevî ehliyet ve taban
Mimarî / kitâbe	Mekân, bâni ve yeniden inşa	Kamusal hafıza ve patronaj	Kesintisiz kullanım ve nispet
Hatırat / modern öz-anlatı	Yaşayan hafıza ve kimlik	Süreklilik ve temsil iddiası	Erken döneme geri projeksiyon

³⁵⁸ Uludağ, “Halvetiyye,” 393; Hasan Karataş, “The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries” (PhD diss., University of California, Berkeley, 2011), 55–85; Curry, *Transformation*, 44–59.

³⁵⁹ Nihat Azamat, “Yahyâ-yı Şîrvânî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, güncellenmiş elektronik madde; Uludağ, “Halvetiyye,” 393–394; Curry, *Transformation*, 60–84.

³⁶⁰ Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; Curry, *Transformation*, 8–20; Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf*, 17–31; Clayer, *Mystiques, État et société*, 18–36.

99.11. Şirvan ve Bakü Ortamı: Hanedan Himayesi İçinde Şehirli Bir Merkez. Yahyâ-yı Şîrvânî'nin Bakü çevresi, Hazar ticareti, İran-Kafkas kültür dolaşımı ve Şirvanşah himayesiyle beslenen şehirli bir öğrenim alanıydı. Saray desteği tekkeyi kaynak ve güvenlik bakımından güçlendirmiş olabilir; yine de Halvetiyye'yi Şirvan devletinin resmî din dairesi gibi göstermek doğru değildir. Şeyhin ulema eğitimi, mürid halkası, yazı dili ve seyahat eden halifeler, patronajı aşan bir dolaşım üretmiştir. Bu aşamada devlet ilişkisi çoğunlukla D1–D2, siyaset P1 seviyesindedir: tanınma, himaye ve hükümdarla temas vardır; ortak egemenlik veya tarikat devletine dair kanıt yoktur. Bakü, emir komuta merkezi olmaktan çok yüksek üretimli bir öğretim düğümüdür.³⁶¹

99.12. Virdü's-settâr ve Risaleler: Ortak Metin, Değişken Uygulama. Yahyâ-yı Şîrvânî'ye nispet edilen Virdü's-settâr, Halvetî kollarının çoğunda günlük dua ve zikir repertuarının ortak işaretlerinden biri oldu; Arapça ve Farsça risaleler seyrüsülûk dilini taşıdı. Bir metnin geniş coğrafyada kopyalanması, bütün okuyucuların aynı saat, makam ve ezgiyle icra yaptığı anlamına gelmez. Yazma nüsha, şerh, tercüme ve sözlü meşk arasında yerel farklar oluştu. Metin ortak aidiyeti güçlendirirken şeyhin izin ve yorumuna bağlı okuma K2–K3 bilgi düzeni kurdu. Bununla beraber Virdü's-settâr'ın varlığı, belirli bir tekkede kesintisiz kullanım için ayrıca defter, icâzet veya yaşayan pratik kanıtı gerektirir.³⁶²

99.13. Halife Üretimi: Sayı Rivayetinden Ağ Morfolojisine. Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ve sonraki büyük şeyhlere yüzlerce yahut binlerce halife nispet eden rivayetler, merkezlerin çoğaltıcı karizmasını anlatır; kesin bir mezun kütüğü olmadığı sürece rakamlar sayım verisi değildir. Tarihsel olarak asıl önemli olan, yetkilendirilmiş müridlerin yeni şehirlerde zikir halkası kurabilmesi, icâzet vermesi ve yerel patronlarla vakıf ilişkisi geliştirebilmesidir. Bu model düşük maliyetle hızlı yayılma sağladı, fakat merkezin günlük denetimini azalttı. Halife şeyhine manevî bağlı kalırken yeni bir erkân, taç biçimi veya kol adı geliştirebildi.

³⁶¹ Curry, *Transformation*, 60–84; Sara Asurbeyli, *History of the City of Baku: Medieval Period*, çev. W. M. Morrison (Baku: Azerneshr, 1992), 145–174; Uludağ, "Halvetiyye," 393–394.

³⁶² Yahyâ-yı Şîrvânî, *Virdü's-settâr*, çeşitli yazma nüshalar; Azamat, "Yahyâ-yı Şîrvânî"; Uludağ, "Halvetiyye," 394–395; Curry, *Transformation*, 75–96.

Halvetiyye'nin yüksek şube üretmesi, zayıflık değil; merkezî bütünlük yerine çoğaltılabilir yetki kullanan federatif bir cemaatleşme teknolojisidir.³⁶³

99.14. Pîr İlyas ve Amasya: Anadolu'ya Geçişin Yerel Aracıları.

Halvetiyye'nin Anadolu'ya taşınması, yalnız Bakü'den verilen bir karar değil, Sadreddîn-i Hiyâvî çevresiyle bağlantılı Amasyalı Pîr İlyas ve sonraki yerel halkaların faaliyetidir. Amasya, şehzade sarayı, ulema, tüccar ve zanaatkârların bulunduğu sınır-ötesi bir şehir olarak yeni nispetin tercüme edildiği ortamı sağladı. Pîr İlyas'a ilişkin menkıbevî ayrıntılar arşiv kesinliği taşımaz; fakat mezar, ziyaret ve silsile hafızası yerel sahiplenmeyi gösterir. Anadolu'ya “giriş” bir tarihte kapıdan geçiş değil, icâzet, sohbet, evlilik, vakıf ve şehir rekabetleriyle oluşan çok kuşaklı yerleşmedir. Amasya bu nedenle pasif alıcı değil, Halvetiyye'yi yeniden biçimlendiren aktördür.³⁶⁴

99.15. Amasya'da Şehirleşme: Tekke, Cami, Vakıf ve Ulema Bileşimi.

Amasya Halvetî çevreleri küçük sohbet halkasından şehir kurumuna geçerken cami-tekke mekânları, vakıf gelirleri, vaaz ve ilmî eğitimle birleşti. Bu dönüşüm, heterodoks bir dağ hareketinin devletçe bir anda “Sünnileştirilmesi” şeklinde okunamaz. Yerel âlim aileleri, şehzade maiyeti, tüccar patronlar ve şeyhler birbirlerinin kaynaklarını kullandı; aynı zamanda makam ve nüfuz için rekabet etti. Tekkenin şehirleşmesi mürid profilini genişletirken kayıtlı vakıf görevlileri ile gerçek zikir cemaatini özdeşleştirmedir. Amasya örneği, Osmanlılaşmanın merkezden çevreye tek yönlü kültür ihracı değil, bölgesel aktörlerin Osmanlı siyasal dilini ve kurumsal imkânlarını birlikte üretmesi olduğunu gösterir.³⁶⁵

99.16. II. Bayezid Çevresi: Hanedan Hizbi, Himaye ve Teleoloji Riski.

Şehzade Bayezid'in Amasya çevresiyle ilişkileri, bazı Halvetî şeyhlerinin İstanbul'a taşınmasında ve vakıf desteği bulmasında belirleyici oldu. Bununla birlikte süreç, tarikatın baştan beri “Bayezid'in partisi” olduğu veya bütün kolların aynı taht siyasetine katıldığı anlamına gelmez. Yerel rekabetler, şehzade maiyetleri, ulema bağları ve kişisel irşad ilişkileri iç içedir; geç menâkıbın padişahı

³⁶³ Curry, *Transformation*, 75–113; Uludağ, “Halvetiyye,” 393–395; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 74–78.

³⁶⁴ Uludağ, “Halvetiyye,” 393–394; Karataş, “City as a Historical Actor,” 86–135; Curry, *Transformation*, 97–119.

³⁶⁵ Karataş, “City as a Historical Actor,” 136–214; Hasan Karataş, “The Ottomanization of the Halveti Sufi Order: A Political Story Revisited,” *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 1/1–2 (2014), 71–89; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 31–56.

mürîd gibi göstermesi üyelik derecesini abartabilir. Bayezîd devrinde D2 patronaj ve yer yer D3 kurumsal bütünleşme görülür, fakat tarikat devlet aygıtına dönüşmez. İstanbul'daki başarıyı kaçınılmaz son saymak, Amasya'nın ve başarısız ya da rakip güzergâhların tarihini görünmez kılar.³⁶⁶

99.17. Habîb Karamânî ve Bahâeddin Erzincânî: Anadolu'da Çoğul İntikal. Yahyâ-yı Şîrvânî'nin halifeleri arasında sayılan Habîb Karamânî ile Muhammed Bahâeddin Erzincânî, Anadolu'da ayrı yerel çevrelere uzanan hatlar kurdu. Bu çoğulluk, İstanbul Cemâliyye çizgisini tek meşru aktarım kanalı saymayı engeller. Halifeler ilmî eğitimleri, aile ve şehir bağları, yerel hükümdarlarla temasları ve yetiştirdikleri müridler üzerinden farklı nüfuz alanları oluşturdu. Silsilenâme bu hatları geriye doğru düzenli bir soy ağacı halinde gösterir; gerçek dolaşım ise zaman zaman birden çok şeyhten eğitim, karşılıklı icâzet ve yer değiştirme içerir. Bir şeyhin hangi kola ait olduğu sorusu, hayatının her evresinde tek ve değişmez cevap vermeyebilir.³⁶⁷

99.18. Cemâl-i Halvetî: Amasya ile İstanbul Arasında Kurumsal Köprü. Cemâleddin İshak Karamânî, farklı şeyhlerden eğitim aldıktan sonra Bahâeddin Erzincânî ve Habîb Karamânî çizgileriyle ilişkilendirildi; Aksaray ve Amasya'dan İstanbul'a uzanan çevresi Cemâliyye ana kolunun adını taşıdı. II. Bayezîd ve Koca Mustafa Paşa ile bağları, tarikatın başkentte görünürlüğünü artırdı. Fakat padişah daveti ve hagiografik yakınlık, Cemâl-i Halvetî'yi saray görevlisine indirgemez. Veba sırasında dua için Hicaz'a gidişi ve yolda ölümü gibi anlatılar, velâyet hafızasıyla tarihî güzergâhı birlikte taşır. Onun kurumsallaştırıcı rolü; halife, metin, vaaz ve patronaj ağlarını birleştirmesinde yatar, tek başına merkezî tarikat anayasası yazmasında değil.³⁶⁸

99.19. Koca Mustafa Paşa Âsitânesi: Vakıf Mekânının Merkez Üretmesi. Bizans manastırından dönüştürülen Koca Mustafa Paşa külliyesinde 1486 dolayında kurulan Halvetî merkezi, İstanbul'daki ilk büyük Halvetî tekkesi ve

³⁶⁶ Karataş, "Ottomanization," 71–89; Hans Joachim Kissling, "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953), 233–289; Curry, *Transformation*, 119–151.

³⁶⁷ Nihat Azamat, "Habîb Karamânî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996), 370–371; Reşat Öngören, "Muhammed Bahâeddin Erzincânî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2005), 507–508; Curry, *Transformation*, 97–119.

³⁶⁸ Reşat Öngören, "Cemâl-i Halvetî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 302–303; Tahsin Yazıcı, "Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri," *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 2 (1956), 87–113; Karataş, "City as a Historical Actor," 215–272.

Sünbülüyye'nin âsitânesi kabul edildi. Merkez statüsü yalnız manevî üstünlükten değil; vezir patronajı, vakıf gelirleri, cami, imaret, türbe, mahalle ve tören görünürlüğünün birleşiminden doğdu. Sonraki kaynakların “ilk” ve “âsitâne” unvanlarını geriye doğru tam kurumlaşmış biçimde kullanması dikkatle okunmalıdır. Yapı, başkent ağını çoğalttı; fakat Bakü, Amasya, Sivas veya Kahire'yi hiyerarşik olarak ortadan kaldırmadı. D2–D3 düzeyindeki patronaj, post tayini ve vakıf gözetimi nedeniyle zaman zaman D4 denetimle birlikte işledi.³⁶⁹

99.20. Sünbül Sinan: Başkentte Şeyhlik, Vaaz ve Hanedan Teması. Sünbül Sinan'ın uzun meşihâtı, Cemâliyye çizgisini başkentte kalıcı Sünbülüyye şubesine dönüştürdü. Vaaz, toplu zikir, halife gönderimi ve Koca Mustafa Paşa külliyesinin ziyaret ekonomisi bir araya geldi; II. Bayezid ve I. Selim devriyle ilişkilendirilen rivayetler prestiji büyüttü. Bu temasların her biri tam padişah intisabı veya devlet politikasının şeyhçe yönetildiği anlamına gelmez. Devrânı savunan eserler, Halvetî pratiğinin ulema eleştirisine karşı metinle meşrulaştırıldığını gösterir. Sünbül Sinan'ın başarısı, ortak silsileyi korurken yerel bir şube adı ve şeyh hanesi oluşturma mümkün olduğunu kanıtlar; merkezleşme ile çoğalma aynı süreçte ilerlemiştir.³⁷⁰

99.21. Merkez Efendi: Halife Sayısı, Sağlık Hafızası ve Şehir Ağı. Merkez Efendi'nin İstanbul ve Manisa'daki faaliyetleri, Sünbülüyye'yi saray, şehir eşrafı, vaaz çevresi ve tekke hizmetleriyle bağladı. Mesir geleneğinin ayrıntıları sonraki kültürel hafızayla büyümüş; yüzlerce halife yetiştirdiğine dair rakamlar da ağın genişliğini simgeleyen menkıbevî sayılardır. Bu veriler bütünüyle reddedilmez, fakat mezun kütüğü gibi kullanılmaz. Kanûnî devriyle ilişkilendirilen himaye D2'yi, külliye ve vakıf bağları bazı alanlarda D3'ü gösterir; doğrudan siyasî karar ortaklığı kanıtlanmaz. Merkez Efendi örneğinde hekimlik, şifalı terkibe dair hatıra, ziyaret ve tarikat aidiyeti zamanla üst üste binmiş; şehir hafızası kurumsal nüfuzu ölümünden sonra da sürdürmüştür.³⁷¹

³⁶⁹ N. H. Bayoğlu, “Koca Mustafa Paşa Külliyesi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26 (2002), 131–134; Nihat Azamat, “Sünbülüyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 136–140; Yazıcı, “İlk Halvetî Şeyhleri,” 87–113.

³⁷⁰ Azamat, “Sünbülüyye,” 136–140; Nihat Azamat, “Sünbül Sinan,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 135–136; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 56–87.

³⁷¹ Nihat Azamat, “Merkez Efendi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004), 200–202; Azamat, “Sünbülüyye,” 136–140; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 76–87.

99.22. Kadınlar ve Haneler: Patronaj, Ziyaret ve Kayıt Sessizliği. Halvetî ağlarının resmî silsileleri çoğunlukla erkek şeyhleri sıralar; bu durum kadınların cemaat hayatında bulunmadığını göstermez. Sultan ve paşa hanelerinden kadınlar bina, tamir, kandil ve iâşe için vakıf kurabildi; şeyh ailelerindeki kadınlar akrabalık, misafirlik, ev içi öğretim ve ziyaret çevrelerini taşıdı. Zikir meclislerine katılımın mekânı ve biçimi kol, şehir ve döneme göre değişti. Erkeklerle yazılmış beratın görünürlüğü, kadınların gayriresmî emeğini örter. Buna karşılık birkaç güçlü kadın bâniden bütün kadınların eşit kurumsal yetkiye sahip olduğu sonucu çıkarılamaz. Cinsiyet tarihi, vakfiye, tereke, hane ve menkıbe katmanlarını birlikte gerektirir.³⁷²

99.23. Rûşeniyye ve Akkoyunlu Tebriz’i: Şiir, Himaye ve Mezhep İndirgemeciliği. Dede Ömer Rûşenî’nin Bakü’de Yahyâ-yı Şirvânî’den aldığı eğitim ve Akkoyunlu Tebriz’inde kurduğu çevre, Halvetiyye’nin ilk ana kolu Rûşeniyye’yi doğurdu. Şiir ve irşad, hükümdar himayesi ve şehirli mürid ağıyla birleşti. Rûşenî erkânındaki on iki isim uygulamasını On İki İmam sayısı ile eşitleyip otomatik Şiilik kanıtı yapmak, kaynakların desteklemediği sayısal benzerlik çıkarımıdır. Akkoyunlu patronajı da tarikatın hanedan ideolojisiyle bütünüyle özdeş olduğu anlamına gelmez. Rûşeniyye’nin önemi; Anadolu, İran ve Mısır arasındaki dolaşıma şiir dili, halifeler ve iki güçlü alt kol — Gülşeniyye ile Demirtaşıyye — kazandırmasındadır.³⁷³

99.24. İbrâhim Gülşenî: Diyarbakır-Tebriz-Kahire Hattında Yeni Merkez. İbrâhim Gülşenî’nin Akkoyunlu çevresinden Diyarbakır’a ve Memlük Kahire’sine uzanan hayatı, siyasî rejim değişikliğinin bir sûfi ağı nasıl yeniden konumlandığını gösterir. Bâb Züveyle yakınındaki tekke yalnız zikir mahalli değil; barınma, yemek, eğitim, şiir ve aracılık merkeziydi. Memlük yöneticileriyle ilişkiyi kesintisiz uyum diye sunmak kadar onu daimi isyancı saymak da yanlıştır; himaye, şüphe ve pazarlık dönemleri birbirini izledi. Gülşeniyye Kahire’de bir şeyh hanesi oluştururken Diyarbakır, Edirne, Bursa ve İstanbul’a halifeler

³⁷² Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 109–128; Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 76–103; Azamat, “Sünbülîyye,” 136–140.

³⁷³ Reşat Öngören, “Rûşeniyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 271–273; Mustafa Uzun, “Dede Ömer Rûşenî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 81–83; Curry, *Transformation*, 84–96.

gönderdi. Böylece Osmanlı fethinden önce kurulmuş Mısır merkezi, fetihten sonra İstanbul'un basit taşra şubesine dönüşmedi.³⁷⁴

99.25. Gülşeniyye ve Osmanlı İktidarı: Fetih Sonrası Himaye ile Şüphe.

1517'den sonra Osmanlı yönetimi, Kahire'de geniş mürid çevresi ve eski Akkoyunlu-Memlûk bağları bulunan İbrâhim Gülşenî'yi hem yararlı şehir otoritesi hem muhtemel rakip nüfuz olarak değerlendirdi. İstanbul'a çağrılması, sorgulanması ve yeniden Kahire'ye dönmesine izin verilmesi tek kelimelik "zulüm" ya da "himaye" modeliyle açıklanamaz. Aynı ağ içinde sarayca desteklenen şeyhler ile zendeka veya ilhâd suçlamasıyla izlenen isimler bulunabildi. Burada D2 patronaj, D4 gözetim ve belirli aktörlerde D5 baskı ardışık veya eşzamanlıdır. Teolojik suçlama ile siyasî güvenlik kaygısı birbirine eklenmiş; fakat her Gülşenî metni veya müridi muhalif sayılmamıştır.³⁷⁵

99.26. Demirtaşıyye: Mısır'da Erken Yerleşme ve Ayrı Süreklilik.

Muhammed Demirtaşı'ya nispet edilen Demirtaşıyye, Rûşeniyye çizgisinin Mısır'da yerleşen erken şubelerindendir. Kahire'deki tekke, yerel Arapça çevre, vakıf düzeni ve şeyh silsilesi içinde Gülşeniyye'den ayrı bir kurumsal süreklilik geliştirdi. Bu örnek, "Mısır Halvetîliği"ni tek kol veya yalnız Osmanlı sonrasının ithali saymayı önler. Aynı şehirde ortak pîr ailesine mensup tekkeler farklı post, erkân ve hane düzeni taşıyabildi. Demirtaşıyye'nin resmî tanınması D1-D2 düzeyinde koruma sağlarken devletle ilişkinin yoğunluğu yüzyıllara göre değişti. Günümüzdeki kurumsal devam iddiaları tarihsel silsile bakımından önemlidir; kesintisiz uygulama için her dönem ayrıca belgelenmelidir.³⁷⁶

99.27. Dört Ana Kol: Şecereyi Tarihsel Haritaya Çevirmek.

Klasik tasnif Rûşeniyye'yi Dede Ömer Rûşenî'ye, Cemâliyye'yi Cemâl-i Halvetî'ye, Ahmediyye'yi Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'e, Şemsiyye'yi Şemseddin Sivâsî'ye nispet eder. Bu dört ad öğretim, halife ve erkân kümelerini anlamak için kullanışlıdır; fakat bütün tarih boyunca eşit büyüklükte dört idarî daire değildir.

³⁷⁴ Side Emre, *Ibrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order: Power Brokers in Ottoman Egypt* (Leiden: Brill, 2017), 21-116; Mustafa Kara, "Gülşeniyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996), 256-259; Doris Behrens-Abouseif, "The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo," *Muqarnas* 5 (1988), 43-60.

³⁷⁵ Emre, *Ibrahim-i Gulshani*, 117-214; Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı: Gelişimi ve Devlet Erkânıyla İlişkileri," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005), 209-226; Kara, "Gülşeniyye," 256-259.

³⁷⁶ Muhammed Seyyid el-Celend, "Muhammed Demirtaşı," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2005), 517; Öngören, "Rûşeniyye," 271-273; Frederick de Jong, *Turquq and Turquq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978), 9-24.

Bazı şubeler kurucu kolundan daha görünür hale geldi, bazı tekkeler zamanla başka şubenin postuna geçti, bazı şeyhler birden çok nispet taşıdı. Şecere, manevî meşruiyetin düzenlenmiş resmi; tarihsel harita ise şehir, vakıf, hane ve siyaset hareketlerinin kayıdır. İkisi birlikte okunmalı, soy ağacı doğrudan teşkilât şeması sanılmamalıdır.³⁷⁷

99.28. Cemâliyye: İstanbul ile Kastamonu Arasında İki Büyük Yönelim.

Cemâliyye, Cemâl-i Halvetî'den sonra İstanbul merkezli Sünbülüyye ile Kastamonu merkezli Şâbânîyye başta olmak üzere güçlü şubeler üretti. Ortak silsile bu iki ağı birbirine bağlasa da şehir ölçeği, şeyh hanesi, metin repertuarı ve yayılma güzergâhları farklılaştı. Koca Mustafa Paşa âsitânesinin başkent prestiji, Kastamonu'daki Şâbân-ı Velî merkezini günlük olarak yönetmedi; Şâbânîyye'nin daha sonra İstanbul'a taşınan kolları da Kastamonu hafızasını tümüyle terk etmedi. Cemâliyye örneği, "ana kol"un modern genel müdürlük değil, bir üst nispet ve pedagojik soy olduğunu gösterir. Yetki, çoğu zaman doğrudan yaşayan şeyh ve yerel tekke üzerinden deneyimlendi.³⁷⁸

99.29. Ahmediyye: Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin ve Şube Yoğunluğu.

Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'e nispet edilen Ahmediyye, Manisa merkezli bir ana kol olarak Sinânîyye, Uşşâkıyye, Ramazânîyye ve Mısriyye gibi geniş şubeler üretti. Kurucunun eserleri ve mürid eğitimi, ilmî dil ile cehrî zikir disiplinini bağladı. Daha sonraki şubelerin isim sayısı, taç, vird ve devran ayrıntılarında yaptığı değişiklikler ortak Halvetî kimliğini ortadan kaldırmadı; fakat "tek standart erkân" varsayımını geçersiz kıldı. Ahmediyye'nin siyasî davranışı da tek değildi: kimi şeyhler saray ve ulema çevreleriyle uyumlu, Niyâzî-i Mısırî gibi bazıları ise belirli devlet ve ulema aktörleriyle çatışmalı ilişki kurdu. Kol adı, otomatik politik çizgi değildir.³⁷⁹

99.30. Kol ve Şube Tablosu: Nispet, Merkez, Ayırt Edici İşlev.

Aşağıdaki tablo dört ana kol ile seçilmiş sekiz şubeyi kurucu nispeti, başlıca merkez veya güzergâhı ve kurumsal ayırt edici yönü üzerinden karşılaştırır. Liste bütün

³⁷⁷ Uludağ, "Halvetiyye," 393–395; Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü vesâil-i'l-bakâik fî beyânî selâsili't-tarâik, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi 430–432; Curry, Transformation, 275–293.*

³⁷⁸ Uludağ, "Halvetiyye," 393–395; Mustafa Tatcı, "Şâbânîyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 211–215; Azamat, "Sünbülüyye," 136–140.

³⁷⁹ Nihat Azamat, "Ahmediyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 133–134; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 88–113; Uludağ, "Halvetiyye," 393–395.

Halvetî şeceresi değildir; ad benzerliğini idarî eşitlik sanmayı engelleyen analitik örneklemdir. Bir şubenin şehirle anılması orada tek başına yaşadığı, bir kurucuya nispet edilmesi de sonraki bütün erkânı o kişinin belirlediği anlamına gelmez. Aynı tekke postunun dönem içinde Sünbülî, Ramazânî veya Cerrâhî gibi farklı nispetler taşıyabilmesi, maddî kurum ile manevî şecerenin ayrı hızlarda değiştiğini gösterir. Karşılaştırmada normatif soy ile belgeli yerleşim birlikte tutulmuştur.³⁸⁰

Kol / şube	Kurucu nispet	Başlıca merkez / güzergâh	Analitik ayırt edici yön
Rûşeniyye	Dede Ömer Rûşenî	Bakü–Tebriiz–Mısır	İlk ana kol; şiir ve on iki esmâ
Cemâliyye	Cemâl-i Halvetî	Amasya–İstanbul–Kastamonu	Sünbülüyye ve Şâbâniyye üst nispeti
Ahmediyye	Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin	Manisa–İstanbul–Bursa	Yoğun şube ve erkân çeşitlenmesi
Şemsiyye	Şemseddin Sivâsî	Sivas–İç Anadolu	Âlim-şair pîr ve taşra merkezi
Gülşeniyye	İbrâhim Gülşenî	Tebriiz–Diyarbakır–Kahire–Rumeli	Mısır hanesi, çok dilli edebiyat
Demirtaşıyye	Muhammed Demirtaşı	Kahire ve Mısır	Erken yerel Rûşenî sürekliliği
Sünbülüyye	Sünbül Sinan	Koca Mustafa Paşa–İstanbul	Başkent âsitânesi ve vaaz ağı
Şâbâniyye	Şâbân-ı Veli	Kastamonu–İstanbul–Arap vilâyetleri	Ardışık ikinci-pîr eşikleri
Ramazâniyye / Cerrâhiyye	Ramazan Efendi / Nûreddin Cerrâhî	İstanbul–Bursa–Balkanlar	Post devri ve genişletilmiş esmâ
Bekriyye / Rahmâniyye	Mustafa el-Bekrî / M. b. Abdurrahman	Kahire–Hicaz–Cezayir	Ulema-hac aktarımı; sömürge dönüşümü

99.31. Şemseddin Sivâsî ve Şemsiyye: Taşra Şehrinden Hanedan Seferine.

Şemseddin Sivâsî'nin medrese eğitimi, vaazı, şiiri ve Sivas valisinin davetiyle kurulan yerel merkezi Şemsiyye ana kolunu doğurdu. 1596 Eğri seferine III. Mehmed'le katıldığına dair güçlü tarikat hafızası vardır; çağdaş kroniklerin ayrıntı bakımından suskunluğu, sefer hikâyelerinin her unsurunu doğrulanmış olay saymayı engeller. Bu temas P1'den belirli anda P3'e yaklaşan siyasî mobilizasyon gösterebilir, fakat Şemsiyye'yi askerî teşkilât yapmaz. On iki isimli sülûk ve yerel halifeler, ortak Halvetî usulünü Sivas çevresinde yeniden düzenledi. Şeyhin ölümünden sonra hane ve tekke sürekliliği, taşra merkezinin İstanbul onayına rağmen kendi toplumsal tabanına dayandığını gösterir.³⁸¹

³⁸⁰ Uludağ, “Halvetiyye,” 393–395; Harîrizâde, *Tibyân*, I, vr. 343–377; Curry, *Transformation*, 275–293; ilgili şube maddeleri, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

³⁸¹ Hasan Aksoy, “Şemseddin Sivâsî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 523–526; Mehmed Nazmî, *Hediyetü'l-ibvân, haz. Osman Türer* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982), 363–395; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 114–137.

99.32. Şâbâniyye: Kastamonu'dan İstanbul ve Arap Vilâyetlerine. Şâbân-ı Velî'nin Kastamonu'daki çevresi Cemâliyye silsilesinden doğdu; XVI. yüzyılda yakın bölgelere, XVII. yüzyılda İstanbul'a ve sonraki yüzyıllarda Suriye, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika ile Hindistan'a uzanan şubeler üretti. Bu genişleme tek bir Kastamonu merkezinin bütün güzergâhları yönetmesiyle değil, Ömer Fuâdî, Karabaş Velî, Nasûhî ve Mustafa el-Bekrî gibi yeniden kurumsallaştırıcı eşiklerle gerçekleşti. Şâbân-ı Velî menâkıbı yerel velâyet merkezini güçlendirirken halifelerin metin ve icâzetleri taşınabilir aidiyet yarattı. Kastamonu'nun görece küçük şehir olması, ağır toplumsal etkisinin yalnız "taşra" ölçüsünde kaldığı anlamına gelmez.³⁸²

99.33. Ömer Fuâdî: Menâkıb Yazımıyla Kurum İnşa Etmek. Ömer Fuâdî, Şâbân-ı Velî'nin ölümünden sonra Kastamonu merkezinin hafızasını, erkânını ve halife ağını yazılı eserlerle düzenledi. Menâkıbı geçmişi yalnız kaydetmedi; pîrin velâyetini, tekkenin merkez konumunu ve doğru silsileyi sonraki rekabetler içinde kurdu. Bu nedenle Ömer Fuâdî'yi salt biyografi yazarı değil, ikinci kurumsallaşmanın aktörü saymak gerekir. Yine de metindeki kerametler olay zabtı, şeyh listesi de her yerde kesintisiz idare kaydı değildir. Yazılı hafıza K2–K3 bilgi düzenini genişletirken seçilen menkıbeler cemaat sınırını ve davranış idealini belirledi. Şâbâniyye'nin devamlılığı, karizmatik kurucu kadar onu yorumlayan sonraki kuşağa dayanır.³⁸³

99.34. Karabaş Velî ve Nasûhî: İstanbul'da Yeni İcâzet Merkezleri. Karabaş Velî, Şâbâniyye'yi İstanbul'a ve Arap vilâyetlerine taşıyan güçlü bir eşik, Nasûhî Mehmed Efendi ise Üsküdar merkezli Nasûhiyye'nin kurucusudur. Karabaş'ın sürgün ve dolaşımı, devletle yakınlığın D2'den D4–D5'e dönebileceğini; buna rağmen icâzet ağının coğrafi genişlemeyi sürdürebildiğini gösterir. Nasûhî tekkesi ise hane, vakıf ve yerel saygınlıkla kalıcılaştı. Her iki örnekte "ikinci pîr" dili, ilk kurucuyu değiştirmekten çok yeni bölgeye uygun otorite ve metin üretimini anlatır. Bir tekkeadaki aile veraseti manevî ehliyeti

³⁸² Tatcı, "Şâbâniyye," 211–215; Curry, *Transformation*, 153–274; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Halvetilik'in Şâbâniyye Kolu: Şeyh Şâbân-ı Velî ve Külliyesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, 1991), 35–116.

³⁸³ Ömer Fuâdî, *Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr-i Halvetî Hazret-i Şâ'bân-ı Velî*, haz. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes, 2011), 17–42; Mustafa Tatcı, "Ömer Fuâdî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007), 61–63; Curry, *Transformation*, 219–274.

otomatik kılmaz; ancak eğitim, mülk ve ilişki sermayesini kuşaktan kuşağa taşıyarak kurumsal sürekliliği kolaylaştırır.³⁸⁴

99.35. Ramazâniyye ve Cerrâhiyye: Post Değişimi, Başkent ve Yeni Erkân. Ramazan Efendi'ye nispet edilen Ramazâniyye, Ahmediyye içinde İstanbul ve Bursa'da yayıldı; Nüreddin Cerrâhî'nin Karagümrük'teki çevresi ise bu çizgiden Cerrâhiyye'yi oluşturdu. III. Ahmed döneminde 1703'te açılan tekke, saray ve şehir patronajıyla âsitâne statüsü kazandı. Cerrâhî erkânında esmâ sayısının yirmi sekize çıkarılması, ortak Halvetî temelini şube içtihadıyla genişletilebildiğini gösterir. Tekkelerin tarih içinde başka tarikat veya şube postlarına geçmesi, bina tarihini nispet tarihiyle özdeşleştirmemeyi gerektirir. Cerrâhiyye'nin 1925 sonrasında aynı mekânda sürdürdüğü açık veya örtük faaliyet de hukukî kapanma ile sosyal ağın sona ermesini birbirinden ayırır.³⁸⁵

99.36. Sinâniyye, Uşşâkiyye ve Mısriyye: Aynı Kolda Farklı Kamusal Üsluplar. Ahmediyye içinden İbrâhim Ümmî Sinan'ın Sinâniyye'si, Hüsameddin Uşşâkî'nin Uşşâkiyye'si ve Niyâzî-i Mısırî'nin Mısriyye'si doğdu. Ortak silsile ve cehrî zikir, şiir dili, vahdet-i vücûd vurgusu, şehir tabanı ve devletle temas biçimlerinde birlik üretmedi. Uşşâkî çevrelerinde ilmî-edebî üretim ile başkent ağları belirginleşirken Mısriyye, kurucusunun sürgünleri ve güçlü şiiri sebebiyle muhalefet hafızası kazandı. Bu farklılıklar “ana kol karakteri”nden otomatik türetilemez; kurucu şahıs, dönem krizi ve yerel patronaj belirleyicidir. Şube tarihi, doktrin kadar taşınan kitap, halife ve tekke mülkünün somut dolaşımını izlemelidir.³⁸⁶

99.37. Şube Adı ile Bağımsız Kurum Arasındaki Mesafe. Bir şeyhin adına “-iyye” eklenmesi, modern tüzel kişilik, ayrı bütçe ve ülke çapında yeknesak tüzük bulunduğu anlamına gelmez. Bazı adlar güçlü âsitâne ve kalıcı hane üretirken bazıları sınırlı mürid çevresinin nispeti olarak kaldı; aynı kişi bir üst ve alt kola birlikte bağlanabildi. Şube adı, silsile içindeki yakın pedagojik bağı ve erkân

³⁸⁴ Mustafa Tatcı, “Karabaş Veli,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24 (2001), 369–371; Nihat Azamat, “Mehmed Nasûbî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003), 501–502; Tatcı, “Şâbâniyye,” 211–215.

³⁸⁵ Nihat Azamat, “Ramazâniyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007), 442–444; Şenay Yola, “Cerrâhiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 416–420; M. Baba Tanman, “Nüreddin Cerrâhî Tekkesi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33 (2007), 252–255.

³⁸⁶ Nihat Azamat, “Sinâniyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37 (2009), 240–242; Nihat Azamat, “Uşşâkiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42 (2012), 230–233; Mustafa Kara, *Niyâzî-i Mısırî (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 21–78.*

farklılığını görünür kılar. Kurumsal bağımsızlığın derecesi için tekke mülkü, vakıf, post tayini, ayrı icâzet, halife ağı ve öz-adlandırma birlikte araştırılmalıdır. Bu ölçütler kullanılmadan onlarca “tarikat” saymak Halvetî çoğulluğunu abartır; hepsini tek tarikat sayıp farkları silmek ise yerel otoriteyi görünmez kılar.³⁸⁷

99.38. Silsile ve Hilâfet: Yetkinin Normatif Zinciri, Fiilî Kabulün Pazarlığı. Silsile şeyhi Hz. Peygamber’e bağlayan manevî soy, hilâfet veya icâzet ise belirli müride eğitim ve irşad yetkisi veren belgedir. İcâzet tek başına yeni şehirde başarılı tekke kurmaya yetmez: yerel mürid, bina, gelir, ulema meşruiyeti ve kimi zaman devlet tanınması gerekir. Birden çok şeyhten icâzet almak, bağları çoğaltabilir; rakip silsile anlatıları ise post ihtilâfını geçmişe doğru yeniden düzenleyebilir. Bu nedenle mühürlü icâzet güçlü bir yetkilendirme kanıtıdır, fakat fiilî itaatin ve mürid sayısının ölçüsü değildir. Halvetî ağında normatif otorite yukarı doğru silsileye, gündelik otorite ise çoğunlukla yaşayan şeyhe ve yerel tekkeye yöneldi.³⁸⁸

99.39. Yüksek Hilâfet Çıktısı: Federatif Büyümenin Mekanizması. Halvetî şeyhlerinin çok sayıda halife yetiştirmesi, yüz yüze terbiyeyi çoğaltılabilir yetkiye dönüştürdü. Halife yeni yerde küçük bir zikir halkasıyla başlayabilir, patron bulduğunda tekke ve vakıf kurabilir, kendi halifelerini gönderebilirdi. Bu yapı, coğrafi yayılmayı hızlandırdı ve kriz anında tek merkezin çöküşüne karşı dayanıklılık sağladı. Bedeli, erkân ve siyasî tutumun ayrışmasıydı; merkez, uzak halifenin günlük kararlarını sınırlı ölçüde denetleyebilirdi. K2 örgütsel seçicilik ve K3 eğitim bilgisi güçlü, K4 mutlak kapalılık ise genellikle yoktur. Federatif büyüme, modern üyelik listesine değil; icâzet, ziyaret, metin ve patronajın üst üste binen bağlarına dayanır.³⁸⁹

99.40. Otorite Çoğulluğu: Pîr, Âsitâne, Şeyh Hanesi, Ulema ve Devlet. Halvetî cemaatinde otorite tek noktada toplanmadı. Pîr ve silsile aşkın meşruiyeti, âsitâne bölgesel prestiji, yaşayan şeyh sülûk kararını, hane mülk ve ardılığı, vakıf görevlileri mali işleyişi, ulema meşru ibadet sınırını, devlet ise berat

³⁸⁷ Trimingham, *Sufi Orders*, 1–30, 74–78; Curry, *Transformation*, 275–293; Clayer, *Mystiques, État et société*, 36–61.

³⁸⁸ Harîrîzâde, *Tibyan*, I, vr. 343–377; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh, 2012), 201–227; Clayer, *Mystiques, État et société*, 61–89.

³⁸⁹ Curry, *Transformation*, 97–119, 275–293; B. G. Martin, “A Short History of the Khalwati Order of Dervishes,” *Scholars, Saints, and Sufis*, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972), 275–305; Uludağ, “Halvetiyye,” 393–395.

ve kamu düzenini etkiledi. Bu aktörler çoğu zaman işbirliği yaptı, bazen aynı post üzerinde çatıştı. Devlet beratı şeyhin manevî üstünlüğünü üretmez; fakat vakıf gelirine ve resmî temsil gücüne erişimini belirleyebilir. Hane veraseti süreklilik sağlar, fakat mürid kabulü olmadan boş kalabilir. Halvetî ağlarını anlamak, her ihtilâfta hangi yetki türünün tartışıldığını ayırmayı gerektirir.³⁹⁰

99.41. Halvet ve Erbain: Geçici İnziva İçinde Yoğunlaştırılmış Terbiye.

Halvetî eğitiminde halvet, müridin şeyh gözetiminde sınırlı bir mekâna çekilerek az yeme, az uyuma, zikir, murakabe ve ibadete yoğunlaşmasıdır; kırk günlük biçimi erbain veya çile diye anılır. Bu disiplin toplumdan ömür boyu kaçış değil, çoğu kez cemaate ve gündelik hayata farklı bir benlikle dönmek için geçici yoğunlaştırmadır. Süre, giriş şartı ve uygulama ayrıntıları kol ile döneme göre değişebilir. Menkıbelerdeki olağanüstü uzun inzivalar normatif üst sınır veya herkese uygulanmış takvim sayılmaz. Halvet sırasında şeyhin talimatı K3 dereceli bilgi ve beden disiplini güçlendirir; fakat genel ahlâk öğretisi ve toplu zikir daha geniş çevreye açıktır.³⁹¹

99.42. Yedi İsim ve Yedi Nefis: Ortak Şema, Şube İctihadı. Halvetiyye'de kelime-i tevhid ile Allah, hû, hak, hay, kayyûm ve kakhâr isimleri; emmâreden kâmileye uzanan yedi nefis mertebesiyle ilişkilendirilir. Renk, âlem, hâl ve vârid eşleştirmeleri müridin iç deneyimini sınıflandıran pedagojik harita işlevi görür. Bu şema bütün kollarda değişmez tek cetvel değildir: Rûşenî ve Sivâsî gelenekleri isim sayısını on ikiye, Cerrâhiyye daha ileri basamaklarla yirmi sekize çıkarır. Farklılık ortak aidiyeti bozmak yerine yaşayan şeyhin yorum yetkisini gösterir. Modern psikoloji veya biyolojik evre dili doğrudan bu kavramlara giydirilmeyecek; “nefis mertebesi” tarihsel-manevî öğretim kategorisi olarak korunacaktır.³⁹²

99.43. Günlük Vird: Bireysel Disiplini Uzak Ağa Bağlayan Metin.

Müridin haftanın günlerine göre okuduğu dua, istiğfar, salavat ve esmâ, tekke dışındaki zamanı da tarikat disiplinine bağladı. Virdü's-settâr gibi metinler farklı

³⁹⁰ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 17–31, 218–252; Curry, *Transformation*, 275–293; Clayer, *Mystiques, État et société*, 89–118.

³⁹¹ Uludağ, “Halvet,” 386–387; Süleyman Uludağ, “Erbain,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995), 270–271; Tanman, “Halvethâne,” 388–393.

³⁹² Uludağ, “Halvetiyye,” 394–395; *Harîrizâde, Tıbyân*, I, vr. 343–377; Yûsuf b. Ya'kûb, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyib-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye* (İstanbul, 1290), 18–54.

şehirlerde ortak ses ve hafıza üretti; taşınabilir yazma veya basma nüsha, fizikî merkezden uzakta aidiyeti sürdürebildi. Bununla birlikte metnin bulunması fiilî okuma sıklığını, doğru telaffuzu veya aynı yorumun kullanıldığını tek başına kanıtlamaz. Vird şeyh izniyle verildiğinde K2–K3 seçicilik taşır; metnin dua unsurlarının kamusal dolaşımı ise K4 gizlilik oluşturmaz. Bireysel tekrar ile toplu meclis birbirini tamamlar; Halvetî cemaatleşmesi yalnız haftalık tekke buluşmasına indirgenemez.³⁹³

99.44. Cehrî Zikir, Darb-ı Esmâ, Devrân ve Hadra. Halvetî tekkelerinde belirli günlerde topluca ve yüksek sesle yapılan zikir; darb-ı esmâ, devrân veya hadra adlarını alabilir. Oturarak başlayan halkanın ayağa kalkması, beden hareketi, ilâhi ve ritmik tekrar kol ile bölgeye göre farklılaşır. Bu terimler tamamen eşanlamlı ve bütün dönemlerde aynı koreografiyi anlatan teknik adlar değildir. Toplu icra, mensupları görsel ve işitsel olarak birbirine bağlar; şehir halkı için de kamusal tanınma üretir. Aynı zamanda ulemanın semâ ve devrân eleştirisinin odağı olabilir. Erkân risalesindeki ideal sıra, kalabalık, mekân ve yerel yasağın etkisiyle değişen gerçek meclisten ayrılmalıdır.³⁹⁴

99.45. Mûsiki ve Devrân Müdafaaları: İbadet Sınırı Üzerine Ulema-Sûfî Tartışması. Ney, kudüm, def ve ilâhi repertuarı birçok Halvetî meclisinde zikrin ritmini ve duygusal yoğunluğunu taşıdı. Buna karşı çıkan âlimler beden hareketi, çalgı ve sesin bid‘at veya haram olabileceğini savunurken Halvetî yazarlar niyet, vecd, zikir ve fikhî deliller üzerinden müdafa metinleri kaleme aldı. Tartışma “ulema tarikatları karşıydı” ikiliğine indirgenemez: şeyhler arasında müderris ve vâizler, savunucular arasında yüksek ulema bulunabili; eleştiri de belirli icra biçimine yönelmiş olabilir. 1666’daki yasak gibi D5 anları gerçek, fakat kesintisiz ve imparatorluk çapında aynı şiddette değildir. Normatif fetva ile yerel uygulama ayrı izlenmelidir.³⁹⁵

99.46. Rüya, Vâkıa ve Tabir: İç Deneyimin Denetlenmiş Dili. Halvet sırasında veya günlük sülûkta görülen rüya ve vâkıalar, müridin nefis mertebesini

³⁹³ Yahyâ-yı Şîrvânî, *Virdü’s-settâr; Uludağ*, “Halvetiyye,” 394–395; Curry, *Transformation*, 75–96, 188–218.

³⁹⁴ Uludağ, “Halvetiyye,” 394–395; Nihat Azamat, “Devrân,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 248–250; Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal* (İstanbul: Yapı Kredi, 2019), 51–76.

³⁹⁵ Azamat, “Devrân,” 248–250; Semiramîs Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement: An Attempt of Şer‘at-Minded Reform in the Ottoman Empire* (PhD diss., Princeton University, 1990), 139–210; Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandîs in the Ottoman World, 1450–1700* (Albany: SUNY Press, 2005), 163–187.

değerlendirmede şeyhe sunulabilir; tabir, bir üst esmâya geçiş kararının parçası olabilir. Böylece öznel deneyim tamamen bireysel kalmaz, pedagojik otorite tarafından sınıflandırılır. Rüya kaydı tarihçiye benlik dili ve şeyh-mürîd ilişkisini gösterir; dış dünyadaki olayın doğrudan kanıtı değildir. Sonraki menâkıbda siyasî sonucu önceden haber veren rüyalar, cemaatin geçmişe anlam verme biçimini yansıtır. Bu bilgi K3 derecelidir: her sır mutlak gizli değildir, fakat yorum yetkisi hazırlık ve izin gerektirir. Rüya modern klinik tanı veya devlet istihbaratı gibi okumak anakroniktir.³⁹⁶

99.47. İnisiyasyon ve Kapanma: K1–K3 Seçicilik, K4 Değil. Biat, tevbe, telkin-i zikir ve şeyhe bağlılık Halvetî yoluna girişin ana eşikleridir; halvet ve ileri esmâ öğretimi yalnız hazırlanan mürîde verilir. Bu durum üyelikte K1, örgütsel iletişimde K2 ve sülûk bilgisinde K3 seçicilik üretir. Fakat tekke cami, vaaz, aşure, yemek, ziyaret ve kamusal zikir yoluyla geniş şehir çevresine açılır; soyla kapalı üyelik veya dışarıyla temas yasağı yoktur. Muhib, düzenli mürîd, derviş, halife ve şeyh aynı erişim düzeyinde değildir. Bir kolun sır dili K4 tam kapalılık diye genellenemez; çünkü metinlerin kopyalanması, vaaz ve farklı toplumsal katmanlardan yeni intisap sürekli açıklık kanallarıdır.³⁹⁷

99.48. Tekke ve Halvethâne Mimarisi: Disiplinin Mekânsal Altyapısı. Halvethâneler çoğu kez az ışıklı, küçük ve dış uyarıyı azaltan hücrelerdir; bazı külliyelerde cami veya tevhidhâne çevresine dizilir. Bu mekân bedeni, zamanı ve sesi düzenleyerek halvet disiplinini mümkün kılar. Fakat her küçük hücre Halvetî halvethânesi, her Halvetî tekkesi de aynı plana sahip değildir. Dönüştürülmüş kilise-manastır, mahalle mescidi, bağımsız tekke veya büyük külliye farklı mimarî çözümler üretti. Fizikî plan, normatif erkânı sınırlar ama tek başına mensubiyet ve kullanım sıklığını kanıtlamaz. Tamir, yangın ve yeniden inşa, mekânın tarih içinde el değiştirmesine yol açtığı için bugünkü yapı doğrudan kurucu dönemin değişmemiş kalıntısı sayılmayacaktır.³⁹⁸

³⁹⁶ Curry, *Transformation*, 188–218; Ahmet Avni Konuk, *Vâkıât-ı Niyâzî-i Mısırî Şerhi*, haz. İsmail Güleç (İstanbul: Dergâh, 2017), 15–43; Uludağ, “Halvetiyye,” 394–395.

³⁹⁷ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 201–227; Uludağ, “Halvetiyye,” 394–395; Curry, *Transformation*, 188–218.

³⁹⁸ Tanman, “Halvethâne,” 388–393; Bebreus-Abouseif, “Takiyyat Ibrahim al-Kulsbani,” 43–60; Tanman, “Nûreddin Cerrâhî Tekkesi,” 252–255.

99.49. Vakıf Ekonomisi: Manevî Hizmeti Gelir ve Emeğe Bağlamak.

Tekke binası, şeyh ve görevlilerin maaşı, kandil, yakacak, yemek, su, misafir ve tamir giderleri vakıf mülkü veya nakit gelirle desteklenebilirdi. Vakfiye hizmetin hukukî tasarımını gösterir; gelirin her yıl eksiksiz toplandığını veya yalnız zikir cemaatine harcandığını kanıtlamaz. Müteveli, şeyh, kiracı, kadı ve merkezî evkaf idaresi farklı yetkilere sahipti; XIX. yüzyıl merkezileşmesi D4 mali gözetimi artırdı. Vakıf, devletten bağımsız özel alan da doğrudan devlet bütçesi de değildi. Şehir esnafı ve kadın patronların küçük tahsisleri, büyük vezir külliyeleri kadar ağın devamlılığında önem taşıyabilir. Ekonomik taban incelenmeden manevî nüfuzun ölçüğü ölçülemez.³⁹⁹

99.50. Şehir, Kasaba ve Kır: Toplumsal Tabanın Bölgesel Bileşimi. Halvetî ağlar Amasya, İstanbul, Sivas, Kastamonu, Kahire ve Saraybosna gibi şehir merkezlerinde ulema, esnaf, memur, asker ve hane patronajını birleştirdi; kasaba ile köylerde daha küçük zâviye, ziyaret ve şeyh ailesi etrafında örgütlenebildi. Bu genişlik tarikatı yalnız saraylı veya yalnız halkçı diye sınıflandırmayı anlamsızlaştırır. Kayıt türü de tabanı çarpıtır: berat şeyhi, vakfiye görevliyi, menâkıb seçkin müridi, nüfus defteri ikamet eden erkekleri öne çıkarır. Tek bir İstanbul tekkesinin meslek profili Balkan kırına genellenemez. Halvetî başarısının sırrı sabit sınıf kimliğinden çok farklı yerel topluluklara uyarlanabilen zikir, halife ve vakıf bileşimidir.⁴⁰⁰

99.51. Hane ve Gündelik Emek: Resmî Postun Görünmeyen Taşıyıcıları.

Şeyh hanesi, misafir ağırlama, yemek, temizlik, çocuk eğitimi, evlilik ve miras yoluyla tekkenin gündelik sürekliliğini taşır. Postun babadan oğula geçmesi sık görülse de evrensel kural değildir; damat, halife veya dışarıdan tayin edilen şeyh de ardıl olabilir. Hane sermayesi manevî ehliyeti garanti etmez, fakat bina kullanımı, vakıf şartı ve yerel ilişkiler üzerinde güçlü avantaj sağlar. Kadın ve çocukların emeği resmî görevliler listesinde eksik görünür. Cemaatleşmeyi yalnız zikir meclisi saymak, işe ve bakım altyapısını siler. Tereke, nikâh, dava ve vakıf

³⁹⁹ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: SUNY Press, 2002), 1–31; Babaeddin Yediylidiz, *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 3–42; Ahmet Köğ, “Sofyalı Bâli Efendi ve Vakfı,” *Belleten* 82/294 (2018), 451–484.

⁴⁰⁰ Clayer, *Mystiques, État et société*, 119–172; Curry, *Transformation*, 119–187; Ahmet Yusuf Yüksek, “Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century,” *Journal of Urban History* 49/4 (2023), 767–796.

kayıtları, menâkıbın ideal aile görüntüsünü toplumsal gerçeklikle sınamak için gereklidir.⁴⁰¹

99.52. Dil ve Yazı Dolaşımı: Arapça, Farsça, Türkçe ve Yerel Meşk. Erken Azerbaycan çevresinde Arapça ve Farsça ilmî-tasavvufî metinler ağı taşıırken Anadolu’da Türkçe şiir, menâkıb ve tarikatnâme giderek genişledi. Kahire Gülşenî çevresinde Türkçe ilâhî ve şiirin Arapça şehir ortamında korunması, dilin göçmen hane ve şube kimliği kurabildiğini gösterir; buna karşılık öğretim yalnız Türkçe değildi. Balkan dillerindeki tercüme, sözlü ilâhî ve yerel adlandırma da merkezin metnini dönüştürdü. Yazma çoğalması okuryazarlığı gösterir, fakat her müridin okuyabildiği anlamına gelmez; ezber ve meşk yazılı kültürle birlikte işledi. Halvetî yayılması tek bir etnik veya dilsel kimliğin ihracı değil, çok dilli aktarım ağıdır.⁴⁰²

99.53. Menâkıb ve Silsilenâme Eleştirisi: Hafızayı Yok Etmeden Sınamak. Lemezât, Hediyyetü’l-ihvân, Sefîne ve yerel pîr menâkıbları, kimlerin örnek şeyh sayıldığını, hangi rakiplerin dışlandığını ve cemaatin geçmişi nasıl düzenlediğini gösterir. Metinler çoğu kez kurucudan yüzyıllar sonra yazılmış, önceki anlatıları seçerek birleştirmiştir. Keramet, padişah bağlılığı veya yüzlerce halife haberi başka kanıt yoksa tam tarihsel olay olarak sunulmayacaktır. Bununla birlikte hagiografiyi yalnız yanlış bilgi deposu saymak da hatadır: ritüel ideal, toplumsal çatışma ve mekân hafızası için eşsizdir. Metinler arası bağımlılık, yazma tarihi, müellifin kolu ve yazıldığı post rekabeti her alıntıda hesaba katılmalıdır.⁴⁰³

99.54. Hükümdar ve Seçkin Patronajı: D2–D3, Fakat Mülkiyet Değil. II. Bayezid, Kanûnî, III. Murad, III. Mehmed ve III. Ahmed çevreleriyle ilişkilendirilen Halvetî şeyhleri; dua, vaaz, nasihat, sefer katılımı, bina ve vakıf desteği üzerinden hanedanla temas kurdu. Bir hükümdarın tekkeye bağış yapması tam biatını, şeyhin bütün devlet kararlarına yön verdiğini veya kolun resmî tarikat olduğunu kanıtlamaz. D2 patronaj, vakıf ve tören görevleriyle yer yer D3 ortak kurumsal işleve yaklaşır; aynı yakınlık tayin ve gözetim kanalı açarak

⁴⁰¹ Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, 109–128; Yediyıldız, *Vakıf Müessesesi*, 97–132; Clayer, *Mystiques, État et société*, 89–118.

⁴⁰² Curry, *Transformation*, 60–96, 188–218; Kara, “Gülşenîye,” 256–259; Emre, *İbrahim-i Gulsani*, 215–266.

⁴⁰³ Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; Hulvî, *Lemezât*, 9–24; Mehmed Nazmî, *Hediyyetü’l-ihvân*, 1–28; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz, 5 cilt (İstanbul: Kitabevi, 2006), II, 91–322.

D4'ü de güçlendirir. Saray içindeki farklı hizipler ayrı şeyhleri destekleyebilir. Bu nedenle “devlet-Halvetiyye ilişkisi” tek çizgi değil, aktör ve dönem matrisidir.⁴⁰⁴

99.55. Berat, Post ve Gözetim: Tanınma ile Manevî Yetkinin Ayrılması.

Osmanlı makamları vakıf görevini ve bazı tekke meşihatlarını beratla tanıdı; kadı, şeyhülislâm, evkaf idaresi veya saray ihtilâfa müdahil olabildi. Berat, kişinin devlet nezdinde gelire ve makama erişimini kanıtlar, fakat müridlerin onu manevî şeyh olarak benimsemesini tek başına yaratmaz. Rakip adaylar silsile, hane veraseti ve vakıf şartını ayrı ayrı ileri sürebilir. XIX. yüzyılda Evkâf-ı Hümâyûn ve Meclis-i Meşâyih gibi yapılar D4 gözetimi yoğunlaştırdı; yerel ilişkileri tamamen ortadan kaldırmadı. Devlet müdahalesini sadece baskı, beratı da yalnız himaye saymak yerine tanıma, mali denetim ve kamu düzeni işlevleri ayrılmalıdır.⁴⁰⁵

99.56. Sünnîleşme Tezi: Gerçek Dönüşümler, Tek Yönlü Devlet Projesi Değil.

Halvetî ağların Osmanlı şehirlerinde vaaz, cami, şeriat vurgusu ve ulema kimliğiyle güçlenmesi, bazı araştırmalarda “Sünnîleşme” olarak adlandırılır. Kavram, belirli ritüel ve söylem dönüşümlerini açıklayabilir; fakat Azerbaycan kökenli bütün çevreyi başlangıçta tek tip gayri Sünnî, Osmanlı devletini de onu zorla dönüştüren yekpare aktör sayarsa teleolojiye dönüşür. Şeyhler ilmî meşruiyeti kendi rekabetlerinde kullandı; şehir patronları ve müridler de biçimlenmeye katıldı. Aynı dönemde vahdet-i vücûd, devrân ve menkıbevî velâyet sürdü. “Sünnî” hukukî-doktriner aidiyeti, ritüel üslup ve devlet sadakatiyle özdeş değildir; her kaynakta hangi anlamın kullanıldığı açıklanmalıdır.⁴⁰⁶

99.57. Rumeli’de Abdâl Zâviyeleri ve Halvetî Yerleşimi: Seçili Dönüşüm Vakaları.

XVI. yüzyıl Rumeli’sinde bazı abdâl bağlantılı zâviyelerin vakıf ve postları, sancak yöneticileri, ulema ve seçkin patronlarla ilişkili Halvetî şeyhlerine geçti. Bu olaylar devletin sınır bölgelerindeki dinî kurumları yeniden düzenlemesini ve Halvetî ağların bundan yararlanmasını gösterir. Fakat bütün abdâlların tasfiye edildiği, bütün Halvetîlerin ortak zorla İslâmlaştırma teşkilâtı

⁴⁰⁴ Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf*, 218–252; Karataş, “Ottomanization,” 71–89; Curry, *Transformation*, 119–187.

⁴⁰⁵ Ekrem Işın, “Meclis-i Meşâyih,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003), 247–248; Yediyıldız, *Vakıf Müessesesi*, 151–186; Clayer, *Mystiques, État et société*, 173–221.

⁴⁰⁶ Curry, *Transformation*, 1–20, 275–293; Karataş, “City as a Historical Actor,” 273–322; Derin Terzioğlu, “Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization,” *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (London: Routledge, 2012), 86–99.

olduğu veya Balkan Müslümanlığının tek kaynaktan çıktığı sonucu çıkarılamaz. Belirli zâviye, tarih ve aktörlerin kanıtı bölge geneline yayılmamalıdır. Bazı yerlerde işbirliği ve vakıf devri, başka yerlerde süreklilik, rekabet veya melezleşme görülür. D3 entegrasyon ile D4–D5 müdahale aynı süreçte farklı gruplara uygulanabilir.⁴⁰⁷

99.58. Niyâzî-i Mısırî: Patronajdan Limni Sürgününe Değişen D/P Profili. Niyâzî-i Mısırî'nin Malatya, Diyarbakır, Mardin, Kahire, Elmalı, İstanbul ve Bursa arasındaki dolaşımı Mısriyye'yi geniş bir şiir ve sohbet ağına dönüştürdü. Kadızâdeli-Vânî çevresine eleştirisi, 1666 zikir yasağı ve siyasî kehanet dili devlet nezdinde şüphe yarattı; davet ve saygı gördüğü dönemleri Rodos ile Limni sürgünleri izledi. Burada aynı aktör için D2'den D4–D5'e, P1'den P2–P3'e geçiş vardır. Onun yaşadıkları bütün Halvetiyye'nin sürekli muhalif olduğu anlamına gelmez. Menâkıb ve vâkıat metinlerindeki öngörüler, tarihsel olay kadar takipçilerinin zulüm ve velâyet hafızasını da kurar.⁴⁰⁸

99.59. Yerel Varyasyon: Aynı Anda Himaye, Denetim ve Çatışma. Bir yüzyıl için tek D derecesi vermek Halvetî çoğulluğunu bozar. İstanbul'da padişah vakfiyla gelişen Cerrâhî tekke D2–D3 yaşarken, başka şehirde vakıf ihtilâfı D4 gözetim; Niyâzî-i Mısırî örneğinde D5 sürgün; Cezayir Rahmâniyyesinde sömürge yönetimine karşı D6 mücadele görülebilir. D7 ancak belirli çevrelerin egemenlik hedefli ayaklanma koalisyonuna fiilen katıldığı anla sınırlıdır. Bunlar ortak pîr ailesinin değişmez siyaseti değil, yerel aktör ve kriz bileşimleridir. Aynı şeyhin hayatında bile patronaj ve baskı ardışık olabilir. Dolayısıyla D/K/P kodları tarikat özünü değil, belirli zaman-mekân ilişkisini işaretler.⁴⁰⁹

99.60. Kronoloji ve Devlet İlişkileri Tablosu: D/P Değişiminin Sınırları. Aşağıdaki tablo yirmi tarihsel eşîgi olay, başlıca ilişki kodu ve yorum sınırlarıyla gösterir. D2 patronajın çokluğu, tarikatın devletçe yönetildiği; D4 gözetim de sürekli zulüm gördüğü anlamına gelmez. P1 hükümdar teması ile P3 örgütlü

⁴⁰⁷ Grigor Boykov, "Abdâl-Affiliated Convents and 'Sunnitizing' Halveti Dervishes in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli," *Dimensions of Transformation in the Ottoman Empire from the Late Medieval Age to Modernity*, ed. Stephan Conermann ve Gül Şen (Bonn: Bonn University Press, 2021), 308–340; Clayer, *Mystiques, État et société*, 91–118.

⁴⁰⁸ Mustafa Kara, "Niyâzî-i Mısırî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33 (2007), 166–169; Kara, *Niyazi-i Mısırî*, 21–115; Çavuşoğlu, *Kadızadeli Movement*, 139–210.

⁴⁰⁹ Clayer, *Mystiques, État et société*, 173–263; de Jong, *Turuq*, 9–64; Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters* (Berkeley: University of California Press, 1994), 159–213.

sefer veya protesto mobilizasyonu ayrılır; P4 silâhlı-siyasî kapasite yalnız belirli sömürge karşıtı bölgesel vakalarda kullanılır. Kodlar Halvetiyye'nin değişmez kimliğine değil, belirli aktörün belirli andaki ilişkisine aittir. Kronoloji, aynı yüzyılda Kahire, İstanbul, Sivas ve Cezayir'in farklı rejimler yaşayabildiğini; hukukî kapanmanın da sosyal ağları bir günde ortadan kaldırmadığını görünür kılar.⁴¹⁰

Tarih / dönem	Başlıca eşik	D/P profili	Yorum sınırı
XIII–XIV. yy.	Zâhidiyye mirası	D0–D1 / P0	Hazır Halvetiyye kurumu değildir
800/1397–98	Ömer el-Halveti'nin ölümü	D1–D2 / P1	Biyografik ayrıntı sınırlıdır
868/1463–64	Yahya-yı Şîrvânî'nin ölümü	D1–D2 / P1	Tarih rivayetleri küçük fark taşır
XV. yy. ortası	Pîr İlyas ve Amasya yerleşimi	D1–D2 / P1	Tek tarihli Anadolu girişi değildir
892/1487	Rûşenî'nin Tebriz ağı	D2 / P1	Akkoyunlu ideolojisiyle özdeş değil
1486 dolayları	Koca Mustafa Paşa merkezi	D2–D3 / P1–P2	Bütün ağı tek başkenti olmaz
899/1494	Cemâl-i Halveti sonrası	D2 / P1	Cemâliyye şubeleri kademeli oluşur
1517	Osmanlı Mısır fethi	D2–D4 / P1–P2	Gülşenî ağı fetihle başlamaz
936/1529	Sünbül Sinan'ın ölümü	D2–D3 / P1–P2	Saray teması tam üyelik değildir
940/1534	İbrâhim Gülşenî'nin ölümü	D2–D4 / P1–P2	Himaye ve şüphe birlikte
976/1569	Şâbân-ı Velî sonrası	D1–D2 / P1	Kastamonu ağı sonra genişler
1596	Şemseddin Sivâsî ve Eğri seferi	D3 / P3	Hagiografik ayrıntı sınırlanır
1666	Devrân ve zikir kısıtlamaları	D4–D5 / P1–P2	Her yerde aynı şiddet yoktur
1105/1694	Niyâzi-i Mısırî'nin Limni'de ölümü	D4–D5 / P2–P3	Bütün Halvetiler muhalif değildir
1703	Cerrâhî âsitânesinin açılması	D2–D3 / P1	Patronaj manevî mülkiyet değildir
1162/1749	Mustafa el-Bekrî sonrası yayılma	D1–D2 / P1–P2	Çoklu silsileler korunur
1763–70 dolayları	Rahmânîyye'nin Cezayir yerleşimi	D1–D2 / P1–P2	Dönüş tarihi kaynaklarda değişir
1830 ve 1871	Fransız işgali ve direnişler	D6; koşullu D7 / P3–P4	D7 yalnız egemenlik koalisyonuna fiili katılım
XIX. yy.	Evkaf ve Meclis-i Meşâyih gözetimi	D3–D4 / P1–P2	Merkezileşme yereli yok etmez
1925 sonrası	Türkiye'de hukukî kapanma	D5 / P0–P2	Sosyal ve ritüel devam ayrı ölçülür

99.61. Balkanlar: Sofya, Bosna, Arnavutluk ve Çok Merkezli Yerleşim.

Halvetî kollar Sofya, Üsküp, Saraybosna, Prizren, Berat, Elbasan, Selânik ve başka merkezlerde tekke, vakıf, vaaz, zikir ve yerel eşraf bağları kurdu. Sofyalı Bâli Efendi gibi şeyhler devlet görevlileriyle yazışırken küçük şehir tekkeleri hane ve mahalle desteğiyle yaşayabildi. Müslümanlaşma süreçlerine katkı gerçektir, fakat bütün Balkan halklarının zorla ihtidâsını yöneten yekpare “Osmanlı misyon

⁴¹⁰ Curry, *Transformation*, 1–293; Clayer, *Mystiques, État et société*, 1–263; Emre, *İbrahim-i Gulsani*, 21–266; Clancy-Smith, *Rebel and Saint*, 159–213.

teşkilâtı” modeli kanıtı aşar. Yerel dil, tarımsal vakıf, göç, savaş ve ulus-devlet sınırları her kolu farklı dönüştürdü. Arnavutluk’taki güçlü Halvetî varlık Bosna veya Bulgaristan’ın aynısı değildir; D/P profili devlet ve dönem değişikçe yeniden ölçülmelidir.⁴¹¹

99.62. Suriye ve Hicaz: Ulema-Halife Dolaşımı ile Bekriyye Eşiği. Şam, Halep, Kudüs, Mekke ve Medine arasındaki hac ve ilim yolları, Halvetî icâzetlerinin Osmanlı Arap vilâyetlerinde dolaşmasını sağladı. XVII–XVIII. yüzyılda Karabaşîyye-Şâbânîyye çizgisinden Mustafa el-Bekrî, yeni virdler ve geniş halife ağıyla Bekriyye’yi kurdu; Hifniyye, Kemâliyye ve başka şubeler Mısır, Suriye, Hicaz, Yemen ile Kuzey Afrika’ya uzandı. Hac, yalnız manevî ziyaret değil, kitap, icâzet ve patron buluşma altyapısıydı. Bununla birlikte Hicaz’dan geçen her sûfî Halvetî, her çoklu silsile de tek Halvetî şubesi sayılmaz. Şehir ulemasıyla tarikat otoritesi çoğu kez aynı kişide birleşti; “ulema-sûfî” karşılığı burada özellikle yetersizdir.⁴¹²

99.63. Mısır: Gülşenî, Demirtaşî, Bekrî ve Yerel Arapça Ağların Birlikteliği. Mısır Halvetîliği tek bir fetih sonrası şubeden oluşmadı. Gülşenîyye ve Demirtaşîyye’nin erken Kahire merkezlerine, XVIII. yüzyılda Bekriyye-Hifniyye-Derdîriyye çizgileri ve XIX. yüzyıl kurumları eklendi. Ezher ulemâsı, zâviye şeyhleri, esnaf, Osmanlı görevlileri ve yerel haneler aynı ağlarda kesişti. Bâb Züveyle Gülşenî tekkesindeki Türkçe edebî hafıza, Arapça çevreyle yan yana sürdü; bu durum etnik getto veya tam asimilasyon ikiliğini bozar. Devlet tanınması, vakıf denetimi ve Fransız işgali sonrası idarî değişimler tekkeleri farklı etkiledi. “Mısır merkezi” İstanbul’ın kopyası değil, Halvetî ailesinin bağımsız üretim düğümlerinden biridir.⁴¹³

99.64. Kuzey Afrika ve Rahmânîyye: Sömürgecilik Karşısında Bölgesel Siyaset. Muhammed b. Abdurrahman el-Gaştûlî, Kahire’de Hifniyye eğitimi aldıktan sonra XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Kabîliyye’de Rahmânîyye zâviyeleri

⁴¹¹ Clayer, *Mystiques, État et société*, 1–263; Nathalie Clayer, *L’Albanie, pays des derviches* (Berlin: Osteuropa-Institut, 1990), 105–214; Köç, “Sofyalı Bâli Efendi,” 451–484; Boykov, “*Abdâl-Affiliated Convents*,” 308–340.

⁴¹² İrfan Gündüz, “Bekriyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 371–372; Elizabeth Sirriye, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641–1731* (London: RoutledgeCurzon, 2005), 57–92; Tatcı, “Şâbânîyye,” 211–215.

⁴¹³ de Jong, *Turuq*, 9–64; E. Bannertb, “*La Khalwatîyya en Égypte: Quelques aspects de la vie d’une confrérie*,” *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales* 8 (1964–1966), 1–75; Emre, *Ibrahim-i Gulsani*, 215–266.

kurdu. Kabile, ulema, eğitim ve ziyaret ağları Fransız işgalinden sonra siyasî dayanışma kapasitesine dönüştü; bazı Rahmânî çevreler 1830 sonrasındaki direnişlere ve 1871 Mokrânî ayaklanmasına katıldı. Bu vakalarda D6 karşı otorite ve P3–P4 mobilizasyon vardır; D7 yalnız egemenlik hedefli ayaklanma koalisyonuna fiilî katılım anını niteler, tarikatın tamamını değil. Bütün zâviyeler aynı anda silâhlanmadı; arabuluculuk, uyum veya rekabet de görüldü. Cezayir tecrübesi Halvetiyye'nin evrensel siyasî özü değil, sömürge rejiminde yerel dönüşümdür.⁴¹⁴

99.65. Sudan ve Semmâniyye: Çoklu Silsile İçinde Halvetî Miras. Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân'ın XVIII. yüzyılda Hicaz merkezli öğretimi, Halvetî unsurları başka tasavvufî nispetlerle birleştirdi; Semmâniyye Sudan'da halifeler, zikir, misafirlik ve yerel hane ağlarıyla güçlü biçimde yayıldı. Onu yalnız “Halvetiyye'nin Sudan şubesi” diye sınıflandırmak, çoklu icâzetleri ve Afrika'daki yerel dönüşümü daraltır; Halvetî mirası gerçek fakat tek açıklayıcı değildir. XIX. yüzyıl Sudan siyaseti ve Mehdîlik karşısında Semmânî şeyhlerin tavırları da tek değildi. Silsile benzerliği otomatik örgütsel bağlılık, ortak zikir de ortak siyasî komuta anlamına gelmez. Sudan hattı, tarikat ailelerinin birbirine eklenerek yeni bölgesel bileşimler kurabildiğini gösterir.⁴¹⁵

99.66. Güney Asya ve Hint Okyanusu: İcâzet İzleri ile Kurumsal Yoğunluk Ayrımı. Halvetî kaynakları Güney Asya'ya ve bazen daha doğuya uzanan halife güzergâhlarından söz eder; Hicaz, Kahire ve hac dolaşımı bu aktarım için gerçek kanallar sağladı. Bununla birlikte Anadolu ve Balkanlar'daki yoğun tekke şebekesiyle aynı ölçekte, kesintisiz ve tek ad altında bir Güney Asya Halvetiyye örgütü varsayılmamalıdır. Çoklu silsile sahibi âlimler Halvetî virdini Nakşibendî, Kadirî veya Şâzelî nispetlerle birlikte taşıyabildi. Bir icâzet belgesi kişi düzeyinde intikali gösterir; kalıcı cemaat için tekke, halef ve yerel mürid kanıtı

⁴¹⁴ Ahmet Kavas, “Rahmâniyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007), 417–419; Clancy-Smith, *Rebel and Saint*, 159–213; Julia A. Clancy-Smith, “The Shaykh and His Daughter: Coping in Colonial Algeria,” *African Studies Review* 33/2 (1990), 45–68.

⁴¹⁵ Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan* (Evanston: Northwestern University Press, 1992), 39–78; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 87–118; Uludağ, “Halvetiyye,” 393–395.

gerekir. “Yayıldı” fiili temas, metin dolaşımı ve yerleşik kurum derecelerine ayrılmalıdır.⁴¹⁶

99.67. Siyaset Ölçeği: Tek Bir Halvetî Parti veya Devlet Programı Yok.

Halvetî şeyhlerin padişaha dua ve nasihati P1; vakıf, tayin veya yerel talep için aracılığı P2; sefer, protesto veya sömürge karşıtı örgütlenmesi P3; silâhlı kapasite ve fiilî egemenlik iddiası belirli vakalarda P4’tür. Bu dereceler aynı kolun her mensubuna yayılmaz. II. Bayezid çevresindeki himaye, Şemseddin Sivâsî’nin sefer hatırası, Niyâzî-i Mısırî’nin çatışması ve Rahmânîyye direnişi farklı siyasî morfolojilerdir. Ortak silsile ortak oy, parti disiplini veya dış politika üretmedi. Tarikatın siyasî etkisi çoğu kez şahıs ve hane aracılığı, dua, meşruiyet ve kalabalık toplama kapasitesinde yoğunlaştı; egemen devlet formuna ancak yerel ve geçici örneklerde yaklaştı.⁴¹⁷

99.68. 1925 Sonrası Türkiye: Hukukî Kapanma, Mekânın Dönüşümü ve Ağın Devamı.

30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı kanun tekke ve zâviyeleri kapattı, şeyhlik ve dervişlik unvanlarının kamusal-hukukî kullanımını yasakladı. Bu D5 hukukî tasfiye, vakıf ve post düzenini kırdı; binalar cami, müze, konut veya başka işleve geçti. Buna rağmen hane, dostluk, ilâhî meşki ve ev içi zikir bir günde sona ermedi; bazı Halvetî-Cerrâhî ve başka çevreler açık ya da örtük biçimlerde devam etti. Sonraki kültür derneği veya tasavvuf sohbeti, otomatik olarak 1925 öncesi tekkenin aynı hukukî kurumu değildir. Süreklilik iddiası ritüel, silsile, mekân ve tüzel statü bakımından ayrı ayrı sınanmalıdır.⁴¹⁸

99.69. Modern Halvetî Kimlikleri: Ulusal Sınırlar, Diaspora ve Öz-

Adlandırma. Bugün Türkiye, Balkanlar, Mısır, Suriye, Kuzey Afrika ve diasporada Halvetî kökenli çevreler farklı hukukî adlar, diller ve kamusal görünürlükler taşır. Bir ülkede tarikat adı resmî cemiyet, başka yerde aile-sohbet ağı, kültür kuruluşu veya cami cemaati biçiminde yaşayabilir. Modern öz-anlatılar kesintisiz silsileyi vurgularken ulus-devlet sınıflandırmaları onları folklor, dinî cemaat veya güvenlik nesnesi olarak yeniden adlandırabilir. Tarihçi

⁴¹⁶ Uludağ, “Halvetiyye,” 393–395; Gündüz, “Bekriyye,” 371–372; Nile Green, *Indian Sufism since the Seventeenth Century: Saints, Books and Empires in the Muslim Deccan* (London: Routledge, 2006), 18–48.

⁴¹⁷ Karataş, “Ottomanization,” 71–89; Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf*, 218–252; Clancy-Smith, *Rebel and Saint*, 159–213; Clayer, *Mystiques, État et société*, 173–263.

⁴¹⁸ Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlğasına Dair Kanun, nr. 677, 30 Kasım 1925; Uludağ, “Halvetiyye,” 395; Yola, “Cerrâhiyye,” 416–420.

yaşayan topluluğun öz-adlandırmasını ciddiye almalı, fakat her çağdaş kurumun bütün erken Halvetiyye’yi temsil ettiği varsayımından kaçınmalıdır. Dijital yayın ve uluslararası seyahat yeni merkezler kurar; eski “doğu merkezi–batı şubesi” hiyerarşisini zorunlu olarak sürdürmez.⁴¹⁹

99.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Halvetî Ağların Cemaatleşme Morfolojisi. Halvetiyye, genel halvet pratiğinden değil Ömer el-Halvetî’ye nispet edilen silsile ile Yahyâ-yı Şîrvânî’nin metin ve halife üretiminden doğan; dört ana kol ve çok sayıda şubeyle federatifleşen cehrî zikir ailesidir. Birlik ortak pîr, silsile, vird ve sülûk dilinde; farklılık âsitâne, şeyh hanesi, esmâ, dil, vakıf ve siyasi ilişkide görünür. Üyelik K1–K3, genellikle K4 değildir. Devlet ilişkileri D1–D4 arasında yaygın, belirli yasak ve sürgünlerde D5, sömürge karşıtı yerel çevrelerde D6; egemenlik koalisyonuna filî katılım anında D7’dir. Siyaset çoğunlukla P1–P2, sınırlı vakalarda P3–P4’tür.⁴²⁰

Analiz boyutu	Bölüm 99 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	Zâhidiyye mirasından XIV–XV. yüzyılda ayrılan Halvetî silsilesidir.
2. Eponim kurucu	Ömer el-Halvetî ad veren pîrdir; bütün sonraki teşkilâtı tek başına kurmaz.
3. İkinci pîr	Yahyâ-yı Şîrvânî metin ve halife üretimiyle filî kurumsallaştırıcıdır.
4. Kuruluş kronolojisi	Tek tarih değil; Bakü, Amasya, İstanbul, Tebriz ve Kahire eşikleridir.
5. Kaynak rejimi	Menâkıb, icâzet, vakfiye ve berat ayrı kanıt düzlemlerinde okunur.
6. Doktrin	Esmâ-nefis şeması ve vahdet dili ortak; şube yorumları değişkendir.
7. Ritüel	Halvet, vird ve cehrî zikir çekirdektir; devrân ayrımı yerelleşir.
8. Bilgi kapanması	İleri sülûk K3; kamusal vaaz ve zikir nedeniyle genel K4 değildir.
9. Üyelik	Biat ve telkin K1; mürid, derviş, halife ve muhib dereceleri ayırır.
10. Otorite	Silsile, yaşayan şeyh, âsitâne, hane, vakıf, ulema ve devlet çoğuludur.
11. Örgüt biçimi	Yüksek hilâfet üreten federatif tarikat ailesidir; tek merkezli bürokrasi değildir.
12. Ekonomik altyapı	Vakıf, bağış, emek ve misafirlik manevî faaliyetin maddî koşuludur.
13. Toplumsal taban	Ulema, saray, esnaf, memur, hane ve kırsal çevre bölgeye göre birleşir.
14. Toplumsal cinsiyet	Kadın patronajı ve hane emeği gerçek; resmi silsilelerde eksik görünür.
15. Coğrafya	Azerbaycan’dan Osmanlı, Balkan, Arap ve Afrika ağlarına çok merkezli yayılır.
16. Devlet ilişkisi	D1–D4 yaygın; yasaklarda D5, sömürge direnişinde D6; koşullu D7’dir.
17. Siyaset	Çoğunlukla P1–P2; sınırlı sefer, protesto ve direnişte P3–P4’tür.
18. Dönüşüm	Şehirleşme ve Sünnileşme çok aktörlüdür; tek yönlü devlet mühendisliği değildir.
19. 1925 sonrası	Hukuki tekke kapanır; silsile, hane, meşk ve yeni dernek biçimleri ayrışır.
20. Nihai hüküm	Ortak pîr ve usulü yerel şube özerkliğiyle birleştiren çoğul Halvetî ağıdır.

⁴¹⁹ Clayer, *Mystiques, État et société*, 221–263; Uludağ, “Halvetiyye,” 395; Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017), 181–220.

⁴²⁰ Curry, *Transformation*, 1–293; Uludağ, “Halvetiyye,” 393–395; Clayer, *Mystiques, État et société*, 1–263; Emre, *Ibrahim-i Gulshani*, 21–266; Clancy-Smith, *Rebel and Saint*, 159–213.

BÖLÜM 100 — NAKŞİBENDÎ-MÜCEDDİDÎ-HÂLİDÎ

AĞLAR

Hâcegân Mirası, Bahâeddin Nakşibend, Ahmed Sirhindî ve Mevlânâ Hâlid Eşikleri; Hafî Zikir, Sohbet, Râbita, Letâif ve Hatm-i Hâcegân; Hilâfet, Medrese, Hane, Ulema, Devlet ve Siyaset Ağlarının Bölgesel Dönüşümleri

100.1. Ana Tez: Tek Merkezli Teşkilât Değil, Ardışık Yenilenmeler Üreten Ağ Ailesi. Nakşibendiyye, Hâcegân çevresinden devraldığı sohbet, hafî zikir ve toplumsal hayat içinde mânevî uyanıklık ilkelerini Bahâeddin Nakşibend'in adı etrafında yeniden düzenleyen; Ahrâriyye, Müceddidiyye ve Hâlidîyye eşiklerinde farklı coğrafyalara uyarlanan geniş bir tarikat ailesidir. Ortak silsile ve usul, bütün şeyhleri aynı merkezden yöneten kesintisiz bir bürokrasi meydana getirmedi. Hilâfetnâme kişisel yetkiyi, tekke yerel kurumu, şeyh hanesi ise toplumsal sürekliliği taşıdı. Bu nedenle bölüm, doktriner akrabalığı korurken Mâverâünnehir, Hindistan, Osmanlı, Kürt coğrafyası, Kafkasya ve modern Türkiye'deki örgüt ve siyaset biçimlerini birbirine eşitlemez.⁴²¹

100.2. Adlandırma Sınırı: Hâcegân, Nakşibendiyye, Müceddidiyye ve Hâlidîyye. Hâcegân, XII–XV. yüzyıllarda Mâverâünnehir'de birbirine bağlanan hocalar çevresinin tarihsel adıdır; Nakşibendiyye, Bahâeddin Nakşibend'e nispetle giderek yerleşen üst addır. Müceddidiyye Ahmed Sirhindî'nin tecdid iddiası ve halife-hane ağına, Hâlidîyye ise Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin XIX. yüzyıldaki yenilenmesine nispet edilir. Bu adlar aynı anda hem süreklilik hem yeniden kuruluş bildirir. Geç tarihli bir Hâlidî silsilenin erken Hâcegânı kendisinin doğrudan kurumsal şubesi gibi sunması normatif soy iddiasıdır; tarihsel kurumlaşma ayrıca kanıtlanmalıdır. “Nakşibendî” üst adı, her dönemde aynı erkân ve siyasî tavır bulunduğu anlamına gelmez.⁴²²

⁴²¹ Hamid Algar, “A Brief History of the Naqshbandi Order,” in *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (Istanbul: Isis, 1990), 3–44; Itzchak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (London: Routledge, 2007), 1–18; Necdet Tosun, “Nakşibendiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, elektronik sürüm.

⁴²² Tosun, “Nakşibendiyye”; Hamid Algar, “Hâcegân,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996), 431–432; Hamid Algar, “Hâlidîyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997), 295–296.

100.3. Dönemlendirme: Mâverâünnehir'den Delhi, Bağdat ve Şam'a.

Analiz altı büyük evreyi ayırır: Yûsuf el-Hemedânî ve Abdülhâlik-ı Gucdüvânî çevresinde Hâcegân zemini; Bahâeddin Nakşibend ve ilk haleflerle adın kurumsallaşması; Ubeydullah Ahrâr döneminde vakıf, tarım ve Timurlu siyasetinin keşişmesi; Bâkî-Billâh ile Ahmed Sirhindî'nin Hindistan'daki Müceddidî dönüşümü; Abdullah ed-Dihlevî ile Mevlânâ Hâlid üzerinden Hâlidî genişleme; sömürgecilik, ulus-devlet ve 1925 sonrası yeni hukukî biçimler. Bu evreler doğrusal merkez nakli değildir. Eski hatlar yeni kol doğduğunda yok olmadı; aynı şehirde Ahrârî, Müceddidî ve Hâlidî nispetler yan yana bulunabildi.⁴²³

100.4. Kaynak Katmanları: Makâmât, Reşehât, Mektûbât, İcâzet ve Arşiv. Erken dönem makâmât ve menâkıb derlemeleri pîr sözlerini ve ideal davranışı; Reşehât türü eserler silsile hafızasını; Mektûbât koleksiyonları öğretim, hane ve siyasî muhatap ağını; icâzetler kişisel yetkilendirmeyi; vakfiye ve mülk kayıtları ekonomik tabanı; devlet arşivi ise tayin, gözetim ve çatışmayı gösterir. Bir mektubun saray mensubuna yazılması siyasî sonucun gerçekleştiğini, menkıbede hükümdarın şeyhe boyun eğmesi fiilî idarî üstünlüğü kanıtlamaz. Baskı tarihi de metnin ilk dolaşım tarihi değildir. Bölüm, normatif metin, hagiografik hafıza ve kurumsal uygulamayı ayrı kanıt düzlemlerinde karşılaştırır.⁴²⁴

100.5. Silsile ve Hz. Ebû Bekir Nispeti: Manevî Soy ile Çağdaş Belge Ayrımı. Nakşibendî silsilesi Hz. Peygamber'den Hz. Ebû Bekir'e, Selmân-ı Fârisî ve sonraki halkalara bağlanır; bu nispet hafî zikir ve Sünnî meşruiyetin temel sembollerindendir. Bununla birlikte erken halkaların bugünkü anlamda Nakşibendî tarikat örgütü kurduğu söylenemez. Silsile, yaşayan şeyhin yetkisini peygamberî örneğe bağlayan normatif bir soy kütüğüdür; kurumsal adlar ve uygulama repertuarı yüzyıllar içinde oluşmuştur. Hz. Ali üzerinden alınan ek icâzetler veya başka tarikat nispetleri de bazı şeyhlerde görülebilir. Tek bir soy çizgisi, tarihsel temasların tamamını ve çoklu eğitim ilişkilerini tüketmez.⁴²⁵

⁴²³ Algar, "Brief History," 3–44; Weismann, *Naqshbandiyya*, 19–88; Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700* (Albany: SUNY Press, 2005), 1–25.

⁴²⁴ Jürgen Paul, *Doctrine and Organization: The Khwājagān/Naqshbandiyya in the First Generation after Bahā' al-Dīn* (Berlin: Das Arabische Buch, 1998), 5–24; Le Gall, *Culture of Sufism*, 13–32; Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), 7–25.

⁴²⁵ Tosun, "Nakşibendiyye"; Algar, "Brief History," 3–9; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 62–67.

100.6. Yûsuf el-Hemedânî: Hâcegân Hafızasının Başlangıç Eşiği. Yûsuf el-Hemedânî, Horasan ve Mâverâünnehir’de ilmî eğitim, zühd ve sohbeti birleştiren XII. yüzyıl şeyhidir. Hâcegân silsilesi çoğunlukla ona ve halifelerine bağlanır; ancak sonraki on bir ilkenin veya Nakşibendî erkânının bütün ayrıntılarını onun zamanına taşımak anakronizmdir. Hemedânî’nin tarihsel önemi, şehir ve yol ağlarında dolaşan bir hoca-derviş çevresi oluşturması, halifeler yetiştirmesi ve tasavvufu ilmî meşruiyetle bir arada temsil etmesidir. Ahmed Yesevî ve Abdülhâlik-ı Gucdüvânî gibi farklılaşan hatlar, tek bir merkezden değişmeden çoğalan tarikat değil, ortak eğitim zemininden çıkan bölgesel yönelişler gösterir.⁴²⁶

100.7. Abdülhâlik-ı Gucdüvânî: Hafî Zikir ve Hâcegân İlkelerinin Kurucu Hafızası. Gucdüvânî, Hâcegân geleneğinin en belirleyici erken pîrlerinden sayılır. Hafî zikir, nefese dikkat ve gündelik hayat içinde mânevî uyanıklık ona bağlanan ilkelerle sistemleşmiştir. Yâd kerd, bâz geşt, nigâh dâşt ve yâd dâşt gibi Farsça terimler zikir disiplini; hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan ve halvet der encümen ise beden, dikkat ve toplum ilişkisini düzenler. Ancak ilkelerin bugünkü on birli listesinin tek bir çağdaş metinde Gucdüvânî tarafından yayımlandığı kesin değildir. Öğreti, sonraki Hâcegân ve Nakşibendî derlemelerinde geriye doğru bütünleştirilmiştir.⁴²⁷

100.8. Hâcegân Kimliği: Hoca Otoritesi, Şehirli Çevre ve Esnek Kurum. “Hâce” unvanı ilmî, toplumsal ve manevî saygınlığı birlikte taşır; Hâcegân çoğulu ise tek bir tekke merkezinden çok, birbirini tanıyan hocalar ve mürid çevreleri anlamına gelir. Tüccar, zanaatkâr, çiftçi ve şehir eşrafiyla kurulan bağlar, inzivacı manastır modelinden farklı bir cemaatleşme üretti. Şeyhlerin geçim ve mülk ilişkileri, dünyevîleşmenin otomatik kanıtı değil, toplum içinde bulunma ilkesinin maddî koşuludur. Bununla beraber “şehirli” tanımı bütün mensupların toplumsal sınıfını açıklamaz; kırsal mülkler, göçebe yöneticiler ve bölgesel

⁴²⁶ Reşat Öngören, “Yûsuf el-Hemedânî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44 (2013), 12–13; Algar, “Hâcegân,” 431–432; Devin De Weese, “The Mashâ’ikb-i Turk and the Khojagân,” *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), 180–207.

⁴²⁷ Hamid Algar, “Gucdüvânî, Abdülhâlik,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996), 169–171; Tosun, “Nakşibendiyye”; Paul, *Doctrine and Organization*, 25–43.

hanedanlar da ağın parçasıydı. Hâcegân adı, kurumsal sınırdan ziyade ortak edep ve nispet alanını gösterir.⁴²⁸

100.9. Emîr Külâl ve Bahâeddin’e İntikal: Yaşayan Şeyh ile Üveysî Nispet.

Bahâeddin Nakşibend’in yaşayan müşşidi Emîr Külâl’dir; tarikat hafızası aynı zamanda onu kendisinden önce ölen Abdülhâlik-ı Gucdüvânî’nin ruhaniyetinden Üveysî yolla eğitim alan kişi olarak sunar. Bu iki ilişi birbirinin alternatifi değildir: biri tarihsel sohbet ve icâzet bağıını, diğeri ideal pîrle zaman aşan manevî nispeti anlatır. Emîr Külâl çevresinde cehrî zikrin bulunması, Bahâeddin’in hafî zikri vurgulamasını bir ayırışma eşiği haline getirmiştir; ancak aktarım tam kopuş biçiminde yazılmamalıdır. Çoklu şeyh ve Üveysî terbiye anlatıları, karizmanın yalnız biyolojik veya idarî haleflikle taşınmadığını gösterir.⁴²⁹

100.10. Kaynak Güvenilirliğı Tablosu: Üretim Amacı ve Kanıt Sınırı.

Aşağıdaki tablo, Nakşibendî tarihinin sekiz ana kaynak katmanını karşılaştırır. Makâmât pîr sözünü, mektup muhatap ağıını, icâzet kişisel yetkiyi, vakfiye gelir ve hizmet tasarımıını, devlet belgesi ise tanınma yahut müdahaleyi güçlü gösterir. Buna karşılık geç menkıbedeki keramet kronoloji; mektuptaki nasihat uygulanmış siyaset; silsiledeki ardışıklık kesintisiz merkezî denetim; modern öz-anlatı da erken dönemin eksiksiz kaydı değildir. Kaynaklar birbirinin yerine geçirilmez. Aynı olay için hagiografi, mektup, vakıf ve arşiv verisi keşiştiğinde hüküm güçlenir; ayırıştığında metnin üreticisi, tarihi ve menfaati belirtilir.⁴³⁰

Kaynak türü	En güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sistematik sınır
Makâmât / menâkıb	Pîr sözü, mekân, ideal edep	Karizma ve ortak hafıza	Kronoloji, keramet ve kesin sayı
Silsilenâme / şecere	Normatif nispet zinciri	Meşru manevî soy	Fiili idarî denetim değildir
Mektûbât	Muhatap, öğreti ve talep ağı	İrşad ve aracılık	Nasihat uygulanmış politika değildir
İcâzet / hilâfetnâme	Kişisel yetkilendirme	İrşad ve temsil hakkı	Yerel kabulü ve kitlesel tabanı kanıtlamaz
Erkân / âdâb metni	İdeal zikir ve sülûk	Beden-zaman-bilgi disiplini	Bütün kollarda aynı pratik değildir
Vakfiye / mülk kaydı	Gelir, görev ve mekân	Maddî süreklilik tasarımı	Fiili tahsilat ve mürid sayısı değildir
Arşiv / mahkeme	Tanıtma, gözetim ve ihtilâf	Kamu düzeni ve hak iddiası	Manevî ehliyeti ölçmez

⁴²⁸ Algar, “Hâcegân,” 431–432; Jo-Ann Gross and Asom Urunbaev, *The Letters of Kbwāja ‘Ubayd Allāb Abrār and His Associates* (Leiden: Brill, 2002), 1–24; Paul, *Doctrine and Organization*, 25–61.

⁴²⁹ Hamid Algar, “Emîr Külâl,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995), 134–135; Hamid Algar, “Bahâeddin Nakşibend,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 4 (1991), 458–460; Paul, *Doctrine and Organization*, 44–61.

⁴³⁰ Paul, *Doctrine and Organization*, 5–24; Gross and Urunbaev, *Letters of Abrār*, 1–24; Buebler, *Sufi Heirs*, 7–25; Le Gall, *Culture of Sufism*, 13–32.

Kaynak türü	En güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sistematik sınır
Modern öz-anlatı / medya	Yaşayan kimlik ve temsil	Süreklilik ve kamusal konum	Erken döneme geri projeksiyon riski

100.11. Bahâeddin Nakşibend: Eponim Pîr, Fakat Sıfırdan Kurucu Değil.

Bahâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî 718/1318’de Kasr-ı Ârifân çevresinde doğdu ve 791/1389’da öldü. Tarikat onun adına nispet edildi; fakat Hâcegân mirası, Emîr Külâl’in eğitimi ve Gucdüvânî’ye kurulan Üveysî bağ, kuruluşun daha eski katmanlarını korur. Bahâeddin’in rolü yeni bir dinî sistem icat etmekten çok hafî zikir, sohbet, sünnete bağlılık ve toplum içinde huzur ilkelerini güçlü bir pîr örneğinde birleştirmektir. Geç kaynaklardaki saray, keramet ve halife sayıları çağdaş sicil gibi kullanılmaz. Eponim kuruculuk, bütün sonraki Müceddidî ve Hâlidî ayrıntıların onun hayatında hazır olduğu anlamına gelmez.⁴³¹

100.12. Hafî Zikir: Sessizlik, Kalp Disiplini ve Tarihsel Çeşitlilik.

Nakşibendî usulde zikrin kalben ve sessiz icrası ayırt edici bir vurgu oldu. İsm-i zât ve nefy ü isbât, nefes ve dikkat disipliniyle uygulandı; sessizlik, ritüelin bulunmadığı değil, işitilebilir ses yerine iç yönelişin düzenlendiği anlamına gelir. Hafî zikir her bölgede aynı sayı, beden tekniği ve eğitim sırasıyla uygulanmadı. Ayrıca toplu hatm, dua, sohbet ve Kur’an kıraati kamusal veya işitilebilir olabilir. Bu nedenle “sessiz tarikat” ifadesi, görünmez ve siyasetsez cemaat demek değildir. Ritüel tekniğiyle örgütsel kapalılık ve politik tutum ayrı değişkenlerdir.⁴³²

100.13. Sohbet Tariki: Yüz Yüze Eğitim, Edep ve Ağ Üretimi.

Bahâeddin’e nispet edilen “tarikimiz sohbet tarikidir” sözü, Nakşibendî eğitimde yaşayan şeyh ve cemaatle temasın merkeziliğini anlatır. Sohbet yalnız konuşma değil; bakış, hizmet, gündelik davranış ve birlikte bulunma yoluyla edebin aktarımıdır. Bu düzen, yazılı risaleyi gereksiz kılmaz; metnin nasıl okunacağını ve müridin ilerlemesini kim değerlendireceğini belirler. Sohbet halkası K1 düzeyinde seçici üyelik, şeyh-halife istişaresi K2 ve ileri murakabe eğitimi K3 üretebilir. Buna rağmen cami dersi, vaaz, ziyaret ve misafirlik kanalları dış dünyaya açıktır. Tarikatın tamamını gizli hücre biçiminde tasvir etmek kaynaklara uymaz.⁴³³

⁴³¹ Algar, “Bahâeddin Nakşibend,” 458–460; Tosun, “Nakşibendiyye”; Paul, *Doctrine and Organization*, 44–72.

⁴³² Tosun, “Nakşibendiyye”; Süleyman Uludağ, “Zikir,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44 (2013), 409–412; Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqibandiyya* (Istanbul: Steiner, 1994), 15–54.

⁴³³ Tosun, “Nakşibendiyye”; Paul, *Doctrine and Organization*, 62–95; Algar, “Brief History,” 9–17.

100.14. On Bir İlke: Normatif Hafıza ile Uygulama Tarihini Ayırmak.

Hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen, yâd kerd, bâz geşt, nigâh dâşt, yâd dâşt; bunlara Bahâeddin’le ilişkilendirilen vukûf-ı zamânî, adedî ve kalbî ilkeleri eklenerek on birli şema kurulur. Liste, nefes, bakış, iç dönüşüm, toplum içinde huzur, zikir sayısı ve kalp kontrolünü ortak bir eğitim dilinde toplar. Fakat her terimin nihai açıklamasının bir tarihte tek elden kanunlaştırıldığı varsayılmamalıdır. Şerhler ve yerel eğitimler anlamı genişletmiştir. Normatif birlik gerçek, pratik tekbiçimlilik ise ayrıca kanıtlanması gereken bir iddiadır.⁴³⁴

100.15. Halvet der Encümen: Toplum İçinde Huzur, Zorunlu Siyasî Program Değil.

“Halvet der encümen” kalabalık içinde iç yalnızlık ve Allah’la beraberlik idealidir. İlke, meslek, aile ve şehir hayatından tümüyle çekilmeyen bir derviş tipini destekledi; tüccar, âlim, memur ve yöneticiyle temas için kültürel uygunluk sağladı. Bununla beraber ilkedен doğrudan devletçilik, muhafazakârlık veya devrimcilik çıkarılamaz. Aynı ideal Ahrâr’da yoğun arabuluculuğa, başka çevrelerde ilmî öğretime, bazı modern kollarda siyasî mobilizasyona eşlik etti. Manevî dikkat tekniği ile tarihsel siyasî tercih arasında aracı kurumlar, çıkarlar ve krizler vardır. P ölçeği kişi ve olay temelinde ayrıca belirlenmelidir.⁴³⁵

100.16. Şeriat ve Sünnet Vurgusu: Ulema Yakınlığı ile Özdeşlik Arasında.

Nakşibendî metinleri sünnete bağlılık, farzların korunması ve vecd gösterilerinde ölçülülüğü sıkça vurgular. Birçok şeyhin medrese eğitimi, tarikatın ulema çevreleriyle güçlü kesişimini sağladı. Fakat bu durum her fakihin Nakşibendî, her Nakşibendî şeyhin resmî ulema veya bütün yerel uygulamaların aynı derecede hukukçu olduğu anlamına gelmez. “Ortodoksi” kavramı, değişmeyen tek merkezli bir Sünnîlik yerine belirli çağlarda ulema meşruiyeti, ibadet disiplini ve rakip pratiklere yönelik sınır çizme biçimleriyle kullanılmalıdır. Şeriat vurgusu sosyal ağı gerçek unsurdur; otomatik devlet itaati değildir.⁴³⁶

100.17. Muhammed Pârsâ ve Alâeddin Attâr: Metin ve Halefîyetin Çoğul Kanalları.

Bahâeddin’in ölümünden sonra Alâeddin Attâr yaşayan sohbet ve

⁴³⁴ Tosun, “Nakşibendiyye”; Algar, “Güddüvânî,” 169–171; Meier, *Zwei Abhandlungen*, 55–96.

⁴³⁵ Algar, “Brief History,” 9–17; Weismann, *Nakşibandiyya*, 14–29; Hamid Algar, “Political Aspects of Nakşibandi History,” in *Nakşibandis*, 123–152.

⁴³⁶ Weismann, *Nakşibandiyya*, 1–18; Le Gall, *Culture of Sufism*, 33–61; Buehler, *Sufi Heirs*, 26–49.

halifelik hattını, Muhammed Pârsâ ise eserleri ve hac güzergâhı üzerinden öğretinin yazılı dolaşımını güçlendirdi. Bu iki işlev tek bir idarî haleflik makamında birleşmek zorunda değildi. Pârsâ'nın metinleri silsileyi, tasavvuf kavramlarını ve pîr hafızasını geniş coğrafyaya taşıdı; Attâr çevresi ise yeni şeyhler yetiştirdi. Halefiyetin çoğulluğu, erken Nakşibendiyye'nin merkezî seçimle yönetilen bir tarikat devleti olmadığını gösterir. Sonraki şecere, rekabetleri düzgün bir soy ağacına dönüştürebilir; çağdaş ilişkiler daha ağsaldır.⁴³⁷

100.18. Ya'küb-i Çerhî ve Ubeydullah Ahrâr'a Geçiş: Eğitim Zincirinin Çoğaltılması. Ya'küb-i Çerhî, Bahâeddin çevresinden aldığı nispeti sonraki kuşağa taşıyan başlıca şeyhlerdendir; Ubeydullah Ahrâr'ın onunla bağı, Ahrârî genişlemenin manevî meşruiyetini kurdu. Fakat bir defalık görüşme veya icâzet anlatısının ayrıntıları kaynak türlerine göre değişir. Tarihsel önem, silsile bağının Semerkant ve Taşkent çevresindeki yeni ekonomik-siyasî ağla birleşmesidir. Çerhî'ye nispet edilen tefsir ve risaleler ilmî aktarımı, halifeleri kişisel yetkiyi temsil eder. Kuruluş, pîrden pîre mekanik makam devri değil; metin, sohbet, seyahat ve yerel kabulün birleştiği çoklu intikaldir.⁴³⁸

100.19. Ubeydullah Ahrâr: Şeyh, Mülk Sahibi ve Arabulucu. Ubeydullah Ahrâr, XV. yüzyıl Mâverâünnehir'inde geniş arazi, ticaret ve himaye ilişkilerini manevî otoriteyle birleştirdi. Timurlu şehzadeler arasındaki temasları, vergi ve çatışma meselelerinde arabuluculuğu P2–P3 siyasî kapasite gösterir; fakat onu devletin resmî başkanı veya bütün Nakşibendîlerin hükümdarı yapmaz. Mülk ve vakıf ağı yalnız kişisel zenginlik değil, misafirlik, mürid himayesi ve pazarlık gücünün altyapısıydı. Menkıbe hükümdarları şeyhin mutlak emrine sokabilir; mektuplar ise karşılıklı talep, belirsizlik ve pazarlığı görünür kılar. Ahrâr örneği bütün tarihe genellenemez.⁴³⁹

100.20. Erken Hatlar ve Yenilenme Eşikleri Tablosu. Aşağıdaki tablo Hâcegân'dan Hâlidîyye'ye uzanan on tarihsel hattı, kurucu eşiği, başlıca coğrafyası ve kurumsal ayırt edici yönüyle karşılaştırır. Satırlar birbirini iptal eden

⁴³⁷ Paul, *Doctrine and Organization*, 73–132; Hamid Algar, "Muhammed Pârsâ," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2005), 563–565; Hamid Algar, "Alâeddin Attâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 319–320.

⁴³⁸ Hamid Algar, "Ya'küb-i Çerhî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 43 (2013), 281–282; Jürgen Paul, "Forming a Faction: The Himāyat System of Khwaja Ahrâr," *International Journal of Middle East Studies* 23/4 (1991), 533–548; Gross and Urunbaev, *Letters of Ahrâr*, 25–47.

⁴³⁹ Gross and Urunbaev, *Letters of Ahrâr*, 1–47, 89–130; Paul, "Forming a Faction," 533–548; Algar, "Political Aspects," 123–152.

mezhepler değildir; bazıları aynı anda yaşayan, kesişen veya yeni ad altında yeniden düzenlenen nispetlerdir. Ahrâriyye'nin ekonomik-siyasî yoğunluğu, Kâsâniyye'nin bölgesel haneleri, Müceddidiyye'nin mektup ve halife ağı, Hâlidîyye'nin yüksek hızlı yetkilendirmesi aynı örgüt biçimi sayılmaz. “Kol” adı daima bağımsız tüzel kişilik göstermez. Kurucu nispet ile filî merkez, sonraki kuşaklarda ayrışabilir.⁴⁴⁰

100.21. Ahrâriyye Sonrası: Hane, Vakıf ve Rekabet. Ahrâr'ın oğulları ve halifeleri, mülk, vakıf ve manevî nispeti sürdürdü; ancak karizma tek miras hukukuyla devredilmedi. Aile üyeleri, halifeler ve yerel yöneticiler arasında kaynak ve temsil rekabetleri doğdu. Şeyh hanesi süreklilik sağlarken biyolojik soy, otomatik manevî ehliyet anlamına gelmedi; dışarıdan yetişen halifeler yeni merkezler kurabildi. Vakıf belgesi hizmet ve gelir tasarımı gösterir, filî tahsilatın kesintisizliğini değil. Bu çoğulluk, Nakşibendî ağların hem dayanıklı hem bölünebilir olmasını açıklar. Hane K2 örgütsel hafıza üretir; bütün mürid bilgisini tekelleştiren K4 yapı değildir.⁴⁴¹

100.22. Kâsâniyye ve Mâverâünnehir'de Bölgesel Çoğalma. Ahmed Kâsânî/Dahbîdî çevresinde oluşan Kâsâniyye, Ahrârî mirası Semerkant, Fergana ve Doğu Türkistan'a taşıyan güçlü bir hane-ağ örneğidir. Oğullar ve halifeler farklı siyasî çevrelerle birleşerek rakip kollar oluşturdu. Silsile ortaklığı, aynı hanedan adayını veya tek devlet programını destekledikleri anlamına gelmedi. Ziyaretgâh, tarım geliri, evlilik ve yerel hükümdar patronajı manevî nüfuzu maddileştirdi. Bu örnek, “merkezden şubeye” basit yayılma yerine, her yeni düğümün kendi hane ve siyasî bağlantılarını kurduğu çoğul morfolojiyi gösterir.⁴⁴²

100.23. Doğu Türkistan ve Çin: Hoca Hanedanları ile Tarikat Nispetini Ayırmak. Nakşibendî-Kâsânî hoca aileleri Doğu Türkistan'da dinî otorite, hane rekabeti ve siyasî egemenlik mücadelelerinde etkili oldu. Âfâkiyye ve İshâkiyye gibi hizipler bazı dönemlerde P4 ve D6–D7 ölçeğine ulaştı; fakat bu durum

⁴⁴⁰ Algar, “Brief History,” 3–44; Tosun, “Nakşibendiyye”; Weismann, *Naqshbandiyya*, 19–88; Buchler, *Sufi Heirs*, 50–109.

⁴⁴¹ Gross and Urinbaev, *Letters of Ahrâr*, 131–178; Jo-Ann Gross, “The Economic Status of a Timurid Sufi Shaykh,” *Iranian Studies* 21/1–2 (1988), 84–104; Paul, *Doctrine and Organization*, 133–168.

⁴⁴² Devin DeWeese, “The Masba'ikh-i Turk and the Khojagan,” 180–207; Algar, “Brief History,” 18–25; Weismann, *Naqshbandiyya*, 30–44.

bütün Nakşibendiyye'nin egemenlik programı değildir. "Hoca" unvanı hem manevî soy hem hanedanlaşmış elit kimliği taşıyabilir. Çin ve Cungar müdahaleleri, yerel şehir rekabetleri ve ticaret ağları siyaseti şekillendirdi. Silsileyi askerî komuta zinciri, her ayaklanmayı tarikat emri saymak tarihsel ölçekleri karıştırır.⁴⁴³

100.24. Anadolu'ya İlk İntikal: Abdullah-ı İlâhî ve Çoklu Güzergâh.

Nakşibendiyye'nin Anadolu ve Rumeli'de kalıcı görünürlüğü, Ubeydullah Ahrâr'a bağlanan Simavlı Abdullah-ı İlâhî ve halifeleriyle güçlendi. Simav, İstanbul ve Vardar Yenicesi güzergâhı tek bir fetih kararı değil; eğitim, seyahat, davet, yerel patronaj ve sohbet halkalarının bileşimidir. Daha erken bireysel temaslar bulunabilir; fakat temas ile kurumsal tekke ağı ayrılmalıdır. Abdullah-ı İlâhî'nin birden çok tasavvuf çevresiyle ilişkisi, katı kol sınırlarının sonradan belirginleştiğini gösterir. Anadolu'ya giriş tarihi tek gün ve tek kapı şeklinde yazılamaz.⁴⁴⁴

100.25. Vardar Yenicesi ve Rumeli: Taşra Merkezi, Pasif Şube Değil.

Abdullah-ı İlâhî'nin Vardar Yenicesi çevresi, Rumeli'de ilmî ve tasavvufî dolaşımın yerel merkezlerinden oldu. Halifeler, şairler, zanaatkârlar ve yöneticilerle kurulan ilişkiler İstanbul'dan emir alan pasif bir şube modeliyle açıklanamaz. Tekke ve sohbet, sınır bölgesinde sosyal dayanışma ve Sünnî ilmî dil üretti; fakat bütün Balkan İslâmlaşmasını tek tarikatın planına bağlamak kanıt sınırını aşar. Yerel Hristiyan ve Müslüman topluluklarla temas, vakıf ve şehir ağı üzerinden farklılaştı. D1–D2 tanınma ve patronaj yaygın olabilir; zorlayıcı D5 devlet siyasetiyle otomatik özdeşlik kurulmaz.⁴⁴⁵

100.26. Emîr Buhârî ve İstanbul Tekkeleri: Başkentte Mekân Üretimi.

Emîr Ahmed Buhârî ve çevresine nispet edilen İstanbul tekkeleri, Orta Asya nispetini başkentte vakıf, cami, konak ve ziyaret düzeniyle kalıcılaştırdı. Birden çok Emîr Buhârî tekkesi, tek pîrin bütün şehir halkalarını günlük yönettiği anlamına gelmez; post, vakıf ve halef çizgileri zaman içinde ayırdı. Başkent

⁴⁴³ Kim Hodong, *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864–1877* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 15–46; Weismann, *Nakşibendiyya*, 35–44; Algar, "Brief History," 20–25.

⁴⁴⁴ Mustafa Kara, "Abdullah-ı İlâhî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1 (1988), 110–112; Le Gall, *Culture of Sufism*, 62–91; Tosun, "Nakşibendiyye."

⁴⁴⁵ Le Gall, *Culture of Sufism*, 62–118; Nathalie Clayer, *Mystiques, État et société: Les Halvetis dans l'aire balkanique* (Leiden: Brill, 1994), 37–61; Kara, "Abdullah-ı İlâhî," 110–112.

patronajı D2–D3 kaynak ve tanınma sağlarken şeyhlik tayinleri, vakıf gözetimi ve ihtilâflar D4 kapasitesini gösterir. Mekân, yalnız ritüel kabı değil; misafirlik, ilmî ders, iâşe ve bürokratik ilişki düğümüdür.⁴⁴⁶

100.27. Osmanlı Nakşibendîliği Hâlidîyye’den Önce de Vardı. XIX. yüzyıldaki Hâlidî yükseliş, Osmanlı ülkesinde Nakşibendiyye’nin başlangıcı değildir. Abdullah-ı İlâhî, Emîr Buhârî, Lâmiî Çelebi, Mahmud Çelebi ve daha sonraki Murad Buhârî çevreleri farklı zamanlarda metin, tekke ve sohbet ağları kurmuştu. Hâlidîyye bu mirasın üzerine geldi, bazı merkezleri dönüştürdü ve yeni halife güzergâhları açtı; önceki bütün çizgileri ortadan kaldırmadı. “Nakşibendî” ile “Hâlidî”yi eş anlamlı kullanmak erken Osmanlı tarihini görünmez kılar. Kurumsal süreklilik her tekke için silsile, post ve vakıf belgeleriyle ayrı sınanmalıdır.⁴⁴⁷

100.28. Bâkî-Billâh: Orta Asya Nispetinin Delhi’de Yeniden Köklenmesi. Kâbil doğumlu Bâkî-Billâh, Orta Asya’da aldığı Nakşibendî nispetini XVI. yüzyıl sonunda Delhi’ye taşıdı. Kısa ömrüne rağmen sohbet halkası ve halifeleri, Hindistan’daki Müceddidî dönüşümün kurumsal zeminini oluşturdu. Onu yalnız Ahmed Sirhindî’nin biyografik önsözü saymak, Delhi’deki bağımsız öğretim ve çoklu mürid çevresini küçültür. Aynı şekilde Hindistan’a Nakşibendiyye’nin ilk ve tek teması olarak göstermek de daha eski dolaşımları siler. Bâkî-Billâh’ın rolü, belirli bir nispeti kalıcı hoca-mürid ağına dönüştürmesi ve Sirhindî’ye yetki vermesidir.⁴⁴⁸

100.29. Ahmed Sirhindî: Müceddid-i Elf-i Sâni İddiası ve Yeni Eşik. Ahmed Fârûkî es-Sirhindî 971/1564’te Sirhind’de doğdu, Bâkî-Billâh’a intisap etti ve 1034/1624’te öldü. “İmâm-ı Rabbânî” ve ikinci binyılın müceddidi unvanları, takipçilerinin onun tecdid rolünü nasıl kavradığını gösterir. Sirhindî, şeriat-sünnet vurgusu, mektupları, velâyet şeması ve geniş halife çevresiyle Nakşibendiyye’yi Hindistan’da yeniden biçimlendirdi. Bununla beraber yeni din veya bütünüyle bağımsız tarikat kurmadı; Hâcegân-Nakşibendî silsilesi içindeki

⁴⁴⁶ Le Gall, *Culture of Sufism*, 92–145; M. Baba Tanman, “Emîr Buhârî Tekkesi,” *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 3 (1994), 164–166; Weismann, *Nakşibendiyya*, 45–55.

⁴⁴⁷ Le Gall, *Culture of Sufism*, 1–190; Butrus Abu-Manneh, “The Nakşibendiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century,” *Die Welt des Islams* 22 (1982), 1–36; Tosun, “Nakşibendiyye.”

⁴⁴⁸ Hamid Algar, “Bâkî-Billâh,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 541–542; Buehler, *Sufi Heirs*, 50–72; Weismann, *Nakşibendiyya*, 56–63.

yenilenme iddiasını taşıdı. Müceddidî kuruculuk, önceki usulün iptali değil seçici yeniden düzenlenmesidir.⁴⁴⁹

100.30. Kronoloji ve Devlet-Siyaset Eşikleri Tablosu. Aşağıdaki kronoloji, Hâcegânın teşekkülünden modern hukukî dönüşümlere kadar yirmi eşiği D ve P ölçekleriyle gösterir. Tarihler tarikatın bütün coğrafyada aynı anda biçim değiştirdiği anlar değildir; kişi ölümü, metin dolaşımı, halife üretimi, devlet müdahalesi ve siyasî mobilizasyon farklı süreçlerdir. D2 patronaj D3 ortak yönetim, D4 gözetim de D5 topyekûn bastırma sayılmaz. P1 dua ve yönetici teması, P2 aracılık, P3 örgütlü mobilizasyon, P4 ise silâhlı veya egemenlik yönelimli kapasitedir. Aynı silsile içinde farklı eşikler eşzamanlı bulunabilir.⁴⁵⁰

Hat / yenilenme	Kurucu eşik	Başlıca merkez / güzergâh	Analitik ayırt edici yön
Hâcegân	Yûsuf Hemedânî- Gucdüvânî	Horasan-Buhara	Sohbet, hafî zikir ve hoca ağı
Nakşibendiyye	Bahâeddin Nakşibend	Buhara-Mâverâünnehir	Eponim pîr ve on bir ilke hafızası
Ahrârîyye	Ubeydullah Ahrâr	Taşkent-Semerkant	Mülk, himaye ve siyasî arabuluculuk
Kâsânîyye	Ahmed Kâsânî	Fergana-Semerkant-Yarkent	Hoca haneleri ve bölgesel rekabet
Osmanlı erken hattı	Abdullah-ı İlâhî	Simav-İstanbul-Vardar Yenicesi	Rumeli tekke ve metin dolaşımı
Müceddidiyye	Ahmed Sirhindî	Delhi-Sirhind-Hicaz	Tecdid, Mektûbât ve halife-hane ağı
Mazhariyye	Mazhar Cân-ı Cânân	Delhi-Hicaz	Geç Müceddidi uyarlama ve şiir-sohbet
Osmanlı Müceddidiliği	Murad Buhârî	Şam-İstanbul	Hâlidî öncesi şehirli yenilenme
Hâlidîyye	Mevlânâ Hâlid	Delhi-Süleymaniye-Bağdat-Şam	Râbîta, letâif ve yüksek hilâfet üretimi
Bölgesel Hâlidî haneler	Seyyid Tâhâ ve diğer halifeler	Anadolu-Kürdistan-Kafkasya	Medrese, hane, sınır ve farklı siyasî sonuçlar

100.31. Tecdid Kavramı: Milenyum Bilinci ve Otorite Üretimi. Sirhindî'nin "müceddid-i elf-i sâni" olarak tanınması, hicrî ikinci binyılın başında dini canlandırma beklentisini kişisel otoriteyle birleştirdi. Tecdid, yeni vahiy veya peygamberlik iddiası değil, bozulan uygulamayı sünnet ve şariat ölçüsünde yenileme söylemidir. Unvanın takipçiler arasında yayılması, Müceddidî kimliği ve halifelerin meşruiyetini güçlendirdi. Fakat bütün çağdaş Müslümanların bu

⁴⁴⁹ Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22 (2000), 194-199; Yobanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971), 1-20; Buebler, *Sufi Heirs*, 73-109.

⁴⁵⁰ Algar, "Brief History," 3-44; Weismann, *Nakşibandiyya*, 19-144; Abu-Manne, "Nakşibandiyya-Mujaddidiyya," 1-36; Algar, "Hâlidîyye," 295-296.

iddiayı kabul ettiği veya sarayın onu resmen evrensel müceddid ilan ettiği söylenemez. Kavram, doktriner tez kadar cemaat sınırı ve tarih bilinci üreten karizmatik bir sınıflandırmadır.⁴⁵¹

100.32. Mektûbât: Doktrin Kitabı Kadar İlişki ve Müdahale Arşivi.

Sirhindî'nin mektupları üç cilt halinde derlenmiş geniş bir külliyattır. Metinler metafizik ve sülûk meseleleri yanında oğullar, halifeler, âlimler, askerî ve saray çevreleriyle ilişkiyi gösterir. Bir mektuptaki emir veya nasihat, muhatabın bunu uyguladığına dair bağımsız kanıt değildir; derleyenin seçimi de yaşayan yazışmanın tamamını yansıtmaz. Buna rağmen hitap ağı, cemaatin coğrafyasını ve hangi meselelerde müdahale aradığını anlamak için güçlüdür. Mektûbât yalnız soyut doktrin kitabı değil, K2 iletişim ve P1-P2 aracılık altyapısının belgesidir.⁴⁵²

100.33. Vahdet-i Şühûd: Vahdet-i Vücûdun Basit İnkârı Değil. Sirhindî, vahdet-i vücûd tecrübesini sülûkün bir merhalesi olarak eleştirip vahdet-i şühûd ve “abd ile Rabbin ayrılığı” vurgusunu öne çıkardı. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'yi bütünüyle reddeden basit bir karşı doktrin değildir; mânevî tecrübenin ontolojik hükme dönüştürülmesine sınır çizer. Sonraki Müceddidiler arasında yorum birliği yoktu; Şah Veliyyullah uzlaştırmacı açıklamalar geliştirdi. Dolayısıyla her Nakşibendîyi vahdet-i vücûd düşmanı, her muhalifi de tarikat dışı saymak yanlıştır. Doktriner tartışma, aynı silsile içinde çoğul yorum üretmiştir.⁴⁵³

100.34. Sünnetin İhyası ve Bid'at Eleştirisi: Norm ile Sosyal Gerçeklik.

Sirhindî'nin mektuplarında sünnetin ihyası ve bid'atın terk edilmesi tecdidin merkezindedir. Bu dil, ibadet disiplini ve grup sınırı üretirken çok dinli Hindistan'daki saray uygulamalarına eleştiri de taşır. Ancak “bid'at” kategorisi tarihsel aktörün polemik kavramıdır; modern araştırmacı bunu bütün rakip toplulukların nesnel tasviri gibi kullanamaz. Müceddidî çevrelerin kendi yerel âdetleri, hane merasimleri ve ziyaret pratikleri de zamanla değişmiştir. Normatif sertlik ile gündelik müzakere ayrılmalıdır. Şeriat vurgusu, otomatik zor kullanma veya toplumsal kopuş kanıtı değildir.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 13–32, 105–121; Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*,” 194–199; Buehler, *Sufi Heirs*, 73–109.

⁴⁵² Ahmed Sirhindi, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, çeşitli baskılar; Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 33–54; Buehler, *Sufi Heirs*, 84–109; Hamid Algar, “*Mektûbât*,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004), 11–12.

⁴⁵³ Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 55–83; Buehler, *Sufi Heirs*, 92–109; Hamid Algar, “*Vahdet-i Şühûd*,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42 (2012), 435–437.

⁴⁵⁴ Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 84–104; Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*,” 194–199; Buehler, *Sufi Heirs*, 73–109.

100.35. Ekber Şah ve Dîn-i İlâhî: Sonraki Zafer Anlatısının Sınırı.

Sirhindî, Ekber devrinin dinî-siyasî yeniliklerini ve Müslüman elitlerin bazı uygulamalarını eleştirdi. Fakat onu Ekber’le yüz yüze savaşı, Dîn-i İlâhî’yi tek başına yıkan bir karşı hükümdar gibi sunan popüler anlatı kaynakları aşar. Ekber’in son yılları, Cihangir’in tahta geçişi, saray hizipleri ve daha geniş ulema eleştirisi çok aktörlüdür. Sirhindî’nin mektupları seçkin muhataplar üzerinden etki aradığını gösterir; doğrudan politika sonucu ayrıca kanıt ister. Burada D6 söylemsel muhalefet ve P2 elit müdahalesi vardır; D7 egemenlik iddiası yoktur.⁴⁵⁵

100.36. Cihangir Dönemindeki Tutukluluk: Olay, Gerekçe ve Hagiografi.

Sirhindî’nin Cihangir döneminde saraya çağırılması ve bir süre Gvâliyâr Kalesi’nde tutulması tarihsel bir olaydır; gerekçenin yalnız secdeyi reddetme, yalnız siyasî komplo veya yalnız şeyhin olağanüstü nüfuzu olduğu konusunda kaynaklar tam birleşmez. Cihangir’in hâtıratı, Müceddidî anlatılar ve sonraki menâkıb farklı menfaatler taşır. Serbest bırakılma ve ordugâhla temas, hükümdarın bütünüyle mürid olduğu anlamına gelmez. Olay D4–D5 müdahale ile P2 nüfuz kaygısının kesişimidir; bütün Bâbürlü devletinin tarikat savaşı şeklinde genellenmemelidir.⁴⁵⁶

100.37. Bâbürlü Sarayıyla İlişki: Mürid Listesi ile Devlet Politikası

Ayrımı. Müceddidî mektuplar ve biyografiler, askerî-bürokratik elitler arasında muhatap ve mensuplar bulunduğunu gösterir. Bu ağ, tayin, himaye ve dinî düzenlemeler üzerinde dolaylı etki yaratabilir; fakat bir devlet adamının şeyhe saygısı bütün kararlarını tarikat emrine bağlamaz. Şah Cihan ve Evrengzîb dönemlerindeki Sünnî yönelişleri yalnız Sirhindî’nin zaferi olarak açıklamak, hanedan siyaseti, hukuk, savaş ve ekonomik bağlamı siler. Devlet ilişkisi çoğunlukla D1–D3, kişisel siyaset P1–P2’dir. Müceddidiyye Bâbürlülerin resmî tek partisi değildir.⁴⁵⁷

100.38. Muhammed Ma’sûm ve Sirhind Hanesi: Karizma, Soy ve Halife

Üretimi. Ahmed Sirhindî’nin oğlu Muhammed Ma’sûm, mektupları ve çok

⁴⁵⁵ Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 20–54; Muzaḥḥar Alam, *The Languages of Political Islam in India, c. 1200–1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 175–204; Algar, “İmâm-ı Rabbânî,” 194–199.

⁴⁵⁶ *Jahāngir*, *The Jahāngirnama*, trans. Wheeler M. Thackston (New York: Oxford University Press, 1999), 304–306; Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 21–31; Buehler, *Sufi Heirs*, 79–91.

⁴⁵⁷ Alam, *Languages of Political Islam*, 175–204; Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 105–121; Buehler, *Sufi Heirs*, 110–145.

sayıdaki halifesiyle Müceddidî ağı Hindistan dışına taşıdı. Sirhind hanesi biyolojik soy, türbe, eğitim ve yazışma arşivini birleştirerek güçlü süreklilik üretti. Ancak aile mensubiyeti otomatik irşad yetkisi değildi; hilâfet, eğitim ve yerel kabul önemini korudu. Hane içindeki farklı oğul ve torun hatları rekabet edebildi. Hagiografik halife sayıları kesin mezun kütüğü gibi değil, üretim kapasitesinin göstergesi olarak okunmalıdır. Hane modeli federatif yayılmayı destekledi, tek merkezî denetimi garanti etmedi.⁴⁵⁸

100.39. Hicaz, Afganistan ve Orta Asya: Hac ve İlim Dolaşımı. Müceddidî halifeler Hicaz’a, Afganistan’a, Yarkent’e ve Orta Asya’ya mektup, hac, medrese ve ticaret güzergâhlarıyla ulaştı. Hac, farklı silsilelerin bulunduğu bir yetkilendirme pazarı ve haber ağıydı; bir icâzetin verilmesi kalıcı tekke kurulduğunu kanıtlamaz. Kimi bölgede hane ve zâviye oluşurken kiminde metin ve bireysel nispet düzeyinde temas kaldı. “Küresel yayılma” temas, düzenli halefiyet, maddî kurum ve kitlesel taban derecelerine ayrılmalıdır. Delhi veya Sirhind bütün yerel çevreleri günlük emirle yöneten dünya merkezi değildi.⁴⁵⁹

100.40. Mazhar Cân-ı Cânân: Delhi’de Doktriner ve Toplumsal Uyarlama. Mazhar Cân-ı Cânân, XVIII. yüzyıl Delhi’inde Müceddidî öğretimi şiir, sohbet ve ulema ağıyla yeniden yorumladı. Hindu dinleri hakkındaki daha nüanslı değerlendirmeleri, Sirhindî mirasının değişmeden tekrar edilmediğini gösterir. 1781’de öldürülmesi mezhep çatışması ve hagiografi içinde farklı biçimlerde anlatılmıştır; tek gerekçeye indirgenmemelidir. Halifeleri Hindistan ve Hicaz’da yeni çevreler kurdu. Bu eşik, tecdid dilinin her kuşakta aynı sosyal politika üretmediğini; yerel çoğulluk, imparatorluk çözülmesi ve ilmî tartışmalarla değiştiğini gösterir.⁴⁶⁰

100.41. Şah Veliyyullah ile Kesişim: Çoklu İcâzet, Tek Örgüt Değil. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî Nakşibendî-Müceddidî çevreyle ilişkili olmakla birlikte Kadirî, Çişti ve diğer icâzetleri de taşıyan âlim-mutasavvıftır. Vahdet-i vücûd ile

⁴⁵⁸ Hamid Algar, “Muhammed Ma’sûm Sirhindî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2005), 586–587; Buehler, *Sufi Heirs*, 110–145; Weismann, *Naqshbandiyya*, 64–75.

⁴⁵⁹ Waleed Ziad, “From Yarkand to Sindh via Kabul: The Rise of Naqshbandi-Mujaddidi Sufi Networks,” in *The Persianate World*, ed. Abbas Amanat and Assef Asbraf (Leiden: Brill, 2019), 125–168; Buehler, *Sufi Heirs*, 146–180; Weismann, *Naqshbandiyya*, 64–88.

⁴⁶⁰ Annemarie Schimmel, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India* (Leiden: Brill, 1976), 15–55; Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, 112–121; Weismann, *Naqshbandiyya*, 76–88.

vahdet-i şühûdu uzlaştırma çabası, Sirhindî mirasının tek yorumla donmadığını gösterir. Onun hadis, hukuk ve siyaset düşüncesinden etkilenen sonraki hareketleri doğrudan Nakşibendî şubeler saymak doğru değildir. Fikrî etki, silsile mensubiyeti ve örgütsel devam ayrı sınıflardır. Çoklu nispetler Güney Asya’da tarikat sınırlarının Avrupa tipi münhasır üyelikten daha geçirgen olabildiğini gösterir.⁴⁶¹

100.42. Abdullah ed-Dihlevî: Müceddidî ve Hâlidî Hatları Arasında Köprü. Abdullah ed-Dihlevî, Delhi’de hadis, fıkıh ve tasavvuf derslerini birleştiren etkili bir Müceddidî şeyhidir. Anadolu, Irak, Suriye, Hicaz ve Orta Asya’dan gelen taliplere icâzet vermesi, merkezinin uluslararası çekim gücünü gösterir. Mevlânâ Hâlid onun en etkili halifelerinden biri oldu; ancak Dihlevî’nin bütün mirası Hâlidîyye’ye indirgenemez. Diğer halifeler ayrı güzergâhlarda devam etti. Rüyada emir anlatısı Hâlid’in Hindistan yolculuğuna manevî anlam verir; seyahatin tarihsel güzergâhı ve eğitim süreci ayrıca incelenmelidir.⁴⁶²

100.43. Mevlânâ Hâlid’in Hindistan Yolculuğu: Menkıbe ve Güzergâh. Şehrizor doğumlu Hâlid el-Bağdâdî, ilmî eğitimden sonra Hindistan’a giderek Abdullah ed-Dihlevî’ye intisap etti; dönüşünde Süleymaniye, Bağdat ve Şam’da faaliyet gösterdi. Yolculuğu rüya, velî işareti ve sınav anlatılarıyla kutsallaştırılır. Bu rivayetler kurucu karizmayı açıklar, her ayrıntıda seyahat günlüğü sayılmaz. Hindistan eğitimi Hâlid’e çoklu tarikat icâzetleri ve güçlü bir Müceddidî nispet sağladı. Hâlidîyye’nin kuruluşu tek icâzet anı değil; dönüş, yerel kabul, çatışma, mektup ve halife üretiminin bileşimidir.⁴⁶³

100.44. Hâlidîyye’nin Kuruluşu: Hızlı Hilâfet Üretimi ve Disiplin. Mevlânâ Hâlid kısa sürede çok sayıda halife yetiştirip Osmanlı ve komşu coğrafyalara gönderdi. Bu yüksek üretim, ortak râbîta, hatm, letâif ve şeriat vurgusuyla tanınabilir bir kol kimliği oluşturdu. Bununla beraber halifeler bağımsız yerel haneler, medreseler ve tekkeler kurdukça günlük merkez denetimi zayıfladı. Hâlid’in bazı halifeleri geri çağırması veya yetkilerini tartışması, ağin

⁴⁶¹ Marcia K. Hermansen, *The Conclusive Argument from God: Shâh Walî Allâh of Delhi’s Hujjat Allâh al-Bâligha* (Leiden: Brill, 1996), xv–xxx; Buebler, *Sufi Heirs*, 146–180; Weismann, *Naqshbandiyya*, 76–88.

⁴⁶² Hamid Algar, “Abdullah ed-Dihlevî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1 (1988), 93–94; Buebler, *Sufi Heirs*, 181–204; Weismann, *Naqshbandiyya*, 89–101.

⁴⁶³ Hamid Algar, “Hâlid el-Bağdâdî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997), 283–285; Abu-Manneh, *“Naqshbandiyya-Mujaddidiyya,”* 1–36; Weismann, *Naqshbandiyya*, 89–111.

disiplin ürettiğini fakat çatışmasız olmadığını gösterir. Hâlidîyye merkezi bürokrasi değil, güçlü kurucu otoriteyle hızla çoğalan ve sonrasında federatifleşen bir irşad ağıdır.⁴⁶⁴

100.45. Süleymaniye, Bağdat ve Şam: Ardışık Başkentler Değil, Farklı Düşümler. Hâlid'in Süleymaniye, Bağdat ve Şam'daki faaliyetleri, Kürt medrese dünyası, Osmanlı valileri, ulema ve şehir eşrafiyla farklı ilişkiler üretti. Bu şehirler aynı kurumun sırayla taşınan merkez ofisleri değildir. Süleymaniye akrabalık ve ilmî çevreyi, Bağdat rekabet ve idarî gözetimi, Şam ise geniş Osmanlı-Arap halife dolaşımını temsil etti. Yerel muhaliflerin şikâyetleri salt kıskançlık, valilerin desteği de tam tarikat üyeliği sayılmamalıdır. D2 patronaj ile D4 gözetim aynı dönemde bulunabilir. Şam'daki türbe ve hane, ölümden sonra ayrı bir hafıza merkezi oluşturdu.⁴⁶⁵

100.46. Halifeler Arası Rekabet: İcâzet, Geri Alma ve Yerel Kabul. Hilâfetnâme irşad yetkisini kişiye bağlar; fakat yetkinin fiilî gücü mürid çevresi, ulema itibarı, mekân ve yerel patronaja bağlıdır. Hâlidî ağın hızlı büyümesi, temsil sınırı ve şeyhe nispet konusunda ihtilâflar üretti. Kurucu şeyhin bir halifeyi eleştirmesi ya da izni sınırlandırması, bütün yerel müridlerin hemen ayrıldığı anlamına gelmez. Tersine yerel kabul bazen belgeyi aşan süreklilik oluşturdu. İcâzet hukukî şirket hissesi değil, normatif-karizmatik yetkidir. K2 örgütsel iletişim güçlü, fakat her bölgede aynı yaptırım kapasitesi yoktur.⁴⁶⁶

100.47. Râbîta: Tarihsel Gelişim, Tek Biçim Yanılgısı ve Polemik. Râbîta, müridin kalbini şeyhin manevî suret ve terbiyesine bağlamasıdır; Hâlidî ve bazı Müceddidî metinlerde ayrıntılı görselleştirme teknikleri kazandı. Şeyhe sevgi ve hatırlama daha eski olsa da bugünkü bütün aşamaları Bahâeddin'in zamanına aynen taşınmaz. Uygulama Nakşibendîler arasında dahi tartışılmış, modern reformcu eleştirilerin odağı olmuştur. Savunma metni normatif gerekçeyi, polemik ise sınır mücadelesini gösterir; fiilî pratik için eğitim kayıtları ve yaşayan

⁴⁶⁴ Algar, "Hâlidîyye," 295–296; Weismann, *Nakşibandîyya*, 102–121; Abu-Manneh, "Nakşibandîyya-Mujaddidiyya," 1–36.

⁴⁶⁵ Sean Foley, "Temporal and Spiritual Power in Nineteenth-Century Ottoman Politics: Shaykh Khalid, Gürcü Necib Pasha and the Nakşibandîyya-Khalidîyya," *Journal of Sufi Studies* 1 (2012), 45–66; Algar, "Hâlid el-Bağdâdî," 283–285; Weismann, *Nakşibandîyya*, 102–121.

⁴⁶⁶ Weismann, *Nakşibandîyya*, 102–121; Abu-Manneh, "Nakşibandîyya-Mujaddidiyya," 1–36; Foley, "Temporal and Spiritual Power," 45–66.

aktarım gerekir. Râbîta K3 dereceli bilgi olabilir, fakat tarikatın her kamusal faaliyetini K4 gizlilik yapmaz.⁴⁶⁷

100.48. Letâif-i Hamse ve Murakabe: Müceddidî-Hâlidî Sülûk Haritası.

Kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ letâifleri; nefis ve bedenle birlikte zikrin aşamalı yayılımını düzenleyen bir sülûk haritasıdır. Mürid, ism-i zât zikri, nefy ü isbât ve murakabeler aracılığıyla dereceli eğitim görür. Şemadaki yerler, renkler, sayılar ve velâyet daireleri kol ve metne göre ayrıntı farkı taşır. Bu antropoloji basit anatomi veya tıbbî organ öğretisi değildir; dikkat, his ve manevî ilerlemeyi düzenleyen sembolik-pratik sistemdir. İleri aşamalar K3 bilgi rejimi üretir; doğuştan gizli seçkinlik değil eğitim ve şeyh değerlendirmesi esastır.⁴⁶⁸

100.49. Hatm-i Hâcegân: Toplu Zikir, İzin ve Seçici Halka. Hatm-i hâcegân belirli sûre, salavat ve zikirlerin şeyh yahut izinli görevli yönetiminde topluca veya bireysel okunmasıdır. Adının XVI. yüzyıldan itibaren belirginleşmesi ve XVIII. yüzyılda periyodikleşmesi, bütün ayrıntıların ilk Hâcegân döneminde hazır olmadığını gösterir. Bazı Hâlidî çevrelerde halka dışarıya kapatılır; bu K1 üyelik ve K2 ritüel düzeni, iç murakabe öğretimiyle K3'e çıkabilir. Kapının fizikî kapanması bütün cemaatin toplumsal K4 izolasyonu değildir. Hatm, haftalık buluşma, haberleşme ve aidiyet üretir; aynı zamanda yerel form farkları taşır.⁴⁶⁹

100.50. Medrese-Ulema-Tekke Bileşimi: Bilgi ve Otoritenin Çifte Dolaşımı. Nakşibendî-Müceddidî-Hâlidî şeyhlerin önemli bir bölümü medrese eğitimi aldı, ders verdi ve fıkıh-hadis meşruiyetini irşadla birleştirdi. Halifeler çoğu yerde müderris, imam veya müftü ağırları üzerinden yayıldı. Bu bileşim tarikatı “ulema tarikatı” diye tanımlamaya imkân verir; fakat resmî ulema ile tarikat hiyerarşisi özdeş değildir. Bir âlimin eser okuması mensubiyet, bir şeyhin medrese sahibi olması devlet görevliliği kanıtı sayılmaz. Çifte dolaşım, hem D2–D3 bütünleşme hem eleştirel P2 kapasitesi üretebilir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Algar, “Hâlid el-Bağdâdî,” 283–285; Arthur F. Buehler, “Binding with a Perfect Sufi Master: Naqshbandi Defenses of Râbîta,” *Die Welt des Islams* 56/1 (2016), 56–86; Tosun, “Nakşibendiyye.”

⁴⁶⁸ Necdet Tosun, “Letâif-i Hamse,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27 (2003), 143–145; Tosun, “Nakşibendiyye”; Buehler, Sufi Heirs, 92–109.

⁴⁶⁹ Mustafa İsmet Uzun, “Hatm-i Hâcegân,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16 (1997), 476–477; Tosun, “Nakşibendiyye”; Weismann, *Naqshbandiyya*, 112–121.

⁴⁷⁰ Le Gall, *Culture of Sufism*, 146–190; Weismann, *Naqshbandiyya*, 89–144; Abu-Manneh, “Naqshbandiyya-Mujaddidiyya,” 1–36.

100.51. Tekke, Vakıf, Hane ve Kadınlar: Görünmeyen Maddî Altyapı.

Tekke ve medrese; bağış, vakıf, tarım geliri, kitap, misafirlik ve hane emeği olmadan sürdürülemezdi. Şeyh eşleri, kızları ve dul kadın patronlar konak, ziyaret, evlilik ve miras yoluyla ağın sürekliliğinde rol aldı; erkek merkezli silsilenâmeler bu emeği eksik kaydeder. Bazı kadınlar eğitim ve irşad otoritesi de taşıdı, ancak örneklerden bütün bölgeler için tek kural çıkarılamaz. Biyolojik hane K2 hafıza ve kaynak aktarımı sağlar; irşad ehliyeti ayrıca tanınır. Vakfiye normatif tasarımı, muhasebe fiilî geliri, menkıbe ise ideal cömertliği gösterir.⁴⁷¹

100.52. Osmanlı Devleti ve Hâlidîyye: Destek, Şüphe ve Gözetimin Birlikteliği.

Hâlidî şeyhler şeriat ve sünnet vurguları, ulema bağları ve toplumsal nüfuzları sayesinde Osmanlı yöneticilerinden destek görebildi. Aynı hızlı büyüme, valiler ve merkez için kalabalık, sadakat ve rakip nüfuz soruları doğurdu. Hâlid'in Bağdat'tan ayrılışı ve çevresindeki şikâyetler, patronajın gözetimi dışlamadığını gösterir. Tarikatı II. Mahmud'un gizli resmî ideolojisi veya baştan devlet düşmanı sayan iki uç yaklaşım da yetersizdir. İlişki çoğunlukla D2–D4 ve P1–P2 arasında, kişi ve şehir temelinde değişti.⁴⁷²

100.53. 1826 Sonrası Sünnî Yenilenme Tezi: Nedensellik Sınırı.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Bektaşî tekkelerine müdahale sonrasında Hâlidîliğin Sünnî yenilenme ortamında güçlendiği ileri sürülür. Zamanlama ve ulema bağlantısı önemlidir; ancak devletin boşalan bütün dinî alanı tek planla Hâlidîyye'ye verdiğini gösteren genel bir emir yoktur. Yerel valiler, şeyhülislâm çevreleri, medreseler ve şehir haneleri farklı tavırlar aldı. Hâlidî yükseliş hem devlet reformuyla kesişti hem ondan bağımsız halife ve hac ağlarına dayandı. D3 bütünleşme belirli çevrelerde, D4 şüphe başka çevrelerde eşzamanlı olabilir.⁴⁷³

100.54. Murad Buhârî ve Müceddidî İstanbul: Hâlidî Öncesi Yenilenme.

Şeyh Murad Buhârî XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyıl İstanbul'unda Müceddidî nispeti, medrese, tekke ve seçkin ağlarıyla yaydı. Onun çevresi, Osmanlı Müceddidiliğini doğrudan XIX. yüzyıl Hâlidîliğinden başlatmanın

⁴⁷¹ Buebler, *Sufi Heirs*, 110–145; Dina Le Gall, "Recent Thinking on Sufis and Saints in the Lives of Muslim Societies," *International Journal of Middle East Studies* 42/4 (2010), 673–687; Gross and Urinbaev, *Letters of Abrâr*, 131–178.

⁴⁷² Abu-Manneh, "Naqshbandiyya-Mujaddidiyya," 1–36; Foley, "Temporal and Spiritual Power," 45–66; Weismann, *Naqshbandiyya*, 102–121.

⁴⁷³ Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, 1826–1876* (İstanbul: Isis, 2001), 7–36; Abu-Manneh, "Naqshbandiyya-Mujaddidiyya," 1–36; Weismann, *Naqshbandiyya*, 102–121.

yanlışlığını gösterir. Şam ve İstanbul arasındaki dolaşımı, çok dilli ilmî kültür ve hane patronajıyla birleştirdi. Sonraki bazı tekkeler Hâlidî çizgiyle ilişkilense de her post devri kesintisiz kurumsal birleşme değildir. Muradî miras, yeni kol ortaya çıktığında eski ağların seçici biçimde dönüştüğünü gösterir.⁴⁷⁴

100.55. Gümüşhânevî Ağı: Dergâh, Ders, Matbaa ve İktisadî Dayanışma.

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin İstanbul merkezli Hâlidî ağı, hadis dersleri, kitap basımı, halifeler ve ekonomik dayanışma girişimleriyle XIX. yüzyıl şehir cemaatleşmesinin güçlü örneğidir. Banka veya yardım sandığına ilişkin anlatılar kaynak türlerine göre denetlenmeli; modern şirket modeli geriye taşınmamalıdır. Dergâh, bürokrat, asker, tüccar ve öğrenci çevrelerini buluşturdu. Bu genişlik tek parti disiplini anlamına gelmez. Matbaa ve kitap dolaşımı K2 iletişimi genişletirken sohbet ve sülûk K1-K3 derecelerini korudu.⁴⁷⁵

100.56. Doğu Anadolu ve Kürt Coğrafyası: Medrese, Seyyid Haneleri ve Sınır.

Hâlidîyye, Kuzey Irak ve Doğu Anadolu'da Kadirî ağırlıklı bazı şeyh hanelerini dönüştürdü; medrese, seyyidlik, aşiret arabuluculuğu ve Osmanlı-İran sınırıyla birleşti. Seyyid Tâhâ-yı Hakkârî, Nehrî, Palu, Bitlis ve Norşin gibi merkezler aynı hiyerarşinin şubeleri değil, akrabalık ve icâzetle bağlanan yerel düğümlerdir. Kürt kimliğiyle kurulan yakınlık tarihsel olarak önemlidir; fakat bütün Kürtlerin Hâlidî, bütün Hâlidîlerin etnik siyasetçi olduğu anlamına gelmez. Yerel şeyhler D2 arabulucu, D4 gözetlenen aktör veya krizlerde D6 muhalif olabilir.⁴⁷⁶

100.57. Seyyid Tâhâ-yı Hakkârî ve Nehrî: Sınır Aşan Yerel Merkez.

Seyyid Tâhâ-yı Hakkârî'ye bağlanan Nehrî çevresi, Osmanlı-İran sınırında medrese, seyyid hanesi, aşiret ve devlet ilişkilerini birleştirdi. Sınır aşan akrabalık ve mürid ağları, merkezî devletlerin tanıma ve şüphe siyasetini aynı anda üretti. Şeyhin arabuluculuğu P2, geniş topluluk mobilizasyonu bazı krizlerde P3 olabilir; doğrudan egemenlik iddiası ayrıca kanıt ister. Nehrî'den çıkan halifeler

⁴⁷⁴ Hamid Algar, "Murad Buhârî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31 (2006), 185-186; Le Gall, *Culture of Sufism*, 191-220; Abu-Manneh, "Naqshbandiyya-Mujaddidiyya," 1-36.

⁴⁷⁵ İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddin: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* (İstanbul: Seba, 1984), 45-156; Nihat Azamat, "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996), 276-277; Weismann, *Naqshbandiyya*, 122-144.

⁴⁷⁶ Algar, "Hâlid el-Bağdâdî," 283-285; Martin van Bruinessen, *Agba, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992), 213-252; Algar, "Hâlidîyye," 295-296.

Anadolu ve Kürt bölgelerinde yeni haneler kurdu. Bu çoğalma, Hâlid'in Şam merkezinin kesintisiz idarî denetimi değil, yerel meşruiyet üretimidir.⁴⁷⁷

100.58. Kafkasya ve Şeyh Şâmil: Tarikat Nispeti ile İmâmet Devletini Ayırmak. Nakşibendî-Hâlidî nispet Kafkas direnişinde disiplin, iletişim ve meşruiyet kaynaklarından biri oldu. Şeyh Şâmil'in imâmeti Rus yayılmasına karşı P4 ve D6–D7 egemenlik kapasitesi geliştirdi. Fakat müridizm kavramını bütün askerî yapıyı yöneten gizli tarikat örgütü gibi kullanmak sorunludur. İmâmetin hukuk, vergi, askerî ve kabile kurumları tarikat halkasından daha genişti; bütün Nakşibendî şeyhler de aynı siyaseti izlemedi. D7 hükmü, belirli Kafkas imâmeti ve fiilî egemenlik alanına aittir, dünya Nakşibendiyye'sine değil.⁴⁷⁸

100.59. Sömürgecilik ve Direniş: Evrensel Aktivizm Tezinin Sınırı. Nakşibendî çevreler Kafkasya, Orta Asya, Doğu Türkistan ve başka bölgelerde sömürgeci genişlemeye karşı kimi mobilizasyonlara katıldı. Başka şeyhler arabuluculuk, eğitim, göç veya uyum stratejisi seçti. Ortak hafî zikirden zorunlu anti-sömürgecilik ya da zorunlu devlet itaati çıkarılamaz. Direniş kapasitesi yerel hane, silâhlı güç, kabile ittifakı, medrese ve krizle oluşur. P3–P4 ve D6–D7 sınıfları yalnız fiilî örgütlenme ve egemenlik hedefinin kanıtlandığı vakalara uygulanmalıdır. Silsile bağı tek başına askerî komuta belgesi değildir.⁴⁷⁹

100.60. Dönüşüm ve Coğrafya Tablosu: D/P Profilleri ve Yorum Sınırları. Aşağıdaki yirmi satır, Hâcegân'dan modern döneme kadar başlıca eşikleri devlet ilişkisi, siyaset kapasitesi ve yorum sınırıyla birlikte özetler. Tablo bir gelişme merdiveni değildir: D7 “en ileri tarikat”, K3 “daha kapalı din” veya P4 “bütün mensupların militanlığı” anlamına gelmez. Aynı çağda İstanbul'da D3 patronaj, Doğu Anadolu'da D4 gözetim ve Kafkasya'da D7 egemenlik görülebilir. Sınıflandırma kuruma değil, belirli aktör-olay-coğrafya bileşimine uygulanır. Böylece ortak silsile, tek tip siyasî öz haline getirilmez.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Hamid Algar, “Tâbâ-yı Hakkârî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39 (2010), 377–378; van Bruinessen, *Agba, Shaikh and State*, 213–252; Weismann, *Naqshbandiyya*, 122–144.

⁴⁷⁸ Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (London: Frank Cass, 1994), 39–118; Algar, “Political Aspects,” 123–152; Weismann, *Naqshbandiyya*, 122–144.

⁴⁷⁹ Algar, “Political Aspects,” 123–152; Gammer, *Muslim Resistance*, 39–118; Hodong, *Holy War in China*, 15–46; Weismann, *Naqshbandiyya*, 122–144.

⁴⁸⁰ Weismann, *Naqshbandiyya*, 89–144; Abu-Manne, *Studies on Islam*, 7–36; Gammer, *Muslim Resistance*, 39–118; van Bruinessen, *Agba, Shaikh and State*, 213–252.

Tarih / dönem	Başlıca eşik	D/P profili	Yorum sınırı
XII. yy.	Yûsuf el-Hemedânî çevresi	D0-D1 / P0-P1	Hazır Nakşibendiyye kurumu değildir
1220 dolayları	Gucdüvânî sonrası Hâcegân	D0-D1 / P0	On birli liste henüz sabit sayılmaz
718/1318	Bahâeddin Nakşibend'in doğumu	D0-D1 / P0	Hagiografik ayrıntılar ayrılır
791/1389	Bahâeddin'in ölümü	D1 / P0-P1	Tarikat adı kademeli yerleşir
895/1490	Ubeydullah Ahrâr'ın ölümü	D2-D3 / P2-P3	Bütün Nakşibendilere genellenmez
XV. yy. sonu	Abdullah-ı İlahî Rumeli hattı	D1-D2 / P1	Tek tarihli Osmanlı girişi değildir
1012/1603	Bâkî-Billâh'ın ölümü	D1 / P0-P1	Hindistan'daki tek temas değildir
1034/1624	Ahmed Sirhindî'nin ölümü	D1-D4 / P1-P2	Saray politikasıyla özdeş değildir
XVII. yy.	Muhammed Ma'sûm halife ağı	D1-D2 / P1-P2	Halife sayısı nüfus sayımı değildir
XVII-XVIII. yy.	Murad Buhârî Osmanlı ağı	D2-D3 / P1-P2	Hâlidîyye'den önceki Müceddidilik
1195/1781	Mazhar Cân-ı Cânân'ın ölümü	D1-D4 / P1-P2	Ölüm gerekçeleri tekleştirilmez
1240/1824	Abdullah ed-Dihlevî'nin ölümü	D1-D2 / P1	Mirası yalnız Hâlidîyye değildir
1226/1811 sonrası	Hâlid'in dönüş ve yayılması	D2-D4 / P1-P2	Tek merkezli bürokrasi oluşmaz
1242/1827	Mevlânâ Hâlid'in ölümü	D2-D4 / P1-P2	Halifeler yerel hanelere ayrılır
1826 sonrası	Osmanlı Sünnî reform ortamı	D2-D4 / P1-P2	Genel resmî tarikat ilanı yoktur
1830-1859	Kafkas imâmeti	D6-D7 / P4	D7 yalnız fiili imâmet alanına aittir
XIX. yy.	Doğu Anadolu-Kürt haneleri	D2-D6 / P1-P3	Etnik kimlikle birebir örtüşmez
30 Kasım 1925	Türkiye'de tekke kapanması	D5 / P0-P2	Sosyal devam hukukî kurum değildir
1930	Menemen sonrası yargı ve baskı	D5 / P0-P2	Kolektif suçlama kurulmaz
1945 sonrası	Cami, dernek ve yayın ağları	D1-D4 / P1-P3	Manevî ve tüzel üyelik ayrılır

100.61. 1925: Hukukî Tekke Kapanması ile Sosyal Ağın Devamını Ayırmak. 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı kanun Türkiye'de tekke ve zâviyeleri kapattı, şeyhlik ve dervişlik unvanlarının kamusal-hukukî kullanımını yasakladı. Bu D5 müdahale post, vakıf ve mekân düzenini kırdı; fakat hane, dostluk, kitap, özel sohbet ve zikir bir günde sona ermedi. Sonraki çevrelerin eski tekkenin değişmeden tüzel devamı olduğu da varsayılmamalıdır. Süreklilik silsile, ritüel, hane, mekân, hukukî statü ve liderlik bakımından ayrı ayrı sınanır. Gizlilik artışı çoğu durumda teolojinin zorunlu özü değil, yeni hukukî riskin K2-K3 savunma sonucudur.⁴⁸¹

100.62. Esad Erbilî ve Menemen: Yargı Süreci ile Kolektif Suçlama Ayrımı. Esad Erbilî, Hâlidî-Kâsımî nispeti, İstanbul'daki dergâhı ve ilmî çevresiyle geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin etkili şeyhlerindendir. Menemen hadisesi sonrasında tutuklanması ve yargılama süreci, devletin tarikat çevrelerine D5 güvenlik yaklaşımını gösterir. Bununla birlikte olayın bütün hazırlığını onun veya bütün Nakşibendîlerin yönettiği hükmü, sanık beyanları,

⁴⁸¹ Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, nr. 677, 30 Kasım 1925; Weismann, *Nakşbandiyya*, 145-164; Thierry Zarcone, "Nakşbandis and the Turkish Republic," in *Nakşbandis*, 231-244.

mahkeme belgeleri ve sonraki siyasî hafıza ayrı incelenmeden kurulamaz. Kişisel sorumluluk, hane bağlantısı ve geniş cemaat kimliği birbirine eşitlenmemelidir.⁴⁸²

100.63. Mehmet Zahit Kotku ve İskenderpaşa: Sohbetten Kamusal Ağa.

Mehmet Zahit Kotku çevresinde İskenderpaşa Camii, sohbet, yayın, öğrenci, bürokrat, mühendis ve iş insanlarını buluşturan modern bir Hâlidî ağ düğümü oldu. Bazı mensupların parti, dernek ve iktisadî girişimlerde rol alması P2-P3 kapasiteyi gösterir; fakat cami cemaati, tarikat mensubiyeti ve siyasî örgüt üyeliği aynı liste değildir. Şeyhin bütün sonraki siyasî kararları yönettiği veya tek bir partinin gizli sahibi olduğu iddiası bağımsız kanıt ister. 1925 sonrası cami-sohbet modeli, eski tekkenin hukukî kopyası değil yeni kamusal uyarlamadır.⁴⁸³

100.64. Modern Türkiye’de Çoğul Hâlidî Çevreler: Tek Cemaat Yanılgısı.

İskenderpaşa, Erenköy, Menzil ve başka Hâlidî nispetli çevreler ortak üst silsilelere bağlansa da ayrı şeyh haneleri, vakıf-dernek yapıları, eğitim biçimleri ve kamusal ilişkiler geliştirdi. Bir çevredeki söylem, ekonomik girişim veya siyasî tercih diğerine otomatik yayılmaz. Modern hukuk tüzel kişiliği çoğu kez vakıf, dernek, şirket, kurs veya yayın kuruluşunda görünür; manevî nispet bunlarla tamamen örtüşmez. “Nakşibendîler” adı anketlenebilir tek üyelik örgütü gibi kullanılamaz. Karşılaştırma, liderlik, üyelik, mali yapı, bilgi kapanması ve P düzeyi ayrı verilerle yapılmalıdır.⁴⁸⁴

100.65. Güney Asya’daki Modern Hareketler: Etki ile Örgütsel Özdeşlik

Ayrımı. Diyûbend, Tebliğ Cemaati ve çeşitli reform çevrelerinde Nakşibendî-Müceddidî silsile taşıyan âlimler bulunmuştur. Buna rağmen her kurum Nakşibendiyye’nin şubesi değildir. Bir kurucunun tasavvuf icâzeti, eğitim kurumunun bütün öğrencilerini tarikat müridi yapmaz; fikrî etki de ortak merkezî yönetim göstermez. Barelvî ve Diyûbendî çevrelerde tasavvufun farklı yorumları, Müceddidî mirasın çoğul kullanımını gösterir. Güney Asya haritası,

⁴⁸² Nihat Azamat, “Esad Erbilî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995), 348–349; Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, 1923–1931* (İstanbul: Tarîh Vakfı Yurt, 1999), 294–309; Zarcone, “Nakşibendis and the Turkish Republic,” 231–244.

⁴⁸³ İrfan Gündüz, “Kotku, Mehmet Zahit,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26 (2002), 227–228; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 133–170; Weismann, *Nakşibandiyya*, 145–164.

⁴⁸⁴ Yavuz, *Islamic Political Identity*, 133–170; Weismann, *Nakşibandiyya*, 145–164; Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press, 1989), 5–24.

kişisel silsile, medrese kurumu, kitle hareketi ve siyasî parti katmanlarına ayrılmalıdır.⁴⁸⁵

100.66. Irak, Suriye ve Kürt Siyaseti: Aynı Silsilede Farklı Kurumsal Sonuçlar. Irak ve Suriye’de Hâlidî haneler medrese, cami, aşiret ve şehir eşrafi bağlarıyla farklı siyasî roller üstlendi. Bazı şeyhler devletle arabuluculuk yaptı, bazıları milliyetçi veya İslâmcı hareketlere katıldı, bazıları ritüel-eğitim alanında kaldı. Kürt siyasî kimliği ile Hâlidî nispet arasındaki tarihsel kesişim önemlidir; ancak etnik, aşiret ve tarikat üyeliği birebir örtüşmez. Sınır değişimleri ve Baas rejimleri K2–K3 kapalılığı güçlendirebilir. P3–P4 sınıfları yalnız örgütlü mobilizasyon ve fiilî kapasite kanıtlandığında uygulanır.⁴⁸⁶

100.67. Bilgi ve Üyelik Kapanması: K1–K3, Genelleştirilmiş K4 Değil. İntisap ve telkin K1 seçici üyelik; şeyh-halife yazışması, görev ve yerel temsil K2 örgütsel kapanma; râbîta, letâif, murakabe ve ileri sülûk K3 dereceli bilgi üretir. Hatm halkasının kapatılması da belirli ritüel sınırıdır. Buna karşılık cami dersi, vaaz, kitap basımı, ziyaret, ticaret ve siyasî temas kamusal kanallardır. Bu yüzden Nakşibendiyye bütünüyle gizli K4 örgüt sayılamaz. 1925 veya otoriter rejim baskısı altında artan saklılık, kurucu teolojinin değişmez sonucu değil tarihsel güvenlik uyarlaması olabilir. K düzeyi dönem ve çevreye göre ölçülmelidir.⁴⁸⁷

100.68. Siyaset Ölçeği: Dua ve Arabuluculuktan Egemenlik Mücadelesine. Hükümdara dua, sarayla görüşme ve meşruiyet dili P1; vergi, tayin veya topluluk talebi için aracılık P2; parti, protesto veya düzenli seferberlik P3; silâhlı kapasite ve egemenlik hedefi P4’tür. Ahrâr’ın Timurlu arabuluculuğu, Sirhindî’nin mektupları, Hâlidî ulema ağları, Şâmil imâmeti ve modern Türkiye’deki siyasî temas aynı kategoriye konulamaz. D7 yalnız fiilî egemenlik veya devletleşme anına aittir. Ortak silsile ortak oy, değişmez ideoloji veya dünya

⁴⁸⁵ Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 45–86; Marc Gaborieau, “The Transformation of Tablighi Jamaat into a Transnational Movement,” in *Travellers in Faith*, ed. Muhammad Khalid Masud (Leiden: Brill, 2000), 121–138; Buebler, *Sufi Heirs*, 181–204.

⁴⁸⁶ van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, 213–252; Weismann, *Naqshbandiyya*, 122–164; David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, 3rd ed. (London: I.B. Tauris, 2004), 89–119.

⁴⁸⁷ Tosun, “Nakşibendiyye”; Uzun, “Hatm-i Hâcegân,” 476–477; Buebler, “Binding with a Perfect Sufi Master,” 56–86; Weismann, *Naqshbandiyya*, 145–164.

çapında komuta üretmez. Siyaset kişi, kurum, dönem ve coğrafya temelinde sınıflandırılır.⁴⁸⁸

100.69. Modern Öz-Adlandırma, Diaspora ve Dijital Ağlar. Günümüzde Nakşibendî, Müceddidî, Hâlidî veya yerel şeyh-hane adıyla tanınan çevreler farklı ülkelerde cami, vakıf, dernek, eğitim kurumu ve dijital yayın biçimleri kullanır. Çevrimiçi sohbet ve uluslararası seyahat, eski tekke coğrafyasını aşan takip ağları kurar; ancak izleyici sayısı intisaplı mürid sayısı değildir. Modern öz-anlatı kesintisiz silsileyi vurgularken devlet ve medya çoğu kez tüm çevreleri tek “cemaat” etiketiyle toplar. Tarihsel araştırma öz-adlandırmayı ciddiye almalı, fakat her çağdaş liderin bütün Nakşibendiyye’yi temsil ettiği varsayımından kaçınılmalıdır.⁴⁸⁹

100.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Nakşibendî Ağların Cemaatleşme Morfolojisi. Nakşibendî ailesi Hâcegânın sohbet ve hafî zikir mirasını Bahâeddin’in eponim pîrliği, Ahrâr’ın ekonomik-siyasî nüfuzu, Sirhindî’nin tecdid ve mektup ağı, Hâlid’in yüksek halife üretimiyle ardışık biçimde yeniledi. Birlik silsile, sünnet, sohbet ve kalp disiplininde; farklılık hane, tekke, medrese, râbîta ayrıntısı, coğrafya ve siyasette görünür. Üyelik çoğunlukla K1–K3, genel K4 değildir. Devlet ilişkileri D1–D4 arasında yaygın; baskıda D5, muhalefette D6, yalnız filî imâmet ve egemenlik vakalarında D7’dir. Siyaset çoğunlukla P1–P2, sınırlı vakalarda P3–P4’tür.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Algar, “Political Aspects,” 123–152; Gross and Urunbaev, *Letters of Ahrâr*, 89–130; Gammer, *Muslim Resistance*, 39–118; Yavuz, *Islamic Political Identity*, 133–170.

⁴⁸⁹ Weismann, *Nakşibandiyya*, 145–174; Marcia Hermansen, “What’s American about American Sufi Movements?,” in *Sufism in the West*, ed. Jamal Malik and John Hinnells (London: Routledge, 2006), 36–63; Mark Sedgwick, *Western Sufism* (New York: Oxford University Press, 2017), 181–220.

⁴⁹⁰ Tosun, “Nakşibendiyye”; Weismann, *Nakşibandiyya*, 1–174; Buehler, *Sufi Heirs*, 1–204; Le Gall, *Culture of Sufism*, 1–220; Algar, “Political Aspects,” 123–152.

Analiz boyutu	Bölüm 100 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	Hâcegânın XII–XIV. yüzyıl sohbet ve hafî zikir çevresidir.
2. Eponim pîr	Bahâeddîn Nakşibend ad veren pîrdir; sıfırdan tek kurucu değildir.
3. Yenilenme eşikleri	Ahrâr, Sirhindî ve Hâlid farklı kurumsal dönüşümler üretir.
4. Kuruluş kronolojisi	Buhara, Semerkant, Delhi, Sirhind, Bağdat ve Şam eşikleridir.
5. Kaynak rejimi	Makâmât, mektup, icâzet, vakıf ve arşiv ayrı kanıt düzlemleridir.
6. Doktrin	Sünnet, sohbet ve kalp disiplini ortak; metafizik yorum çoğuldur.
7. Ritüel	Hafî zikir çekirdektir; râbita, letâif ve hatm tarihsel biçimlenir.
8. Bilgi kapanması	İleri sülûk K3; kamusal ders ve yayın nedeniyle genel K4 değildir.
9. Üyelik	İntisap K1; muhib, mürid, halife, hane ve kurum üyeliği ayrıdır.
10. Otorite	Silsile, yaşayan şeyh, halife, hane, medrese, vakıf ve devlet çoğuldur.
11. Örgüt biçimi	Yüksek yetki üretip yerel hanelere ayrılan federatif ağ ailesidir.
12. Ekonomik altyapı	Mülk, vakıf, bağış, kitap, emek ve misafirlik ağı taşır.
13. Toplumsal taban	Ulema, tüccar, memur, köylü, aşiret ve öğrenci bölgeye göre birleşir.
14. Toplumsal cinsiyet	Kadın hane ve patronaj rolü gerçek; erkek silsilelerinde eksik görünür.
15. Coğrafya	Orta Asya'dan Hindistan, Osmanlı, Kafkasya ve diasporaya çok merkezlidir.
16. Devlet ilişkisi	D1–D4 yaygın; baskıda D5, muhalefette D6, koşullu D7'dir.
17. Siyaset	Çoğunlukla P1–P2; örgütlü mobilizasyon ve imâmette P3–P4'tür.
18. Dönüşüm	Her yenilenme eski hatları silmeden usul ve kurumları yeniden düzenler.
19. 1925 sonrası	Hukukî tekke kapanır; hane, sohbet, cami, yayın ve dernek ayrışır.
20. Nihai hüküm	Ortak silsileyi yerel hane ve siyaset çeşitliliğiyle birleştiren ağıdır.

BÖLÜM 101 — KADİRÎ AĞLARIN OSMANLI VE MODERN DÖNÜŞÜMLERİ

Abdülkâdir-i Geylânî'nin Tarihîsel Şahsiyeti ve Menâkıbı, Bağdat Âsitânesi, Geylânî Hanesi, Hilâfet-Vakıf Düzeni, Cehrî Zikir ve Evrâd; Eşrefiyye, Rûmiyye, Afrika, Güney Asya ve Güneydoğu Asya'daki Bölgesel Kurumlaşmalar

101.1. Ana Tez: Ortak Pîr Kültü, Çok Merkezli ve Düşük Eşgüdümlü Tarikat Ailesi. Kâdiriyye, Abdülkâdir-i Geylânî'nin Bağdat'taki vaaz, medrese ve mürid çevresinden doğan; ölümünden sonra çocukları, halifeleri, menâkıbı ve türbe-vakıf merkezi aracılığıyla genişleyen bir tarikat ailesidir. Pîre duyulan sevgi ve yardım beklentisi İslâm dünyasında filî Kadirî üyeliğinden çok daha geniştir. Ortak silsile, cehrî zikir, evrâd ve Geylânî hürmeti gerçek bir aile benzerliği kurdu; fakat İstanbul, Kürdistan, Mağrib, Sahra, Hindistan ve Endonezya çevrelerini Bağdat'tan günlük emirle yöneten kesintisiz bürokrasi oluşmadı. Bölüm, sembolik merkez ile filî örgütü ayırır.⁴⁹¹

101.2. Adlandırma Sınırı: Geylânî Muhabbeti ile Kadirî Mensubiyeti Aynı Değildir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin “Gavs-ı A'zam” olarak anılması, menkıbelerinin okunması veya sıkıntıda adının zikredilmesi tek başına Kadirî intisabı kanıtlamaz. Pîr kültü, başka tarikat mensupları ve genel Müslüman dindarlığı içinde de yayılmıştır. Kurumsal mensubiyet için biat, telkin, silsile, şeyh veya halife ilişkisi gibi ek göstergeler gerekir. Tersine bir Kadirî çevrenin yerel erkânı Bağdat'taki uygulamanın eksiksiz kopyası olmayabilir. Öz-adlandırma, ritüel ve örgütsel bağ ayrı ayrı incelenerek “Kadirî dünya” ile Kadirî tarikat kurumları birbirine karıştırılmaz.⁴⁹²

101.3. Dönemlendirme: Bağdat Vaaz Halkasından Küresel Kollara. Analiz altı evreyi ayırır: XII. yüzyılda Geylânî'nin Bağdat'taki ilmî-vaaz çevresi; oğullar ve ilk halifelerle posthum kurumsallaşma; Moğol yıkımı sonrasında hane ve türbe merkezinin yeniden inşası; XV–XVII. yüzyıllarda Osmanlı, Afrika ve Güney

⁴⁹¹ Nihat Azamat, “Kâdiriyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24 (2001), 131–136; Jamil M. Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life* (New York: Columbia University Press, 2007), 86–96; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 40–44.

⁴⁹² Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Martin van Bruinessen, “Shaykh ‘Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia,” *Journal of the History of Sufism* 1–2 (2000), 361–395; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96.

Asya kolları; XVIII–XIX. yüzyıllarda kol, hane ve sömürge siyaseti farklılaşması; XX. yüzyılda ulus-devlet baskısı, dernekleşme ve diaspora. Bu çizgi tek merkezden sürekli büyüme değildir. Bir bölgede Kadirî nispet zayıflarken başka yerde birleşik tarikat veya yeni hane adıyla canlanmıştır.⁴⁹³

101.4. Kaynak Katmanları: Vaaz Derlemesi, Menâkıb, Silsile, Vakıf ve Sömürge Raporu. Geylânî'nin tarihsel öğretisi el-Gunye, Fütûhu'l-gayb ve el-Fethu'r-rabbânî gibi metinlerden; velâyet hafızası Behcetü'l-esrâr ve sonraki menâkıbnâmelerden; yetki zinciri icâzet ve silsilelerden; maddî kurum vakfiye, tamir ve muhasebe kayıtlarından; siyaset ise kronik, mahkeme ve sömürge raporlarından izlenir. Vaaz derlemesi kelimesi kelimesine tutanak, menkıbe olay sicili, kolonyal rapor da tarafsız etnografi değildir. Kaynaklar üretim amacı ve menfaatıyla okunur; birbirini doğruladıkları yerde hüküm güçlenir.⁴⁹⁴

101.5. Abdülkâdir-i Geylânî: Tarihsel Şahsiyetin Güvenli Çekirdeği. Abdülkâdir b. Mûsâ el-Geylânî 470/1077–78 dolaylarında Gılân'da doğdu, genç yaşta Bağdat'a geldi ve 561/1166'da burada öldü. Fıkıh, hadis, vaaz ve tasavvuf eğitimi gördü; kalabalık vaazları ve medrese-ribât çevresiyle tanındı. Doğum yeri, soy ayrıntısı ve hayatındaki uzun inziva dönemleri hakkında rivayetler tam uyuşmaz. Güvenli tarihsel çekirdek, onun Hanbelî ilmî çevreyle bağını, vaiz-şeyh otoritesini ve Bağdat'taki kurumunu gösterir. Sonraki küresel tarikatın bütün kollarını bizzat tasarladığı söylenemez.⁴⁹⁵

101.6. Gılân'dan Bağdat'a: İlim Göçü ve Başkent Çevresi. Geylânî'nin Bağdat'a gelişi, Selçuklu-Abbâsî başkentinin medrese, ribât, hadis ve vaaz piyasasına katılım anlamına geliyordu. Farklı hocalardan fıkıh, hadis ve edebiyat öğrendi; tasavvuf terbiyesi de yaşayan şeyhler aracılığıyla kuruldu. Menkıbeler yolculuğu açlık, eşkıya ve anneye verilen söz gibi ahlâkî sınavlarla anlatır. Bu anlatılar ideal talebe tipini kurar, her ayrıntıda çağdaş seyahat kaydı değildir.

⁴⁹³ Azamat, "Kâdiriyye," 131–136; Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–112.

⁴⁹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 27–67; Jacqueline Chabbi, "Abd al-Qâdir al-Djilânî," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.; Azamat, "Kâdiriyye," 131–136.

⁴⁹⁵ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1 (1988), 234–239; Chabbi, "Abd al-Qâdir al-Djilânî"; W. Braune, *Abd al-Qâdir al-Djilânî* (Berlin: de Gruyter, 1933), 1–27.

Bağdat, tesadüfî ikamet değil ilmî meşruiyet, kalabalık dinleyici ve vakıf imkânını birleştiren kurucu ortamdır.⁴⁹⁶

101.7. Mezhep Kimliği: Hanbelî Ağırlık ve Şâfiî Eğitim Rivayetleri.

Geylânî genellikle Hanbelî fakihî ve vaizi olarak tanınır; bazı kaynaklar Şâfiî fıkhi da okuduğunu veya iki mezhepte fetva verdiğini bildirir. Bu farklılık, onu mezhepler üstü modern eklektik bir düşünür yapmaz; Bağdat'taki çoklu ilmî eğitim ve sonraki Kadirî çevrelerin kendi hukukî kimliklerini pîre bağlama eğilimini gösterir. el-Gunye'deki sert itikadî tasnifler tarihsel Hanbelî dil taşır. Tarikatın daha sonra Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî toplumlarda yayılması, pîrin mezhebini değiştirmez; yerel hukukla kurumsal uyarlamayı gösterir.⁴⁹⁷

101.8. Medrese ve Ribât: Öğretim, İaşe ve Sohbetin Kurucu Mekânı.

Geylânî, Ebû Sa'd el-Muharrimî ile ilişkilendirilen medreseyi devralıp genişletti; burada fıkıh dersi, vaaz, sohbet ve misafirlik birleşti. Kurum yalnız inziva yeri değil talebe, fakir, yolcu ve mürid dolaşımının maddî düğümüydü. "Tekke" kelimesini bugünkü bütün idarî ayrıntılarıyla XII. yüzyıla taşımamak gerekir. Medrese-ribât bileşimi ilmî ve karizmatik otoriteyi güçlendirdi; fakat sonradan oluşan dünya Kadirî ağının merkez tüzüğü değildi. Bina ve vakıf kurucu karizmayı ölüm sonrasına taşıyan altyapı sağladı.⁴⁹⁸

101.9. Vaaz Otoritesi: Kalabalık, Tövbe ve Hagiografik Sayılar.

Geylânî'nin vaazları tövbe, ihlâs, tevekkül, helâl kazanç ve nefis muhasebesini birleştirdi. Kaynaklarda binlerce kişinin aynı anda onu dinlediği, çok sayıda gayrimüslimin Müslüman olduğu veya eşkıyanın tövbe ettiği anlatılır. Bu rakamlar düzenli nüfus sayımı değil, vaazın dönüştürücü kudretini gösteren hagiografik ölçüdür. Açık vaaz meclisi K0-K1 kamusalılık taşırken, yakın mürid eğitimi daha seçicidir. Kadirî cemaatleşmenin erken çekirdeği yalnız gizli sülûk değil, yüksek kamusal hitabet ve sosyal hizmettir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî," 234-239; Braune, 'Abd al-Qâdir, 1-27; George Makdisi, *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 15-42.

⁴⁹⁷ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî," 234-239; Süleyman Uludağ, "el-Gunye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996), 317-318; Chabbi, "Abd al-Qâdir al-Djilânî."

⁴⁹⁸ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî," 234-239; Azamat, "Kâdiriyye," 131-136; Daphna Ephrat, *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety: Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 42-68.

⁴⁹⁹ Braune, *Abd al-Qâdir*, 28-61; Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî," 234-239; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27-67.

101.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Kanıt Gücü ve Kör Nokta.

Aşağıdaki tablo sekiz kaynak türünü güçlü kanıt alanı, üretim amacı ve sistematik sınırıyla karşılaştırır. Vaaz derlemeleri normatif öğretimi, menâkıb velâyet hafızasını, icâzet kişisel yetkiyi, vakfiye gelir ve hizmet tasarımı, sömürge raporu ise devletin güvenlik algısını güçlü gösterir. Buna karşılık menkıbedeki sayı nüfus, silsile günlük denetim, vakfiye kesintisiz tahsilat ve kolonyal “tarikat komplosu” fiilî komuta kanıtı değildir. Aynı iddia bağımsız kaynaklarda kesiştiğinde güven artar; çelişki halinde metnin tarihi ve menfaati açıklanır.⁵⁰⁰

Kaynak türü	En güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sistematik sınır
Vaaz / sohbet derlemesi	Normatif öğreti ve hitap	Tövbe, edep ve irşad	Kelimesi kelimesine tutanak değildir
Menâkıb / tabakat	Pîr, mekân ve ideal davranış	Velâyet ve kol hafızası	Keramet, rakam ve kronoloji
Silsile / şecere	Normatif nispet ve hane	Meşru manevî-biyolojik soy	Fiilî idarî denetim değildir
İcâzet / hilâfetnâme	Kişisel irşad yetkisi	Zikir telkini ve temsil	Yerel kabulü kanıtlamaz
Evrâd / erkân	İdeal zikir ve sülûk	Beden-zaman-bilgi disiplini	Bütün kollarda aynı pratik değildir
Vakfiye / muhasebe	Gelir, görev, yapı ve hizmet	Maddî süreklilik	Fiilî tahsilat ve mürid sayısı değildir
Arşiv / mahkeme	Tayin, dava ve devlet müdahalesi	Kamu düzeni ve hak	Manevî ehliyeti ölçmez
Sömürge raporu / medya	Devlet algısı ve güvenlik dili	Gözetim ve sınıflandırma	Gizli komplo yanlışlığı taşıyabilir

101.11. Eser Nispeti: Tarihsel Metin ile Sonraki Kadirî Külliyatı.

Geylânî’ye çok sayıda eser nispet edilmiştir; fakat el-Gunye, Fütûhu’l-gayb ve el-Fethu’r-rabbânî gibi çekirdek metinlerle daha geç risaleler aynı güven düzeyinde değildir. Sohbetlerin oğullar veya müridlerce derlenmesi, müelliflik kavramını karmaşıktır. Yazma tarihi, isnat, dil ve içerik karşılaştırılmadan her popüler “sır kitabı” pîrin kaleminden çıkmış sayılamaz. Öte yandan derlenmiş vaazlar bütünüyle değersiz değildir; pîr çevresinin erken öğretim hafızasını taşır. Metin eleştirisi, manevî değere saldırı değil tarihsel katmanı belirleme işlemidir.⁵⁰¹

101.12. el-Gunye: İtikad, İbadet ve Ahlâkın Birleşik Rehberi.

el-Gunyetü li-tâlibî tarîki’l-Hak, akaid, fıkıh, ibadet, ahlâk ve tasavvuf bölümlerini bir araya getirir. Eserdeki bazı mezhep tasnifleri ve Ebû Hanîfe’ye nispet edilen ifadeler sonraki Kadirî-Hanefî çevrelerde tartışılmış, tercümelerde seçici işlem görmüştür. Bu tartışma metnin dolaşım tarihini gösterir; bugünkü bütün baskıların aynı nüsha katmanını taşıdığı varsayılmamalıdır. el-Gunye, ayrıntılı

⁵⁰⁰ Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 1–24; Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Trimmingham, *Sufi Orders*, 1–20.

⁵⁰¹ Uludağ, “*Abdülkâdir-i Geylânî*,” 234–239; Chabbi, “*Abd al-Qâdir al-Djilânî*,” Braune, *Abd al-Qâdir*, 62–84.

modern Kadirî erkân tüzüğünden çok âlim-vaiz pîrin normatif din anlayışını belgeleyen kaynaktır.⁵⁰²

101.13. Fütûhu'l-Gayb: Vaaz Hafızası ve Tevekkül Disiplini. Fütûhu'l-gayb, Geylânî'nin sohbet ve vaazlarından derlenen yetmiş sekiz makalelik bir metin olarak tanınır. Tevekkül, irade, nefisle mücadele, şükür ve Allah'a yöneliş öne çıkar. "Gaybın açılımları" adı, şeyhin yeni vahiy aldığı anlamına gelmez; sûfî ilham ve kalbî bilgi dilidir. Metnin geniş tercüme ve şerh dolaşımı ortak pîr hafızasını güçlendirdi. Bununla birlikte bir cümlelerin sonraki Kadirî çevrelerde okunması, her yerde aynı ritüel veya siyasî uygulamaya dönüştüğünü kanıtlamaz.⁵⁰³

101.14. el-Fethu'r-Rabbânî: Meclis Metni ve Sözlü Öğretimin İzleri. el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî, Geylânî'nin vaaz meclislerine nispet edilen konuşmaları içerir. Metin, şehirli dinleyiciye yönelen eleştiri, helâl kazanç, riyadan kaçınma ve şeyh-mürîd ilişkisini görünür kılar. Meclis tarihi ve derleme süreci, konuşmaların stenografik kaydı gibi kabul edilmesini engeller. Yine de farklı nüshalardaki ortak çekirdek erken öğretim için değerlidir. Kadirîliğin kamusal ahlâk dili, sonraki keramet anlatısından bağımsız olarak bu vaaz külliyyatında izlenebilir.⁵⁰⁴

101.15. Behcetü'l-Esrâr: Kurucu Menâkıbın Kanonlaşması. Ali b. Yûsuf eş-Şattanûfî'nin Behcetü'l-esrâr'ı, Geylânî'nin kerametlerini, sözlerini ve üstün velâyet makamını sistemleştiren başlıca menâkıb derlemelerindendir. Pîrin ölümünden sonra yazılan eser, erken haberler içerse de tarikatlar arası rekabet ve kutbiyet iddiasının olgunlaşmış dilini taşır. Menkıbeleri bütünüyle tarih dışı saymak kadar çağdaş olay tutanağı gibi kullanmak da yanlıştır. Eser, Kadirî kimliğin hangi kerametleri seçtiğini, pîr-hane otoritesini ve rakipler karşısında üstünlük hafızasını gösterir.⁵⁰⁵

⁵⁰² Uludağ, "el-Gunye," 317–318; Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Gunyetü li-tâlibi tariki'l-Hak*, çeşitli baskılar; Chabbi, "Abd al-Qâdir al-Djilânî."

⁵⁰³ Süleyman Uludağ, "Fütûhu'l-gayb," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13 (1996), 261–262; Abdülkâdir-i Geylânî, *Fütûhu'l-gayb*, çeşitli neşirler; Braune, "Abd al-Qâdir," 62–84.

⁵⁰⁴ Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî*, çeşitli baskılar; Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî," 234–239; Chabbi, "Abd al-Qâdir al-Djilânî."

⁵⁰⁵ Ali b. Yûsuf eş-Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr*, çeşitli baskılar; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; Azamat, "Kâdiriyye," 131–136.

101.16. Gavs ve Kutub: Kozmik Otorite ile Kurumsal Yetki Ayrımı.

Geylânî sonraki tasavvuf hafızasında “Gavs-ı A‘zam” ve kutub olarak, mânevî âlemin yardım ve tasarruf merkezi şeklinde anıldı. Bu kozmik makam, Bağdat’taki türbe-hane otoritesini güçlendirdi; fakat her Kadirî şeyhe devlet üstü hukukî yetki vermez. Bir kişinin pîrden mânen yardım beklemesi de otomatik kurumsal üyelik değildir. Kozmolojik velâyet K3 öğretim alanına, türbe idaresi ise vakıf ve hane hukukuna aittir. İki otorite alanı kesişir, fakat aynı değildir.⁵⁰⁶

101.17. ‘Ayağım Bütün Velîlerin Boynu Üzerindedir’ Sözü: Hafıza ve Rekabet. Geylânî’ye nispet edilen “ayağım bütün Allah velîlerinin boynu üzerindedir” sözü, onun velâyet hiyerarşisindeki üstünlüğünün en güçlü sembollerindendir. Sonraki menâkıb, uzak velîlerin aynı anda bu sözü kabul ettiğini anlatır. Rivayet Kadirî pîr merkezliliğini ve tarikatlar arası meşruiyet yarışını gösterir; tarihsel toplantıya katılan bütün sûfîlerin yoklama kaydı değildir. Başka tarikat mensuplarının da sözü yorumlayıp benimsemesi, pîr kültürünün örgütsel sınırı aştığını gösterir. Metin, siyasî egemenlik bildirisi şeklinde okunamaz.⁵⁰⁷

101.18. Keramet ve Koruyuculuk: Sosyal İşlev, Tarihsel Kanıt Sınırı.

Geylânî menkıbeleri denizde kurtarma, hastayı iyileştirme, eşkıyayı tövbeye çağırma ve uzaktan yardım gibi koruyucu temalar taşır. Bu anlatılar kriz anında pîrin adını çağırma, adak, menâkıb okuma ve türbe ziyaretini besledi. Tarihçi olağanüstü olayı doğrulanmış fiziksel vaka diye kullanmaz; anlatının korku, güven, dayanışma ve otorite üretme işlevini inceler. Koruyucu kült özellikle denizci, yolcu, asker ve sınır toplumlarında yerel biçimler kazanmıştır. Kadirî yayılma yalnız halifelerle değil, bu geniş duygusal hafızayla da gerçekleşti.⁵⁰⁸

101.19. Kuruculuk Problemi: Yaşayan Cemaat ile Posthum Tarikat Kurumu.

Geylânî’nin çevresinde müridler, ders, ribât ve manevî yetki bulunduğu için kuruluşu bütünüyle sonraki yüzyıllara ertelemek doğru değildir. Buna karşılık bugünkü adı, kolları, taçları ve küresel silsileleriyle tamamlanmış

⁵⁰⁶ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Uludağ, “Abdülkâdir-i Geylânî,” 234–239; Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 79–104.

⁵⁰⁷ Şattanûfî, *Bebcetü’l-esrâr*; Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67.

⁵⁰⁸ Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; van Bruinessen, “Şaykh ‘Abd al-Qadir,” 361–395; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96.

Kâdiriyye'nin 561/1166'dan önce hazır olduğu da söylenemez. Eponim kurucu ile posthum kurumsallaştırma ayrılmalıdır. Oğullar, halifeler, türbe görevlileri, menâkıb yazarları ve bölgesel pîrler tarikatı kuşaklar içinde inşa etti. Kuruluş tek olay değil, karizmanın metin, hane ve icâzet yoluyla kuruma dönüşmesidir.⁵⁰⁹

101.20. Başlıca Kollar ve Bölgesel Bileşimler Tablosu. Aşağıdaki tablo on Kadirî kol veya bileşimini kurucu nispeti, başlıca güzergâhı ve ayırt edici yönüyle karşılaştırır. Eşrefiyye ve Rûmiyye Osmanlı dünyasında ikinci pîrler etrafında, Kunta-Bekkâiyye Sahra'daki âlim hanelerinde, Uveysiyye Doğu Afrika'da, Kadiriyye ve Nakşibendiyye bileşimi Endonezya'da farklı kurumlar üretmiştir. “Kol” her yerde aynı idarî statü anlamına gelmez. Bazıları belirgin erkân ve âsitâne, bazıları hane, bazıları ise çoklu silsile bileşimidir. Ortak Geylânî nispet yerel özerkliği ortadan kaldırmaz.⁵¹⁰

Kol / bileşim	Kurucu nispet	Başlıca merkez / güzergâh	Analitik ayırt edici yön
Bağdat ana hanesi	Abdülkâdir-i Geylânî ve nesli	Bağdat	Türbe, vakıf ve sembolik merkez
Eşrefiyye	Eşrefoğlu Rûmî	İznik-Bursa-Anadolu	Türkçe metin ve ikinci pîr
Rûmiyye	İsmâil Rûmî	Tophane-Anadolu-Rumeli	Osmanlı âsitânesi ve yoğun halife ağı
Hâlisiyye	Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis	Kerkük-Irak-Anadolu	Irak hane ve ilmi çevresi
Enveriyye / Garîbiyye	Yerel Osmanlı pîrleri	İstanbul ve Anadolu	Sınırlı hane ve post ağları
Kunta-Bekkâiyye	Kunta âlim haneleri	Sahra-Batı Afrika	Ticaret, fetva ve arabuluculuk
Cezayir Kadirliği	Muhyiddin ve Emîr Abdülkâdir hanesi	Cezayir-Şam	Sömürge direnişi ve koşullu D7
Uveysiyye	Şeyh Uveys el-Berâvî	Somali-Zanzibar-Doğu Afrika	Liman, şiir ve halife dolaşımı
Kadiriyye-Nakşibendiyye	Ahmed Hatib Sambas	Hicaz-Endonezya	İki usulün yerel bileşimi
Semmâniyye bileşimi	Muhammed es-Semmân	Hicaz-Sudan	Çoklu silsile ve bağımsız Afrika kolu

101.21. Oğullar ve İlk Halifeler: Biyolojik Soy ile İrşad Yetkisi.

Geylânî'nin çok sayıda oğlu olduğu ve bunların ilmî-tasavvufî faaliyette bulunduğu aktarılır. Abdürrezzâk, Abdülvehhâb ve diğer oğullar metinlerin derlenmesi, medrese ve hane sürekliliğinde rol aldı. Ancak her biyolojik oğul otomatik en yüksek pîr veya bütün Kadirîlerin yöneticisi değildir. İrşad yetkisi eğitim, icâzet ve yerel kabul ister. Sayılar ve soy çizgileri kaynaklarda farklılaşır;

⁵⁰⁹ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96.

⁵¹⁰ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–112; Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44; van Bruinessen, “*Shaykh 'Abd al-Qadir*,” 361–395.

sonraki seyyid haneleri meşruiyet için şecereyi ayrıntılandırmıştır. Hane, K2 kurumsal hafıza üretir; manevî ehliyeti bütünüyle tekelleştirmez.⁵¹¹

101.22. Geylânî Hanesi: Türbe, Şecere ve Vakıf Yönetimi. Bağdat'taki Geylânî hanesi pîrin nesebi, türbe hizmeti, vakıf gelirleri ve ziyaretçi kabulünü birleştirdi. Hane mensupları farklı devletler döneminde nakıblık, şeyhlik ve arabuluculuk rolleri üstlenebildi. Şecere manevî ve toplumsal sermaye sağlarken hane içi temsil rekabetleri mümkündü. Türbe şeyhliği bütün dünya Kadirî kollarının fiilî başkanlığı değildir. Bağdat'tan alınan icâzet yüksek sembolik değer taşısa da yerel kolun mülkü, müridleri ve siyaseti kendi aktörleri tarafından yönetilebilirdi.⁵¹²

101.23. 1258 Moğol Yıkımı: Kurumsal Kesinti ve Hafızanın Devamı. Bağdat'ın 1258'de Moğollar tarafından alınması medrese, vakıf ve şehir ağlarında ağır yıkım yarattı. Kadirî merkezinin maddî sürekliliği de bundan etkilendi; buna rağmen hane, türbe hafızası, metin ve bölgesel mürid ilişkileri nispeti taşıdı. Yıkımı tarikatın tamamen ortadan kalktığı veya hiç etkilenmediği iki uç anlatıdan biriyle açıklamak doğru değildir. Maddî kurum kesintiye uğrarken sembolik merkez yaşayabilir. Sonraki onarımlar, “kesintisiz aynı bina” değil, pîr mekânının yeniden üretilmesidir.⁵¹³

101.24. Osmanlı Döneminde Bağdat Külliyesi: Onarım, Meşruiyet ve D2–D3. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bağdat seferi sonrasında Geylânî türbe ve külliyesinin imarı, Osmanlı hanedanının Sünnî velâyet merkezini himaye ederek şehirde meşruiyet kurmasının güçlü örneğidir. Sonraki padişah ve valiler de bakım ve vakıf desteği sağladı. Bu patronaj D2, külliyenin idarî-vakıf sistemine eklenmesi yer yer D3'tür; pîr hanesinin devlet dairesine dönüşmesi değildir. Safevî-Osmanlı rekabeti bağlamı önemlidir, fakat her Kadirî zikri İran karşıtı devlet propagandası sayılmaz.⁵¹⁴

⁵¹¹ Uludağ, “Abdülkâdir-i Geylânî,” 234–239; Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Braune, “Abd al-Qâdir,” 85–102.

⁵¹² Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96; Samer Akkach, “The Gilânî Shrine in Baghdad,” *Muqarnas* 22 (2005), 145–166.

⁵¹³ Akkach, “Gilânî Shrine,” 145–166; Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Bertold Spuler, *The Muslim World: A Historical Survey, Part II, The Mongol Period* (Leiden: Brill, 1960), 20–45.

⁵¹⁴ Akkach, “Gilânî Shrine,” 145–166; Rboads Murphey, *Ottoman Warfare, 1500–1700* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1999), 44–60; Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136.

101.25. Bağdat Âsîtânesi: Sembolik Merkez, Dünya Çapında İdare Değil.

Geylânî türbesi ve külliyesi ziyaret, icâzet, vakıf ve hane itibarı bakımından Kadirî dünyasının en güçlü sembolik merkezidir. Fakat “âsîtâne” sözü bütün kol şeyhlerinin tayin edildiği modern genel merkez anlamına gelmez. Batı Afrika, Hindistan veya Endonezya’daki bir hane Bağdat’a manevî nispet kurarken yerel hilâfet zinciri üzerinden yaşayabilir. Ziyaret ve belge, bağlılığı güçlendirir; günlük denetim kapasitesi ayrıca kanıt ister. Merkezilik, manevî prestij, maddî kaynak ve idarî yetki boyutlarına ayrılmalıdır.⁵¹⁵

101.26. Cehrî Zikir: Ortak İşaret, Tek Biçimli Erkân Değil.

Kadirî çevreler genellikle sesli zikri benimser; ism-i celâl, kelime-i tevhid, salavat ve dualar oturarak veya ayakta icra edilebilir. Ses, nefes ve beden ritmi cemaat uyumu ve yoğun duygulanım üretir. Fakat bütün kollar aynı sayı, makam, tempo ve hareketi kullanmaz. Bazı çevreler daha sakin, bazıları devrân veya kıyâmî biçimlere yakındır. “Cehrî” olmak kamusal üyelik veya siyasî açıklıkla eş anlamlı değildir; ritüel tekniği K düzeyinden ayrı ölçülmelidir.⁵¹⁶

101.27. Kıyâm, Devrân ve Beden: Yerel Meşk ile Normatif Sınır.

Bazı Kadirî kollarında zikir ayakta, halka veya devrân halinde icra edilir; beden salınımı ve nefes, zikrin ritmini taşır. Ulema eleştirileri ve devlet yasakları belirli dönemlerde bu uygulamaları hedef almıştır. Bir fetva bütün tekkelerde aynı pratik bulunduğunu, yasak da kesintisiz uygulandığını kanıtlamaz. Beden tekniği sözlü meşk ve şeyh izniyle öğrenildiği için K2–K3 seçicilik taşır. Gösterişli törenlere ait dış gözlem, günlük sakin zikir ve bireysel evrâdı görünmez kılabilir.⁵¹⁷

101.28. Evrâd, Hizb ve Günlük Disiplin: Ortak Nispet, Çoğul Metin.

Geylânî’ye nispet edilen dualar, hizbler, salavat ve günlük evrâd Kadirî aidiyetin taşınabilir araçlarıdır. Metnin aynı adı taşıması bütün nüshaların ve icra şekillerinin aynı olduğu anlamına gelmez; seçki, sayı ve zamanlama yerel şeyhe göre değişebilir. Evrâd bireysel ibadet disiplini sağlarken toplu okuma cemaat

⁵¹⁵ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96; Akkac, “Gilanî Shrine,” 145–166.

⁵¹⁶ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Süleyman Uludağ, “Zikir,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44 (2013), 409–412; Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44.

⁵¹⁷ Uludağ, “Zikir,” 409–412; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülbidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1998), 259–291; Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136.

zamanı üretir. Basılı mecmua K0–K1 erişimi genişletir, telkin ve ileri kullanım K2–K3 kalabilir. Metin dolaşımı kurumsal tekke yoğunluğundan ayrı ölçülmelidir.⁵¹⁸

101.29. Tevessül ve İstiğāse: Dua Dili, Üyelik ve Polemik. Kadirî dindarlığında Geylânî'nin Allah katındaki makamıyla tevessül ve sıkıntıda manevî yardım isteme yaygındır. Savunucular bunu yardımın gerçek kaynağını Allah bilerek velîyi vesile edinme şeklinde açıklar; Selefi ve reformcu eleştiriler ise şirk veya bid'at riski görür. Polemik tarafların normatif sınırını gösterir, fiilî uygulamanın bütün nüanslarını değil. Pîrin adını çağıran herkes Kadirî mürid değildir. Tevessül dili, örgütsel üyelikten daha geniş bir velâyet kültürüdür.⁵¹⁹

101.30. Kronoloji ve Devlet-Siyaset Eşikleri Tablosu. Aşağıdaki yirmi eşik, Geylânî'nin Bağdat'a gelişinden modern dernek ve diaspora biçimlerine kadar D ve P profillerini gösterir. Tarihler bütün Kadirî dünyanın aynı anda değiştiği anlar değildir. D2 patronaj D3 bütünleşmeyle, D4 gözetim D5 kapatmayla eşitlenmez. P1 dua ve yönetici teması, P2 arabuluculuk, P3 örgütlü mobilizasyon, P4 silâhlı veya egemenlik kapasitesidir. Emir Abdülkâdir ve bazı sömürge karşıtı hareketlerin P4'ü, İstanbul tekkelerine veya bütün pîr kültürüne yayılmaz.⁵²⁰

101.31. Biat ve Telkin: K1 Üyelik, Kişisel Yetkilendirme. Kadirî intisap, şeyh veya yetkili halifenin elinde biat, tövbe, zikir telkini ve edep öğretimiyle kurulur. Törenin ayrıntıları kollar arasında değişir. Biat manevî bağlılık ve eğitim ilişkisi doğurur; modern dernek üyeliği veya siyasî itaat sözleşmesi değildir. Muhib, düzenli mürid, derviş, görevli ve halife dereceleri ayrılmalıdır. İntisap K1 seçicilik; halifelik belgesi ve temsil K2; ileri sülûk bilgisi K3'tür. Her ziyaretçi iç üyeliğe sahip değildir.⁵²¹

⁵¹⁸ Azamat, "Kâdiriyye," 131–136; Abdülkâdir-i Geylânî'ye nispet edilen evrâd ve hızb mecmuaları; Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44.

⁵¹⁹ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî," 234–239; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96; Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 120–154.

⁵²⁰ Azamat, "Kâdiriyye," 131–136; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–112; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 15–45.

⁵²¹ Azamat, "Kâdiriyye," 131–136; Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44, 181–203; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 24–49.

101.32. Hilâfetnâme: Çoğaltılabilir Yetki ve Denetim Sınırı. Hilâfetnâme, müride zikir telkini ve yeni çevre kurma yetkisi verir. Belgenin pîr silsilesine bağlanması ortak meşruiyet üretir; fakat yerel mürid, mekân ve patronaj olmadan fiilî kurum doğmaz. Yüksek sayıda halife, hızlı coğrafi yayılma sağlarken merkezin günlük denetimini azaltır. Bir yetkinin geri alınması veya rakip icâzet iddiası, ağdaki ihtilâfî gösterir. Kadirîliğin kol üretme kapasitesi, tek merkezli emir-komuta yerine çoğaltılabilir karizmatik yetkiye dayanır.⁵²²

101.33. Taç, Hırka ve Renk: Maddî Aidiyetin Tarihsel Katmanları. Kadirî taç ve hırkaları kol, bölge ve döneme göre biçimlenmiş; yeşil renk ve gül motifi pîr nesebi ile velâyeti simgelemiştir. Bugünkü ayrıntılı serpuş biçimlerini XII. yüzyıla taşımak doğru değildir. Bir müze eşyasının hangi postta ve ne süreyle kullanıldığı ayrıca belgelenmelidir. Maddî sembol K1 görünür aidiyet, görev tacı K2 statü işareti olabilir. Aynı tacı giymek bütün şeyhlerin doktrin ve siyasette özdeş olduğu anlamına gelmez.⁵²³

101.34. Mûsiki, İlâhi ve Menâkıb Okuması: Kamusal Hafıza. Cehrî zikir, ilâhi, salavat ve Geylânî menâkıbının okunması Kadirî aidiyeti işitilebilir hale getirir. Mûsiki repertuarı Osmanlı, Arap, Afrika ve Güney Asya çevrelerinde farklı makam ve diller kazanmıştır. Menâkıb gecesi her zaman yalnız intisaplı müridlere kapalı değildir; aile ve komşu katılımıyla K0–K1 kamusalılık oluşabilir. Metindeki kerametler tarihsel olay kaydı değil, ortak pîr sevgisini ve koruyuculuk hafızasını yenileyen performanstır. Ses kaydı veya nota tek başına fiilî cemaat büyüklüğünü göstermez.⁵²⁴

101.35. Geylânî Günü ve Mevlid: Takvim Üzerinden Cemaatleşme. Pîrin vefat ayı ve özellikle 11 Rebûlâhir çevresindeki anmalar, farklı bölgelerde “Geylânî günü”, kandil veya ‘urs biçiminde kutlanır. Kur’an, mevlid, menâkıb, yemek ve zikir hane ile kamusal cemaat arasında bağ kurar. Törenin bugünkü ayrıntıları pîrin hayatında oluşturulmuş sabit merasim değildir; posthum hafıza

⁵²² Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Trimmingham, *Sufi Orders*, 173–203; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 24–49.

⁵²³ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; M. Baba Tanman, “Kâdirihâne Tekkesi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24 (2001), 127–130; Nurban Atasoy, *Derviş Çeyizi (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2000)*, 145–171.

⁵²⁴ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; van Bruinessen, “*Shaykh ‘Abd al-Qadir*,” 361–395; Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court* (Berlin: VWB, 1996), 250–274.

takvimidir. Büyük katılım kurumsal intisap sayısı olarak kullanılamaz. Anma, vakıf harcaması, prestij ve hayır dağıtımının da görüldüğü sosyal kurumdur.⁵²⁵

101.36. Kadınlar ve Hane: Silsilenin Görünmeyen Taşıyıcıları. Kadirî hanelerde kadınlar ev içi menâkıb, zikir, yemek, misafirlik, evlilik ve miras yoluyla aidiyeti taşıdı; bazıları patron veya öğretici konumuna geldi. Erkek merkezli hilâfetnâme ve şecereler bu emeği eksik gösterebilir. Birkaç kadın şeyhe dair örnek bütün coğrafyada eşit resmî yetki bulunduğunu kanıtlamaz; yokluk kaydı da kadınların sosyal etkisizliği değildir. Hane, kamusal tekke kapandığında K2 hafıza ve ritüel aktarımının başlıca ortamına dönüşebilir.⁵²⁶

101.37. Vakıf, Mülk ve Misafirlik: Manevî Ağın Maddî Şartları. Tekke, türbe ve medrese; vakıf, bağış, tarım geliri, dükkân, emek ve iâşe düzeniyle yaşar. Zikir ve ders kadar misafir ağırlama, fakire yemek ve yolcuya barınak cemaat meşruiyeti üretir. Vakfiye ideal gelir-gider tasarımı, muhasebe fiilî tahsilatı, menkıbe ise cömertlik hafızasını gösterir; biri diğerinin yerine geçmez. Vakıf görevlisi olmak mutlaka intisaplı müridlik değildir. Maddî kaynaklar D2 patronaj ve D4 devlet gözetimine açılan başlıca kanaldır.⁵²⁷

101.38. Örgüt Morfolojisi: Ortak Pîr, Düşük Merkezî Eşgüdüm. Kâdiriyye'nin yaygınlığı tek merkezî örgüt gücünden çok, kolay taşınan pîr nispeti, evrâd, cehrî zikir ve çoklu hilâfet üretiminden doğdu. Yerel şeyh ortak silsileyi korurken yeni taç, vird, hane ve kol adı geliştirebildi. Bağdat'ın sembolik üstünlüğü, İstanbul veya Sahra'daki tekkenin bütçesini ve günlük eğitimini yönetmesi demek değildir. Bu düşük eşgüdüm esneklik ve dayanıklılık sağladı; aynı zamanda "gerçek Kadirîlik" rekabeti ve parçalanma üretti. Tarikat ailesi, şirket tipi merkezden farklıdır.⁵²⁸

101.39. Çoklu Silsile: Kadirî Nispet Münhasır Üyelik Değildir. Birçok şeyh Kadirî icâzeti yanında Rifâî, Halvetî, Nakşibendî, Şâzelî veya yerel başka nispetler taşımıştır. Çoklu silsile, zorunlu tutarsızlık değil farklı zikir ve öğretim

⁵²⁵ Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96; van Bruinessen, "Shaykh 'Abd al-Qadir," 361–395; Azamat, "Kâdiriyye," 131–136.

⁵²⁶ Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 50–71; Margaret Malamud, "Gender and Spiritual Self-Fashioning," *Journal of the American Academy of Religion* 64/1 (1996), 89–117; van Bruinessen, "Shaykh 'Abd al-Qadir," 361–395.

⁵²⁷ Tanman, "Kâdirîhâne Tekkesi," 127–130; Akkac, "Gilanî Shrine," 145–166; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 24–49.

⁵²⁸ Azamat, "Kâdiriyye," 131–136; Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–112.

yetkilerinin bir kişide birleşmesidir. Bir âlimin Kadirî icâzeti bütün kurduğu kurumları Kadirî şube yapmaz. Tersine birleşik tarikatlarda iki usul yeni bir yerel sentez oluşturabilir. Üyelik ve örgütsel soy, Avrupa tipi münhasır mezhep modeliyle okunmamalıdır. Hangi nispetin fiilen öğretildiği ayrıca belirlenmelidir.⁵²⁹

101.40. Bağdat'ın Anlamı: Ziyaret, İcâzet ve Meşruiyet Dügümü. Bağdat'a gidip türbeyi ziyaret etmek, hane mensubundan icâzet almak veya pîr külliyesine bağış göndermek yerel şeyhin meşruiyetini artırabilir. Buna rağmen fizikî ziyaret zorunlu üyelik şartı değildir; Üveysî ve yerel silsileler de işler. Bağdat, ağin tarihsel hafızasını yoğunlaştıran düğümdür. Savaş, sınır ve ulaşım kesintileri merkezle teması azaltırken yerel kollar yaşamaya devam etmiştir. Sembolik merkezilik ile bilgi, para ve emir akışının ölçülebilir yoğunluğu ayrı sorulardır.⁵³⁰

101.41. Anadolu'ya İntikal: Temas ile Yerleşik Kol Ayrımı. Geylânî menâkıbı ve Kadirî silsileler Anadolu'da erken dönemden bilinse de kalıcı kol, tekke ve halefiyetin yoğunlaşması daha sonraki yüzyıllarda belirginleşti. Seyyah derviş, kitap veya tek icâzet teması yerleşik kurumla eşitlenmemelidir. Anadolu'da Kâdiriyye, Eşrefoğlu Rûmî ve daha sonra İsmâil Rûmî çevrelerinde yerel Türkçe edebiyat, zikir ve vakıf düzeni kazandı. “Bağdat'tan bir emirle kuruluş” yerine çok kuşaklı tercüme ve şehirleşme modeli daha açıklayıcıdır.⁵³¹

101.42. Eşrefoğlu Rûmî: İkinci Pîr, Şair ve Yerel Kurumsallaştırıcı. Eşrefoğlu Abdullah Rûmî, İznik çevresinde Kadirî nispeti Türkçe şiir, Müzekki'n-nüfûs, sohbet ve halifelerle yerelleştirdi. Tarikat hafızasında Geylânî'den sonra ikinci pîr sayılması, eponim kurucuyu iptal etmez; Anadolu'daki yeniden kuruluş işlevini gösterir. Menâkıbdaki mürid sayıları nüfus verisi değildir. Onun şiiri K0 kamusal etkiyi, biat ve sülûk K1-K3 eğitimi taşıdı. Eşrefiyye, Bağdat'ın pasif şubesi değil ortak pîr nispetini yerel dil ve kurumla yeniden üreten koldur.⁵³²

⁵²⁹ Trimingham, *Sufi Orders*, 181-203; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 24-49; van Bruinessen, “Shaykh ‘Abd al-Qadir,” 361-395.

⁵³⁰ Akkac, “Gılânî Shrine,” 145-166; Azamat, “Kâdiriyye,” 131-136; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86-96.

⁵³¹ Azamat, “Kâdiriyye,” 131-136; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1993), 89-128; Trimingham, *Sufi Orders*, 40-44.

⁵³² Mustafa Kara, “Eşrefoğlu Rûmî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995), 480-482; Nihat Azamat, “Eşrefiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995), 477-479; Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, 89-128.

101.43. Eşrefiyye Erkânı: Türkçe Metin, Cehrî Zikir ve İznik Merkezi.

Eşrefiyye, cehrî zikir, evrâd, taç ve sülûk düzeniyle belirgin bir Kadirî kol kimliği geliştirdi. İznik'teki pîr dergâhı sembolik merkez oldu; halifeler Bursa, İstanbul ve Anadolu şehirlerine yayıldı. Türkçe eser ve ilâhiler aidiyetin hane dışına taşınmasını sağladı. Bununla beraber bütün Eşrefî tekkeler aynı devir ve mûsiki ayrıntısını korumadı. İznik merkezinin manevî üstünlüğü günlük idarî denetimle eşit değildir. Kol kimliği, silsile ve erkân benzerliği ile yerel post özerkliğini birlikte taşır.⁵³³

101.44. İznik ve Bursa: Şehir, Vakıf ve Hane Arasında Eşrefî Ağ. İznik pîr dergâhı ile Bursa çevresi, Eşrefî halifeler, esnaf, ulema ve vakıf patronlarını bağladı. Şehirler yalnız Bağdat'tan gelen öğretinin alıcısı değil, yeni Türkçe menâkıb ve mûsiki üreten merkezlerdi. Vakıf ve devlet tanınması D1–D3 aralığında imkân sağladı; şeyhlik ve mülk ihtilâfları D4 gözetim alanı açtı. Bir tekkenin başka tarikata geçmesi, bütün yerel Kadirîliğin sona erdiğini göstermez. Mekân, hane ve silsile süreklilikleri ayrı izlenmelidir.⁵³⁴

101.45. İsmâil Rûmî: İstanbul'da Pîr-i Sâni ve Rûmiyye. Tosyalı İsmâil Rûmî, Bağdat ve Anadolu silsileleri üzerinden aldığı Kadirî nispeti XVII. yüzyıl başında İstanbul'da kurumsallaştırdı. Tophane'deki Kadirîhâne ve geniş halife ağı sebebiyle pîr-i sâni sayıldı. Bu unvan Eşrefoğlu Rûmî'nin yerel ikinci pîr hafızasını geçersiz kılmaz; farklı kollar kendi kurumsallaştırıcılarını öne çıkarabilir. İsmâil Rûmî'nin başarısı, saray ve şehir patronajı, vakıf mekânı ve halife üretimini birleştirmesindedir. Rûmiyye bütün Kâdiriyye'nin tek Osmanlı merkezi değildir.⁵³⁵

101.46. Tophane Kadirîhânesi: Âsitâne, Vakıf ve Başkent Görünürlüğü.

İstanbul Tophane'deki Kadirîhâne, Rûmiyye kolunun âsitânesi, zikir, türbe, misafirlik ve hilâfet düğümüydü. Yangın ve onarımlar yapının maddî tarihini değiştirdi; bugünkü biçim kesintisiz ilk bina değildir. Padişah ve devlet adamı desteği D2–D3, vakıf ve meşihat denetimi D4 kapasitesi gösterir. Âsitâne şehirde

⁵³³ Azamat, "Eşrefiyye," 477–479; Kara, "Eşrefoğlu Rûmî," 480–482; Kara, Bursa'da Tarikatlar, 89–128.

⁵³⁴ Kara, Bursa'da Tarikatlar, 89–128; Azamat, "Eşrefiyye," 477–479; M. Baba Tanman, "Eşrefoğlu Rûmî Külliyesi," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 11 (1995), 482–483.

⁵³⁵ Nihat Azamat, "İsmâil Rûmî," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 23 (2001), 116–117; Nihat Azamat, "Rûmiyye," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 35 (2008), 231–232; Tanman, "Kâdiriye Tekkesi," 127–130.

yüksek sembolik otorite taşıırken bütün Osmanlı Kadirî tekkelerinin mülk ve günlük eğitimini yönetmedi. Eşrefî ve başka Kadirî hatlar kendi merkezlerini korudu.⁵³⁶

101.47. Rûmiyye'nin Rumeli ve Anadolu Halifeleri: Çoğaltılabilir Yetki.

İsmâil Rûmî'nin halifeleri Anadolu ve Rumeli'de yeni tekkeler kurdu; Ustrumca, Bursa ve İstanbul çevreleri ayrı yerel hanelere dönüştü. Halife listelerindeki yüksek sayı, kesin kurum sayımı değildir. Bir halifenin seyahatiyle kalıcı tekke, düzenli halefiyet ve kitlesel taban arasında ayırım yapılmalıdır. Rûmiyye ortak erkân ve Tophane nispeti taşısa da postlar zamanla başka tarikatlara geçebilir veya çoklu silsile kullanılabilir. Yayılma, merkez kopyası değil yerel patronajla yeniden kuruluş sürecidir.⁵³⁷

101.48. Hâlisiyye, Enveriyye, Garîbiyye ve Diğer Osmanlı Kolları.

Osmanlı Kâdiriyyesi Rûmiyye ve Eşrefiyye'den ibaret değildir. Hâlisiyye, Enveriyye, Garîbiyye, Âhiyye ve başka yerel nispetler şeyh, tekke veya erkân farklılığıyla oluştu. Kol adının varlığı her zaman geniş ve bağımsız bürokrasi göstermez; bazen tek hane ve birkaç postla sınırlıdır. Aynı tekke tarih içinde kol ve tarikat değiştirebilir. Şube haritası sabit soy ağacı yerine dönemsel post, vakıf ve icâzet ilişkileriyle kurulmalıdır. Ortak pîr kültü yerel çeşitliliği ortadan kaldırmaz.⁵³⁸

101.49. Osmanlı Sarayı ve Ulema: Patronaj ile Tam Üyelik Ayrımı.

Padişah, valide sultan, paşa ve bürokratların Kadirî tekke inşa ve onarımına katkısı, pîre hürmet ve şehir siyasetiyle ilişkilidir. Bir bağış veya ziyaretten tam biat sonucu çıkarılamaz. Kadirî şeyhler vaaz, dua ve arabuluculukla P1-P2 etki kurarken devlet, berat ve vakıf yoluyla D3-D4 denetim uyguladı. Belli bir şeyhin saray yakınlığı bütün kolların aynı siyasî hizbe bağlı olduğunu göstermez. Patronaj karşılıklı meşruiyet ve kaynak alışverişidir; tarikatın devlet dairesine dönüşmesi değildir.⁵³⁹

⁵³⁶ Tanman, "Kâdirihâne Tekkesi," 127-130; Azamat, "Rûmiyye," 231-232; M. Baba Tanman, "Kâdirihâne Tekkesi'nin Mimari Taribi," *Sanat Taribi Yıllığı* 17 (2004), 195-230.

⁵³⁷ Azamat, "Rûmiyye," 231-232; Azamat, "İsmâil Rûmî," 116-117; Trimmingham, *Sufi Orders*, 181-203.

⁵³⁸ Azamat, "Kâdiriyye," 131-136; Tanman, "Kâdirihâne Tekkesi," 127-130; Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mecmûa-i Tekâyâ* (İstanbul 1307), ilgili kayıtlar.

⁵³⁹ Tanman, "Kâdirihâne Tekkesi," 127-130; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf* (İstanbul: İz, 2000), 218-252; Azamat, "Kâdiriyye," 131-136.

101.50. Meclis-i Meşâyih ve Son Osmanlı Gözetimi: D3–D4. XIX. yüzyıl merkezileşmesi ve Meclis-i Meşâyih düzeni, tekke şeyhlikleri, vakıf ve halefiyet üzerinde daha düzenli kayıt ve denetim oluşturdu. Bu süreç bütün yerel haneleri ortadan kaldırmadı; devletçe tanınan post ile müridlerin manevî kabulü bazen ayrıştı. Kadirî tekkeler idarî sınıflandırmaya girerken kol farkları resmî kayıta sadeleşebilir. D3 kurumsal bütünleşme ile D4 gözetim iç içedir. Belge, devletin tanıdığı makamı gösterir; şeyhin manevî ehliyetini veya gerçek mürid sayısını ölçmez.⁵⁴⁰

101.51. Suriye ve Filistin: Zâviye, Hane ve Şehirlerarası Dolaşım. Şam, Halep, Kudüs ve çevresindeki Kadirî zâviyeler hac, ulema, tüccar ve aile ağlarıyla Bağdat nispetini yerelleştirdi. Bazı zâviyeler zengin vakıf ve ziyaret merkezi, bazıları küçük hane-sohbet çevresiydi. Osmanlı tanınması D1–D3, vakıf ve güvenlik gözetimi D4 düzeyinde değişti. Kudüs'teki Kadirî zâviyesi gibi yapılar maddî süreklilik gösterebilir; bu, bölgedeki bütün Kadirîlerin aynı posttan yönetildiğini kanıtlamaz. Şehirlerarası icâzet ve evlilik, yerel özerklikle birlikte işledi.⁵⁴¹

101.52. Irak'ta Yerel Kadirîlik: Türbe Hanesi ile Aşiret-Şehir Ağları. Irak'ta Geylânî türbesi ortak merkez olmakla birlikte şehir, kırsal ve aşiret çevreleri farklı Kadirî haneler geliştirdi. Bağdat ailesinin itibarı devlet ve toplum arasında aracılık sağlayabilir; fakat bütün yerel şeyhler onun idarî görevlisi değildir. Osmanlı, monarşi, Baas ve işgal dönemleri vakıf, türbe ve kamusal zikir üzerinde farklı etkiler yarattı. Modern siyasî açıklamalar tarihsel pîr otoritesiyle özdeşleştirilmemelidir. Aynı soyadını taşımak da kesintisiz irşad yetkisinin tek başına kanıtı değildir.⁵⁴²

101.53. Kürt Coğrafyasında Kadirî Haneler: Berzencî ve Barzan Örnekleri. Kuzey Irak ve Kürt bölgelerinde Berzencî, Barzan ve başka şeyh haneleri Kadirî nispeti medrese, seyyidlik, aşiret ve toprak ilişkileriyle birleştirdi. Bu hanelerin siyasî rolleri aynı değildi; arabuluculuk, yerel özerklik, isyan veya

⁵⁴⁰ Ekrem İyn, "Meclis-i Meşâyih," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 5 (1994), 320–322; Tanman, "Kâdirîbâne Tekkesi," 127–130; Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam* (Paris: Maisonneuve, 1993), 75–106.

⁵⁴¹ Ephrat, *Spiritual Wayfarers*, 42–68; Yusuf Natsheh, "Zawiya al-Qadiriyya," *Museum With No Frontiers*; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96.

⁵⁴² Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96; Akkach, "Gilânî Shrine," 145–166; Alix Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order: Saints, Shrines and Politics in 21st Century Iraq and Beyond* (London: Routledge, 2025), giriş ve 1–3. bölümler.

devletle işbirliği dönemselsel olarak değışti. Biyolojik hane ve manevî silsile iç içe geçse de her aile mensubu şeyh değildir. Kadirî kimlik Kürt kimliğiyle kesişebilir, fakat birebir örtüşmez. D2’den D7’ye çıkan hükümler yalnız belirli aktör ve olaylara uygulanmalıdır.⁵⁴³

101.54. Hâlidî Yükseliş Karşısında Kadirî Dönüşüm: Rekabet ve Geçiş.

XIX. yüzyılda Nakşibendî-Hâlidîyye’nin Kuzey Irak ve Doğu Anadolu’da yayılması, bazı Kadirî şeyh hanelerinin yeni nispeti benimsemesine yol açtı. Bu süreç bir gecede bütün Kadirîliğin tasfiyesi değildir; haneler eski pîr kültürünü, çoklu icâzeti veya yerel pratikleri koruyabilir. Rekabet, medrese, aşiret arabuluculuğu ve devlet ilişkileri üzerinde gerçekleşti. Bir hanenin Hâlidîleşmesi bütün müridlerin aynı anda kimlik değıştirdiğini kanıtlamaz. Tarikat geçişi, silsile ve kurum katmanlarında ayrı incelenmelidir.⁵⁴⁴

101.55. Kafkasya: Kadirî Zikir ile Siyasî Hareketi Ayırmak.

Kafkasya’da Kadirî çevreler özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında toplumsal dayanışma ve Rus yönetimine karşı farklı tavırlar geliştirdi. Çeçen Kadirî zikirleri, Nakşibendî imâmetinden farklı tarihsel bağlamlarda yayıldı. Bazı çevreler pasif direnç, bazıları açık çatışma veya uyum seçti. Cehrî zikirden otomatik isyan programı çıkarılamaz. Devletin güvenlik raporları tarikatı tek komplo gibi gösterebilir; fiilî liderlik ve mobilizasyon ayrıca kanıtlanmalıdır. P3–P4 yalnız belirli olaylara aittir.⁵⁴⁵

101.56. Hindistan’a Yayılma: Hac, Âlim ve Çoklu Silsile.

Kadirî nispet Hindistan’a hac, İran-Afgan güzergâhları ve seyyah âlimler aracılığıyla ulaştı; XV–XVII. yüzyıllarda belirgin hane ve dergâhlar oluştu. Çiştî, Sühreverdi ve Nakşibendî icâzetlerle birlikte taşınması yaygındı. Bir velînin Geylânî’ye hürmeti, kurduğu bütün çevrenin münhasır Kadirî kol olduğu anlamına gelmez. Dergâh,

⁵⁴³ Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State* (London: Zed Books, 1992), 203–252; David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, 3rd ed. (London: I.B. Tauris, 2004), 89–119; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96.

⁵⁴⁴ van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, 203–252; Hamid Algar, “Hâlid el-Bağdâdî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997), 283–285; Azamat, “Kâdirîyye,” 131–136.

⁵⁴⁵ Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (Berkeley: University of California Press, 1985), 20–57; Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar* (London: Frank Cass, 1994), 189–205; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96.

şiiir, mevlid ve icâzet yerel Hint-İslâm kültürüyle birleşti. Yayılma tek Bağdat şubesi değil, çoklu öğretmen ve saray-patronaj ağlarının sonucudur.⁵⁴⁶

101.57. Güney Asya’da Pîr Kültü: Dergâh Ziyareti ile Tarikat Örgütü.

Geylânî’ye “Pîr-i Pîrân” ve “Gavs-ı A’zam” olarak duyulan sevgi, Güney Asya’da Kadirî tekkelerin örgütsel sınırını aşar. Gyarhwin Şerif anmaları, menâkıb ve tevessül farklı mezhep ve tarikat çevrelerinde görülebilir. Katılımı Kadirî üyelik sayımı gibi kullanmak yanlışdır. Buna karşılık belirli şeyh haneleri biat, icâzet ve vakıf düzeniyle gerçek kurumlar oluşturmuştur. Pîr kültü geniş K0–K1 alan, sülûk ise K1–K3 seçici alan üretir. İki düzey birbirini besler fakat özdeş değildir.⁵⁴⁷

101.58. Endonezya’da Kadiriyye ve Nakşibendiyye Bileşimi. Ahmed Hatib Sambas’a bağlanan Kadiriyye ve Nakşibendiyye bileşimi, iki tarikatın zikir ve sülûk unsurlarını Endonezya’da yeni bir kurumsal kimlikte birleştirdi. Bu yapı ne dünya Kâdiriyyesinin merkez kararı ne de basit iki üyeliğin toplamıdır. Cehrî Kadirî zikir kamusal ritüelde öne çıkarken Nakşibendî murakabe bireysel eğitimde yaşayabilir. Halefler Banten, Cirebon ve Madura gibi bölgesel kollara ayrıldı. Ortak kurucu nispet, ölüm sonrası tek merkezî denetim sağlamadı.⁵⁴⁸

101.59. Banten 1888: Tarikat Ağı ile İsyân Nedenselliğinin Sınırı. 1888 Banten ayaklanmasında Kadiriyye-Nakşibendiyye şeyh ve mürid bağlantıları seferberlik, güven ve haberleşme sağlamıştır. Ancak sömürge raporlarının bütün isyanı tek gizli tarikat emrine bağlaması eleştirel okunmalıdır. Vergi, yerel elit çatışması, ekonomik kriz ve dinî beklentiler birlikte etkiliydi. Bazı şeyhler katıldı, bazıları uzak durdu. P3–P4 mobilizasyon belirli çevre için, D6 karşı otorite olay bağlamında geçerlidir; dünya Kadiriliğine genellenmez. Silsile tek başına askerî komuta belgesi değildir.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Khaliq Ahmad Nizami, “The Qâdiriyya Order,” in *A History of the Sufi Orders in India*, vol. 2 (Delhi: Idarab-i Adabiyat-i Delli, 1983), 1–48; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96; Trimingham, *Sufi Orders*, 40–44.

⁵⁴⁷ Nizami, “Qâdiriyya Order,” 1–48; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–96; Phina Werbner, *Pilgrims of Love* (London: Hurst, 2003), 55–89.

⁵⁴⁸ van Bruinessen, “Shaykh ‘Abd al-Qadir,” 361–395; Martin van Bruinessen, “Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah di Indonesia,” in *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 89–130; Trimingham, *Sufi Orders*, 181–203.

⁵⁴⁹ Sartono Kartodirdjo, *The Peasants’ Revolt of Banten in 1888* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), 145–210; van Bruinessen, “Shaykh ‘Abd al-Qadir,” 361–395; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 97–112.

101.60. Coğrafya ve Dönüşüm Tablosu: D/P Profilleri. Aşağıdaki yirmi satır Bağdat, Osmanlı, Kürt coğrafyası, Afrika ve Asya'daki Kadîrî dönüşümleri D/P profili ve yorum sınırıyla özetler. Tablo ilerleme merdiveni değildir. D7 yalnız fiilî egemenlik kuran belirli siyasî yapılara, P4 silâhlı kapasiteye uygulanır; pîr kültü veya cehîrî zikir bunları kendiliğinden üretmez. Aynı çağda Bağdat'ta D3 vakıf bütünleşmesi, sömürge sahasında D4 gözetim ve başka yerde D6 direniş bulunabilir. Sınıflandırma aktör-olay-coğrafya ölçeğinde yapılır.⁵⁵⁰

Tarih / dönem	Başlıca eşik	D/P profili	Yorum sınırı
470/1077-78	Geylânî'nin doğumu	D0 / P0	Yer ve soy ayrıntıları rivayetlidir
488/1095 dolayları	Bağdat'a geliş	D0-D1 / P0	Menkıbevi yolculuk ayrılır
521/1127 dolayları	Kamusal vaazın güçlenmesi	D1 / P1	Dinleyici sayıları hagiografiktir
561/1166	Geylânî'nin ölümü	D1 / P0-P1	Tamamlanmış küresel tarikat değildir
XII-XIII. yy.	Oğullar ve ilk halifeler	D1-D2 / P1	Biyolojik soy otomatik yetki değildir
1258	Moğol Bağdat yıkımı	D5 / P0	Hafıza ve hane bütünüyle sona ermez
1534 sonrası	Osmanlı Bağdat imarı	D2-D3 / P1	Devletin resmî tek tarikatı değildir
XV. yy.	Eşrefoğlu Rûmî ve Eşrefiyye	D1-D2 / P1	Yerel ikinci pîr eşliğidir
XVII. yy. başı	İsmâil Rûmî ve Kadîrîhâne	D2-D3 / P1-P2	Bütün Osmanlı kollarını yönetmez
XVII-XVIII. yy.	Osmanlı kol çoğalması	D1-D4 / P1-P2	Kol adı eşit ölçek göstermez
XVIII. yy.	Kunta-Bekkâiyye genişlemesi	D1-D3 / P1-P2	Sahra ağı sabit tekke değildir
1832-1847	Emîr Abdülkâdir emirliği	D6-D7 / P4	D7 belirli emirliğe aittir
XIX. yy.	Hâlîdî rekabet ve hane geçişleri	D1-D4 / P1-P3	Bütün Kadîrîlik tasfiye olmaz
1888	Banten ayaklanması	D6 / P3-P4	Tek nedensel tarikat kompleksu değildir
1909	Şeyh Üveys'in öldürülmesi	D0-D4 / P2-P3	Somali siyaseti tek çatılaşmaya indirgenmez
XIX-XX. yy.	Kafkas Kadîrî çevreleri	D4-D6 / P1-P4	Cehîrî zikir otomatik isyan değildir
30 Kasım 1925	Türkiye'de tekke kapanması	D5 / P0-P2	Sosyal devam hukukî kurum değildir
XX. yy.	Sömürge sonrası ulus-devletler	D1-D5 / P0-P3	Ülke ve hane bazında değişir
XX. yy. sonu	Dernek, cami ve diaspora	D1-D4 / P0-P2	Tüzel ve manevî üyelik ayrılır
XXI. yy.	Dijital pîr kültü	D0-D3 / P0-P2	İzleyici sayısı mürid sayısı değildir

101.61. Batı Afrika'da Kunta-Bekkâiyye: Âlim Hane ve Sahra Ağı. Kunta âlim haneleri Kâdiriyye'yi Sahra ticareti, eğitim, kitap, fetva ve arabuluculuk ağlarıyla Batı Afrika'ya taşıdı. Sîdî el-Muhtâr el-Küntî çevresinde hane otoritesi genişledi; fakat "bütün Batı Afrika Kadîrîlerinin tek şeyhi" iddiası normatif rekabet taşır. Kervan ve ilmî ağ, sabit tekke modelinden farklı cemaatleşme üretti.

⁵⁵⁰ Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86-112; Martin, *Muslim Brotherhoods*, 15-75; Azamat, "Kâdiriyye," 131-136; van Bruinessen, "Shaykh 'Abd al-Qadir," 361-395.

Kunta'nın kimi siyasî aktörlerle ittifakı P2-P3 olabilir; her Kadirî mürid aynı siyasete bağlı değildir. Silsile, kabile ve ticaret kimliği kesişir fakat özdeş değildir.⁵⁵¹

101.62. Emîr Abdülkâdir: Kadirî Hane, Cezayir Direnişi ve D7 Sınırı.

Emîr Abdülkâdir el-Cezâîrî Kadirî eğitim ve aile meşruiyetini Fransız işgaline karşı kurduğu askerî-siyasî düzenle birleştirdi. 1830'lar ve 1840'lardaki emirlik fiilî vergi, ordu, diplomasi ve toprak denetimiyle D6-D7/P4 ölçeğine ulaştı. Bu, Kâdiriyye'nin evrensel devlet programı değil belirli Cezayir savaşının sonucudur. Onun İbnü'l-Arabî düşüncesi, diplomasi ve sonraki Şam hayatı da yalnız "tarikat isyanı" kalıbına sığmaz. D7 şahıs ve emirlik kurumuna, bütün Kadirî kollara değil uygulanır.⁵⁵²

101.63. Doğu Afrika Uveysiyyesi: Ticaret Limanları ve Sömürge Baskısı.

Şeyh Üveys b. Muhammed el-Berâvî, Somali'den Zanzibar ve Doğu Afrika kıyılarına uzanan Kadirî-Uveysî ağı vaaz, şiir, ticaret ve halifelerle yaydı. Yerel dil ve liman dolaşımı, Bağdat'tan bağımsız yüksek hareketlilik sağladı. Üveys'in 1909'da rakip Sâlihiyye mensuplarınca öldürülmesi, tarikatlar arası çatışmayı gösterir; bütün Somali siyasetini iki tarikat savaşına indirgemek doğru değildir. Sömürge yönetimi, yerel klan ve dinî rekabet birlikte incelenmelidir.⁵⁵³

101.64. Sudan ve Semmâniyye: Kadirî Miras, Bağımsız Bileşim.

Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân'ın çoklu icâzetleri içinde Kadirî nispet önemliydi; Semmâniyye Sudan'da zikir, hane ve halifelerle ayrı bir tarikat bileşimi geliştirdi. Onu yalnız Kâdiriyye'nin Sudan şubesi saymak, Halvetî ve diğer mirasları görünmez kılar. Mehdîlik döneminde Semmânî çevrelerin tavırları da tek değildi. Ortak pîr veya evrâd, otomatik örgütsel bağlılık ve ortak siyasî komuta anlamına gelmez. Çoklu silsile yerel yeni kurum üretebilir.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ A. A. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara* (Rabat: Institut des Études Africaines, 2001), 1-71; Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Athens: Ohio University Press, 2000), 239-267; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 97-112.

⁵⁵² David Commins, "Abd al-Qadir al-Jaza'iri and Islamic Reform," *Muslim World* 78/2 (1988), 121-139; Raphael Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians* (New York: Holmes & Meier, 1977), 45-156; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 97-112.

⁵⁵³ B. G. Martin, "Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Shaykh Uways b. Muhammad al-Barawi and the Qadiriyya Brotherhood in East Africa," *Journal of African History* 10/3 (1969), 471-486; Martin, *Muslim Brotherhoods*, 115-145; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 97-112.

⁵⁵⁴ Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan* (Evanston: Northwestern University Press, 1992), 39-78; Martin, *Muslim Brotherhoods*, 87-118; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 97-112.

101.65. Sömürgecilik Karşısında Çoğul Tavrılar: Direniş, Arabuluculuk ve Uyum. Kadirî haneler Cezayir, Sahra, Doğu Afrika ve Endonezya’da kimi zaman silâhlı direniş, kimi zaman topluluk koruma, diplomasi, eğitim veya sömürge yönetimiyle sınırlı uzlaşma seçti. Kolonyal raporlar geniş ve esnek silsileyi tek gizli komplo olarak betimleyebilir. Aynı kol içinde bile kuşaklar farklı tavır almıştır. P3–P4 ve D6–D7 yalnız fiilî mobilizasyon kanıtıyla verilir. Cehri zikir, keramet veya şeyhe bağlılık kendi başına siyasal nedensellik değildir.⁵⁵⁵

101.66. 1925 Sonrası Türkiye: Hukukî Kapanma ve Hane-Meşk Sürekliliği. 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı kanun tekke ve zâviyeleri kapatıp şeyhlik ve dervişlik unvanlarının kamusal-hukukî kullanımını yasakladı. Kadirîhâne ve Eşrefî tekkelerin post-vakıf düzeni D5 müdahaleyle kırıldı; binalar farklı işlevlere geçti. Buna rağmen aile, ilâhi, menâkıb ve özel zikir bir günde sona ermedi. Sonraki kültür derneği veya sohbet çevresi eski tekkenin değişmemiş tüzel devamı değildir. Süreklilik silsile, ritüel, hane, mekân ve hukuk bakımından ayrı sınıandır.⁵⁵⁶

101.67. Modern Türkiye’de Kadirî Kimlikler: Dernek, Cami ve Kültür Alanı. Modern Türkiye’de Kadirî veya Eşrefî nispetli çevreler vakıf, dernek, cami, kültür faaliyeti ve özel sohbet biçimlerinde yaşayabilir. Hukukî tüzel kişilikle manevî üyelik tam örtüşmez; etkinliğe katılan herkes mürid değildir. Bazı haneler silsile ve meşki sürdürürken bazı mekânlar yalnız tarihî miras olarak korunur. “Kadirîler” tek merkezli oy veya ekonomi bloğu değildir. Devlet ilişkisi D1 tanımadan D4 gözetim ve düzenlemeye, siyaset P0–P2’ye kadar çevre bazında değişir.⁵⁵⁷

101.68. Kapanma ve Siyaset Ölçeği: K1–K3 ile P1–P4’ü Ayırmak. Biat K1, halife-yetki iletişimi K2, ileri evrâd ve sülûk K3’tür; kamusal vaaz, menâkıb, yemek ve türbe ziyareti nedeniyle genel K4 hükmü kurulamaz. Hükümdara dua ve ziyaret P1, vergi-tayin arabuluculuğu P2, örgütlü protesto P3, silâhlı kapasite

⁵⁵⁵ Martin, *Muslim Brotherhoods*, 15–145; Batran, *Qadiriyya Brotherhood*, 1–71; Kartodirdjo, *Peasants’ Revolt*, 145–210; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 97–112.

⁵⁵⁶ Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine Dair Kanun, nr. 677, 30 Kasım 1925; Tanman, “Kâdirîhâne Tekkesi,” 127–130; Azamat, “Eşrefîyye,” 477–479.

⁵⁵⁷ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Tanman, “Kâdirîhâne Tekkesi,” 127–130; Thierry Zarcone, “Sufi Lineages and Saint Veneration in Modern Turkey,” in *Sufism and the Modern in Islam*, ed. Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (London: I.B. Tauris, 2007), 33–52.

veya egemenlik P4'tür. Bağdat vakfı, Osmanlı âsitânesi, Emîr Abdülkâdir'in emirliği ve Banten isyanı farklı morfolojilerdir. Ortak pîr, ortak siyâsi komuta veya değişmez devlet tavrı üretmez.⁵⁵⁸

101.69. Diaspora ve Dijital Pîr Kültü: Görünürlük ile Üyelik Ayrımı.

Kadirî menâkıbı, evrâd, zikir videoları ve türbe yayınları dijital ortamda ulusal sınırları aşar. Çevrimiçi izleyici, bağışçı, ziyaretçi ve biatlı mürid aynı kategori değildir. Diaspora merkezleri bir ülkede cami, başka yerde kültür derneği veya hane ağı biçimi alabilir. Bağdat türbesinin dijital görünürlüğü sembolik merkezi güçlendirirken yerel şeyhlerin özerkliğini ortadan kaldırmaz. Modern temsil iddiası, bütün tarihsel Kâdiriyye adına konuşma yetkisi sayılmamalıdır.⁵⁵⁹

101.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Kadirî Ağların Cemaatleşme Morfolojisi.

Kâdiriyye, Geylânî'nin Bağdat vaaz ve medrese çevresinden doğup oğullar, halifeler, hane, türbe, menâkıb ve evrâdla çoğalan; bölgesel ikinci pîrler ve çoklu silsilelerle federatifleşen tarikat ailesidir. Birlik ortak pîr, silsile, cehrî zikir ve yardım hafızasında; farklılık kol, taç, hane, dil, vakıf ve siyasette görünür. Üyelik çoğunlukla K1–K3, genel K4 değildir. Devlet ilişkileri D1–D4 arasında yaygın, baskıda D5, direnişte D6; yalnız fiilî emirlik ve egemenlikte koşullu D7'dir. Siyaset çoğunlukla P1–P2, sınırlı vakalarda P3–P4'tür.⁵⁶⁰

Analiz boyutu	Bölüm 101 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	XII. yüzyıl Bağdat vaaz, medrese ve ribât çevresidir.
2. Eponim kurucu	Abdülkâdir-i Geylânî tarihsel pîrdir; bütün kolları tek başına kurmaz.
3. Posthum kuruluş	Oğullar, halifeler, hane, türbe ve menâkıb kurumu çoğaltır.
4. Kuruluş kronolojisi	Tek tarih değil; Bağdat, bölgesel ikinci pîrler ve kollar eşikleridir.
5. Kaynak rejimi	Vaaz, menâkıb, silsile, vakıf ve arşiv ayrı düzlemlerde okunur.
6. Doktrin	Tövbe, tevekkül, sünnet ve velâyet ortak; yerel yorumlar çoğuldu.
7. Ritüel	Cehrî zikir ve evrâd çekirdektir; kıyâm ve mûsiki ayrıntısı değişir.
8. Bilgi kapanması	İleri sülûk K3; kamusal vaaz ve menâkıb nedeniyle genel K4 değildir.
9. Üyelik	Biat K1; pîr muhabbeti, ziyaretçi, mürid ve halife ayırır.
10. Otorite	Pîr, Bağdat hanesi, yerel şeyh, âsitâne, vakıf ve devlet çoğuldu.
11. Örgüt biçimi	Ortak pîrli, yüksek hilâfet üreten düşük eşgüdümlü tarikat ailesidir.
12. Ekonomik altyapı	Vakıf, bağış, mülk, yemek, hane emeği ve ziyaret ağı taşır.
13. Toplumsal taban	Ulema, esnaf, saray, aşiret, tüccar ve köylü bölgeye göre birleşir.
14. Toplumsal cinsiyet	Kadın hane ve patronaj rolü erkek silsilelerinde eksik görünür.
15. Coğrafya	Bağdat'tan Osmanlı, Afrika, Güney ve Güneydoğu Asya'ya çok merkezlidir.
16. Devlet ilişkisi	D1–D4 yaygın; kapatmada D5, direnişte D6, koşullu D7'dir.
17. Siyaset	Çoğunlukla P1–P2; belirli ayaklanma ve emirliklerde P3–P4'tür.

⁵⁵⁸ Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 24–49, 86–112; Martin, *Muslim Brotherhoods*, 15–145; Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136.

⁵⁵⁹ Alix Philippon, *Qadiriyya Sufi Order*, giriş; Mark Sedgwick, *Western Sufism* (New York: Oxford University Press, 2017), 181–220; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 86–112.

⁵⁶⁰ Azamat, “Kâdiriyye,” 131–136; Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, 1–112; Trimmingham, *Sufi Orders*, 40–44; Martin, *Muslim Brotherhoods*, 15–145; van Bruinessen, “Shaykh ‘Abd al-Qadir,” 361–395.

Analiz boyutu	Bölüm 101 için kaynak-sınırlı hüküm
18. Dönüşüm	Bölgesel ikinci pîr ve birleşik silsileler ortak nispeti yeniden kurar.
19. 1925 sonrası	Hukukî tekke kapanır; hane, meşk, cami ve dernek biçimleri ayrışır.
20. Nihai hüküm	Geniş pîr kültürünü yerel özerk kurumlarla birleştiren Kadiri ağdır.

BÖLÜM 102 — RİFÂÎ AĞLAR VE RİTÜEL OTORİTE

Ahmed er-Rifâî'nin Tarihsel Şahsiyeti, Batâih-Vâsıt Çevresi, Seyyid Haneleri, Cehrî Zikir, Burhan Gösterileri, Osmanlı Kolları, Balkanlar ve Modern Dönüşümler

102.1. Ana Tez: Erken Teşkilâtlanma, Çok Merkezli Sonraki Ağ. Rifâiyye, Ahmed er-Rifâî'nin XII. yüzyılda Güney Irak bataklık kuşağında devralıp genişlettiği şeyh, tekke ve halife çevresinden doğdu. Erken dönemde belirgin teşkilâtlanma görülmesi, sonraki Irak, Suriye, Mısır, Anadolu ve Balkan kollarının tek merkezden sürekli yönetildiği anlamına gelmez. Ortak pîr, silsile, cehrî zikir, hizmet ve keramet hafızası aile benzerliği kurarken hane, erkân, burhan ve devlet ilişkileri yerleşti. Bölüm, kurucu merkezin gerçek ağırlığını küresel bürokrasi varsayımından ayırır.⁵⁶¹

102.2. Adlandırma: Rifâî, Rifâiyye ve Rifâîlik. Rifâî nisbesi Ahmed er-Rifâî'ye manevî veya biyolojik bağ iddiasını; Rifâiyye ise bu nispet çevresinde oluşan tarikat ailesini gösterir. Kaynaklarda Rifâî, Rufâî ve yerel telaffuzlar bulunabilir. Her 'Rifâî' soyadı fiilî şeyhlik veya tarikat üyeliği kanıtı değildir; aynı şekilde bir burhan gösterisini seyretmek de biat sayılmaz. Öz-adlandırma, şecere, icâzet, tekke kaydı ve ritüel katılım ayrı kanıt kümeleridir. Modern etiketler tarihsel hane ve kol sınırlarının yerine geçirilmez.⁵⁶²

102.3. Dönemlendirme: Batâih Çevresinden Modern Derneklere. Analiz altı evreyi ayırır: Mansûr el-Batâihî ve Ahmed er-Rifâî'nin XII. yüzyıl çevresi; ölüm sonrası seyyid-hane ve halife genişlemesi; XIII–XV. yüzyıllarda Irak-Suriye-Mısır dolaşımı; Osmanlı Anadolu ve Balkan kurumlaşması; XIX. yüzyılda Sayyâdî haneler, Ebü'l-Hüdâ ve devlet merkezileşmesi; XX–XXI. yüzyıllarda hukukî kapanma, reform, diaspora ve kültür dernekleri. Bu çizgi kesintisiz

⁵⁶¹ Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70.

⁵⁶² Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Thierry Zarcone, 'Rifâ'iyya,' *Encyclopaedia of Islam*, THREE.

yükseliş değildir. Bazı merkezler sönerken başka bölgelerde yeni şube, birleşik silsile veya hane doğmuştur.⁵⁶³

102.4. Kaynak Katmanları: Tabakat, Menâkıb, Erkân, Vakıf ve Arşiv.

Ahmed er-Rifâî'nin tarihsel çevresi erken tabakat ve Vâsıt kaynaklarından; öğretisi nispet edilen meclis ve risalelerden; posthum kimliği menâkıb ve şecereleden; örgüt vakfiye, icâzet ve tekke kayıtlarından; ritüel ise erkân metni, gözlem ve görsel temsillerden izlenir. Menâkıb olağanüstü olay tutanağı, şecere genetik rapor, sömürge veya devlet kaydı tarafsız topluluk resmi değildir. Kaynağın yazım tarihi ve amacı belirtilmeden 'ilk günden beri' hükmü kurulmaz.⁵⁶⁴

102.5. Ahmed er-Rifâî: Tarihsel Şahsiyetin Güvenli Çekirdeği. Ahmed b. Ali er-Rifâî 512/1118'de Güney Irak'taki Batâih bölgesinin Ümmüabide köyünde doğdu ve 578/1182'de burada öldü. Küçük yaşta babasını kaybettiği, dayısı Mansûr el-Batâihî'nin çevresinde yetiştiği ve fıkıh, vaaz, zühd ile hizmeti birleştirdiği aktarılır. Ayrıntılı soy zinciri ve bazı eğitim haberleri kaynaklarda değişir. Güvenli çekirdek, onun Vâsıt-Batâih havzasında geniş mürid ağı kuran Sünnî sûfi-şeyh olduğunu gösterir; sonraki bütün ritüelleri şahsen düzenlediğini göstermez.⁵⁶⁵

102.6. Batâih Coğrafyası: Su, Köy ve Dolaşım. Batâih, Basra ile Vâsıt arasındaki bataklık ve su yolları bölgesiydi. Ümmüabide'nin merkez oluşu, yalnız inziva tercihiyle değil köy, kabile, tarım, balıkçılık ve nehir ulaşımıyla açıklanır. Dağ tekkesi veya kent medresesi modeli buraya aynen uygulanamaz. Coğrafya misafir ağı ve yerel koruma sağladı; fakat 'Rifâî teolojisi bataklıkta yaşamayı emreder' sonucu çıkarılamaz. Mekân, cemaatleşmenin maddî şartıdır; doktrin in kendisi değildir.⁵⁶⁶

⁵⁶³ Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978), 77–103.

⁵⁶⁴ Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: TTK, 1992), 27–67; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67.

⁵⁶⁵ Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Tâceddin el-Vâsıt, *Tiriyâku'l-muhibbîn fî tabakâti bîrkatî'l-meşâyibi'l-ârifîn*, ilgili bölümler; Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103.

⁵⁶⁶ Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; D. S. Margoliouth, 'al-Rifâî,' *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.

102.7. Mansûr el-Batâihî: Devralınan Ağ ve Kuruluş Problemi. Mansûr el-Batâihî, Ahmed er-Rifâî'nin dayısı ve başlıca şeyhi olarak, Ümmüabide çevresindeki tekke ve mürid ağının öncüsüdür. 540/1145–46 dolayında Ahmed'i şeyhü'ş-şüyûh konumuna getirdiği rivayeti, tarikatın boşlukta doğmadığını gösterir. Bununla birlikte Mansûr'u 'asıl kurucu', Ahmed'i yalnız mirasçı saymak da indirgemecidir: Ahmed devraldığı ağ öğretimi, hizmet, halife ve pîr hafızasıyla genişletmiştir. Kuruluş, miras alınan çevrenin yeni karizma etrafında yeniden örgütlenmesidir.⁵⁶⁷

102.8. 540/1145–46 Eşiği: Şeyhü'ş-Şüyûh Yetkisi. Kaynakların Ahmed er-Rifâî'nin Ümmüabide'de tekke başına geçirilmesini 540/1145–46'ya tarihlenmesi, kurumsal yetki devri için önemli bir eşiktir. 'Şeyhü'ş-şüyûh' unvanı çevredeki şeyh ve zâviyeler üzerinde üstünlük iddiası taşır; fakat bugünkü anlamda ülke çapında ruhban dairesi değildir. Yetkinin fiilî sınırı halifelerin sadakati, seyahat, vakıf ve yerel kabul ile belirleniyordu. Unvanı kelimesi kelimesine modern idarî makam şeklinde okumamak gerekir.⁵⁶⁸

102.9. İlim ve Mezhep Kimliği: Şâfiî Fıkhi, Sünnî Çerçeve. Ahmed er-Rifâî genellikle Şâfiî fıkhiya bağlı, hadis ve vaazla ilgilenen Sünnî bir şeyh olarak tanıtılır. Ehl-i beyt sevgisi ve seyyidlik iddiası onu otomatik Şiî yapmaz; sonraki Rifâî çevreler de farklı Sünnî hukuk geleneklerinde faaliyet göstermiştir. Öğretiyi yalnız olağanüstü ritüeller üzerinden okumak, şeriat, tevazu, çalışma, hizmet ve merhamet vurgusunu örter. Mezhep kimliği ile tarikat silsilesi ayrı fakat etkileşimli aidiyetlerdir.⁵⁶⁹

102.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Kanıt ve Kör Nokta. Aşağıdaki tablo sekiz kaynak türünü en güçlü kanıt alanı ve sistematik sınıırıyla karşılaştırır. Erken tabakat biyografik çekirdeği, menâkıb pîr hafızasını, icâzet normatif yetkiyi, vakfiye maddî tasarımı, erkân metni ideal ritüeli ve arşiv devletin tanıdığı makamı gösterir. Buna karşılık menkıbedeki keramet fiziksel laboratuvar kaydı,

⁵⁶⁷ Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70.

⁵⁶⁸ Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Tâceddin el-Vâsıtî, *Tiryâku'l-mubibbîn*.

⁵⁶⁹ Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, *es-Seyyid Ahmed er-Rifâî: hayâtühü ve âsârühü* (Bağdat, 1970), 35–78.

şecere kesintisiz biyolojik ispat, gösteri fotoğrafı bütün tarikatın günlük pratiği değildir. Hüküm bağımsız kaynak kesişmesiyle güçlendirilir.⁵⁷⁰

Kaynak türü	En güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sistematiik sınır
Erken tabakat / tarih	Biyografik çekirdek ve çevre	Şahıs ve bölge kaydı	Eksik ve seçici aktarım
Menâkıb	Pîr ideali ve keramet hafızası	Velâyet meşruiyeti	Olağanüstü olay sicili değildir
Şecere	Soy iddiası ve hane belleği	Seyyidlik meşruiyeti	Modern genetik ispat değildir
İcâzet / hilâfetnâme	Normatif temsil yetkisi	Zikir ve irşad aktarımı	Fiilî yerel kabulü kanıtlamaz
Erkân / evrâd	İdeal ritüel ve eğitim	Meşk standardı	Her tekkede aynı pratik değildir
Vakfiye / muhasebe	Gelir, görev ve hizmet	Maddî süreklilik	Kesintisiz tahsilat değildir
Arşiv / mahkeme	Post, dava ve devlet ilişkisi	Hak ve kamu düzeni	Manevî ehliyeti ölçmez
Gözlem / fotoğraf	Belirli ritüel icrası	Tasvir ve temsil	Bütün tarikatı genellemez

102.11. Ümmüabîde Tekkesi: Hizmet ve Misafirlik Merkezi.

Ümmüabîde'deki merkez, zikir halkasının yanı sıra misafir, yoksul, yolcu ve müridlerin iâşesini sağlayan sosyal düğümdü. Erken kaynaklardaki kalabalık sofrâ ve ziyaretçi sayıları kurumsal kapasiteyi gösterebilir; fakat kesin nüfus istatistiği değildir. Yemek, temizlik, hayvan ve hasta bakımı Rifâî hizmet idealini somutlaştırdı. Tekke, yalnız 'gösteri sahnesi' değil gündelik emek ve yeniden dağıtım kurumuydu. Maddî süreklilik bağış, üretim ve yerel ilişkilerle sağlandı.⁵⁷¹

102.12. Fakr ve Tevazu: Kurucu Ahlâkın Omurgası. Ahmed er-Rifâî'ye nispet edilen öğütlerde kibirden kaçınma, fakire hizmet, nefsin kırılması ve insanlara yumuşak davranma öne çıkar. Bu dil, sonradan şöhret kazanan ateş ve şiş gösterilerinden daha erken ve güvenli öğretim katmanıdır. Tevazu, şeyhin karizmatik üstünlüğünü tamamen yok etmez; paradoksal biçimde 'en alçak gönüllü velî' imgesiyle pîr otoritesini güçlendirebilir. Normatif edep ile tekkelerdeki fiilî statü ve hane rekabeti birbirine eşitlenmez.⁵⁷²

102.13. Hizmet Etiği: Hasta, Cüzzamlı, Hayvan ve Yoksul. Menâkıb Ahmed er-Rifâî'yi hastalara, dışlananlara ve hayvanlara hizmet eden merhamet örneği olarak sunar. Ayrıntıların bir kısmı ideal velî tipini kuran hagiografik örüntüdür; fakat tekrar eden hizmet teması tarikatın normatif öz-anlayışı için

⁵⁷⁰ Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2 (1989), 127–130; Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 35 (2008), 99–103; Ocak, Menâkıbnâmeler, 27–67; Ahmet T. Karamustafa, God's Unruly Friends (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67.

⁵⁷¹ Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2 (1989), 127–130; Trimmingham, Sufi Orders, 37–40.

⁵⁷² Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2 (1989), 127–130; Ahmed er-Rifâî, el-Burhânü'l-müeyyed, çeşitli neşirler; Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 35 (2008), 99–103.

güçlü kanıttır. Bu anlatılar müride üstünlük değil başkasının yükünü taşıma görevi verir. Sosyal hizmet, modern kurumların ölçülebilir refah programıyla aynı değildir; yine de tekkenin yemek, barınma ve bakım işlevini anlamada merkezi önemdedir.⁵⁷³

102.14. Sohbet ve Vaaz: Kamusal Öğretim Alanı. Rifâî çevresinde sohbet ve vaaz geniş dinleyiciye açık K0–K1 alan oluşturdu. Tövbe, sünnete bağlılık, riyadan kaçınma ve fakire hizmet öğretilirken yakın mürid için zikir telkini ve seyrüsülük daha seçiciydi. Kalabalıkların pîri dinlemesi örgütsel üyelik sayımı değildir. Açık hitabet, Rifâiyye’yi yalnız gizli sır cemiyeti olarak sınıflandırmayı engeller. Kamusal söz ile iç yetki zinciri aynı kurum içinde farklı erişim düzeyleri üretir.⁵⁷⁴

102.15. Eser Nispeti ve Metin Eleştirisi. Ahmed er-Rifâî’ye el-Burhânü’l-müeyyed, el-Hikemü’r-Rifâiyye ve çeşitli meclisler nispet edilir. Bazıları sözlü öğütlerin daha sonra derlenmiş biçimidir; nüsha tarihi ve isnat aynı güven seviyesinde değildir. Popüler baskıdaki her cümleyi XII. yüzyıl müellif nüshası saymak doğru olmaz. Buna rağmen ortak çekirdek, tevazu, hizmet, sünnet ve şeyhlik edebini gösterir. Metin eleştirisi manevî değeri reddetmez; tarihsel tabakayı ve sonraki Rifâî redaksiyonunu ayırır.⁵⁷⁵

102.16. Seyyidlik İddiası: Şecere, Hane ve Tarihsel Kanıt. Ahmed er-Rifâî’nin soyunun Hz. Hüseyin üzerinden Ehl-i beyt’e ulaştığı Rifâî hafızasının temel unsurudur. Erken ve sonraki şecereler bu nispeti ayrıntılandırır; ortaçağda buna itiraz eden ve savunan risaleler yazılmıştır. Tarihçi şecereyi hem soy iddiası hem meşruiyet belgesi olarak inceler, modern genetik kesinlik gibi sunmaz. Seyyidlik pîr ve nesil hanelerine yüksek itibar sağladı; fakat her torun otomatik şeyh, her şeyh de biyolojik torun değildir.⁵⁷⁶

⁵⁷³ Mustafa Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; Tâceddin el-Vâsıtî, *Tiryâku’l-mubibbin*.

⁵⁷⁴ Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70.

⁵⁷⁵ Mustafa Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü’l-müeyyed*; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, *es-Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 79–130.

⁵⁷⁶ Mustafa Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Abdülazîz ed-Dîrîrî, *Gâyetü’l-tabrîr*, Kabire 1315; Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103.

102.17. Hırka ve Silsile: Manevî Nesep. Rifâî silsilesi Ahmed er-Rifâî'den şeyhler aracılığıyla Hz. Peygamber'e ulaşan manevî yetki zinciridir. Hırka, zikir telkini ve icâzet bu zinciri görünür kılar. Silsile normatif meşruiyet sağlar; fakat bütün halkaların sürekli idarî denetimini veya her belgenin aynı tarihte düzenlendiğini kanıtlamaz. Çoklu tarikat icâzeti Osmanlı ve sonraki çevrelerde yaygındır. Manevî nesep ile biyolojik seyyidlik birleşebilir, ancak analitik olarak ayrı tutulmalıdır.⁵⁷⁷

102.18. Keramet Hafızası: Olağanüstü Olayın Sosyal İşlevi. Ahmed er-Rifâî menâkıbı uzaktan yardım, hayvanların itaati, hastalıkların iyileşmesi ve tehlikeden korunma anlatıları taşır. Tarihçi bunları doğrulanmış fiziksel vaka saymak yerine pîr otoritesi, güven, adak ve ziyaret davranışı üreten hafıza olarak okur. Keramet anlatıları kol rekabetinde üstünlük iddiası da kurabilir. İnananların teolojik kabulü küçümsemekten, olayın tarihsel kanıt düzeyi ile cemaate verdiği anlam ayrılır.⁵⁷⁸

102.19. Medine'de El Öpme Rivayeti: Teolojik Hafıza ve Kronoloji. Rifâî geleneğinde Ahmed er-Rifâî'nin hac sırasında Hz. Peygamber'in kabrinden uzanan eli öptüğü anlatısı merkezî menkıbelerden biridir. Rivayetin geç yazılı tanıklığı ve farklı anlatım biçimleri, onu çağdaş seyahat tutanağı saymayı engeller. Cemaat açısından olay pîrin Hz. Peygamber'e yakınlığını ve seyyidliğini teyit eder; tarih yazımı açısından posthum karizma hafızasını gösterir. Rivayeti bütünüyle küçümsemek de doğrulanmış tarih gibi sunmak da yöntemsel değildir.⁵⁷⁹

102.20. Erken Şahsiyetler ve Sonraki Kollar Tablosu. Aşağıdaki tablo Rifâî ağının on şahıs, hane ve kolunu kurucu nispet, coğrafya ve ayırt edici kurumla karşılaştırır. Mansûr el-Batâihî devralınan çevreyi, Ahmed er-Rifâî eponim kurucuyu, Ahmed es-Sayyâd hane-kol sürekliliğini, Harîriyye Suriye farklılaşmasını, Ma'rifiyye ve Ken'âniyye İstanbul'daki yeni kurumlaşmaları

⁵⁷⁷ Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Trimmingham, *Sufi Orders*, 37–40; John Spencer Trimmingham, ilgili silsile tabloları.

⁵⁷⁸ Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67.

⁵⁷⁹ Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67.

gösterir. ‘Kol’ kelimesi her satırda eşit idarî büyüklük taşımaz; bazıları geniş hane ağı, bazıları tekke merkezli yerel erkândır.⁵⁸⁰

Şahıs / kol	Kurucu nispet	Başlıca coğrafya	Analitik ayırt edici yön
Mansûr el-Batâihî çevresi	Devralınan şeyh ağı	Batâih-Vâsit	Kuruluş öncesi kurumsal zemin
Ahmed er-Rifâî	Eponim pîr	Ümmüabîde-Güney Irak	Hizmet, halife ve erken teşkilât
Sayyâdiyye	Ahmed es-Sayyâd hanesi	Irak-Suriye-Mısır	Seyyid hane ve türbe ağı
Harîriyye	Ali el-Harîrî	Suriye	Tartışmalı kıyafet ve davranış
Mısır Rifâî ağları	Çoklu Sayyâdi haneler	Kahire ve Delta	Mevlid ve devlet düzenlemesi
Osmanlı Rifâilîliği	Çoklu halife ve tekkeler	İstanbul-Anadolu	Şehirli zikir, musiki ve burhan
Ma’rifîyye	Muhammed Ma’rifî	Kartal-İstanbul	Yerel ikinci pîr ve hane
Balkan Rifâilîliği	Osmanlı ve yerel halifeler	Kosova-Makedonya-Arnavutluk	Dil, etnisite ve tekke çeşitliliği
Ebü’l-Hüdâ çevresi	Sayyâdi saray aracılığı	Suriye-İstanbul	Hilâfet siyaseti ve temsil iddiası
Ken’âniyye çevresi	Ken’an Rifâî	İstanbul	Modern etik, musiki ve eğitim dili

102.21. Ölüm ve Posthum Kurumsallaşma. Ahmed er-Rifâî’nin 578/1182’de ölümünden sonra Ümmüabîde’deki kabir, hane ve ziyaret ağı ortak pîr merkezini sürdürdü. Tarikatın devamı yalnız biyolojik soya dayanmadı; halifeler, icâzetler, menâkıb ve bölgesel tekkeler karizmayı çoğalttı. Kurucunun ölümü hazır bir dünya teşkilâtının yönetim devri değildir. Posthum kurumlaşma, pîr hafızasının farklı coğrafyalarda yeni hane ve ritüel otoritelerle yeniden kurulmasıdır.⁵⁸¹

102.22. Ahmed es-Sayyâd ve Sayyâdiyye. Ahmed es-Sayyâd, Ahmed er-Rifâî’nin nesline bağlanan önemli şeyh olarak XIII. yüzyılda Sayyâdiyye kolunun oluşumunda etkili oldu. Irak, Suriye, Mısır ve Hicaz bağlantıları seyyid hane ile hilâfet ağını birleştirdi. Sonraki Sayyâdi şecereler erken nüfuzu büyütebilir; yine de kolun geniş dolaşımı gerçektir. Biyolojik soy, türbedarlık ve irşad yetkisinin hangi kişide birleştiği dönem ve belge bazında sınanmalıdır.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Nihat Azamat, ‘Sayyâdi,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36 (2009), 218–219.

⁵⁸¹ Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70.

⁵⁸² Nihat Azamat, ‘Sayyâdi,’ *TDV İslâm Ansiklopedisi* 36 (2009), 218–219; Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ 99–103; Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103.

102.23. Harîriyye: Suriye’de Ayırışan Erkân. Ali el-Harîrî’ye bağlanan Harîriyye, XIII. yüzyıl Suriye’sinde Rifâî kökenli fakat kendine özgü kıyafet, davranış ve toplumsal görünürlük geliştiren çevreydi. Eleştirel kaynaklar Harîrîleri aşırılık ve kuralsızlıkla suçlar; bu polemikler fiilî pratiğin tamamı değildir. Kolun Rifâî kökeni, bütün Rifâiyye’nin Harîrî uygulamalarını paylaştığını göstermez. Tarikat ailesi içindeki sınır ihlali ve ıslah tartışmaları ayrı incelenmelidir.⁵⁸³

102.24. Halife Çoğalmasa: Yetki ile Fiilî Kurum Arasındaki Mesafe. Rifâî kaynakları çok sayıda halifenin Irak dışına gönderildiğini bildirir. Hilâfet belgesi zikir telkini ve temsil yetkisi taşır; kalıcı tekke, geniş mürid kitlesi veya ekonomik sürdürülebilirlik otomatik sonucu değildir. Bir halife yerel hukuk, dil ve patronajla yeni kurum kurabilir; ölümünden sonra çevresi sönebilir veya başka silsileyle birleşebilir. Sayısal halife listeleri nüfus istatistiği değil normatif yayılma haritasıdır.⁵⁸⁴

102.25. Bağdat–Vâsıt–Basra Hattı: Nehir Ağları ve Şehir Bağlantısı. Rifâî çevresi kırsal Batâih’e kapanmış değildi; Vâsıt, Basra ve Bağdat’ın ulema, tüccar ve hac dolaşımıyla bağlantı kurdu. Nehir ve kara güzergâhları halife, ziyaretçi ve iaşeyi taşıdı. Bağdat’taki görünürlük, Ümmüabîde merkezini hükümsüz kılmaz; aynı şekilde merkezî pîr makamı her yerel tekkeyi günlük yönetmez. Coğrafi ağ, sembolik merkez ile hareketli temsilciler arasında kuruldu.⁵⁸⁵

102.26. Moğol Yıkımı ve Süreklilik Problemi. 1258 Bağdat yıkımı ve Irak’taki siyasal-ekonomik kırılmalar Rifâî kurumlarını etkiledi; bazı haneler Suriye ve Mısır’a yöneldi. ‘Moğollar bütün tarikatı yok etti’ veya ‘hiçbir şey değişmedi’ hükümleri eşit derecede sorunludur. Türbe, şecere ve halife hafızası

⁵⁸³ Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70; Alexander Knysb, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), 174–179.

⁵⁸⁴ Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70; Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103.

⁵⁸⁵ Mustafa Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Margoliouth, ‘al-Rifâ’î.’

süreklilik sağlarken vakıf ve yerel güvenlik kesintiye uğrayabilirdi. Kurumsal devam, bina, hane, ritüel ve belge katmanlarında ayrı ölçülmelidir.⁵⁸⁶

102.27. Suriye ve Mısır'a Yayılma: Hane, Zâviye ve Festival. Rifâî haneler Suriye ve Mısır'da zâviye, türbe, mevlid ve şehir loncalarıyla yerleşti. Mısır'daki kamusal festival ve gösteriler geniş izleyici çekse de herkes mürid değildir. Devlet bazen vakıf ve töreni tanıdı, bazen kamu düzeni gerekçesiyle sınırladı. Irak pîr nispeti korunurken yerel velî kültürleri ve başka tarikatlarla çoklu bağlar geliştirdi. Yayılma merkez kopyası değil yeniden bileşimdir.⁵⁸⁷

102.28. Anadolu'ya Erken Geçiş: XIII. Yüzyıl Tanıklıkları. Rifâî dervişlerin XIII. yüzyıl Anadolu'sunda bulunduğu dair menâkıb, kronik ve polemik tanıklıkları vardır. Ancak her ateşli veya gezgin dervişi Rifâî saymak doğru değildir. Moğol dönemi siyasal patronajı ve şehirli-kırsal dolaşım, farklı sûfi çevreleri bir araya getirdi. Erken varlık, kesintisiz biçimde bugünkü tekke zincirine bağlanamaz; şahıs, mekân ve silsile belgeleriyle sınanmalıdır.⁵⁸⁸

102.29. Mevlânâ ve Rifâîler: Menâkıbdan Kurum Haritasına. Mevlevî menâkıbında Rifâî derviş ve şeyhlerle karşılaşmalar, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda tarikatlar arası tanıma ve rekabeti gösterir. Bu anlatılar Mevlânâ'nın bütün Rifâîyye hakkında resmî hükmü veya iki tarikatın kalıcı ittifak sözleşmesi değildir. Menkıbe, ideal üstünlük ve karşılıklı hürmet dili kurabilir. Somut tekke ve halefiyet sonuçları başka belgelerle doğrulanmalıdır.⁵⁸⁹

102.30. Ritüel Repertuvar: Erişim, İşlev ve Tarihleme. Rifâî repertuvarında sohbet, yemek ve bazı zikirler kamusal; biat, telkin ve ileri evrâd seçicidir. Ateş, şiş, kılıç ve hayvanla ilişkili burhanlar bütün Rifâî toplantılarının zorunlu unsuru değildir. Kurucuya nispet edilen keramet ile sonraki icra tekniği aynı tarihe yerleştirilmez. Ritüel görünürlük, örgütsel merkezilik ve doktriner

⁵⁸⁶ Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Trimmingham, *Sufi Orders*, 37–40; Knysb, *Islamic Mysticism*, 174–179.

⁵⁸⁷ Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103; Frederick de Jong, 'The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth-Century Egypt,' in *Muslim Travellers* (Leiden: Brill, 1990), ilgili bölümler; Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103.

⁵⁸⁸ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 54–67; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler* (Ankara: TTK, 1992), 65–96; Tabralı, 'Rifâîyye,' 99–103.

ağırlık ayrı boyutlardır. Bir pratiğin fotoğraflanması onun bütün kolların normu olduğunu değil, belirli zaman ve mekânda icra edildiğini gösterir.⁵⁹⁰

102.31. Cehrî Zikir: Ses, Beden ve Topluluk. Rifâî zikri çoğunlukla yüksek ses, toplu ritim, nefes ve beden hareketiyle tanınır. Cehrî oluş, her kolun aynı ilâhi, tempo veya hareket düzenini kullandığı anlamına gelmez. Zikir mürid bedenini disipline eder, toplu uyum ve duygusal yoğunluk üretir; dışarıdan seyirlik bir performans gibi algılanabilir. Kamusal icra K0–K1 görünürlük taşıırken telkin ve sülûk K1–K3’tür. Ses yüksekliği siyasî radikallik veya doktriner aşırılık ölçüsü değildir.⁵⁹¹

102.32. Devrân, Kıyâm ve Ritim: Yerel Erkân Farkları. Ayakta zikir, halka hareketi, devrân ve ritmik vurgu özellikle Osmanlı Rifâî çevrelerinde belirginleşti. Buna rağmen düzen, musiki ve süre tekke ve kol bazında değişti. Fikhî eleştiriler bazen hareketin kendisine, bazen karmaşa veya gösteriye yöneldi. Normatif erkân metni ideal sıralamayı gösterir; fiilî meclis gözlemi ve icra kaydı ayrıca gerekir. ‘Rifâî zikri’ tek değişmez koreografi değildir.⁵⁹²

102.33. Evrâd, Salavat ve Zaman Disiplini. Günlük evrâd, salavat, istiğfar ve pîre bağlanan dualar Rifâî mensubiyetini gösteriden daha sürekli biçimde üretir. Evrâdın hangi metinle, kaç defa ve kimden izinle okunacağı kola göre değişebilir. Basılı evrâdı edinmek biat veya hilâfet değildir. Tekrar, müridin zamanını ve hafızasını düzenler; ortak pîr dilini uzak coğrafyalara taşır. İleri uygulamalar K2–K3 seçicilik gösterebilir, temel dua kamusal dolaşabilir.⁵⁹³

102.34. Musiki ve İlâhi: Öğretiyi Taşıyan Hafıza. Rifâî tekkelerinde ilâhi, kaside, kudüm ve bendir gibi unsurlar zikir ritmini ve pîr hafızasını taşımıştır. Repertuvar şehir, dil ve bestekâra göre değişir; bütün dönemler için tek ‘Rifâî musikisi’ yoktur. Güfte, Ahmed er-Rifâî ve seyyid hanelerini övebilir; bu övgü

⁵⁸⁹ Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, ilgili bölümler; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; Karamustaşa, *God's Unruly Friends*, 54–67.

⁵⁹⁰ Mustafa Tabralı, ‘Rifâîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Ahmet T. Karamustaşa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Trimmingham, *Sufi Orders*, 37–40, 202–205.

⁵⁹¹ Mustafa Tabralı, ‘Rifâîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Trimmingham, *Sufi Orders*, 202–205; Walter Feldman, *From Rumi to the Whirling Dervishes* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), ilgili bölümler.

⁵⁹² Mustafa Tabralı, ‘Rifâîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Cem Bebar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: YKY, 1998), 115–142; Feldman, *From Rumi*, ilgili bölümler.

⁵⁹³ Mustafa Tabralı, ‘Rifâîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Ahmed er-Rifâî, *el-Burbânü'l-müeyyed*; Trimmingham, *Sufi Orders*, 202–205.

idarî bağıllık belgesi değildir. Musiki kamusal katılımı genişletirken meşk zinciri K2 uzmanlık alanı yaratır.⁵⁹⁴

102.35. Burhan Kavramı: Keramet İspatı mı, Ritüel Yetki mi? Rifâî dilinde burhan, pîrin manevî tasarrufunun ve şeyhin iznli yetkisinin işareti sayılan olağanüstü dayanıklılık gösterilerini ifade eder. Ateşe temas, şiş veya kılıç kullanımı, cam ya da canlı hayvanla ilgili icralar farklı çevrelerde görülmüştür. İnanan yorumunda zarar görmeme ilâhî lütuftur; tarihsel analizde beden tekniği, izin, seyirci ve otorite birlikte incelenir. Burhanı dinin farzı veya bütün Rifâîlerin zorunlu pratiği saymak yanlıştır.⁵⁹⁵

102.36. Ateşle İmtihan: Kurucu Döneme Geri Taşıma Sorunu. Ateş yalama, kor üzerinde yürüme veya kızgın nesneye temas sonraki Rifâî görünürlüğünün güçlü simgeleridir. Erken kaynakların sessizliği ve uygulamanın geç, bölgesel tanıklıkları bu repertuarı Ahmed er-Rifâî'nin kesin talimatı olarak sunmayı engeller. Menâkıbı keramet ile düzenli tören tekniği ayrılmalıdır. Bazı şeyhler burhanı reddetmiş veya sınırlandırmış, bazıları meşruiyet göstergesi olarak sürdürmüştür. Çeşitlilik tarikat içi reformun parçasıdır.⁵⁹⁶

102.37. Şiş, Kılıç ve Beden: İzni Gösteri Rejimi. Şiş saplama ve kesici aletle icra edilen burhanlar, şeyh izni, zikir yoğunluğu ve seyirci önünde dayanıklılık iddiasıyla bağlantılıdır. Fotoğraf veya seyahatname görüntüsü icranın yapıldığını gösterebilir; hilesiz fiziksel mekanizmayı veya bütün tarikatın onayını kanıtlamaz. Beden, karizmatik yetkinin görünür yüzeyi olur. Yetkisiz taklit ve gösteriş eleştirileri, Rifâî çevrelerin kendi iç sınırlarını da gösterir.⁵⁹⁷

102.38. Hayvanlarla Burhan: Yılan, Akrep ve Aslan Hafızası. Yılan ve akrebi tutma, vahşi hayvanı uysallaştırma veya zehre dayanma anlatıları Rifâî menâkıb ve gösteri repertuarında yer alır. Her anlatı aynı kanıt düzeyinde değildir; bazıları velînin tabiat üzerindeki tasarrufunu simgeler, bazıları

⁵⁹⁴ Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 115–142; Walter Feldman, *From Rumi, ilgili bölümler*; Tabralı, 'Rifâîyye,' 99–103.

⁵⁹⁵ Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Trimmingham, *Sufi Orders*, 37–40.

⁵⁹⁶ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Trimmingham, *Sufi Orders*, 37–40; Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103.

⁵⁹⁷ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Mark Sedgwick, *Western Sufism* (New York: Oxford University Press, 2017), 38–45; Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103.

seyahatnamede gözlenen icradır. Hayvan kullanımı kurucu öğretinin merkezine yerleştirilemez. Modern güvenlik ve hayvan refahı normları da icraların dönüşümünde etkili olmuştur.⁵⁹⁸

102.39. Ritüel Eleştiri: Bid‘at, Hile ve İç Reform. Ulema, rakip tarikatlar ve modern reformcular burhanları bid‘at, hile veya halkı aldatma olarak eleştirmiştir. Rifâî savunuları ise izinli keramet dili ile gösterişi ayırır; bazı Rifâî şeyhler de sansasyonel icraları terk etmiştir. Polemiğin varlığı tek başına bütün suçlamaları doğrulamaz, fakat ritüel otoritenin tartışmalı olduğunu gösterir. Devlet yasakları, ilmî eleştiri ve tarikat içi ıslah birbirinden ayrılmalıdır.⁵⁹⁹

102.40. Bilgi ve Yetki Katmanları: K0–K4 Tablosu. Aşağıdaki tablo kamusal ziyaret ve sohbetten biat, telkin, hilâfet, ileri burhan izni ve mahrem hane bilgisine uzanan erişim katmanlarını karşılaştırır. Rifâîye bütünüyle K4 kapalı değildir; zikir, mevlid, yemek ve türbe ziyareti geniş kamusalılık taşır. K3–K4 yalnız belirli teknik, icâzet veya güvenlik durumlarına uygulanabilir. Ritüelin seyredilmesi tekniğin ve yetkinin öğrenildiği anlamına gelmez.⁶⁰⁰

102.41. Biat ve Telkin: Üyelik Eşiği. Rifâî mensubiyeti şeyhe biat, zikir telkini ve silsile kabulüyle belirginleşir. Türbe ziyareti, mevlide katılım, pîri sevme veya burhan seyretme tek başına üyelik değildir. Biat K1 giriş, düzenli sülûk K2, temsil ve ileri yetki K3 olabilir. Modern dernek üyeliği ile manevî intisap da aynı değildir. Üyelik sayıları bu kategoriler ayrılmadan üretilemez.⁶⁰¹

102.42. Şeyh, Halife ve Postnişin: Otorite Katmanları. Şeyh irşad ve zikir telkini, halife temsil ve yeni çevre kurma, postnişin ise belirli tekkenin makamını sürdürme yetkisi taşıyabilir. Bu roller her zaman aynı kişide birleşmez. Devlet beratıyla tanınan post ile müridlerin kabul ettiği manevî ehliyet ayrışabilir.

⁵⁹⁸ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 27–67; Trimmingham, *Sufi Orders*, 37–40.

⁵⁹⁹ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Mustafa Tabralı, 'Rifâîye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Ibn Taymiyya, *Majmû'u'r-resâ'il*, Rifâî uygulamalarına dair ilgili risale.

⁶⁰⁰ Mustafa Tabralı, 'Rifâîye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Trimmingham, *Sufi Orders*, 202–205; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67.

⁶⁰¹ Mustafa Tabralı, 'Rifâîye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Trimmingham, *Sufi Orders*, 181–205; Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103.

Biyolojik varislik güçlü olsa da icâzet ve yerel kabul gerekir. ‘Rifâî şeyhi’ unvanı bütün dünya Rifâiyyesi üzerinde yetki vermez.⁶⁰²

102.43. Burhan İzni: Karizmatik Tekelin Kurumsallaşması. Burhanın şeyh veya yetkili halife iznine bağlanması, olağanüstü icrayı kurumsal hiyerarşiye dahil eder. İzin, gösterinin taklitten ayrılması ve pîr silsilesine bağlanması için kullanılır. Bununla birlikte her Rifâî kol burhan icra etmez; izin belgesinin varlığı fiilî gösteri yapıldığını kanıtlamaz. Karizmatik yetki hem bedensel performans hem belge ve meşk yoluyla üretilir.⁶⁰³

102.44. Hane ve Şecere: Kalıtımın Gücü ve Sınırı. Seyyid-Rifâî haneler türbe, vakıf, şecere ve evlilik yoluyla uzun süreli otorite biriktirdi. Hane belleği kurumsal süreklilik sağlar; ancak her aile mensubu irşada ehil değildir ve şecere tek başına halife tayini değildir. Kızlar ve kadınlar hane aktarımında kritik olmasına rağmen erkek merkezli listelerde görünmez kalabilir. Biyolojik, manevî ve hukukî veraset ayrı izlenmelidir.⁶⁰⁴

102.45. Kadınlar: Hane, Vakıf, Ziyaret ve Meşk. Kadınlar vakıf bağışı, tekke hanesi, yemek, ziyaret, ilâhi ve çocukların dinî terbiyesi üzerinden Rifâî sürekliliğine katıldı. Erkek şeyh silsileleri bu emeği eksik kaydeder. Bazı modern çevrelerde kadınlara mahsus zikir ve öğretim halkaları belirgindir; bu biçimleri XII. yüzyıla aynen taşımak doğru değildir. Kamusal görünmezlik örgütsel önemsizlik anlamına gelmez. Toplumsal cinsiyet hükmü dönem ve kaynak sınırlarıyla verilir.⁶⁰⁵

102.46. Vakıf ve Ekonomi: Karizmanın Maddî Zemini. Rifâî tekkeleri arazi, dükkân, kira, bağış ve hane emeğiyle zikir, misafirlik ve yemek hizmetini finanse etti. Vakfiye ideal gelir ve görev tasarımı gösterir; tahsilatın kesintisizliğini veya mürid sayısını göstermez. Türbedarlık ve post rekabeti çoğu kez maddî haklarla

⁶⁰² Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103; Trimmingham, *Sufi Orders*, 181–205.

⁶⁰³ Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Trimmingham, *Sufi Orders*, 37–40.

⁶⁰⁴ Mustafa Tabralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; Nihat Azamat, ‘Sayyâdî,’ 218–219; Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103.

⁶⁰⁵ Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103; Catharina Raudvere, *The Book and the Roses* (İstanbul: Swedish Research Institute, 2002), 83–118; Tabralı, ‘Rifâiyye,’ 99–103.

da bağlantılıdır. ‘Fakirlik’ öğretisi kurumsal ekonominin olmadığı anlamına gelmez; kişisel zühd ile kolektif mülk ayrılır.⁶⁰⁶

102.47. Osmanlı Öncesi Anadolu’dan Osmanlı Kurumuna. Anadolu’daki erken Rifâî varlığı, Osmanlı döneminde tekke, vakıf ve şehirli meşk düzeniyle yeni bir kurumsal biçim kazandı. Kesintisiz aynı soy veya aynı erkân varsayılmaz. Çoklu silsileli şeyhler Rifâîliği Halvetî, Kadirî veya Sa’dî bağlarla birleştirebildi. Devlet tanınması D2–D3, kayıt ve denetim D4 olarak değişti. Osmanlı Rifâîliği Irak merkezinin basit kopyası değildir.⁶⁰⁷

102.48. İstanbul Rifâî Tekkeleri: Şehirli Ağ ve Çoklu Silsile. İstanbul’da Rifâî tekkeleri özellikle XVII–XIX. yüzyıllarda görünürleşti; Üsküdar, Eyüp ve sur içindeki merkezler asker, esnaf, bürokrat ve musiki çevrelerini buluşturdu. Tekke sayısı dönemsel kayıtlara göre değişir ve bir postun başka tarıkata geçmesi mümkündür. Şehirli zikir ve burhan, kırsal Batâîh modelinden farklı mekân ve seyirci düzeni üretmiştir. Hiçbir İstanbul tekkesi bütün Rifâîyye’nin küresel genel merkezi değildir.⁶⁰⁸

102.49. Ma’rifîyye: Kartal Merkezli Yerel Kurumsallaşma. Ma’rifîyye, Seyyid Muhammed Ma’rifî’ye bağlanan Rifâî-Sayyâdî kökenli yerel kol olarak Kartal’daki tekke ve hane etrafında kurumlaştı. Kendine özgü silsile ve meşk, onu yalnız genel Rifâî etiketiyle açıklamayı yetersiz kılar. Türbe, vakıf ve aile sürekliliği kol kimliğini korudu; fakat modern kültürel faaliyet eski tekkenin değişmemiş hukukî devamı değildir. İkinci pîr yerel otorite üretir, Ahmed er-Rifâî’nin eponim konumunu kaldırmaz.⁶⁰⁹

102.50. Osmanlı Kolları ve Tekkeleri: Çoğul Kurum. Osmanlı sahasında Sayyâdiyye, Ma’rifîyye ve farklı yerel hane nispetleri ortak Rifâî pîr kültürünü ayrı erkân ve patronajlarla taşıdı. Kol adı her zaman büyük bürokrasi değildir; bazen tek tekke ve birkaç halifeyle sınırlıdır. Aynı şeyh çoklu icâzet taşıyabilir, aynı bina

⁶⁰⁶ Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103; Baba Tanman, *Osmanlı tekkelerine dair ilgili maddeler*; Tabralı, ‘Rifâîyye,’ 99–103.

⁶⁰⁷ Mustafa Tabralı, ‘Rifâîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf* (İstanbul: İz, 2000), 218–252; Trimmingham, *Sufi Orders*, 181–205.

⁶⁰⁸ Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mecmûa-i Tekâyâ* (İstanbul 1307), ilgili kayıtlar; Baba Tanman, *İstanbul tekkelerine dair maddeler*; Tabralı, ‘Rifâîyye,’ 99–103.

⁶⁰⁹ Nihat Azamat, ‘Ma’rifîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003), 62–63; Tabralı, ‘Rifâîyye,’ 99–103; Baba Tanman, ilgili tekke maddesi.

zaman içinde tarikat değiştirebilir. Şube haritası statik soy ağacı yerine dönemsel post, vakıf, meşk ve insan dolaşımıyla kurulmalıdır.⁶¹⁰

102.51. Balkanlar: Tekke, Lonca ve Yerel Dil. Rifâîlik Balkanlar'da özellikle Kosova, Kuzey Makedonya, Arnavutluk ve Bosna çevrelerinde tekke, esnaf ve aile ağlarıyla yayıldı. Yayılma tarihi her bölge için aynı değildir; XIX. yüzyılda belirginleşen merkezleri doğrudan fetih çağında kurulmuş saymak anakroniktir. Türkçe, Arnavutça, Boşnakça ve Roman toplulukları içindeki pratikler çeşitlidir. Ortak cehrî zikir, tek siyasî veya etnik blok üretmez.⁶¹¹

102.52. Kosova ve Kuzey Makedonya: Burhanın Modern Reformu. Kosova ve Kuzey Makedonya'daki bazı Rifâî tekkeleri burhan, davul ve toplu zikirle tanınırken bazı şeyhler gösterileri azaltmış veya sembolikleştirmiştir. Roma Müslümanları dahil farklı topluluklarda tekke sosyal aidiyet sağlar. Dış gözlemde 'egzotik ritüel' öne çıkarken eğitim, yardım ve aile ağı geri planda kalabilir. Modern reform, tarikatın ortadan kalkması değil otoritenin ahlâk, eğitim ve saygınlık etrafında yeniden kurulmasıdır.⁶¹²

102.53. Mısır'da Mevlid ve Devlet Denetimi. Mısır'daki Rifâî zâviye ve haneleri mevlid, geçit, zikir ve halk dindarlığıyla yüksek kamusal görünürlük kazandı. XIX–XX. yüzyılda devlet tarikat şeyhliklerini kayıt, tayin ve meclisler yoluyla düzenledi. Resmî tanıma D3, gözetim D4'tür; her yerel müridin devlet yanlısı olduğu sonucu çıkmaz. Mevlide katılan kalabalık da tarikat üyeliği değildir. Festival, pîr kültü ve kurum sınırı ayrılır.⁶¹³

102.54. Suriye'de Sayyâdî Haneler ve Şehir Siyaseti. Suriye'de Sayyâdî haneler türbe, şecere, fetva ve yerel arabuluculukla nüfuz kazandı. Halep, Hama, Han Şeyhun ve Şam bağlantıları tek bir homojen yapı oluşturmadı. Hane rekabeti, Osmanlı tayini ve yerel eşraf siyaseti birlikte işledi. Seyyidlik iddiası

⁶¹⁰ Mustafa Tabralı, 'Rifâîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mecmûa-i Tekâyâ; Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf*, 218–252.

⁶¹¹ Alexandre Popovic, *Islamic Movements in the Balkans* (Istanbul: Isis, 1995), 105–147; Nathalie Clayer, *Mystiques, État et société* (Leiden: Brill, 1990), 129–180; Tabralı, 'Rifâîyye,' 99–103.

⁶¹² David Henig, *Remaking Muslim Lives* (Urbana: University of Illinois Press, 2020), 75–102; 'A Ritual Demystified,' *Religion and Society* 10 (2019), 63–82; Popovic, *Islamic Movements*, 105–147.

⁶¹³ Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103; Frederick de Jong, 'The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth-Century Egypt,' in *Muslim Travellers* (Leiden: Brill, 1990), ilgili bölümler; Trimmingham, *Sufi Orders*, 68–70.

yüksek sembolik sermaye sağlarken fiilî yetki vakıf, bürokrasi ve mürid kabulüne bağlıydı. Bir hanenin siyaseti bütün Rifâîleri temsil etmez.⁶¹⁴

102.55. Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî: Saray Yakınlığı ve Temsil İddiası. Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, II. Abdülhamid döneminde İstanbul'da Rifâî-Sayyâdî şeyhi, yazar ve saray aracısı olarak büyük nüfuz kazandı. Şecere ve hilâfet söylemiyle geniş temsil iddiası kurdu; rakipleri bunu siyasî yükseliş aracı saydı. Saraya yakınlığı bütün Rifâiyye'nin merkezden yönetildiğini veya bütün Rifâîlerin Abdülhamidçi olduğunu göstermez. Kişisel patronaj P2-P3, devlet bütünleşmesi D3-D4 düzeyinde aktör bazında değerlendirilir.⁶¹⁵

102.56. Hilâfet Siyaseti ve Panislâmizm: Meşruiyet Alışverişi. Ebü'l-Hüdâ'nın risaleleri II. Abdülhamid hilâfetini savunmuş, Arap eşraf ve tarikat haneleriyle saray arasında bağlantı kurmuştur. Bu ilişki tek yönlü devlet kullanımı değildir; hane tanınma ve kaynak, saray dinî meşruiyet ve haber ağı kazanmıştır. Panislâm söylemi fiilî küresel komuta sistemiyle karıştırılmaz. Rifâî nispeti siyasî aracılık kaynağı olabilir; tarikat öğretisinin zorunlu devlet programı değildir.⁶¹⁶

102.57. Meclis-i Meşâyih ve Bürokratikleşme: D3-D4. Geç Osmanlı merkezileşmesi tekke postları, vakıflar ve şeyh tayinlerini daha düzenli kayıt altına aldı. Rifâî haneler resmî sınıflandırmaya girerken yerel kol farklılıkları sadeleşebilir. Berat veya meclis kararı devletin tanıdığı makamı gösterir; manevî ehliyeti ve gerçek mürid sayısını ölçmez. D3 kurumsal bütünleşme ile D4 gözetim iç içedir. Bürokratikleşme tarikatı devlet dairesine bütünüyle dönüştürmedi.⁶¹⁷

102.58. Tekke-Asker-Esnaf İlişkileri: Toplumsal Taban. Osmanlı Rifâî tekkeleri askerî zümreler, esnaf, liman çalışanları, bürokratlar ve mahalle halkıyla farklı derecelerde ilişki kurdu. Burhanın cesaret ve dayanıklılık dili bazı askerî çevrelerde yankı bulabilir; bundan bütün Rifâîliğin askerî örgüt olduğu sonucu

⁶¹⁴ Nihat Azamat, 'Sayyâdî,' 218-219; Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire* (İstanbul: Isis, 2001), 125-154; Tabralı, 'Rifâiyye,' 99-103.

⁶¹⁵ Butrus Abu-Manneh, 'Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulbuda al-Sayyadi,' *Middle Eastern Studies* 15/2 (1979), 131-153; Nihat Azamat, 'Sayyâdî,' 218-219; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (London: I.B. Tauris, 1998), 55-67.

⁶¹⁶ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, 55-67; Butrus Abu-Manneh, 'Sultan Abdülhamid II,' 131-153; Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Dâ'i'r-reşâd ve en-Nefhatü'n-nebeviyye*.

⁶¹⁷ Ekrem İşin, 'Meclis-i Meşâyih,' *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 5 (1994), 320-322; Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam*, 125-154; Tabralı, 'Rifâiyye,' 99-103.

çıkılmaz. Esnaf himayesi de resmî lonca-tarikat özdeşliği değildir. Toplumsal taban tekke ve dönem bazında arşiv, vakıf ve isim listeleriyle sınırlanmalıdır.⁶¹⁸

102.59. Ken‘an Rifâi: Geç Osmanlı Eliti ve Yeni İrşad Dili. Ken‘an Rifâi (1867–1950), eğitim bürokrasisi tecrübesini Ümmü Ken‘an Dergâhı çevresinde tasavvuf, musiki ve şehirli sohbetle birleştirdi. Onun modern eğitim, kadın müridler ve kültürel üretimle ilişkisi bütün tarihsel Rifâiyye’nin değişmez modeli değildir. Burhan yerine ahlâk ve iç tecrübe vurgusunun öne çıkması, ritüel otoritenin modern yeniden yorumudur. Cumhuriyet reformlarına yaklaşımı da tek tip ‘tarikat muhalefeti’ tezini bozar.⁶¹⁹

102.60. Kronoloji ve D/P Profilleri Tablosu. Aşağıdaki yirmi satır XII. yüzyıl Batâih kuruluşundan modern diaspora ve dijital temsile uzanan eşikleri D/P profiliyle özetler. Tablo ilerleme merdiveni değildir. D3 vakıf ve tanıma, D4 gözetim, D5 kapatma, D6 açık çatışma; P4 ise ancak fiili silâhlı kapasite için kullanılır. Rifâi ağlarda ortak pîr veya burhan tek başına D6–D7/P4 üretmez. Sınıflandırma aktör, olay, coğrafya ve dönem ölçeğindedir.⁶²⁰

Tarih / dönem	Başlıca eşik	D/P profili	Yorum sınırı
512/1118	Ahmed er-Rifâi’nin Ümmüabide’de doğumu	D0 / P0	Ayrıntılı soy zinciri ayrıca sinanır
540/1145–46	Şeyhü’ş-şüyûh yetkisi	D1–D2 / P1	Modern idari makam değildir
578/1182	Ahmed er-Rifâi’nin ölümü	D1–D2 / P1	Küresel bürokrasi tamamlanmış değildir
XII–XIII. yy.	Halifeler ve hane genişlemesi	D1–D3 / P1–P2	Listeler nüfus sayımı değildir
XIII. yy.	Sayyâdiyye oluşumu	D1–D3 / P1–P2	Soy ve irşad yetkisi ayrılır
XIII. yy.	Harîriyye ve Suriye ayrışması	D1–D4 / P1–P2	Bütün Rifâiyye’ye genellenmez
1258 sonrası	Irak kınılması ve göç	D5 / P0–P2	Tam yok oluş değildir
XIII–XV. yy.	Anadolu erken varlığı	D1–D3 / P1	Kesintisiz tekke zinciri değildir
XVI–XVIII. yy.	Osmanlı tekke ağırları	D2–D4 / P1–P2	Tek merkezli şube sistemi değildir
XVIII–XIX. yy.	Balkan yayılımı	D1–D4 / P1–P2	Bölge kronolojileri farklıdır
XIX. yy.	Mısır tarikat düzenlemesi	D3–D4 / P1–P2	Resmî makam manevî kabul değildir
1870’ler–1909	Ebü’l-Hüdâ’nın yükselişi	D3–D4 / P2–P3	Bütün Rifâiyye’yi temsil etmez
1876–1909	Abdülhamid hilâfet siyaseti	D3–D4 / P2–P3	Fiili küresel komuta değildir
XIX. yy. sonu	Meclis-i Meşâyih gözetimi	D3–D4 / P1–P2	Belge mürid sayısını ölçmez
1908 sonrası	Saray ağının zayıflaması	D2–D4 / P1–P2	Tarikatın sonu değildir

⁶¹⁸ Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mecmûa-i Tekâyâ; Cem Bebar, Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 115–142; Tabralı, ‘Rifâiyye,’ 99–103.

⁶¹⁹ Feyza Burak-Adlı, ‘The Portrait of an Alla Franca Shaykh,’ *International Journal of Middle East Studies* 56/2 (2024), 207–226; Arzu Eylül Yalçınkaya, ‘A Shelter for the Spirit,’ *Religions* 16/8 (2025), 1039; Tabralı, ‘Rifâiyye,’ 99–103.

⁶²⁰ Mustafa Tabralı, ‘Rifâiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70; Butrus Abu-Manneh, ‘Sultan Abdülhamid II,’ 131–153; Popovic, *Islamic Movements*, 105–147.

Tarih / dönem	Başlıca eşik	D/P profili	Yorum sınırı
30 Kasım 1925	Türkiye’de tekke kapanması	D5 / P0–P2	Sosyal hafıza sürer
1945–1990	Balkan sosyalist rejimleri	D4–D5 / P0–P2	Ülke bazında farklıdır
XX. yy.	Hane, musiki ve özel meşk	D1–D4 / P0–P2	Hukukî tekke devamı değildir
XX. yy. sonu	Diaspora ve dernekleşme	D1–D4 / P0–P2	Tüzel ve manevî üyelik ayırır
XXI. yy.	Dijital ritüel görünürlüğü	D0–D3 / P0–P2	İzlenme mürid sayısı değildir

102.61. 1925 Kapanması: Hukukî Kurum ile Sosyal Süreklilik. 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı kanun Türkiye’de tekke ve zâviyeleri kapatıp şeyhlik ve dervişlik unvanlarının kamusal-hukukî kullanımını yasakladı. Rifâî post, vakıf ve burhan meclisleri D5 müdahaleyle dağıldı; buna rağmen hane, musiki, özel zikir ve pîr hafızası bir günde yok olmadı. Sonraki dernek veya sohbet, eski tekkenin otomatik tüzel devamı değildir. Süreklilik mekân, silsile, ritüel ve hukuk bakımından ayrı sınırdır.⁶²¹

102.62. Cumhuriyet Döneminde Hane ve Kültür Çevreleri. Türkiye’de Rifâî nispeti aile sohbeti, musiki meşki, yayın, dernek ve özel zikir biçimlerinde sürdü. Hukukî dernek üyeliği, manevî biat ve kültürel ilgi aynı kategori değildir. Bazı çevreler burhanı terk ederek ahlâk ve sanat dilini öne çıkardı; bazıları geleneksel erkânı özel alanda korudu. Devlet ilişkisi D1 tanımadan D4 gözetim ve düzenlemeye kadar çevre bazında değişir; tek siyasî blok varsayılmaz.⁶²²

102.63. Balkan Ulus-Devletleri: Kapatma, El Koyma ve Tanınma. Balkanlar’da imparatorluk sonrası sınırlar, sosyalist yönetimler, dinî kurum yasaları ve mülkiyet rejimleri Rifâî tekkelerini farklı biçimlerde etkiledi. Bazı yapılar kapandı veya kamulaştırıldı, bazıları aile içinde sürdü, bazıları resmî İslâm birlikleriyle ilişki kurdu. ‘Komünizm bütün tekkeleri yok etti’ genellemesi ülke ve dönem farklarını siler. D4–D5 müdahale ile yerel uyum ve yeniden açılma ayrı izlenmelidir.⁶²³

102.64. Pakistan, Belûcistan ve Hint Okyanusu Hattı. Rifâî-Sayyâdî bağlantılı bazı haneler Karaçi, Pakistan ve İran Belûcistanı, Umman kıyıları ve Doğu Afrika arasında denizci, tüccar ve aile ağlarıyla varlık gösterir. Bu ağ Güney Asya’daki bütün ‘Ahmed Rifâî’ adlı hareketlerle karıştırılmamalıdır. Aynı isimli

⁶²¹ Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine Dair Kanun, nr. 677, 30 Kasım 1925; Tabralı, ‘Rifâîyye,’ 99–103; Feyza Burak-Adlı, ‘Alla Franca Shaykh,’ 207–226.

⁶²² Arzu Eylül Yalçınkaya, ‘A Shelter for the Spirit,’ 1039; Feyza Burak-Adlı, ‘Alla Franca Shaykh,’ 207–226; Catharina Raudvere, *The Book and the Roses*, 83–118.

⁶²³ Alexandre Popovic, *Islamic Movements in the Balkans*, 105–147; Nathalie Clayer, *Mystiques, État et société*, 129–180; David Henig, *Remaking Muslim Lives*, 75–102.

reformcular Rifâiyye tarikatına mensup olmayabilir. Liman dolaşımı sabit merkezden çok hane, ziyaret ve icâzet bağlantısı üretir.⁶²⁴

102.65. Siyasetle İlişki: Patronaj, Arabuluculuk ve Çoğulluk. Rifâî şeyhler devlet adamına dua, vakıf talebi, yerel arabuluculuk, hilâfet savunusu veya sınırlı muhalefet yoluyla siyasete katılmıştır. P1 sembolik destek, P2 aracılık, P3 örgütlü baskı; P4 ise silâhlı kapasitedir. Ebü'l-Hüdâ'nın saray nüfuzu bütün tarikatın P3 olduğu anlamına gelmez. Ortak pîr, ortak oy veya değişmez devlet tavrı üretmez. Her iddia belirli hane ve olayla sınırlandırılır.⁶²⁵

102.66. Şiddet ve 'Fanatik Derviş' Stereotipi. Seyahatname, kolonyal rapor ve popüler görseller Rifâî dervişi çoğu kez kendini yaralayan, irrasyonel ve tehlikeli kişi olarak resmetti. Bu temsil burhanın yüksek görünürlüğünü tarikatın bütün öğretilerine geneller; hizmet, fıkıh ve gündelik zikir görünmez kalır. Ters yönde bütün çatışma haberlerini uydurma saymak da doğru değildir. Şiddet hükmü somut fiil, fail ve örgütsel emir kanıtıyla verilir; ritüel beden gösterisinden siyasî P4 çıkarılmaz.⁶²⁶

102.67. Modern Reform: Burhandan Etik Otoriteye. Modern Rifâî çevrelerin bir kısmı burhanı tarihsel folklor, sembolik keramet veya terk edilmesi gereken gösteri olarak yorumladı; başka çevreler izinli erkân olarak sürdürdü. Eğitim, musiki, yardım ve sohbet yeni meşruiyet kaynakları oldu. Bu dönüşüm 'gerçek Rifâîliğin sona ermesi' değil otorite repertuarının yeniden ağırlıklandırılmasıdır. Gelenekçi ve reformcu iddialar tarihsel tek doğru yerine topluluk içi rekabet olarak incelenir.⁶²⁷

102.68. Kapanma ve Siyaset Ölçeği: K ile P'yi Ayırmak. Biat K1, düzenli sülûk ve meşk K2, hilâfet ve burhan izni K3'tür; belirli hane veya güvenlik sırrı K4 olabilir. Kamusal zikir ve mevlid nedeniyle Rifâiyye genelde K4 değildir. Pîre hürmet ve hükümdara dua P1, arabuluculuk P2, örgütlü siyasal baskı P3, silâhlı

⁶²⁴ Hasan Ali Khan and Aliya Iqbal-Naqvi, 'The Rifā'iyya Sufi Order in South-Western Asia,' *Iran and Beyond Research Project* (2020); Trimingham, *Sufi Orders*, 68–70; Tabrali, 'Rifā'iyye,' 99–103.

⁶²⁵ Butrus Abu-Manneh, 'Sultan Abdülhamid II,' 131–153; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, 55–67; Popovic, *Islamic Movements*, 105–147.

⁶²⁶ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Mark Sedgwick, *Western Sufism*, 38–45; Trimingham, *Sufi Orders*, 37–40.

⁶²⁷ Arzu Eylül Yalçınkaya, 'A Shelter for the Spirit,' 1039; 'A Ritual Demystified,' *Religion and Society* 10 (2019), 63–82; Tabrali, 'Rifā'iyye,' 99–103.

kapasite P4'tür. Bedensel dayanıklılık gösterisi P4 sayılmaz. Bilgi kapanması, karizma ve siyasî güç ayrı eksenlerde ölçülür.⁶²⁸

102.69. Diaspora ve Dijital Görünürlük. Rifâî zikir videoları, burhan görüntüleri, evrâd ve pîr anlatıları dijital ortamda ulusal sınırları aşar. Görüntülenme sayısı mürid sayısı, çevrimiçi öğretmen de otomatik icâzetli şeyh değildir. Sansasyonel burhan görüntüsü algoritmik olarak gündelik sohbet ve hizmetten daha görünür olabilir. Diaspora merkezi cami, kültür derneği, ev veya tekke biçimi alabilir. Dijital görünürlük sembolik birliği artırırken yerel otorite ve hukuk farklarını ortadan kaldırmaz.⁶²⁹

102.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Rifâî Cemaatleşme Morfolojisi. Rifâiyye, Mansûr el-Batâihî'den devralınan çevreyi Ahmed er-Rifâî'nin hizmet, zühd, halife ve pîr karizmasıyla genişlettiği; ölüm sonrası seyyid haneleri, icâzet, tekke, cehrî zikir ve seçili burhanlarla çoğalan tarikat ailesidir. Erken teşkilât güçlü, sonraki dünya ağı düşük eşgüdümlüdür. Üyelik çoğunlukla K1–K3; genel K4 değildir. Devlet ilişkileri yaygın biçimde D1–D4, kapatmada D5'tir; siyasî etki çoğunlukla P1–P2, aktör bazında P3'tür. Ritüel görünürlük siyasî egemenlik değildir.⁶³⁰

⁶²⁸ Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Butrus Abu-Manneh, 'Sultan Abdülhamid II,' 131–153.

⁶²⁹ Mark Sedgwick, *Western Sufism*, 181–220; David Henig, *Remaking Muslim Lives*, 75–102; Tabralı, 'Rifâiyye,' 99–103.

⁶³⁰ Mustafa Tabralı, 'Rifâiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35 (2008), 99–103; Mustafa Tabralı, 'Ahmed er-Rifâî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 127–130; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 37–40, 68–70; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 54–67; Frederick de Jong, *Turuq*, 77–103.

Analiz boyutu	Bölüm 102 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	XII. yüzyıl Batâih–Vâsıt şeyh, tekke ve hizmet çevresidir.
2. Kurucu	Ahmed er-Rifâi eponim pîrdir; Mansûr el-Batâihî'den ağ devralır.
3. Posthum kuruluş	Halifeler, seyyid haneleri, türbe, şecere ve menâkıb çoğaltır.
4. Kronoloji	540/1145–46 gerçek eşiktir; sonraki kollar ayrı dönemlerde doğar.
5. Kaynak rejimi	Tabakat, menâkıb, şecere, erkân, vakıf ve arşiv ayrı okunur.
6. Doktrin	Sünnet, fakr, tevazu, hizmet ve merhamet güvenli çekirdektir.
7. Ritüel	Cehri zikir yaygın; burhan bölgesel ve tartışmalı repertuvardır.
8. Bilgi kapanması	Biat K1, sülûk K2, hilâfet/burhan izni K3; genel K4 değildir.
9. Üyelik	Ziyaretçi, seyirci, mürid, halife ve dernek üyesi ayrılır.
10. Otorite	Pîr, seyyid hane, yerel şeyh, post, vakıf ve devlet çoğuludur.
11. Örgüt biçimi	Erken merkezli, sonradan çok merkezli ve düşük eşgüdümlü ailedir.
12. Ekonomik altyapı	Vakıf, bağış, arazi, sofrâ, hane emeği ve ziyaret taşır.
13. Toplumsal taban	Köylü, esnaf, asker, bürokrat ve şehirli elit bölgesel birleşir.
14. Toplumsal cinsiyet	Kadın hane, vakıf, ziyaret ve meşkte erkek kaydından daha görünürdür.
15. Coğrafya	Irak'tan Suriye, Mısır, Anadolu, Balkanlar ve Hint Okyanusu'na yayılır.
16. Devlet ilişkisi	D1–D4 yaygın; mülkiyet ve kapatmada D5'tir.
17. Siyaset	Çoğunlukla P1–P2; Ebû'l-Hüdâ gibi aktörlerde koşullu P3'tür.
18. Şiddet	Burhan bedensel gösteridir; kendiliğinden siyasî P4 değildir.
19. Modern dönüşüm	Etik, musiki, eğitim, dernek ve dijital temsil ağırlık kazanır.
20. Nihai hüküm	Hizmet etiğini görünür ritüel otoriteyle birleştiren Rifâi ağdır.

BÖLÜM 103 — BEDEVİYYE, DESÛKİYYE VE MISIR MEVLİD AĞLARI

Ahmed el-Bedevî ve İbrâhim ed-Desûkî'nin Tarihîsel Şahsiyetleri; Tanta ve Desûk Türbe-Külliyeleri, Posthum Tarikatlaşma, Mevlid, Panayır, Vakıf, Hane Otoritesi ve Modern Devlet Düzenlemesi

103.1. Ana Tez: İki Pîr, İki Şehir ve Kesişen Mevlid Ekonomileri.

Bedeviyye ve Desûkiyye, XIII. yüzyıl Mısır'ında iki ayrı pîr ve şehir etrafında oluşmuş, ölüm sonrasında türbe, hane, halife ve mevlid ağlarıyla kurumsallaşmıştır. Tanta ve Desûk arasındaki aile benzerliği tek örgüt anlamına gelmez. Ortak kutbiyet dili, ziyaret, zikir ve panayır repertuarı gerçek yakınlık kurarken silsile, kol, vakıf ve yerel otorite farklıdır. Bölüm, kurucu öğretinin güvenli çekirdeğini posthum halk dindarlığı ve devletçe düzenlenen kitlesel festivalden ayırır.⁶³¹

103.2. Adlandırma: Bedeviyye–Ahmediyye ve Desûkiyye–Burhâniyye.

Bedeviyye Ahmed el-Bedevî'ye nispetle Ahmediyye veya Sütûhiyye; Desûkiyye ise İbrâhim ed-Desûkî'nin lakabına nispetle Burhâniyye/Burhâmiyye diye anılmıştır. Aynı ad farklı dönemlerde kol, pîr kültü veya resmî tarikat kaydı anlamına gelebilir. 'Burhâniyye' modern Muhammed Osman Abdülburhânî ağı için kullanıldığında tarihî Desûkiyye'nin bütün kollarıyla eşitlenmez. Öz-ad, devlet kaydı, silsile ve filî üyelik ayrı kanıtlardır.⁶³²

103.3. Dönemlendirme: Yaşayan Pîrden Kitlesel Şehir Festivaline. Analiz,

kurucuların XIII. yüzyıl hayatlarını; ilk halife ve hanelerle posthum tarikatlaşmayı; Memlûk himayesi ve külliye inşasını; Osmanlı vakıf-mevlid düzenini; XIX. yüzyıl ulaşım ve pazar genişlemesini; XX–XXI. yüzyıl devlet konseyi, güvenlik, medya ve diaspora dönemlerini ayırır. Bu çizgi kesintisiz

⁶³¹ Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶³² Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Michael Frishkopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

büyüme değildir. Bazı kollar sönerken türbe kültü genişleyebilir; kitlesel ziyaret tarikat kurumundan daha dayanıklı olabilir.⁶³³

103.4. Kaynak Katmanları: Menâkıb, Vasiyet, Vakfiye, Kronik ve Etnografi. Ahmed el-Bedevî ve İbrâhim ed-Desûkî hakkında erken biyografik çekirdek sınırlı, geç menâkıb geniştir. Vasiyet ve hizipler normatif öğretiyi; şecere ve silsile meşruiyet iddiasını; vakfiye külliyesinin gelir-hizmet tasarımı; kronik devlet müdahalesini; seyahatname ve etnografi belirli töreni gösterir. Menkıbe olay sicili, kalabalık tahmini nüfus sayımı, vakfiye kesintisiz tahsilat kanıtı değildir. Kaynakların yazım tarihi ve amacı hükme dâhil edilir.⁶³⁴

103.5. Ahmed el-Bedevî: Tarihsel Şahsiyetin Güvenli Çekirdeği. Ahmed b. Ali el-Bedevî 596/1200'de Fas'ta doğdu; ailesiyle Hicaz'a gitti, Irak ziyaretlerinden sonra 634/1236-37'de Tanta'ya yerleşti ve 675/1276'da burada öldü. Kur'an, kıraat ve Şâfiî fikhî eğitimi güvenli biyografik çekirdektir. Uzun sükût, yüz örtüsü, güneşe bakma ve damdaki riyâzet haberleri tarihsel hafıza taşır; ayrıntılar menâkıb katmanı ile kontrol edilir. Sonraki bütün Bedevî kollarını ve mevlid kurumunu hayatında tamamladığı söylenemez.⁶³⁵

103.6. Fas, Mekke, Irak ve Tanta: Hareketli Kuruluş Coğrafyası. Bedevî'nin hayat güzergâhı Mağribî aile kökeni, Hicaz öğrenimi, Irak'taki velî kabirleri ve Nil Deltası yerleşimini birleştirir. Yolculuklar sonraki silsilelerin Rifâî ve Şâzelî bağlantılarını açıklamak için kullanılmıştır; her ziyaret formel icâzet değildir. Tanta'ya yerleşme, hac ve ticaret yollarına bağlı delta kasabasını büyük ziyaret merkezine dönüştüren tarihsel eşiği oluşturur. Coğrafya, karizmanın yayılma altyapısıdır; tek başına doktrin değildir.⁶³⁶

⁶³³ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212-213.

⁶³⁴ Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47-48; Mehmet Demirci, 'Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211-212; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: TTK, 1992), 27-67.

⁶³⁵ Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47-48; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); K. Vollers and E. Littmann, 'Ahmad al-Badawi,' *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., 1:280.

⁶³⁶ Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47-48; Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318-319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

103.7. ‘Bedevî’ Lakabı ve Yüz Örtüsü. Kaynaklar Ahmed’in yüzünü Kuzey Afrika bedevîleri gibi örtmesi sebebiyle el-Bedevî diye anıldığını bildirir. Lakap, modern etnik ‘Bedevi kabile tarikatı’ kategorisine dönüştürülemez. Yüz örtüsü riyâzet, heybet ve mahremiyet simgesi olarak pîr ikonografisini kurmuştur. Sonraki kırmızı taç ve sancakla birleşen görsel dil, yaşayan şahsın bütün kıyafet ayrıntılarının çağdaş kaydı değildir. Adlandırma ile kurumsal üyelik ayrılır.⁶³⁷

103.8. Sütûhiyye ve Damdaki Riyâzet. Bedevî’nin Tanta’da dam üzerinde uzun süre hareketsiz durup güneşe baktığı, müridlerini nazar ve teveccühle terbiye ettiği anlatılır. Bu hafıza tarikatın Sütûhiyye ve müridlerin ashâbû’s-sath diye anılmasını açıklamıştır. Riyâzet haberinin teolojik anlamı ile biyolojik ayrıntılar aynı kanıt düzeyinde değildir. Dam, münzevî karizma ile aşağıdaki şehir kalabalığı arasında güçlü bir sembolik sahne üretmiştir.⁶³⁸

103.9. Seyyidlik ve Şecere: Ehl-i Beyt Meşruiyeti. Ahmed el-Bedevî’nin soyu Hz. Hüseyin’e bağlanır; İbrâhim ed-Desûkî de seyyid hane içinde sunulur. Şecere, Mısır velî kültüründe pîr otoritesini ve türbe hanesini güçlendirir. Tarihçi belgeyi modern genetik kesinlik olarak değil soy iddiası, evlilik ve meşruiyet rejimi olarak okur. Biyolojik nesep, manevî icâzet ve postnişinlik birbirine otomatik dönüşmez; kadınlar soy aktarımında erkek listelerinden daha önemlidir.⁶³⁹

103.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Kanıt Gücü ve Sınır. Aşağıdaki tablo sekiz kaynak türünün güçlü kanıt alanını ve kör noktasını karşılaştırır. Vasiyet normatif ahlâkı, menâkıb velî hafızasını, şecere hane iddiasını, vakfiye gelir-hizmet tasarımını, kronik devlet eylemini, resmî kayıt tanınan tarikatı, etnografi belirli mevlid pratiğini ve istatistik yalnız tanımlanmış katılımı gösterebilir. Aynı iddia bağımsız kaynaklarda kesiştiğinde güçlenir; sayı ve olağanüstü olaylar türler arası doğrulama olmadan kesinleştirilmez.⁶⁴⁰

Kaynak türü	En güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sistematik sınır
Vasiyet / hizip	Normatif ahlâk ve zikir	İrşad ve meşk	Kurucuya nispet ayrıca sınıır

⁶³⁷ Mustafa Kara, ‘Ahmed el-Bedevî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Mustafa Kara, ‘Bedeviyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶³⁸ Mustafa Kara, ‘Ahmed el-Bedevî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Mustafa Kara, ‘Bedeviyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶³⁹ Mustafa Kara, ‘Ahmed el-Bedevî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Mehmet Demirci, ‘Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211–212; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

Kaynak türü	En güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sistematiik sınır
Menâkıb / tabakat	Pir ve ideal davranış	Velâyet hafızası	Keramet olay sicilî değildir
Şecere / silsile	Hane ve manevî nispet	Meşruiyet	Genetik veya idarî denetim değildir
Vakfiye / muhasebe	Gelir, görev ve hizmet	Maddî süreklilik	Fiili tahsilat ve katılım değildir
Kronik / seyahatname	Belirli olay ve gözlem	Kayıt ve tasvir	Yazar önyargısı taşır
Devlet kaydı / kanun	Tanınan makam ve yetki	Düzenleme	Manevî kabulü ölçmez
Etnografi / medya	Belirli festival pratiği	Tasvir ve haber	Sansasyon ve seçim riski
Sayım / tahmin	Tanımlanmış katılım	Planlama ve temsil	Mürid sayısı ile eşitlenmez

103.11. Şâfiî İlim Çevresi ve Zâhiri Eğitim. Ahmed el-Bedevis'in Kur'an'ı ezberlediği, yedi kıraat ve Şâfiî fıkhiyla ilgilendiği bildirilir. Bu ilmi arka plan, onu yalnız meczup ve keramet sahibi halk velisi şeklinde sunan anlatıyı dengeler. Sonraki sükût ve cezbe, önceki eğitimin yok olduğu anlamına gelmez. Bedeviyye'nin normatif vasiyetleri Kur'an-Sünnet, gece ibadeti, sabır ve sözünde durmayı vurgular; tarikatı kuralsız vecd çevresi saymak yanlışır.⁶⁴¹

103.12. Irak Ziyaretleri: Rifâî ve Kâdirî Hafızası. Bedevî'nin Abdülkâdir-i Geylânî ve Ahmed er-Rifâî'nin kabirlerini ziyaret ettiğı, başka velilerle irtibat kurduğu anlatılır. Ziyaret manevî yakınlık ve silsile hafızası üretir; her durumda formel hilâfet belgesi değildir. Bedeviyye'nin Rifâiyye kolu sayılması Şeyh el-Berrî üzerinden kurulan silsileye, Şâzeliyye kolu sayılması ise görüşme ve benzerlik rivayetlerine dayanır. Müstakil tarikat hükmü tarihsel kurumlaşmayı daha iyi açıklar.⁶⁴²

103.13. Tanta'ya Yerleşme: Ev, Dam ve Şehir Merkezi. Ahmed el-Bedevis Tanta'da önce tüccar Rüknüledayn'ın, sonra İbn Şühayt'ın evinde yaşadı ve öldüğünde bu eve defnedildi. Dolayısıyla ilk merkez büyük külliye değil özel ev, dam ve mürid ilişkisidir. Kabir çevresindeki halvethâne, zâviye, cami ve medrese ölüm sonrasında aşamalarla oluştu. Bugünkü mimariyi 1236'ya geri taşımak, karizmanın mekânsal kurumsallaşmasını görünmez kılar.⁶⁴³

⁶⁴⁰ Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevis,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Mehmet Demirci, 'Destûkıyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁴¹ Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevis,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Amir en-Neccâr, *et-Turuğu ş-şâfiyye fî Mısır* (Cairo, 1983), 159–192.

⁶⁴² Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevis,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶⁴³ Ahmet Ali Bayhan, 'Seyyid Ahmed Bedevi Külliyesi,' *TDV İslâm Ansiklopedisi* 37 (2009), 53–55; Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevis,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

103.14. Abdül'âl b. Fakîh: İlk Halef ve Kurumsallaştırıcı. Abdül'âl, Bedevî'ye kırk yıl hizmet eden, ölümünden sonra postu ve kabir çevresini düzenleyen başlıca halifedir. Kabrin yanında halvethâne yaptırması, ev merkezli karizmanın zâviyeye dönüşmesinde temel eşiktir. Menâkıb onu mutlak ve tartışmasız halef olarak idealize edebilir; fiilî otorite hane, ziyaretçi, vakıf ve yerel kabul ile kurulmuştur. Kurucu pîr ile posthum kurumlaştırıcı ayrılır.⁶⁴⁴

103.15. Vasiyetler: Kurucu Ahlâkın Güvenli Çekirdeği. Bedevî'ye nispet edilen Veşâyâ, Kur'an ve Sünnet'e bağlılık, kalbî zikir, teheccüd, sabır, sözünde durma, kötülüğe iyilikle karşılık verme, misafire ilgi, tevazu ve şeyhe hürmeti öne çıkarır. Metnin aktarım tarihi eleştirel incelenmelidir; yine de tarikatın normatif hafızasını mevlid kalabalığından daha doğrudan gösterir. Bedeviyye'yi yalnız kırmızı sancak, panayır ve cezbe üzerinden tanımlamak bu ahlâkî çekirdeği eksiltir.⁶⁴⁵

103.16. Kalbî Zikir ve Sessizlik. Bedeviyye kaynakları kalbî zikri esas sayar; bu özellik, Mısır tarikatlarını tek biçimli cehrî zikir kültürü olarak görmeyi engeller. Pîrin sükût ve işaretle konuşma hafızası içe dönük murakabeyi destekler. Sonraki halifelerin toplu zikir, musiki ve mevlidleri genişletmesi kurucu pratiğin basit devamı değildir. Sessizlik K2–K3 manevî disiplin olabilir; toplumsal kapalılık veya siyasi gizlilik anlamına gelmez.⁶⁴⁶

103.17. Nazar ve Teveccüh: Bedenlenmiş Karizma. Bedevî'nin müridlerini konuşmadan nazar ve teveccühle terbiye ettiği anlatısı, şeyhin bakışını manevî dönüşüm aracı yapar. Bu, düzenli bir pedagojinin bütün ayrıntılarını vermez; karizmatik mevcudiyetin öğretim dilini gösterir. Nazar hafızası, pîrin resimden çok türbe, sancak ve anlatıyla temsil edilmesine katkıda bulunur. Karizmatik temas ile icâzetli halifelik ayrı otorite düzeyleridir.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Ahmet Ali Bayhan, 'Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi,' 53–55; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶⁴⁵ Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Ahmed el-Bedevî, *Veşâyâ, Süleymaniye Ktp., Şebid Ali Paşa, nr. 1397*.

⁶⁴⁶ Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Âmir en-Neccâr, *et-Ṭuruḳu' ş-şifviyye*, 159–192.

⁶⁴⁷ Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

103.18. Kutbiyet ve Aktâb-ı Erbaa. Mısır tasavvuf hafızasında Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkî, Ahmed er-Rifâî ve Abdülkâdir-i Geylânî ‘dört kutup’ arasında anılır. Bu kozmik hiyerarşi, dört tarikatın tek idarî federasyonu değildir. Kutbiyet türbe, mevlid ve dua dilinde üstün velâyet üretir; post, vakıf ve devlet tayini başka hukukî-kurumsal alanlardır. Kozmik otorite ile dünyevî yönetim birbirine çevrilmez.⁶⁴⁸

103.19. Esirleri Kurtaran Velî: Haçlı Hafızası ve Millî Kahramanlık.

Bedevî’nin Hıristiyan ülkesindeki Müslüman esirleri kurtardığına inanılması ona mücibbül-üsârâ unvanını kazandırdı. Bedevî dervişlerin Haçlılara karşı mücadelesine dair haberler tarihsel çatışma bağlamı taşır; menâkıb ise pîri ölüm sonrasında sürekli kurtarıcıya dönüştürür. Bu hafızadan bütün tarikatın kalıcı askerî örgüt olduğu sonucu çıkarılamaz. P4 yalnız somut silâhlı birlik ve emir kanıtıyla verilir.⁶⁴⁹

103.20. Bedevî ve Desûkî Kolları Tablosu. Aşağıdaki tablo iki tarikatın başlıca halef, kol ve modern bileşimlerini kurucu nispet, coğrafya ve ayırt edici kurumla karşılaştırır. Abdül’âliyye, Bayyûmiyye ve Şinnâviyye gibi Bedevî; Şernûbiyye, Âşûriyye, Tâziyye ve modern Burhâniyye gibi Desûkî bağlantıları aynı idarî ölçekte değildir. Bazıları belirgin silsile ve erkân, bazıları hane-türbe, bazıları çoklu tarikat bileşimi taşır. Ortak pîr kültü yerel özerkliği kaldırmaz.⁶⁵⁰

Kol / hane	Kurucu nispet	Başlıca merkez	Analitik ayırt edici yön
Bedeviyye / Ahmediyye	Ahmed el-Bedevî	Tanta	Pîr türbesi ve kitlemel mevlid
Abdül’âliyye	Abdül’âl b. Fakih	Tanta ve Mısır	İlk halef ve zâviye kurumu
Bayyûmiyye	Ali el-Bayyûmî	Kahire	Çoklu silsile ve şehir kolu
Şinnâviyye	Yerel Bedevî pîri	Nil Deltası	Hane ve bölgesel erkân
Desûkiyye / Burhâniyye	İbrâhim ed-Desûkî	Desûk	Yâ dâim zikri ve yeşil kimlik
Şernûbiyye	Ahmed eş-Şernûbî	Mısır	İkinci pîr ve yerel kol
Âşûriyye	Sâlih Âşûr el-Mağribî	Mısır–Mağrib hattı	Yerel silsile
Tâziyye	Ebû Sâlim et-Tâzi	Mısır	Mağrib bağlantısı
Süyûtiyye	Celâleddin es-Süyûtî nispeti	Kahire	Ulema-hırka bağlantısı
Modern Burhâniyye	Muhammed Osman Abdülburhânî	Sudan–Mısır–diaspora	Küresel hane, yayın ve toplantı

⁶⁴⁸ Mustafa Kara, ‘Ahmed el-Bedevî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Mehmet Demirci, ‘Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211–212; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶⁴⁹ Mustafa Kara, ‘Ahmed el-Bedevî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Said Abdülfettâh Âşûr, *es-Seyyid Ahmed el-Bedevî* (Cairo, 1967).

⁶⁵⁰ Mustafa Kara, ‘Bedeviyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Mehmet Demirci, ‘Desûkiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Michael Frishkopf, ‘Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,’ *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

103.21. Bedeviyye'nin Posthum Kuruluşu. Bedevî'nin yaşayan çevresinde müridler, halife ve normatif öğüt vardır; bu yüzden kuruluşu bütünüyle sonraki yüzyıllara ertelemek doğru değildir. Bununla birlikte ayrıntılı taç, kol, mevlid ve resmî post düzeninin büyük kısmı ölüm sonrasında oluşmuştur. Kuruluş tek tarih değil, karizmanın Abdül'âl, hane, zâviye, külliye ve festival aracılığıyla kuruma dönüşmesidir. Eponim kurucu ile sonraki kurumsallaştırıcılar birlikte fakat farklı rollerle ele alınır.⁶⁵¹

103.22. Kırmızı Sancak ve Taç: Görsel Kimlik. Bedeviyye kırmızı sancak, taç ve kıyafetle kamusal mevlid alanında güçlü görsel kimlik kurmuştur. Rengin pîrin hayatındaki bütün ayrıntıları belgelediği varsayılmaz; sonraki kol ve festival rekabeti sembolleri standartlaştırmıştır. Sancak tekke, alay ve hane otoritesini görünür kılar, fakat taşıyan herkes halife değildir. Görsel aidiyet ile manevî yetki ayrı kanıtlanır.⁶⁵²

103.23. Tanta Külliyesi: Evden Türbe–Cami–Medreseye. Bedevî'nin defnedildiği ev çevresinde önce halvethâne ve zâviye, ardından türbe, minare, cami, medrese ve sebiller gelişti. Sultan Kayıtbay'ın yenileme ve genişletmesi, Memlûk himayesinin temel eşliğidir. Külliye yalnız ziyaret yeri değil eğitim, iâşe, vakıf ve şehir yönetimi düğümüdür. Mimari tabakalar, kurucu karizmanın devlet ve vakıf eliyle maddî kuruma dönüşmesini gösterir.⁶⁵³

103.24. Ahmediyye Medresesi: Türbe ile İlim Kurumunun Birliği. Tanta'daki Ahmediyye Medresesi Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde âlim yetiştiren önemli kurum oldu. Bu durum halk velîsi kültü ile ulemayı zorunlu rakip sayan ikiliği bozar. Mevlid hakkındaki fikhî tartışmalar sürerken türbe külliyesi aynı zamanda öğretim ve kıraat merkezi olabilirdi. Medrese mensubiyeti

⁶⁵¹ Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁵² Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁵³ Ahmet Ali Bayhan, 'Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi,' 53–55; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

Bedevî biatı değildir; ilmî, vakfî ve tarikat bağlantıları kesişir fakat özdeş değildir.⁶⁵⁴

103.25. Memlûk Patronajı: Baybars, Kayıtbay ve Merasim. Kaynaklar Baybars'ın Bedevî'ye sevgisini, Kayıtbay'ın türbe ve zâviyeyi genişletmesini aktarır. Bedevî halifesinin sultan merasimindeki yeri karşılıklı meşruiyet alışverişidir: devlet halkça sevilen pîr kültünü tanır, tekke kaynak ve statü kazanır. Bu ilişki tarikatın devlet dairesine veya her müridin Memlûk yanlısı siyasî aktöre dönüşmesi değildir. D2–D3 patronaj ile D4 gözetim ayrılır.⁶⁵⁵

103.26. Kayıtbay'dan Ali Bey el-Kebîr'e Vakıf Sürekliliği. Tanta külliyesi farklı hükümdar ve yerel güçlülerin inşa, tamir, sebil ve vakıflarıyla büyüdü. Ali Bey el-Kebîr dönemindeki kubbe, sebil-küttâb ve vakıflar halife, türbedar, âlim, fakir, yetim ve tarikat mensuplarını destekledi. Vakfiye ideal dağıtım tasarımıdır; fiilî tahsilat ve yolsuzluk ayrıca araştırılır. Devlet değişirken kutsal merkez yeni patronlarla pazarlık ederek süreklilik kurdu.⁶⁵⁶

103.27. Osmanlı Mısırı: Vakıf, Ulema ve Türbe İdaresi. Osmanlı döneminde Tanta ve Desûk türbeleri yerel hane, vakıf görevlileri, ulema ve merkezî otorite arasında yönetildi. İmparatorluk himayesi tek tip değildi; vergi, tayin, güvenlik ve festival düzeni dönemsel değişti. Bir postnişin beratla tanınabilir, fakat manevî kabulü yerel mürid ve ziyaretçiler belirler. D3 kurumsal bütünleşme ile D4 idarî denetim aynı anda bulunabilir.⁶⁵⁷

103.28. Ebürrızâ Tekkesi ve İstanbul Bedeviyyesi. Bedeviyye Mısır merkezli olmakla birlikte Osmanlı başkentinde Ebürrızâ Tekkesi gibi kurumlarla temsil edildi. İstanbul âsitânesi Tanta'nın küresel genel merkezi yerine geçmedi; yerel meşk, patronaj ve çoklu silsile ortamında çalıştı. Tekkenin varlığı bütün Osmanlı

⁶⁵⁴ Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevisi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Ahmet Ali Bayhan, 'Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi,' 53–55; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶⁵⁵ Mustafa Kara, 'Ahmed el-Bedevisi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 47–48; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Ahmet Ali Bayhan, 'Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi,' 53–55.

⁶⁵⁶ Ahmet Ali Bayhan, 'Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi,' 53–55; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶⁵⁷ Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, 'The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth-Century Egypt,' ilgili bölümler.

Bedevîlerinin tek posttan yönetildiğini kanıtlamaz. Mısır pîr kültü imparatorluk dolaşımında yeni mimari ve ritüel biçim kazanmıştır.⁶⁵⁸

103.29. Mevlid Kavramı: Doğum, Vefat ve Velî Festivali. Mısır kullanımında mevlid, yalnız doğum günü değil bir velî veya dinî şahsiyet etrafındaki yıllık ziyaret-festival dönemidir. Ahmed el-Bedevî için birden çok mevlid tarihi kaydedilmiş; en büyük Tanta mevlidi zamanla panayır, zikir ve hac benzeri yolculuk üretmiştir. ‘Mevlid’ kelimesini yalnız metin okuma merasimine indirgemek toplumsal olguyu eksiltir; onu farz ibadet veya resmî hac saymak da teolojik sınırı aşar.⁶⁵⁹

103.30. Mevlid Repertuarı: İbadet, Ziyaret, Pazar ve Eğlence. Tanta ve Desûk mevlidlerinde türbe ziyareti, Kur’an, zikir, salavat, tarikat çadırları, adak, yemek, ticaret, gezici eğlence ve akraba buluşması aynı zaman-mekânda birleşir. Katılımcıların niyeti ve aidiyeti tek değildir. Dinî yoğunluk ile panayır ekonomisi birbirini dışlamaz; aynı katılımcı iki alanda bulunabilir. Analiz, normatif tören programını sahadaki çoğul pratikten ayırır.⁶⁶⁰

103.31. Kitlesele Katılım: Ziyaretçi Sayısı Mürid Sayısı Değildir. Kaynaklar Tanta mevlidinde yüz binlerce, modern haberler kimi yıllar milyonlarca katılımcı bildirir. Sayılar tanım, alan, gün ve kurum belirtilmeden karşılaştırılmaz. Ziyaretçi, seyyar satıcı, yerel halk, turist, tarikat müridi ve güvenlik görevlisi aynı paydada ‘Bedevî’ sayılamaz. Kitlesele mevlid pîr kültünün tarikat üyeliğinden daha geniş olduğunu gösterir. Tahminler aralık ve kaynakla sunulur.⁶⁶¹

103.32. Çadır Kenti ve Tarikat Misafirliği. Mevlid haftasında tarikatlar, haneler ve bölgesel gruplar çadır veya hizmet mekânları kurar; yemek, zikir, konaklama ve temsil burada birleşir. Çadır, geçici fakat düzenli cemaat altyapısıdır. Yer seçimi ve büyüklük, şeyhlerin itibar rekabetini gösterebilir; resmî

⁶⁵⁸ Mustafa Kara, ‘Bedevîyye,’ 318–319; Baha Tanman, ‘Ebûrrızâ Tekkesi,’ TDV İslâm Ansiklopedisi 10 (1994), 363–365; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁵⁹ Mustafa Kara, ‘Bedevîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Samuli Schielke, *The Perils and Promises of a Global City* (Cairo: AUC Press, ilgili mevlid çalışmaları).

⁶⁶⁰ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Michael Frishkopf, ‘Sufism, Ritual, and Modernity in Egypt,’ ilgili çalışmaları.

⁶⁶¹ Mustafa Kara, ‘Bedevîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

şube hiyerarşisi değildir. Geçici mekânın sökülmesi toplumsal ağın sona erdiği anlamına gelmez.⁶⁶²

103.33. Panayır ve Şehir Ekonomisi. Tanta mevlidi ulaşım, konaklama, gıda, hayvan, tekstil, oyuncak ve eğlence piyasalarını büyütür. Türbe ekonomisi yalnız bağış kutusu değildir; esnaf, belediye, demiryolu ve güvenlik harcamalarını kapsayan şehir ölçeğinde dolaşımdır. Ekonomik kazanç dinî inancı sahte yapmaz; manevî katılım da fiyat, ruhsat ve rant çatışmalarını ortadan kaldırmaz. Vakıf geliri ile özel pazar geliri ayrı incelenir.⁶⁶³

103.34. Ulaşım Devrimi: Demiryolu ve Mevlid Ölçeği. XIX. yüzyılda demiryolu ve düzenli ulaşım Tanta'yı Kahire, İskenderiye ve delta kasabalarına bağlayarak mevlid katılımını genişletti. Kitleselleşme yalnız manevî canlanma değil altyapı, bilet fiyatı ve çalışma takvimi sonucudur. Modern ulaşım pîr kültünü zayıflatmak yerine yeni ölçek kazandırdı. Teknolojik ağ, tarikat hiyerarşisi değil ziyaret dolaşımını merkezileştirdi.⁶⁶⁴

103.35. Adak, Nezir ve Yeniden Dağıtım. Ziyaretçiler para, yiyecek, hayvan veya başka adaklar sunabilir; bunlar türbe, fakirler, hane ve hizmet ağı arasında dağıtılır. Normatif fıkıh, adak niyeti ve veliden yardım isteme konusunda farklı hükümler üretmiştir. Her bağışı ücretli keramet alışverişi saymak indirgemecidir; mali şeffaflığı tartışma dışı bırakmak da doğru değildir. Adak ekonomisi teolojik anlam ve kurumsal kaynak boyutlarıyla birlikte okunur.⁶⁶⁵

103.36. Kadınların Mevlid ve Hane İçindeki Yeri. Kadınlar ziyaret, adak, doğurganlık ve şifa duaları, yemek, çocuk terbiyesi ve hane aktarımıyla mevlid ağının merkezindedir. Erkek şeyh ve resmî tarikat listeleri bu emeği eksik kaydeder. Kadınların türbe alanındaki hareketi dönemsel güvenlik ve ahlâk

⁶⁶² Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Aḥmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Catherine Mayeur-Jaouen, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam* (Paris: Aubier, 2005), ilgili bölümler.

⁶⁶³ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Aḥmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Robert A. Fernea, *Saints and Spirits in Morocco and Egypt*, ilgili karşılaştırmalar.

⁶⁶⁴ Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Aḥmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), ilgili bölümler.

⁶⁶⁵ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Aḥmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Samuli Schielke, 'Policing Ambiguity: Muslim Saints-Day Festivals and the Moral Geography of Public Space in Egypt,' *American Ethnologist* 35/4 (2008), 539–552.

düzenlemelerine konu olabilir. Katılımı yalnız ‘halk batıl inancı’ diye etiketlemek toplumsal ajansı ve aile hafızasını siler.⁶⁶⁶

103.37. Çocuklar, Gençler ve Eğlence Alanı. Mevlid gençler için seyahat, eğlence, alışveriş ve toplu gece deneyimi sunar. Bu katılım her zaman tarikat eğitimi değildir; fakat pîr ve şehir hafızasının kuşaklar arası aktarımına katkı verir. Lunapark, müzik ve sokak performansı ulemâ ve güvenlik tartışmalarını artırabilir. Dinî ve dünyevî alanı bütünüyle ayırmak, festivalin gerçek melezliğini açıklamaz.⁶⁶⁷

103.38. Mûsiki, İnşad ve Tarab. Zikir, kaside ve dinî inşad mevlid gecelerinde duygusal yoğunluk ve ortak hafıza üretir. Profesyonel münşid, tarikat mensubu ve popüler dinleyici aynı değildir. Ses sistemi ve kayıt teknolojisi, yerel meclisi ulusal ve diasporik dolaşıma açmıştır. Kuruculara nispet edilen semâ tavrı ile sonraki festival mûsikisi ayrı tarihlenmelidir; özellikle Desûkî’nin semâ reddettiğine dair norm ile halifelerin mevlid pratiği arasında fark vardır.⁶⁶⁸

103.39. Ulemâ Eleştirisi ve Mevlid Savunusu. Mevlidler tarih boyunca bid‘at, karmaşa, cinsiyet teması, israf veya türbe tevessülü gerekçeleriyle eleştirildi; savunucular Kur’an, zikir, salavat, sadaka ve velî sevgisini öne çıkardı. Polemik tek başına sahadaki bütün uygulamayı göstermez. Devlet yasağı fikhî fetvadan, tarikat içi ıslah da güvenlik müdahalesinden ayrılır. Aynı âlim farklı dönemde mevlidin bazı unsurlarını kabul edip bazılarını reddedebilir.⁶⁶⁹

103.40. Üyelik ve Erişim Katmanları: K0–K4. Mevlid alanı büyük ölçüde K0 kamusalıktır; türbe ziyareti ve genel zikir K0–K1, şeyhe biat K1, düzenli hizip ve sülûk K2, hilâfet ve hane yönetimi K3’tür. Mali veya güvenlik bilgisi belirli durumda K4 olabilir. Yüz binlerin katıldığı festivalden bütün tarikatı gizli

⁶⁶⁶ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Samuli Schielke, ‘Policing Ambiguity,’ 539–552; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁶⁷ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Samuli Schielke, ‘Policing Ambiguity,’ 539–552; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁶⁸ Mehmet Demirci, ‘Desûkiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Michael Friskopf, ‘Tarab in the Mystic Sufi Chant of Egypt,’ ilgili çalışmalar; Michael Friskopf, ‘Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,’ *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

⁶⁶⁹ Mustafa Kara, ‘Bedevîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Samuli Schielke, ‘Policing Ambiguity,’ 539–552.

cemiyet saymak mümkün değildir. Kamusal kült ile seçici irşad aynı şehirde iç içe fakat farklı kurumlardır.⁶⁷⁰

103.41. İbrâhim ed-Desûkî: Tarihsel Şahsiyet. Burhânüddin İbrâhim b. Abdülazîz ed-Desûkî Nil Deltası'ndaki Desûk'ta yaşadı ve 676/1277'de öldü. Biyografik ayrıntılar geç menâkıbnâmelerde genişlemiştir. Şâfiî-Sünnî çerçeve, ibadet, zühd ve şeriata bağlılık güvenli öğretim çekirdeğidir. Ona nispet edilen bütün kozmolojik söz, keramet ve modern Burhâniyye erkânı aynı tarihsel tabakaya ait değildir.⁶⁷¹

103.42. Desûk ve Nil Deltası: Yerel Pîr Merkezi. İbrâhim ed-Desûkî'nin hayatını büyük ölçüde Desûk'ta geçirmesi, Tanta'nın hareketli Mağrib-Hicaz-İrak biyografisinden farklı yerel köklenme üretir. Nil, tarım, pazar ve bölgesel ulaşım türbe ekonomisini besledi. Şehrin pîr adıyla özdeşleşmesi tarikat üyeliğinin bütün nüfusu kapsadığı anlamına gelmez. Yerel kimlik, belediye, türbe ve mevlid kurumları birlikte oluşmuştur.⁶⁷²

103.43. Rifâî, Şâzelî, Sühreverdi ve Medyenî Bağlantıları. Desûkiyye silsile ve erkân bakımından Rifâiyye, Şâzeliyye, Sühreverdiyye ve Medyeniyeye ile ilişkilendirilmiştir. İbrâhim'in dedesi Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'nin Mısır Rifâîliğindeki rolü önemlidir. Çoklu bağlar Desûkiyye'yi basit bir şubeye indirgemez; bağımsız pîr, türbe, hizip ve kol kurumu geliştirmiştir. Tarihsel köken ile güncel kurumsal kimlik ayrılır.⁶⁷³

103.44. Burhâniyye ve Berâhime Adlandırması. Desûkiyye, kurucunun Burhânüddin lakabıyla Burhâniyye/Burhâmiyye; mensupları Berâhime veya Berâhimiyyûn diye anılır. 'İbrâhimî' adlandırması Hz. İbrâhim'e doğrudan yeni din nispeti değildir. Modern Burhâniyye'nin küresel örgüt dili tarihsel isimden

⁶⁷⁰ Mustafa Kara, 'Bedeviyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁷¹ Mehmet Demirci, 'Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211–212; Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Âmir en-Neccâr, *et-Şurukü's-Şîfiyye*, 249–274.

⁶⁷² Mehmet Demirci, 'Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211–212; Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Michael Friskopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

⁶⁷³ Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Mehmet Demirci, 'Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211–212; Michael Friskopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

yararlanır; bütün eski kollar üzerinde otomatik halefiyet kanıtı sayılmaz. Adın sürekliliği kurumun değişmeden kaldığını göstermez.⁶⁷⁴

103.45. ‘Yâ Dâim’ Zikir ve Yeşil Kimlik. Desûkiyye’de cehrî zikir, ‘yâ dâim’ tekrarları ve yeşil kıyafet ayırt edici repertuvar olarak kaydedilir. Bunlar her tarih ve kolda eksiksiz aynı uygulanmaz. Renk ve formül, mevlid alanında grup aidiyetini görünür kılar; icâzet derecesini tek başına göstermez. Zikir, nefis terbiyesi ve toplu ritim üretirken siyasî slogan veya askerî komuta sayılmaz.⁶⁷⁵

103.46. Şeriat, İbadet ve Nefis Mücadelesi. Desûkiyye’nin normatif esasları ibadete düşkünlük, şeriat ve tarikat hükümlerine bağlılık, velî ahlâkını örnek alma ve beşerî arzulara karşı mücadeledir. ‘Nefsi öldürmek’ fiziksel kendine zarar verme emri değil sûfî ahlâk dilidir. Sonraki mevlid eğlencesi bu normu otomatik kaldırmaz; norm ile pratik arasındaki gerilim ayrıca incelenir. Tarikatı yalnız festival kimliğine indirgemek öğretim çekirdeğini örter.⁶⁷⁶

103.47. Semâî Reddeden Pîr, Semâî Kurumlaştıran Halifeler. Kaynaklar İbrâhim ed-Desûkî’nin semâa yer vermediğini, buna karşılık halifelerinin semâ ve mevlidi tarikatın belirgin uygulamalarına dönüştürdüğünü bildirir. Bu fark, kurucu norm ile posthum kurumun özdeş olmadığını açıkça gösterir. Sonraki pratik ‘sahte’ diye silinmez; tarihsel yenilik olarak açıklanır. Tarikat geleneği yalnız kurucunun değişmez kopyası değil halifelerin seçimiyle büyüyen kurumdur.⁶⁷⁷

103.48. Hizipler ve Metin Nispeti. İbrâhim ed-Desûkî’ye çeşitli hizip, salavat ve tasavvufî sözler nispet edilir. Yazma tarihi, dil ve isnat incelenmeden her modern derleme kurucunun kaleminden çıkmış sayılamaz. Buna rağmen

⁶⁷⁴ Mehmet Demirci, ‘Desûkiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Michael Friskopf, ‘Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,’ *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49; Rüdiger Seesemann, ‘Sufi Brotherhoods in Africa,’ ilgili bölümler.

⁶⁷⁵ Mehmet Demirci, ‘Desûkiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Âmir en-Neccâr, *et-Ṭuruḳu’-şûfiyye*, 249–274; Michael Friskopf, ‘Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,’ *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

⁶⁷⁶ Mehmet Demirci, ‘Desûkiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Mehmet Demirci, ‘Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211–212; Âmir en-Neccâr, *et-Ṭuruḳu’-şûfiyye*, 249–274.

⁶⁷⁷ Mehmet Demirci, ‘Desûkiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Mehmet Demirci, ‘Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211–212; Âmir en-Neccâr, *et-Ṭuruḳu’-şûfiyye*, 249–274.

hiziplerin meşk ve tekrar yoluyla dolaşması Desûkî aidiyetini coğrafya dışına taşır. Basılı metne sahip olmak biat, hilâfet veya bütün sır bilgisine erişim değildir.⁶⁷⁸

103.49. Şernûbiyye, Âşûriyye ve Tâziyye. Desûkiyye'nin Şernûbiyye, Âşûriyye ve Tâziyye kolları yerel pîr, silsile ve erkân farklılaşmasını gösterir. Kol adı eşit büyüklükte bürokrasi anlamına gelmez; bazıları sınırlı hane ve tekke ağlarıdır. Ahmed eş-Şernûbî gibi ikinci pîrler yerel meşruiyet üretir, İbrâhim ed-Desûkî'nin eponim konumunu kaldırmaz. Kol tarihleri menâkıb listesiyle değil mekân ve icâzetle doğrulanır.⁶⁷⁹

103.50. Süyûtiyye ve Çoklu İlim-Tarikat Nispeti. Kaynaklarda Celâleddin es-Süyûtî'ye bağlanan Süyûtiyye Desûkî kolu arasında sayılır. Büyük bir âlime tarikat kolu nispet etmek, bütün öğrencilerinin Desûkî müridi olduğu anlamına gelmez. İlim icâzeti, tasavvuf hırkası ve kurumsal post ayrı belgelerdir. Nispet, Desûkî ağıın ulema meşruiyetini nasıl genişlettiğini gösterir; filî örgüt ölçeği ayrıca sınanır.⁶⁸⁰

103.51. Modern Muhammed Osman Abdülburhânî Ağı. XX. yüzyılda Muhammed Osman Abdülburhânî çevresinde yenilenen Burhâniyye, Desûkî pîr nispetini Sudan, Mısır, Avrupa ve Kuzey Amerika'ya taşıdı. Bu ağ tarihsel Desûkiyye'nin bütün kollarının merkezileşmesi değil modern hane, yayın, seyahat ve diaspora kurumlaşmasıdır. Kurucu velîye bağlılık yeni örgütsel teknolojilerle birleşmiştir. Temsil iddiaları başka Desûkî hanelerin bağımsızlığını otomatik kaldırmaz.⁶⁸¹

103.52. Sudan Bağlantısı ve Küreselleşme. Modern Burhâniyye'nin Sudan'daki hane ve mürid ağı, Desûk türbe kültünü ulusötesi irşad, yıllık toplantı ve yayınlı yeniden kurdu. Mısır kökeni Sudan'daki yapıyı yabancı şube,

⁶⁷⁸ Mehmet Demirci, 'Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 211–212; Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Michael Frishkopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

⁶⁷⁹ Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Şernûbiyye' ve 'Âşûriyye' maddeleri; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁸⁰ Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ'il-i-bakâ'ik*, ilgili varaklar; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁸¹ Michael Frishkopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49; Rüdiger Seesemann, 'Sufi Brotherhoods in Africa,' ilgili bölümler; Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213.

Sudan büyümesi de Desûk'ü etkisiz simge yapmaz. Karizma iki yönlü dolaşır. Devlet tanınması, göç hukuku ve yerel İslâm kurumları her ülkede farklı D düzeyi üretir.⁶⁸²

103.53. Desûk Mevlidi ve Bölgesel Ekonomi. İbrâhim ed-Desûkî'nin mevlidi türbe ziyareti, tarikat çadırları, ticaret ve aile dolaşımını Desûk şehrinde birleştirir. Tanta kadar büyük veya aynı takvimde olmaması ikincil önem anlamına gelmez. Yerel belediye, esnaf ve ulaşım sistemi festivalin ölçeğini belirler. Katılımcı sayısı Desûkiyye mürid sayısı değildir; pîr kültü çok daha geniştir.⁶⁸³

103.54. Tanta–Desûk Rekabeti ve Tamamlayıcılığı. İki kutsal şehir ziyaretçi, bağış, tarikat temsili ve bölgesel prestij bakımından rekabet edebilir; aynı ailelerin her iki mevlide katılması tamamlayıcılık üretir. 'Dört kutup' hafızası rekabeti ortak kozmoloji içinde tutar. Şehirler arası karşılaştırma birini 'resmî', diğerini 'halk' dini diye ayırmamalıdır. Her iki merkezde ulema, devlet, pazar ve hane bir aradadır.⁶⁸⁴

103.55. Mısır Tarikatlar Yüksek Konseyi: D3–D4. Modern Mısır'da tarikatların tanınması, şeyh seçimi ve faaliyetleri Tarikatlar Yüksek Konseyi ve ilgili mevzuatla düzenlenir. Resmî kayıt D3 kurumsal bütünleşme, izin ve denetim D4'tür. Konseyde tanınmayan küçük hane yok olmuş sayılmaz; resmî şeyh de bütün müridlerin tartışmasız manevî lideri değildir. Devlet, mevlid takvimi ve güvenlik üzerinde etkili olurken türbe sevgisini bütünüyle üretemez.⁶⁸⁵

103.56. 1976 Sayılı Düzenleme: Yetki, İzin ve Temsil. 1976 tarihli 118 sayılı Mısır düzenlemesi, tarikat faaliyetlerini konsey iznine bağlayan ve resmî hiyerarşi kuran temel çerçevedir. Hukuk metni ideal yetkiyi gösterir; bütün mahalle

⁶⁸² Michael Friskopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49; Rüdiger Seesemann, ilgili çalışmalar; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁸³ Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Michael Friskopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁸⁴ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Michael Friskopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁸⁵ Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Law No. 118 of 1976 concerning Sufi orders; Tewfik Acimandos, *Mısır tarikat siyasetine dair çalışmalar*.

zikirlerinin fiilen denetlendiğini kanıtlamaz. Düzenleme devletin tarikatları tanınması kadar özerk temsil iddialarını sınırlamasıdır. D3 ile D4 aynı yasal kurumda birleşebilir.⁶⁸⁶

103.57. Evkaf Bakanlığı ve Türbe İdaresi. Türbe camilerinin imam, bakım, bağış ve programları Evkaf Bakanlığı, yerel idare ve tarikat haneleri arasında paylaşılabılır. Kimin anahtara, bağış kutusuna veya tören alanına hükmettiği manevî otoriteden bağımsız maddî güçtür. Devlet idaresi pîr kültürünü resmîleştirirken hane ile sürtüşme doğurabilir. Vakıf, cami ve tarikat tüzel kişilikleri aynı kurum sayılmaz.⁶⁸⁷

103.58. Güvenlik, Kalabalık ve Kamu Düzeni. Mevlidlerde trafik, sağlık, yangın, kayıp çocuk, suç ve siyasal gösteri riski devlet güvenliğini artırır. Güvenlik denetimi tek başına dinî baskı değildir; keyfî yasak ve seçici müdahale D5'e yaklaşabilir. Tarikat düzen görevlileriyle polis arasında işbirliği veya gerilim olabilir. Kalabalık yönetimi, cemaatin siyasî seferberliğiyle eşitlenmez.⁶⁸⁸

103.59. Salgın ve Olağanüstü Durumlarda Mevlid. Salgın, güvenlik veya siyasal kriz dönemlerinde büyük mevlidler ertelenebilir ya da yasaklanabilir. Törenin durması pîr kültürünün ve özel ziyaretin sona ermesi değildir. Kamu sağlığı gerekçesi D4 düzenleme, uzun süreli ayrımcı kapatma D5 olabilir. Dijital yayın ve küçük hane toplantıları, kitlesel festivalin yerine geçmeden süreklilik sağlar. Olay ile teolojik yorum ayrı kaydedilir.⁶⁸⁹

103.60. Kronoloji ve D/P Profilleri Tablosu. Aşağıdaki yirmi satır XIII. yüzyıl kurucu hayatlarından modern konsey, diaspora ve dijital mevlide uzanan eşikleri D/P ölçeğiyle özetler. Tablo ilerleme merdiveni değildir. Vakıf himayesi D2–D3, izin ve güvenlik D4, yasak D5; siyasî aracılık P2 ve örgütlü baskı P3'tür.

⁶⁸⁶ Arab Republic of Egypt, Law No. 118 of 1976 concerning Sufi orders; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Tamir Moustafa, *Mısır din-devlet hukukuna dair çalışmalar*.

⁶⁸⁷ Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Samuli Schielke, 'Policing Ambiguity,' 539–552.

⁶⁸⁸ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Samuli Schielke, 'Policing Ambiguity,' 539–552; Mısır İçişleri ve yerel idare duyuruları.

⁶⁸⁹ Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Samuli Schielke, *ilgili çalışmalar; Mısır Evkaf ve valilik duyuruları*.

Kitlesel kalabalık, kırmızı sancak veya kutbiyet kendi başına P4 silahlı kapasite ve D7 egemenlik üretmez.⁶⁹⁰

Tarih / dönem	Başlıca eşik	D/P profili	Yorum sınırı
596/1200	Ahmed el-Bedevi'nin doğumu	D0 / P0	Şecere ayrıca sınanır
634/1236-37	Tanta'ya yerleşme	D1 / P0-P1	Bugünkü külliye henüz yoktur
675/1276	Bedevi'nin ölümü	D1-D2 / P1	Posthum kurumsallaşma başlar
676/1277	Desûkî'nin ölümü	D1-D2 / P1	Modern Burhâniyye hazır değildir
XIII-XIV. yy.	İlk halifeler ve kollar	D1-D3 / P1-P2	Kol ölçekleri eşit değildir
XV. yy.	Kayıtbay imar ve himayesi	D2-D3 / P1-P2	Bağış tam üyelik değildir
XVI-XVIII. yy.	Osmanlı vakıf ve post düzeni	D2-D4 / P1-P2	Yerel kabul sürer
XVIII. yy.	Ali Bey el-Kebir vakıfları	D2-D3 / P1-P2	Filî tahsilat ayrı ölçülür
XIX. yy.	Demiryolu ve kitleselleşme	D2-D4 / P1-P2	Katılım mürid sayısı değildir
XIX. yy.	Merkezi devlet düzenlemesi	D3-D4 / P1-P2	Manevî yetkiyi tüketmez
1882 sonrası	Sömürge gözetimi	D4 / P1-P2	Rapor tarafsız değildir
1952 sonrası	Cumhuriyetçi rejim yakınlığı	D3-D4 / P1-P2	Taban yekpare değildir
1976	118 sayılı tarikat kanunu	D3-D4 / P1-P2	Hukuk ile pratik ayrılır
XX. yy.	Modern Burhâniyye yayılımı	D1-D4 / P1-P2	Bütün Desûkiyye değildir
XX. yy. sonu	Sudan ve Avrupa diasporası	D1-D4 / P0-P2	Ülke bazında değişir
2011 sonrası	Sûfi siyasi açılım	D3-D4 / P2-P3	Sınırlı örgüt başarısı
Kriz dönemleri	Mevlid erteleme/yasakları	D4-D5 / P0-P2	Pîr kültü sona ermez
XXI. yy.	Türbe güvenliği ve kutuplaşma	D4-D5 / P1-P3	Eleştiri ve şiddet ayrılır
XXI. yy.	Dijital mevlid	D0-D3 / P0-P2	İzlenme üyelik değildir
Günümüz	Tanta-Desûk şehir ekonomisi	D2-D4 / P1-P2	Pazar ile vakıf ayrılır

103.61. Napolyon ve Sömürge Modernliği Döneminde Festival. Fransız işgali ve XIX. yüzyıl sömürge modernliği mevlidleri güvenlik, nüfus ve ‘halk dini’ kategorileriyle gözlemlendi. Avrupalı seyahatnameler renkli panayırı abartıp ilim, vakıf ve hane düzenini görünmez kılabilir. Buna karşılık yeni ulaşım ve idare festivali büyötmüştür. Kolonyal betimleme tarafsız etnografi değildir; devletin yönetilebilir topluluk üretme dilidir.⁶⁹¹

103.62. Kavalalı Hanedanı ve Merkezileşme. Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve halefleri türbe, sebil, ulaştırma ve idarî merkezileşmeyle kutsal şehirleri yeniden düzenledi. Himaye, halk sevgisine ortak olma ve yerel haneleri denetleme işlevi taşıdı. Devlet yatırımı tam tarikat üyeliği değildir. Merkezileşme vakfı ve postu kayıt altına alırken gayriresmî ziyaret ağlarını bütünüyle yok etmedi.⁶⁹²

⁶⁹⁰ Mustafa Kara, ‘Bedeviyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318-319; Mehmet Demirci, ‘Desûkiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212-213; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Michael Friskopf, ‘Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,’ *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1-49.

⁶⁹¹ Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Timothy Mitchell, *Colonising Egypt, ilgili bölümler*; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

⁶⁹² Ahmet Ali Bayhan, ‘Seyyid Ahmed Bedevi Külliyesi,’ 53-55; Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).

103.63. Monarşi, Cumhuriyet ve Rejim Meşruiyeti. Mısır monarşisi ve 1952 sonrası cumhuriyet yönetimleri tarikat şeyhleri ve mevlidleri toplumsal meşruiyet, millî birlik ve dinî temsil için kullanmıştır. Destek bildirisi bütün müridlerin oy veya ideolojik bağlılığı değildir. Devlet yakınlığı kaynak ve görünürlük sağlarken özerk siyasî rekabeti sınırlayabilir. P1 sembolik destek, P2 aracılık, P3 örgütlü siyasal faaliyet olarak ayrılır.⁶⁹³

103.64. Selefi Eleştiri, Saldırıları ve Türbe Güvenliği. Türbe ziyareti ve mevlid, modern Selefi çevrelerin tevhid ve bid'at eleştirilerine hedef olmuştur; kimi krizlerde türbelere fiziksel saldırılar gerçekleşmiştir. Fikrî eleştiri ile şiddet aynı kategori değildir. Devletin türbeyi koruması tasavvuf öğretisini benimsemesi değil kamu düzeni ve resmî din politikası olabilir. Bedevî veya Desûkî mensupların tepkileri de tek değildir.⁶⁹⁴

103.65. 2011 Sonrası Siyasî Açılım ve Sınırları. 2011 sonrasında bazı sûfi şeyhler parti, koalisyon ve kamusal açıklamalarla daha görünür oldu. Bu hareketler bütün Bedevîye veya Desûkiyye adına yekpare siyasî blok oluşturmadı; seçim başarısı ve örgütsel kapasite sınırlı kaldı. Türbe ve mevlid ağları güven ve iletişim kaynağı olabilir, fakat ritüel katılım otomatik oy davranışı değildir. P3 yalnız somut örgüt ve kampanya kanıtıyla verilir.⁶⁹⁵

103.66. Devlet Yanlılığı Genellemesinin Sınırı. Mısır tarikat yönetimlerinin çoğu rejimle çatışmadan tanınma ve koruma aramıştır; bu, bütün müridlerin siyaseten pasif veya devletçi olduğu anlamına gelmez. Yerel ekonomik çıkar, güvenlik kaygısı ve Selefi rekabet tavırları etkiler. Resmî şeyhin açıklaması ile taban davranışı ayrı kanıttır. Tarikat öğretilerinden değişmez rejim sadakati çıkarılamaz.⁶⁹⁶

⁶⁹³ Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Tewfik Adimandoss, ilgili çalışmalar; Tamir Moustafa, *The Struggle for Constitutional Power* (Cambridge, 2007), din-devlet bağlamı.

⁶⁹⁴ Samuli Schielke, 'Policing Ambiguity,' 539–552; Mısır dini özgürlük raporları; Michael Friskopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

⁶⁹⁵ Tewfik Ladjal, 'Sufism and Politics in Contemporary Egypt,' *Journal of Asian and African Studies* 50/4 (2015), 468–485; Michael Friskopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49; Mısır seçim kayıtları.

⁶⁹⁶ Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Tewfik Ladjal, 'Sufism and Politics,' 468–485; Michael Friskopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

103.67. Küresel Burhâniyye, Diaspora ve Yeni Medya. Burhâniyye toplantıları Avrupa ve Kuzey Amerika’da dernek, zâviye, konferans ve dijital yayın biçimi alır. Desûk pîr hafızası Arapça dışındaki dillerle yeniden anlatılır. Diaspora tüzel kişiliği manevî üyelikle tam örtüşmez; çevrimiçi izleyici mürid değildir. Küresel görünürlük tek merkezli tarih okumasını güçlendirebilir, fakat yerel kolların özerkliği sürer.⁶⁹⁷

103.68. Kapanma ve Siyaset Ölçeği: K ile P’yi Ayırmak. Mevlid K0, ziyaret ve genel zikir K0–K1, biat K1, hizip-sülûk K2, hilâfet ve hane yönetimi K3’tür; belirli mali-güvenlik alanı K4 olabilir. Kutbiyet ve keramet siyasî güç değildir. Hükümdar ziyareti P1, arabuluculuk P2, parti ve örgütlü kampanya P3, silâhlı kapasite P4’tür. Tarihsel Haçlı mücadelesi bütün modern tarikatlara P4 vermez.⁶⁹⁸

103.69. Dijital Mevlid ve Görünürlük–Üyelik Ayrımı. Canlı yayın, kısa video, çevrimiçi dua ve dijital bağış Tanta ile Desûk’ü diaspora evlerine taşır. Algoritma, kalabalık ve cezbe görüntüsünü gündelik hizmetten daha görünür kılabilir. İzlenme sayısı ziyaretçi veya mürid sayısı değildir; çevrimiçi bağış da otomatik biat oluşturmaz. Dijital medya pîr kültürünün coğrafi sınırını genişletirken türbe, beden ve şehir ekonomisinin yerini bütünüyle almaz.⁶⁹⁹

103.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Mısır Mevlid Cemaatleşmesi. Bedeviyye ve Desûkiyye, iki XIII. yüzyıl pîrinin öğretisi üzerine halife, hane, türbe, vakıf, kol ve mevlid aracılığıyla posthum kurumlaşan ayrı tarikat aileleridir. Tanta ve Desûk’te ortak kutbiyet ve festival morfolojisi, tek örgüt oluşturmaz. Mevlid çoğunlukla K0–K1; irşad K1–K3’tür. Devlet ilişkisi D2–D4, yasaklarda D5; siyaset çoğunlukla P1–P2, sınırlı modern örgütlerde P3’tür. Kitlese katılım üyelik ve egemenlik değildir.⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Michael Frishkopf, ‘Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,’ *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49; Rüdiger Seesemann, ilgili çalışmalar; Mark Sedgwick, *Western Sufism* (New York: Oxford University Press, 2017), 181–220.

⁶⁹⁸ Mustafa Kara, ‘Bedeviyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Mehmet Demirci, ‘Desûkiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Catherine Mateur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l’Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).

⁶⁹⁹ Michael Frishkopf, ‘Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,’ *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49; Mark Sedgwick, *Western Sufism*, 181–220; Samuli Schielke, *dijital din ve mevlid üzerine ilgili çalışmalar*.

Analiz boyutu	Bölüm 103 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	XIII. yüzyıl Tanta ve Desûk pîr çevreleridir.
2. Kurucular	Ahmed el-Bedevisi ve İbrâhim ed-Desûkî ayrı eponim pîrlerdir.
3. Posthum kuruluş	Halife, hane, türbe, vakıf ve mevlid kurumlaştırmıştır.
4. Kronoloji	Kurucu hayatı ile sonraki erkân ve festival ayrılır.
5. Kaynak rejimi	Vasiyet, menâkıb, şecere, vakıf, kronik ve etnografi ayrıdır.
6. Doktrin	Bedevisi'de kalbî zikir; Desûkî'de şeriat, cehri zikir ve nefis disiplini.
7. Ritüel	Ziyaret, zikir ve mevlid ortak; ayrıntılar dönemsel ve yereldir.
8. Bilgi kapanması	Festival K0; biat K1, sülûk K2, hilâfet K3'tür.
9. Üyelik	Ziyaretçi, esnaf, yerel halk, mürid ve halife ayrılır.
10. Otorite	Pîr, hane, post, vakıf, ulema, konsey ve devlet çoğuldur.
11. Örgüt biçimi	İki ayrı pîr merkezli, çok kollu tarikat ailesidir.
12. Ekonomi	Vakıf, adak, pazar, ulaşım, konaklama ve belediye hizmetidir.
13. Toplumsal taban	Köylü, şehirli, esnaf, ulema ve diaspora birlikte fakat farklı katılır.
14. Toplumsal cinsiyet	Kadın ziyaret, adak, hane ve aile hafızasında merkezidir.
15. Coğrafya	Tanta ve Desûk merkezli; Mısır, Sudan ve diasporaya uzanır.
16. Devlet ilişkisi	Himayede D2–D3, düzenlemede D4, yasakta D5'tir.
17. Siyaset	Çoğunlukla P1–P2; sınırlı modern örgütlerde P3'tür.
18. Şiddet	Haçlı hafızası modern bütün tarikatlara P4 vermez.
19. Modern dönüşüm	Konsey, demiryolu, diaspora ve dijital yayın ölçeği değiştirir.
20. Nihai hüküm	Kitlesel pîr kültü, üyelikten geniş iki şehirli mevlid ağıdır.

⁷⁰⁰ Mustafa Kara, 'Bedevisiye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992), 318–319; Mehmet Demirci, 'Desûkîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 212–213; Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994); Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978); Michael Frishkopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001), 1–49.

BÖLÜM 104 — ŞÂZELİYYE, KUZEY AFRİKA VE AKDENİZ AĞLARI

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'den İbn Atâullah'a; Mağrib-İfrîkiye-İskenderiye Hattı, Hizipler, Şehirli Sülûk, Kol Aileleri, Devlet ve Sömürge Düzenleri

104.1. Ana Tez: Bir Tarikat Değil, Birbirine Bağlı Şâzelî Aileleri. Şâzeliyye XIII. yüzyılda Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî çevresinde biçimlenmiş, fakat tek merkezden kesintisiz yönetilen değişmez bir örgüt olarak yaşamamıştır. Mağrib, Tunus, İskenderiye ve Kahire arasındaki ilk dolaşım; Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin halefligi ve İbn Atâullah'ın yazılı öğretimiyle kalıcılaştı. Sonraki Zerrûkiyye, Cezûliyye, Nâsiriyye, Derkâviyye ve Medeniyye gibi kollar ortak nispeti yerel kurumlarla yeniden kurdu. Bu yüzden silsile birliği idarî birlik sayılmaz.⁷⁰¹

104.2. Adlandırma: Şâzelî, Şâzile ve Nispet Sorunu. Ebü'l-Hasan'ın Şâzile'ye nispeti kaynaklarda yer adı, lakap ve manevî işaret anlatılarıyla açıklanır. Etimoloji konusundaki menkıbeleri kesin biyografik belgeye çevirmek yerine, adın kurucu karizmayı nasıl sabitlediği incelenir. 'Şâzelî' bir kişiyi, 'Şâzeliyye' geniş tarikat ailesini, birleşik adlar ise belirli kol ve silsileleri gösterebilir. Aynı nispeti taşıyan her zâviye tek hukukî kişiliğe bağlı değildir.⁷⁰²

104.3. Dönemlendirme: Kurucu Çevreden Akdeniz Ötesi Ağlara. Bölüm kurucunun yaklaşık 593/1196–97 ile 656/1258 arasındaki hayatını; Mürsî ve İbn Atâullah dönemini; Memlûk–Osmanlı çoğalmasını; erken modern Mağrib kol ailelerini; sömürge karşılaşmasını ve modern diaspora biçimlerini ayırır. Bu dönemler ilerleme basamakları değildir. Bir bölgede zâviye güçlenirken başka yerde metin dolaşımını öne çıkabilir; kol adı genişlerken merkezi denetim zayıf kalabilir.⁷⁰³

104.4. Kaynak Rejimi: Menâkıb, Hikem, Hizip, Tabakat ve Arşiv. Şâzelî'nin kendi kaleminden güvenle tarihlenen geniş bir külliyat yoktur; sözleri ve hizipleri talebe zincirleriyle aktarılmıştır. İbn Atâullah'ın Letâîfü'l-minen'i

⁷⁰¹ Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁰² Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁰³ Mustafa Kara, 'İbn Atâullah el-İskenderî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

erken fakat aynı zamanda hagiografik bir tarikat hafızasıdır. el-Hikem normatif maneviyatı, icâzet ve silsile otorite iddiasını, vakfiye maddî tasarımı, mahkeme ve sömürge arşivi belirli müdahaleyi gösterir. Hiçbiri tek başına bütün toplumsal pratiği temsil etmez.⁷⁰⁴

104.5. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî: Güvenli Biyografik Çekirdek. Ali b. Abdullah eş-Şâzelî'nin Kuzey Afrika'da doğduğu, Abdüsselâm b. Meşîş'e intisap ettiği, Tunus çevresinde mürid topladığı, ardından İskenderiye'ye yerleştiği ve 656/1258'de hac yolunda Humeysrâ'da öldüğü güvenli çekirdektir. Doğum yeri, erken seyahatlerin sırası ve olağanüstü karşılaşmalar konusunda rivayetler ayrışır. Sonraki tarikat erkânının tamamı onun hayatına geri taşınmaz.⁷⁰⁵

104.6. Şeriflik İddiası ve Ehl-i Beyt Meşruiyeti. Şâzelî'nin nesebi Hasan b. Ali'ye bağlanır. Bu şecere Mağrib tasavvufunda ilim, velâyet ve toplumsal saygınlığı birleştiren güçlü bir meşruiyet dili üretmiştir. Tarihçi şecereyi modern genetik kesinlik yerine hane, hafıza ve otorite iddiası olarak okur. Biyolojik soy manevî icâzete, manevî icâzet de bütün zâviyeler üzerinde idarî yetkiye kendiliğinden dönüşmez.⁷⁰⁶

104.7. Abdüsselâm b. Meşîş ve Mağribî Öğrenim Zinciri. Şâzelî geleneği kurucunun belirleyici şeyhi olarak Cebelü'l-Alem'de yaşayan Abdüsselâm b. Meşîş'i gösterir. Meşîş'in siyasî ve dinî çevresi hakkında güvenli veri sınırlı, sonraki kutbiyet anlatısı geniştir. Bu bağ, Şâzeliyye'nin Mağribî kökünü açıklar; fakat hazır bir 'Meşîş'iye teşkilatı'nın Mısır'a taşındığını kanıtlamaz. İntisap, öğretisi ve posthum nispet ayrı düzeylerdir.⁷⁰⁷

104.8. Irak Yolculuğu ve Ebü'l-Feth el-Vâsıtî Rivayeti. Kaynaklar Şâzelî'nin şeyh arayışıyla doğuya gittiğini ve Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'nin onu Mağrib'e yönelttiğini anlatır. Rivayet, manevî merkezin uzak doğuda değil kendi coğrafyasında bulunması temasını taşır. Yolculuğun ayrıntıları hagiografik

⁷⁰⁴ Ibn 'Atâ' Allâh al-İskandarî, *Laṭâ'if al-mīnân*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁰⁵ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁰⁶ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabî* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁰⁷ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

kompozisyonundan bağımsız doğrulanamaz. Yine de XIII. yüzyıl sûfîlerinin hac, ilim ve ziyaret yollarıyla geniş bir dolaşım alanında hareket ettiğini gösterir.⁷⁰⁸

104.9. Şâzile'den Tunus'a: Kırsal Halvet ve Şehirli Çevre. Kurucu önce İfrîkiye'de Şâzile dağıyla ilişkilendirilmiş, daha sonra Tunus'ta görünür bir talebe çevresi kurmuştur. Dağ halveti ile şehir vaazı birbirini dışlamaz: biri karizmatik hazırlık, diğeri toplumsal ağ üretir. Sonraki Şâzelîliğin şehirli niteliği kurucunun kırsal tecrübesini silmez; coğrafya teolojik zorunluluk değil farklı cemaatleşme imkânıdır.⁷⁰⁹

104.10. Kanıt Tablosu: Kaynak Türlerinin Gücü ve Kör Noktası. Aşağıdaki tablo sekiz kaynak türünü ayırır. Erken hagiografi kurucu hafızasını, aforizma ve hizip normatif dili, silsile yetki iddiasını, vakfiye zâviyenin gelir düzenini, mahkeme kaydı ihtilafı, devlet ve sömürge arşivi müdahaleyi, biyografi yerel ağı, etnografi ise belirli bir dönemin pratiğini gösterir. Aynı hüküm bağımsız türlerde kesiştiğinde güçlenir; sessizlik yokluk kanıtı sayılmaz.⁷¹⁰

Kaynak türü	Güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sınırı
Letâif / menâkıb	Kurucu hafızası	Velâyeti aktarma	Olay sicili değildir
Hikem / hizip	Normatif öğreti ve dua	Terbiye ve okuma	Toplumsal uygulamayı ölçmez
Silsile / icâzet	Yetki ve nispet iddiası	Meşruiyet	Fiili kabul ayrıca sınanır
Tabakat / biyografi	Aktör ve ağ	Hatırlama	Seçici ve hagiografik olabilir
Vakfiye	Gelir ve hizmet tasarımı	Süreklilik	Fiili tahsilatı kanıtlamaz
Mahkeme sicili	Mülk ve ihtilaf	Hukuki kayıt	Gündelik hayatı eksik görür
Devlet / sömürge arşivi	Müdahale ve sınıflandırma	Yönetim	İdarî önyargı taşır
Etnografi / basın	Belirli dönem pratiği	Tasvir	Üyelik sayımı değildir

104.11. Tunus'ta Ulema, Vaaz ve Rekabet. Şâzelî'nin Tunus'taki şöhreti fakihler, sûfîler, yöneticiler ve geniş dinleyici çevresi arasında gelişti. Kaynaklardaki kıskançlık ve suçlama anlatıları gerçek rekabet çekirdeği taşıyabilir, fakat bütün muhalifleri tek düşman bloku yapmaz. Ulema ile tasavvuf iki kapalı sınıf değildir; Şâzelî çevresi fıkıh bilgisi, vaaz ve manevî terbiyeyi birlikte kullanmıştır.⁷¹¹

⁷⁰⁸ Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁰⁹ Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷¹⁰ Mustafa Kara, 'İbn Atâullah el-İskenderî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷¹¹ İbn 'Atâ' Allâh al-İskandarî, *Laṭâ'if al-minan*, ed. 'Abd al-Halîm Maḥmûd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

104.12. İbnü'l-Berâ ve Siyasî İthamın Kaynak Eleştirisi. Tunus'ta İbnü'l-Berâ'ya nispet edilen ihbar ve baskı haberleri, kurucu karizmanın saray nezdinde kuşku doğurabildiğini gösterir. Ancak menâkıb, şeyhin masumiyetini ve rakibin yenilgisini dramatize eder. Olay D4–D5 düzeyinde soruşturma veya uzaklaştırma olarak okunabilir; sürekli sistematik imha yahut kurucunun örgütlü isyanı kanıtlanmış değildir.⁷¹²

104.13. İskenderiye'ye Göç: Akdeniz Limanında Yeni Merkez. Şâzelî yaklaşık 642/1244 dolayında İskenderiye'ye yerleşti. Liman şehri Mağrib, Mısır, Hicaz ve deniz ticareti arasında insan, metin ve mal dolaşımını birleştiriyordu. Göç yalnız baskıdan kaçış değil, yeni bir ilmî ve toplumsal çevre kurma imkânıydı. İskenderiye'nin ağ konumu Şâzeliyye'nin coğrafi genişlemesini kolaylaştırdı; kendiliğinden merkezî teşkilat üretmedi.⁷¹³

104.14. Aile, Ev ve Zâviye Öncesi Cemaatleşme. Kurucunun İskenderiye'de aile hayatı, ders ve mürid ilişkileri büyük bir kurumsal tekke düzeninden önce gelir. Ev, cami, ders halkası ve yolculuk ağı erken cemaatin başlıca mekânlarıydı. Sonraki zâviye yapılarını kuruluş anına geri taşımak karizmanın maddî kurumlaşmasını görünmez kılar. Hane yakınlığı manevî halefiğe katkı yapabilir, fakat onu tek başına belirlemez.⁷¹⁴

104.15. Şeriat, Sünnet ve Tasavvufun Birlikte Kuruluşu. Şâzelî'ye nispet edilen sözlerde kitap ve sünnete bağlılık, ilim, helâl kazanç ve nefsin denetlenmesi temel ölçüdür. Bu dil Şâzeliyye'yi şeriat dışı vecd hareketi olarak sınıflandırmayı engeller. Normatif beyan bütün müridlerin eksiksiz uygulaması değildir; yine de tarikatın kendini meşrulaştırdığı sınırı gösterir. Fıkıh ile iç tecrübe rakip alanlar olarak kurulmaz.⁷¹⁵

104.16. Dünya İçinde Zühd: Meslek, Aile ve Temiz Giyim. Şâzelî hafızası dilencililiği ve gösterişli yoksulluğu eleştirir; çalışmayı, aile sorumluluğunu ve

⁷¹² Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷¹³ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷¹⁴ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷¹⁵ Reşat Öngören, 'Şâzeliyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

nimetin şükrünü öne çıkarır. ‘Dünya içinde zühd’ şehirli tüccar, âlim ve zanaatkârların tarikata katılımını kolaylaştırdı. Bunun bütün Şâzelî kollarında aynı sınıfsal profile yol açtığı söylenemez. Öğreti, servet biriktirmenin koşulsuz kutsanması da değildir.⁷¹⁶

104.17. Tevekkül ve Tedbir Arasındaki Denge. Şâzelî öğretisinde tevekkül sebepleri bütünüyle terk etmek değil, sonucu Allah’a bağlarken meşru tedbiri almaktır. Bu denge deniz yolculuğu, ticaret ve hac gibi riskli hareketliliklerde anlam kazanmıştır. Hiziplerin koruyucu kullanımı pratik tedbirin yerine geçen otomatik büyü sayılmaz. Normatif teslimiyet ile tarihsel aktörlerin risk yönetimi birlikte incelenir.⁷¹⁷

104.18. Zikir, Murakabe ve Huzur. Erken Şâzelî öğretisi kalbin Allah’la huzurunu, zikri ve nefsin iddialarından arınmayı vurgular. Cehrî veya hafî zikir biçimleri dönem ve kola göre değişebilir; tek bir ses rejimi bütün aileye mal edilemez. Genel zikir K0–K1, şeyhle düzenli meşk K2, halifelik yetkisi K3’tür. İç tecrübenin seçiciliği siyasî gizlilik değildir.⁷¹⁸

104.19. Keramet ve İstikamet. Menâkıb Şâzelî’nin keşif, korunma ve gaipten haber verme kerametlerini aktarır. Tarikatın normatif dili ise kerametten çok istikamet, kulluk ve şariat ölçüsünü öne çıkarır. Tarihçi keramet anlatısını olay tutanağı olarak değil velâyet tasavvuru, kriz hafızası ve grup otoritesi kaynağı olarak okur. İnananların teolojik kabulü ile tarihsel doğrulama farklı sorulardır.⁷¹⁹

104.20. Kurucu Halka ve Erken Aktörler Tablosu. Tablo Abdüsselâm b. Meşîş, Şâzelî, Ebü’l-Abbas el-Mürsî, İbn Atâullah, İbnü’s-Sabbâğ ve bazı erken çevreleri rol, coğrafya ve kaynak türüne göre karşılaştırır. Şeyhlik, biyografi yazarlığı, metinsel sistemleştirme ve hane devamı tek işlev değildir. Kurucuya

⁷¹⁶ Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷¹⁷ Mustafa Kara, ‘İbn Atâullah el-İskenderî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷¹⁸ İbn ‘Atâ’ Allâh al-İskandarî, *Latâ’if al-minan*, ed. ‘Abd al-Ĥalîm Maḥmûd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷¹⁹ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

yakınlık otomatik üstün idarî yetki oluşturmaz; farklı aktörler tarikat hafızasının farklı parçalarını taşımıştır.⁷²⁰

Aktör	Başlıca rol	Coğrafya	Analitik sınır
Abdüsselâm b. Meşîş	Kurucunun şeyhi	Cebelü'l-Alem	Sonraki menkıbe geniştir
Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî	Eponim kurucu	Mağrib-Tunus-İskenderiye	Bütün erkân hayatında tamamlanmadı
Ebü'l-Abbas el-Mürsî	Başlıca halef	İskenderiye	Haleflik yerel kabulle pekişti
İbn Atâullah	Metinsel kurumsallaştırıcı	İskenderiye-Kahire	Şâzelî ile görüşmesi kesin değil
İbnü's-Sabbâğ	Erken menâkıb yazarı	Kuzey Afrika	Hagiografi tarih sicili değildir
Âişe el-Mennûbiyye	Kadın velî çevresi	İfrikiye	Erkek silsilesine indirgenmez
İbn Abbâd er-Rundî	Hikem şârihi	Fas	Metin dolaşımı üyelikten geniş
Ahmed Zerrûk	Fakih ve ıslahçı kol kurucusu	Fas-Libya-Mısır	Yekpare merkez kurmadı
Muhammed el-Cezûlî	Salavat ve zâviye yenilenmesi	Fas	Metin okuru üyelikten geniş
el-Arabî ed-Derkâvî	Mektup ve halife ağı	Fas	Kollar aynı siyaseti izlemedi

104.21. Hizbü'l-bahr: Metin, Nispet ve Deniz Hafızası. Hizbü'l-bahr Şâzelî'ye nispet edilen en etkili dualardan biridir ve deniz, tehlike, korunma ve ilâhî yardım diliyle Akdeniz dolaşımında özel anlam kazanmıştır. Nispet geleneğin güçlü bir parçasıdır; bugünkü bütün okuma tertiplerinin kurucudan kelimesi kelimesine kaldığı varsayılmaz. Metnin yaygın basımı K0 erişim sağlar, icâzetli tertip ve kullanım K1-K2 olabilir.⁷²¹

104.22. Hizbü'l-kebîr ve Evrad Repertuarı. Şâzelî çevresi Hizbü'l-kebîr, Hizbü'n-nasr ve başka evradla genişleyen bir dua repertuarı üretmiştir. Metinlerin şerh edilmesi, kopyalanması ve farklı tarikatlarca okunması Şâzelî etkisini formel üyelikten daha geniş kılar. Bir hizbi okuyan herkes Şâzelî müridi değildir. Metin dolaşımı, biat, düzenli meşk ve halifelik ayrı aidiyet göstergeleridir.⁷²²

104.23. Dua Metnini Tılsıma İndirgememek. Hiziplerin korunma, zafer ve kolaylıkla ilişkilendirilmesi onları yalnız 'büyüsel formül' saymayı haklı kılmaz. Kur'an ayetleri, ilâhî isimler, istiğfar ve kulluk dili metnin teolojik omurgasıdır. Aynı zamanda nesneye yazma veya belirli sayıda okuma gibi halk uygulamaları gelişebilir. Normatif metin, şeyh şerhi ve yerel kullanım aynı katman değildir.⁷²³

⁷²⁰ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385-387.

⁷²¹ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387-390.

⁷²² Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385-387; Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385-387.

⁷²³ Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387-390; Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385-387.

104.24. Hac Yolları ve Humeyserrâ'da Ölüm. Şâzelî defalarca hacca gitti ve son yolculuğunda 656/1258'de Kızıldeniz güzergâhındaki Humeyserrâ'da öldü. Kabri Mısır-Hicaz yolunda ziyaret durağına dönüştü. Ölüm yeri coğrafi bir son değil yeni bir posthum ağ düğümüdür. Bugünkü ziyaret altyapısı aşamalarla oluşmuştur; kurucu dönemindeki yol konaklamasıyla modern türbe kompleksi eşitlenmez.⁷²⁴

104.25. Ebü'l-Abbas el-Mürsî: Haleflik ve İskenderiye Sürekliliği. Ebü'l-Abbas el-Mürsî, Şâzelî'nin başlıca halefi olarak İskenderiye çevresini yaklaşık dört on yıl taşıdı. Onun rolü kurucunun sözlerini tekrarlamakla sınırlı değildir; mürid terbiyesi, yerel kabul ve yeni talebe ağının kurulmasıdır. Haleflik menâkıbda önceden tayin edilmiş ideal çizgi olarak sunulur; fiilî otorite süreklilik, ehliyet ve cemaat kabulüyle pekiştirilmiştir.⁷²⁵

104.26. Mürsî'nin Türbesi ve İskenderiye Hafızası. Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin kabri zamanla İskenderiye'nin başlıca kutsal mekânlarından biri oldu; bugünkü büyük cami uzun mimarî müdahalelerin ürünüdür. Türbe, kurucu olmayan bir halefin şehir kimliğinde nasıl merkezîleşebildiğini gösterir. Ziyaretçi kitlesi tarikat üyesinden geniştir. Belediye, vakıf, devlet ve yerel hane yönetimi manevî nispetle aynı kurum değildir.⁷²⁶

104.27. İbn Atâullah: Üçüncü Kuşak ve Yazılı Kurumsallaşma. İbn Atâullah önce tasavvufa mesafeli bir Mâlikî fakihken Ebü'l-Abbas el-Mürsî'ye bağlandı; Kahire'de ders verdi ve Şâzelî öğretisini yazılı eserlerle geniş çevrelere aktardı. Şâzelî ile doğrudan görüştüğü kesin değildir. Onu yalnız 'üçüncü şeyh' saymak eksiktir: aforizma, biyografi, dua ve polemik aracılığıyla hareketin metinsel kurumsallaştırıcısıdır.⁷²⁷

104.28. el-Hikemü'l-Atâiyye: Aforizmanın Taşınabilirliği. el-Hikem kısa, yoğun cümlelerle amel, ihlâs, tevekkül, marifet ve ilâhî tedbiri işler. Şerh ve

⁷²⁴ Mustafa Kara, 'İbn Atâullah el-İskenderî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷²⁵ İbn 'Atâ' Allâh al-İskandarî, *Laṭâ'if al-minan*, ed. 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷²⁶ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷²⁷ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

tercümeler metni Şâzelî zâviyelerinin dışına taşıdı; böylece tarikat etkisi üyelik sınırını aştı. Eser ayrıntılı teşkilat tüzüğü değildir. Bir medresede Hikem okutulması o kurumun bütünüyle Şâzelî zâviyesine dönüştüğünü göstermez.⁷²⁸

104.29. Letâifü'l-minen: Erken Hafıza ve Hagiografik İnşa. Letâifü'l-minen Şâzelî ve Mürsî hakkında en önemli erken anlatılardan biridir. Müellif yakın kuşaklara dayanır; buna rağmen eser velâyeti savunur, menkıbeleri seçer ve ideal silsileyi kurar. Bu nedenle hem vazgeçilmez tarihsel kaynak hem taraflı tarikat metnidir. Rivayetin yakınlığı güveni artırır, hagiografik amacı ortadan kaldırmaz.⁷²⁹

104.30. Ulema–Sûfî Birleşimi ve Kahire Ders Halkaları. İbn Atâullah'ın Ezher ve çevresindeki vaazları, Şâzelîliğin medrese uleması ile sûfî terbiyeyi buluşturmasına katkı verdi. Fıkıh, hadis ve tasavvuf aynı aktörde birleşebilir. 'Şehirli' nitelemesi yalnız seçkinlik anlamına gelmez; cami dersleri farklı toplumsal tabakalara açıktı. Ders dinleyicisi, düzenli mürid ve icâzetli halife ayrı halkalardır.⁷³⁰

104.31. İbn Teymiyye ile Tartışma: Tasavvufun Kamusal Savunusu. İbn Atâullah'ın İbn Teymiyye ile ilişkisine dair anlatılar, zikir, tevessül ve sûfî otorite etrafındaki Memlûk dönemi tartışmalarını yansıtır. Sonraki menâkıb karşılaşmayı dramatize etmiş olabilir. Bu polemik, bütün ulemanın iki değişmez kampa ayrıldığı anlamına gelmez. Tartışma Şâzelî öğretisinin şehirli kamusal alanda savunulduğunu gösterir.⁷³¹

104.32. İbn Atâullah Sonrası Metin Şerhleri. İbn Abbâd er-Rundî, Zerrûk, İbn Acîbe ve başka müellifler Hikem'i şerh ederek farklı dönemlerin fıkıh, ahlâk ve tasavvuf sorularına uyarladı. Şerh zinciri, merkezden verilen tek açıklama

⁷²⁸ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷²⁹ Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷³⁰ Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷³¹ Mustafa Kara, 'İbn Atâullah el-İskenderî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

değildir; yorum çoğulluğudur. Metnin ortaklığı kol farklılığını bütünüyle kaldırmaz. Şerh dolaşımı Şâzelîliğin ‘metinsel ağ’ yönünü güçlendirir.⁷³²

104.33. İbnü’s-Sabbâğ ve Dürretü’l-esrâr. İbnü’s-Sabbâğ’ın Dürretü’l-esrâr’ı kurucunun hayatı, sözleri ve kerametleri için başlıca kaynaklardan biridir. Yazım zamanı ve rivayet zincirleri eleştirel değerlendirilmelidir. Eser kurucu imgesini sonraki kuşaklara sabitlemiş, fakat biyografik ayrıntıları çağdaş devlet siciline dönüştürmemiştir. İbn Atâullah ile birlikte okunması ortak ve farklı hafıza katmanlarını görünür kılar.⁷³³

104.34. Vefâiyye: Hane, Soy ve Şâzelî Nispeti. Mısır’daki Vefâiyye, Ebü’l-Vefâ ve Ali Vefâ ailesi çevresinde Şâzelî mirasını hane ve soy otoritesiyle birleştirdi. İbnü’l-Arabî etkisi ve yerel velâyet dili, kolu basit bir alt şubeden daha karmaşık kılar. Ortak silsile bağı bütün doktriner ve idarî ayrıntıların aynı olduğu anlamına gelmez. Hane devamı ile icâzet sistemi birlikte fakat ayrı incelenir.⁷³⁴

104.35. Bekriyye ve Kahire’de Eşraf Otoritesi. Bekrî ailesi Osmanlı Mısır’ında eşraf, tarikat ve kamusal temsil alanlarında güçlü konum edindi; Şâzelî-Vefâî bağlantıları bu otoritenin bir parçasıydı. Devlet tanınması manevî kabulü destekleyebilir, fakat bütün Şâzelî kolları üzerinde mutlak yönetim kurmaz. Nakîbüleşrafîlik, zâviye postu ve tarikat nispeti farklı yetki türleridir.⁷³⁵

104.36. Zerrûkiyye: Fıkıh, İslah ve Mağribî Yeniden Kuruluş. Ahmed Zerrûk XV. yüzyılda Şâzelî öğretisini Mâlikî fıkıhı, bid’at eleştirisi ve disiplinli sülûkle yeniden formüle etti. Onu sadece ‘Şâzelî şubesi kurucusu’ saymak metinsel ve ıslahçı rolünü küçültür. Zerrûkiyye Libya, Mısır ve Mağrib arasında yayıldı; yerel halifeler tam merkezî bürokrasi oluşturmadı. Ortak nispet farklı hukukî-sosyal bağlamlarda çoğaldı.⁷³⁶

⁷³² İbn ‘Atâ’ Allâh al-İskandarî, *Latâ’if al-minan*, ed. ‘Abd al-Ĥalîm Maḥmūd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷³³ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷³⁴ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabî* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷³⁵ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷³⁶ Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

104.37. Cezûliyye: Delâilü'l-hayrât ve Muhammedî Yol. Muhammed el-Cezûlî'nin çevresi Şâzelî nispetini salavat, Delâilü'l-hayrât ve güçlü zâviye ağlarıyla Fas'ta yeniden kurdu. Delâil'in İslâm dünyasındaki olağanüstü dolaşımı Cezûlî veya Şâzelî üyeliğinden daha geniştir. Metin okuru, ziyaretçi, zâviye mensubu ve siyasî destekçi birbirine eşitlenmez. Cezûliyye sonraki Fas sûfliliğinin başlıca damarlarından biri oldu.⁷³⁷

104.38. Nâsiriyye ve Sahra Ticaret Yolları. Tamegrût merkezli Nâsiriyye, Şâzelî-Cezûlî mirasını eğitim, kütüphane, hac ve Sahra ticaret yollarıyla birleştirdi. Zâviye barınma, arabuluculuk ve bilgi aktarımı sağladı. Ticaret bağlantısı tarikatın yalnız ekonomik şirket olduğu anlamına gelmez; manevî otorite de maddî altyapıdan bağımsız değildir. Merkez ile uzak bağlilar arasındaki denetim dönemsel ve müzakereye açıktı.⁷³⁸

104.39. Derkâviyye: XVIII–XIX. Yüzyılda Yenilenme. Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî çevresi fakr, zikir ve şeyh terbiyesini vurgulayarak Şâzelîliği Fas'ta güçlü biçimde yeniledi. Derkâviyye kısa sürede çok sayıda yerel kola ayrıldı. Bu genişleme tek komuta zincirinden çok mektuplar, halifeler ve zâviyeler ağıydı. Bazı mensupların siyasî çatışmalara katılması bütün Derkâviyye'yi sürekli isyancı örgüt yapmaz.⁷³⁹

104.40. Kol Ailelerinin Ortak Nispet ve Yerel Kurum Dengesi. Vefâiyye, Zerrûkiyye, Cezûliyye, Nâsiriyye, Derkâviyye, Medeniyye, Aleviyye ve Yeşrutıyye gibi aileler eşit büyüklükte veya aynı idarî düzeyde değildir. Birleşik adlar silsile bağını gösterir; her durumda üst merkeze hukukî tâbiyet göstermez. Kolun tarihi, merkezi, metin repertuarı ve yerel kurumu ayrı ayrı sınıdır. Modern temsil iddiaları bu tarihsel çoğulluğu ortadan kaldırmaz.⁷⁴⁰

104.41. Medeniyye: Hicaz, Trablus ve Akdeniz Geçişleri. Muhammed Hasan el-Medenî'nin çevresi Derkâvî-Şâzelî mirasını Hicaz, Kuzey Afrika ve

⁷³⁷ Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷³⁸ Mustafa Kara, 'İbn Atâullah el-İskenderî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷³⁹ İbn 'Atâ' Allâh al-İskandarî, *Latâ'if al-minan*, ed. 'Abd al-Halîm Maḥmūd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, 'Şâzelî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁴⁰ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, 'Şâzelîyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

Osmanlı limanları arasında taşıdı. Hac yolculuğu ve talebe hareketi yeni halife ağları üretti. ‘Medenî’ nispeti tek ulusal kimlik değil, hareketli bir silsile düğümüdür. Yerel zâviyeler öğretimi kendi hukuk ve toplumsal şartlarına uyarladı.⁷⁴¹

104.42. Yeşrutîyye: Tunus’tan Akka’ya Yeni Bir Merkez. Ali Nûreddin el-Yeşrutî XIX. yüzyılda Tunus’tan Akka’ya uzanan bir Şâzelî-Derkâvî kolu kurdu. Akka merkezi Levant, Doğu Afrika ve ada/liman topluluklarıyla ilişkiler geliştirdi. Göç ve sürgün hafızası kol kimliğini biçimlendirdi. Merkezî şeyhlik güçlü olsa da farklı bölgelerdeki cemaatlerin sosyal yapıları aynı değildi.⁷⁴²

104.43. Aleviyye: Ahmed el-Alevî ve Modern Matbuat. Cezayirli Ahmed el-Alevî, Derkâvî-Şâzelî çizgisini XX. yüzyıl başında zikir, eğitim, gazete ve sömürge eleştirisiyle yeniden şekillendirdi. Aleviyye modern Avrupa’da da çevreler oluşturdu. Matbuat karizmayı genişletirken yüz yüze icâzeti ortadan kaldırmadı. Modern ‘Alevî’ adı Suriye Arab Alevîliğiyle karıştırılmaz.⁷⁴³

104.44. Tunus Şâzelîliği ve Belvedere Zâviyesi. Tunus’ta Sîdî Belhassen eş-Şâzelî’ye bağlanan mağara, zâviye ve yıllık ziyaretler kurucunun İfrîkiye hafızasını canlı tuttu. Mekânın tarihsel tabakaları kurucu dönemine ait tek yapı değildir. Yerel tören, ulusal kültür ve tarikat nispeti iç içe geçer. Ziyarete katılanların tamamı düzenli Şâzelî müridi sayılmaz.⁷⁴⁴

104.45. Fas’ta Zâviye, Harem ve Makhzen. Fas’ta Şâzelî-Cezûlî zâviyeleri barınma, eğitim, tahkim ve arabuluculuk işlevleri gördü; makhzenle ilişkileri himayeden çatışmaya uzandı. Zâviyeyi otomatik ‘devlet içinde devlet’ saymak abartılıdır. Vergi muafiyeti, hürmet alanı, askerî güç ve egemenlik ayrı göstergelerdir. D ve P puanları dönem ve kuruma göre verilmelidir.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabi* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁴² Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁴³ Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁴⁴ Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁴⁵ Mustafa Kara, ‘İbn Atâullah el-İskenderî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

104.46. Cezayir’de Kabile, Zâviye ve Fransız Tasnifi. Fransız idaresi Cezayir’de sûfî ağları kabile kontrolü, güvenlik ve ‘dinî kardeşlikler’ kategorileriyle sınıflandırdı. Bu raporlar yerel bağlantılar hakkında veri taşıırken yönetsel önyargı üretir. Aynı Şâzelî-Derkâvî nispetindeki zâviyeler işbirliği, sessizlik veya direniş arasında farklı tercihler yaptı. Kolonyal kategori topluluğun öz-tanımı değildir.⁷⁴⁶

104.47. Libya ve Zerrûkî Damarlar. Libya’da Zerrûkıyye ve başka Şâzelî bağlantıları şehir, vaha ve kıyı hatlarında ilim ve zikir çevreleri kurdu. Daha sonra Senûsiyye’nin yükselişi bütün eski ağları yok etmedi; bazı uygulama ve silsileler kesişti. Ortak tasavvuf dili kurumsal birleşme demek değildir. Sömürge direnişi belirli aktör ve dönemlere göre belgelenmelidir.⁷⁴⁷

104.48. Mısır’da Şehirli Zâviye ve Türbe Ekolojisi. İskenderiye ve Kahire’de Şâzelî çevreleri cami dersi, ev, türbe, zâviye ve meslek ağlarını birlikte kullandı. Şehirli niteliğin karşıtı halk dindarlığı değildir; âlim, tüccar, zanaatkâr, kadın ziyaretçi ve yoksul aynı mekânda farklı ilişkiler kurabilir. Türbe katılımı üyelikten geniş, icâzet yetkisi kamusal şöhretten dardır.⁷⁴⁸

104.49. Osmanlı Döneminde Post, Vakıf ve Çoğul Meşruiyet. Osmanlı yönetimi bazı Şâzelî zâviyelerini vakıf, berat ve yerel makamlarla tanıdı. Resmî onay D2–D3 bütünleşme sağlayabilir; şeyhin manevî otoritesi ayrıca mürid ve çevre kabulüne dayanır. Kadı sicili belirli mülk veya ihtilafı gösterir, gündelik zikrin tamamını değil. Merkezî devlet kaydı tarikat ailesini yekpareleştirmedir.⁷⁴⁹

104.50. Akdeniz Limanları: İskenderiye, Tunus, Akka ve Trablus. Limanlar hacı, tüccar, âlim, asker ve metinlerin dolaştığı düğümlerdir. Şâzelî ağlarının genişlemesi yalnız şeyhlerin planlı misyonuna değil bu hareketli altyapıya da dayanır. Deniz yolu, Hizbü’l-bahrın sembolik gücünü artırmıştır.

⁷⁴⁶ Ibn ‘Atâ’ Allâh al-İskandarî, *Laţâ’if al-minan*, ed. ‘Abd al-Ĥalîm Maḥmûd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁴⁷ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁴⁸ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabî* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁴⁹ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

Akdeniz ağı tek yönde ‘Mağrib’den doğuya yayılma’ değil geri dönüşler ve yeniden bağlantılar içerir.⁷⁵⁰

104.51. Hac: İcâzet, Tanışma ve Metin Dolaşımı. Hac, farklı Şâzelî kollarının şeyh ve müridlerini buluşturan tekrarlanan bir ağ ortamıydı. Bir görüşme yeni icâzet, metin nüshası veya misafirlik bağı doğurabilir; her karşılaşma formel intisap değildir. Hac güzergâhları siyasal sınırlar değişse de tarikat ailesinin müşterek hafızasını yeniledi. Devlet kontrolü ve ulaşım teknolojisi dolaşımın ölçeğini etkiledi.⁷⁵¹

104.52. Ticaret ve Esnaf Ağları. Çalışmayı ve helâl kazancı vurgulayan Şâzelî ethosu tüccar ve zanaatkar katılımına elverişliydi. Ticaret yolları metin ve tavsiye mektuplarını taşıdı; güven ilişkileri ekonomik ortaklığa katkıda bulunabildi. Bununla birlikte her ticaret bağlantısı tarikat ağı, her mürid ilişkisi ekonomik çıkar değildir. İktisadî ve manevî bağlar kesişir fakat özdeş değildir.⁷⁵²

104.53. Kahve Hafızası ve Şâzelî Nispeti. Osmanlı halk kültüründe Şâzelî kahvecilerin pîri olarak anılmış, kahve duası ve meslek hafızasında yer edinmiştir. Bu nispet tarikatın kahveyi tek başına icat ettiği tarihsel hükmüne çevrilemez. Meslek loncası, pîr sembolü ve gerçek silsile üyeliği farklı bağlardır. Folklor Şâzelî adının gündelik şehir kültürüne nasıl yayıldığını gösterir.⁷⁵³

104.54. Kadınlar: Ziyaret, Hane ve Manevî Otorite. Erken kaynaklardaki Âişe el-Mennûbiyye gibi kadın sûfîler, Şâzelî çevresinin yalnız erkek şeyh listesinden ibaret olmadığını gösterir. Kadınlar ziyaret, ev toplantısı, adak, misafir ağı ve kuşak aktarımında belirleyicidir. Erkek silsilelerinde az görünmeleri yokluk kanıtı değildir. Bununla birlikte her dönemin kadın inisiyasyonu aynı ayrıntıyla belgelenemez.⁷⁵⁴

⁷⁵⁰ Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁵¹ Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁵² Mustafa Kara, ‘İbn Atâullah el-İskenderî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁵³ İbn ‘Atâ’ Allâh al-İskandarî, *Latâ’if al-minan*, ed. ‘Abd al-Ĥalîm Maḥmûd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁵⁴ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

104.55. Sohbet, Biat ve İcâzet. Şâzelî cemaatleşmesinde kamusal sohbet en geniş, biat daha seçici, düzenli evrad ve murakabe meşki daha iç, halifelik icâzeti ise en dar halkadır. Tek bir törene katılmak bütün yetki basamaklarını vermez. Yazılı silsile güçlü delildir; fiilî öğretim ve yerel kabul ayrıca sınanır. K1–K3 arasındaki bu dereceler ‘gizli tarikat’ klişesini düzeltir.⁷⁵⁵

104.56. K Scale: Açık Metin ile Seçici Terbiye Arasında. Hikem ve basılı hizipler K0’dır; toplu zikir K0–K1, biat ve günlük vird K1, şeyhe bağlı sülûk K2, halife tayini ve hassas hane yönetimi K3’tür. Sömürge baskısı veya güvenlik krizinde belirli yazışma K4 olabilir. Bütün Şâzeliyye’ye değişmez K4 vermek, ezoterik eğitim ile savunma gizliliğini karıştırır.⁷⁵⁶

104.57. Vakıf Ekonomisi ve Hizmetler. Zâviye vakıfları bina, kandil, su, yemek, misafir, ders ve görevli giderlerini karşılayabilir. Vakfiye normatif tahsisi gösterir; gelirin eksiksiz toplandığını veya kötüye kullanım olmadığını kanıtlamaz. Bağış, ticaret kazancı, aile mülkü ve devlet yardımı ayrı mali kanallardır. Maddî kaynak, manevî otoriteyi destekler fakat tek başına üretmez.⁷⁵⁷

104.58. Mevlid, Ziyaret ve Yıllık Toplanma. Kurucu, halef ve kol pîrlerinin mevlidleri ziyaret, zikir, yemek, pazar ve akrabalığı birleştiren geçici cemaat alanlarıdır. Festival katılımı formel üyelikten çok daha geniştir. Modern izin, güvenlik ve turizm düzeni törenin biçimini değiştirebilir. Kalabalık sayısı halife sayısı veya siyasi seferberlik kapasitesi değildir.⁷⁵⁸

104.59. Matbuat, Litografi ve Evradın Standartlaşması. XIX. yüzyılda taşbaskı ve matbaa Hikem, Delâil ve hizipleri daha ucuz ve taşınabilir kıldı. Basım bazı metin biçimlerini standartlaştırırken yerel okuma, icâzet ve şerh farklılıklarını ortadan kaldırmadı. Kitap sahipliği müridlik değildir. Yayıncılık tarikat otoritesini hem genişletti hem şeyhin sözlü denetimini kısmen gevşetti.⁷⁵⁹

⁷⁵⁵ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabi* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁵⁶ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁵⁷ Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁵⁸ Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁵⁹ Mustafa Kara, ‘İbn Atâullah el-İskenderî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

104.60. Kronoloji ve D/P Profilleri Tablosu. Yirmi satırlı kronoloji kurucu hayattan modern diasporaya başlıca eşikleri devlet bütünleşmesi ve siyasal kapasite açısından karşılaştırır. Himaye D2–D3, ruhsat ve gözetim D4, yasak ve sürgün D5–D6 olabilir. Sembolik hükümdar yakınlığı P1, arabuluculuk P2, örgütlü hareket P3, silâhlı kapasite P4’tür. Aynı nispetin bütün kollarına tek puan verilmez.⁷⁶⁰

Tarih / dönem	Eşik	D/P profili	Yorum sınırı
VI/VII. yy. H.	Meşîş-Şâzelî bağı	D0–D1 / P0–P1	Menkıbe ayrıca sınanır
XIII. yy. başı	Tunus çevresi	D1–D4 / P1–P2	Muhalefet yekpare değildir
yak. 642/1244	İskenderiye’ye göç	D1 / P0–P1	Tek neden baskı değildir
656/1258	Humeysêrâ’da ölüm	D1–D2 / P0–P1	Türbe sonradan tabakalaştı
1258 sonrası	Mürsî haleflîği	D1–D2 / P0–P1	Kabul tayini pekiştirir
VII/VIII. yy. H.	İbn Atâullah’ın eserleri	D1–D2 / P1	Metin üyelikten geniştir
XIV–XV. yy.	Vefât ve şerh çevreleri	D1–D3 / P1–P2	Hane ve silsile ayrılır
XV. yy.	Zerrûkiyye	D1–D3 / P1–P2	İslah tek merkez değildir
XV. yy.	Cezûliyye	D1–D3 / P1–P3	Delâil okuru mürid değildir
XVII. yy.	Nâsiriyye Sahra ağı	D1–D3 / P1–P2	Ticaret tarikatla özdeş değil
XVIII–XIX. yy.	Derkâviyye yayılımı	D1–D5 / P1–P4	Kollar farklı davranır
XIX. yy.	Medeniyye–Yeşrutıyye	D1–D4 / P1–P3	Göç tek idarî ağ değildir
XIX. yy.	Kolonyal sınıflandırma	D4–D6 / P1–P4	Arşiv yönetsel önyargılıdır
XIX. yy.	Matbuat ve litografi	D0–D3 / P0–P2	Kitap sahipliği üyelik değil
XX. yy. başı	Aleviyye	D2–D5 / P1–P3	Suriye Alevîliğiyle karışmaz
Bağımsızlık sonrası	Ulusal düzenleme	D3–D4 / P1–P3	Ülkeye göre değişir
XX. yy. sonu	Avrupa diasporası	D1–D4 / P0–P2	Dernek ile biat ayrılır
XX–XXI. yy.	Gelenekçi alımlama	D0–D2 / P0–P1	Bütün Şâzelîyye değildir
XXI. yy.	Dijital evrad	D0–D3 / P0–P2	İzleyici mürid değildir
Günümüz	Çok merkezli kol ailesi	D1–D4 / P1–P3	Tek küresel merkez yoktur

104.61. Sömürge Bilgisinin ‘Tarikat’ı Sabitlemesi. Avrupalı idareler dağılık silsile ve zâviyeleri haritalanabilir ‘confrérie’ler olarak kaydetti. Bu bilgi güvenlik amacıyla şeyh, mensup ve bölge sayıları üretirken akışkan bağılıkları katılaştırdı. Arşiv verisi değersiz değildir; fakat idarenin görme biçimini taşır. Kolonyal listede bulunmamak yokluk, listelenmek de tam merkezî örgüt kanıtı değildir.⁷⁶¹

104.62. İşbirliği, Arabuluculuk ve Direnişin Yerelliği. Şâzelî bağlantılı aktörler sömürge yönetimleri karşısında direniş, müzakere, arabuluculuk veya gündelik uyum gösterebildi. Aynı kol içinde bile tercihler değişti. Bir şeyhin isyanı bütün tarikat ailesini P4 yapmaz; devlet maaşı alan bir postnişin de bütün müridleri işbirlikçi kılmaz. Eylem, zaman, komuta ve kapasite somut olarak belgelenmelidir.⁷⁶²

⁷⁶⁰ İbn ‘Atâ’ Allâh al-İskandarî, *Latâ’if al-minan*, ed. ‘Abd al-Ĥalîm Maḥmûd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁶¹ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, ‘Şâzelîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

104.63. Fransız Himayesi Altında Fas ve Tunus. Fas ve Tunus himaye rejimleri zâviye liderlerini gözetim, maaş, izin ve tören düzenlemesiyle yönetmeye çalıştı. Geleneksel hürmet dili modern idarî sınıflandırmayla birleşti. Bazı zâviyeler himayeden kaynak elde ederken toplumsal arabuluculuğunu korudu; bazıları muhalefet odağı oldu. D4–D5 hükmü yerel dosyaya göre değişir.⁷⁶³

104.64. Cezayir Kolonyal Rejimi ve Dinî Alanın Daraltılması. Cezayir’de müsadere, cami-zâviye denetimi ve seyahat gözetimi birçok sûfî çevrenin maddî tabanını etkiledi. Baskı tüm dönem boyunca aynı yoğunlukta değildi. Yeraltına çekilme K3–K4 güvenlik tedbiri üretebilir; bu kapalılık kurucu teolojinin değişmez gereği değildir. Sömürge sonrası resmîleşme de eski özerkliği aynen geri getirmedir.⁷⁶⁴

104.65. Ulus-Devlet, Bakanlık ve Resmî Tarikat Temsili. Bağımsız Kuzey Afrika devletleri zâviye, vakıf, cami ve dinî dernekleri farklı hukuklarla düzenledi. Devlet destekli festival veya şeyh konseyi D3–D4 bütünleşme gösterebilir. Resmî temsilci bütün kolların tartışmasız manevî lideri değildir. Ulusal kültür politikası Şâzelî mirasını sahiplenirken yerel haneleri seçici biçimde görünür kılabılır.⁷⁶⁵

104.66. Selefi Eleştiri ve İç Islah Dilleri. Türbe ziyareti, tevessül ve hizipler modern Selefi eleştirinin hedefi olmuş; Şâzelî şeyhleri bunları kitap-sünnet ve edep diliyle savunmuştur. Fikrî eleştiri ile devlet yasağı veya fiziksel saldırı aynı şey değildir. Zerrûk ve başka Şâzelî müelliflerin iç bid‘at eleştirisi de dış reddiyeden ayrılır. Islah, tarikatın bütünüyle çözülmesi anlamına gelmez.⁷⁶⁶

104.67. Avrupa ve Amerika’da Diaspora Zâviyeleri. Göç, eğitim ve tercüme Şâzelî-Derkâvî, Alevî, Yeşrutî ve başka kolları Avrupa ve Amerika’ya taşıdı. Dernek tüzel kişiliği, çevrimiçi takip ve manevî biat farklı üyelik katmanlarıdır.

⁷⁶² Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabi* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁶³ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁶⁴ Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387; Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁶⁵ Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390; Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁶⁶ Mustafa Kara, ‘İbn Atâullah el-İskenderî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999), 337–338; Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

Yeni çevreler yerel hukuk, dil ve dinlerarası alanla ilişki kurar. ‘Batı Şâzeliliği’ tek örgüt veya tek doktrin değildir.⁷⁶⁷

104.68. Gelenekçilik, Guénon ve Modern Yeniden Yorum. Bazı modern Şâzelî kolları René Guénon ve Gelenekçi düşünceyle ilişkilendi; bu hat Batı’daki entelektüel alımlamada etkili oldu. Ancak bütün Şâzeliliği perennialist veya Gelenekçi saymak tarihsel çeşitliliği siler. Modern felsefî tercüme, klasik hizip ve sülûk mirasıyla birleşebilir ama onun tek meşru yorumu değildir.⁷⁶⁸

104.69. Dijital Evrad ve Yetkinin Yeni Sınırları. Canlı zikir, çevrimiçi ders, PDF hizip ve mesajlaşma grupları coğrafi erişimi genişletir. Bir dosyayı indirmek biat, yayını izlemek düzenli sülûk değildir. Dijital şeyhlik iddiası silsile, tanınma ve fiilî öğretimle sınanmalıdır. Açık erişim K0’ı büyütürken kişisel rehberlik ve halifelik K2–K3 düzeyinde kalabilir.⁷⁶⁹

104.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Şâzelî Ağ Morfolojisi. Şâzeliyye Mağribî bir kurucu çevreden İfrîkiye ve Mısır’a taşınmış; Mürsî’nin halefliği, İbn Atâullah’ın metinleri, hizipler, zâviyeler ve çok sayıda kol ailesiyle Akdeniz ötesine yayılmıştır. Ortak silsile ve metin repertuarı tek idarî merkez yaratmaz. Kamusal metin K0, sülûk K2, hilâfet K3; devlet ilişkisi çoğunlukla D2–D4, sömürge baskısında D5–D6; siyaset yerel olarak P1–P4 arasında değişir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁷ Ibn ‘Atâ’ Allâh al-İskandârî, *Laţâ’if al-minan*, ed. ‘Abd al-Ĥalîm Maĥmûd (Cairo, 1974); Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁶⁸ Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995); Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

⁷⁶⁹ Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabî* (Albany: SUNY Press, 2004); Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 387–390.

⁷⁷⁰ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017); Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (2010), 385–387.

Analiz boyutu	Bölüm 104 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	XIII. yüzyıl Mağrib–İfrikiye–Mısır çevresidir.
2. Kurucu	Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli eponim kurucudur.
3. Haleflik	Ebü'l-Abbâs el-Mürsî İskenderiye sürekliliğini kurdu.
4. Metinselleşme	İbn Atâullah yazılı kurumsallaşmanın başlıca aktörüdür.
5. Kaynak rejimi	Hagiografi, hizip, silsile, vakıf ve arşiv ayrılır.
6. Doktrin	Şeriat, zikir, tevekkül, marifet ve dünya içinde zühddür.
7. Ritüel	Hizip, zikir, sohbet, ziyaret ve mevlid dönemsel biçimlenir.
8. Bilgi kapanması	Metin K0; biat K1, sülûk K2, hilâfet K3'tür.
9. Üyelik	Okur, ziyaretçi, mürid ve halife birbirinden ayrıdır.
10. Otorite	Şeyh, hane, icâzet, vakıf, ulema ve devlet çoğuldur.
11. Örgüt	Tek bürokrasi değil çok merkezli kol ailesidir.
12. Ekonomi	Vakıf, ticaret, bağış ve misafir hizmetleri ayrıdır.
13. Toplumsal taban	Âlim, tüccar, zanaatkâr, kırsal ve şehirli katılım vardır.
14. Toplumsal cinsiyet	Kadınlar ziyaret, hane ve aktarımda etkindir.
15. Coğrafya	Mağrib'den Mısır, Levant, Sahra ve diasporaya uzanır.
16. Devlet	Himayede D2–D3, gözetimde D4, baskıda D5–D6'dır.
17. Siyaset	Yerel şartlara göre P1–P4 arasında değişir.
18. Şiddet	Belirli direniş bütün aileye genellenmez.
19. Modern dönüşüm	Matbuat, ulus-devlet, göç ve dijital ağ ölçeği değiştirdi.
20. Nihai hüküm	Ortak nispetli fakat idarî olarak çoğul Akdeniz ağıdır.

BÖLÜM 105 — CEZÛLİYYE, DELÂİLÜ'L-HAYRÂT VE FAS ZÂVİYE AĞLARI

Muhammed el-Cezûlî'nin Tarihsel Şahsiyeti; Salavat Külliyyatı, Yazma ve Matbaa Dolaşımı, Halifeler, Sa'dî Meşruiyeti, Zâviye Ekonomisi ve Modern Fas

105.1. Ana Tez: Metin, Zâviye ve Şerifi Devlet Arasında Cezûlî Mirası.

Cezûliyye XV. yüzyıl Fas'ında Muhammed el-Cezûlî çevresinde doğdu; kurucunun ölümünden sonra halifeler, zâviyeler ve Delâilü'l-hayrât nüshaları farklı ölçeklerde yayıldı. Ortak salavat repertuarı tek merkezli idarî teşkilat yaratmadı. Sa'dîlerin Cezûlî mirasını sahiplenmesi de bütün müridleri devlet görevlisine dönüştürmedi.⁷⁷¹

105.2. Adlandırma: Cezûlî, Cüzûle ve Cezûliyye. Cezûlî nispeti Güney Fas'taki Cüzûle kabile/coğrafya çevresine bağlanır; yazım biçimleri kaynak ve dile göre değişir. Nispet etnik köken, manevî silsile ve tarikat adını aynı şey yapmaz. Cezûliyye Şâzelî kökünü korurken bağımsız bir kurum ve hafıza ailesi geliştirmiştir.⁷⁷²

105.3. Dönemlendirme: Kurucudan Küresel Dua Kitabına. Analiz kurucunun öğrenim ve irşad dönemini, halifeler çağını, Sa'dî sahiplenmesini, erken modern şerh-yazma dolaşımını, sömürge tasnifini ve modern basım/dijitalleşmeyi ayırır. Delâil'in yayılması doğrusal örgütsel büyü değildir. Bazı Cezûlî zâviyeleri sönerken eser başka tarikatlarda yaşamaya devam etmiştir.⁷⁷³

105.4. Kaynak Rejimi: Menâkıb, Tabakat, Nüsha, Vakfiye ve Kronik. Kurucunun biyografisi geç menâkıb ve tabakatlarda genişlemiş, Delâil nüshaları ise somut metin tarihi sunmuştur. Menâkıb velâyet hafızasını, kolofon kopyalama zincirini, vakfiye gelir tasarımını, kronik siyasî olayı gösterir. Bir kaynak türünün sessizliği ötekinin anlattığını otomatik olarak çürütmez.⁷⁷⁴

⁷⁷¹ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁷² Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁷³ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

105.5. Muhammed el-Cezûlî'nin Güvenli Biyografik Çekirdeği.

Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî Güney Fas'ta doğmuş, Fas ve doğu İslâm dünyasında öğrenim görmüş, Şâzelî gelenekle irtibat kurmuş ve 870/1465'te ölmüştür. Doğum yılı ve bazı seyahat ayrıntıları kesin değildir. Sonraki bütün halife, zâviye ve devlet ilişkileri kurucunun hayatına geri taşınmaz.⁷⁷⁵

105.6. Cüzûle Kökeni ve Güney Fas Toplumu. Kurucunun Cüzûle çevresi, kırsal-kabile bağları ile şehirli ilim yollarını birleştirir. Kabile nispeti Cezûliyye'yi yalnız kabile tarikatı yapmaz; mürid ağı kıyı şehirlerine ve Fas'a uzandı. Yerel aidiyet manevî otoriteyi destekledi, fakat üyeliğin tek şartı olmadı.⁷⁷⁶

105.7. Fas'ta İlim Tahsili ve Medrese Çevresi. Cezûlî'nin Fas'ta fıkıh ve dinî ilimler tahsil ettiği aktarılır. Bu eğitim, onu yalnız keramet sahibi halk velisi olarak sunan geç anlatıları dengeler. Medrese öğrenciliği, sonraki Cezûlîliğin bütün fikhî görüşlerini belirleyen ayrıntılı program sayılmaz.⁷⁷⁷

105.8. Doğu Yolculukları: Hac, Kahire ve Medine Hafızası. Cezûlî'nin doğuya yolculuğu hac, ilim ve sûfî temaslarını birleştiren geniş dolaşım bağlamında değerlendirilir. Rivayetlerin güzergâh ve süreleri farklılaşır. Yolculuklar Delâil'in Haremeyn merkezli hayal dünyasını açıklar; her karşılaşma formel icâzet değildir.⁷⁷⁸

105.9. Şâzelî Bağ ve Silsile Çoğulluğu. Cezûliyye Şâzeliyye'nin Mağribî mirası içinde yer alır; kaynaklar aradaki silsile halkalarını farklı biçimlerde aktarabilir. Silsile manevî nispeti gösterir, kesintisiz bürokratik denetimi değil. Kadirî veya başka sûfî etkilerden söz edilmesi Cezûliyye'nin kurumsal özgüllüğünü ortadan kaldırmaz.⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ Fatima Ghoulaihi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁷⁵ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁷⁶ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁷⁷ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁷⁸ Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁷⁹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

105.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu. Tablo menâkıb, tabakat, yazma nüsha, icâzet, vakfiye, kronik, sömürge arşivi ve modern etnografyanın kanıt gücü ile sınırını karşılaştırır. Kurucu kerametleri nüsha kolofonuyla; siyasî ittifaklar yalnız tarikat anlatısıyla doğrulanmaz. Türler arası kesişme tarihsel hükmü güçlendirir.⁷⁸⁰

Kaynak türü	Güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sınırı
Menâkıb	Velâyet hafızası	İrşad ve meşruiyet	Olay sicili değildir
Tabakat	Aktör ve silsile	Biyografik hafıza	Seçici olabilir
Yazma / kolofon	Metin ve kopya tarihi	Okuma ve aktarım	Üyeliği ölçmez
İcâzet / silsile	Yetki iddiası	Terbiye meşruiyeti	Fiili kabul ayrıca sınanır
Vakfiye	Gelir ve hizmet tasarımı	Maddî süreklilik	Fiili tahsilatı kanıtlamaz
Kronik	Belirli siyasî olay	Tarih kaydı	Saray bakışı taşır
Sömürge arşivi	Gözetim ve tasnif	Yönetim	Kolonyal önyargılıdır
Etnografya / medya	Belirli dönem pratiği	Tasvir	Ziyaretçi mürid değildir

105.11. Halvet ve Riyâzet Anlatıları. Cezûlî'nin uzun halvet, oruç ve nefis terbiyesi uyguladığına dair haberler kurucu disiplin hafızasının merkezindedir. Sayılar ve olağanüstü süreler menâkıb diliyle değerlendirilir. Riyâzet, bütün sonraki Cezûlî mensuplarının aynı programı uyguladığı anlamına gelmez.⁷⁸¹

105.12. Kuyu Başındaki Kız Menkıbesi. Delâil'in telif sebebi olarak anlatılan kuyu başındaki kız menkıbesi, salavatın olağanüstü gücünü dramatize eder. Hikâye teolojik ve pedagojik hafızadır; eserin bütün metin oluşumunu tek olayla açıklayan çağdaş kayıt değildir. Menkıbenin yaygınlığı, tarihsel eleştiriye gereksiz kılmaz.⁷⁸²

105.13. Delâilü'l-hayrâtın Derlenmesi. Delâil farklı salavat, dua ve Hz. Peygamber'in isimlerini düzenli bir okuma külliyatında birleştirir. Müelliflik, her cümlemin ilk kez Cezûlî tarafından üretildiği anlamına gelmez; derleme ve tertip başlıca yaratıcı eylemdir. Metin zamanla nüsha ve şerh farklılıkları kazanmıştır.⁷⁸³

105.14. Başlığın Anlamı ve Eserin Amacı. Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr başlığı hayırlara kılavuzluk ve nurların doğuşu fikrini taşır. Amaç Hz.

⁷⁸⁰ Fatima Ghoulaichi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁸¹ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁸² Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁸³ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

Peygamber'e düzenli salâtüselâmı günlük ibadete yerleştirmektir. Eser ayrıntılı tarikat tüzüğü veya siyasî manifesto değildir.⁷⁸⁴

105.15. Yedi Günlük Okuma Tertibi. Eserin bölümlere ayrılması haftalık hatim ve gündelik vird pratiğini kolaylaştırdı. Nüshalarda bölümleme ve işaretler değişebilir. Bir haftalık okuma düzeni K0–K1 kamusal dindarlık üretirken şeyh nezaretindeki özel meşk daha seçici olabilir.⁷⁸⁵

105.16. Esmâ-i Nebî ve Muhammedî Merkezlilik. Hz. Peygamber'in isimleri, sıfatları ve salavat Delâil'in teolojik merkezidir. Bu Muhammedî yönelim, sonraki Cezûlî çevrelerinde velâyet ve toplumsal yenilenme dili oluşturdu. Peygamber sevgisi otomatik siyasî program veya tek bir tasavvuf metafiziği değildir.⁷⁸⁶

105.17. Ravza, Minber ve Haremeyn Tasvirleri. Delâil yazmalarındaki Ravza, minber, Mekke ve Medine tasvirleri uzak okura kutsal coğrafyayı görsel olarak yaklaştırdı. Görseller nüshadan nüshaya, bölgeden bölgeye değişir ve metnin ilk tertibinin değişmez parçası sayılmaz. İkonografi, hac özlemi kadar yerel sanat ve kopya geleneklerini de gösterir.⁷⁸⁷

105.18. Resim Yasağı Klişesinin Sınırı. Delâil nüshalarının mimarî ve kutsal mekân tasvirleri İslâm yazma kültürünü genel bir 'resimsizlik' formülüyle açıklamanın yetersizliğini gösterir. Figürsüz veya şematik tasvir de görsel temsil biçimidir. Nüshaların çeşitliliği tek bir dinî estetik hükmüne indirgenmez.⁷⁸⁸

105.19. Metin Varyantları ve Nüsha Aileleri. Beş yüzyıllık kopyalama, ekleme, tashih ve bölgesel tertipler farklı Delâil nüsha aileleri üretmiştir. Modern basılı metni otomatik olarak müellif nüshası saymak yanlıştır. Varyantlar

⁷⁸⁴ Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁸⁵ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁸⁶ Fatima Ghoulaiichi, *Of Saints and Sbarifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁸⁷ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁸⁸ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

bozulma kadar yaşayan okuma geleneğinin izidir; eleştirel neşirler bu tabakaları karşılaştırmalıdır.⁷⁸⁹

105.20. Erken Aktörler ve Halefler Tablosu. Tablo Cezûlî, Abdülazîz et-Tebbâ‘, Muhammed es-Sağîr es-Sehlî, Abdullah el-Gazvânî ve başka erken aktörleri rol ve coğrafyayla ayırır. Kurucu, halife, menâkıb yazarı ve devlet hamisi tek yetki değildir. Haleflerin çoğalmasa merkezî bir şube şemasından daha karmaşıktır.⁷⁹⁰

Aktör	Başlıca rol	Merkez	Analitik sınır
Muhammed el-Cezûlî	Kurucu ve derleyici	Güney Fas–Safi	Sonraki ağlar hayatına taşınmaz
Abdülazîz et-Tebbâ‘	Başlıca halef	Merrakeş	Yerel kabul önemlidir
Abdullah el-Gazvânî	Zincir ve şehir velisi	Merrakeş	Kozmik ve idari yetki ayrılır
Muhammed es-Sağîr es-Sehlî	Erken halife	Fas	Kaynak kapsamı sınırlıdır
Ahmed el-A‘rec	Sa‘dî hamisi	Merrakeş	Himaye üyelik değildir
Muhammed Mehdi el-Fâsî	Menâkıb yazarı	Fas	Geç kaynak eleştirilir
Ahmed Zerrûk	Çağdaş islahçı sûfi	Fas–Libya	Cezûlî halifesi değildir
Muhammed b. Îsâ	Ayrı kol kurucusu	Meknes	Ritüel bütün aileye genellenmez
İbn Nâsir ed-Der‘î	Nâsiriye kurucusu	Tamegrût	Sahra ağı yerel kurumdur
Kara Dâvud geleneği	Türkçe şerh dolaşımı	Osmanlı coğrafyası	Okur Cezûlî müridi değildir

105.21. Âsafî’de Zâviye ve Kamusal İrşad. Cezûlî’nin Âsafî/Safi çevresindeki faaliyeti kıyı şehri, kırsal bağlilar ve ticaret yollarını birleştirdi. Zâviye ibadet, eğitim, iâşe ve buluşma mekânıydı. Sonraki büyük yapıların bütün ayrıntıları kurucu dönemine taşınmaz.⁷⁹¹

105.22. Mürid Sayıları ve Kitlesellik İddiaları. Kaynaklardaki binlerce veya on binlerce mürid rakamları kurucunun olağanüstü etkisini anlatır; modern üye sicili değildir. Dinleyici, ziyaretçi, vird okuru, biatlı mürid ve halife ayrı kategorilerdir. Sayıların karşılaştırılabilir paydası bulunmadıkça kesin nüfus hükmü kurulmaz.⁷⁹²

105.23. Cezûlî Disiplini: Hırka, Asa ve Nefis Terbiyesi. Rivayetler müridlerden belirli kıyafet, asa, oruç, halvet ve hizmet beklenmesini anlatır.

⁷⁸⁹ Süleyman Uludağ, ‘Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516;

Süleyman Uludağ, ‘Delâilü’l-bayrât,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁹⁰ Süleyman Uludağ, ‘Delâilü’l-bayrât,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, ‘Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁹¹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, ‘Delâilü’l-bayrât,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁹² Fatima Ghoulaichi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, ‘Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

Bunlar erken cemaatin bedensel disiplinini gösterir; bütün bölgelerde aynı ayrıntıyla uygulanmış sabit kod değildir. Normatif emir ile fiilî pratik ayrılır.⁷⁹³

105.24. Sohbet, Biat ve Halifelik. Kamusal sohbet en geniş, biat daha seçici, düzenli vird ve halvet daha iç, halifelik ise en dar yetki halkasıdır. Yazılı icâzet manevî yetkinin güçlü göstergesidir; yerel kabul ve fiilî öğretim ayrıca önemlidir. Tek bir Delâil nüshasına sahip olmak bu basamakları vermez.⁷⁹⁴

105.25. Ölüm Rivayetleri: Zehirlenme İddiası. Cezûlî'nin 870/1465'te zehirlenerek öldürüldüğü geleneği yaygındır; fail ve siyasal bağlam hakkındaki ayrıntılar kaynaklarda kesin değildir. Ölüm olgusu ile şehadet/komplonun hagiografik yorumu ayrılır. Belirsizlik, sonraki siyasî hafızanın önemini ortadan kaldırmaz.⁷⁹⁵

105.26. Afûgâl'de İlk Defin ve Yerel Hafıza. Kurucu önce Afûgâl'de defnedildi ve kabri yerel ziyaret merkezine dönüştü. Bu ilk merkez, daha sonraki Merrakeş türbesinden ayrı tarihsel tabakadır. Naaşın nakli önceki yerel hafızayı bütünüyle silmedi.⁷⁹⁶

105.27. Abdülazîz et-Tebbâ': Halef ve Ağ Kurucusu. Abdülazîz et-Tebbâ' Cezûlî'nin başlıca halifelerinden biri olarak Merrakeş ve çevresinde ağı genişletti. Onun rolü kurucu sözlerini aktarmaktan ibaret değil, halife yetiştirmek ve yeni zâviyeler bağlamaktır. Menâkıbda ideal haleflik olarak sunulan çizgi fiilen rekabet ve yerel kabulle şekillendi.⁷⁹⁷

105.28. Abdullah el-Gazvânî ve Silsiletü'z-Zeheb. Gazvânî, Cezûlî-Tebbâ' çizgisini şehirli ve kırsal çevrelerde güçlendiren başlıca isimdir. Sonraki Fas

⁷⁹³ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁹⁴ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Mubammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁹⁵ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Mubammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁷⁹⁶ Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Mubammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁹⁷ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

hafızasında altın silsile ve Seb'atü ricâl içinde yer aldı. Manevî hiyerarşi tek idarî merkez anlamına gelmez.⁷⁹⁸

105.29. Halifeler Arasında Çoğalma ve Rekabet. Kurucunun ölümünden sonra farklı halifeler kendi zâviye, hane ve mürid çevrelerini kurdu. Ortak Delâil ve silsile rekabeti engellemedi. İhtilaf, tarikatın çöktüğü değil karizmanın çoğul kurumlara dağıldığı anlamına gelebilir.⁷⁹⁹

105.30. Posthum Kuruluş: Cezûliyye'nin İkinci Evresi. Yaşayan kurucu çevresinde belirgin terbiye ve müridlik vardır; yine de geniş zâviye ailesi ölüm sonrasında oluştu. Tebbâ', Gazvânî ve sonraki haneler kurumsallaştırıcı aktörlerdir. Cezûliyye'nin kuruluşu tek tarih değil ardışık eşiklerdir.⁸⁰⁰

105.31. Portekiz Kıyı Baskısı ve Cihad Bağlamı. XV. yüzyıl Fas kıyılarındaki Portekiz ilerleyişi Cezûlî çevresinin toplumsal seferberlik dilini etkiledi. Savunma çağrısı somut tarihsel bağlama sahiptir; bütün salavat okurlarını asker yapmaz. P4 yalnız silâhlı birlik, komuta ve eylem kanıtıyla verilir.⁸⁰¹

105.32. Ribât, Zâviye ve Askerî Kurum Ayrımı. Kıyı savunması içinde ribât, zâviye ve kabile seferberliği kesişebilir; kavramlar eş anlamlı değildir. Zâviye iâşe ve dua desteği sağlayabilir, fakat her zâviye garnizon değildir. Dinî karizma ile askerî kapasite ayrı ölçülür.⁸⁰²

105.33. Vattâsî Yönetimiyle Gerilim. Cezûlî hareketinin kitlesel itibarı Vattâsî otoritesi için fırsat ve tehdit oluşturdu. Gerilim haberleri kurucu ölümüne dair komplo anlatılarıyla birleşmiştir. Devlet kuşkusu örgütlü iktidar devrimi kanıtı değildir; D ve P puanları somut eyleme göre verilir.⁸⁰³

⁷⁹⁸ Fatima Ghoulai, *Of Saints and Sbarifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁷⁹⁹ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸⁰⁰ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸⁰¹ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸⁰² Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸⁰³ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

105.34. Şeriflik, Velâyet ve Siyasî Meşruiyet. Cezûlî ve sonraki liderlerin şeriflik/peygamber soyu iddiaları velâyetle birleşerek güçlü meşruiyet üretti. Şecere modern genetik belge değil hane ve otorite rejimidir. Şerifî devletlerin yükselişyle bu dil daha siyasî hale geldi.⁸⁰⁴

105.35. Sa'dîlerin Yükselişi ve Cezûlî Ağları. Sa'dî şerifleri Güney Fas'taki cihad ve zâviye çevrelerinin desteğinden yararlandı. Bu ilişki tek taraflı devlet projesi değildir; zâviyeler koruma ve kaynak, hanedan ise dinî meşruiyet aradı. Bütün Cezûlî haneleri aynı siyasî çizgiyi izlemedi.⁸⁰⁵

105.36. Naaşın Merrakeş'e Nakli: 1523–24. Ahmed el-A'rec döneminde Cezûlî'nin naaşı Afûgâl'den Merrakeş'e nakledildi. Bu işlem kurucu karizmayı yeni hanedan merkezine bağlayan güçlü siyasî-mekânsal hamledir. Nakil, kurucunun hayatında Merrakeş merkezli devlet tarikatı kurduğu anlamına gelmez.⁸⁰⁶

105.37. Merrakeş Türbe-Zâviye Kompleksi. Cezûlî türbesi cami, ziyaret, eğitim ve hizmet mekânlarıyla zaman içinde genişledi. Mimari Sa'dî, Alevî ve modern müdahalelerin tabakalı ürünüdür. Bugünkü kompleks 1465'in değişmeden kalan yapısı değildir.⁸⁰⁷

105.38. Seb'atü Ricâl: Şehrin Kutsal Coğrafyası. Cezûlî Merrakeş'in yedi velisi arasında anılarak şehrin dairesel ziyaret güzergâhına yerleşti. Bu düzen pîrleri tek tarikatın idarî kurulu yapmaz. Ziyaret rotası şehir kimliği, hanedan himayesi ve halk dindarlığını birleştirir.⁸⁰⁸

105.39. Ziyaret Ekonomisi ve Şehir Hizmetleri. Türbe çevresinde konaklama, yemek, rehberlik, pazar, bağış ve ulaşım gelişir. Bu gelirlerin tümü tek

⁸⁰⁴ Fatima Ghoulaichi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸⁰⁵ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸⁰⁶ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸⁰⁷ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

vakıf kasasına girmez. Ziyaret ekonomisi manevî bağıllığı destekler, fakat ziyaretçi sayısı mürid sayısı değildir.⁸⁰⁹

105.40. Zâviye ve Kol Ağlarının Çoğul Yapısı. Tebbâiyye, Gazvâniyye, İseviyye, Nâsiriyye ve başka Cezûlî bağlantılı çevreler merkez, ritüel ve devlet ilişkisi bakımından farklılaştı. Ortak kök eşit idarî düzey yaratmaz. Bazı kollar yeni tarikat kimliği kazanırken Delâil müşterek metin olarak kalmıştır.⁸¹⁰

105.41. İseviyye ve Ritüel Ayırışma. Muhammed b. İsâ çevresi Cezûlî mirasından beslenerek Meknes merkezli ayrı ritüel ve hane yapısı geliştirdi. Gösteri, musiki ve beden pratiklerinin görünürlüğü bütün Cezûliyye'ye genellenmez. Silsile bağı kurumsal özdeşlik değildir.⁸¹¹

105.42. Nâsiriyye ve Sahra Dolaşımı. Nâsiriyye Cezûlî-Şâzelî mirasını Tamegrût, kütüphane, hac ve Sahra yollarıyla birleştirdi. Eğitim, misafirlik ve arabuluculuk manevî otoritenin altyapısıydı. Ticaret bağı tarikatı yalnız ekonomik şirket yapmaz.⁸¹²

105.43. Derkâviyye'ye Uzanan Cezûlî Damar. Derkâviyye doğrudan ve dolaylı Cezûlî-Şâzelî silsileleri üzerinden Fas sülûflüğünü yeniledi. Ortak Muhammedî yol ve zikir dili tarihsel bağ kurar. XVIII–XIX. yüzyıl kurumlarını XV. yüzyıl Cezûliyye'sinin hazır şubeleri saymak anakroniktir.⁸¹³

105.44. Delâil'in Tarikatlar Üstü Dolaşımı. Delâil Şâzelî, Kadirî, Nakşbendî ve başka çevrelerde okunmuş, cami ve ev dindarlığına girmiştir. Bu yaygınlık

⁸⁰⁸ Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸⁰⁹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸¹⁰ Fatima Ghoulaiichi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸¹¹ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸¹² Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸¹³ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

Cezûlî etkisini gösterir; Cezûliyye üyelik istatistiğini değil. Metin ağı örgüt ağından daha geniştir.⁸¹⁴

105.45. Osmanlı Dünyasında Delâil. Eser Anadolu, Balkanlar, Suriye, Mısır ve Hicaz'da yazma, şerh ve toplu okuma yoluyla yayıldı. Osmanlı benimsemesi Fas merkezinin idarî genişlemesi değildir. Yerel hattatlar ve âlimler metni kendi okuma takvimlerine uyarladı.⁸¹⁵

105.46. Kara Dâvud Şerhi ve Türkçe Alımlama. Kara Dâvud adıyla tanınan Türkçe şerh, Delâil'in Osmanlı okuruna açıklanmasında etkili oldu. Müellif ve nispet tartışmaları bibliyografik dikkat gerektirir. Şerhin yaygınlığı okuyucuları otomatik Cezûlî müridi yapmaz.⁸¹⁶

105.47. Şerh, Hâşiye ve Tercüme Ekonomisi. Delâil çevresinde Arapça şerhler, Osmanlı Türkçesi açıklamalar, tercümeler ve baskılar oluştu. Her şerh yeni teolojik vurgu ve okur kitlesi üretir. Metinsel üretim, zâviye merkezinden bağımsız âlim ve yayıncı ağlarına da dayanır.⁸¹⁷

105.48. Batı Afrika'da Salavat Ağları. Delâil Senegal'den Nijerya'ya kadar medrese, tarikat ve ev okumasında yer buldu. Ticaret, hac ve âlim dolaşımı metni taşıdı. Bölgesel yaygınlık tek bir Faslı şeyhin sürekli idarî denetimi değildir.⁸¹⁸

105.49. Doğu Afrika ve Hint Okyanusu. Kızıldeniz ve Hint Okyanusu yolları Delâil nüshalarını Doğu Afrika, Yemen, Hindistan ve Güneydoğu Asya'ya ulaştırdı. Deniz ticareti ve hac ortak altyapıdır. Nüsha sanatı ve okuma tertibi yerel biçimler kazanmıştır.⁸¹⁹

⁸¹⁴ Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸¹⁵ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸¹⁶ Fatima Ghoulaiichi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸¹⁷ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸¹⁸ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸¹⁹ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

105.50. Orta Asya ve Doğu Türkistan Nüshaları. Orta Asya ve Doğu Türkistan'daki Delâil yazmaları kutsal coğrafya tasvirlerini yerel hat ve bezemeye yeniden üretti. Bu örnekler eserin yalnız Mağribî sanat ürünü olmadığını gösterir. Görsel benzerlik tek kopya merkezi kanıtı değildir.⁸²⁰

105.51. Güneydoğu Asya'da Oruç ve Delâil Meşki. Bazı Endonezya çevrelerinde Delâil okuması uzun oruç ve icâzet programlarıyla birleşmiştir. Bu yerel meşk, eserin bütün dünyadaki normatif kullanım biçimi değildir. Açık kitap K0 iken belirli disiplin programı K2 olabilir.⁸²¹

105.52. Hat, Tezhip ve Kitap Sanatı. Delâil nüshaları hat, tezhip, deri cilt ve kutsal mekân tasvirleri bakımından zengin bir sanat alanı oluşturdu. Lüks saray nüshası ile gündelik kullanım kopyası aynı toplumsal nesne değildir. Estetik değer ibadet işlevini ortadan kaldırmaz.⁸²²

105.53. Vakıf Kütüphaneleri ve Nüsha Mülkiyeti. Cami, zâviye, medrese ve şahıs vakıfları Delâil nüshalarını ortak okumaya açtı. Mühür ve vakıf kaydı dolaşımın somut izidir. Bir nüshanın koleksiyona girmesi bütün kurumun Cezûlî olduğu anlamına gelmez.⁸²³

105.54. Kadın Okurluk ve Ev İbadeti. Delâil yalnız erkek zâviye halkalarında değil evlerde ve kadın okuma çevrelerinde de kullanıldı. Kitap mülkiyeti, ezber ve aile aktarımı erkek silsilelerinin görünmez bıraktığı dinî emeği gösterir. Her bölgedeki ayrıntılı kadın icâzeti aynı ölçüde belgelenmez.⁸²⁴

105.55. Matbaa ve Standartlaşma. Taşbaskı ve matbaa Delâil'i ucuzlatıp genişletti; belirli sayfa düzeni ve görselleri standartlaştırdı. Basım yazma

⁸²⁰ Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸²¹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸²² Fatima Ghoulaiichi, *Of Saints and Sbarifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸²³ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸²⁴ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

varyantlarını tamamen ortadan kaldırmadı. Yayıncının seçtiği metin, tarihsel müellif nüshasıyla özdeş kabul edilmez.⁸²⁵

105.56. Kolonyal Koleksiyon ve Müze Nesnesi. Sömürge döneminde Delâil nüshaları kütüphane, müze ve özel koleksiyonlara taşındı. Kataloglar provenance verisi sunarken ibadet bağlamını nesneleştirebilir. Koleksiyon tarihi sahiplik, müsadere ve pazar ilişkileriyle birlikte incelenmelidir.⁸²⁶

105.57. K Scale: Açık Salavat ve Seçici İcâzet. Basılı veya dijital Delâil K0, toplu düzenli okuma K0–K1, biatlı vird K1, halvet ve kişisel terbiye K2, halifelik K3’tür. Baskı dönemindeki hassas yazışma K4 olabilir. Kitabın kutsal sayılması genel örgütsel gizlilik üretmez.⁸²⁷

105.58. Zâviye Vakfı, Bağış ve Emek. Zâviye ekonomisi vakıf arazi, bağış, ürün, misafir hizmeti ve gönüllü emeği birleştirebilir. Vakfiye ideal tahsisi gösterir, fiilî tahsilatı değil. Hane mülkü, devlet yardımı ve ziyaret bağışı ayrı hesaplanmalıdır.⁸²⁸

105.59. Şeyh Hanesi ve Miras Gerilimleri. Post, türbe anahtarı, vakıf görevi ve biyolojik soy aynı elde birleşebilir; yine de bunlar farklı meşruiyet kaynaklarıdır. Miras ihtilafı manevî silsilenin otomatik sona erdiğini göstermez. Kadınlar hane ve mülk aktarımında merkezî olabilir.⁸²⁹

105.60. Kronoloji ve D/P Profilleri Tablosu. Yirmi satırlı kronoloji kurucu döneminden dijital yayına kadar devlet bütünleşmesi ve siyasal kapasiteyi karşılaştırır. Himaye D2–D3, ruhsat ve gözetim D4, baskı D5–D6; sembolik destek P1, arabuluculuk P2, örgütlü hareket P3, silâhlı kapasite P4’tür. Puan bütün kola genellenmez.⁸³⁰

⁸²⁵ Süleyman Uludağ, ‘Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, ‘Delâilü’l-bayrât,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸²⁶ Süleyman Uludağ, ‘Delâilü’l-bayrât,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, ‘Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸²⁷ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, ‘Delâilü’l-bayrât,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸²⁸ Fatima Ghoulaiichi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, ‘Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸²⁹ Jan Just Witkam, ‘The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli’s *Dala’il al-Khayrat*,’ in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, ‘Delâilü’l-bayrât,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

Tarih / dönem	Eşik	D/P profili	Yorum sınırı
XV. yy. başı	Cezûlî'nin öğrenimi	D0-D1 / P0	Kronoloji sınırlıdır
XV. yy. ortası	Delâil'in derlenmesi	D0-D1 / P0-P1	Metin siyasi manifesto değildir
857/1453 sonrası	Safi irşadı	D1-D3 / P1-P3	Sayılar nüfus sicili değildir
870/1465	Cezûlî'nin ölümü	D3-D5 / P1-P3	Zehirlenme ayrıntısı belirsiz
XV. yy. sonu	Tebbâ' halefligi	D1-D3 / P1-P2	Merkezî şube şeması yok
XVI. yy. başı	Sa'dî yükselişi	D2-D4 / P2-P4	Haneler aynı tavrıda değil
1523-24	Naaşın Merrakeş'e nakli	D3 / P2	Kurucu dönemi değildir
XVI. yy.	Türbe-zâviye inşası	D2-D3 / P1-P2	Mimari tabakalıdır
XVI-XVII. yy.	Kol çoğalması	D1-D4 / P1-P3	Ortak kök idarî birlik değil
XVII. yy.	Nâsiriyye Sahra ağı	D1-D3 / P1-P2	Ticaret tarikatla özdeş değil
XVII-XVIII. yy.	Osmanlı şerhleri	D0-D2 / P0-P1	Okurluk üyelik değildir
XVIII. yy.	Seb'atî ricâl düzeni	D3 / P1-P2	Ziyaret tek tarikat değildir
XVIII-XIX. yy.	Matbaa ve litografi	D0-D2 / P0-P1	Baskı müellif nüshası değil
XIX. yy.	Küresel nüsha dolaşımı	D0-D3 / P0-P2	Tek Fas merkezi yok
1912-56	Himaye rejimi	D4-D6 / P1-P4	Arşiv taraflıdır
1956 sonrası	Ulusal merkezleşme	D3-D4 / P1-P3	Yerel hane sürer
XX. yy. sonu	Miras restorasyonu	D3-D4 / P1-P2	İbadet müzeyne indirgenmez
XXI. yy.	Sûfluk politikası	D3-D4 / P1-P3	Devlet tercihi taban değildir
XXI. yy.	Dijital Delâil	D0-D2 / P0-P1	İndirme üyelik değildir
Günümüz	Küresel okur, yerel zâviye	D0-D4 / P0-P3	Metin ağı örgütten geniş

105.61. Alevî Hanedanı ve Yedi Velî Ziyareti. Alevî döneminde Merrakeş'in yedi velî ziyareti şehir ve hanedan meşruiyetinin parçası haline geldi. Devlet düzenlemesi velî sevgisini sıfırdan üretmedi; mevcut hafızayı takvim ve güzergâhla yeniden çerçeveledi. Resmî ziyaret bütün katılımcıları tarikat üyesi yapmaz.⁸³¹

105.62. Makhzen ile Zâviye Arasında Arabuluculuk. Cezûlî bağlantılı haneler vergi, güvenlik, kabile ihtilafı ve dilekçe alanlarında arabuluculuk yapabildi. Bu P2 kapasitesi egemen devlet yetkisi değildir. Makhzenle yakınlık dönemsel kaynak sağlarken yerel özerkliği de sınırlayabilir.⁸³²

105.63. Fransız ve İspanyol Himaye Rejimleri. Kolonyal idareler zâviyeleri nüfus, güvenlik ve nüfuz başlıklarıyla kaydetti; şeyhleri gözetim, maaş veya izin düzenine aldı. Arşiv veri taşıır fakat yönetsel önyargılıdır. İşbirliği ve direnç aynı silsile içinde değişebilir.⁸³³

⁸³⁰ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117-153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Mubammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515-516.

⁸³¹ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Mubammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515-516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113-114.

⁸³² Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113-114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Mubammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515-516.

⁸³³ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113-114.

105.64. Milliyetçilik ve Tarikat Hafızası. Sömürge karşıtı dönemde velî ve cihad hafızası millî anlatıya eklenebildi. Geçmişteki Portekiz mücadelesi modern milliyetçiliğin doğrudan aynısı değildir. Tarihsel sembolün yeniden kullanımı ile örgütsel süreklilik ayrılır.⁸³⁴

105.65. Bağımsız Fas'ta Dinî Alanın Merkezileşmesi. Bağımsızlık sonrası monarşi cami, vakıf, zâviye ve din eğitimi ulusal kurumlarla düzenledi. Cezûlî mirası Fas'ın Mâlikî-Eş'arî-sûfî kimlik söylemine dahil edildi. Resmî sahiplenme yerel hanelerin bütün yetkisini ortadan kaldırmadı.⁸³⁵

105.66. Modern Devletin Sûfilik Politikası. Modern Fas devleti radikalizme karşı 'ılımlı' sûfî mirası destekleyebilir; festival, restorasyon ve uluslararası kültür programları kullanabilir. Bu politika tarihsel Cezûliyye'nin değişmez özü değildir. Devlet tercihi ile taban dindarlığı aynı kanıt düzeyinde değildir.⁸³⁶

105.67. Türbe Restorasyonu ve Kültürel Miras. Cezûlî türbesinin restorasyonu dinî hizmet, turizm, şehir estetiği ve devlet temsili hedeflerini birleştirir. Koruma projesi yaşayan ibadet mekânını yalnız müze yapmaz. Mimari yenileme kurucu dönem özgünlüğü iddiasıyla ayrıca değerlendirilmelidir.⁸³⁷

105.68. Selefî Eleştiri ve Salavat Savunusu. Tevessül, türbe ziyareti ve bazı salavat ifadeleri modern Selefî eleştirinin hedefi olmuştur. Cezûlî çevreleri Kur'an, hadis ve ulema şerhleriyle savunma geliştirmiştir. Fikrî tartışma, fiziksel saldırı ve devlet yasağı ayrı olaylardır.⁸³⁸

105.69. Dijital Delâil: PDF, Uygulama ve Ses Kaydı. PDF, telefon uygulaması ve sesli hatim Delâil'i küresel erişime açar. İndirme sayısı mürid sayısı,

⁸³⁴ Fatima Ghoulaiçbi, *Of Saints and Sbarifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸³⁵ Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007), 67–82; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸³⁶ Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010), 117–153; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

⁸³⁷ Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516; Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸³⁸ Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-bayrât,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114; Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

çevrimiçi dinleme biat değildir. Dijital standartlaşma yerel telaffuz ve meşhûr farklılıklarını hem görünür kılar hem baskılayabilir.⁸³⁹

105.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Cezûlî Cemaatleşmesi. Cezûliyye kurucu karizma, halife ağları, zâviye hizmetleri, şeriflik ve Delâil metni üzerinden çoğul biçimde kurumlaştı. Küresel salavat okurluğu örgütsel üyelikten geniştir; Sa‘dî sahiplenmesi kurucu döneme geri taşınmaz. K0 metin, K2 sülûk, K3 hilâfet; devlet ilişkisi D2–D5, siyaset yerel olarak P1–P4’tür.⁸⁴⁰

Analiz boyutu	Bölüm 105 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	XV. yüzyıl Güney Fas ve Safî çevresidir.
2. Kurucu	Muhammed el-Cezûlî kurucu ve Delâil derleyicisidir.
3. Posthum kuruluş	Tebbâ‘, Gazvânî, zâviye ve türbe ağı kurumlaştırdı.
4. Metin	Delâil haftalık salavat külliyatıdır; tarikat tüzüğü değildir.
5. Kaynak rejimi	Menâkıb, nüsha, vakıf, kronik ve arşiv ayrılır.
6. Doktrin	Muhammedî merkezlilik, salavat ve nefis terbiyesidir.
7. Ritüel	Vird, sohbet, halvet, ziyaret ve mevlid çoğuludur.
8. Bilgi kapanması	Metin K0; biat K1, sülûk K2, hilâfet K3’tür.
9. Üyelik	Okur, ziyaretçi, mürid ve halife ayrılır.
10. Otorite	Şeyh, hane, silsile, türbe, vakıf ve devlet çoğuludur.
11. Örgüt	Tek merkez değil halife ve zâviye ailesidir.
12. Ekonomi	Vakıf, bağış, ürün, pazar ve emek ayrı kanallardır.
13. Toplumsal taban	Kabile, şehirli, âlim, esnaf ve küresel okur vardır.
14. Toplumsal cinsiyet	Kadınlar ev okuması ve hane aktarımında etkindir.
15. Coğrafya	Fas’tan Afrika, Osmanlı, Asya ve dijital alana uzanır.
16. Devlet	Himayede D2–D3, gözetimde D4, baskıda D5–D6’dır.
17. Siyaset	Yerel şartlara göre P1–P4 arasında değişir.
18. Şiddet	Portekiz savunması bütün okurlara P4 vermez.
19. Modern dönüşüm	Matbaa, sömürge, ulus-devlet ve dijitalleşmedir.
20. Nihai hüküm	Küresel metin ağı, yerel ve çoğul zâviye ailesidir.

⁸³⁹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Süleyman Uludağ, ‘Delâilü’l-hayrât,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994), 113–114.

⁸⁴⁰ Fatima Gboulaiçbi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005); Süleyman Uludağ, ‘Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993), 515–516.

BÖLÜM 106 — NÂSİRİYYE, TAMEGRÛT VE SAHRA İLİM-TİCARET AĞLARI

Muhammed b. Nâsır ed-Der'î ve Ahmed b. Nâsır; Zâviye, Kütüphanesi, Hac Kervanı, Kitap-Emtia Dolaşımı, Arabuluculuk, Hane Otoritesi ve Modern Miras

106.1. Ana Tez: Zâviye, Kütüphane ve Kervan Arasında Ağ Kurumu.

Nâsiriyye XVII. yüzyılda Der'a vadisindeki Tamegrût zâviyesinde Muhammed b. Nâsır çevresinde biçimlendi. Kurum eğitim, tasavvuf, misafirlik, hac ve ticaret yollarını aynı düğümde birleştirdi. Bu çok işlevlilik, bütün Sahra üzerinde merkezî egemenlik veya tek ticaret şirketi anlamına gelmez.⁸⁴¹

106.2. Adlandırma: Nâsiriyye, Nâsırî ve Tamegrût. Nâsiriyye adı kurucu İbn Nâsır'a nispet edilir; Nâsırî sıfatı kişi, hane, tarikat veya ilmî çevreyi gösterebilir. Tamegrût ise zâviye-köy-kütüphane bileşiminin coğrafi adıdır. Aynı adı taşıyan her aktör biyolojik hane mensubu veya icâzetli halife değildir.⁸⁴²

106.3. Dönemlendirme: Kurucu Ders Halkasından Modern Miras Kurumuna. Bölüm kurucunun XVII. yüzyıl faaliyetini, oğlu Ahmed'in hac ve kitap ağlarını, XVIII–XIX. yüzyıl hane çoğalmasını, sömürge gözetimini ve bağımsız Fas'ın miras politikalarını ayırır. Ağın genişlemesi doğrusal değildir. Bazı uzak bağlar zayıflarken kütüphane ve türbe hafızası yaşayabilir.⁸⁴³

106.4. Kaynak Rejimi: Rihle, Fihrist, Mektup, Vakıf ve Arşiv. Rihle yol ve temasları, fihrist öğrenim zincirini, mektup güncel ilişkiyi, vakfiye maddî tasarımı, mahkeme kaydı ihtilafı ve sömürge arşivi yönetim bakışını gösterir. Menâkıb velâyet hafızasıdır. Hiçbir tür tek başına Nâsiriyye'nin bütün sosyal ve ekonomik alanını temsil etmez.⁸⁴⁴

⁸⁴¹ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁴² David P. V. Gutelius, 'Nâsiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, 'Nâsiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁴³ Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Nâsiriyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁴⁴ Ahmad b. Nâsir al-Dar'î, *al-Rihla al-Nâsiriyya*, ed. 'Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nâsiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

106.5. Muhammed b. Nâsır ed-Der'î: Güvenli Biyografik Çekirdek.

Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Nâsır XVII. yüzyıl başında Der'a çevresinde doğdu; fıkıh, Arap dili, tasavvuf ve başka ilimlerde yetiştii, Tamegrût'u güçlü bir eğitim-irşad merkezine dönüştürdü. Ölüm tarihi kaynaklarda 1085/1674–75 civarında verilir. Geç menkıbe ayrıntıları ayrıca sınıdır.⁸⁴⁵

106.6. Der'a Vadisi: Vaha, Kabile ve Kervan Coğrafyası.

Der'a vadisi su, hurmalık, köy ve geçitleriyle Sahra kenarında yoğun bir yerleşim koridorudur. Zâviyenin etkisi bu ekolojik altyapıdan bağımsız değildir. Coğrafya Nâsırî öğretinin zorunlu sonucu değil, hareket ve güven için imkânlar ile sınırlar üretir.⁸⁴⁶

106.7. Ağlân/Ağlânî Nispeti ve Yerel Hane.

Kurucunun nispetleri yerel köken, soy ve yerleşim hafızasını taşır. Hane kimliği zâviye çevresinde güven ve devamlılık sağladı. Biyolojik soy manevî icâzete, manevî icâzet de otomatik vakıf yöneticiliğine dönüşmez.⁸⁴⁷

106.8. İlim Tahsili ve Mağribî Ulema Ağı.

İbn Nâsır'ın fıkıh, hadis, tefsir, dil ve tasavvuf eğitiminde farklı hocalar ve seyahatler rol oynadı. Bu çoklu öğrenim, Nâsiriyye'yi yalnız halk velîliği hareketi olarak görmeyi engeller. Hoca-talebe zinciri hazır bir tarikat şube şeması değildir.⁸⁴⁸

106.9. Şâzelî-Cezûlî Bağlantısı.

Nâsiriyye Şâzelî-Cezûlî mirası içinde konumlanır; salavat, zikir ve Muhammedî yönelim bu bağı taşır. Silsile manevî nispeti gösterir, Merrakeş'teki bir merkezin Tamegrût'u sürekli idarî denetlediğini değil. Nâsiriyye kendi hane ve kurum kimliğini geliştirmiştir.⁸⁴⁹

⁸⁴⁵ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁴⁶ Abderrahmane El Moudden, 'The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,' in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁴⁷ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁴⁸ David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁴⁹ Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Nâsiriyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

106.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu. Tablo rihle, fihrist, mektup, menâkıb, vakfiye, mahkeme sicili, ticaret kaydı ve kolonyal arşivin güçlü kanıt alanlarını karşılaştırır. Aynı yolculuk veya görev bağımsız kaynaklarda kesiştiğinde hüküm güçlenir. Sessizlik otomatik yokluk kanıtı değildir.⁸⁵⁰

Kaynak türü	Güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Sınırı
Rihle	Güzergâh ve temas	Seyahat/öz-inşa	Seçici anlatıdır
Fihrist / icâzet	Hoca, eser, yetki	İlmî meşruiyet	Fiilî yeterlilik ayrıca sınanır
Mektup	Güncel ilişki ve talep	Haberleşme	Korunan örnekler eksiktir
Menâkıb	Velâyet hafızası	İrşad	Olay sicili değildir
Vakfiye	Gelir-hizmet tasarımı	Süreklilik	Fiilî tahsilatı kanıtlamaz
Mahkeme sicili	Mülk ve ihtilaf	Hukukî kayıt	Gündelik hayatı eksik görür
Ticaret kaydı	Mal, borç ve rota	İktisadî işlem	Manevî üyeliği ölçmez
Kolonyal arşiv	Gözetim ve tasnif	Yönetim	Sömürgeci önyargı taşır

106.11. Tamegrût Zâviyesinin Kuruluş Tabakaları. Tamegrût'ta dinî öğretim kurucudan önceki yerel çekirdeklere dayanabilir; İbn Nâsır kurumu genişletip kendi nispetiyle yeniden biçimlendirdi. Bu nedenle tek bir 'kuruluş günü' yerine mekân, hane ve ders halkasının aşamalı birleşmesi incelenir. Bugünkü kompleks ilk yapıyla özdeş değildir.⁸⁵¹

106.12. Cami, Ders Halkası ve Medrese İşlevi. Zâviyede Kur'an, fıkıh, dil, tasavvuf ve başka ilimler okutuldu. Cami ibadet, ders ve kamusal buluşmayı birleştirdi; öğrenci statüsü formel müridlikle her zaman örtüşmedi. Medrese işlevi tarikat terbiyesini dışlamaz, fakat ona indirgenemez.⁸⁵²

106.13. Sohbet, Zikir ve Şeriat Vurgusu. Nâsırî öğretilerde zikir, salavat, tevbe, ihlâs ve şeyh sohbeti Mâlikî fıkıh ve Sünnî normlarla birlikte ele alınır. Bu dil şeriat dışı vecd çevresi klişesini düzeltir. Normatif metin bütün köylerde eksiksiz uygulama kanıtı değildir.⁸⁵³

106.14. el-Hizbû'n-Nâsırî ve Dua Repertuarı. İbn Nâsır'a nispet edilen dua zulmün kalkması, adalet, yağmur, bereket ve toplumsal iyilik taleplerini

⁸⁵⁰ *Abmad b. Nâsir al-Darî, al-Rihla al-Nâsirîyya*, ed. 'Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁵¹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁵² Abderrahmane El Moudden, 'The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,' in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁵³ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

birleştirir. Metnin yaygın dolaşımı Nâsirî etkisini üyelikten geniş kılar. Duayı okuyan herkes Tamegrût'a idarî bağlı değildir.⁸⁵⁴

106.15. Tasavvuf ile Fıkıhın Birlikte Öğretimi. Kurucu hem zâhirî ilimlerde hem tasavvufta yetkinlik iddiasıyla anılır. Fıkıh ve sülûk iki rakip okul değil, davranışın dış ve iç disiplinleri olarak kurulur. Sonraki bütün Nâsirî şeyhler aynı ilmî profile sahip varsayılmaz.⁸⁵⁵

106.16. Zühd, Hizmet ve Misafir Ahlâkı. Nâsirîyye hafızasında tevazu, cömertlik, yolcuya hizmet ve çalışkanlık öne çıkar. Misafir ağırlamak yalnız hayır değil, güven ve haber dolaşımının kurumsal aracıdır. Ahlâkî ideal fiilî kaynak dağılımı ve çatışmayı görünmez kılmamalıdır.⁸⁵⁶

106.17. Halvet ve Kamusal Hizmet Dengesi. Bireysel riyâzet ve zikir, zâviyenin ders, iâşe ve kervan hizmetleriyle birlikte yürüdü. Halvet toplumsal alandan kalıcı kopuş değildir. Bazı dönem ve kişilerde ağırlık değişebilir; tek model bütün tarikata genellenmez.⁸⁵⁷

106.18. Şeyh Otoritesi: İlim, Bereket ve İcâzet. Şeyhin otoritesi soy, ilim, takvâ, baraka, misafirlik kapasitesi ve halife tayinini birleştirir. Bu unsurlar her zaman aynı kişide eşit ölçüde bulunmaz. Kozmik velâyet, vakıf mülkiyeti ve siyasî komuta ayrı kanıtlardır.⁸⁵⁸

106.19. Mürid, Talebe, Misafir ve Tüccar Ayrımı. Tamegrût'a gelen talebe eğitim, misafir konaklama, tüccar güvenli durak, mürid ise sülûk arayabilir. Aynı

⁸⁵⁴ David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁵⁵ Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Nâsirîyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁵⁶ Ahmad b. Nâsir al-Darî, *al-Rihla al-Nâsirîyya*, ed. 'Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁵⁷ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁵⁸ Abderrahmane El Moudde, 'The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,' in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

kişi rolleri birleştirebilir, fakat kavramlar eşit değildir. Ziyaretçi ve kervan sayısından tarikat üye sayısı çıkarılamaz.⁸⁵⁹

106.20. Erken Aktörler ve Hane Tablosu. Tablo Muhammed b. Nâsır, Ahmed b. Nâsır ve sonraki hane temsilcilerini kurucu, seyyah, kütüphane geliştiricisi, vakıf yöneticisi ve arabulucu rolleriyle ayırır. Biyolojik haleflik tek meşruiyet değildir. Hane devamı yerel kabul ve ilmî yeterlilikle pekişir.⁸⁶⁰

Aktör / halka	Başlıca rol	Ağ aracı	Analitik sınır
Muhammed b. Nâsır	Kurucu âlim-şeyh	Ders, zikir, dua	Bütün ağ hayatında tamamlanmadı
Ahmed b. Nâsır	İkinci kurucu-seyyah	Hac, rihle, kitap	Mirasçıdan fazlasıdır
Hane şeyhleri	Post ve vakıf devamı	Soy, eğitim, mülk	Soy tek yetki değildir
Halifeler	Yerel terbiye	İcâzet ve mektup	Merkezi bürokrat değildir
Talebeler	İlim aktarımı	Ders ve istinsah	Her talebe mürid değildir
Kâtipler	Metin çoğaltma	Yazma ve tashih	Biyografilerde görünmez
Tüccarlar	Emtia ve haber	Kervan, kredi	Her tüccar Nâsırî değildir
Hacılar	Kutsal yolculuk	Kervan ve misafirlik	Katılım biat değildir
Kadın hane emeği	Mülk ve süreklilik	Evlilik, işe, eğitim	Erkek silsilesine indirgenmez
Makhzen aktörleri	Tanıtma ve denetim	Berat, vergi, hediye	Himaye üyelik değildir

106.21. Ahmed b. Nâsır: İkinci Kurucu. Ahmed b. Nâsır, babasının zâviyesini hac seferleri, rihle yazımı, kitap toplama ve uzak ilişkilerle genişletti. Onu yalnız mirasçı saymak ağın coğrafî büyümesini açıklamaz. İkinci kurucu nitelemesi babanın eponim rolünü ortadan kaldırmaz.⁸⁶¹

106.22. Altı Hac Yolculuğu Rivayeti ve Kronoloji. Ahmed'in birden çok, gelenekte altı hac yaptığı aktarılır. Yolculuklar yıllar süren ilim, ziyaret, ticaret ve diplomasi bağlantıları üretti. Kesin güzergâh ve tarih her sefer için aynı güçte belgelenmediğinden rihle katmanları eleştirel okunur.⁸⁶²

106.23. Rihle Türü: Yol Günlüğü ve Otorite Metni. Rihle yalnız mesafe kaydı değil görülen âlimler, yönetimler, pazarlar ve kutsal mekânlar üzerinden

⁸⁵⁹ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁶⁰ David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁶¹ Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Nāṣiriyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁶² Ahmad b. Nāṣir al-Darī, *al-Rihla al-Nāṣiriyya*, ed. 'Abd al-Hafīz Malhūq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

yazarın ilmî kimliğini kuran metindir. Gözlem seçicidir; menkıbe ve edebî kalıp içerebilir. Yine de güzergâh ve ağ araştırması için temel kaynaktır.⁸⁶³

106.24. Hac Kervanı: İbadet, Güvenlik ve Lojistik. Kervan su, rehber, deve, erzak, koruma ve konaklama gerektirir. Nâsirî hane hac yolculuğunu manevî olduğu kadar örgütsel kapasiteye dönüştürdü. Kervana katılmak tarikat üyeliği değildir; ticaret ve hac aynı taşıma altyapısını paylaşabilir.⁸⁶⁴

106.25. Fas–Cezayir–Tunus Güzergâhları. Doğuya giden hacılar Mağrib şehirleri, vahalar ve sınır bölgelerinden geçti. Siyasî değişimler rota ve güvenliği etkiledi. Yol üzerindeki misafirlik ve icâzet bağları tek devlet veya tarikat merkezine bağlı değildi.⁸⁶⁵

106.26. Kahire ve Hicaz İlim Bağlantıları. Kahire, Mekke ve Medine’de hocalarla görüşme, kitap satın alma ve icâzet edinme Nâsirî ağını genişletti. Haremeyn’in sembolik üstünlüğü Tamegrût’un yerel merkezliğini ortadan kaldırmadı. Bir görüşme formel halifelik olmayabilir.⁸⁶⁶

106.27. Irak ve Doğuya Uzanan Temaslar. Rihleler Irak ve daha doğudaki âlim, türbe ve şehirlerle temasları aktarır. Bu geniş coğrafya Nâsirîyye’nin idarî şubelerinin her yerde bulunduğunu kanıtlamaz. Seyahat bağı, metin dolaşımı ve kurumsal üyelik ayrılır.⁸⁶⁷

106.28. İcâzet Toplama ve Dağıtma. Hac yolculuklarında alınan hadis, fıkıh, zikir ve eser icâzetleri Tamegrût’un ilmî sermayesini artırdı. Ahmed ve ardılları

⁸⁶³ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁶⁴ Abderrahmane El Moudden, ‘The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,’ in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁶⁵ David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁶⁶ David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁶⁷ Marek M. Dziekan, ‘The Sufi Brotherhood of Nâsirîyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,’ *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

kendi talebelerine icâzet vererek zinciri çoğalttı. Belge meşruiyet iddiasıdır; fiilî okuma ve yeterlilik ayrıca sınıdır.⁸⁶⁸

106.29. Kitap Satın Alma, Hediye ve İstinsah. Kütüphane yalnız satın alma ile değil hediye, mübadele, istinsah ve vasiyetlerle büyüdü. Kitabın geldiği yer entelektüel teması gösterir; her eser sürekli okutulmuş olmayabilir. Mülkiyet kaydı okuma pratiğinden ayrılır.⁸⁶⁹

106.30. Kütüphanenin Posthum Kuruluşu. Kurucu dönemde kitap çekirdeği bulunmakla birlikte büyük koleksiyon Ahmed'in ve sonraki hane üyelerinin yolculuklarıyla oluştu. Bugünkü 'kurucu kütüphanesi' ifadesi bu tabakaları gizlememelidir. Koleksiyon tek tarih değil uzun birikimdir.⁸⁷⁰

106.31. Yazma Koleksiyonunun Konu Çeşitliliği. Kur'an, hadis, fıkıh ve tasavvuf yanında dil, edebiyat, tıp, astronomi ve matematik eserleri bulunur. Bu çeşitlilik zâviyenin yalnız ritüel merkezi olmadığını gösterir. Katalogda bulunmak düzenli ders programı kanıtı değildir.⁸⁷¹

106.32. Kolofon, Mühür ve Mülkiyet Notları. Kolofon kâtip, tarih ve yer; mühür kurum veya kişi; kenar notu okuma ve dolaşım izi verebilir. Bu maddî belirtiler menâkıbdan farklı kanıt üretir. Tek bir mühür kesintisiz kurumsal sahipliği her zaman ispatlamaz.⁸⁷²

106.33. Kitapların Sahra'yı Geçmesi. Arapça yazmalar kuzey ve batı Afrika arasında tüccar, hacı, âlim ve öğrenci aracılığıyla dolaştı. Kitap ticareti altın, tuz,

⁸⁶⁸ Ahmad b. Nâsir al-Dar'î, *al-Rihla al-Nâsiriyya*, ed. 'Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640-1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231-252.

⁸⁶⁹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660-1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15-38.

⁸⁷⁰ Abderrahmane El Mouddeh, 'The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300-1800,' in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69-84; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640-1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231-252.

⁸⁷¹ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660-1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15-38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660-1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15-38.

⁸⁷² David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640-1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231-252; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640-1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231-252.

kumaş ve başka emtiayla aynı kervan altyapısını kullandı. Kitap taşıyan her tüccar Nâsîrî müridi değildir.⁸⁷³

106.34. Timbuktu ve Batı Afrika İlim Dünyası. Timbuktu ve başka Sahel merkezleri geniş Arapça eğitim ve kitap piyasasına sahipti. Nâsîrî bağlantılar bu dünyayla karşılıklı ilişki kurdu; bilgi yalnız Fas'tan güneye akmadı. Merkez-çevre formülü iki yönlü dolaşımı eksik anlatır.⁸⁷⁴

106.35. Öğrenci Hareketliliği ve Barınma. Uzak talebeler zâviyede ders, yemek ve barınma bulabildi. Misafirlik maddî maliyet ve emek gerektirir; vakıf ve bağışla desteklenebilir. Öğrenci sayısı için menâkıb rakamları modern kayıt sayılmaz.⁸⁷⁵

106.36. Hafızlık, Fıkıh ve Yazı Eğitimi. Kur'an ezberi, Mâlikî fıkıh, Arapça ve yazı-istinsah becerisi Nâsîrî eğitim çevresinin omurgasını oluşturdu. Program zaman ve hocaya göre değişti. Bütün talebelerin tasavvufî inisiyasyon aldığı varsayılmaz.⁸⁷⁶

106.37. Kâtipler ve Bilginin Çoğaltılması. Kâtipler yalnız metni kopyalamaz; tashih, başlık, kenar notu ve ciltleme yoluyla bilgi nesnesi üretir. Emek çoğu zaman şeyh biyografilerinde görünmez kalır. Yazma çoğaltımı kütüphanenin ağ kapasitesinin temelidir.⁸⁷⁷

106.38. Kadınlar, Hane ve Kitap Aktarımı. Kadınlar hane evlilikleri, mülk, misafirlik, yemek, çocuk eğitimi ve kimi kitap bağışlarında süreklilik sağlar. Erkek

⁸⁷³ Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Nâsirîyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁷⁴ Ahmad b. Nâsir al-Darî, *al-Rihla al-Nâsirîyya*, ed. 'Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nasirîyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁷⁵ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁷⁶ Abderrahmane El Moudden, 'The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,' in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, 'Nasirîyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁷⁷ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

silsile listelerinde az görünmeleri kurumsal yokluk değildir. Ayrıntılı icâzet ve mülkiyet her dönem için ayrı belge ister.⁸⁷⁸

106.39. Kütüphane, Hac ve Ticaret Ağları Tablosu. Tablo kitap, talebe, hacı, tüccar, mektup, icâzet, bağış ve haber akışını taşıyıcı, güzergâh ve kurumsal sonuçla karşılaştırır. Aynı kervan farklı akışları birlikte taşıyabilir. Taşıma ortaklığı aktörleri tek üyelik kategorisine dönüştürmez.⁸⁷⁹

106.40. Sahra Ticaretinin Emtia Çeşitliliği. Tuz, altın, kumaş, deri, hurma, hayvan ve başka mallar dönem ve rotaya göre taşındı. Köleleştirilmiş insanların ticareti de sistemin tarihsel parçasıdır ve görünmezleştirilemez. Nâsiriyye'nin yol ağında bulunması bütün ticaretin sahibi olduğu anlamına gelmez.⁸⁸⁰

106.41. Kölelik ve Kaynak Dilinin Eleştirisi. Arşiv ve seyahatnamelerde köleleştirilmiş insanlar çoğu zaman mal kalemi gibi kaydedilir. Tarihçi bu dili tekrar etmeden zorla yerinden edilme, emek ve aile parçalanmasını görünür kılar. Zâviyenin ahlâkî söylemi fiilî bölgesel köleliği otomatik ortadan kaldırmış sayılmaz.⁸⁸¹

106.42. Tüccar Güveni ve Şeyh Kefaleti. Şeyhin itibarı yolcu tanıştırma, emanet, borç ve ihtilaf çözümünde güven sermayesi üretebilir. Kefalet veya tavsiye ekonomik işlemi kolaylaştırır. Manevî otorite ticaret sözleşmesinin yerine geçmez; kötüye kullanım ihtimali ayrıca incelenir.⁸⁸²

106.43. Mektup Ağı ve Haber Dolaşımı. Mektuplar halife, tüccar, âlim ve yerel liderleri bağlayarak dua talebi, kitap, borç, ihtilaf ve yol güvenliği haberlerini

⁸⁷⁸ David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁷⁹ Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Nâsiriyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁸⁰ Ahmad b. Nâsir al-Darî, *al-Rihla al-Nâsiriyya*, ed. 'Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁸¹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁸² Abderrahmane El Moudde, 'The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,' in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

taşır. Korunan mektuplar ağı yalnız bir bölümüdür. Yazışma sıklığı idarî emir-komuta düzeyini tek başına göstermez.⁸⁸³

106.44. Hediye, Ziyafet ve Karşılıklılık. Hediye ve ziyafet misafirperverlik, ittifak ve hiyerarşi üretir. Bunlar salt rüşvet veya saf hayır olarak tek kategoriye indirgenmez. Karşılıklılık gecikmiş ve sembolik olabilir; maddî değer ile manevî anlam birlikte incelenir.⁸⁸⁴

106.45. Vakıf, Arazi ve Su Hakları. Zâviye tarla, hurmalık, su payı, dükkân veya başka gelirlerle desteklenebilir. Vakfiye ideal tahsisi gösterir; fiilî tahsilat ve köylü üzerindeki yük ayrıca araştırılır. Su hakkı çöl kenarında merkezi maddî güç unsurudur.⁸⁸⁵

106.46. Zâviye Mutfağı ve İlaçe. Yolcu, talebe ve yoksula yemek sunmak Nâsirî itibarının görünür hizmetidir. Mutfak tahıl, et, yakıt, su ve kadın-erkek emeğine dayanır. Menâkıbın sınırsız cömertlik anlatısı düzenli muhasebe yerine geçmez.⁸⁸⁶

106.47. Seramik, Zanaat ve Yerel Ekonomi. Tamegrût'un yeşil sırlı seramiği modern şehir kimliğinin önemli unsurudur; üretimin tarihsel tabakaları ayrıca sınanmalıdır. Zâviye, zanaatkâr ve pazar karşılıklı fayda sağlayabilir. Bugünkü turistik marka bütünüyle XVII. yüzyıla taşınmaz.⁸⁸⁷

106.48. Kabileler Arasında Arabuluculuk. Şeyh haneleri su, toprak, kan davası, kervan güvenliği ve vergi ihtilaflarında arabulucu olabilir. Bu P2 kapasitesi egemen yargı tekeli değildir. Başarı yerel tarafların kabulüne ve yaptırım imkânına bağlıdır.⁸⁸⁸

⁸⁸³ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁸⁴ David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁸⁵ Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Nâsirîyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁸⁶ Ahmad b. Nâsir al-Dar'î, *al-Rihla al-Nâsirîyya*, ed. 'Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁸⁷ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

106.49. Hürmet Alanı ve Sığınma. Zâviye çevresinin hürmet dokunulmazlığı şiddeti sınırlama ve sığınma sağlayabilir. Bu statü hukukî metin, gelenek ve güç dengesiyle değişir. ‘Kutsal alan’ her durumda devletin giremediği bağımsız ülke değildir.⁸⁸⁹

106.50. Makhzen ile İlişkiler. Nâsırî şeyhler şerifi sultanlarla mektup, hediye, vergi, atama ve arabuluculuk ilişkileri kurdu. Himaye kaynak sağlarken özerkliği sınırlandırabilir. Sultanla yakınlık bütün müridlerin siyasî sadakati değildir.⁸⁹⁰

106.51. Sa’dî Sonrası Parçalanma ve Yerel Güç. Sa’dî düzeninin çözülmesi sırasında Güney Fas’ta zâviye ve kabile ağları güvenlik ve arabuluculuk boşluklarını doldurdu. Bu fiilî önem D7 egemen devlet statüsü değildir. Yerel güç zaman, rota ve ittifaka göre değişti.⁸⁹¹

106.52. Alevî Hanedanıyla Müzakere. Alevî sultanlar zâviyeleri tanıma, vergi, güvenlik ve dinî meşruiyet araçlarıyla yönetti. Nâsiriyye bazen işbirliği, bazen mesafe veya itiraz geliştirdi. Hane içinde bile tavırlar yekpare değildir.⁸⁹²

106.53. Sultan Mevlây İsmail Dönemi. Mevlây İsmail’in merkezileşmesi zâviye özerkliği, vergi ve kabile denetimi üzerinde baskı yarattı. Şeyhlerin itibarı sarayla pazarlıkta kullanıldı. Çatışma haberi bütün dönemi kesintisiz savaş olarak göstermez.⁸⁹³

106.54. Vergi Muafiyeti ve İmtiyaz Belgeleri. Muafiyet, berat veya hürmet yazısı belirli kişi, mülk ve dönem için geçerlidir. Belge manevî üstünlükten çok

⁸⁸⁸ Abderrahmane El Moudden, ‘The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,’ in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁸⁹ David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁹⁰ David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁹¹ Marek M. Dziekan, ‘The Sufi Brotherhood of Nâsiriyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,’ *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁹² Ahmad b. Nâsir al-Dar’î, *al-Rihla al-Nâsiriyya*, ed. ‘Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁹³ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sabara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

hukukî-mali statüyü gösterir. Bir imtiyaz bütün Nâsirî bağlılara ve sonraki yüzyıllara genellenmez.⁸⁹⁴

106.55. K Scale: Açık Ders ve Seçici Terbiye. Cami dersi ve kütüphane K0, genel zikir K0–K1, biat ve vird K1, kişisel sülûk K2, halifelik ve hane yönetimi K3'tür. Yol güvenliği veya siyasî kriz yazışmaları K4 olabilir. Ezoterik eğitim ile savunma gizliliği ayrılır.⁸⁹⁵

106.56. Hane Halefligi ve Post İhtilafları. Baba-oğul halefligi birikmiş itibar, mülk ve eğitimi koruyabilir; ehliyet ve cemaat kabulü yine gereklidir. Birden çok aday post, türbe anahtarı ve vakıf görevi için rekabet edebilir. Soy tek başına tartışmayı bitirmez.⁸⁹⁶

106.57. Kronoloji ve D/P Profilleri Tablosu. Yirmi satırlı kronoloji kurucu, Ahmed'in hacları, kütüphane büyümesi, hanedan müzakeresi, sömürge gözetimi ve modern mirası D/P ölçeğiyle karşılaştırır. Himaye D2–D3, gözetim D4, baskı D5–D6; arabuluculuk P2, örgütlü siyaset P3, silâhlı kapasite P4'tür.⁸⁹⁷

106.58. XIX. Yüzyılda Rota Değişimleri. Atlantik ticareti, yeni limanlar ve siyasî sınırlar Sahra kervanlarının ekonomik ağırlığını değiştirdi. Eski yollar bir anda yok olmadı; hac, bölgesel ticaret ve kitap dolaşımı sürdü. Ağın küçülmesi tarikat hafızasının sona ermesi değildir.⁸⁹⁸

106.59. Avrupa Seyahatnameleri ve Egzotikleştirme. Avrupalı gezginler zâviye, kütüphane ve çöl yaşamını gözlemledi; fakat kapalı, fanatik veya gizemli

⁸⁹⁴ Abderrahmane El Moudden, 'The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,' in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁹⁵ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁹⁶ David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁸⁹⁷ Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Nāṣiriyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁸⁹⁸ *Alḥmad b. Nāṣir al-Dar'ī, al-Rihla al-Nāṣiriyya*, ed. 'Abd al-Ḥafīẓ Malḥūq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

kardeşlik kalıpları kullandı. Tasvirler mekân ve eşya verisi taşıırken sömürgeci bakış üretir. Yazarın erişimi hükme dahil edilir.⁸⁹⁹

106.60. Fransız Himaye Rejimi ve Gözetim. 1912 sonrası idare zâviye şeyhlerini nüfuz, güvenlik ve kabile bağlantılarıyla sınıflandırdı. Maaş, izin ve arşiv kaydı D4–D5 denetim gösterebilir. Kolonyal listeler topluluğun tarafsız öz-tanımı değildir.⁹⁰⁰

Tarih / dönem	Eşik	D/P profili	Yorum sınırı
XVII. yy. başı	İbn Nâsır'ın doğumu ve tahsili	D0–D1 / P0	Kronoloji kaynaklıdır
XVII. yy. ortası	Tamegrût merkezinin büyümesi	D1–D3 / P1–P2	Tek kuruluş günü yok
1085/1674–75	Kurucunun ölümü	D1–D3 / P1–P2	Hane devamı başlar
XVII. yy. sonu	Ahmed'in hac seferleri	D1–D3 / P1–P2	Sayı ve rota ayrı sınıdır
XVII–XVIII. yy.	Kütüphane büyümesi	D1–D3 / P0–P2	Koleksiyon tabakalıdır
XVIII. yy.	Uzak halife ve mektup ağı	D1–D3 / P1–P2	Tek emir-komuta yok
XVIII. yy.	Alevi hanedanla müzakere	D2–D4 / P1–P3	Hane tavrı çoğuldur
XVIII. yy.	Arabuluculuk	D1–D3 / P2	Egemen yargı değildir
XVIII. yy.	Sahra kitap ticareti	D0–D3 / P0–P2	Ticaret tekeli yok
XVIII–XIX. yy.	Talebe ve hac dolaşımı	D0–D3 / P0–P2	Katılım üyelik değil
XIX. yy.	Atlantik ve rota değişimi	D1–D4 / P1–P2	Kervanlar bir anda bitmez
XIX. yy.	Koleksiyon ve hane çoğalması	D1–D3 / P1–P2	Merkezlilik dönemsel
1912	Fransız himayesi	D4–D6 / P1–P4	Arşiv taraflıdır
1912–56	Zâviye gözetimi	D4–D5 / P1–P3	Yerel tavır değişir
1956 sonrası	Vakıf ve din idaresi	D3–D4 / P1–P2	Hane kabulü sürer
XX. yy. sonu	Koleksiyonun yeniden dağılımı	D3–D4 / P0–P2	Rakamlar sınınmalıdır
XXI. yy.	Restorasyon ve katalog	D3–D4 / P0–P1	Koruma erişim değildir
XXI. yy.	Turizm ve miras	D2–D4 / P0–P2	Ziyaretçi mürid değildir
XXI. yy.	Dijitalleştirme	D0–D3 / P0–P1	Dosya kitabın tamamı değil
Günümüz	Yaşayan zâviye-kütüphane	D2–D4 / P1–P2	Tek işlevli müze değildir

106.61. Direniş, Uyum ve Yerel Çeşitlilik. Nâsırî bağlantılı kişiler sömürge düzenine direnç, müzakere, gündelik uyum veya uzak durma gösterebilir. Bir aktörün eylemi bütün hane ve müridlere genellenmez. P3–P4 için örgüt, komuta ve somut eylem kanıtı gerekir.⁹⁰¹

106.62. Bağımsızlık Sonrası Vakıf ve Din İdaresi. Bağımsız Fas cami, vakıf, türbe ve eğitim alanını bakanlıklar ve yerel idarelerle düzenledi. Devlet bakım ve

⁸⁹⁹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁹⁰⁰ Abderrahmane El Moudden, 'The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,' in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁹⁰¹ David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

tanınma sağlayabilir; hane ve yerel kabul sürer. Resmî görev manevî yetkinin tek ölçüsü değildir.⁹⁰²

106.63. Kütüphane Koleksiyonunun Dağılması. Koleksiyonun bazı eserleri Rabat ve başka merkezlere taşınmış, kayıp veya dağınık nüshalar hakkında farklı rakamlar üretilmiştir. ‘Bir zamanlar elli bin kitap’ gibi tahminler katalog ve devir kayıtlarıyla sınanmalıdır. Koruma amacı ile yerel mülkiyet gerilimi ayrılır.⁹⁰³

106.64. Koruma, Kataloqlama ve Restorasyon. Yazmalar nem, sıcaklık, böcek, ışık ve yanlış müdahale riski taşır. Kataloqlama içerik ve provenance araştırmasını kolaylaştırır; restorasyon özgün malzemeyi korumalıdır. Turistik vitrin bilimsel erişimin yerine geçmez.⁹⁰⁴

106.65. Dijitalleştirme ve Erişim Eşitsizliği. Dijital kopya araştırmacı erişimini genişletir, fakat dosya sahipliği, metadata ve yerel topluluğun hakları önemlidir. Çevrimiçi görüntü kitabın fiziksel özelliklerini bütünüyle aktaramaz. Dijital görünürlük Nâsirî üyeliği değildir.⁹⁰⁵

106.66. Türbe Ziyareti ve Şifa Arayışı. Tamegrût türbesi dua, bereket ve şifa arayan ziyaretçileri çeker. Teolojik inanç, etnografik gözlem ve klinik sonuç farklı kanıt düzeyleridir. Hastanın uzun süre kalması tarikat biatı anlamına gelmez.⁹⁰⁶

106.67. Turizm ve Yaşayan Zâviye. Modern ziyaret programları kütüphane, türbe, yeraltı sokakları ve seramiği tek rota içinde sunar. Turistik temsil yaşayan ibadet ve hane mahremiyetiyle gerilim yaratabilir. Bilet, bağış ve rehberlik gelirleri ayrı kurumsal kanallardır.⁹⁰⁷

⁹⁰² David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁹⁰³ Marek M. Dziekan, ‘The Sufi Brotherhood of Nāsirīyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,’ *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁹⁰⁴ Ahmad b. Nāṣir al-Darī, *al-Rihla al-Nāsirīyya*, ed. ‘Abd al-Hafīz Malhūq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁹⁰⁵ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁹⁰⁶ Abderrahmane El Moudde, ‘The Ambivalence of Ribla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,’ in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990), 69–84; David P. V. Gutelius, ‘Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

106.68. Nâsirî Dua ve Modern Protesto Dili. Zulüm ve adalet temalı dua modern krizlerde yeniden okunabilir. Metnin güncel kullanımı kurucunun belirli modern hareketi önceden tasarladığı anlamına gelmez. Dua P1 sembolik dayanışma sağlayabilir; örgütlü siyaset ayrıca kanıtlanır.⁹⁰⁸

106.69. Diaspora ve Çevrimiçi Ağlar. Göçmenler ve araştırmacılar Nâsirî metinleri, ziyaret anlatılarını ve aile bağlarını dijital ortamda dolaştırır. Çevrimiçi takipçi, zâviye öğrencisi veya biatlı mürid değildir. Yeni ağlar Tamegrût merkezini görünür kılarken otoriteyi de çoğaltır.⁹⁰⁹

106.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Sahra Zâviye Morfolojisi. Nâsiriyye ilim, tasavvuf, kütüphane, misafirlik, hac, ticaret ve arabuluculuğu Tamegrût düğümünde birleştiren çok işlevli ağıdır. Hane sürekliliği tek meşruiyet değildir; kitap ve kervan dolaşımı üyelikten geniştir. Açık ders K0, sülûk K2, hilâfet K3; devlet ilişkisi D2–D5, siyaset çoğunlukla P1–P3’tür.⁹¹⁰

Analiz boyutu	Bölüm 106 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	XVII. yüzyıl Der’a–Tamegrût çevresidir.
2. Kurucu	Muhammed b. Nâsir kurucu âlim-şeyhtir.
3. İkinci kurucu	Ahmed b. Nâsir hac ve kitap ağını genişletti.
4. Kaynak rejimi	Rihle, fihrist, mektup, vakıf ve arşiv ayrılır.
5. Doktrin	Mâlikî fikh, zikir, salavat, hizmet ve ihlâstır.
6. Ritüel	Ders, vird, sohbet, hac ve ziyaret çoğuldur.
7. Bilgi kapanması	Ders K0; biat K1, sülûk K2, hilâfet K3’tür.
8. Üyelik	Talebe, misafir, hacı, tüccar, mürid ve halife ayrılır.
9. Otorite	İlim, soy, baraka, icâzet, vakıf ve kabul birleşir.
10. Örgüt	Hane merkezli mektup-halife ağıdır.
11. Kütüphane	Satın alma, hediye, istinsah ve hacla tabakalaştı.
12. Ekonomi	Vakıf, su, arazi, işe, ticaret ve emek ayrılır.
13. Toplumsal taban	Vaha köylüsü, âlim, tüccar, talebe ve yolcudur.
14. Toplumsal cinsiyet	Kadınlar hane, mülk, işe ve eğitimde etkindir.
15. Coğrafya	Der’a’dan Magrib, Hicaz ve Sahel’e uzanır.
16. Devlet	D2–D3 himaye, D4 gözetim, D5–D6 baskıdır.
17. Siyaset	Çoğunlukla P1–P2; krizlerde P3–P4’tür.
18. Şiddet	Hürmet ve arabuluculuk askeri güç değildir.
19. Modern dönüşüm	Sömürge, ulus-devlet, koruma ve turizmdir.

⁹⁰⁷ David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38; David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁹⁰⁸ David P. V. Gutelius, ‘Nâsiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252; David P. V. Gutelius, ‘Nâsiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

⁹⁰⁹ Marek M. Dziekan, ‘The Sufi Brotherhood of Nâsiriyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,’ *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024), 99–116; David P. V. Gutelius, ‘Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,’ in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004), 15–38.

⁹¹⁰ Ahmad b. Nâsir al-Dar’î, *al-Rihla al-Nâsiriyya*, ed. ‘Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983); David P. V. Gutelius, ‘Nâsiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,’ *Journal of African History* 43/2 (2002), 231–252.

Analiz boyutu	Bölüm 106 için kaynak-sınırlı hüküm
20. Nihai hüküm	Tamegrüt merkezli Sahra bilgi-hizmet ağıdır.

BÖLÜM 107 — DERKÂVİYYE, MEKTUP AĞLARI VE MAĞRİBÎ ISLAH

Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî; Şâzelî Miras, Fakr-Zikir Öğretisi, Terbiye Mektupları, Halife Çoğalmas, Kabile-Şehir Ağları, Makhzen ve Sömürge Karşılaşmaları

107.1. Ana Tez: Mektupla Çoğalan Fakat Tek Merkezden Yönetilmeyen Islah Ağı. Derkâviyye XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başında Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî çevresinde Şâzelî mirasın güçlü bir yenilenmesi olarak doğdu. Mektup, ziyaret, biat ve halife tayini ağı hızla genişletti. Bu yayılma bütün kolların Fas'tan günlük emir aldığı yekpare bürokrasi anlamına gelmez.⁹¹¹

107.2. Adlandırma: Derkâvî, Derkâva ve Tarikat Nispeti. Derkâvî kurucuya veya onun yoluna nispeti; Derkâva ise kaynaklarda takipçiler, yerel halkalar yahut kolonyal tasnif için kullanılabilir. Aynı etiket altındaki aktörlerin silsileleri ve siyasal tavırları farklıdır. Dış adlandırma, mensupların öz-tanımıyla otomatik özdeş değildir.⁹¹²

107.3. Şâzeliyye İçinde Yenilenme, Yeni Din Değil. ed-Derkâvî kendisini bağımsız vahiy sahibi kurucu değil Şâzelî terbiye zincirinin ihya edicisi olarak konumlandırdı. Tevhid, sünnete ittiba, zikir ve nefis terbiyesi merkezdedir. Kurumsal yenilik, hareketi Şâzeliyye'den kopuk yeni bir din haline getirmez.⁹¹³

107.4. Dönemlendirme: Kurucu Halkadan Bölgesel Kollara. Bölüm kurucunun eğitimi ve Budşîşî ile ilişkisini, 1790'lardan itibaren mektupla büyümeyi, Mevlây Süleyman dönemindeki gerilimi, kurucu sonrası kol çoğalmasını, Cezayir ve Tunus bağlantılarını, sömürge tasnifini ve modern mirası ayırır. Büyüme doğrusal ve eşzamanlı değildir.⁹¹⁴

⁹¹¹ Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹¹² Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹¹³ Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹¹⁴ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980).

107.5. Kaynak Rejimi: Mektup, Otobiyografi, Menâkıb ve Arşiv. Risaleler manevî tavsiye ve ilişkiyi; İbn Acîbe'nin otobiyografisi öğrenim ve dönüşümü; menâkıb velâyet hafızasını; Makhzen ve kolonyal arşivler ise yönetim kaygısını gösterir. Bir müride yazılan hüküm bütün tarikatın anayasası, güvenlik raporu da tarafsız öz-tanım değildir.⁹¹⁵

107.6. Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'nin Tarihsel Şahsiyeti. Muhammed el-Arabî ed-Derkâvî XVIII. yüzyıl ortalarında Kuzey Fas'ta doğdu ve 1823'te öldü. Şeriflik, ilmî eğitim, seyrüsülük ve geniş mürid ağı biyografisinin güvenli çekirdeğidir. Doğum yılı ve erken hayatın ayrıntıları kaynaklar arasında değiştiği için kesinlik dereceleri ayrılır.⁹¹⁶

107.7. Benî Zerwâl ve Kuzey Fas Coğrafyası. Kurucunun çevresi Rif'e açılan dağlık-kırsal yollar, kabile alanları ve Fas şehri arasındaki dolaşımına biçimlendi. Coğrafya inziva, güvenlik ve yerel kabul için imkân sağladı; öğretiyi mekanik biçimde üretmedi. Dağlı olmak otomatik Derkâvî mensubiyet değildir.⁹¹⁷

107.8. Şeriflik, Soy ve Manevî Yeterlilik. Hasanî soy iddiası Mağrib'de hürmet ve aracılık sermayesi sağlayabilir. ed-Derkâvî'nin otoritesi yalnız soyla değil terbiye, zühd, bilgi ve mürid kabulüyle kuruldu. Şeriflik manevî icâzetin, icâzet de siyasî hükümranlılığın eş anlamlısı değildir.⁹¹⁸

107.9. İlim Tahsili ve Karaviyyîn Çevresi. Kurucunun Kur'an, Mâlikî fıkhi ve Arap diliyle ilişkisi, Derkâvîliği şeriat karşıtı köylü vecdi şeklinde okumayı engeller. Şehirdeki öğrenim ile kırsal irşad birbirini dışlamadı. Medrese tahsili her âlimi mürid, tasavvufî tecrübe de kişiyi otomatik fakih yapmaz.⁹¹⁹

⁹¹⁵ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹¹⁶ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹¹⁷ Ahmad ibn 'Ajiba, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn 'Ajiba*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹¹⁸ Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

107.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu. Tablo mektup, otobiyografi, menâkıb, silsile, icâzet, Makhzen belgesi, kolonyal rapor ve sözlü hafızanın kanıt alanlarıyla sınırlarını karşılaştırır. Muhatap, tarih ve dolaşım biçimi bilinen metin daha güçlü bağlam sunar. Kaynak sessizliği tek başına yokluk kanıtı değildir.⁹²⁰

Kaynak türü	Güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Analitik sınır
Mektup	Muhatap ve nasihat	Terbiye/ilişki	Genel tüzük değildir
Otobiyografi	Eğitim ve dönüşüm	Manevî öz-inşa	Sonradan düzenlenmiştir
Menâkıb	Velâyet hafızası	İrşad ve meşruiyet	Olay sicili değildir
Silsile/icâzet	Nispet ve yetki	İrşad meşruiyeti	Fiili denetimi ölçmez
Makhzen belgesi	Tanım ve baskı	Yönetim	Saray bakışı taşır
Kolonyal rapor	Yer, kişi ve gözetim	Güvenlik tasnifi	Örgütü katılaştırır
Sözlü hafıza	Yerel ilişki ve değer	Kimlik aktarımı	Kronoloji kayabilir
Maddî mekân	Zâviye, türbe, mülk	Hizmet ve hafıza	Üyelik sayısı vermez

107.11. Muhammed el-Buzîdî: Terbiye Zincirindeki Belirleyici Şeyh. ed-Derkâvî'nin şeyhi Sîdî Ali el-Cemel çevresinden Muhammed el-Buzîdî olarak anılır. Onunla karşılaşma kurucu hafızasında nefsin kırılması ve sahih yöneliş eşigidir. Geç anlatıdaki bütün sınamalar tarihsel tutanak değil, terbiye idealini taşıyan örneklerdir.⁹²¹

107.12. Şeyh Arayışı ve Manevî Dönüşüm Anlatısı. Kurucunun gerçek müşşid arayışı, ilmî yeterliliğin tek başına sülûkü tamamlamadığı fikrini gösterir. Arayış anlatısı bireysel dönüşüm kadar sonraki şeyh otoritesini meşrulaştırır. Menkıbevî düzen tarih ve olay sırasını bağımsız belge olmadan kesinleştirmez.⁹²²

107.13. Fakr: Mülksüzlükten Önce Ontolojik Muhtaçlık. Derkâvî mektuplarında fakr insanın Allah'a mutlak muhtaçlığını idrak etmesidir. Sade giyim, az eşya ve dünyevî iddiadan çekilme bunun görünür disiplinleri olabilir. Fakr bütün müridlerin kalıcı işsizliği, zorunlu dilencililiği veya ekonomik sefaleti anlamına gelmez.⁹²³

⁹¹⁹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹²⁰ Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹²¹ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹²² Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹²³ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

107.14. Züh'd, Sebepler ve Çalışma Arasındaki Gerilim. Dünya sevgisinin terk edilmesi, üretim ve aile sorumluluğunun mutlak reddi değildir. Mektuplar muhatabın nefesine göre sebeplere aşırı güveni eleştirir. Bir kişiye verilen işi bırakma tavsiyesi bütün Derkâvî toplumunun genel iktisat programı sayılamaz.⁹²⁴

107.15. Zikir ve Huzur Öğretisi. Zikir dil, kalp ve dikkat disiplinini birleştirerek gafleti aşmayı hedefler. Cehrî veya toplu biçimler yerel kollara göre değişebilir. Vecd hâli normatif amaçla aynı şey değildir; ses, hareket ve musikiye ilişkin uygulamalar tek bir kurucu kalıba indirgenemez.⁹²⁵

107.16. Tevhid, Nefis ve Şuhûd Dili. Mektuplardaki tevhid dili sebeplerin bağımsız kudretini reddeder ve kulun benlik iddiasını kırar. Şuhûd ve fenâ ifadeleri hukukî sorumluluğun kaldırılması şeklinde okunmadı. Metafizik tecrübe dili ile gündelik kurumsal yetki ayrı düzlemlerdir.⁹²⁶

107.17. Sünnete İttiba ve Bidat Eleştirisi. ed-Derkâvî sünnete bağlılığı, ihlâsı ve gösteriştan kaçınmayı vurgular; sömürülen baraka iddialarını eleştirebilir. Bu ıslah dili bütün türbe ziyaretlerini veya Mağribî velâyet kültürünü toptan reddeden modern Selefî programla eşitlenmez.⁹²⁷

107.18. Melâmet, Gizlenme ve Gösteriştan Kaçınma. Sıradan yahut yoksul görünüş manevî makamın teşhir edilmesini engelleyebilir. Melâmet dili toplum normlarını sınırsız ihlal ruhsatı değildir. Kıyafet, meslek ve kamusal tavır, bağlama göre nefis terbiyesi aracı olur; her aykırılık velâyet kanıtı sayılmaz.⁹²⁸

107.19. Sohbet, Himmet ve Yüz Yüze Terbiye. Mektuplar geniş mesafeyi aşsa da sohbet ve şeyhle karşılaşma sülûkün merkezinde kalır. Himmet, müridin

⁹²⁴ Abmad ibn 'Ajība, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Abmad ibn 'Ajība*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī, *Majmū' Rasā'il Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹²⁵ Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī, *Majmū' Rasā'il Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹²⁶ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī, *Majmū' Rasā'il Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹²⁷ Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

yönelişini destekleyen manevî tasarruf diliyle anlatılır. Bu kavram fiziksel zorlama, mülk sahipliği veya bütün kararları denetleyen idarî yetki değildir.⁹²⁹

107.20. Kurucu Aktörler ve Halife Halkaları Tablosu. Tablo ed-Derkâvî, el-Buzîdî, İbn Acîbe, Muhammed el-Harrâk ve farklı Mağrib kollarını öğretim, mektup, zâviye ve yerel uyarlama araçlarıyla karşılaştırır. Halifelik tek tip makam değildir. Silsile yakınlığı siyasal tavır birliği üretmez.⁹³⁰

Aktör / halka	Başlıca rol	Ağ aracı	Analitik sınır
el-Arabî ed-Derkâvî	Kurucu-mürşid	Mektup, sohbet, icâzet	Her kolu günlük yönetmez
Muhammed el-Buzîdî	Kurucunun şeyhi	Sohbet ve terbiye	Menâkıb olay sicilî değil
Ahmed İbn Acîbe	Âlim-mürîd-yazar	Otobiyoğrafi ve ders	Tek inisiyasyon modeli değil
Muhammed el-Harrâk	Tetuan halifesi	Şiir, musiki, zâviye	Kurucu uygulamasıyla özdeş değil
Yerel halifeler	İrşad ve uyarlama	İcâzet, mektup, ziyaret	Modern şube müdürü değil
Hane mensupları	Mekân ve süreklilik	Mülk, iâşe, evlilik	Soy tek yetki değil
Kırsal mürîdler	Zikir ve hizmet	Köy, kabile, pazar	Bütün kabile üye değil
Şehirli âlim/esnaf	Bilgi ve dolaşım	Cami, dükkân, yazı	Meslek üyelik değildir
Makhzen aktörleri	Tanıtma ve denetim	Menşur, hapis, hediye	Temas sadakat değildir
Kolonyal memurlar	Tasnif ve gözetim	Rapor ve cetvel	Öz-tanım üretmez

107.21. Mektupların Oluşumu ve Derlenmesi. Derkâvî risaleleri farklı zamanlarda belirli mürid ve halifelere gönderilen metinlerin sonradan derlenmesiyle külliyatlaşmıştır. Bugünkü sıra, ilk gönderim kronolojisi olmayabilir. Derleyici başlıkları ve nüsha farkları, kurucunun kendi sözlerinden ayrılmalıdır.⁹³¹

107.22. Muhatap Sorunu: Kişisel Tavsiye mi Genel Kaide mi? Bir mektuptaki sert riyâzet emri muhatabın durumuna cevap verebilir; başka mektuptaki ruhsat farklı bir ihtiyaca yönelir. Bu nedenle metinler bağlamsız kanun maddeleri gibi birleştirilmedi. Tekrar eden ilkeler genel öğretinin, özgül emirler kişisel terbiyenin kanıtıdır.⁹³²

⁹²⁸ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹²⁹ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹³⁰ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹³¹ Ahmad ibn 'Ajiba, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn 'Ajiba*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹³² Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980).

107.23. Mektup Taşıyıcıları ve Güven. Risaleler mürid, seyyah, tüccar, hacı ve yerel araçlarla taşınır. Taşıyıcı yalnız posta görevlisi değil sözlü açıklama ve ilişki güveninin parçası olabilir. Mektubu ulaştırmak halifelik, metni bulundurmak da biat kanıtı değildir.⁹³³

107.24. Kopyalama, Okuma ve Toplu Dinleme. Mektuplar istinsah edilerek tek muhatabın ötesinde halkalarda okunabilir. Bu çoğalma öğretinin standartlaşmasını sağlarken seçme, özetleme ve yerel yorum da üretir. Bugünkü basılı külliyyatın erişimi tarihsel dolaşım hacmini doğrudan göstermez.⁹³⁴

107.25. Mektupta Dua, Nasihat ve Otorite. Selam, dua ve tevazu formülleri ilişki etiğini kurar; nasihat ise şeyhin manevî yetkisini görünür kılar. Otorite yalnız emir kipinden çıkarılamaz. Muhatabın cevapları çoğunlukla korunmadığından yazışmanın karşılıklı pazarlık boyutu eksik görünür.⁹³⁵

107.26. Mektup ile İcâzet Arasındaki Ayrım. Her mektup öğretme veya halife tayin etme yetkisi vermez. İcâzet belirli zikir, eğitim veya temsil alanını tanımlayabilir; mektup ise teselli, uyarı, haber ve lojistik talep taşıyabilir. Yetki kapsamı belge metni ve yerel kabul birlikte sınanarak belirlenir.⁹³⁶

107.27. Mektup ile Menşur ve Devlet Belgesi Arasındaki Ayrım. Şeyh risalesi manevî ilişki, sultan menşuru hukukî-siyasî tanıma üretir. Aynı kâğıt ve mühür kültürünü paylaşımları işlevlerini eşitlemez. Zâviyeye verilen muafiyet manevî üstünlük, şeyhin duası da vergi muafiyeti belgesi değildir.⁹³⁷

107.28. K Scale: Açık Nasihatten Seçici Sülûke. Basılı veya topluca okunan ahlâkî nasihat K0; genel vird ve biat K1; kişisel nefis terbiyesi K2; halife tayini ve

⁹³³ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹³⁴ Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹³⁵ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹³⁶ Jamûl M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹³⁷ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

ihtilaf yazışması K3; baskı dönemindeki taşıyıcı ve güvenlik bilgisi sınırlı K4'tür. Ezoterik sır ile güvenlik gizliliği birbirinden ayrılır.⁹³⁸

107.29. Yazı Ağının Sınırı: Sözlü Terbiye ve Kaybolan Cevaplar.

Okuryazarlık ve kâğıt erişimi eşitsizdir; birçok talimat sözlü aktarılmış, cevap ve ara mektuplar kaybolmuştur. Korunan külliyyat ağı bütünüyle temsil etmez. Yazılı görünürlüğü az olan kadınlar, hizmetliler ve kırsal müridler kurumsal yok sayılmaz.⁹³⁹

107.30. Derkâviyye ile Senûsiyye Arasında Bağlantı ve Fark. Senûsî kurucu Mağribî Şâzelî-Derkâvî çevrelerden yararlandı; fakat Sahra zâviyeleri ve kendi öğretim düzeniyle bağımsız yapı geliştirdi. Manevî temas idarî alt kol anlamına gelmez. İki hareketin devlet ve cihad profilleri birbirine aktarılmaz.⁹⁴⁰

107.31. İbn Acîbe: Âlimden Derkâvî Müride Dönüşüm. Ahmed İbn Acîbe'nin otobiyografisi şehirli âlim kimliği ile Derkâvî terbiyesinin karşılaşmasını ayrıntılı anlatır. Metin yaşanmış tecrübe kadar sonradan kurulmuş manevî öz-portredir. Onun yolu bütün müridlerin standart inisiyasyon şeması değildir.⁹⁴¹

107.32. İbn Acîbe'de Kıyafet, Dilencilik ve Toplumsal İtibar. İbn Acîbe'nin gösterişli âlim statüsünden sade ve aşağılanan görünüme geçişi nefis terbiyesi bağlamındadır. Pazarda dilenme gibi uygulamalar kişisel kırılma teknikleridir. Bunlar bütün Derkâvîlerin sürekli ekonomik geçim modeli veya kamusal zorunluluğu sayılamaz.⁹⁴²

107.33. Muhammed el-Harrâk ve Tetuan Çevresi. el-Harrâk Derkâvî mirası şiir, musiki, zikir ve şehirli çevrelerle yeniden biçimlendiren önemli halifelerden

⁹³⁸ *Abmad ibn 'Ajība, The Autobiography of a Moroccan Soufi: Abmad ibn 'Ajība, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī, Majmū' Rasā'il Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: The Darqawi Way, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).*

⁹³⁹ *Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī, Majmū' Rasā'il Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: The Darqawi Way, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980); Vincent J. Cornell, Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism (Austin: University of Texas Press, 1998).*

⁹⁴⁰ *Vincent J. Cornell, Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism (Austin: University of Texas Press, 1998); Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī, Majmū' Rasā'il Mawlāy al-'Arabī al-Darqāwī (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: The Darqawi Way, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).*

⁹⁴¹ *Henry Munson, Jr., Religion and Power in Morocco (New Haven: Yale University Press, 1993); Vincent J. Cornell, Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism (Austin: University of Texas Press, 1998).*

biridir. Tetuan halkası kurucu merkezin kopyası değildir. Estetik uygulama ve yerel himaye farklı bir kurumsal profil üretmiştir.⁹⁴³

107.34. Şehirli Ulema ile Kırsal Müridler. Derkâviyye köylü ve kabile tabanında yayılırken fakih, kâtip, zanaatkâr ve şehirli seçkinleri de çekti. ‘Alt sınıf isyanı’ veya ‘ulema tarikâtı’ tek başına yeterli değildir. Aynı halka içinde statüler birleşebilir ve çatışabilir.⁹⁴⁴

107.35. Halife Çoğalmas ve Yetki Devri. Kurucu farklı bölgelere irşad yetkisi verdi; halifeler yeni müridler ve alt halkalar oluşturdu. Yetki kişisel icâzet, başarı ve yerel kabulle işler. Halife modern şube müdürü değildir; merkeze bağlılık düzeyi zamanla gevşeyebilir veya yeniden kurulabilir.⁹⁴⁵

107.36. Zâviye Kuruluşu ve Yerel Kaynaklar. Yeni zâviye ders, zikir, misafirlik ve arabuluculuk için mekân sağlar; arazi, bağış, emek ve hane desteği ister. Kurucunun manevî izni maddî kuruluşu tek başına gerçekleştirmez. Her zâviye aynı vakıf büyüklüğüne ve hizmet kapasitesine sahip değildir.⁹⁴⁶

107.37. Hane, Evlilik ve Süreklilik. Şeyh ailesi misafirlik, mülk, eğitim ve hafızayı taşıyabilir; evlilik yerel ittifak kurar. Biyolojik oğul otomatik manevî halife değildir, manevî halife de hane mülküne kendiliğinden sahip olmaz. Kadın emeği erkek silsile listelerinden daha geniştir.⁹⁴⁷

107.38. Kadınların Görünürlüğü ve Kaynak Sessizliği. Kadınlar hane ekonomisi, misafir ağırlama, çocuk eğitimi, ziyaret ve sözlü aktarımda rol oynar. Mektup külliyyatında az görünmek yokluk kanıtı değildir. Bununla birlikte

⁹⁴² B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî, *Majmû‘ Rasâ‘il Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁴³ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁴⁴ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî, *Majmû‘ Rasâ‘il Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁴⁵ Ahmad ibn ‘Ajība, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn ‘Ajība*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁴⁶ Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî, *Majmû‘ Rasâ‘il Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980); Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî, *Majmû‘ Rasâ‘il Mawlây al-‘Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁴⁷ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

ayrıntılı kadın icâzeti veya zâviye yönetimi iddiaları belge bulunmadan genellenmedi.⁹⁴⁸

107.39. Kabile, Köy ve Şehir Arasında Dolaşım. Halifeler pazar, köy, dağ yolu ve şehir camileri arasında hareket ederek farklı toplumsal alanları bağladı. Kabile ilişkisi kan bağı kadar koruma ve mekân erişimi sağlayabilir. Bir kabilede mürid bulunması bütün kabilenin topluca tarikata girdiğini göstermez.⁹⁴⁹

107.40. Fas'tan Cezayir ve Tunus'a Yayılma. Derkâvî silsileler doğu Mağrib'e seyyahlar, halifeler ve zâviyeler yoluyla ulaştı. Sınırlar bugünkü ulus-devlet hatları gibi işlemedi. Öğreti benzerliği idarî birlik değildir; yerel savaş, ticaret ve ilmî çevreler kolları dönüştürdü.⁹⁵⁰

107.41. Sahra ve Akdeniz Bağlantıları. Hac, ticaret ve ilim yolları Derkâvî temaslarını Sahra kenarı, limanlar ve doğu Akdeniz'e taşıdı. Yolculuk veya mektup teması kalıcı zâviye varlığıyla karıştırılmadı. Uzak nispetler bazen sembolik, bazen eğitimsel ve bazen kurumsaldır.⁹⁵¹

107.42. Silsile Dallanması: Derkâvî-Harrâkî ve Sonraki Kollar. Harrâkıyye, Habîbiyye ve başka kollar kurucu silsileyi korurken vird, musiki, eğitim ve örgüt biçimlerinde farklılaştı. Adların çoğalması basit bölünme değil yerel kurumsallaşmadır. Sonraki kolun uygulaması doğrudan ed-Derkâvî'ye taşınmaz.⁹⁵²

107.43. Mektup, Hediye ve Ziyaret Ekonomisi. Mektup taşıyan kişi para, kitap, giysi veya hediye de götürebilir; ziyaret konaklama ve iâşe gerektirir. Bu

⁹⁴⁸ Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); *Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁴⁹ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁵⁰ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁵¹ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁵² Ahmad ibn 'Ajiba, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn 'Ajiba*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); *Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjuman (Norwich: Diwan Press, 1980).

dolaşım karşılıklılık ve bağıllık üretir. Hediye salt rüşvet, misafirlik de ücretsiz ve sınırsız kaynak olarak yorumlanmaz.⁹⁵³

107.44. Vakıf, Bağış, Emek ve Şeyh Hanesi. Zâviye geliri vakıf, bağış, tarım, zanaat ve gönüllü emekten gelebilir. Şeyh hanesinin özel mülkü ile cemaat hizmetine ayrılmış kaynak ayrılmalıdır. Normatif fakr söylemi maddi kaynak birikiminin hiç bulunmadığını kanıtlamaz.⁹⁵⁴

107.45. Yoksulluk İdeali ve Sosyal Gerçeklik. Fakir adı manevî kimliği gösterirken müridler gerçek ekonomik eşitsizlikler içinde yaşad. Sade giyim ayrıcalığa eleştiri olabilir; fakat açlık ve borç romantikleştirilmedi. Zengin müridin varlığı öğretinin, yoksul müridin varlığı da otomatik siyasî protestonun kanıtı değildir.⁹⁵⁵

107.46. Zanaatkârlar, Pazarlar ve Gündelik Ağ. Esnaf ve zanaatkârlar dükkân, pazar ve yolculuk üzerinden haber, bağış ve mürid ilişkilerini taşıyabilir. Meslek dayanışması ile tarikat üyeliği örtüşebilir ama aynı değildir. Lonca veya bütün pazarın Derkâvileştiği hükmü ayrı kanıt gerektirir.⁹⁵⁶

107.47. Şeyh Otoritesi: İcâzet, Baraka ve Yerel Kabul. Otorite silsile, terbiye başarısı, zühd, keramet hafızası, mektup ve yerel hizmetin bileşimidir. Bu unsurlar aynı kişide eşit bulunmaz. Baraka iddiası vakıf tapusu, icâzet siyasî komuta, halk hürmeti de egemen yargı yetkisi değildir.⁹⁵⁷

107.48. Arabuluculuk ve Hürmet Alanı. Zâviye ve şeyh kabile, borç, yol güvenliği ve aile ihtilaflarında aracılık yapabilir. Bu çoğunlukla P2 kapasitesidir;

⁹⁵³ Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁵⁴ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁵⁵ Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁵⁶ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁵⁷ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

tarafının kabulüne bağlıdır. Hürmet alanı devletin hiç giremediği bağımsız ülke veya sürekli dokunulmazlık değildir.⁹⁵⁸

107.49. Makhzen ile İlk Temaslar. Alevî sultanlık zâviye ve şeriflerle tanıma, hediye, vergi, haber ve güvenlik ilişkisi kurdu. Derkâvî ağının genişlemesi saray için hem meşruiyet kaynağı hem belirsizlik oluşturdu. Devlet teması bütün müridlerin ortak siyasî programı sayılmaz.⁹⁵⁹

107.50. Mevlây Süleyman'ın Dinî Islahı ve Tarikatlar. Sultan Mevlây Süleyman bidat eleştirisi ve merkezileşme siyasetiyle bazı sûfî uygulamalara mesafe aldı. Buna rağmen saray-tarikat ilişkisi yalnız teolojik çatışma değildir; kabile sadakati ve güvenlik de etkiliydi. 'Vehhâbî sultan-sûfî isyanı' ikiliği tarihi eksik bırakır.⁹⁶⁰

107.51. ed-Derkâvî'nin Tutuklanması ve Hapis. Kurucu, ağının siyasal tehdit olarak algılandığı dönemde hapsedildi. Hapis devlet baskısını gösterir; suçlamaların tamamını doğrulamaz. Menâkıb bunu velâyet sınaması, saray kaydı güvenlik meselesi olarak anlatır; iki kaynak dili aynı kanıt düzeyinde değildir.⁹⁶¹

107.52. İsyân İsnadı ile Somut Komuta Arasındaki Fark. Derkâvî nispetli kişilerin ayaklanmalara katılımı, kurucunun her eylemi planladığını göstermez. P3 örgütlü muhalefet ve P4 silâhlı kapasite için emir, lojistik, komuta ve süreklilik aranır. Sömürge literatüründeki 'her isyanın tarikatı' kalıbı reddedildi.⁹⁶²

107.53. Muhammed b. el-Ahraş ve Doğu Cezayir Hareketi. İbn el-Ahraş'ın Derkâvî bağlantısı ve Osmanlı Cezayirindeki seferberliği tarikat, cihad ve yerel

⁹⁵⁸ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁵⁹ Ahmad ibn 'Ajība, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn 'Ajība*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁶⁰ Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁶¹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁶² Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980).

siyaset kesişimini gösterir. Onun askerî faaliyeti Fas'taki bütün halkaların davranışı değildir. Silsile nispeti ile operasyonel komuta ayrı kanıtlanır.⁹⁶³

107.54. Osmanlı Cezayiriyle Karşılaşma. Doğu Mağrib'de Derkâvî çevreler beyler, kabileler ve yerel âyanla farklı ilişkiler geliştirdi. Çatışma yalnız Türk-yabancı yönetimine karşı dinî savaş şeklinde okunamaz; vergi, makam ve bölgesel rekabet de önemlidir. Yerel örnek bütüne genellenmez.⁹⁶⁴

107.55. Fransız Fethi ve Direniş Ağları. 1830 sonrası Cezayir'de zâviyeler haber, sığınma, iâşe veya arabuluculuk sağlayabildi; bazıları direnmiş, bazıları müzakere etmiş, bazıları uzak durmuştu. Derkâvî nispet otomatik direnişçilik değildir. P4 hükmü somut savaş örgütü bulunan aktörle sınırlıdır.⁹⁶⁵

107.56. Kolonyal 'Kardeşlik' Tasnifinin Üretimi. Fransız yöneticiler tarikatları şeyh, zâviye, mürid sayısı ve siyasî tehlike cetvellerine dönüştürdü. Bu belgeler erişim ve gözetim verisi taşır; fakat akışkan silsileleri sabit örgüt gibi gösterir. 'Fanatik', 'gizli' ve 'itaatkâr' etiketleri yönetim dilidir.⁹⁶⁶

107.57. Devlet ve Siyaset İçin Analitik Ara Hüküm. Derkâvî halkaların devletle ilişkisi dönem, yer ve aktöre göre himaye, müzakere, gözetim, hapis, direniş veya gündelik uzaklık biçimi aldı. D ve P değerleri tarikata kalıcı etiket olarak verilmez. Somut örgüt, komuta ve eylem kanıtı hükmün sınırını belirler.⁹⁶⁷

107.58. Kurucu Sonrası Otorite Dağılımı. 1823 sonrasında tek bir halef bütün Derkâvî kollarını aynı ölçüde yönetmedi. Silsileler güçlü yerel şeyhler çevresinde çoğaldı. Bu durum çözülme kadar uyarlanabilirliktir; ortak kurucu hafızası sürerken ritüel, mülk ve siyasal tercih ayrışabilir.⁹⁶⁸

⁹⁶³ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁶⁴ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁶⁵ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁶⁶ Ahmad ibn 'Ajiba, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn 'Ajiba*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁶⁷ Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanâ (Norwich: Diwan Press, 1980); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

107.59. XIX. Yüzyılda Mağribî İslah Dili. Derkāvî islahı bireyin nefsinı, zikir ve sünneti yenilemeye dayanır; toplumsal eleştirı buradan doğar. Modern anayasa, parti veya ulus programı değildir. Bununla birlikte sadeleşme ve ahlâk vurgusu eşitsizlik ve iktidar eleştirisine dil sağlayabilir.⁹⁶⁹

107.60. Kronoloji ve D/P Profilleri Tablosu. Yirmi satırlı tablo kurucu eğitimi, mektup ağının yükselişi, halife çoğalması, Mevlây Süleyman gerilimi, hapis, Cezayir hareketleri, Fransız gözetimi ve modern mirası D/P ölçekleriyle karşılaştırır. Düzeyler tarikata değil belirli ilişki ve döneme verilir.⁹⁷⁰

Tarih / dönem	Eşik	D/P profili	Yorum sınırı
XVIII. yy. ortası	Kurucunun doğumu/eğitimi	D0–D1 / P0	Tarihler değişebilir
XVIII. yy. sonu	el-Buzidi ile terbiye	D0–D1 / P0	Menkıbe katmanı vardır
1790'lar	İlk geniş mürid halkası	D1–D2 / P1	Tek kuruluş günü yok
1790–1810	Mektup ve halife çoğalması	D1–D3 / P1–P2	Tek emir-komuta değil
XVIII–XIX. yy.	İbn Acibe'nin intisabı	D1–D3 / P0–P2	Kişisel modeldir
XIX. yy. başı	Tetuan/Harrâki halka	D1–D3 / P1–P2	Yerel uyarlamadır
Mevlây Süleyman	Saray gerilimi	D3–D5 / P2–P3	Teoloji tek neden değil
XIX. yy. başı	Kurucunun hapsi	D5–D6 / P2–P3	Suçlama kanıt sayılmaz
1800'ler başı	İbn el-Ahraş hareketi	D5–D6 / P3–P4	Bütün tarikata genellenmez
1823	Kurucunun ölümü	D1–D4 / P1–P3	Tek halef yok
XIX. yy.	Kolların Mağrib'de yayılması	D1–D4 / P1–P3	Nispet idari birlik değil
1830 sonrası	Fransız Cezayiri	D4–D6 / P1–P4	Yerel tavır çoğuldur
XIX. yy. ortası	Zâviye-hane kurumsallaşması	D1–D4 / P1–P2	Soy tek meşruiyet değil
XIX. yy. sonu	Kolonyal kardeşlik cetvelleri	D4–D5 / P1–P3	Arşiv taraftır
1912–56	Fas himaye rejimi	D4–D6 / P1–P3	Her kol aynı davranmaz
1956 sonrası	Bağımsız Fas din idaresi	D3–D4 / P1–P2	Tanıma üyelik değil
XX. yy.	Alevî/Habîbî açılımlar	D1–D4 / P0–P2	Sonraki yeniliktir
XX. yy. sonu	Avrupa/diaspora halkaları	D0–D3 / P0–P2	Göçmenlik biat değil
XXI. yy.	Dijital risale dolaşımı	D0–D2 / P0–P1	Takipçi mürid değil
Günümüz	Yaşayan çoğul miras	D1–D4 / P0–P2	Tek merkez yok

107.61. Derkâviyye ile Aleviyye ve Habîbiyye Mirası. XX. yüzyıl el-Aleviyye ve Habîbiyye gibi kollar Derkāvî-Şâzelî silsileleri üzerinden modern şehir, matbaa ve uluslararası dolaşıma açıldı. Sonraki şeyhlerin doktrin ve siyaseti kurucunun doğrudan sözü sayılmaz. Devamlılık ile yenilik birlikte kaydedilir.⁹⁷¹

107.62. Matbaa, Neşir ve Külliyyatın Standartlaşması. Mektupların basılması farklı yazma nüshaları tek erişilebilir metinde topladı ve coğrafi yayılımı

⁹⁶⁸ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); *Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁶⁹ Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁷⁰ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); *Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁷¹ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

artırdı. Editör seçimi, numaralandırma ve modern tercüme anlamı çerçeveler. Basılı nüsha tarihsel müridlerin aynı külliyyatı aynı sırayla okuduğunu kanıtlamaz.⁹⁷²

107.63. Oryantalist ve Kolonyal ‘Fanatik Derviş’ Klişesi. XIX–XX. yüzyıl literatürü sade kıyafet, cehrî zikir ve protestoyu irrasyonel fanatizm olarak tasvir etti. Bu dil sömürge güvenliğini meşrulaştırdı. Belgeler olay ve kişi verisi için kullanılabilir; fakat kavramsal hüküm yerel metin ve toplumsal bağlamla sınıanır.⁹⁷³

107.64. Bağımsız Fas’ta Din İdaresi ve Zâviyeler. 1956 sonrası devlet cami, vakıf, türbe ve dinî temsil alanlarını düzenledi. Derkâvî kollar resmî tanıma, yerel süreklilik veya düşük görünürlük gösterebilir. Devlet törenine katılım bütün müridlerin siyâsî sadakati, dışarıda kalmak da örgütlü muhalefet değildir.⁹⁷⁴

107.65. Modern Müridlik, Şehirleşme ve Meslekler. Şehirleşme, eğitim ve ücretli çalışma fakrın görünür biçimlerini değiştirdi. Modern mürid meslek ve aile hayatıyla zikir disiplini birleştirebilir. Tarihsel dilencilik veya yün hırka modern mensubiyetin zorunlu testi değildir; otorite farklı ağlarda yeniden kurulur.⁹⁷⁵

107.66. Diaspora ve Avrupa’daki Derkâvî-Şâzelî Çevreler. Göç, tercüme ve seyahat Avrupa’da yeni halkalar oluşturdu. Etnik Mağribî cemaatler ile evrenselci tasavvuf grupları örtüşebilir ama aynı değildir. İnternet sayfası, seminer katılımı ve metin okurluğu biatlı üyelikten ayrılır.⁹⁷⁶

⁹⁷² Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Mawlāy al-‘Arabî al-Darqāwî, *Majmū’ Rasā’il Mawlāy al-‘Arabî al-Darqāwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁷³ Ahmad ibn ‘Ajība, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn ‘Ajība*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁷⁴ Mawlāy al-‘Arabî al-Darqāwî, *Majmū’ Rasā’il Mawlāy al-‘Arabî al-Darqāwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980); Mawlāy al-‘Arabî al-Darqāwî, *Majmū’ Rasā’il Mawlāy al-‘Arabî al-Darqāwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁷⁵ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁷⁶ Henry Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven: Yale University Press, 1993); Mawlāy al-‘Arabî al-Darqāwî, *Majmū’ Rasā’il Mawlāy al-‘Arabî al-Darqāwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumanana (Norwich: Diwan Press, 1980).

107.67. Çevrimiçi Mektup: Dijital Alıntı ve Bağlam Kaybı. Risaleler bugün sosyal medyada kısa vecizeler halinde dolaşır. Dijital erişim öğretinin küresel görünürlüğünü artırırken muhatap ve metin bağlamını silebilir. Bir alıntıyı paylaşmak Derkâvî üyeliği veya şeyh yetkisi anlamına gelmez.⁹⁷⁷

107.68. Türbe, Ziyaret ve Yaşayan Hafıza. Kurucu ve halifelerin türbeleri dua, aile hafızası ve yerel tarih düğümleridir. Ziyaretçi, komşu, turist ve mürid kategorileri ayrılır. Menkıbe anlatmak olayın arşivsel doğruluğunu tek başına kanıtlamaz; fakat cemaatin değer ve otorite dilini gösterir.⁹⁷⁸

107.69. Miras Turizmi ve Kültürel Temsil. Zâviye, türbe ve musiki etkinliklerinin miras olarak sunulması koruma ve gelir sağlayabilir; yaşayan ibadet ile mahremiyeti de dönüştürebilir. Festival görünürlüğü düzenli tarikat hayatının ölçüsü değildir. Devlet, yerel hane ve ziyaretçi çıkarları ayrı incelenir.⁹⁷⁹

107.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Mektup-Ağ Morfolojisi. Derkâviyye Şâzelî mirası fakr, zikir, sohbet, mektup ve halife dolaşımıyla yenileyen çoğul Mağrib ağıdır. Risaleler ilişki belgeleri, fakr manevî ideal, halifeler yerel otoritelerdir. K0–K4 seçicilik; D2–D6 devlet teması ve P1–P4 dönemsel siyaset kaynak-sınırlı uygulanır.⁹⁸⁰

Analiz boyutu	Bölüm 107 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Tarihsel köken	XVIII. yüzyıl sonu Kuzey Fas'tır.
2. Kurucu	Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'dir.
3. Ana nispet	Şâzelî terbiye zincirinin ihyasıdır.
4. Kaynak rejimi	Mektup, otobiyografi, menâkıb ve arşiv ayrılır.
5. Doktrin	Fakr, tevhid, zikir, sünnet ve ihlâstır.
6. Ritüel	Zikir, sohbet, hizmet ve yerel semâ biçimleridir.
7. Bilgi kapanması	Nasihât K0; biat K1; sülûk K2; hilâfet K3'tür.
8. Üyelik	Okur, ziyaretçi, mürid ve halife ayrılır.
9. Otorite	Silsile, terbiye, icâzet, baraka ve kabuldür.
10. Örgüt	Mektup-halife ağıdır; tek bürokrasi değildir.
11. Mektup	Muhataba bağlı ilişki ve terbiye belgesidir.
12. Ekonomi	Fakr ideali mülk ve geçim yokluğu değildir.
13. Toplumsal taban	Köylü, kabileli, âlim, esnaf ve şehirlidir.

⁹⁷⁷ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁷⁸ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

⁹⁷⁹ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

⁹⁸⁰ Abmad ibn 'Ajība, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Abmad ibn 'Ajība*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999); Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, *Majmû' Rasâ'il Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî* (Fez, çeşitli baskılar); İngilizce seçki: *The Darqawi Way*, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).

Analiz boyutu	Bölüm 107 için kaynak-sınırlı hüküm
14. Toplumsal cinsiyet	Kadın emeği kaynak görünürlüğünden geniştir.
15. Coğrafya	Fas'tan Cezayir, Tunus ve ötesine uzanır.
16. Devlet	İlişkiye göre D2–D6 arasında değişir.
17. Siyaset	Çoğunlukla P1–P2; krizlerde P3–P4'tür.
18. Şiddet	Yerel silahlı aktör bütün tarikat değildir.
19. Modern dönüşüm	Matbaa, ulus-devlet, diaspora ve dijitalleşmedir.
20. Nihai hüküm	Çoğul, mektuplu Magribî ıslah ağıdır.

BÖLÜM 108 — CEMAAT, MUHALEFET VE DEVLET TAKİBİ

Tanıma, Kayıt, Himaye, Vergi, Vakıf Denetimi, Jurnal, Sınıflandırma, Güvenlikleştirme, Yasaklama ve Devlet Bilgisinin Sınırları

108.1. Ana Tez: Devlet Takibi Yalnız Baskı Değil Bilgi ve İlişki Üretimidir. Devletler dinî cemaatleri yalnız isyan ettiklerinde izlemez; tanımak, vergi ve vakıf düzenlemek, görev vermek, haber toplamak, arabuluculuk kullanmak ve muhtemel tehdidi sınırlamak için görünür kılar. Kayıt pasif ayna değildir. Kategori, kurum ve davranışı dönüştürür; fakat hiçbir devlet toplumsal ağı bütünüyle göremez.⁹⁸¹

108.2. Kavram Ayrımı: Takip, Gözetim, Teftiş ve Tahkikat. Takip aktör ve hareketin süreklilik içinde izlenmesi; gözetim belirsiz risk için bilgi toplanması; teftiş görev, vakıf veya kurumun kurala uygunluğunun denetlenmesi; tahkikat ise belirli iddia hakkında delil aranmasıdır. Aynı belge birkaç işlev taşıyabilir, fakat kavramlar otomatik suç isnadı değildir.⁹⁸²

108.3. Tanıma ile Onaylama Arasındaki Fark. Devletin bir zâviye, şeyh veya cemaat adını kayda geçirmesi onun öğretisini tasdik ettiği anlamına gelmez. Tanıma vergi, hukuk, temsil veya güvenlik için muhatap üretir. Onaylama ise meşruiyet, görev veya ayrıcalık verebilir. Tanınmamak da her zaman yasaklı olmak değildir.⁹⁸³

108.4. Muhalefet: Eleştiriden Silâhlı Komutaya Kadar P Ölçeği. P0 siyasî ilgisizlik; P1 sembolik görüş ve dua; P2 arabuluculuk ve nüfuz; P3 örgütlü seferberlik; P4 silâhlı veya cebri kapasitedir. Devlet belgesindeki ‘muhalef’ etiketi

⁹⁸¹ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

⁹⁸² Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

⁹⁸³ Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

düzeyi tek başına belirlemez. Söylem, örgüt, lojistik, emir ve fiil ayrı ayrı kanıtlanır.⁹⁸⁴

108.5. Devlet: Tek İradeli Aktör Değil Çok Katmanlı Kurumlar Alanı.

Saray, merkez bürokrasisi, vali, kadı, asker, polis, ulema, vakıf görevlisi ve yerel âyan aynı cemaat hakkında farklı çıkar ve bilgiler taşır. Merkez emri yerelde değişebilir veya uygulanmayabilir. ‘Devletin görüşü’ denildiğinde kurum, makam, tarih ve karar zinciri belirtilmelidir.⁹⁸⁵

108.6. Kaynak Rejimi: Arşiv Devletin Gözü, Fakat Eksik Bir Göz.

Mühimme hükmü, sicil, jurnal, nüfus defteri, vakfiye, teftiş, dilekçe ve kolonyal rapor farklı amaçlarla üretilir. Arşiv ne tarafsız fotoğraf ne de bütünüyle kurmacadır. Erişim, bilgi akışı, yazıcı formülü ve karar amacı hesaba katılmadan cemaat gerçeğine doğrudan çevrilemez.⁹⁸⁶

108.7. D Ölçeği: İhmalden İmhaya Devlet Müdahalesi.

D0 görünmezlik veya ilgisizlik; D1 temas; D2 tanıma; D3 himaye-düzenleme; D4 gözetim; D5 kısıtlama; D6 ağır baskı ve dağıtma; D7 fiziksel imha ya da topyekûn tasfiye eşiğidir. Aynı cemaat farklı bölgelerde eşzamanlı farklı D düzeyleri yaşayabilir.⁹⁸⁷

108.8. K Ölçeği ile Devlet Görünürlüğünün İlişkisi.

K0 açık faaliyet devletçe kolay izlenebilir; K1 üyelik ve ritüel seçiciliği kısmi görünürlük; K2–K3 iç bilgi ve yetki sınırlaması daha çok yorum riski; K4 savunma gizliliği ise güvenlik çatışması üretir. Yüksek K otomatik suç veya siyasî muhalefet değildir.⁹⁸⁸

108.9. Devlet Kategorisinin Geri Besleme Etkisi.

Bir grubun ‘tarikat’, ‘mezhep’, ‘eşkiya’, ‘cemiyet’ veya ‘zararlı akım’ diye adlandırılması kaynak, hukuk

⁹⁸⁴ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

⁹⁸⁵ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbaş-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

⁹⁸⁶ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

⁹⁸⁷ John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

⁹⁸⁸ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

ve polis işlemini değiştirir. Aktörler bu adları reddedebilir, benimseyebilir veya stratejik kullanabilir. Böylece sınıflandırma yalnız tasvir etmez; sınır ve davranış üretir.⁹⁸⁹

108.10. Kaynak Güvenilirliği ve Üretim Amacı Tablosu. Tablo emir, sicil, nüfus, vakıf, jurnal, şikâyet, kolonyal rapor ve cemaat içi metnin güçlü kanıt alanını, üreticisini ve kör noktasını karşılaştırır. Bağımsız türlerin kesişmesi hükmü güçlendirir. Aynı bürokratik kalıbın tekrarı bağımsız doğrulama sayılmaz.⁹⁹⁰

Kaynak türü	Güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Başlıca kör nokta
Merkez emri	Niyet ve talimat	Yönetim	Uygulamayı kanıtlamaz
Kadı sicili	İhtilaf ve karar	Yargı	Sessiz hayatı az görür
Nüfus/tahrir	Hane, yer ve gelir	Vergi/askerlik	Üyelik sayısı değildir
Vakıf kaydı	Mülk ve hizmet	Mali süreklilik	Fiilî tahsilat değişebilir
Jurnal/ihbar	Söz ve ilişki iddiası	Güvenlik	Muhbir çıkarı taşır
Şikâyet/dilekçe	Aşağıdan talep	Müdahale arayışı	İddia karar değildir
Kolonyal cetvel	Yer, kişi, tasnif	Kontrol	Akışkan ağı katılaştırır
Cemaat içi metin	Norm ve öz-tanım	Terbiye/kimlik	Toplumsal pratiği seçer

108.11. İsimlendirme ve Muhatap Yaratma. Devlet yönetebilmek için temsilci, şeyh, reis, mütevellî veya ruhban başı belirlemeye çalışır. Muhatap, dağınık ağı tek kişi etrafında katılaştırabilir. Resmî temsilci fiilî manevî lider olmayabilir; temsil belgesi bütün üyelerin rızasını kanıtlamaz.⁹⁹¹

108.12. Silsile, Şecere ve Soyun Doğrulanması. Şeriflik, seyyidlik, şeyh hanesi veya ocak soyu vergi, hürmet ve yetki iddiasına dönüşebilir. Devlet şecereyi kayda bağlayarak ayrıcalığı düzenler ve sahte gördüğünü dışlar. Belge soy iddiasının tanındığını gösterir; biyolojik gerçeği tek başına kesinleştirmez.⁹⁹²

108.13. Nüfus, Hane ve Cemaat Sayımı. Sayım askerlik, vergi, iâşe ve yerleşim bilgisi üretir; dinî aidiyet her defterde aynı ayrıntıyla yer almaz. Hane sayısı

⁹⁸⁹ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

⁹⁹⁰ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

⁹⁹¹ Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

⁹⁹² Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

yetişkin üye, ziyaretçi veya mürid sayısı değildir. Saklanma, göç, mükerrer kayıt ve memur kategorisi rakamın sınırına dahildir.⁹⁹³

108.14. Tahrir ve Mekânsal Görünürlük. Arazi, köy, hane ve gelir tahriri devletin mekânı okunabilir hale getirme aracıdır. Zâviye veya cemaat kaydı mülk ve hizmet ilişkisini görünür kılabılır. Defterde bulunmamak fiziksel yokluk; bir köy adının nispet taşıması da bütün nüfusun tek inancı paylaştığı anlamına gelmez.⁹⁹⁴

108.15. Vakıf Kaydı ve Mali Denetim. Vakfiye hizmet ve gelir tasarımı; muhasebe ve teftiş fiilî yönetimin bir kısmını gösterir. Devlet vakfı tanıyarak süreklilik sağlar, atama ve gelir üzerinden denetim kurabilir. Vakıf cemaatin tamamı değildir; özel hane malı ve bağış kanalları ayrıca incelenir.⁹⁹⁵

108.16. Postnişin, Mütevellî ve Görev Ataması. Berat veya menşurla post, türbedarlık, imamlık ve mütevellilik tanınabilir. Atama hukukî-mali yetki üretirken manevî ehliyeti otomatik sağlamaz. Yerel mürid kabulü ile merkez tercihi çatışabilir; görev kaydı bütün ritüel hayatın devletleştirildiğini göstermez.⁹⁹⁶

108.17. Vergi Muafiyeti, İaşe ve Hizmet Karşılığı. Muafiyet şeyh, derviş, zâviye veya belirli mülk için yol güvenliği, dua, iskân ve hizmet karşılığında verilebilir. Ayrıcalık bütün mensuplara ve sonsuza dek yayılmaz. Vergi belgesi manevî üstünlüğü değil, pazarlıkla kurulmuş hukukî-mali statüyü gösterir.⁹⁹⁷

108.18. Hediye, Maaş ve Tahsis: Satın Alma mı Himaye mi? Saray hediyesi, maaş, zahire ve arazi tahsisi bağlilik, hizmet veya meşruiyet alışverişi kurabilir.

⁹⁹³ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

⁹⁹⁴ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

⁹⁹⁵ John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

⁹⁹⁶ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

⁹⁹⁷ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

Bunları yalnız rüşvet ya da saf hayır saymak eksiktir. Kaynak alan şeyh bağımsızlığını tümüyle kaybetmeyebilir; fakat dağıtım hiyerarşi ve bağımlılık üretir.⁹⁹⁸

108.19. Himaye ve Meşruiyet Alışverişi. Devlet zâviyeye güvenlik ve kaynak; şeyh devlete dua, arabuluculuk ve yerel kabul sağlayabilir. Bu ilişki tek yönlü itaat değildir. Himaye D3 düzeyinde düzenleme ve destek taşıırken kriz anında D4–D5’e dönüşebilir. Bütün müridler saray siyasetini paylaşmayabilir.⁹⁹⁹

108.20. Devlet Araçları ve Müdahale Eşikleri Tablosu. Tablo tanıma, kayıt, atama, vergi, vakıf teftişi, haber toplama, seyahat kontrolü, yasak, sürgün ve müsaderenin amaç, D düzeyi ve kanıt sınırlarını karşılaştırır. Aynı araç olağan yönetimden cezalandırmaya bağlama göre geçebilir.¹⁰⁰⁰

Devlet aracı	Temel amaç	D düzeyi	Analitik sınır
Tanıtma/temsil	Muhafazat üretmek	D2	Onaylama değildir
Kayıt/sayım	Okunabilirlik	D2–D4	Sayı üyelik değildir
Atama/berat	Yetki düzenlemek	D3	Manevî ehliyet değildir
Muafiyet/tahsis	Hizmet ve bağlılık	D3	Bütün mensuplara yayılmaz
Vakıf teftişi	Mali denetim	D3–D5	Cemaatin tamamı değil
Jurnal/ihbar	Risk bilgisi	D4	Suç kanıtı değildir
Seyahat kontrolü	Hareketi izlemek	D4–D5	Yolculuk muhalefet değil
Yasak/kapatma	Kapasiteyi kesmek	D5–D6	Ağın bittiğini göstermez
Sürgün/müsadere	Lider ve kaynağı ayırmak	D6	Bütün üyelere genellenmez
Toplu tasfiye	Varlığı ortadan kaldırmak	D7	Hedef ve fiil ayrı kanıtlar

108.21. Arabuluculuğun Devletleştirilmesi. Yerel şeyhin kabile veya mahalle ihtilaflarını çözmesi devletçe görevlendirilebilir. Resmîleşme nüfuzu artırırken özerkliği sınırlar ve muhataplığı kalıcılaştırır. Arabuluculuk P2’dir; mahkeme tekeli veya egemenlik ancak ayırı hukukî ve cebri kapasiteyle kanıtlanır.¹⁰⁰¹

108.22. Cemaatin Kendi Kendini Denetlemesi. Devlet temsilciye üyelerin davranışını, vergi ve huzuru düzenleme görevi verebilir. İç disiplin maliyeti yerel

⁹⁹⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

⁹⁹⁹ Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁰⁰ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰⁰¹ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

yapıya devreder. Fakat cemaat normu devlet hukuku değildir; dışlama, biat bozma veya düşkünlük gibi yaptırımların hukukî ve toplumsal alanı ayrılır.¹⁰⁰²

108.23. Ulema, Fetva ve Sınıflandırma Koalisyonu. Fakih ve müftüler öğretinin meşru, bidat, zındıklık veya isyanla ilişkisini tartışabilir; yönetici bu dili siyasî karara çevirebilir. Her fetva uygulanmış hüküm, her devlet kararı da bütün ulemanın ortak görüşü değildir. Metin, talep sahibi ve icra zinciri birlikte okunur.¹⁰⁰³

108.24. Kadı Sicili: İhtilaf İçinden Görünen Cemaat. Mülk, borç, evlilik, şiddet ve görev davaları cemaat üyelerini somut ilişkiler içinde gösterir. Sicile yansıyan hayat çatışma ağırlıklıdır; sessiz işbirliği daha az görünür. Bir tarafın iddiası karar değildir, karar da bütün sosyal gerçeğin eksiksiz kaydı değildir.¹⁰⁰⁴

108.25. Şikâyet ve Dilekçe: Aşağıdan Devlet Bilgisi. Köylü, mürid, rakip şeyh ve yerel görevli merkeze şikâyet göndererek müdahale talep edebilir. Dilekçe devletin yalnız yukarıdan görmediğini gösterir. Ancak başvuru çıkar sahibidir; suçlama doğrulanmadan olgu, çok sayıda imza da özgür oy sayılmaz.¹⁰⁰⁵

108.26. Muhbir, Casus ve Yerel Haberci. Haber ağı maaşlı muhbir, geçici tanık, din adamı, tüccar ve görevliyi kullanabilir. Muhbir raporu erişim avantajı taşıırken ödül, rekabet ve korkuyla biçimlenebilir. Tek ihbar D5–D6 ceza için yeterli tarihsel kanıt sayılmaz; teyit ve icra aranır.¹⁰⁰⁶

108.27. Jurnal ve Kahvehane Sözü. XIX. yüzyılda gündelik konuşma, vaaz, toplantı ve kahvehane sözü daha sistemli raporlanmıştır. Jurnal kamuoyunu

¹⁰⁰² Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰⁰³ John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁰⁴ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰⁰⁵ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁰⁶ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

yalnız kaydetmez, siyasî konuşmanın sınırını da kurar. Memurun özetlediği söz ile konuşanın gerçek ifadesi ve niyeti aynı şey değildir.¹⁰⁰⁷

108.28. Mektup, Mühür ve Taşıyıcı Takibi. Yazışma muhatap, rota, mühür ve taşıyıcı üzerinden ağ haritası sağlar. Mektubun ele geçirilmesi ilişkiyi kanıtlayabilir; içeriğin yorumu ve yetki düzeyi ayrıca sınanır. Bir kişiye yazmak üyelik, selam göndermek komuta, şifre kullanmak da otomatik suç değildir.¹⁰⁰⁸

108.29. Kayıt Teknolojileri ve Cemaatin Okunabilirliği. Defter, liste, harita, sicil numarası ve standart form karmaşık ilişkiyi idare edilebilir satırlara indirger. Bu okunabilirlik karar hızını artırır, yerel çokluğu siler. Kategorinin teknik kesinliği toplumsal kesinlik değildir; ölçülemeyen ilişkiler kayıt dışına düşer.¹⁰⁰⁹

108.30. Abbâsî Mihnesi: İnanç Sınaması ve Halifelik Yetkisi. 833'te başlayan mihne belirli âlim ve kadırlara Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda sorgu uyguladı. Bu, bütün halkın sürekli inanç sayımı değil, dinî otorite üzerinde seçici devlet sınamasıdır. İmtihan, görev, hapis ve şiddet D4–D6; âlim direnci ise kişiye göre P1–P3'tür.¹⁰¹⁰

108.31. Mihnenin Sona Ermesi ve Devlet Kapasitesinin Sınırı. el-Mütevekkil döneminde mihnenin kaldırılması yalnız fikir değişikliği değil, ulema meşruiyeti ve uygulama maliyetiyle ilişkilidir. Baskının sona ermesi bütün devlet-din müdahalesini bitirmedi. Örnek, güçlü hükmün toplumsal kabul olmadan kalıcılaşılabileceğini gösterir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁷ Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁰⁸ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰⁰⁹ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰¹⁰ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰¹¹ John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

108.32. Fâtımî Dâvetinde Kayıt ve Sadakat. Fâtımîler dâî, bölge, hiyerarşi ve öğretim ağları kurarken devlet ile dâvet kısmen birleşti. Yine de resmî İsmâîlî dâvet, saray bürokrasisi ve bütün tebaanın inancı aynı değildir. Devletin dâvet kaydı üyelik ve gündelik kabule doğrudan çevrilemez.¹⁰¹²

108.33. Selçuklu–Abbâsî Düzeninde Vaaz ve Mezhep Siyaseti. Medrese, vaiz ve kadı atamaları kamusal Sünnîliği desteklerken şehir rekabetlerini de biçimlendirdi. Himaye D3, rakip vaazı sınırlama D4–D5 olabilir. Kurumsal destek bütün toplumun tek mezhepte birleştiğini veya tasavvuf ağlarının devlet şubesi olduğunu göstermez.¹⁰¹³

108.34. Memlûk Düzeninde Hânkah ve Şeyh Denetimi. Hânkah tahsisleri şeyh, derviş kontenjanı, iâşe ve görevleri görünür kıldı. Devlet desteği tasavvuf kurumunu güçlendirirken atama ve mali kontrol sağladı. Vakfiye kontenjanı gerçek ikamet ve manevî yeterlilikle aynı değildir; saray yakınlığı bütün sûfîleri kapsamaz.¹⁰¹⁴

108.35. Erken Osmanlı’da Derviş, İskân ve Sınır Hizmeti. Derviş zâviyeleri yol, iskân, tarım ve misafirlik hizmetleri nedeniyle vergi ve arazi düzenine dahil edildi. Bu himaye fetihten bütün dervişlerin asker veya devlet memuru olduğu anlamına gelmez. Menâkıb, tahrir ve mülk belgesi farklı roller üretir.¹⁰¹⁵

108.36. Osmanlı Tahririnde Zâviye ve Muafiyet. Tahrir kayıtları zâviye geliri, hizmeti ve muaf kişileri gösterir. Kayıt kurumsal tanınma ve mali denetimi birleştirir. Defterdeki ad kurucunun yaşayan cemaatiyle aynı olmayabilir; gelir büyüklüğü mürid sayısı ve öğretisel etkiyi ölçmez.¹⁰¹⁶

¹⁰¹² Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰¹³ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰¹⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰¹⁵ Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰¹⁶ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

108.37. Safevî Rekabeti ve Kızılbaş Güvenlikleştirmesi. XVI. yüzyıl Osmanlı-Safevî rekabeti bazı Kızılbaş ağlarının mezhebî ve siyasî tehdit olarak birleştiren resmî dil üretti. Haber, yol ve hane takibi D4–D6’ya çıkabildi. Safevî bağlılığı, Alevî inancı ve yerel ihtilaf her vakada ayrı kanıtlanmalıdır.¹⁰¹⁷

108.38. Hurûfî, Kalenderî ve Melâmî Ağlara Yönelik Baskı. Sınır aşan öğretim, kamusal aykırılık ve siyasal şüphe bazı Hurûfî, Kalenderî ve Melâmî çevreleri hedef yaptı. İdam veya sürgün D6–D7’ye yaklaşılabildi; fakat tek aktörün cezası bütün nispetin sürekli imhası değildir. Doktrin, davranış ve devlet korkusu ayrılır.¹⁰¹⁸

108.39. Melâmî-Bayramî Takibatında Yerel Çeşitlilik. XVI. yüzyıl Rumeli örneklerinde zındıklık, uygunsuzluk ve siyasî şüphe iç içe geçmiştir. Aynı nispetli kişiler farklı muamele gördü. Takibat dalgaları hedefin sabit gizli örgüt olduğunu kanıtlamaz; yerel rakip, ulema dili ve merkez emri birlikte incelenir.¹⁰¹⁹

108.40. Bektaşîliğin 1826 Öncesi Çoğul Devlet İlişkisi. Bektaşî zâviyeleri Yeniçeri bağı, vakıf, yol hizmeti ve yerel çevreler üzerinden farklı ilişkiler kurdu. 1826 öncesi bütün yapı kesintisiz muhalif veya bütünüyle devlet kurumu değildir. Sonraki tasfiye dili geçmişi tek suç zinciri halinde yeniden düzenlemiştir.¹⁰²⁰

108.41. Nizârî, Dürzî ve Nusayrî Örneklerinde Kapalılık Okuması. K2–K4 bilgi seçiciliği devlet ve dış gözlemci tarafından siyasî komplo şeklinde okunabilir. Nizârî askerî örgütü, Dürzî kapalı üyeliği ve Nusayrî iniciatory bilgisi aynı güvenlik profili değildir. Doktrin gizliliği ile silâhlı kapasite P düzeyinde ayrılır.¹⁰²¹

¹⁰¹⁷ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰¹⁸ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰¹⁹ John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰²⁰ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰²¹ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

108.42. Gayrimüslim Cemaatlerde Temsil ve Öz-Denetim. Devlet patrik, hahambaşı veya yerel ruhbanı vergi, hukuk ve asayiş için muhataplaştırabilir. Temsil özerklik sağlarken topluluğu izlenebilir kılar. Modern ‘millet sistemi’ şeması bütün dönemlere değişmez uygulanmaz; merkez ve yerel pratik farklılaşır.¹⁰²²

108.43. Kolonyal ‘Tarikat/Kardeşlik’ Kategorisinin İcadı. Fransız ve başka sömürge idareleri akışkan silsileleri şeyh, merkez, şube ve mürid sayısı içeren cetvellere dönüştürdü. ‘Confrérie’ kategorisi bilgi ve tehdit yönetimi aracıdır. Yer ve kişi verisi değerlidir; çizelgedeki bütünlük topluluğun öz-yapısı kabul edilmez.¹⁰²³

108.44. Fransız Cezayiri: Bureaux Arabes ve Yerel Aracılar. Askerî bürolar kabile, zâviye ve dinî liderler hakkında rapor topladı; bazı şeyhleri maaş ve izinle bağlarken bazılarını izledi. İşbirliği ve baskı aynı yönetim repertuvarında bulunur. Kolonyal ‘sadık’ etiketi halk kabulünü, ‘tehlikeli’ etiketi fiilî komutayı ölçmez.¹⁰²⁴

108.45. Hac Gözetimi ve Sınır Aşan Haber Korkusu. Hacılar kitap, mektup ve siyasî haber taşıdığı için pasaport, karantina ve konsolosluk kayıtlarına girdi. Sağlık, vergi ve güvenlik amaçları iç içe geçebilir. Hacca gitmek muhalefet, yabancı şehirde görüşmek üyelik veya devlet karşıtı komplo değildir.¹⁰²⁵

108.46. Rus Kafkasyası: Tarikat ile Direnişin Eşitlenmesi Sorunu. Nakşibendî bağlantılı imamet ve silâhlı direniş somut P4 örnekleri üretirken bütün sûfî halkalar savaş örgütü değildi. Rus idaresinin tarikat tasnifi askerî

¹⁰²² Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰²³ Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰²⁴ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰²⁵ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

deneyimle biçimlendi. Silsile, yerel cemaat, idarî imamet ve savaş komutası ayrı katmanlardır.¹⁰²⁶

108.47. Britanya Hindistanı: Ulema, Tarikat ve ‘Wahhabi’ Dosyaları. Kolonyal yönetim farklı reformcu ve cihadî ağları geniş ‘Wahhabi’ etiketi altında birleştirebildi. Mahkeme ve istihbarat dosyaları ilişki verisi taşıırken kategori muhalif alanı büyütür. İnanç benzerliği operasyonel örgüt birliği sayılmaz.¹⁰²⁷

108.48. Hollanda Doğu Hint Adaları: Hac ve İslâm Bilgisi. Kolonyal uzmanlık hac, pesantren, tarikat ve ulema ağlarını yönetilebilir bilgiye çevirdi. Danışman raporu bilimsel gözlem ile idarî çıkarı birleştirir. Yerel İslâm’ı ‘sakin’ ve dış etkiyi ‘fanatik’ sayan ikilik toplumsal dolaşımı eksik açıklar.¹⁰²⁸

108.49. Harita, Cetvel ve Mürid Sayısının Siyaseti. Kolonyal harita merkez ve şubeleri nokta; cetvel üyeyi sayı haline getirir. Bu araçlar kaynak tahsisi ve askerî karar için kullanışlıdır, fakat çoklu bağlılık ve dönemsel katılımı siler. Tahmini mürid rakamı nüfus sayımı gibi sunulmamalıdır.¹⁰²⁹

108.50. Güvenlikleştirme: Dinî Farkın Tehdit Diline Çevrilmesi. Güvenlikleştirme bir öğretinin olağan hukuk yerine olağanüstü risk olarak sunulmasıdır. Söylem gerçek şiddet ihtimaline dayanabilir veya onu büyütebilir. Tehdit beyanı ile maddî kapasite, niyet, komuta ve gerçekleşmiş fil ayrı kanıt düzeylerinde tutulur.¹⁰³⁰

108.51. Söylenti, Kehanet ve Panik Dalgaları. Mehdi beklentisi, keramet veya yaklaşan isyan söylentisi hızla yayılıp önleyici tedbir doğurabilir. Söylenti

¹⁰²⁶ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰²⁷ John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰²⁸ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰²⁹ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰³⁰ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

toplumsal korkunun gerçek kanıtıdır; haber verdiği olayın doğruluğunun değil. Çok sayıda tekrar tek kaynaktan yayılmışsa bağımsız teyit oluşturmaz.¹⁰³¹

108.52. Toplantı, Vaaz ve Mekân Kontrolü. Cami, zâviye, ev, kahvehane ve pazar farklı toplanma kapasitesi taşır. Devlet konuşmacı, saat ve kalabalığı sınırlayabilir. Toplantıya katılmak biat, vaaz dinlemek görüş birliği değildir. Mekânın kapatılması cemaat ağını otomatik sona erdirmez.¹⁰³²

108.53. Seyahat İzni, Pasaport ve Sürgün. Hareket denetimi haber ve örgüt bağlarını kesmeyi amaçlayabilir. Pasaport olağan yönetim veya D4 gözetim; zorunlu ikamet ve sürgün D5–D6’dır. Bir kişinin sürgünü bütün cemaatin yasağı değildir; hedef, süre ve dönüş koşulu belirtilmelidir.¹⁰³³

108.54. Hapis, Sorgu ve İtirafın Kanıt Değeri. Sorgu tutanağı isim ve olay sağlayabilir; baskı, tercüme ve memur özeti ifadeyi biçimlendirir. İtiraf otomatik doğru, inkâr otomatik masumiyet kanıtı değildir. İşkence altında elde edilen ağ listesi özellikle yüksek yanlış bağlantı riski taşır.¹⁰³⁴

108.55. Müsadere, Vakıf Devri ve Mekân Kapatma. Mülk ve kitap müsaderesi örgütsel kapasiteyi azaltır; vakfın başka kuruma devri hafızayı yeniden yazar. D5–D6 müdahale ekonomik, ritüel ve sembolik sonuçlar üretir. Resmî kapanma gayriresmî toplantı ve aile aktarımının bittiğini göstermez.¹⁰³⁵

108.56. Toplu Sorumluluk ve Cemaatin Cezalandırılması. Devlet bazen lider eylemini hane, köy veya bütün nispetin sorumluluğuna yayar. Toplu vergi,

¹⁰³¹ Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰³² Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰³³ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰³⁴ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰³⁵ John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

sürgün ve şiddet bireysel delili aşan cezalandırmadır. Tarihçi resmî ‘asi cemaat’ dilini tekrarlamadan hedef kapsamını ve sivillerin durumunu ayrı kaydeder.¹⁰³⁶

108.57. Af, Tövbe ve Yeniden Tanıma. Af yalnız merhamet değil silâh bırakma, lider değişimi, vergi ve sadakat şartlarıyla yeniden ilişki kurma aracıdır. Tövbe belgesi inanç değişiminin içtenliğini değil hukukî-siyasî statü dönüşümünü gösterir. Eski kayıtlar yeni gözetimin altyapısı olarak kalabilir.¹⁰³⁷

108.58. Muhalif Ağın Devlet Tarafından Bölünmesi. Rakip halifeyi tanıma, maaş verme, vakıf atamasını değiştirme veya seçici af uygulama cemaati parçalayabilir. Bölünme yalnız devlet komplosu değildir; mevcut iç rekabeti kullanır. Resmî destek alan kol bütünüyle yapay, dışlanan kol da tek meşru temsilci sayılmaz.¹⁰³⁸

108.59. Devletin Karşı-Ağları: Okul, Cami ve Resmî Ulema. Devlet alternatif imam, okul, vaiz ve yardım kanalı kurarak yasaktan daha düşük şiddetli rekabet üretir. Bu D3–D5 arası repertuvar meşruiyet ve bilgi sağlar. Resmî kurumun varlığı yerel cemaatin bittiğini veya bütün ulemanın tek çizgide olduğunu göstermez.¹⁰³⁹

108.60. Kronoloji ve D/P Müdahale Profilleri Tablosu. Yirmi satırlı tablo mihne, hânkah himayesi, tahrir, Kızılbaş takibi, kolonyal cetveller, XIX. yüzyıl jurnali ve modern hukukî-dijital araçları D/P ölçekleriyle karşılaştırır. Düzeyler kalıcı rejim etiketi değil belirli olay ve ilişki hükmüdür.¹⁰⁴⁰

Dönem / örnek	İzleme veya müdahale	D/P profili	Yorum sınırı
833–848 mihne	Âlim ve kadı sınaması	D4–D6 / P1–P3	Bütün halkın inanç sayımı değil
Fâtımî dönem	Dâî ve bölge hiyerarşisi	D2–D4 / P1–P3	Tebaa dâvet üyesi değil

¹⁰³⁶ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰³⁷ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰³⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰³⁹ Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁴⁰ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, ‘Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,’ in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

Dönem / örnek	İzleme veya müdahale	D/P profili	Yorum sınırı
Selçuklu dönemi	Medrese/vaaz himayesi	D2-D5 / P1-P3	Destek tam tekbiçimlilik değil
Memlûk dönemi	Hânkah atama ve işesi	D3-D4 / P1-P2	Kontenjan fiili ikamet değil
Erken Osmanlı	Zâviye hizmet ve tahriri	D2-D4 / P1-P2	Derviş memur değildir
XVI. yy.	Kızılbaş haber ve takibi	D4-D7 / P1-P4	İnanç ve isyan ayrılır
XVI. yy.	Melâmî/Hurûfî takibatı	D5-D7 / P1-P3	Tek ceza bütüne genellenmez
XVII-XVIII. yy.	Vakıf ve post düzenleme	D2-D5 / P1-P2	Yerel uygulama değişir
1826 öncesi	Bektaşî-Yeniçeri şüphesi	D3-D5 / P1-P4	Sonraki suç dili geçmiş ezer
XIX. yy.	Jurnal ve kahvehane sözü	D4-D5 / P0-P3	Rapor niyet değildir
1830 sonrası	Fransız Cezayiri cetvelleri	D4-D6 / P1-P4	Kolonyal kategori taraflıdır
XIX. yy.	Hac/pasaport gözetimi	D3-D5 / P0-P3	Hacı muhalif değildir
XIX. yy.	Rus Kafkasyası	D5-D7 / P2-P4	Tarikat savaş örgütü değil
XIX. yy.	Britanya Hindistan dosyaları	D4-D7 / P1-P4	Geniş etiket örgüt kanıtı değil
XIX-XX. yy.	Hollanda hac uzmanlığı	D3-D6 / P0-P3	Bilim ve yönetim iç içe
XX. yy.	Dernek ve vakıf kaydı	D2-D5 / P0-P3	Tüzel kişi bütün ağ değil
XX. yy.	Parti/cemaat dosyası	D3-D6 / P1-P4	Ortak kişi tek komuta değil
XXI. yy.	Finansal izleme	D3-D6 / P0-P4	Transfer niyet değildir
XXI. yy.	Dijital metadata	D4-D6 / P0-P4	Temas üyelik değildir
Genel sonuç	İlişki-temelli sınıflama	D0-D7 / P0-P4	Kalıcı etiket verilmez

108.61. Modern Hukukta Tüzel Kişilik ve Dernek Kaydı. Dernek, vakıf ve dinî kurum kaydı banka, mülk ve temsil imkânı sağlarken yönetici ve üye bilgisini görünür kılar. Kayıtlı yapı bütün inanç çevresi değildir. Tüzel kişiliğin reddi öğretinin yasaklandığı, izin verilmesi de devletçe benimsendiği anlamına gelmez.¹⁰⁴¹

108.62. Parti, Cemaat ve Sivil Toplum Kategorilerinin Çakışması. Modern aktör eğitim, yardım, medya, parti ve dinî sohbet ağlarını bir arada taşıyabilir. Hukuk bunları ayrı tüzel kişiler olarak sınıflandırır. Aynı kişilerden oluşmak tek merkezî örgüt; siyasî görüş paylaşmak da emir-komuta kanıtı değildir.¹⁰⁴²

108.63. Finansal İzleme ve Hayır Ağları. Bağış, zekât, vakıf ve yardım transferleri şeffaflık, vergi ve suç finansmanı gerekçesiyle izlenebilir. Para akışı ilişkiyi gösterir; niyet ve üyeliği tek başına kanıtlamaz. Küçük bağışçı ile karar verici, insani yardım ile siyasî finansman ayrılmalıdır.¹⁰⁴³

108.64. Medya Söylemi ve Resmî Dosyanın Birbirini Beslemesi. Gazete haberi güvenlik kaynağına, resmî sızıntı da medyada doğrulanmış gerçek

¹⁰⁴¹ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁴² Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800-1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırli, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282-305.

¹⁰⁴³ John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

görüntüsüne dönüşebilir. Bu döngü sahte bağımsız teyit üretir. İddianın ilk kaynağı, yayın tarihi, düzeltme ve yargı sonucu izlenmeden cemaat profili kurulmaz.¹⁰⁴⁴

108.65. Dijital Gözetim, Metadata ve Ağ Yanılsaması. Telefon, konum, sosyal medya ve para metadata'sı yoğun ilişki haritası çıkarır. Temas, üyelik ve komuta aynı şey değildir; algoritma merkezi görünen hizmet sağlayıcıyı lider sanabilir. Dijital bolluk bağlam sorununu çözmez, yanlış pozitifleri büyütebilir.¹⁰⁴⁵

108.66. Arşiv Sessizliği ve Yok Edilmiş Kayıtlar. Belgenin bulunmaması olayın olmadığını kanıtlamaz; kayıt üretilmemiş, kaybolmuş, tasfiye edilmiş veya erişime kapalı olabilir. Buna karşı her boşluğu komplo ile doldurmak da yöntem değildir. Sessizlik, kurum ve karşı kaynaklar üzerinden dereceli hükme bağlanır.¹⁰⁴⁶

108.67. Norm ile Uygulama: Emir Verildi mi, Uygulandı mı? Ferman, kanun ve genelge devlet niyetini gösterir; taşra uygulaması için teslim, cevap, masraf, mahkeme ve yerel anlatı gerekir. Aynı emir farklı yerde uygulanabilir, ertelenebilir veya pazarlıkla dönüşebilir. Normatif metin fiilî sonucun yerine geçmez.¹⁰⁴⁷

108.68. Etik Tarih Yazımı: Suçlayıcı Arşivi Yeniden Üretmemek. Tarihçi ihbarcı etiketi, mahrem isim, zorla alınmış ifade ve mağdur bilgisine dikkat eder. Arşivdeki aşağılayıcı kategoriyi kendi dili gibi tekrarlamaz. Bununla birlikte şiddet, istismar ve cebri örgütlenme kanıtını romantik dayanışma adına gizlemez.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁴ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰⁴⁵ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁴⁶ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

¹⁰⁴⁷ Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁴⁸ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

108.69. Karşılaştırmalı Devlet–Cemaat Tipolojisi. Tanıma, himaye, müşterek yönetim, düzenleme, gözetim, güvenlikleştirme, kısıtlama ve tasfiye ideal tiplerdir; tarihsel ilişkiler bunlar arasında hareket eder. D, P ve K ölçekleri birbirine indirgenmez. Yüksek kapalılık düşük siyasetle, açık örgüt yüksek siyasetle birleşebilir.¹⁰⁴⁹

108.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: Devletin Görme ve Müdahale Morfolojisi. Devlet cemaatleri kayıt ve sınıflandırmayla görünür kılar; himaye ile bağlar, gözetimle risk üretir, baskıyla dağıtabilir. Arşiv ilişkiyi seçerek gösterir. Nihai hüküm ancak kaynak türü, D müdahalesi, P kapasitesi, K seçiciliği, uygulama ve yerel sonuç birlikte tartıldığında kurulabilir.¹⁰⁵⁰

Analiz boyutu	Bölüm 108 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Takibin amacı	Bilgi, vergi, hizmet, meşruiyet ve güvenlidir.
2. Devlet	Çok kurumlu ve iç rekabetli aktördür.
3. Cemaat	Kayıt kategorisinden daha akışkandır.
4. Kaynak rejimi	Emir, sicil, jurnal ve öz-metni ayırır.
5. Tanıma	Muhatap üretir; onaylama değildir.
6. Kayıt	Görünürlük sağlar; gerçeğin tamamı değildir.
7. Himaye	Kaynak ve bağımlılığı birlikte üretebilir.
8. Gözetim	Belirsiz risk için bilgi toplar.
9. Teftiş	Görev ve mali uygunluğu denetler.
10. Güvenlikleştirme	Dini farkı olağanüstü tehdide çevirebilir.
11. D ölçeği	D0 ilgisizlikten D7 tasfiyeye uzanır.
12. P ölçeği	P0 ilgisizlikten P4 cebri kapasiteye uzanır.
13. K ölçeği	K0 açıklıktan K4 savunma gizliliğine uzanır.
14. Sayı	Hane, üye, mürid ve ziyaretçi ayırır.
15. Temsil	Resmî muhatap fiili lider olmayabilir.
16. Ceza	Bireysel fiil bütüne genellenmemelidir.
17. Arşiv	Devlet bakışını seçerek korur.
18. Uygulama	Emir ile yerel sonuç ayrıca kanıtlanır.
19. Beklenmeyen sonuç	Takip kimliği güçlendirebilir veya dağıtabilir.
20. Nihai hüküm	Devlet takibi ilişki ve kategori üreten süreçtir.

¹⁰⁴⁹ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰⁵⁰ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994); Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Setenay Shami (New York: SSR, 2009), 282–305.

BÖLÜM 109 — II. MAHMUD VE 1826 KIRILMASI

Vak'a-i Hayriyye, Yeniçeri Ocağının İlgaı, Bektaşî Tasfiyesi, Müsadere, Sürgün, Tekke Devri, Nakşibendî Görevlendirmeleri ve Devamlılık

109.1. Ana Tez: Askerî İlgadan Dinî-Kurumsal Tasfiyeye Uzanan Katmanlı Kırılma. 1826, Yeniçeri Ocağının askerî ve hukukî ilgası ile Bektaşî zâviyelerine yönelen ayrı fakat bağlantılı tasfiye programını birleştirdi. Bu gerçek kırılma bütün Bektaşîlerin öldürülmesi veya öğretinin sona ermesi değildir. Şiddet, sürgün, müsadere, görev devri ve gizli devamlılık yer ve aktöre göre ayrılır.¹⁰⁵¹

109.2. Adlandırma: Vak'a-i Hayriyye Kimin Zafer Dilidir? 'Hayırlı Olay' adı saray ve reform yanlısı resmî hafızanın olay hakkındaki normatif hükmüdür. Yeniçeri ve mağdur çevrelerinde aynı süreç yıkım ve zulüm olarak hatırlanabilir. Tarihçi yerleşik adı kullanırken onun tarafsız kronolojik etiket değil, zafer ve meşruiyet dili olduğunu açık tutar.¹⁰⁵²

109.3. Dönemlendirme: 1807 Krizinden Uzun 1826'ya. Kırılma yalnız 15 Haziran çatışmasına sığdırılmadı. III. Selim reformlarının çöküşü, 1807–08 taht krizleri, II. Mahmud'un hazırlığı, Eşkinci teşebbüsü, Haziran şiddeti, hukukî ilga, Bektaşî takibatı ve sonraki rehabilitasyon uzun süreç olarak ayrılır. Sonuçlar aynı anda tamamlanmadı.¹⁰⁵³

109.4. Kaynak Rejimi: Resmî Tarih, Ferman, Vakıf Kaydı ve Tekke Hafızası. Üss-i Zafer resmî zafer anlatısını; ferman ve fetva hukukî gerekçeyi; müsadere ve vakıf kayıtları maddî işlemi; yabancı gözlem şehir söylentisini; Bektaşî hafızası kayıp ve devamlılığı gösterir. Sayılar ve suçlamalar bağımsız kaynakla sınanmadan ortak olguya dönüştürülmez.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁵¹ Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹⁰⁵² Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁵³ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹⁰⁵⁴ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

109.5. II. Mahmud'un 1808–1826 Arasındaki İktidar İnşası. II. Mahmud, tahta çıktığında askerî ocaklar, âyan, saray hizipleri ve dış savaşlarla çevrili sınırlı bir iktidar devraldı. 1826'daki başarı ani kişisel cesaret değil, on sekiz yıllık kadro, topçu, ulema ve haber ağı hazırlığıyla ilişkilidir. Merkezileşme tek doğrusal plan değildi.¹⁰⁵⁵

109.6. 1807–08 Krizleri ve III. Selim'in Mirası. Nizâm-ı Cedîd'e karşı 1807 hareketi, III. Selim'in tahttan indirilmesi ve 1808 çatışmaları askerî reformun yüksek siyasî maliyetini gösterdi. II. Mahmud bu deneyimden ittifak ve zamanlama dersi çıkardı. Bütün yeniçeriler aynı failer, bütün reformcular tek programın mensupları değildi.¹⁰⁵⁶

109.7. Alemdar Mustafa Paşa ve Sened-i İttifak Bağlamı. Alemdar'ın yükselişi, Sekbân-ı Cedîd teşebbüsü ve ölümü merkez-âyan-ocak mücadelesinin 1826 öncesi eşiğidir. Sened-i İttifak doğrudan Bektaşî tasfiye belgesi değildir. 1808'teki başarısız reform ile 1826'daki koalisyon kapasitesi karşılaştırılır, özdeş sayılmaz.¹⁰⁵⁷

109.8. Sekbân-ı Cedîd'in Çöküşü ve Temkinli Hazırlık. Sekbân-ı Cedîd yeniçeri tepkisi karşısında kısa sürede dağıldı. Bu başarısızlık II. Mahmud'un sonraki yıllarda alternatif askerî güç, sadık komutan, topçu ve meşruiyet desteğini biriktirmesine yol açtı. 1826'nın önceden bütün ayrıntılarıyla yazılmış değişmez plan olduğu varsayılmaz.¹⁰⁵⁸

109.9. Yeniçeri Ocağının Siyasî Yalıtılması. Saray ocağı ulema, halk ve diğer askerî birimler nezdinde düzen bozucu ve reform engeli olarak çerçeveledi. Yalıtma gerçek çatışmalara dayanırken propaganda bunları bütün mensupların

¹⁰⁵⁵ Fabri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115–142; Sahaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹⁰⁵⁶ Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektasbi Order* (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁵⁷ Albert Doja, 'A Political History of Bektashism in Albania,' *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006), 83–107; Sahaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹⁰⁵⁸ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

değişmez özü yaptı. Esnaf-yeniçeri ilişkilerinin çözülme derecesi mahalle ve mesleğe göre değişti.¹⁰⁵⁹

109.10. Kaynak Güvenilirliği ve Propaganda Tablosu. Tablo resmî kronik, fetva-ferman, askerî kayıt, mahkeme belgesi, müsadere listesi, vakıf kaydı, yabancı gözlem ve Bektaşî hafızasının kanıt alanlarını karşılaştırır. Aynı resmî metni aktaran sonraki kronikler bağımsız teyit sayılmaz. Sessizlik de otomatik yokluk kanıtı değildir.¹⁰⁶⁰

Kaynak türü	Güçlü kanıt alanı	Üretim amacı	Analitik sınır
Üss-i Zafer	Olay ve resmî gerekçe	Zafer/meşruiyet	Tarafsız tutanak değildir
Fetva/ferman	Hukukî karar	İlga ve yasak	İcrayı tek başına göstermez
Askerî kayıt	Kadro ve yeni ordu	Teşkilat	Şehir kaybını eksik görür
Mahkeme/sürgün	Kişî ve ceza	Yargı/idare	Suçlama olgu değildir
Müsadere listesi	Mal ve eşya	Devir/satış	Eksiksiz koleksiyon değil
Vakıf kaydı	Gelir ve görev	Mali yönetim	Fiilî tahsilat değişebilir
Yabancı gözlem	Şehir ve söylenti	Haber/diplomasi	Erişim ve önyargı taşır
Bektaşî hafızası	Kayıp ve devamlılık	Kimlik/yas	Kronoloji ayrıca sınıdır

109.11. 1826 Öncesinde Yeniçeri Ocağı: Tek Tip Askerî Kitle Değil. Ocak merkez askerleri, taşra garnizonları, esame sahipleri, esnaf bağlantıları, emekliler ve hanelerden oluşan çok katmanlı kurumdu. Fiilî asker ile kâğıt üzerinde ulûfe hakkı taşıyan kişi ayrılır. Bu çeşitlilik, ilganın ekonomik ve toplumsal etkisini salt kışla olayından geniş kılar.¹⁰⁶¹

109.12. Esame, Esnaf ve Şehir Ekonomisi. Yeniçeri statüsü maaş, kredi, dükkân, koruma ve mahalle dayanışmasına bağlanabiliyordu. Esame devri askerî üyelik ile mali hakkı ayırdı. Esnaf bağlantısı bütün loncaların isyancı, her yeniçerinin zanaatkâr veya bütün kent yoksullarının ocak yanlısı olduğunu göstermez.¹⁰⁶²

109.13. Reform Direnci ile Çıkar Savunmasının Birleşmesi. Talime ve yeni düzene itiraz gelenek, din dili, ücret, statü ve siyasî nüfuz kaybı korkusunu birleştirdi. ‘Gericilik’ tek başına yeterli açıklama değildir. Buna karşı reform

¹⁰⁵⁹ Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28)*; Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28)*.

¹⁰⁶⁰ Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39; Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁶¹ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28)*.

¹⁰⁶² John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

eleştirisinin ekonomik gerekçesi, şiddet veya darbeye katılımı otomatik meşrulaştırmaz.¹⁰⁶³

109.14. Eşkinici Ocağı Teşebbüsü: Son Tetikleyici. Eşkinici adıyla yeni talim düzeni ocağın içinden reform görüntüsü taşıdı; uygulama eski tepkileri yeniden harekete geçirdi. Teşebbüs 1826 çatışmasının tetikleyicisidir, fakat krizin tek sebebi değildir. Talime katılmayanlarla aktif isyan edenler aynı siyasî kategoriye konulmaz.¹⁰⁶⁴

109.15. Ulema Desteği ve Fetva Mekanizması. II. Mahmud, reformu ve isyana karşı kuvvet kullanımını meşrulaştırmak için önde gelen ulemanın desteğini sağladı. Fetva siyasî koalisyonun ve hukukî dilin parçasıdır. Bütün ulemanın serbest ve oybirliğiyle aynı kanaatte olduğu veya fetvanın fiilî şiddetin her ayrıntısını onayladığı varsayılmaz.¹⁰⁶⁵

109.16. Sancak-ı Şerif ve Kamusal Seferberlik. Sancak-ı Şerif'in çıkarılması saray, ulema, asker ve halkı meşru düzen etrafında toplamayı amaçlayan yüksek sembolik eylemdir. Katılım ve kalabalık resmî meşruiyet üretir; her İstanbullunun özgür onayı veya bütün karşı tarafın din dışılığı anlamına gelmez.¹⁰⁶⁶

109.17. 15 Haziran 1826: İsyân, Çatışma ve Zaman Çizelgesi. Yeniçeri kazanlarının kaldırılması ve Etmeydanı çevresindeki toplanma, saray koalisyonunun askerî müdahalesini tetikledi. Olay saatleri kaynaklarda farklılaşabilir. Protesto, silâhlı direnç, kışlada bulunma ve tesadüfî şehir sakini ayrılardan failler ile mağdurlar tek sayıya indirgenmez.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶³ Fabri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115–142; Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹⁰⁶⁴ Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektasbi Order* (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁶⁵ Albert Doja, 'A Political History of Bektasbism in Albania,' *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006), 83–107; Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹⁰⁶⁶ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁶⁷ Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28); Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

109.18. Topçu Ateşi ve Etmeydanı Kışlarının Yıkımı. Topçu gücünün kışlara yönelmesi ocağın fiziksel direncini kısa sürede kırdı ve D7'ye yaklaşan yoğun şiddet üretti. Askerî hedef ile içerideki bireylerin statüsü aynı değildir. Yangın, bombardıman, sokak çatışması ve sonraki infazların kayıpları ayrı kaynaklarda sınıanır.¹⁰⁶⁸

109.19. Ölü, İdam, Hapis ve Sürgün Sayılarındaki Belirsizlik. Kaynaklar öldürülen, idam edilen, tutuklanan ve sürülenler için büyük ölçüde farklı rakamlar verir. Yuvarlak ve zafer büyüten sayılar kesin bilanço sayılmadı. Aynı kişinin iki kategoriye yazılması, taşra cezaları ve kayıtsız ölümler toplamı belirsizleştirir.¹⁰⁶⁹

109.20. 1826 Aktörleri ve Statü Ayrımları Tablosu. Tablo padişah, ulema, topçu, sadık asker, yeniçeri, esame sahibi, esnaf, Bektaşî baba, tekke dervîşi, vakıf görevlisi ve şehirliyi rol ve kanıt düzeyiyle ayırır. Yeniçeri-Bektaşî yakınlığı kişisel ve kurumsal statüleri tek üyeliğe dönüştürmez.¹⁰⁷⁰

Aktör / statü	Başlıca rol	1826'daki risk	Analitik sınır
II. Mahmud	Sultan ve koalisyon kurucu	Reformun başarısı	Tek başına hareket etmedi
Ulema	Fetva ve meşruiyet	Düzen ve makam	Tam oybirliği varsayılmaz
Topçu/sadık asker	Askerî bastırma	Çatışma	Bütün ordu aynı değil
Fiili yeniçeri	Askerlik ve direnç	İlga/ceza	Esame sahibiyle eşit değil
Esame sahibi	Maaş ve statü hakkı	Mali kayıp	Aktif asker olmayabilir
Esnaf/mahalleli	Ekonomi ve dayanışma	İhbar/gözetim	Üyelik kanıtı değil
Bektaşî baba	İrşad ve tekke yönetimi	Sürgün/idam	Yeniçeri komutanı değildir
Dervîş/muhîb	Ritüel ve hizmet	Dağılma/gizlilik	Roller farklıdır
Vakıf görevlisi	Mülk ve muhasebe	Görev/mal devri	Manevî üye olmayabilir
Ziyaretçi/hane	Türbe ve gündelik ağ	Dolaylı zarar	Biatlı sayılmaz

109.21. Ocağın Hukukî İlga ve İsimlerin Silinmesi. Askerî bastırmayı izleyen hüküm ocağın hukukî varlığını, unvanlarını ve maaş düzenini sona erdirdi. Hukukî ilga 15 Haziran çatışmasıyla aynı an değildir. İsim yasağı eski mensupların fiziksel olarak yok olduğu veya şehir ekonomisindeki ilişkilerin bir günde çözüldüğü anlamına gelmez.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁸ Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21-39; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21-39.

¹⁰⁶⁹ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700-1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827-28).

¹⁰⁷⁰ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21-39.

¹⁰⁷¹ Fabri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115-142; Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827-28).

109.22. ‘Yeniçeri’ Adının Suç Kategorisine Dönüşmesi. İlga sonrasında yeniçeri adı geçmiş hizmetten çok şüpheli bağıllığı gösterecek biçimde yeniden kodlandı. Bu kategori rakiplerin ihbarına ve mal taleplerine açılabilir. Adın kayıta bulunması aktif isyanı, adın terk edilmesi ise bağların tamamen koptuğunu kanıtlamaz.¹⁰⁷²

109.23. Üss-i Zafer: Olay Kaydı ve Zafer Metni. Esad Efendi’nin eseri olaylar, aktörler ve resmî gerekçeler için temel kaynaktır; aynı zamanda II. Mahmud’un düzen, din ve zafer anlatısını kurar. Hakaret ve ahlâkî tipler fail psikolojisinin doğrudan kaydı değildir. Metnin erken basımı resmî hafızayı standartlaştırmıştır.¹⁰⁷³

109.24. Yeniçeri Malları, Esameler ve Müsadere. Maaş hakları, taşınır mallar, dükkân ilişkileri ve bazı mülkler soruşturma konusu oldu. Müsadere hem cezalandırma hem yeni ordunun mali kaynağı olabilir. Her eski mensubun bütün malı alınmış, her satış şeffaf yürütülmüş veya aile hakları korunmuş varsayılmaz.¹⁰⁷⁴

109.25. Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye’nin Kuruluşu. Yeni ordu, ocağın yerine merkezî talim ve komuta düzeni kurmak üzere teşkil edildi. Adındaki dinî meşruiyet Avrupaî teknikle çelişmek zorunda değildir. Kuruluş kararı eğitilmiş ve yeterli ordunun aynı gün hazır olduğu anlamına gelmez; kadro, maliye ve asker toplama sorunları sürdü.¹⁰⁷⁵

109.26. Yeni Subay Kadrosu ve Eski Personelin Ayıklanması. Mansûre ordusu güvenilir komutan, topçu ve yeni eğitilmiş subaylara ihtiyaç duydu. Eski askerî deneyim bütünüyle atılamadığı için seçici personel devamlılığı

¹⁰⁷² Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektashi Order* (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁷³ Albert Doja, ‘A Political History of Bektashism in Albania,’ *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006), 83–107; Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹⁰⁷⁴ Caroline Finkel, *Osman’s Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁷⁵ Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

mümkündür. Yeniçeri geçmişi olan her kişi dışlanmış, yeni unvan taşıyan herkes reformcu yeterlilik kazanmış sayılamaz.¹⁰⁷⁶

109.27. Kıyafet, Talim ve Görünür Merkezileşme. Üniforma, talim, rütbe ve kışla düzeni yeni devletin okunabilir askerini üretmeye çalıştı. Görsel standartlaşma sadakat ve disiplinin tamamlandığını kanıtlamaz. Kıyafet reformu Bektaşî öğretisinin teolojik çürütülmesi değil, askerî ve kamusal kimliğin yeniden düzenlenmesidir.¹⁰⁷⁷

109.28. Kahvehane, Lonca ve Mahallelerde Takip. Eski ocak bağlantılarının şehir mekânlarında sürmesinden korkulduğu için kahvehane, dükkân ve mahalle sözleri izlenebildi. Jurnal veya ihbar temas verisi taşır; suçun kesin kanıtı değildir. Ekonomik dayanışma, nostalji ve örgütlü darbe hazırlığı ayrı P düzeyleridir.¹⁰⁷⁸

109.29. Taşrada İlgayı İlan Etmek ve Uygulamak. Merkez hükmünün garnizon, vali ve yerel âyan aracılığıyla duyurulması taşrada farklı hız ve şiddet üretti. Yerel yeniçeri ağları pazarlık, kaçış, teslim veya direniş gösterebildi. İstanbul'daki kışla bombardımanı bütün imparatorlukta aynen tekrarlanmış varsayılmaz.¹⁰⁷⁹

109.30. Bosna ve Arnavutluk'ta Yerel Direnç. Rumeli'de ocak bağlantıları yerel askerî, şehirli ve âyan çıkarlarıyla birleşebildi. Sonraki direnç yalnız Bektaşî inancı veya İstanbul'a dinî muhalefet değildir. Vergi, merkezileşme, görev kaybı ve bölgesel özerklik somut aktörlere göre ayrılır.¹⁰⁸⁰

109.31. Selânik ve Taşra İnfaz Anlatıları. Selânik ve başka merkezlerde eski yeniçerilere yönelik cezalar hafızada yoğun şiddet sembollerine dönüştü. Yer,

¹⁰⁷⁶ Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21-39; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21-39.

¹⁰⁷⁷ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700-1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827-28).

¹⁰⁷⁸ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21-39.

¹⁰⁷⁹ Fabri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115-142; Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827-28).

¹⁰⁸⁰ Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektashi Order (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012)*; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21-39.

tarih ve sayı bağımsız kayıtla sınılanır. Sonradan verilen ‘Kanlı Kule’ gibi adlar olay hafızasını taşır; tek başına infaz bilançosu sağlamaz.¹⁰⁸¹

109.32. Yeniçeri–Bektaşî Bağının Kanıt Düzeyleri. Ocak ritüeli, Hacı Bektaş nispeti, baba görevlileri ve semboller gerçek kurumsal yakınlık gösterir. Ancak her yeniçeri biatlı Bektaşî, her Bektaşî de yeniçeri değildir. Tarihsel bağın yoğunluğu dönem, birlik ve bölgeye göre değişir; üyelik listesi varsayılmaz.¹⁰⁸²

109.33. Kuruluş Menkıbesi ve Geriye Doğru Kurulan Bağ. Hacı Bektaş’ın ilk yeniçerileri bizzat kutsadığı anlatısı güçlü kurucu hafızasıdır; kronolojik ve metinsel sorunlar taşır. Geç anlatının 1826’daki siyasi sonuçları geriye dönük olarak bütün ilişkiyi başlangıçtan beri değişmez gösterebilir. Menkıbe kurum kimliğinin kanıtıdır, olay tutanağı değildir.¹⁰⁸³

109.34. 1826’dan Önceki Yakınlığın 1826 Sonrası Yeniden Yazılması. Saray söylemi Bektaşîliği ocağın ahlâkî ve dinî bozulmasının kaynağı gibi sunarken Bektaşî hafızası ortak mağduriyet ve sadakati vurguladı. İki anlatı da geçmiş yeni kırılma ışığında düzenler. Tekke bazındaki askerî bağ ayrıca belge ister.¹⁰⁸⁴

109.35. Bektaşîliğin Yasaklanmasına Giden Hukukî Süreç. Ocağın ilgasından sonra Bektaşî şeyhleri ve tekkeleri hakkında meclis, fetva, soruşturma ve ferman hattı kuruldu. Dinî suçlama ile siyasi risk birbirini destekledi. Kararın hukukî dili bütün hedeflerin aynı fiili işlediğini veya bütün ulemanın aynı gerekçeyi paylaştığını kanıtlamaz.¹⁰⁸⁵

109.36. Ulema ve Diğer Tarikat Şeyhlerinin Meclisi. Saray, Bektaşîlik hakkında Sünnî norm ve kamu düzeni hükmü üretmek için ulema ve tanınmış

¹⁰⁸¹ Albert Doja, ‘A Political History of Bektashism in Albania,’ *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006), 83–107; Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹⁰⁸² Caroline Finkel, *Osman’s Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁸³ Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹⁰⁸⁴ Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39; Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁸⁵ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

şeyhleri bir araya getirdi. Meclis kararı koalisyon ve dışlama aracıdır. Katılanların özgürlük derecesi, sessizlik ve sonraki yararlanma ayrıca değerlendirilir.¹⁰⁸⁶

109.37. Tekke Tasnifi: Bektaşilik Nasıl Tespit Edildi? İstanbul ve taşrada tekke adı, şeyh nispeti, kıyafet, ayin, vakıf belgesi ve ihbar üzerinden listeler oluşturuldu. Akışkan veya çift nispetli mekânlar katı kategoriye girdi. Resmî listede bulunmak fiilî bütün dervişlerin aynı inancı paylaştığını göstermez.¹⁰⁸⁷

109.38. Kıdem Ölçütü ve ‘Kadim–Muhdes’ Ayrımı. Tasfiye sırasında tekkelerin kuruluş yaşı ve kadim sayılıp sayılmaması, yıkma veya başka tarıkata devretme kararını etkileyebildi. Yaş sınırı bütün belgelerde aynı uygulanmış mekanik kural değildir. Kuruluş tarihleri çoğu kez sözlü hafıza ve eksik vakıf kaydına dayanır.¹⁰⁸⁸

109.39. Yıkım, Kapatma ve İşlev Değiştirme. Bazı tekkeler yıkıldı, bazıları kapatıldı, cami veya başka hizmete çevrildi, bazıları yeni şeyhe verildi. Bu işlemler tek ‘kapatma’ kelimesine indirgenmez. Ana bina, türbe, mutfak, tarla ve misafirhane farklı akıbet yaşayabilir.¹⁰⁸⁹

109.40. Nakşibendî Şeyh Görevlendirmeleri. Bazı kadim Bektaşî tekkelerine Nakşibendî veya devletçe makbul görülen Sünnî şeyhler tayin edildi. Amaç mekânı denetimli ibadet ve eğitim içinde tutmaktır. Atama bütün yerel halkın mezhep değiştirdiğini veya Nakşibendîlerin tasfiyeyi tek merkezden planladığını göstermez.¹⁰⁹⁰

109.41. ‘Nakşibendî İkamesi’ Formülünün Sınırı. Nakşibendî görevlendirmesi önemli bir örüntüdür, fakat bütün tekkeler aynı kola verilmedi

¹⁰⁸⁶ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁸⁷ Fabri Maden, ‘Kızıldeli Sultan Tekkesi’nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,’ *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115–142; Sahaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹⁰⁸⁸ Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektashi Order* (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁸⁹ Albert Doja, ‘A Political History of Bektashism in Albania,’ *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006), 83–107; Sahaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹⁰⁹⁰ Caroline Finkel, *Osman’s Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

ve her atama fiilen yerleşmedi. Yeni şeyh eski derviş, vakıf personeli ve ziyaretçiyle pazarlık etmek zorundaydı. Resmî devir yaşayan hafızayı otomatik silmez.¹⁰⁹¹

109.42. Şeyh, Baba ve Dervişlere Verilen Cezalar. Hedefler arasında idam, sürgün, zorunlu ikamet, görevden alma ve gözetim bulunur. Ceza düzeyi kişinin konumu, ithamı ve yerel karara göre değişti. Birkaç önde gelen babanın ağır cezası bütün Bektaşî nüfusa aynı işlemin uygulandığı anlamına gelmez.¹⁰⁹²

109.43. Hamdullah Çelebi ve Merkez Dergâhın Otoritesi. Hacıbektaş'taki çelebi makamı soy, vakıf ve temsil açısından özel konuma sahipti. Hamdullah Çelebi'nin sürgünü merkez dergâhın idarî sürekliliğini sarstı. Çelebi, dedebaba, yerel baba ve bütün Alevî-Bektaşî ocakları tek hiyerarşi değildir.¹⁰⁹³

109.44. Hacı Bektaş Velî Dergâhı: Mülk, Türbe ve Yönetim. Merkez dergâh yalnız ayin mekânı değil türbe, vakıf, arazi, misafirlik ve hane yönetimi kompleksiydi. Devletin personel ve gelir müdahalesi D5–D6 kurumsal tasfiyedir. Türbenin varlığını sürdürmesi yasağın hafif, resmî şeyh değişimi de hafızanın yok olduğu anlamına gelmez.¹⁰⁹⁴

109.45. Kızıldeli Sultan Tekkesi: Yerel Tasfiyenin Belgeli Örneği. Dimetoka'daki Kızıldeli Sultan Tekkesi kapatma, derviş sürgünü, ana yapının camiye çevrilmesi ve malların müsadere-satışı bakımından somut vakadır. Bu örnek Balkan tasfiyesinin mekanizmasını gösterir; her tekkenin aynı mülk ve yeniden açılma kronolojisine sahip olduğu varsayılmaz.¹⁰⁹⁵

109.46. İstanbul Bektaşî Tekkeleri: Merkeze Yakınlığın Bedeli. Başkent tekkeleri görünürlük, yeniçeri bağlantısı ve hızlı icra nedeniyle yoğun soruşturmayla uğradı. Yıkma, mühürleme, eşya toplama ve şeyh değiştirme tekke

¹⁰⁹¹ Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28); Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹⁰⁹² Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁹³ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹⁰⁹⁴ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁹⁵ Fabri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115–142; Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

bazında ayrılır. İstanbul uygulaması imparatorluğun bütün Bektaşî coğrafyasına aynen genellenmez.¹⁰⁹⁶

109.47. Rumeli’de Tekke, Türbe ve Köy Ağları. Rumeli Bektaşîliği zâviye çevresindeki köy, vakıf arazi, yol ve yerel hanelerle iç içeydi. Merkez yasağı geniş coğrafyada eşitsiz uygulandı; uzaklık, yerel nüfuz ve idarî kapasite devamlılık sağladı. Köyün tekkeye bağlılığı bütün nüfusun biatlı olduğu anlamına gelmez.¹⁰⁹⁷

109.48. Anadolu’da Yerel Uygulama Farkları. Anadolu tekkelerinde valinin tavrı, vakıf statüsü, yerel ulema ve hane desteği sonucu etkiledi. Bazı mekânlar başka isimle veya düşük görünürlükle sürdü; bazıları gerçekten dağıldı. Tek bir merkez emri eşit kurumsal sonuç üretmedi.¹⁰⁹⁸

109.49. Vakıf, Arazi ve Gelirlerin Yeniden Dağılımı. Tekke vakıfları, tarla, hayvan, dükkân ve nakit gelirleri sayım, müsadere, satış veya başka kuruma tahsis konusu oldu. Vakıf hukuku ile siyasî tasfiye arasında gerilim doğdu. Belgedeki tahsis fiilî tahsilatı ve yerel hak sahiplerinin rızasını kanıtlamaz.¹⁰⁹⁹

109.50. Eşya, Kitap ve Kutsal Nesnelerin Akıbeti. Tekke kapatılırken kitap, evrak, taç, hırka, mutfak eşyası ve türbe nesneleri farklı görevlilere geçti; satıldı, saklandı veya kayboldu. Resmî suç delili olarak tanımlanan nesne cemaat için emanet olabilir. Müsadere listesi bütün koleksiyonun eksiksiz kataloğu değildir.¹¹⁰⁰

109.51. Kadınlar, Haneler ve Görünmeyen Devamlılık. Kadınlar ziyaret, lokma, ev içi ayin hafızası, akrabalık ve eşya saklama yoluyla devamlılık sağlayabilir. Erkek şeyh ve derviş merkezli ceza listeleri bu alanı az gösterir.

¹⁰⁹⁶ Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektasht Order* (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁹⁷ Albert Doja, ‘A Political History of Bektashism in Albania,’ *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006), 83–107; Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹⁰⁹⁸ Caroline Finkel, *Osman’s Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005); Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹⁰⁹⁹ Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹¹⁰⁰ Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39; Avigdor Levy, ‘The Officer Corps in Sultan Mahmud II’s New Ottoman Army, 1826–39,’ *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

Kaynak sessizliği ayrıntılı kadın hiyerarşisini kanıtlamaz; fakat kurumsal yokluk hükmünü de engeller.¹¹⁰¹

109.52. Üyelik Ayrımı: Yeniçeri, Baba, Derviş, Muhib ve Ziyaretçi.

Yeniçeri statüsü askerî-hukukî; baba ve derviş tarikat içi; muhib daha geniş bağlılık; ziyaretçi ise türbe ve hizmet ilişkisi taşır. Aynı kişi rolleri birleştirebilir, fakat kategoriler eşit değildir. Tekke listesinden asker, asker listesinden Bektaşî üye sayısı çıkarılmaz.¹¹⁰²

109.53. K3'ten K4'e: Baskının Bilgi Rejimini Değiştirmesi. 1826 öncesi seçici erkân ve nasip K2–K3 iken yasak sonrasında kişi, mekân ve toplantı bilgisini saklama güvenlik amaçlı K4'e dönüşebildi. Bu kapanma öğretinin başlangıçtan beri siyasî komplo olduğu anlamına gelmez. Devlet baskısı örgütsel morfolojiyi değiştirdi.¹¹⁰³

109.54. Ev, Türbe ve Seyyar Babalık Üzerinden Gizli Devam. Resmî tekke kapandığında sohbet ve ayin ev, bağ, türbe ziyareti veya seyahat eden baba çevresine kayabilir. Bu devamlılık parçalı ve kanıtı zordur; bütün eski kurumların kesintisiz çalıştığı varsayılmaz. Düşük görünürlük hayatta kalma kadar otorite çoğalması üretir.¹¹⁰⁴

109.55. Başka Tarikat Adı Altında veya Çift Nispetle Sürme. Bazı Bektaşî çevreler makbul görülen tarikat nispeti, cami görevi veya özel hane kimliği altında varlığını koruyabilir. Resmî ad ile fiilî ritüel aynı olmayabilir. Her Nakşibendî etiketinin gizli Bektaşîlik olduğu gibi ters genelleme de reddedilir.¹¹⁰⁵

109.56. D/P Profili: Tasfiye ile Muhalefeti Aynılaştırmamak. Bektaşî kurumları için devlet müdahalesi D5–D6, bazı şiddet vakalarında D7'ye yaklaşır.

¹¹⁰¹ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); *Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹¹⁰² John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹¹⁰³ Fabri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115–142; *Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹¹⁰⁴ Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektashi Order* (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹¹⁰⁵ Albert Doja, 'A Political History of Bektashism in Albania,' *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006), 83–107; *Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

Buna karşı P düzeyi tekke ve kişi bazında P0'dan P4'e değişir. Ağır ceza, hedefin mutlaka yüksek siyasi kapasite taşıdığını kanıtlamaz; devlet algısı ve fiil ayrılır.¹¹⁰⁶

109.57. 1826 Bütün Tarikatların Kapatılması Değildir. Mevlevî, Nakşibendî, Kadirî, Halvetî ve başka tarikatlar genel olarak yasaklanmadı; bazı şeyhler saray koalisyonuna katıldı veya boşalan mekânlardan yararlandı. Bu gerçek bütün diğer sûflerin baskıyı gönüllü desteklediği ya da daha sonra gözetlenmediği anlamına gelmez.¹¹⁰⁷

109.58. Merkez Emri ile Taşra Uygulamasının Ayrışması. Vali, kadı, müftü, vakıf görevlisi ve yerel âyan emri yorumlayarak geciktirebilir, sertleştirebilir veya pazarlıkla uygulayabilir. Merkez belgesi normu; teslim-tesellüm, sürgün kaydı ve yerel sicil sonucu gösterir. Tek belgeyle imparatorluk çapında tam icra varsayılmaz.¹¹⁰⁸

109.59. Baskının Gevşemesi, Af ve Geri Dönüş Kanalları. II. Mahmud'un son yılları ve sonraki saltanatlarda bazı sürgünler döndü, tekkeler düşük görünürlükte açıldı veya yeni hukuki biçimler buldu. Gevşeme bir günde genel af değildir. Kişisel izin, fiilî tolerans ve kurumsal rehabilitasyon ayrı aşamalıdır.¹¹⁰⁹

109.60. Kronoloji ve D/P Profilleri Tablosu. Yirmi satırlı tablo 1807 krizinden Eşkinci teşebbüsüne, 15 Haziran şiddetinden hukukî ilgaya, Bektaşî yasak ve müsaderelelerinden XIX. yüzyıl rehabilitasyonuna kadar D/P profillerini karşılaştırır. Düzeyler bütün tarikata kalıcı etiket olarak verilmez.¹¹¹⁰

Tarih / dönem	Eşik	D/P profili	Yorum sınırı
1807	Nizâm-ı Cedid'in çöküşü	D4–D6 / P3–P4	1826 ile aynı koalisyon değil
1808	Taht ve Alemdar krizi	D5–D7 / P3–P4	Bektaşî tasfiyesi değil
1808	Sekbân-ı Cedid'in sonu	D5–D6 / P3–P4	Reform tamamen bitmedi
1808–25	Hazırlık ve yalıtma	D2–D5 / P1–P4	Tek doğrusal plan değil
Haziran 1826	Eşkinci teşebbüsü	D3–D5 / P2–P4	Tetikleyici, tek sebep değil
15 Haziran	Kışla ve sokak çatışması	D7 / P4	Kayıp sayısı belirsiz

¹¹⁰⁶ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹¹⁰⁷ Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹¹⁰⁸ Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹¹⁰⁹ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28).

¹¹¹⁰ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

Tarih / dönem	Eşik	D/P profili	Yorum sınırı
17 Haziran civarı	Ocağın hukukî ilgası	D6–D7 / P0–P4	Fiilî-sonraki süreç ayındır
1826 yazı	Tutuklama ve sürgün	D5–D7 / P0–P4	Kişi bazında sınılanır
1826	Mansûre ordusunun kuruluşu	D3–D5 / P1–P3	Kapasite hemen oluşmadı
1826 yaz-sonbahar	Bektaşî tahkikatı	D4–D6 / P0–P4	Din ve siyaset ayrılır
1826–27	Tekke kapatma/yıkma	D5–D7 / P0–P3	Mekân bazında değişir
1826–27	Vakıf ve mal devri	D5–D6 / P0–P2	Belge fiilî tahsilat değil
1826 sonrası	Nakşibendî görevlendirmesi	D3–D6 / P0–P2	Bütün tekkeler değil
1826 sonrası	Ev ve gizli ağlar	D4–D6 / P0–P2	Kesintisizlik varsayılmaz
1839 sonrası	Kontrollü yumuşama	D3–D5 / P0–P2	Genel af değil
Abdülaziz dönemi	Bazı yeniden açılışlar	D2–D4 / P0–P2	Tam iade değildir
XIX. yy.	Arnavutluk'ta güçlenme	D2–D5 / P1–P3	Yalnız 1826 sonucu değil
XIX. yy. sonu	Kamusal geri dönüş	D2–D4 / P0–P2	Yasak hafızası sürer
1925	Genel tekke kapatması	D5–D6 / P0–P3	1826 ile eşitlenmez
Günümüz	Çoğul tarihsel hafıza	D0–D2 / P0–P2	Hafıza olay sicili değil

109.61. Abdülmecid Döneminde Kontrollü Yumuşama. Tanzimat döneminde mahallî uygulamalar ve devlet öncelikleri değişirken Bektaşî çevreler daha görünür hale gelebildi. Resmî yasak ile fiilî tolerans aynı hızda değişmedi. Bir tekkenin açılması bütün mülkün iadesi veya 1826 kararlarının hukuken tamamen kaldırılması anlamına gelmez.¹¹¹¹

109.62. Abdülaziz Döneminde Rehabilitasyon ve Yeniden Açılma. Abdülaziz döneminde bazı önemli tekkelerin yeniden faaliyete geçmesi rehabilitasyonun görünür eşliğidir. Yeniden açılma eski şeyh hanesi, vakıf ve ritüelin eksiksiz restorasyonu değildir. Devlet yakınlığı, yerel destek ve yeni siyasî ortam birlikte etkili oldu.¹¹¹²

109.63. Arnavutluk'ta Güçlenme ve Bölgesel Merkezleşme. Osmanlı merkezindeki baskı ve Rumeli'nin yerel koşulları Bektaşîliğin Arnavutluk'ta yeni hane ve tekke ağları geliştirmesine katkı sağladı. Bu büyüme yalnız 1826'dan kaçışın sonucu değildir. Yerel dil, elit, milliyetçilik ve tarikat kurumları dönemlere ayrılır.¹¹¹³

109.64. Geç Osmanlı'da Kamusal Geri Dönüş ve Çift Dil. Bektaşî çevreler geç XIX. yüzyılda edebiyat, musiki, ziyaret ve hane bağlarında görünürleşirken

¹¹¹¹ Fabri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115–142; Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28)*.

¹¹¹² Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektasht Order (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012)*; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹¹¹³ Albert Doja, 'A Political History of Bektashism in Albania,' *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006), 83–107; Sabaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1243/1827–28)*.

resmî yasak hafızası sürdü. Kamusal Sünnî dil ile iç erkânın birlikte taşınması her zaman ikiye bölünmüşlük değil, çok katmanlı aidiyet ve güvenlik stratejisidir.¹¹¹⁴

109.65. 1925 Tekke Kapatmalarıyla 1826'yı Eşitlememek. 1826 belirli askerî-siyasî bağ üzerinden Bektaşîliği hedefledi; 1925 Cumhuriyet düzenlemesi bütün tekke ve zâviyeleri kapsayan farklı hukukî rejimdi. İki olayda kapatma ve mülk müdahalesi benzer olabilir, fakat devlet biçimi, hedef kapsamı ve gerekçeleri aynı değildir.¹¹¹⁵

109.66. Tarih Yazımı: Resmî Reform Destanı ve Romantik Direniş. Eski anlatı ocağı yalnız bozulmuş engel, II. Mahmud'u kaçınılmaz modernleşmenin kahramanı yaptı; karşı hafıza bütün yeniçeri ve Bektaşîleri halk direnişçisi gösterebilir. Her iki teleoloji yerine kurum, çıkar, şiddet, reform ihtiyacı ve mağduriyet birlikte incelenir.¹¹¹⁶

109.67. Bektaşî Hafızasında 1826: Yas, Keramet ve Süreklilik. 1826 Bektaşî anlatılarında şehitlik, sürgün, kutsal eşyanın korunması ve gizli devamlılık üzerinden cemaat kimliği kurar. Bu hafıza olayın insanî anlamı için temeldir; sayı ve kronoloji bağımsız belge ister. Menkıbe yanlış bilgi çöplüğü değil, değer ve travma kaynağıdır.¹¹¹⁷

109.68. Şiddet Tarihinin Etiği ve Kayıp Sayıları. Bombardıman, infaz, sürgün ve mülksüzleştirme reform başarısı içinde görünmezleştirilmedi. Kesin olmayan yüksek rakamlar da kanıtlanmış gibi tekrarlanmadı. Fail statüsü, sivil zarar, aile kaybı ve mülk devri ayrı kaydedilerek ne devlet şiddeti aklanır ne mağduriyet araçsallaştırılır.¹¹¹⁸

109.69. Karşılaştırmalı Sonuç: Tasfiye Kurumu Yok Eder, Ağ Her Zaman Değil. 1826 merkezî askerî örgütü etkili biçimde sona erdirdi; Bektaşî

¹¹¹⁴ Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹¹¹⁵ Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹¹¹⁶ Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

¹¹¹⁷ Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007); Sabaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹¹¹⁸ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937); Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

tekke düzenini ağır biçimde parçaladı, fakat inanç, hane, ziyaret ve bölgesel ağları tamamen ortadan kaldıramadı. Kurum, personel, mülk, ritüel ve hafıza farklı dayanıklılık gösterdi. Tasfiye sonucu her boyutta ayrı ölçülür.¹¹¹⁹

109.70. Yirmi Boyutlu Sonuç Matrisi: 1826 Kırılmasının Cemaat Morfolojisi. 1826, askerî P4 kapasitesine karşı D7'ye yaklaşan şiddet ile Bektaşî kurumlarına D5–D6 tasfiyeyi birleştirdi. Yeniçeri ve Bektaşî üyelikleri örtüşür fakat özdeş değildir. Resmî ilga, vakıf-mülk devri, K4 gizlilik, yerel devamlılık ve sonraki rehabilitasyon birlikte nihai hükmü kurar.¹¹²⁰

Analiz boyutu	Bölüm 109 için kaynak-sınırlı hüküm
1. Olay	15 Haziran askerî kırılmasıdır.
2. Hukukî eşik	Ocak iki gün sonra ilga edildi.
3. Ana aktör	II. Mahmud geniş koalisyon kurdu.
4. Kaynak rejimi	Resmî tarih, ferman, sicil ve hafıza ayrılır.
5. Yeniçeri	Asker, esame ve esnaf rolleri çoğuldu.
6. Bektaşî bağı	Gerçektir; üyelikler özdeş değildir.
7. Şiddet	Kışla müdahalesi D7'ye yaklaşır.
8. Bektaşî tasfiyesi	Çoğunlukla D5–D6'dır.
9. Siyaset	Aktöre göre P0–P4 arasında değişir.
10. Bilgi kapanması	Baskı sonrası güvenlik K4'ü güçlendirdi.
11. Tekke	Yıkım, kapanma ve devir ayrı işlemlerdir.
12. Vakıf	Gelir ve mülk yeniden dağıtıldı.
13. Nakşibendi ikamesi	Önemli fakat evrensel değildir.
14. Taşra	Merkez emri eşitsiz uygulandı.
15. Üyelik	Baba, derviş, muhib ve ziyaretçi ayrıldı.
16. Devamlılık	Ev, hane, türbe ve seyahatle sürdü.
17. Rehabilitasyon	Aşamalı ve kısmi gerçekleşti.
18. Hafıza	Zafer ve yas anlatıları karşılıklıdır.
19. Karşılaştırma	1826 ile 1925 aynı yasak değildir.
20. Nihai hüküm	Kurum yıkıldı; ağı tümüyle yok olmadı.

ALTINCI CİLDİN SONU

Eserin Sonuç bölümü ile yirmi Ek'i (Ana Envanter, soy ağaçları, haritalar, kronolojiler, kavram sözlüğü ve dizinler), Onuncu Kısım'dan itibaren Bölüm 110–274 ile birlikte İkinci çalışmad yer alacaktır.

¹¹¹⁹ Fabri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), 115–142; Sahaflar Şeybizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).

¹¹²⁰ Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektashi Order (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012)*; Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971), 21–39.

KAYNAKÇA

- ‘A Ritual Demystified,’ *Religion and Society* 10 (2019).
- A. A. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara* (Rabat: Institut des Études Africaines, 2001).
- A. C. S. Peacock, ‘Pan-Islamic Plot or Colonial Paranoia? Ottoman Policies towards Southeast Asia, 1824–1916,’ in *Imagined Geographies in the Mediterranean, Middle East, and Beyond*, ed. Dimitris Kastritsis, Anna Stavrakopoulou, and Angus Stewart (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2023).
- A. Nuri Yurdusev, ed., *Ottoman Diplomacy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004).
- Abderrahmane El Moudden, ‘The Ambivalence of Rihla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800,’ in *Muslim Travellers* (London: Routledge, 1990).
- Abdulkasım Gül, ‘Bir Efsanenin Gücü: Yeniçeri-Bektaşılık Münasebetinin Tarihi Gelişiminin İncelenmesi,’ *Tarih Dergisi* 77 (2022).
- Abdülazîz ed-Dîrînî, *Gâyetü’l-tahrîr*, Kahire.
- Abdûlbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 2. bs. (İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1983).
- Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Halvetîlik’in Şâbâniyye Kolu: Şeyh Şâbân-ı Velî ve Külliyesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, 1991).
- Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Fethu’r-rabbânî ve’l-feyzü’r-rahmânî*, çeşitli baskılar.
- Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Gunyetü li-tâlibî tarîki’l-Hak*, çeşitli baskılar.
- Abdülkâdir-i Geylânî, *Fütûhu’l-gayb*, çeşitli neşirler.
- Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform* (Berkeley: University of California Press, 1998).
- Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü’l-ârifîn*, ilgili bölümler.
- Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, 2 cilt (İstanbul: Hürriyet, 1973).
- Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü’l-müeyyed*, çeşitli neşirler.
- Ahmet Ali Bayhan, ‘Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi,’ *TDV İslâm Ansiklopedisi* 37 (2009).
- Ahmet Avni Konuk, *Vâkıât-ı Niyâzî-i Mısırî Şerhi*, haz. İsmail Güleç (İstanbul: Dergâh, 2017).
- Ahmet Kavas, ‘Rahmâniyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007).
- Ahmet Köç, ‘Sofyalı Bâlî Efendi ve Vakfı,’ *Belleten* 82/294 (2018).

- Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).
- Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992).
- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1998).
- Ahmet Yaşar Ocak, 'Hacı Bektâş-ı Velî,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996).
- Ahmet Yusuf Yüksek, 'Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis,' *Journal of Urban History* 49/4 (2023).
- Alan Duben and Cem Behar, *Istanbul Households* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Albert Doja, 'A Political History of Bektashism in Albania,' *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006).
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000).
- Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (Berkeley: University of California Press, 1985).
- Alexandre Popovic, *Islamic Movements in the Balkans* (Istanbul: Isis, 1995).
- Alexandre Popovic, *L'islam balkanique* (Berlin: Otto Harrassowitz, 1986).
- Ali Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, trans. Maryam Loutfi (Edinburgh University Press, 2012).
- Ali Abdullatif Ahmida, *The Making of Modern Libya* (Albany: SUNY Press, 1994).
- Ali b. Yûsuf eş-Şattanûfî, *Behcetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr*, çeşitli baskılar.
- Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan* (Evanston: Northwestern University Press, 1992).
- Ali Sinan Bilgili, 'Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) Zaviyesi (1401–1826),' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010).
- Ali Yaycıoğlu, 'Guarding Traditions and Laws—Disciplining Bodies and Souls,' *Modern Asian Studies* 52/5 (2018).
- Alix Philippon, *The Qadiriyya Sufi Order: Saints, Shrines and Politics in 21st Century Iraq and Beyond* (London: Routledge, 2025), giriş ve 1–3. bölümler.

- Alp Yenen, 'Pan-Islamism (Ottoman Empire),' 1914-1918-online: International Encyclopedia of the First World War (2018).
- Amal N. Ghazal, *Islamic Reform and Arab Nationalism* (London: Routledge, 2010).
- Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: SUNY Press, 2002).
- André Raymond, *Arab Cities in the Ottoman Period* (Aldershot: Ashgate, 2002).
- André Raymond, *Le Caire des Janissaires* (Paris: CNRS, 1995).
- Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).
- Annemarie Schimmel, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India* (Leiden: Brill, 1976).
- Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993).
- Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1969).
- Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans* (Leiden: Brill, 2004).
- Arab Republic of Egypt, Law No. 118 of 1976 concerning Sufi orders.
- Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998).
- Arthur F. Buehler, "Binding with a Perfect Sufi Master: Naqshbandi Defenses of Rābiʿa," *Die Welt des Islams* 56/1 (2016).
- Arzu Eylül Yalçinkaya, 'A Shelter for the Spirit,' *Religions* 16/8 (2025).
- Arzu Eylül Yalçinkaya, 'Agents of Transition from Empire to Republic: Veled Çelebi İzbudak (1869–1953) and the Sufi Bureaucratic Dynamics of Late Ottoman Modernisation,' *Journal of the Royal Asiatic Society* 35/3 (2025).
- Avigdor Levy, 'The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826–39,' *International Journal of Middle East Studies* 2/1 (1971).
- Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020).
- Aytaş, 'Eski İstanbul'da Tarikatların Faaliyetleri,'.
- Ayşe Ozil, *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire* (London: Routledge, 2013).
- Ayşegül Mete, *XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği* (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019).

- Ayşegül Mete, 'Mevlevîlikte Merkeziyetçilik: Çelebilik Makamı ve Tevcihâtı,' *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 48 (2021).
- Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877–1924* (Leiden: Brill, 1997).
- Ahmad b. Nâşir al-Dar'î, *al-Rihla al-Nâşiriyya*, ed. 'Abd al-Hafîz Malhûq (Rabat, 1983).
- Ahmad ibn 'Ajîba, *The Autobiography of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn 'Ajîba*, trans. Jean-Louis Michon and David Streight (Louisville: Fons Vitae, 1999).
- B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes," *Scholars, Saints, and Sufis*, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972).
- B. G. Martin, "Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Shaykh Uways b. Muhammad al-Barawi and the Qadiriya Brotherhood in East Africa," *Journal of African History* 10/3 (1969).
- Baha Tanman, 'Ebûrrızâ Tekkesi,' *TDV İslâm Ansiklopedisi* 10 (1994).
- Bahaeddin Yediyıldız, XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003).
- Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mecmûa-i Tekâyâ* (İstanbul 1307), ilgili kayıtlar.
- Barbara D. Metcalf, *Husain Ahmad Madani: The Jihad for Islam and India's Freedom* (Oxford: Oneworld, 2009).
- Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982).
- Barkan, 'Kolonizatör Türk Dervişleri,'.
- Benjamin Braude, 'Foundation Myths of the Millet System,' in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis (New York: Holmes & amp.
- Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Bertold Spuler, *The Muslim World: A Historical Survey, Part II, The Mongol Period* (Leiden: Brill, 1960).
- Betül Başaran, *Selim III, Social Order and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century* (Leiden: Brill, 2014).
- BOA, MAD.d 6681, 6313, 6331, 6359 ve 7167'den aktarılan defter formülleri için aynı eser.
- BOA, MAD.d 6681, 6313, 6331, 6359, 7167 ve 6964'teki formüller için Gül, 'Bir Efsanenin Gücü,'.
- Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).

- Bruce McGowan, 'On Mevlevi Organization,' *Osmanlı Araştırmaları* 40 (2012).
- Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826–1876)* (İstanbul: Isis, 2001).
- Butrus Abu-Manneh, 'Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi,' *Middle Eastern Studies* 15/2 (1979).
- Butrus Abu-Manneh, 'The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century,' *Die Welt des Islams* 22 (1982):.
- Büşranur Bekman, 'Mahalle Çalışmalarına Bir Katkı: 18. Yüzyıl Suriçi Mahallelerinin Tespiti ve Haritalanması (1730–1787),' *Kadim* 5 (2023):.
- C. Snouck Hurgronje, *The Holy War 'Made in Germany'* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1915).
- Canbakal, 'Legal Identity,'.
- Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923* (London: John Murray, 2005).
- Carter V. Findley, 'Social Dimensions of Dervish Life,' in *The Dervish Lodge*.
- Catharina Raudvere, *The Book and the Roses* (İstanbul: Swedish Research Institute, 2002).
- Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid Aḥmad al-Badawī: Un grand saint de l'Islam égyptien* (Cairo: IFAO, 1994).
- Catherine Mayeur-Jaouen, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam* (Paris: Aubier, 2005), ilgili bölümler.
- Celaledin Çelebi, 'Abdülhalim Çelebi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1 (1988).
- Celaledin Çelebi, 'Çelebi Efendi,'.
- Cem Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul* (Albany: SUNY Press, 2003).
- Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal* (İstanbul: Yapı Kredi, 2019).
- Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1995).
- Cemal Kafadar, 'Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul,' *International Journal of Turkish Studies* 13, nos. 1–2 (2007):.
- Cemal Kafadar, 'Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul,' *Studia Islamica* 69 (1989):.
- Cemal Kafadar, 'Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict' (MA tezi, McGill University, 1981).

- Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017).
- Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia* (New York: Columbia University Press, 2007).
- Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993).
- Cengiz Kırılı, 'Surveillance and Constituting the Public in the Ottoman Empire,' in *Publics, Politics and Participation*, ed. Seteney Shami (New York: SSRN, 2009).
- Chiara Formichi, 'Pan-Islamism and Nationalism (Nineteenth and Twentieth Centuries),' in *Islam and Asia: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).
- Christiane Gruber, 'A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,' in *The Islamic Manuscript Tradition* (Bloomington, 2010).
- Christoph K. Neumann, '19'uncu Yüzyıla Girerken Konya Mevlevî Âsitânesi ile Devlet Arasındaki İlişkiler,' *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (1996).
- Clayer and Popovic, 'Balkanlardaki Tarikatlar.'
- Colin Imber, 'The Origin of the Janissaries,' *Journal of Turkish Studies* 26 (2002).
- Conrad Wood, *The Moplah Rebellion and Its Genesis* (New Delhi: People's Publishing House, 1987).
- D. S. Margoliouth, 'al-Rifā'ī,' *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.
- Daphna Ephrat, *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety: Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).
- David Brophy, "'He Causes a Ruckus Wherever He Goes": Sa'îd Muḥammad al-'Asali as a Missionary of Modernism in North-West China,' *Modern Asian Studies* 54, no. 4 (2020):.
- David Commins, "'Abd al-Qadir al-Jaza'iri and Islamic Reform," *Muslim World* 78/2 (1988).
- David Henig, *Remaking Muslim Lives* (Urbana: University of Illinois Press, 2020).
- David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, 3rd ed. (London: I.B. Tauris, 2004).
- David P. V. Gutelius, 'Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830,' *Journal of African History* 43/2 (2002).
- David P. V. Gutelius, 'Sufi Networks and the Social Contexts for Scholarship in Morocco and the Northern Sahara, 1660–1830,' in *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, ed. Scott S. Reese (Leiden: Brill, 2004).
- Derin Terzioğlu, 'Where 'Ilm-i Hâl Meets Catechism,' *Past & Present*.

- Derin Terzioğlu, "Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization," *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (London: Routledge, 2012).
- Devin DeWeese, "The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan,".
- Devin DeWeese, "The Mashā'ikh-i Turk and the Khojagān," *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996).
- Dietrich Reetz, *Hijrat: The Flight of the Faithful* (Berlin: Klaus Schwarz, 1995).
- Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700* (Albany: SUNY Press, 2005).
- Dina Le Gall, 'Forgotten Naqshbandis and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods,' *Studia Islamica* 97 (2003).
- Dina Le Gall, "Recent Thinking on Sufis and Saints in the Lives of Muslim Societies," *International Journal of Middle East Studies* 42/4 (2010).
- Donald M. McKale, *War by Revolution* (Kent, OH: Kent State University Press, 1998).
- Donald Quataert, 'Labor Policies and Politics in the Ottoman Empire: Porters and the Sublime Porte, 1826–1896,' in *Humanist and Scholar* (Istanbul: Isis, 1993).
- Doris Behrens-Abouseif, "The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo," *Muqarnas* 5 (1988).
- E. Bannerth, "La Khalwatiyya en Égypte: Quelques aspects de la vie d'une confrérie," *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 8 (1964–1966).
- E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949).
- E. Melek Cevahiroğlu Ömür, 'The Sufi Orders in a Modernizing Empire: 1808–1876,' *Tarih* 1, no. 1 (2009):.
- Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Dâ'i'r-reşâd ve en-Nefhatü'n-nebeviyye*.
- Edhem Eldem, *Death in Istanbul* (Istanbul: Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005).
- Efe Peker, 'Beyond Positivism: Building Turkish Laiklik in the Transition from the Empire to the Republic (1908–38),' *Social Science History* 44, no. 2 (2020):.
- Egemen Yılıgür, 'The Formation of Informal Settlements and the Emergence of the Teneke Mahalle,' *Journal of Urban History* 48, no. 3 (2022):.
- Eileen Ryan, *Religion as Resistance* (New York: Oxford University Press, 2018).
- Ekrem Işın, "Meclis-i Meşâyih," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003).
- Eleni Gara, 'Conceptualizing Interreligious Relations in the Ottoman Empire,' *Acta Poloniae Historica* 116 (2017):.

- Eleni Gara, 'Interfaith Marriage in the Early Modern Ottoman Empire: Legal and Social Aspects,' *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi* 5, no. 2 (2022):.
- Elizabeth Sirriye, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641–1731* (London: RoutledgeCurzon, 2005).
- Erduğan, 'Hamdullah Efendi,'.
- Ergenç, 'Mahalle,'.
- Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus: IFEAD, 1995).
- Eric Tagliacozzo, *The Longest Journey* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 3rd ed. (London: I.B. Tauris, 2004).
- Erik Jan Zürcher, 'The Ottoman Jihad, the German Jihad and the Sacralization of War,' in *Jihad and Islam in World War I*, ed. Erik Jan Zürcher (Leiden: Leiden University Press, 2016).
- Erik-Jan Zürcher, ed., *Jihad and Islam in World War I* (Leiden: Leiden University Press, 2016).
- Erik-Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building* (London: I.B. Tauris, 2010).
- Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000).
- Eugene Rogan, *The Arabs: A History*, rev. ed. (New York: Basic Books, 2017).
- Eugene Rogan, 'Rival Jihads: Islam and the Great War in the Middle East, 1914–1918,' *Journal of the British Academy* 4 (2016):.
- Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul* (Leiden: Brill, 2004).
- Eyal Ginio, 'Mobilizing the Ottoman Nation during the Balkan Wars, 1912–1913,' *War in History* 12, no. 2 (2005):.
- Fahri Maden, 'Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 53 (2010).
- Fahri Maden, 'Yeniçerilik-Bektaşılık İlişkileri ve Yeniçeri İşyanlarında Bektaşiler,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 73 (2015).
- Fahri Çetin Derin, 'Kabakçı Mustafa Ayaklanmasına Dair Bir Tarihçe,' *Tarih Dergisi* 27 (1973).
- Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700–1800* (Berkeley: University of California Press, 2010).

- Fariba Zarinebaf, 'Intercommunal Life in Istanbul During the Eighteenth Century,' *Review of Middle East Studies* 46, no. 1 (2012):.
- Faroqhi, 'The Tekke of Haci Bektaş: Social Position and Economic Activities,' *International Journal of Middle East Studies* 7/2 (1976).
- Fatih Yeşil, *İhtilâller Çağında Osmanlı Ordusu* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016).
- Fatima Aizaz, 'Rethinking Pan-Islam under Colonial Rule in British India: Urdu Press, 1911–14,' *Global Histories* 5, no. 1 (2019):.
- Fatima Ghoulaiichi, *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship* (PhD diss., University of Maryland, 2005).
- Feyza Burak-Adlı, 'Alla Franca Shaykh,'.
- Feyza Burak-Adlı, 'The Portrait of an Alla Franca Shaykh,' *International Journal of Middle East Studies* 56/2 (2024).
- Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
- Francis Robinson, 'Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print,' *Modern Asian Studies* 27, no. 1 (1993):.
- Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000).
- Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).
- Frederick de Jong, *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).
- Frederick de Jong, 'The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth-Century Egypt,' in *Muslim Travellers* (Leiden: Brill, 1990), ilgili bölümler.
- Frial Ramadhan Supratman, 'Before the Ethical Policy: The Ottoman State, Pan-Islamism, and Modernisation in Indonesia, 1898–1901,' *Al-Jāmi'ah* 54, no. 2 (2016):.
- Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqşbandiyya* (Istanbul: Steiner, 1994).
- Fuat Bayramoğlu and Nihat Azamat, 'Bayramiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (1992):.
- Fulya İbanoğlu, 'Yenikapı Mevlevihanesi Nâfiz Paşa Kütüphanesi ve Koleksiyonundaki Aklı İlimlere Dair Kitaplar Üzerine,' *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 6/1 (2021).
- Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India* (New York: Columbia University Press, 1982).
- Gara, 'Interreligious Relations,'.

- George Makdisi, *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).
- George W. Gawrych, 'Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-i Cedid,' *International Journal of Turkish Studies* 4/1 (1987).
- Gerhard Höpp, *Muslime in der Mark: Als Kriegsgefangene und Internierte in Wündsdorf und Zossen, 1914–1924* (Berlin: Das Arabische Buch, 1997).
- Gilles Veinstein, 'On the Ottoman Janissaries,' *Fighting for a Living içinde* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013).
- Glenn Bowman, 'Processions and Possessions in South Eastern Europe,' in *Sharing the Sacra*, ed. Glenn Bowman (New York: Berghahn, 2012).
- Grigor Boykov, "Abdāl-Affiliated Convents and 'Sunnitizing' Halveti Dervishes in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli," *Dimensions of Transformation in the Ottoman Empire from the Late Medieval Age to Modernity*, ed. Stephan Conermann ve Gül Şen (Bonn: Bonn University Press, 2021).
- Gül, 'Yeniçeri Teşrifat Mecmuası (Transkripsiyon ve Değerlendirme),' *ETÜT Dergisi* 1 (2020).
- Gülay Yılmaz, 'Becoming a Devshirme: The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire,' *Children in Slavery Through the Ages içinde* (Athens, OH: Ohio University Press, 2009).
- Gülay Yılmaz, 'Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme,' *Osmanlı Araştırmaları* 45 (2015).
- Gülay Yılmaz, 'Blurred Boundaries Between Soldiers and Civilians: Artisan Janissaries in Seventeenth-Century Istanbul,' *Bread from the Lion's Mouth içinde* (New York: Berghahn, 2015).
- Gülay Yılmaz, 'Janissaries in the Making: Coerced Labor and Chivalric Masculinity in the Early Modern Ottoman Empire,' *Labor History* 64/4 (2023).
- Gülay Yılmaz'ın arşiv temelli ihtiyatı için 'Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri,'.
- Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum, 1826–1839* (İstanbul: Kitabevi, 2009).
- Gürer Karagedikli, 'Overlapping Boundaries in the City: Mahalle and Kahal in the Early Modern Ottoman Urban Context,' *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61, no. 4 (2018):.
- Gıyasettin Aytaş, 'XIX. Yüzyılda Yapılmış Bir Haritadan Yola Çıkarak Eski İstanbul'da Tarikatların Faaliyetleri,' *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 107 (2023):.

- H. Evren Sünnetçioğlu, 'Attendance at the Five Daily Congregational Prayers, Imams and Their Communities,' in *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, ed. Tijana Krstić and Derin Terzioğlu (Leiden: Brill, 2020).
- H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı* (İstanbul: Erkam, 1990).
- Hakan T. Karateke, 'Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis,' in *Legitimizing the Order*, ed. Hakan T. Karateke and Maurus Reinkowski (Leiden: Brill, 2005).
- Hakkı Acun, 'Manisa Mevlevîhânesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003).
- Halil İnalçık, 'İstanbul,' *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.
- Hamid Algar, 'Devotional Practices,'.
- Hamid Algar, 'The Hamzeviye: A Deviant Movement in Bosnian Sufism,' *Islamic Studies* 36, no. 2/3 (1997):.
- Hamid Algar, 'The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey,' *Studia Islamica* 44 (1976):.
- Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order," in *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (İstanbul: Isis, 1990).
- Hamid Algar, "Abdullah ed-Dihlevî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1 (1988).
- Hamid Algar, "Alâeddin Attâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989).
- Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 4 (1991).
- Hamid Algar, "Bâkî-Billâh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992).
- Hamid Algar, "Emîr Külâl," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995).
- Hamid Algar, "Gucdüvânî, Abdülhâlik," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996).
- Hamid Algar, "Hâcegân," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996).
- Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997).
- Hamid Algar, "Hâlidîyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997).
- Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22 (2000).
- Hamid Algar, "Mektûbât," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004).
- Hamid Algar, "Muhammed Ma'sûm Sirhindî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2005).
- Hamid Algar, "Murad Buhârî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31 (2006).
- Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History," in *Naqshbandis*.
- Hamid Algar, "Tâhâ-yı Hakkârî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39 (2010).

- Hamid Algar, “Vahdet-i Şühûd,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 42 (2012).
- Hamid Algar, “Ya’küb-i Çerhî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 43 (2013).
- Hamiye Duran, haz., Velâyetnâme (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007).
- Hans Joachim Kissling, “Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens,” Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 103 (1953).
- Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, Tibyânü vesâili’l-hakâik fî beyâni selâsili’t-tarâik, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi.
- Harîrîzâde, Tibyânü vesâ’ili’l-hakâ’ik, ilgili varaklar.
- Hasan Aksoy, “Şemseddin Sivâsi,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 38 (2010).
- Hasan Ali Khan and Aliya Iqbal-Naqvi, ‘The Rifâ’iyya Sufi Order in South-Western Asia,’ Iran and Beyond Research Project (2020).
- Hasan Basri Karadeniz, ‘Osmanlı-Hacı Bektaş Veli İlişkisi veya Ak Börk Meselesi,’ Akademik Bakış 8 (2006).
- Hasan Karataş, “The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries” (PhD diss., University of California, Berkeley, 2011).
- Hasan Karataş, “The Ottomanization of the Halveti Sufi Order: A Political Story Revisited,” Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association 1/1–2 (2014).
- Hasan Kayalı, Arabs and Young Turks (Berkeley: University of California Press, 1997).
- Haşim Karpuz, ‘Mevlânâ Müzesi,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 29 (2004).
- Heather Streets-Salter, World War One in Southeast Asia (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
- Henry Munson, Jr., Religion and Power in Morocco (New Haven: Yale University Press, 1993).
- Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân, haz. Sevim İlgürel (Ankara: TTK, 1998).
- Hülya Canbakal, Society and Politics in an Ottoman Town: Ayntab in the 17th Century (Leiden: Brill, 2007).
- Hülya Canbakal, ‘Some Questions on the Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire,’ Anatolia Moderna 10 (2004):.
- Hülya Küçük, ‘Sultân Walad’s Role in the Foundation of the Mevlevi Sufi Order,’ Mawlana Rumi Review 3 (2012).
- Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ, haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz, 5 cilt (İstanbul: Kitabevi, 2006), II.

- Ibn Taymiyya, Majmû‘u’r-resâ’il, Rifâî uygulamalarına dair ilgili risale.
- Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarî, Laṭā’if al-minan, ed. ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (Cairo, 1974).
- İlgili şube maddeleri, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
- Itzhak Weismann, Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus (Leiden: Brill, 2001).
- Itzhak Weismann, The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition (London: Routledge, 2007).
- İşık, ‘Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,’.
- İşıl Çokuğraş, Bekâr Odaları ve Meyhaneler (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2016).
- İhtifalci Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi (İstanbul, 1329).
- İlber Ortaylı, Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (Ankara: TTK, 2000).
- İngilizce seçki: The Darqawi Way, trans. Aisha Abdar-Rahman at-Tarjumana (Norwich: Diwan Press, 1980).
- İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddin: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı (İstanbul: Seha, 1984).
- İrfan Gündüz, “Bekriyye,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 5 (1992).
- İrfan Gündüz, “Kotku, Mehmet Zahit,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 26 (2002).
- İsmail Güleç, Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri (İstanbul: Pan, 2008).
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları, I (Ankara: TTK, 1988).
- İsmail Kaya, ‘Osmanlı Devletinde Devlet-Tarikat İlişkileri Bağlamında Meclis-i Meşayih,’ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 100 (2021):.
- İsmail Kıvrım, ‘Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat,’ Gaziantep University Journal of Social Sciences 8, no. 1 (2009):.
- J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam (Oxford: Clarendon Press, 1971).
- Jacob M. Landau, The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1990).
- Jacqueline Chabbi, “‘Abd al-Qâdir al-Djîlânî,” Encyclopaedia of Islam, 2nd ed.
- Jahāngîr, The Jahangirnama, trans. Wheeler M. Thackston (New York: Oxford University Press, 1999).

- Jamal J. Elias, *After Rumi: The Mevlevis and Their World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2025).
- James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).
- Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Jamil M. Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life* (New York: Columbia University Press, 2007).
- Jan Just Witkam, 'The Battle of the Images: Mecca vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat*,' in *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts* (Beirut, 2007).
- Jo-Ann Gross and Asom Urunbaev, *The Letters of Khwāja 'Ubayd Allāh Ahrār and His Associates* (Leiden: Brill, 2002).
- Jo-Ann Gross, "The Economic Status of a Timurid Sufi Shaykh," *Iranian Studies* 21/1–2 (1988).
- Johann Strauss, 'A Constitution for a Multilingual Empire: Translations of the Kanun-i Esasi and Other Official Texts into Minority Languages,' in *The First Ottoman Experiment in Democracy*, ed. Christoph Herzog and Malek Sharif (Würzburg: Ergon, 2010).
- John J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350–1650* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).
- John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937).
- John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013).
- John Robert Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 1986).
- John Slight, 'British Perceptions and Responses to Sultan Ali Dinar of Darfur, 1915–16,' *Journal of Imperial and Commonwealth History* 38, no. 2 (2010):.
- Jonathan Krause, 'Islam and Anticolonial Rebellions in North and West Africa, 1914–1918,' *Historical Journal* 64, no. 3 (2021):.
- Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Joshua Teitelbaum, *The Rise and Fall of the Hashimite Kingdom of Arabia* (New York: New York University Press, 2001).

- Judith M. Brown, *Gandhi's Rise to Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
- Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algeria and Tunisia, 1800–1904* (Berkeley: University of California Press, 1994).
- Julia A. Clancy-Smith, "The Shaykh and His Daughter: Coping in Colonial Algeria," *African Studies Review* 33/2 (1990).
- Jürgen Paul, *Doctrine and Organization: The Khwājagān/Naqshbandīya in the First Generation after Bahā' al-Dīn* (Berlin: Das Arabische Buch, 1998).
- Jürgen Paul, "Forming a Faction: The Himāyat System of Khwaja Ahrar," *International Journal of Middle East Studies* 23/4 (1991).
- K. Vollers and E. Littmann, 'Aḥmad al-Badawī,' *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., 1:.
- Karaosmanoğlu and Dolu, 'Müslim-Gayrimüslim İlişkileri,'.
- Katrin Boeckh, *von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg* (Munich: Oldenbourg, 1996).
- Kaya, 'Meclis-i Meşayih,'.
- Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam* (New York: Oxford University Press, 2001).
- Kemal H. Karpat, 'Ottoman Population Records and the Census of 1881/82–1893,' *IJMES* 9, no. 3 (1978):.
- Khaliq Ahmad Nizami, "The Qādiriyya Order," in *A History of the Sufi Orders in India*, vol. 2 (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1983).
- Kim Hodong, *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864–1877* (Stanford: Stanford University Press, 2004).
- Klaus Kreiser, 'Evliyâ Çelebi ve Başka Kaynaklara Göre Arap Âleminin Doğusundaki Büyük Şehirlerde Mevlevihaneler,' *Osmanlı Araştırmaları* 14 (1994).
- Klaus Kreiser, "The Dervish Living," in *The Dervish Lodge*, ed. Raymond Lifchez (Berkeley: University of California Press, 1992).
- Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013).
- Kıvrım, 'Gündelik Hayat,'.
- Law No. 118 of 1976 concerning Sufi orders.
- Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003).
- Leslie Peirce, *The Imperial Harem* (New York: Oxford University Press, 1993).

- Low, 'Unfurling the Flag of Extraterritoriality,' *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 3, no. 2 (2016):.
- Lâle Can, *Spiritual Subjects: Central Asian Pilgrims and the Ottoman Hajj at the End of Empire* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2020).
- Lâle Can, 'The Protection Question: Central Asians and Extraterritoriality in the Late Ottoman Empire,' *International Journal of Middle East Studies* 48, no. 4 (2016):.
- M. Alper Yalçinkaya, *Challenging the Caliphate: Wahhabism and Mahdism in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2026).
- M. Baha Tanman, 'Edirne'de Tarikat Yapıları,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ek cilt 1 (2016):.
- M. Baha Tanman, 'Galata Mevlevîhânesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13 (1996).
- M. Baha Tanman, 'İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri,' *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler içinde* (Ankara: TTK, 2005).
- M. Baha Tanman, 'Mevlânâ Külliyesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004).
- M. Baha Tanman, 'Âsitâne,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3 (1991).
- M. Baha Tanman, "Emîr Buhârî Tekkesi," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 3 (1994).
- M. Baha Tanman, "Eşrefoğlu Rûmî Külliyesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995).
- M. Baha Tanman, "Halvethâne," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997).
- M. Baha Tanman, "Kadirîhâne Tekkesi'nin Mimari Tarihi," *Sanat Tarihi Yıllığı* 17 (2004).
- M. Baha Tanman, "Kâdirîhâne Tekkesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24 (2001).
- M. Baha Tanman, "Nûreddin Cerrâhî Tekkesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33 (2007).
- M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- M. Naeem Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics, 1918–1924* (Leiden: Brill, 1999).
- M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).
- M. Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik, 2004).

- Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988).
- Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları* (Ankara: TTK, 2013).
- Maden, '1826 Sonrası Bugünkü Bulgaristan Coğrafyasında Bektaşî Yasağı,' *Avrasya Etüdləri* 61 (2022).
- Madoka, 'Hostility and Hospitality,'
- Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966).
- Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Marc Gaborieau, "The Transformation of Tablighi Jamaat into a Transnational Movement," in *Travellers in Faith*, ed. Muhammad Khalid Masud (Leiden: Brill, 2000).
- Marcia Hermansen, "What's American about American Sufi Movements?," in *Sufism in the West*, ed. Jamal Malik and John Hinnells (London: Routledge, 2006).
- Marcia K. Hermansen, *The Conclusive Argument from God: Shāh Walī Allāh of Delhi's Ḥujjat Allāh al-Bāligha* (Leiden: Brill, 1996), xv–xxx.
- Marek M. Dziekan, 'The Sufi Brotherhood of Naṣiriyya in Morocco: Its Establishment and Doctrine,' *Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 19/1 (2024).
- Margaret Malamud, "Gender and Spiritual Self-Fashioning," *Journal of the American Academy of Religion* 64/1 (1996).
- Mark Sedgwick, *Muhammad Abduh* (Oxford: Oneworld, 2010).
- Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (New York: Oxford University Press, 2017).
- Mark Soileau, 'Conforming Haji Bektash: A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy,' *Die Welt des Islams* 54 (2014).
- Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992).
- Martin van Bruinessen, "Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia," *Journal of the History of Sufism* 1–2 (2000).

- Martin van Bruinessen, "Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Indonesia," in *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992).
- Mary B. Wilson, 'The Twilight of Ottoman Sufism,' *International Journal of Middle East Studies* 49/1 (2017).
- Masayuki Ueno, 'In Pursuit of Laicized Urban Administration,' *International Journal of Middle East Studies* 54, no. 2 (2022):.
- Mehmed Esad Efendi, Üss-i Zafer, 203. Geç aktarımın kaynak zinciri için Reşat Ekrem Koçu, İstanbul Ansiklopedisi, 'Doksandörtlüler' maddesi.
- Mehmed Nazmî, Hediyyetü'l-ihvân, haz. Osman Türer (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982).
- Mehmet Beşikçi, 'Domestic Aspects of Ottoman Jihad,' *Jihad and Islam in World War I içinde* (Leiden: Leiden University Press, 2016).
- Mehmet Demirci, 'Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994).
- Mehmet Demirci, 'Desûkiyye,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994).
- Meier, 1982).
- Meral Salman Yıkılmış, Hacı Bektaş Velî'nin Evlatları: Yol'un Mürşitleri Ulusoy Ailesi (İstanbul: İletişim, 2014).
- Merve Nur Karaosmanoğlu and Ayşe Dolu, '18. Yüzyıl İstanbul'unda Mahallelilik Bağlamında Müslim-Gayrimüslim İlişkileri,' *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6, no. 1 (2023):.
- Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, 1923–1931 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1999).
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Mektuplar, çev. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1963).
- Michael Christopher Low, *Imperial Mecca: Ottoman Arabia and the Indian Ocean Hajj* (New York: Columbia University Press, 2020).
- Michael Christopher Low, 'Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance, 1865–1908,' *International Journal of Middle East Studies* 40, no. 2 (2008):.
- Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia* (London: RoutledgeCurzon, 2003).
- Michael Frishkopf, 'Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism,' *Religious Studies and Theology* 20/1 (2001).

- Michael Frishkopf, 'Sufism, Ritual, and Modernity in Egypt,' ilgili çalışmalar.
- Michael Frishkopf, 'Tarab in the Mystic Sufi Chant of Egypt,' ilgili çalışmalar.
- Michael O'Sullivan, 'Pan-Islamic Bonds and Interest: Ottoman Bonds, Red Crescent Remittances and the Limits of Indian Muslim Capital, 1877–1924,' *Indian Economic and Social History Review* 55, no. 2 (2018):.
- Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).
- Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995).
- Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids: Şī'ism, Şūfism, and the Ġulāt* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1972).
- Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul* (Leiden: Brill, 2002).
- Âmir en-Neccâr, *eṭ-Ṭuruḳu's-şūfiyye fî Mısr* (Cairo, 1983).
- Molly Greene, *A Shared World* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
- Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).
- Morita Madoka, 'Between Hostility and Hospitality: Neighbourhoods and Dynamics of Urban Migration in Istanbul (1730–54),' *Turkish Historical Review* 7, no. 2 (2016):.
- Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (London: Frank Cass, 1994).
- Muhammad Rashid Rida, *The Caliphate or Supreme Imamate*, trans. Simon A. Wood (Yale University Press, 2023).
- Muhammed Seyyid el-Celyend, "Muhammed Demirtaşı," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2005).
- Muharrem Varol, *Islahat, Siyaset, Tarikat: Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826–1866)* (İstanbul: Dergâh, 2013).
- Murat Çizakça, 'Cash Waqfs of Bursa, 1555–1823,' *JESHO* 38, no. 3 (1995):.
- Murat Özyüksel, *The Hejaz Railway and the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2014).
- Musa Çadircı, 'Türkiye'de Muhtarlık Teşkilâtının Kurulması Üzerine Bir İnceleme,' *Belleten* 34, no. 135 (1970):.
- Mushirul Hasan and Margrit Pernau, eds., *Regionalizing Pan-Islamism: Documents on the Khilafat Movement* (New Delhi: Manohar, 2005).
- Mustafa Aksakal, 'The Ottoman Proclamation of Jihad,' in *Jihad and Islam in World War I*, ed. Erik-Jan Zürcher (Leiden: Leiden University Press, 2016).

- Mustafa Aksakal, “‘Holy War Made in Germany’? Ottoman Origins of the 1914 Jihad,’ War in History 18, no. 2 (2011):.
- Mustafa Aşkar, Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998).
- Mustafa İsmet Uzun, “Hatm-i Hâcegân,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 16 (1997).
- Mustafa Kara, Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler, 2 c. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2017), 1:.
- Mustafa Kara, Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, 4. bs. (İstanbul: Dergâh, 1999).
- Mustafa Kara, Niyazi-i Mısırî (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994).
- Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi (İstanbul: Dergâh, 2012).
- Mustafa Kara, ‘Ahmed el-Bedevisi,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2 (1989).
- Mustafa Kara, ‘Bedeviyye,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 5 (1992).
- Mustafa Kara, ‘İbn Atâullah el-İskenderî,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 19 (1999).
- Mustafa Kara, “Abdullah-ı İlâhî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 1 (1988).
- Mustafa Kara, “Eşrefoğlu Rûmî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 11 (1995).
- Mustafa Kara, “Gülşeniyye,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 14 (1996).
- Mustafa Kara, “Niyâzî-i Mısırî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 33 (2007).
- Mustafa Tahralı, ‘Ahmed er-Rifâî,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2 (1989).
- Mustafa Tahralı, ‘Rifâiyye,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 35 (2008).
- Mustafa Tatcı, “Karabaş Velî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 24 (2001).
- Mustafa Tatcı, “Ömer Fuâdî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 34 (2007).
- Mustafa Tatcı, “Şâbâniyye,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 38 (2010).
- Mustafa Uzun, “Dede Ömer Rûşenî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 9 (1994).
- Muzaffar Alam, The Languages of Political Islam in India, c. 1200–1800 (Chicago: University of Chicago Press, 2004).
- Münir Aktepe, Patrona İsyanı (1730) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1958).
- N. H. Bayoğlu, “Koca Mustafa Paşa Külliyesi,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 26 (2002).
- Nadir Özbek, Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet (İstanbul: İletişim, 2002).
- Nadir Özbek, ‘Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism, and the Hamidian Regime, 1876–1909,’ International Journal of Middle East Studies 37, no. 1 (2005):.

- Naser Dumairieh, *Sufis and Their Lodges in the Ottoman Hijaz* (Leiden: Brill, 2023).
- Nathalie Clayer and Alexandre Popovic, ‘Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar,’ in *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: TTK, 2005).
- Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais* (Paris: Karthala, 2007).
- Nathalie Clayer, *L’Albanie, pays des derviches* (Berlin: Osteuropa-Institut, 1990).
- Nathalie Clayer, *Mystiques, État et société: Les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours* (Leiden: Brill, 1994).
- Nathalie Clayer, ‘Life in an Istanbul Tekke,’ in *The Illuminated Table, The Prosperous House*, ed. Suraiya Faroqhi and Christoph Neumann (Würzburg: Ergon, 2003).
- Nathalie Clayer, ‘Trois Centres Mevlevis Balkaniques au travers des documents d’archives: Elbasan, Serez, Salonique,’ *Osmanlı Araştırmaları* 14 (1994).
- Naîmâ, *Târih-i Na’îmâ*, ilgili 1066/1656 kaydı.
- Necdet Tosun, “Letâif-i Hamse,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27 (2003).
- Necdet Tosun, “Nakşibendiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, elektronik sürüm.
- Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Athens: Ohio University Press, 2000).
- Neumann, ‘Konya Mevlevî Âsitânesi ile Devlet,’.
- Nihat Azamat, ‘Kâdiriyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (2001):.
- Nihat Azamat, ‘Ma’rifîyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003).
- Nihat Azamat, ‘Sayyâdî,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36 (2009).
- Nihat Azamat, “Ahmediyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989).
- Nihat Azamat, “Devrân,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994).
- Nihat Azamat, “Esad Erbilî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995).
- Nihat Azamat, “Eşrefîyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11 (1995).
- Nihat Azamat, “Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996).
- Nihat Azamat, “Habîb Karamânî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14 (1996).
- Nihat Azamat, “İsmâîl Rûmî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23 (2001).
- Nihat Azamat, “Mehmed Nasûhî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003).
- Nihat Azamat, “Merkez Efendi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004).
- Nihat Azamat, “Ramazânîyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007).

- Nihat Azamat, “Rûmiyye,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 35 (2008).
- Nihat Azamat, “Sinâniyye,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 37 (2009).
- Nihat Azamat, “Sünbül Sinan,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 38 (2010).
- Nihat Azamat, “Sünbülüyye,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 38 (2010).
- Nihat Azamat, “Uşşâkıyye,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 42 (2012).
- Nihat Azamat, “Yahyâ-yı Şîrvânî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, güncellenmiş elektronik madde.
- Nihat Azamat, “Ömer el-Halvetî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 34 (2007).
- Nikki R. Keddie, Sayyid Jamal ad-Din ‘al-Afghani’: A Political Biography (Berkeley: University of California Press, 1972).
- Nikki R. Keddie, ‘The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II,’ Middle Eastern Studies 3, no. 1 (1966):.
- Nikola Pantić, Sufism in Ottoman Damascus (London: Routledge, 2023).
- Nile Green, Indian Sufism since the Seventeenth Century: Saints, Books and Empires in the Muslim Deccan (London: Routledge, 2006).
- Nora Lafi, ‘The Ottoman Municipal Reforms between Old Regime and Modernity,’ Histoire Urbaine 1, no. 19 (2007):.
- Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2000).
- Nuri Özcan, ‘Defter-i Dervişân,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ek-1 (2020).
- Nuri Özcan, ‘Mevlevî Âyini,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 29 (2004).
- Nuri Özcan, ‘Çelebi Efendi,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 8 (1993).
- On Barak, On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt (Berkeley: University of California Press, 2013).
- Pnina Werbner, Pilgrims of Love (London: Hurst, 2003).
- Rachida Chih, Sufism in Ottoman Egypt (London: Routledge, 2019).
- Raymond Lifchez, ed., The Dervish Lodge (Berkeley: University of California Press, 1992).
- Reşat Kasaba, A Moveable Empire (Seattle: University of Washington Press, 2009).
- Reşat Öngören, Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl) (İstanbul: İz, 2000).
- Reşat Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).
- Reşat Öngören, ‘Şâzeliyye,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 38 (2010).
- Reşat Öngören, ‘Şâzelî,’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 38 (2010).

- Reşat Öngören, “Cemâl-i Halvetî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 7 (1993).
- Reşat Öngören, “Muhammed Bahâeddin Erzincânî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 30 (2005).
- Reşat Öngören, “Rûşeniyye,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 35 (2008).
- Reşat Öngören, “Yûsuf el-Hemedânî,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 44 (2013).
- Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare, 1500–1700* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1999).
- Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafâ’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabî* (Albany: SUNY Press, 2004).
- Richard McGregor, *Islam and the Devotional Object* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).
- Rishad Choudhury, ‘The Hajj and the Hindi,’ *Modern Asian Studies* 50, no. 6 (2016):.
- Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).
- Robert L. Hardgrave Jr., ‘The Mappilla Rebellion, 1921: Peasant Revolt in Malabar,’ *Modern Asian Studies* 11, no. 1 (1977):.
- Robert Olson, ‘The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730,’ *JESHO* 17/3 (1974).
- Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876* (Princeton: Princeton University Press, 1963).
- Roderic H. Davison, ‘The Treaty of Kuchuk Kaynardja: A Note on Its Italian Text,’ *International History Review* 10, no. 4 (1988):.
- Roderic H. Davison, “‘Russian Skill and Turkish Imbecility’: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered,’ *Slavic Review* 35, no. 3 (1976):.
- Ronald Jennings, ‘Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records,’ *JESHO* 16, nos. 2–3 (1973):.
- Ronald Jennings, ‘Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records,’ *JESHO* 18, no. 1 (1975):.
- Rudolph Peters, *Islam and Colonialism* (The Hague: Mouton, 1979).
- Rüdiger Seesemann, ‘Sufi Brotherhoods in Africa,’ ilgili bölümler.
- Rüya Kılıç, “Osmanlı Devleti’nde Gülşenî Tarikatı: Gelişimi ve Devlet Erkânıyla İlişkileri,” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 33 (2005).
- Rıza Yıldırım, ‘Hacı Bektaş Veli ve İlk Osmanlılar: Aşıkpaşazade’ye Eleştirel Bir Bakış,’ *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 51 (2009).

- S. T. Wasti, 'The Indian Red Crescent Mission to the Balkan Wars,' *Middle Eastern Studies* 45, no. 3 (2009):.
- Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1243/1827–28).
- Samer Akkach, "The Gīlānī Shrine in Baghdad," *Muqarnas* 22 (2005).
- Samuli Schielke, *The Perils and Promises of a Global City* (Cairo: AUC Press, ilgili mevlid çalışmaları).
- Samuli Schielke, 'Policing Ambiguity: Muslim Saints-Day Festivals and the Moral Geography of Public Space in Egypt,' *American Ethnologist* 35/4 (2008).
- Sara Ashurbeyli, *History of the City of Baku: Medieval Period*, çev. W. M. Morrison (Baku: Azerneshr, 1992).
- Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).
- Saïd Abdülfettâh Âşûr, *es-Seyyid Aḥmed el-Bedevî* (Cairo, 1967).
- Sean Foley, "Temporal and Spiritual Power in Nineteenth-Century Ottoman Politics: Shaykh Khalid, Gürcü Necib Pasha and the Naqshbandiyya-Khalidiyya," *Journal of Sufi Studies* 1 (2012).
- Sean McMeekin, *The Berlin-Baghdad Express* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2010).
- Selim Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris, 1998).
- Selin İmren Öztürk, *The Effects of the Abolition on the Bektashi Order* (M.A. thesis, Middle East Technical University, 2012).
- Semavi Eyice, 'Karahisar Mevlevîhânesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24 (2001).
- Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement: An Attempt of Şerî'at-Minded Reform in the Ottoman Empire* (PhD diss., Princeton University, 1990).
- Serkan Erduğan, 'Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması ve Hamdullah Efendi,' *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 17 (2018).
- Serpil Özcan, 'Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri,' *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12, no. 2 (2022):.
- Serpil Özcan, 'Üsküdar Tekkelerinin Tarikatlar Arası İlişki Ağı,' in *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu XII* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2023).

- Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* (İstanbul: Vefa, 2007).
- Sezai Küçük, 'Halep Mevlevîhânesi,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1 (2020).
- Shabnum Tejani, 'Re-Considering Chronologies of Nationalism and Communalism: The Khilafat Movement in Sind and Its Aftermath, 1919–1927,' *South Asia Research* 27, no. 3 (2007):.
- Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures* (Seattle: University of Washington Press, 2008).
- Shirine Hamadeh, 'Public Spaces and the Garden Culture of Istanbul in the Eighteenth Century,' in *The Early Modern Ottomans*, ed. Virginia H. Aksan and Daniel Goffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Side Emre, *İbrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order: Power Brokers in Ottoman Egypt* (Leiden: Brill, 2017).
- Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Zeyl-i Fezleke*, haz. Nazire Karaçay Türkal (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012).
- Stanford J. Shaw, 'The Ottoman Census System and Population, 1831–1914,' *IJMES* 9, no. 3 (1978):.
- Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (Konya: Konya ve Mülhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği, 2001).
- Sumit K. Mandal, *Becoming Arab: Creole Histories and Modern Identity in the Malay World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).
- Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik* (İstanbul: Simurg, 2003).
- Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)* (Viyana: Institut für Orientalistik, 1981).
- Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005).
- Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Suraiya Faroqhi, 'Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli, 1750–1826,' *Südost-Forschungen* 35 (1976).
- Suraiya Faroqhi, 'Conflict, Accommodation and Long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State,' *Bektachiyya içinde* (İstanbul: Isis, 1995).
- Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, I (Kahire: Vehbiyye, 1283/1866).
- Süleyman Uludağ, 'Cezûlî, Muhammed b. Süleyman,' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993).

- Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât,' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 9 (1994).
- Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 1 (1988).
- Süleyman Uludağ, "el-Gunye," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 14 (1996).
- Süleyman Uludağ, "Erbaîn," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 11 (1995).
- Süleyman Uludağ, "Fütûhu'l-gayb," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 13 (1996).
- Süleyman Uludağ, "Halvet," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 15 (1997).
- Süleyman Uludağ, "Halvetiyye," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 15 (1997).
- Süleyman Uludağ, "Zikir," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 44 (2013).
- Tahsin Yazıcı, 'Eflâkî, Ahmed,' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 10 (1994).
- Tahsin Yazıcı, "Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri," İstanbul Enstitüsü Dergisi 2 (1956).
- Tahsin Özcan, 'Osmanlı Mahallesi: Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi,' Marife 1, no. 1 (2001):.
- Tamir Moustafa, *The Struggle for Constitutional Power* (Cambridge, 2007), din-devlet bağlamı.
- TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Şernûbiyye' ve 'Âşûriyye' maddeleri.
- Tewfik Ladjal, 'Sufism and Politics in Contemporary Egypt,' *Journal of Asian and African Studies* 50/4 (2015).
- The Ottoman Constitution of 1876, art.
- Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam* (Paris: Maisonneuve, 1993).
- Thierry Zarcone, 'Rifâ'iyya,' *Encyclopaedia of Islam*, THREE.
- Thierry Zarcone, "Naqshbandis and the Turkish Republic," in *Naqshbandis*.
- Thierry Zarcone, "Sufi Lineages and Saint Veneration in Modern Turkey," in *Sufism and the Modern in Islam*, ed. Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (London: I.B. Tauris, 2007).
- Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2011).
- Tilman Lüdke, *Jihad Made in Germany* (Münster: LIT, 2005).
- Tim Harper, 'Singapore, 1915, and the Birth of the Asian Underground,' *Modern Asian Studies* 47, no. 6 (2013):.
- Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), ilgili bölümler.

- Timur Kuran, *The Long Divergence* (Princeton: Princeton University Press, 2011).
- Tom Papademetriou, *Render unto the Sultan* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Touraj Atabaki, ed., *Iran and the First World War* (London: I.B. Tauris, 2006).
- Turan Açık, ‘Mahalle ve Camii: Osmanlı İmparatorluğu’nda Mahalle Tipleri Hakkında Trabzon Üzerinden Bir Değerlendirme,’ *OTAM* 35 (2014):.
- Tâceddin el-Vâsıtî, *Tiryâku’l-muhibbîn fî tabakâti hırkati’l-meşâyihi’l-ârifîn*, ilgili bölümler.
- Ueno, ‘Laicized Urban Administration,’.
- Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire, 1914–1918* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968).
- Ulrike Freitag et al., eds., *The City in the Ottoman Empire* (London: Routledge, 2011).
- Veled Çelebi İzbudak, *Tekke’den Meclis’e*, haz. Yakup Şafak ve Yusuf Öz (İstanbul: Timaş, 2009).
- Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).
- Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700–1870: An Empire Besieged* (London: Routledge, 2007).
- Vladimir Hamed-Troyansky, ‘Letters from the Ottoman Empire: Migration from the Caucasus and Russia’s Pan-Islamic Panic,’ *Slavic Review* 82, no. 2 (2023):.
- W. Braune, *‘Abd al-Qâdir al-Djilânî* (Berlin: de Gruyter, 1933).
- Waleed Ziad, “From Yarkand to Sindh via Kabul: The Rise of Naqshbandi-Mujaddidi Sufi Networks,” in *The Persianate World*, ed. Abbas Amanat and Assef Ashraf (Leiden: Brill, 2019).
- Walter Feldman, *From Rumi to the Whirling Dervishes* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), ilgili bölümler.
- Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court* (Berlin: VWB, 1996).
- William Ochsenwald, *The Hijaz Railroad* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1980).
- Yahyâ-yı Şîrvânî, *Virdü’s-settâr*, çeşitli yazma nüshalar.
- Yakup Şafak, ‘Mücahidîn-i Mevleviyye Kumandanı Veled Çelebi’nin Birinci Dünya Savaşı Yıllarında Suriye-Filistin Cephesinde Tuttuğu Notlar,’ *Birinci Dünya Savaşı’nda Mevlevi Alayı ve Gönüllü Topluluklar içinde* (Kırıkkale, 2015).
- Yannis Spyropoulos ve Antonis Anastasopoulos, ‘Soldiers on an Ottoman Island: The Janissaries of Crete,’ *Turkish Historical Review* 8/1 (2017).

Yazıcı, “İlk Halvetî Şeyhleri,”.

Yiğit Akın, *When the War Came Home* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2018).

Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1971).

Yusuf Natsheh, “Zawiya al-Qadiriyya,” *Museum With No Frontiers*.

Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, es-Seyyid Ahmed er-Rifâî: hayâtühû ve âsâruh (Bağdat, 1970).

Yûsuf b. Ya’kûb, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye* (İstanbul, 1290).

Yilgür, ‘Teneke Mahalle,’.

Zekeriya Işık, ‘19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları,’ *Belleten* 81, no. 290 (2017):.

Zeyneb Hale Eroğlu Sager, *Islam in Translation: Muslim Reform and Transnational Networks in Modern China, 1908–1957* (Leiden: Brill, 2021).

Zeynep Yürekli, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age* (Farnham: Ashgate, 2012).

Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul* (Berkeley: University of California Press, 1986).

Çiğdem Kafescioğlu, *Constantinopolis/Istanbul* (University Park: Penn State University Press, 2009).

Ömer Fuâdî, *Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr-i Halvetî Hazret-i Şa’bân-ı Velî*, haz. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes, 2011).

Ömer Lütfi Barkan, ‘İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,’ *Vakıflar Dergisi* 2 (1942):.

Özcan, ‘Sosyal Kontrol ve Kefalet,’.

Özer Ergenç, ‘Osmanlı Şehrindeki “Mahalle”nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine,’ *Osmanlı Araştırmaları* 4 (1984):.

Ş. Barihüda Tanrıkorur, ‘Mevleviyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29 (2004).

Şattanûfî, *Behcetü’l-esrâr*.

Şenay Yola, ‘Cerrâhiyye,’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993).

Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press, 1989).

CİLT VI SONU

Eserin bu ilk yayın dizisi (Bölüm 1–109) Cilt VI ile tamamlanır. Onuncu Kısım'dan itibaren Bölüm 110–274, Sonuç bölümü ve yirmi Ek, izleyen ciltlerde yer alacaktır.

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Karşılaştırmalı Bir Referans-Tarih · Altı Cilt

İslam Tarihinde Cemaatleşme, ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara uzanan cemaat biçimlerini —aidiyet, otorite, mekân, silsile, devletle ilişki ve çözülme gibi ölçütlerle— aynı sorular dizisiyle inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Amacı yapıları övmek ya da yermek değil; farklı çağ ve coğrafyalardaki toplulukları aynı ölçüyle karşılaştırılabilir kılmaktır. Altı ciltlik bu dizi, cemaatin kavramsal doğuşundan Osmanlı düzeninin 1826'daki kırılmasına kadar uzanır.

· *Osmanlı ve 1826 Kırılması (Bölüm 94-109)* ·

Bu son cilt çok sayıda cemaatin tek bir imparatorluk düzeni içinde iç içe yaşadığı Osmanlı evrenini serer: mahalle ve cami, Bektaşî-Yeniçeri ortaklığı, Mevlevî şehir elitleri, Nakşibendî-Hâlidî ağları. Dizi, 1826'da II. Mahmud'un Yeniçeri'yi ve Bektaşî düzenini tasfiyesiyle —klasik tarikat-devlet dengesinin kırılışıyla— kapanır.

HTTB Düşünce · 2026

Açık erişim · CC BY-NC-ND 4.0

korebenet.com

Altı ciltlik dizinin VI. cildi

korebenet.com

