



TC

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

BİR DİNİ GRUP OLARAK MEVLEVİLER

(SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA: KONYA ÖRNEĞİ)

İBRAHİM KAYGUSUZ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Metin ÖZKUL

ISPARTA – 2019



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Düzeltilme Sonrası Girecek Öğrenci

Öğrencinin Adı Soyadı	İbrahim KAYGUSUZ
Anabilim Dalı	Sosyoloji
Tez Başlığı	Bir Dini Grup Olarak Mevlevîler (Sosyolojik Bir Araştırma: Konya Örneği)
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)	

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği ve YÖK Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Doktora Tez Savunma Sınavında Jürimiz 25/10/2019 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Doktora tezi için;

OY BİRLİĞİ OY ÇOKLUĞU²

ile aşağıdaki kararı almıştır.

- Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez **KABUL** edilmiştir.
 Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin **REDDEDİLMESİ** kararlaştırılmıştır.

TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	Kabul/Ret	İmza
Danışman	Prof. Dr. Metin ÖZKUL / SDÜ	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Hüseyin BAL / AKEV Üni.	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Kamil KAYA / İstanbul Gelişim Üni.	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Osman ÖZKUL / Sakarya Üni.	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Ümit AKCA / SDÜ	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	

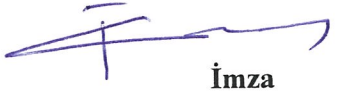
¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.
² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

YÖK LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 22-(6) Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç altı ay içinde gerekli düzeltmeleri yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunmada da başarısız bulunan öğrencinin yükseköğretim kurumu ile ilişkisi kesilir.

SÜLEYMAN DEMİRELÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans/ Doktora tezi olarak sunduğum “*Bir Dini Grup Olarak Mevleviler (Sosyolojik Bir Araştırma: Konya Örneği)*” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.


İmza
İbrahim KAYGUSUZ
Gün. Ay. Yıl

(KAYGUSUZ, İbrahim, *Bir Dinî Grup Olarak Mevleviler (Sosyolojik Bir Araştırma: Konya Örneği)*”, Doktora Tezi, Isparta, 2019)

ÖZET

Bu doktora tez çalışmasının konusu, Mevlevilerdir. Bu tezin amacı, Mevlevî dinî grubunun yapısını, ortaya çıkış sürecini ve mevcut durumunu din-toplum ilişkileri bağlamında anlamaya çalışmaktır. Tezin amacı, Cumhuriyet’le birlikte yok olma sürecine giren Mevlevîliğin, 2000’li yıllardan itibaren Mevlâna ve Sema ritüelinin popülerleşmesiyle birlikte gündeme gelmesinin sebeplerini ve grubun geldiği noktayı anlamaya çalışmaktır. Tez, 1990’lı yıllardan bu yana hakkında detaylı sosyolojik çalışma yapılmayan Mevlevîliğin güncel yapısını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, ortaya çıktığı tarihten bu yana Mevlevîlik hareketinin merkezi olan Konya’daki üç lokal grubu kapsamaktadır. Gruplar, gelenekten gelme, sivil inisiyatif ile ortaya çıkma ve resmî olma gibi ayrı özelliklere sahiptir. Bunlardan birincisi, Mevlâna’nın torunları olan Çelebilerin grubudur. İkincisi, sivil bir inisiyatifle ortaya çıkan, Hakkı Özsoy grubudur. Üçüncüsü ise Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu’dur. Araştırma sahasına, bu üç gruba ek olarak İstanbul’daki bazı kişi ve gruplar da dâhil edilmiştir.

Bu tezde nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Gruplar, gruplara ait mekânlar, faaliyetler ve ritüeller, katılımcı gözlem tekniği ile gözlemlenmiştir. Grupların üyeleri ile çok sayıda görüşmeler yapılmış, faaliyetlerine iştirak edilmiş ve her kademedeki (postnişin, semazen, müntesip vb.) üyelerle derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

Tezde ortaya çıkan sonuç, Mevlevî dinî grubunun sanayileşme, sekülerleşme ve çoğulculuk süreçlerinden etkilenecek kurumsallıktan bireyselleşmeye doğru evrildiğidir. Mevlevî dinî hareketi, özellikle modernleşirmenin siyasal etkilerine çok yoğun biçimde maruz kalmıştır. 1925 yılında çıkarılan bir kanun, Mevlevîliği diğer tarikatlardan daha büyük bir tarihsel kırılmaya uğratmıştır. Tarihsel gücünü ve merkezî otoritesini kaybeden Mevlevîlik, bugün küçük gruplar hâlinde ve yeni bir form içinde varlığını devam ettirmeye çalışmaktadır. Mevlevîler ise çoğulculuğun ve öznel din algısının etkisi ile daha esnek davranış kalıpları sergilemektedir.

Anahtar Kavramlar: Toplum, kurumsallaşma, tasavvuf, tarikat, grup, dinî grup, Mevlevîlik, modernleşme, sekülerleşme, çoğulculuk.

(KAYGUSUZ, İbrahim, ‘‘*Mevlevi As A Religious Group (A Sociological Research; Case of Konya)*’’ Doctoral Thesis, Isparta, 2019)

ABSTRACT

The subject of this PhD thesis is Mevlevi as a religious group (A sociological research: Konya)

The aim of this thesis is both to understand the structure of Mevlevi religious group, its emergence process and its current situation in terms of the relation between religion and society and to try to understand the reason why the Mevlevi, facing a dissolution period due to the proclamation of the Republic of Turkey, has come to the agenda with the popularization of the Mevlana and Sema ritual since the 2000’s. In addition, the thesis aims to understand and reveal the current structure of the notion of ‘‘Mevlevi’’, which has not been studied in detail since 1990s.

The scope of the study is the three local groups in Konya, which is the center of the Mevlevi movement since its arising. The groups have distinct features such as coming from a tradition, arising by civil initiative and being official. The first of these is the group called ‘‘Çelebîs’’, descendants of Mevlâna. The second one is called ‘‘the group of Hakkı Özsoy’’, which emerged with a civil initiative. The third one is ‘‘the group of Konya Turkish Sufi Music’’. In addition to these three groups, some individuals and groups in Istanbul were included in the research.

In this thesis, qualitative research method was used. The locations, activities and rituals of the groups were observed with participant observation technique. A large number of interviews were held with the members of the groups, their activities were joined and in-depth interviews were carried out at every level (postnişin, followers, etc.).

As a conclusion of the thesis, Mevlevi religious group has evolved from institutionalization to individualization with the effects of the processes of industrialization, secularization and pluralization. The Mevlevi religious movement has deeply faced the political effects of modernization in particular. A law enacted in 1925 exposed the concept of ‘‘Mevlevi’’ to a greater historic fracture than the other sects. Mevlevi, which has lost its historical power and central authority, continues to exist in small groups and in a new form today, and Mevlevi

exhibit more flexible behavior patterns with the effect of pluralization and subjective religious concept.

Keywords: Society, institutionalization, sufism, sect, group, religious group, Mevlevi, modernization, secularization, pluralization.



İÇİNDEKİLER

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	vi
ÖN SÖZ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMİ PRATİKLERİN KURUMSALLAŞMASINDA TARİKATLARIN ROLÜ

1. KURUMSALLAŞMA OLGUSUNUN TEORİK TEMELLERİ	3
1.1. Gündelik Yaşam, Toplumsal Gerçeklik.....	7
1.2. Dışsallaşma, Nesnelleşme ve İçselleştirme.....	11
1.3. Toplumsal Yapı ve Kültür	14
1.4. Mutatlaştırma, Kurumsallaşma ve Yasallaştırma	16
2. DİNİ PRATİKLERİN KURUMSALLAŞMASI.....	19
2.1. Din olgusu	19
2.2. Dinî Pratikler.....	25
2.3. Din, Yasallaştırma ve Kurumsallaşma.....	25
3. İSLAMİ PRATİKLERİN KURUMSALLAŞMASI	27
3.1. İslam'da Kurumsallaşma.....	28
3.2. Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler	31
3.3. Tasavvuf Hareketlerinden Tarikat Kurumlarına Geçiş	36
3.4. Tarikatların Anadolu'ya Girişi.....	37
4. MEVLEVİLİĞİN DOĞDUĞU SOSYAL, KÜLTÜREL VE SİYASİ ŞARTLAR.....	38
4.1. Moğol İstilasası ve Anadolu'ya Göçler.....	40
4.2. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması	42
4.3. Anadolu Selçuklu Devleti, Sosyokültürel ve Siyasi Şartlar.....	47
4.4. Mevleviliğin Doğuşu	49
5. MEVLEVİLİĞİN İLİŞKİLİ OLDUĞU TARİKATLAR	52
5.1. Yeseviyye.....	53
5.2. Kübreviyye.....	55

5.3. Ekberiyye	56
5.4. Melametiyye, Kalenderiyye	58

İKİNCİ BÖLÜM

BİR DİN GRUBU OLARAK MEVLEVİLER VE MEVLEVİLİK TARİKATI

1. TOPLUMSAL BİR GRUP OLARAK DİNÎ GRUPLAR VE KURUMSAL ÖZELLİKLERİ.....	59
1.1. Tabii Dinî Grup ve Dinden Doğan Gruplar	61
1.2. Dinî Gruplar Olarak Dinî Cemaatler	66
2. MEVLEVİ DİNÎ GRUBU VE KURUMSAL ÖZELLİKLERİ.....	71
2.1. Mevleviliğin Düşünsel Lideri Mevlâna Celâleddin-i Rumi.....	72
2.1.1. Hayatı	72
2.1.2. İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti.....	75
2.1.3. Şems-i Tebrizî ve Mevlâna	81
2.1.4. Olgunluk Dönemi ve Mesnevi'nin Yazılışı	85
2.2. Mevlevilik	89
2.2.1. Asitaneler ve Mevlevihaneler.....	91
2.2.2. Matbah-ı Şerif	99
2.2.3. Çile	102
2.2.4. Mesnevihanlık	106
2.2.5. Sema	110
2.2.6. Musiki.....	118
3. MEVLEVİLİĞİN KURUMSALLAŞTIRDIĞI PRATİKLER.....	122
3.1. Ayin-i Şerif (Mevlevi Mukabelesi).....	123
3.2. Kıyafetler	129
3.3. Nevniyaz	132
3.4. Sikke Tekbirleme	134
3.5. Nezaket, Zarafet	135
3.6. Görüşmek, Secde-i Şükür, Secde-i Niyaz	137
3.7. Baş Kesme, Ayak Mühürleme	138
3.8. Gülbank.....	140
3.9. Türbe Ziyareti	141
4. MEVLEVİLİĞİN KURUMSALLAŞMASI	145
4.1. Bir Otorite Tipi Olarak Mürşit: Mevlâna Celâleddin-i Rumi	146

4.2. Mevleviliğin Kurucu Aktörleri	148
4.2.1. Çelebi Hüsameddin	149
4.2.2. Sultan Veled	151
4.2.3. Ulu Arif Çelebi	154
4.3. Kurumsallaşmanın Göstergeleri: Semboller, Ritüeller	156
4.4. Otorite ve Çelebilik Kurumu	160
4.5. Sertarik, Şeyh	165
4.6. İş bölümü, Hiyerarşi ve Roller	168
5. OSMANLI DEVLETİ VE MEVLEVİLİK	173
6. CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE MEVLEVİLİK	179
6.1. Tekaya ve Zevaya Kanunu	183
6.2. Bir Dönüm Noktası Olarak 1942 Tarihi ve Mevleviliğin Yeniden Görünür Duruma Gelmesi	187
6.3. Semanın Popülerleşmesi ve 2007 Mevlâna'yı Anma Yılı	192

III. BÖLÜM

GÜNÜMÜZ MEVLEVİLİĞİ ÜZERİNDEN BİR UYGULAMA

1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	197
1.1. Araştırmanın Konusu	197
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	198
1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları	199
1.4. Araştırmanın Problemi	199
1.5. Araştırmanın Yöntemi ve Deseni	200
1.6. Veri Toplama Teknikleri	203
1.7. Katılımcıların Özellikleri	207
2. MEVLEVİ GRUPLAR VE KURUMSALLAŞMALAR	208
2.1. Merkez Dergâh ve Resmî Kurumlar	209
2.1.1. Mevlâna Dergâhı'nın Pozisyonu	209
2.1.2. Resmî Kurumsallaşmalar	210
2.1.3. Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü	210
2.2. Konya Mevlevî Grupları	212
2.2.1. Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu	213
2.2.2. Uluslararası Mevlâna Vakfı	213
2.2.3. Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı, Mevlevî-Der	215

2.3. Konya Dışındaki Mevleviler	216
2.3.1. İstanbul Mevlevileri ve Faaliyetleri	217
2.3.2. Diğer Mevleviler ve Faaliyetleri	218
2.4. Güncel Mesnevi Okumaları	219
3. MODERNLEŞME, ÇOĞULCULUK VE DİNİN KURUMSALLIKTAN BİREYSELLİĞE DÖNÜŞÜMÜ	221
3.1. İşlevleri Açısından Dinî Gruplar	221
3.2. Modernleşme, Toplumsal Yaşamın Çoğulculuğu ve Dinin Bireyselleşmesi	224
4. KATILIMCILARIN GÜNÜMÜZ MEVLEVİLİĞİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	228
4.1. Mevlevilikte Yaşanan Yapısal Değişimler ve Grubun Yeni Formu	228
4.2. Popüler Mevleviliği Üreten Temel Dinamikler	232
4.3. Mevleviliğin Görünen Yüzü: Şeb-i Arus Törenleri	239
4.4. Küresel Talepler veya İç Dinamikler	242
4.5. Ulusal Kültür Sermayesi ve Reklam Malzemesi Olarak Mevlâna ve Sema	251
4.6. Günümüz Makam Çelebiligi, Merkezî ve Adem-i Merkezî Otorite	260
4.7. Güncel Mevlevilikte Postnişinlik Kurumu, Grupsal Hiyerarşi ve İş Bölümü	268
4.8. Çağdaş Mevleviliğin Tesir Sahası ve Müntesip Sayısı	273
4.9. Yaşayan Mevlevi Gruplarda Koordinasyon Birliği	280
4.10. Mevlâna'nın Hümanizmle İlişkilendirilmesi	287
4.11. Kurumsallaşan Mevleviliğin Bugüne Taşdığı Pratikler (Adap ve Erkân)	292
SONUÇ	300
KAYNAKLAR	310
EKLER	325
ÖZ GEÇMİŞ	344

ÖN SÖZ

Bu tezin konusu Mevlevî dinî grubudur. Bir sosyal olgu olarak Mevlevîlik, büyük İslam düşünürü ve şairi Mevlâna Celâleddin-i Rumi'ye nisbet edilerek kurulan bir tarikatın adıdır. Tarihî bir şahsiyet olan Mevlâna, bugüne kadar birçok araştırmanın konusu olmuştur. Yaşadığımız coğrafyanın önemli kültürel miraslarından olan ve toplumsal hayatımızı birçok yönden etkileyerek din, sanat, estetik, musiki, mimari vb. alanlarda önemli izler bırakan Mevlevîlik tarikatı ise Mevlâna kadar olmasa da birçok araştırmanın konusu olmuştur.

Bu tez çalışmasında, İslami pratiklerin kurumsallaşması, tarikatlar ve Mevlevîlik ilişkisi anlaşılmaya çalışılmıştır. Tezde, önce kurumsallaşma olgusunun teorik temelleri ve dindeki kurumsallaşma üzerinde durulmuş, daha sonra toplumsal dünyada sanayileşme ile birlikte yaşanan kurumsal dinden öznelleşen din algılarına doğru geçiş süreci anlaşılmaya çalışılmıştır. Tezde bu geçiş süreci Mevlevî dinî grubu özelinde ve modernite, sekülerleşme, çoğulculuk vb. kavramlar temelinde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın din sosyolojisi kapsamında değerlendirilebilecek teorik çalışmaları teze önemli düzeyde katkılar sağlamıştır. Bu düşünürlerin kurumsallaşmanın teorik temellerine din bağlamında getirdikleri teorik açılımlar ve bireyselleşmeye doğru evrilerek öznelleşen yeni din algısının toplumsal yansımaları konusunda sundukları teorik çerçeveler, çalışmamızın temel referansları olmuştur. Bu yeni durumun Mevlevîlik dinî kurumu üzerindeki etkilerini anlamak için bu sosyologların *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, *Modernite Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, *Modern İnsanın Yönelimi*, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi* vb. çalışmaları bize önemli düzeyde perspektifler sunmuştur.

Öte yandan tezin sosyolojik bağlamının şekillenmesinde Anthony Giddens'in, *Toplumun Kuruluşu* çalışması ile Metin Özkul'un *Kurumlar Sosyolojisi* adlı çalışması tezin teorik çerçevesinin şekillenmesinde önemli ve farklı bakış açıları sunmuştur.

Tezde, İslami pratiklerin kurumsallaşması bağlamında tasavvuf ve tarikat hareketlerinin ortaya çıkışı, bu hareketlerin Anadolu'ya girişi ve Mevlevîliği ortaya çıkaran toplumsal

ve kültürel şartlar ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada, Osmanlı Dönemi Mevleviliği, Cumhuriyet'e geçiş süreci, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte Mevleviliğin yaşadığı büyük travma ve bugüne geliş süreci, belli bir sistem içinde verilmeye çalışılmıştır.

Literatür taramasının da yardımıyla teorik temelleri çözümlenmeye çalışılan bu dinî grup çalışmasında asıl amaç, hareketi tarihsel arka planı ile birlikte anlaşılır kılmaktır. Bunun için yaşayan Mevlevi gruplarla ilgili sahada katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakatlar yoluyla veriler toplanmış ve elde edilen bu veriler nitel yöntem çerçevesinde analiz edilerek sunulmaya çalışılmıştır.

Tezin konusunun seçiminden sahadaki grupların tespitine ve derinlemesine mülakatların içeriğine kadar her aşamada konu ile ilgili tecrübelerini esirgemeyen ve tezinin de ilk danışmanlığını yapan Prof. Dr. Hüseyin Bal Hoca' ma özellikle teşekkür etmek istiyorum.

Acemiliklerime ve gecikmelerime katlanarak bana sabrı öğreten, her aşamada ufuk açıcı teklifleriyle beni yönlendiren, açmazlar karşısında çıkış noktaları göstererek sosyal bilim çalışmalarının inceliklerini öğreten, tez danışmanım Prof. Dr. Metin Özkul'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Öte yandan tezin tüm süreçlerinde yol gösterici ve yönlendirici tavırlarıyla doğru bilgiler elde etmeme katkı sağlayan Prof. Dr. Kâmil Kaya. Prof. Dr. Ümit Akca ve Doç. Dr. Osman Özkul Hocalarıma ayrıca en kalbi teşekkürlerimi iletmek istiyorum.

Son olarak tez yazım sürecinde bana sabırla katlanan başta eşime ve çocuklarıma da çok teşekkür ediyorum

GİRİŞ

Bireyler, toplumsal ilişkilerini kurumsal yapılar içinde devam ettirmektedir. Kurumsallaşma, gündelik yaşamda ve toplumsal gerçeklik içinde bir süreçle birlikte ortaya çıkmaktadır. Peter L. Berger ve Thomas Luckman'a göre bu sürecin anlaşılmasında dışsallaşma, nesnelleşme, içselleştirme, mutataştırma ve meşrulaştırma (yasallaştırma) kavramlarının önemli düzeyde katkıları bulunmaktadır.

Dindeki kurumsallaşma sürecinin İslam özelinde anlaşılmasında dinî gruplar önemli düzeyde veriler sağlamaktadır. Özellikle İslami pratikleri kurumsallaştıran dinî gruplar, bireysel eylemleri kontrol eden ve toplumsal düzeni sağlayan temel dinamikler olarak süreci anlamamıza katkı sağlamaktadır.

İslam tarihinde züht ve tasavvuf hareketleri, hicri dördüncü yüzyıldan sonra tarikat şeklinde kurumsallaşmaya başlamıştır. İslam coğrafyasının her tarafında faaliyet gösteren bu tarikatlar, yaşanan bir dizi tarihsel ve toplumsal olaylar sonunda Anadolu'da yayılmaya başlamış ve takva, sabır, dürüstlük, merhamet, yardımlaşma, alçakgönüllülük vb. birçok İslami değeri hem insan davranışı olarak hem de ortalama Müslüman davranışı olarak pratikleştirmiştir.

13. yüzyıla kadar devam eden dinî ve tasavvufi birikimlerin üzerine kurulan Mevlevilik tarikatı, İslami pratiklerin kurumsallaşmasında önemli düzeyde rol oynamıştır. Dünyanın birçok coğrafyasına yayılan Mevlevilik, İslami pratikler/tarikat pratiği (adap ve erkân) yönünden çok zengin bir tarikattır. Bu tarikat diğerlerinden farklı olarak özellikle sema ve musikiyi sistemleştirerek kendisi ile özdeşleştirmiştir.

Günümüz Mevleviliği, tarihsel gücünü kaybettiği hâlde kurumsallaştırdığı birçok tarikat pratiğini yaşatmaya devam etmektedir. Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin küresel bir üne kavuşması ve sema ritüelinin popüler olması, Mevlevi dinî grubunu tekrar gündeme getirmiştir. Fakat "Mevlâna ve sema"nın güçlü görüntüsü ile Mevleviliğin gerçek toplumsal tabanı/gücü arasında bir çelişki olup olmadığı sosyolojik bağlamda çözülmesi gereken bir problem olarak görülmektedir.

Araştırmanın çalışma sahası Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin hayatını geçirdiği ve türbesinin bulunduğu Konya şehridir. Mevlâna'ya nisbet edilerek kurulan Mevlevilik

tarikati, yüzyıllarca bu şehirden idare edilmiştir. Konya, günümüzde de Mevlevilerin en çok yaşadığı şehir olarak görünmektedir. Konya’da yaşayan Mevleviler ve Mevlevi gruplar bu tez çalışmasının konusu olmuştur.

Araştırma sürecinde tezin teorik çerçevesi şekillendirilirken Mevlâna’nın temel eserleri, Mevleviliğin kuruluş süreci ile ilgili en doğru bilgileri veren Sultan Veled’in eserleri, Feridun bin Ahmet’in “Sipehsalar Risalesi”, Ahmet Eflâki’nin “Menakıbu’l-Arifin” adlı eseri ve Abdülbaki Gölpınarlı’nın “Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik” çalışması en çok başvurulan kaynaklar olmuştur.

Çalışmanın alana ait bilgileri, nitel yöntemin etnografi desenine uygun şekilde ve yapılandırılmamış (informel) görüşmeler yoluyla elde edildi. Sahada Mevlevilerle görüşüldü; postnişin, semazen ve mürit düzeyinde toplamda on beş Mevlevi ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

Yakın dönemde dinî hareketler üzerinde birçok sosyal bilim çalışması yapıldığı hâlde Mevlevi dinî grubu ile ilgili sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. 1990’lı yıllarda Konya dışında lokal bir Mevlevi grup üzerine yapılan sosyolojik bir incelemeden* sonra bu dinî grubun güncel durumunu sosyolojik perspektifle ele alan herhangi bir çalışma yok gibidir. Mevlâna ve semanın 2000’li yıllardan sonra popüler olması Mevleviliği daha da önemli hâle getirmiştir. Çalışma, bu noktadaki eksikleri doldurma ve literatüre katkı yapma amacı taşımaktadır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, kurumsallaşma olgusunun teorik temelleri, mezhep, tasavvuf ve tarikat kavramları çerçevesinde İslami pratiklerin kurumsallaşması anlaşılmasına çalışıldı. Çalışmanın ikinci bölümünde bir dinî grup olarak Mevleviliğin teorik temelleri, kurumsal özellikleri, kurumsallaştırdığı pratikler ve tarihsel süreci ele alındı. Çalışmanın üçüncü bölümü olan uygulama kısmında ise önce çalışmanın yöntemi ve sahanın özellikleri ile ilgili bilgiler verildi, sonra katılımcıların günümüz Mevleviliği ile ilgili görüşleri değerlendirilerek analiz edilmeye çalışılmıştır.

* Gülay Cezayirli tarafından 1996 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda yapılan bu yayınlanmamış doktora tezinin adı: “Ankara’da Bir Mevlevi Topluluğu-Din Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme”dir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMİ PRATİKLERİN KURUMSALLAŞMASINDA TARİKATLARIN ROLÜ

1. KURUMSALLAŞMA OLGUSUNUN TEORİK TEMELLERİ

Toplum, bireyin aktif katılımı ile inşa edilen kurumlar topluluğudur. Toplumsal yapıda bireyler ve kurumlar karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedir. Birey hem toplumsal yapı ve kurumlar tarafından sınırlandırılmakta hem de onları şekillendirmektedir.

Toplum, kurumlardan oluşan bir bütündür ve varlığını bu kurumlar yolu ile devam ettirmektedir. Toplumun ilgi alanlarına (aile, din, hukuk vb.) ve yerleşik görünümüne ait davranış kalıpları olarak kurum, bu alanlara/görünümlere ait kaygıları ve faaliyetleri düzenlemektedir.¹

İnsanın temel gereksinimlerini karşılayan organize yapılar olarak kurumlar aile, eğitim, din, siyaset ve ekonomi gibi alanlarda somutlaşmakta ve içinde doğdukları toplumların temel özelliklerine ve nesnel koşullarına göre şekillenmektedir.

Kurum, belirli bir kolektivitenin problemlerine kalıcı çözümlerin olduğunun toplumsal olarak kabul edilmesidir. Bu ortak kabul, belirlenmiş eylem kalıpları ile somutlaşmaktadır. Kurumlaşmış eylemlerin bütün failleri, devam eden toplumsal yaşam içinde bu çözümden ve ortak eylem kalıplarından haberdar olmaktadır. Kurumların çözüm potansiyeli bireyin bilincinde yer etmektedir. İnsanoğlunun unutkanlık özelliğinden ötürü bu anlamlar, belli prosedürler ve kurumsallaşmalar çerçevesinde bireyin bilincine sürekli olarak hatırlatılmaktadır.²

Bir sosyal grubu oluşturan fertlerin bu grubun varlığını devam ettirebilmek ve görevlerini yerine getirebilmek üzere kurulu olarak buldukları veya kurup geliştirdikleri

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.386.

² Peter L. Berger- Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Atıf Yayınları, Ankara, 2018, s.104.

usuller/normlar olarak kurum³ Fichter'e göre kişilerin temel sosyal gereksinimlerini karşılama amacıyla onaylanmış sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısıdır.⁴

Kurum kavramını açıklamak için bazı *özelliklere ve işlevlere* dikkat çekilmektedirler. Bunların başında amaç, süreklilik, örgütlenme, biricik olma, değer yüklü olma, ihtiyaçları karşılama, denetleme, davranışları kolaylaştırma, sosyal ilişki formları temin etme, istikrar ve eş güdüm için ajan olarak hizmet etme vb. gelmektedir.⁵

Kurum kavramının sosyolojik analizinde *kurallar, davranışlar, amaç* vb. özellikler arasında ilişki kurulması gerekmektedir. Kuralların eş güdümlenmesi ve örgütlenmesi; davranışların sürekliliği ve tekrarlanması, kurumsal yapının amacının netleştirilmesi, bireylere ait toplumsal statü ve rollerin belirlenmesi ile toplumsal değerler ve inançlara ait sembollerin varlığı kurum/kurumlaşma olgularının görünür özellikleri ve yansımalarıdır.

Kurum, toplumsal yapıya ve değerlere ait kurallar topluluğudur. Eş güdülmüş ve örgütlenmiş düşünce, inanç, gelenek ve yapı gibi öğelerin bütünü toplumsal kurumları oluşturur. Kurumlar, kurallar yoluyla bir toplumda hangi eylemin ya da ilişkinin meşru olduğunu belirler. Çünkü kurumlar, bireylerin etkileşimlerine ait kuralları belirlemektedir. Bu bağlamda toplum içindeki insan içerikli her türlü davranış ve ilişkinin dayandığı; oluşturulan, kabul edilen ve kullanılan kurallar topluluğu ve yöntemler kurum olarak adlandırılmaktadır.⁶

Bir toplumda bireylerin aktörü olduğu benzer toplumsal koşullarda sürekli benzer şekilde tekrarlanan davranış ve ilişkiler, ihtiyaç-hedef bağlamında dikkate alınan ve birbirini tamamlayan kurallar, yöntemler, alışkanlıklar, ortak bir anlam yüklenmiş semboller, meşrulaştırılmış gruplar, statüler, roller ya da gelenekselleşmiş davranış biçimlerine dayandırılıyorsa bunların tümü kurumdur. Örneğin iki bireyin aile kurmasına yönelik, toplumun diğer üyelerince meşru görülen, beklenen davranış, kurallar ve etkinlikler anlamındaki evlilik kurumu ile⁷ insanların doğa ve toplumla ilgili olguları açıklama

³ Zeki Aslantürk- M. Tayfun Amman, *Sosyoloji Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, Çamlıca Yayınları, 2013, İstanbul, s.289.

⁴ Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi, Anı Yayıncılık, 2012, Ankara, s.139.

⁵ Fichter, a.g.e., s.139- 144; Metin Özkul, *Kurumlar Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2016, s. 72-74; Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma*, Açılım Kitap, 2013, Ankara, s.17-22.

⁶ Özkul, a.g.e., s. 7-52; Özer Ozankaya, *Toplumbilim*, Cem Yayınevi, 1999, İstanbul, s. 18.

⁷ Özkul, a.g.e., s. 45.

çabalarının ürünü olan ve insanların hem toplum içinde hem de toplum dışındaki (yalnız kalınca) davranışlarına ait kuralları içeren din kurumu⁸ sürekli tekrarlanan alışkanlıklar, roller ve gelenekselleşmiş davranış biçimleri içermektedir.

Toplumlar, devamlılıklarını şansa bırakmamakta ve bunun için kurumlar oluşturmaktadır. Temel toplumsal gereksinimlerin karşılandığı düzenlenmiş, standartlaşmış etkileşim örüntüsü olarak kurumlar, kolektif sorunların standart çözümleri olup bu çözümler, bireylerin paylaştıkları temel değerleri şekillendirmektedir. Kurumlar, toplumun temel ihtiyaçları çerçevesinde şekillenen bu değerler, normlar, sosyal statüler, roller, gruplar ve kuruluşlar kümesidir.⁹

Anthony Giddens, kurumların, toplumsal yaşamın kalıcı özellikleri olduğunu dile getirerek toplumsal yapının zaman ve mekânda kurumsallaşarak katılaştığını söylemektedir. Kurumsallaşarak katılan bu özellikler, toplumsal düzenin korunma biçimleri, kurallar, gelenekler ve göreneklerdir. Üyeler, yapılar, rozetler, bayrak vb. araç gereçler ise bu kurallar topluluğunu simgeler, temsil eder ve görünür kılar.¹⁰

İnançlar ve değerler temelinde şekillenen dinî kurumsallaşmalarda, grupsal düzenin korunma biçimlerine ait standartlaşmış kurallar, gelenekler ve semboller daha görünür durumdadır. Bu görünürlükler mekânsal yapılanmalara, kullanılan dile, giysilere ve ritüellere yansımaktadır.

Bütün toplumlarda pek çok konuda belli kalıplar kurumlaşmaktadır. Bayram kutlamaları, evlenme, nikah kıyma, vb. toplum bilimlerinin kurum diye ayırt ettiği asıl kural dizileri ya da kalıplar, her toplumda insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaya dönük olanlardır.¹¹

Kurumsallaşmaya konu olan davranış ve ilişkilerin ne denli tekrarlandığı/ deneyimlendiği, bir ihtiyacı ya da ilişkiyi giderme şeklinin ne kadar süreyle aynı kaldığı, ihtiyaç/ilişkinin ne kadar sayıda birey/grup tarafından yapıldığı ve desteklendiği, diğer kurumsal oluşumlarla ilişkisinin mahiyeti, teknoloji ve çevrenin içerdiği koşulların

⁸ Özkul, *a.g.e.*, s. 175-176.

⁹ Vildan Akar, *Birey ve Toplum, Sosyolojiye Giriş*, Edt. İhsan Sezal, vd. Beta Yayıncılık, 2010, İstanbul, s. 96.

¹⁰ Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, Ankara, s. 67; Ozankaya, *a.g.e.*, 184.

¹¹ Ozankaya, *a.g.e.*, s. 183.

durağanlığı ya da değişkenliği, kurumsallaşma sürecini etkileyen, değiştiren, geliştiren ya da yenileyen somut unsurlardır.¹²

Kurumsallaşma olgusunun teorik temellerinin anlaşılmasında Sosyolog Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın *toplumsal gerçeklik, dışsallaşma, nesnelleşme* ve *içselleştirme* kavramlarının önemli düzeyde katkıları olmuştur. Bunlara *mutatlaştırma* ve *yasallaştırma (meşrulaştırma)* kavramları da eklenebilir. Özellikle din kurumu özelinde yapılacak teorik değerlendirmelerde *mutatlaştırma* ve *yasallaştırma (meşrulaştırma)* kavramları önem kazanmaktadır.

Öte yandan kurumsallaşmanın sosyolojik bağlamını çözümlenmede *toplumsal yapı* ve *kültür* kavramları da önemlidir. Çünkü toplumsal yapı ve kültür, kurumu doğuran ve şekillendiren iki temel kaynaktır.

“Kültür, toplumsal yapı ve kurum” olguları arasındaki ilişkiyi metaforik bir betimleme ile anlatan Metin Özkul, bu üç ögenin iç içe geçmiş halkalar şeklinde düşünölebileceğini dile getirmektedir. Özkul'a göre en dış halka “kültür”dür. Kültürden sonraki ikinci halka, kültürün içerdiiği “toplumsal yapı”dır. Metaforik betimlemedeki üçüncü halka ise “kurum”dur.¹³ Bu metaforik betimlemede hiyerarşi en geniş halka olan kültürden başlanmış, toplumsal yapıya ve oradan da en küçük halka olan kuruma doğru gelmiştir.

Özkul'un metaforik betimlemeye tabi tuttuğu bu üç halka totalde *somut* bir alan olarak düşünöülürse, Peter Berger'in üç aşamalı diyalektik bir süreçle anlattığı dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleştirme süreçleri ise bütünsel bir *soyut* alan olarak düşünöülürse kurum ve kurumlaşma olguları oluşum süreci açısından soyut teorik alanla, oluşum sonrası ilişkiler açısından da somut alanla bağlantılıdır.

Dolayısıyla kurumsallaşma olgusunun anlaşılması için önce birey ve ona ait gündelik yaşamın soyut teorik temellerinin tartışılması önemlidir. Bu tartışmada kurumsallaşma olgusunun ortaya çıkışı; dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleştirme süreçlerinin diyalektik ilişkisi sonunda anlaşılacaktır. Sonraki aşamada ise bu diyalektik sürecin sonunda gün

¹² Özkul, *a.g.e.*, s. 238-239.

¹³ Özkul, *a.g.e.*, s. 9.

yüzüne çıkan kurum ve kurumsallaşma olgularının reel toplumsal yapı ve kültürle olan ilişkisi ortaya çıkarılacaktır.

Kurumsallaşmasını tamamlamış bir toplumsal düzenin “niçin” öyle olduğu mutatlaştırma ve yasallaştırma kavramları ile açıklanabilmektedir. Amaç, önce kurumsallaşma olgusunun ortaya çıkış sürecine ait teorik temellerin anlaşılması sonra bu olgunun somut toplumsal yapılar ve kültürle olan ilişkisinin ortaya çıkarılmasıdır. Mutatlaştırma ve yasallaştırmayı içeren son aşama ise kurulan bu sosyal düzenin sorunsuz devamına imkân tanıyan zihinsel bir kabul (meşruiyet) sürecidir.

Yapılacak olan bu ilişkilendirmeler ve analizlerde konumuz itibarı ile varılmak istenen asıl hedef, toplumsal yapı ve kültürün önemli öğelerinden biri olan “din” olgusunun kurumsallaşma sürecinin anlaşılmasını sağlamaktır. Din olgusundaki kurumsallaşmanın hem toplumsal yapı ve kültürle ilişkisini hem de dinsel gruplaşmalar ölçeğindeki yansımalarını güncel dinî gruplar (özelde Mevlevî dinî grubu) üzerinden tespit etmek önemlidir.

1.1. Gündelik Yaşam, Toplumsal Gerçeklik

“Birey, toplumsal gerçeklik ve dünya kurma” olguları arasında ilişki kuran Sosyolog Peter L. Berger, bu ilişkinin diyalektik bir süreçle devam ettiğini dile getirmektedir. Berger’e göre insan, üreticisi olduğu toplumla diyalektik bir ilişki içindedir. Toplum, üreticisi olan insan üzerinde karşı bir etki icra etmektedir. Toplum ferdin ürünü, fert de toplumun ürünü olmaktadır. Toplum, fert doğmadan önce vardı ve o öldükten sonra da var olmaya devam edecektir. Fert, toplum içinde ve toplumsal süreçlerden sonra kimlik kazanmaktadır. Berger, toplumun ve insanın birbirinin ürünü olmasının bir tezat teşkil etmediğini söylemektedir. Aksine bunlar toplumsal fenomenin tabiatında mevcut olan diyalektik niteliği yansıtmaktadır.¹⁴

İnsanın “dünya kurma” girişimi onun biyolojik tamamlanmamışlığının zorunlu bir sonucudur. Hayvanın programlanmış olarak dünyaya gelmesi, onun kendi türüne mahsus bir çevrede yaşamasını mümkün kılmaktadır. Programı ve biyolojisi tamamlanmayan insan ise antropolojik bir zorunluluk olarak dışsallaşmakta ve açık uçlu bir dünyada

¹⁴ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s.52.

yaşamaktadır. İnsanoğlunun “dünya kurma” çabası onun bu tamamlanmamışlığının sonucudur.¹⁵

Gündelik yaşam gerçekliği, başkalarıyla paylaşılan “öznellikler arası” bir dünya olup burada ve şimdi düzenlenmektedir. Bu gerçeklik, evvelce nesnelleşmiş yani birey sahneye çıkmadan önce nesnel düzeni tarafından oluşturulmuştur. Gündelik yaşamda kullanılan dil, bireye sürekli olarak zorunlu nesnelleşmeler sağlamak ve anlamlı bir düzen tesis etmektedir. Gündelik yaşam dünyası, sıradan toplum üyeleri tarafından sadece gerçeklik olarak olduğu gibi kabul edilmeyip aynı zamanda onların düşünce ve eylemlerini de doğurmaktadır. Gündelik yaşam, kendini bilince dayatmakta bireyleri kendine dikkat göstermeye zorlamakta ve bireyin doğal tutumunu tesis etmektedir.¹⁶

Birey dünyaya geldiğinde topluma hizmet eden ve gündelik hayatın eş güdümlenmiş bir yansıması olan düzenli yapıları (kurum vb.), hazır bulmaktadır. Çünkü bu tür düzenleyici yapılar; toplumsal tarihin derinliklerinden, birçok neslin tecrübesinden geçerek ve toplumsal onay olarak ayakta kalmaktadır. Bu yapılara ait gündelik hizmet alanları veya karşılayacakları ihtiyaçlar önceden bellidir.¹⁷

Bu duruma dikkat çeken Luckman, insan organizmasının ampirik bakımdan sıfırdan nesnel ve ahlaki anlam evrenleri inşa etmediğini, onların içinde doğarak -tarihsel olarak verili olan bu anlam evrenini- içselleştirme yoluna gittiğini hatırlatmaktadır.¹⁸ Dolayısıyla toplumsal dünyada yaşamını sürdüren bireyin gündelik yaşamına ait bilgiler ve değerler hem tarihsel tecrübeler hem de toplumsal temellere dayanmaktadır. İnsani düşünce, insani faaliyet içinde ve bu faaliyetin yol açtığı sosyal ilişkiler içinde tesis edilmektedir. Dolayısıyla toplumsal düşüncenin/hafızanın ve tarihsel durumların anlaşılmasında toplumsal koşullar önemli rol oynamaktadır. Toplum, fikirlerin doğasından çok buradalığını¹⁹ belirleyen bir gerçekliktir.

Peter Berger gibi Harold Garfinkel de atlanılan ve ihmal edilen “gündelik yaşam gerçekliğine” dikkat çekmektedir. Düzenlenmiş ve kalıplaşmış (patterned) bir gerçeklik

¹⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s.54-56.

¹⁶ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s.30-35.

¹⁷ Özkul, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 191.

¹⁸ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, Çev, Ali Coşkun- Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s.46.

¹⁹ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s. 6-11.

olarak algılanan bu gerçeklik tipleştirilmiş (kalıplaşmış) etkileşimler içinde başkalarıyla paylaşılan olup sorunsal olmayandır. Garfinkel'den farklı olarak Berger, bu gündelik yaşam gerçekliğinin hem öznel hem de nesnel boyutları olduğunu söylemektedir. İnsan varlığı, bir dışsallaştırma (externalization) süreci yoluyla nesnel toplumsal gerçekliğin üretilmesinde ve içselleştirme (internalization) süreci yoluyla onun tarafından etkilenmesinde bir araçtır. Diyalektik dille işleyen tez ve antitez bir sentez üretmektedir.²⁰

Max Scheler, gündelik yaşamın ve toplumsal gerçekliğin inşası sürecinde (Bilgi sosyolojisinin alanı) “fikirler ile sosyal bağlar arasındaki ilişkiye” dikkat çekerken Karl Mannheim, “sosyal bağlamın ideolojik karakterinin insani düşünce üzerindeki etkisine” vurgu yapmaktadır.²¹

Öte yandan insanların gündelik yaşam içinde etkileşime girmeleri “tipleştirmeler” üretmektedir. Bireyler, toplumsal yaşamda yinelenen rollerini birbirlerine mal etmekte ve onları “kendi rol” icralarına dönük modeller ve kurucu unsurlar hâline getirmektedir. Böylece karşılıklı olarak tipleştirilmiş eylemler toplamı ortaya çıkmaktadır. Karşılıklı tipleştirmeler, kurumsallaşma olgusunun çekirdeğidir.²²

Kurumlar, bireysel tecrübeye roller aracılığıyla cisimleşmektedir. Birey, rolleri yerine getirerek sosyal dünyaya iştirak etmektedir. Roller, kurumsal düzenin esas birimi olup düzeni temsil etmekte ve sosyal açıdan tanımlanmış bilgi parçaları olmaktadır. Bu roller içselleştirildiğinde nesnel anlamda gerçek hâle gelmektedir.²³

Rol, bireyin günlük yaşamını sürdürürken ortaya koyduğu davranışlarıdır. Sosyologlar, bireyin gündelik davranışlarındaki bireysel özelliklerini toplumsal ilişkilerindeki davranışlarından ayırt etmek için “toplumsal rol” kavramını kullanmaktadır. Toplumsal rolün anlamı, antropoloji ve sosyoloji literatüründe yer alan çeşitli kuramsal açıklamalarda farklı şekillerde ele alınmıştır. Antropolog Ralph Linton ve sosyolog Talcott Parsons'a göre roller, “kurumsallaşmış normatif hak ve yükümlülükler kümesi” dir.²⁴

²⁰ Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Palme Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 270.

²¹ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s.14-23.

²² Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s.84.

²³ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s.109.

²⁴ Özkul, *a.g.e.*, s. 251.

Berger ve Luckmann rol kavramını insan organizması ile toplumsal yapı arasındaki bağ olarak görmektedir. Toplumsal yapı, tipleştirilmiş ya da kalıplaşmış rol davranışlarını kapsamaktadır. Tipleştirmeler karşılıklıdır. Birey, kendi etkinliğini rol performansı standartları içinde yerine getirmektedir. Bu roller nesnel kurumsal yapının temel düzenini yansıtmaktadır.²⁵

Toplumsal dünyada iki kişinin karşılıklı olarak birbirlerinin eylemlerini öngörebilir olmaları, her ikisini de hatırı sayılır bir gerilimden kurtarmaktadır. Bu iki kişinin bir arada yaşaması, kabul edilmiş ortak rutinler alanı oluşturmaktadır. Bu ortak alanda ilişkiler; güven temeline oturmakta,²⁶ tedirginlikler ortadan kalkmakta ve karşılıklı davranışlar düşük tonlu bir dikkat içinde yapılmaktadır. Çünkü birinin gerçekleştirdiği herhangi bir eylem; diğeri için artık bir şaşkınlık ve potansiyel tehlike kaynağı değil aksine sıradanlaşan, sabitleşen/rutinleşen bir “art alan” inşasıdır.²⁷ Bu alanın inşası, kişiler arası iş bölümü dâhil sosyal hayatın temel ilişkilerini mümkün kılmakta ve kapsam alanı genişleyen kurumsal bir düzenin köklerini inşa etmektedir.

Gündelik hayatın kalıcı davranışları ve buna bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal gerçeklik, bir anda ve toplumun tüm üyelerinin katılımıyla ortaya çıkmamaktadır. Gündelik yaşamın kabulleri ve kalıcı toplumsal oluşlar (kurumlar) bir süreç içinde meydana gelmektedir. Her toplumsal oluşun başlangıcı, bazı bireylerin etkisiyledir. Bu oluşun yararlılığı kabul edildikçe toplumun diğer üyeleri tarafından tekrar edilmektedir. Bu oluş, hangi insani ihtiyaçları karşılıyorsa o ihtiyaçların alanına ait kurallar hâline gelmektedir. Sonuçta gündelik yaşamın kalıcı davranışları; ihtiyaçlar, tipleştirmeler, vb. yollarla toplumun diğer birey ve gruplarınca tekrarlanmaya başlamakta ve tüm topluma yayılarak standartlaşmakta ve kurumsallaşmaktadır.²⁸

Kurumsallaşmaya dönük analizlerde bulunan Sembolik Etkileşimciliğin kurucusu George Herbert Mead’e göre kurumlar, “topluluk içindeki ortak tepki ve topluluğun yaşam alışkanlıkları”²⁹ olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla topluluk, belirli koşullar

²⁵ Poloma, *a.g.e.*, s. 271.

²⁶ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 85-87. ; Mehmet Aysoy, *Yapılaşma Teorisinde Gelenek Fenomeni*, Maya Akademi Yayın Dağıtım, Ankara, 2008, s. 7-8.

²⁷ Berger -Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s.85.

²⁸ Özkul, *a.g.e.*, s. 79.

²⁹ Jonathan H. Turner vd., *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013, s. 503.

altında benzer tepkiler vererek ortak rutinler alanı oluşturmakta ve bu durum kurumsallaşmayı doğurmaktadır.

Davranış ya da ilişki biçimlerinin kurumsallaşması, bunların bireylerin beklentisini karşılamasıyla doğru orantılıdır. Bireyler, tek başlarına çözemedikleri problemleri daha kısa zamanda ve daha az emek/kaynak harcayarak çözmek için davranış kalıpları üretirler.³⁰ Bu davranış kalıpları süreçle birlikte kurumsallaşmaktadır.

Durkheimci yaklaşıma göre bütün toplumsal oluşumlar gibi kurumlar da insan birlikteliği içinde etkileşimlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Kurumların ortaya çıkış sürecinde insanlar, önce ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir eylemde bulunmaktadır. Bu eylemler, tekrarlandıkça alışkanlığa dönüşmekte ve alışkanlıklar zamanla âdet (gelenek) hâlini almaktadır. Daha sonra bu âdetler norm dediğimiz kurallaştırmalara dönüşmektedir. Son aşamada ise bu normlar kurumsallaşmaktadır. Yani eylem tekrar edildikçe alışkanlığa, alışkanlıklar âdetlere, bunlar da kurallara dönüştükçe kurumlar olarak ortaya çıkmaktadır.³¹ Kurumsallaşma ise bir soyutlama olarak bundan sonraki bir sürece denk gelmektedir.

1.2. Dışsallaşma, Nesnelleşme ve İçselleştirme

Gündelik hayat, kendini kurumsallaşma süreciyle var etmektedir. Kurumsallaşma, insani olarak inşa edilmiş bir nesnelliktir. İnsanın ürettiği bu nesnellik, kendini dışsallaştırarak var etmektedir. Nesnelleşme, insani faaliyetin dışsallaşmış ürünlerinin nesnellik karakteri kazandığı bir süreçtir. Kurumsal dünya, nesnelleşmiş insan faaliyetidir.

Nesnelleşmeler, öznel eylemlerin ürünleridir. İfadeler yalnızca yüz yüze durumlarda söz konusu iken nesnelleşmeler, bu tür zaman ve mekân sınırlamalarının dışında anlamın dizinleri olarak hizmet görmektedirler. Nesnelleşmeler, esas olarak toplumsaldır. Sembolik evrenlerin anlam sistemleri olarak inşası, nesnelleşmeler yoluyla vuku bulmaktadır. Nesnelleşmelerin nesiller boyunca devam etmesi ve sosyal geleneğin anahtar unsuru olmaları onların toplumsal intikal süreçlerine dayanmaktadır.³²

³⁰ Özkul, *a.g.e.*, s. 80.

³¹ Aydın, *a.g.e.*, s. 33.

³² Luckmann, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, s.39.

İnsan, ürettiği sosyal dünya ile diyalektik ilişki içindedir. Dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleştirme bu diyalektik sürecin aşamalarıdır. Dışsallaşma, insanların hem fiziki hem de zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmasıdır. Nesnelleşme, kendi asli üreticilerini kendilerinden çok dışa dönük bir olgusalılık olarak karşılayan bir realitenin faaliyeti sonucu ulaşılan bir noktadır. Sosyal dünyanın nesnelliği, insanın dışsallaşan faaliyetlerinin insanın karşısına insanın dışında bir şey olarak çıkmasıdır. İçselleşme ise sözü edilen aynı realitenin kendisini bir kez daha objektif dünyanın yapılarından subjektif bilincin yapılarına aktarması bir başka deyişle insanların aynı realiteyi tekrar kendi içlerine mal etmeleridir. Dışsallaşırken toplum, bir insan ürünüdür. Nesnelleşirken ise sui generis (nev-i şahsına münhasır) olur. İçselleşme boyunca insan artık toplumun bir ürünüdür.³³

İnsan, kendi dünyasını kendi eylemleri ile biçimlendirmektedir. İnsanın kendi dünyasını inşa etme ve kendine hâkim olma süreci aynı zamanda kendi varlığını sonlandırmasıyla da sonuçlanabilir. İnsan bir dünya üretmekle kalmaz aynı zamanda kendisini de üretir. Daha açık bir ifadeyle o kendini bir dünyada üretir.³⁴

İnsanın biyolojisinin ötesinde inşa ettiği ve biçimlendirdiği bu dünya “toplum veya kültür”dür. Bu dünya, bireyin kendi faaliyetinin bir ürünü olup nesnel bir gerçekliktir. Nesnelleştirilmiş insan aktivitesi olarak toplum ve kültür, fiziki âlemlerle hemen hemen eşitmiş gibi algılanmaktadır. Kültür, insanı kendi kişisel bilincinin dışında var olan gerçek dünyanın nesnelilerinin bir toplamı olarak karşılamasıyla nesneldir. Toplum da kendini zorlayıcı gücü ile ortaya koymaktadır. Toplum bireyi yönlendirmekte, müeyyide koymakta, kontrol etmekte, bireysel davranışını ödüllendirmekte ve cezalandırmaktadır. Toplum bireye sadece roller demeti yüklemekle kalmamakta aynı zamanda belirli bir kimliği de yüklemektedir. Başka bir ifadeyle fertlerden sadece koca, baba veya amcalığı icra etmesi beklenmemekte, aynı zamanda içinde yaşadığı toplumsal çevrede “olmak” ne ifade ediyorsa o bakımdan bir adam olması da beklenmektedir.³⁵

Berger ve Luckmann, nesnelleşme sürecinin dil ile olan doğrudan ilişkisine dikkat çekmektedir. Gündelik yaşamın herkesçe paylaşılan nesnelleşmeleri, dilin

³³ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s.133-134; Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s.53.

³⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s.56.

³⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s.61-69.

göstergeleştirmeleri yoluyla sürdürülmektedir. Gündelik yaşam, insanların hemcinsleriyle paylaştığı dil ve bu dil yoluyla sürdürülen yaşamdır. Nesnel ve dışsal bir olgu olan dil, her insanın karşısına çıkmakta, onun üzerinde zorlayıcı bir etkide bulunmakta ve onu kendi kalıplarını kullanmaya zorlamaktadır. Örneğin bir insan İngilizce konuşurken Almancanın söz dizimini kullanamamakta; ailesinin dışındaki insanlarla iletişim kurarken üç yaşındaki erkek kardeşinin kullandığı kelimeleri kullanamamaktadır.³⁶

Dil, deneyimleri belli kategoriler içinde sınıflandırarak tipleştirmektedir. Tecrübeleri tipleştiren dil aynı zamanda onları anonimleştirmektedir. Kurumsallaşmanın teori öncesi sürecinde yaşanan bireysel yaşamışlıklar “genel bir tecrübe” düzeyine çıkarak kategorileşmektedir.

Berger ve Luckmann dilin tipleştirme ve anonimleştirme özelliğini somut bir örnek üzerinden açıklamaktadır. Örneğin birisinin kayınvalidesiyle kavgalı olması olayı, “kayınvalide sorunu” kategorisi içinde dilsel olarak tipleştirilmektedir. Bu tecrübe, o birey için ötekiler için ve bütün kayınvalideler için bu tipleştirme içinde anlam kazanmaktadır. Bu tipleştirme, anonimliği de gerektirmektedir. Sadece bir birey değil damat kategorisinde olan herhangi biri de “kayınvalide sorunları”na sahip olabilmektedir. Böylece bir kişinin şahsi tecrübeleri hem nesnel hem de öznel anlamda gerçek olan genel anlam düzenleri içinde sürekli olarak sınıflandırılmaktadır.³⁷

Kurumsal dünya, nesnelleşmiş insan faaliyetidir. İnsan ve sosyal dünyası, etkileşim hâindedir. Ürün (sosyal dünya), üreticisine (insana) geri dönmektedir. Dışsallaşma ve nesnelleşme, süregiden bir diyalektik sürecin uğraklarıdır. Bu sürecin üçüncü uğrağı, nesnelleşmiş sosyal dünyanın sosyalizasyon esnasında bilince geri dönmesi yani içselleştirilmesidir. Toplum, insani bir ürün ve nesnel bir gerçekliktir. İnsan ise bu toplumsal dünyayı içselleştiren bir üründür.

İçselleşmeyle birlikte nesnelleşen dünyanın yapıları bilincin öznel yapılarını belirlemekte ve nesnel dünya bilinçte yeniden özümsemektedir. İçselleştirme süreciyle birlikte toplum ferdin bilincini şekillendiren bir vasıta işlevi görmektedir. Sonuçta nesnelleşen

³⁶ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s. 54-57.

³⁷ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s. 57.

dünyanın unsurları hem dışsal gerçeklik fenomeni hem de öz benliğe ait içsel bir fenomen olmaktadır.³⁸

İçselleştirme sürecinin gerçekleşmesinde Berger'in dikkat çektiği “nesnelleşen dünyanın yapıları” kadar “bireysel değer yargıları ve bireye ait hedefler” de önemlidir. Özkul'a göre bireylerin rol ve görevlerini icra etmesi ve çeşitli normları içselleştirmesi, sosyalleştirme mekanizmalarının kalitesi kadar kendi değer yargıları ve bireysel hedefleriyle örtüşme derecesine de bağlıdır. Bu örtüşme, bireyce hissedildiği sürece roller, normlar ve ilgili kurumlar varlığını sürdürmektedir.³⁹

Sonuç olarak bir kurumun ortaya çıkışı dışsallaştırma safhasında gerçekleşmektedir. Yani insani faaliyet, dışsallaştıktan sonra nesnelleşmekte ve nesnelleştikten sonra içselleştirilmiş bir varlık olarak bireye etki etmektedir. Kurumların inşası, bireyin toplumsal konumlarda üstlendiği rolün, sadece toplumsal çevrenin beklentilerine uygunluğuyla değil aynı zamanda kendi değer ve hedeflerine katkı yapıyor olmasıyla da ilgilidir. Bireylerin beklentilerine uygun olmayan roller, tekrarlanma ihtimalini zayıflatmaktadır. Tekrarlanmayan rol, ilgili kurumun inşa edilmesine imkân tanımamaktadır.⁴⁰

1.3. Toplumsal Yapı ve Kültür

Toplumsal yapı, kurumların oluşturduğu bir bütündür. Kurumlar toplumun yapısını oluşturan parçalar ve birimlerdir. İşlevsel olan bu birimler, bireyler arası yerleşik ve sürekli ilişkiler sistemidir.

Yapı, ilişkide olduğumuz bireylerle ortak kabullerimiz olan düzenliliklerdir. Bireyler, bu düzenliliklerin sınırları içinde yaşamlarını sürdürmektedir. Yapı sürekliliği olan, değişime dirençli ya da çok yavaş değişen ilişkilerin tümü olarak da kabul edilebilir.⁴¹

Yapıyı toplumsal ilişkilerin kalıplaşması olarak gören Giddens; yapının bireyi, bireyin de yapıyı şekillendirdiğini düşünmektedir. Yorumcu ve yapısalcı/işlevselci sosyolojik yaklaşımların yapıya ait önceliklerine dikkat çeken Giddens, yorumcu yaklaşımın

³⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s. 69.

³⁹ Özkul, *a.g.e.*, s. 255-256.

⁴⁰ Özkul, *a.g.e.*, s. 255-256.

⁴¹ Özkul, *a.g.e.*, s. 27.

davranışın açıklanmasında “eylem ve anlama” öncelik verdiğini, işlevselci/yapısalcı yaklaşımın ise “yapıya” öncelik verdiğini vurgulamaktadır. Giddens, kendi “yapılaşma kuramı”nda bu yaklaşımların ikisine de son verdiğini dile getirmektedir.⁴²

Dolayısıyla özne ve yapı ya da birey ve toplum arasındaki ilişkinin ne olduğu sorunu ile ilgilenen sosyal bilimciler farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Topluma ve kurumlara yapı merkezli bakanlar veya birini diğerine önceleyenler kadar olguyu birey ve yapının karşılıklı etkileşimi bağlamında ele alan yaklaşımlar da söz konusu olabilmektedir. Örneğin, Lacan, Kristeva ve Barthes, topluma güç ilişkileri ve toplumsal dönüşüm açısından değil sembolik anlama dayalı dil bilimsel yönelim açısından yaklaşırken Parsons, yapıyı özneye önelemekte ve yapıyı ortak değer ve eğilimlerin global bir sistemi olarak ele almaktadır. Giddens ve Bourdieu ise yapının özneye göre önceliği yerine yapı ve bireyin etkileşimine dikkat çekmektedirler. Giddens klasik sosyoloji geleneğine bağlı kalarak bireyi de içine alan bir yapılanma süreci olarak toplumu kurgularken Bourdieu, benzer şekilde klasik sosyoloji geleneğine ve özellikle de Marksist geleneğe bağlı kalarak sosyal dünyayı “sınıf temelli” güç ve ayrıcalık yapısı olarak gören Marksist düşünceyi, sembolik biçimler ile Durkheimci ve sembolik mallar ve sembolik güç üzerinden Weberyan görüşle birleştirerek öznelleştirmeye çalışmıştır.⁴³

Toplumsal yapı, toplumun belirli bir “mekân-zaman” sınırları içinde yaşayan üyeleri için işlerliği olan, birlikte yaşamının gerektirdiği temel ihtiyaçların nasıl giderileceğine yönelik çözümler sunan, unsurları arasında ve bulunduğu çevreyle etkileşerek kendini üreten, yenileyen ve sürekli kılan, organize bir bütünlüktür. Toplumun belirli bir tarihsel kesiti içinde, kendi yaşamını sürdürmesine imkân veren toplumsal yapı, kurumlar, ilişkiler, davranış örüntüleri, normlar, örgütler, gruplar, yaşam ve düşünce biçimleri ile çeşitli amaçlara ulaşmak için kullanılan yöntem, teknik ve araçsal düzenlemeleri barındırmaktadır.⁴⁴

⁴² Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, s. 42.

⁴³ Poloma, *a.g.e.*, s. 15-16.

⁴⁴ Özkul, *a.g.e.*, s. 42-43.

Toplumsal yapı, cemiyet, cemaat, menfaat birlikleri, müesseseler, gelenekler ve kültür gibi birçok unsuru içerirken kişiler arası rol, ilişki,⁴⁵ statü, yetki ve sorumluluk gibi yan yana ve üst üste oluş durumlarını da anlatmaktadır.

Kurumlar, değerler ve normlar alanı ile ilgili iken⁴⁶ toplumsal yapı toplumsal kurumları da kapsayan daha geniş bir anlama tekabül etmektedir.⁴⁷ Bu noktaya dikkat çeken Durkheim toplumsal yapıyı, bireye dışsal olan ve birey üzerinde zorlayıcı olan tüm toplumsal oluşların bir bütünü olarak kabul etmektedir.⁴⁸

Öte yandan kurumlar, kültür dediğimiz insan tarafından üretilen yapay çevrenin önemli bir unsurudur. Bir halkın yaşama tarzı olan kültür, bir toplumun sonradan yaptığı ve ürettiği her şeydir. Mümtaz Turhan'a göre kültür, insanın hayatında içtimai yoldan tevarüs ettiği maddi ve manevi her unsuru ihtiva etmektedir. Bu unsurların içinde bilgi, iman, sanat, ahlak, örf ve adetler gibi nesilden nesile intikal eden çeşitli unsurlar bulunmaktadır.⁴⁹

Kültür kavramının kurumsallaşma olgusu ile ilişkisi onun toplumsal kullanımıyla ilgilidir. Kültür toplumun bireyleri arasında işlevsel hâle geldikçe kurumsallaşmaktadır. Yani toplum, en azından gruplar seviyesinde ya da toplumun birçok bireyi tarafından kabul edildiği şekilde kültürü, bir ihtiyacı giderme objesi, yöntemi olarak kullanıyorsa; bunun kullanımının toplumsal ilişkileri kurmada bir rolü varsa, belirli türden ilişkilere, davranışlara yol açıyorsa gelişigüzel davranışları bir şekle sokup sınırlandırıyor; o kültürel birim kurum hâline gelmiş ya da kurumsal bir anlam kazanmış demektir.⁵⁰

1.4. Mutatlaştırma, Kurumsallaşma ve Yasallaştırma

İnsan faaliyetleri mutatlaştırmaya (alışkanlık) tabidir. Bir toplumsal eylemin gelecekte de aynı şekilde tekrar edilebilmesi anlamındaki mutatlaştırma, insana seçenekleri sınırlandıran önemli bir psikolojik kazanç sağlamaktadır. Bu duruma örnek veren Berger ve Luckmann'a göre çalı çırpıdan kano yapma projesine girişmenin teoride yüzlerce yolu

⁴⁵ Arslantürk- Amman, *a.g.e.*, s. 290.

⁴⁶ Özkul, *a.g.e.*, s. 53.

⁴⁷ Özkul, *a.g.e.*, s. 30.

⁴⁸ Özkul, *Kurumlar Sosyolojisi*, s. 33.

⁴⁹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969, s. 35-39.

⁵⁰ Özkul, *a.g.e.*, s. 24.

olabilecekken mutataştırma, bu seçenekleri teke indirmektedir. Bu, insana psikolojik bir rahatlama sağlamak ve onu her an karar alma zorunluluğundan kurtarmaktadır. Mutataştırma süreci, her türlü kurumsallaşmadan önce gelmekte ve her türlü sosyal etkileşimden kopmuş olan bireye dahi uygulanabilmektedir.⁵¹

İki kişi arasında gerçekleştirilen tipleştirilmiş eylemler üçüncü kişinin devreye girmesi ile karakter değiştirmektedir. Mevcut olan sosyal etkileşim, diğerlerine de sirayet etmeye başlamaktadır. Böylece kurumsallaşma süreci tamamlanmaktadır. Yani iki bireyin bir amaç için oluşturduğu tipleştirilmiş mutata eylemler tamamlanarak nesnellik niteliğine doğru evrilmektedir. Örneğin anne ve baba iki kişi iken çocukların devreye girmesi ile yeni bir nitelik kazanmaktadır. Dışsallaşmış, cisimleşmiş ve nesnelleşmiş olan bu yeni durumun adı “kurumsallaşma”dır.⁵²

Kurumlar bir kere oluşturulduktan sonra davranışlar süreklilik kazanarak mutatalaşma eğilimindedir. Bununla birlikte kurumlaşma tersine çevrilemez bir süreç değildir. Çeşitli tarihsel sebeplerden dolayı kurumlaşmış eylemlerin kapsamı daralabilir, sosyal yaşamın bazı alanlarında kurumsuzlaşma vuku bulabilir. Örneğin modern sanayi toplumlarında ortaya çıkan özel alanın kamusal alana kıyasla dikkate değer bir kurumsuzlaşma eğilimi içerdiği bilinmektedir.⁵³

Kurumsal dünya nesnel bir gerçeklik olarak tecrübe edilmektedir. O, bireyin doğumundan önce gelen ve onun şahsi hatıralarından etkilenmeyen bir tarihe sahiptir. Bireyin yaşam öyküsü, toplumun nesnel tarihi içine yerleşmiş bir uğraktır. Tarihsel ve nesnel olgusalıklar olarak kurumlar, bireyin karşısına itiraz edilemez olgular olarak çıkmaktadır. Bireye dışsal olan bu kurumlar birey beğensin ya da beğenmesin, kendi gerçeklerini sürdürürler. Kurumlar, olgusalıklarının gücü ve kontrol mekanizmaları aracılığıyla birey üzerinde zorlayıcı bir güce sahiptir.⁵⁴ Örneğin kabile dini, atalar kültü, kilise, mezhep vb. şeklindeki dinin bilinen formları, sembolik evrenlerin özgül tarihsel kurumsallaşmaları⁵⁵ olarak birey üzerinde zorlayıcı bir güce sahip olmuştur.

⁵¹ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s. 80-81.

⁵² Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s.87-88.

⁵³ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s.120-121.

⁵⁴ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s. 89-90.

⁵⁵ Luckmann, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, s. 38.

Kurumlar tarihsel ve nesnel duruma geldikçe spesifik sosyal kontrol mekanizmaları gelişmektedir. Davranışlar kurumsallaştıkça hem öngörülebilir olmakta hem de kontrol altına alınabilmektedir.⁵⁶ Sosyal kontrolü sağlayan bir başka süreç ise yasallaştırma (meşrulaştırma, legitimation). Yasallaştırma, sosyal düzeni açıklama ve haklılaştırma işlevi gören ve toplumsal olarak nesnelleşen “bilgi”dir. Yani yasallaştırma, kurumsal düzenlemelerin “niçin” öyle oldukları ile ilgili soruların cevaplarıdır.⁵⁷

Kurumlar belli toplumsal davranışları meşrulaştırıcı bir rol oynamaktadır. Yani kurumlar açıklayıcı ve meşrulaştırıcıdır. Bu hâlleriyle kurumlar ideolojilere benzerler. Yani temel bazı kurumsal eğilimler, ideolojiler gibi karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸

Weberyan yaklaşıma göre nesnel kurumsal dünya, meşrulaştırma yani açıklanabilme ve doğrulanabilme yollarını gerektirmektedir. Toplumsal kurumlar ve onların yalıtımı süreci tarihin bir parçasıdır. İnsanlar kurumlara ve kurumsal pratiklere bazı değerler yüklerler ve ortak “rivayet” (hearsay) meşrulaştırma sürecinin bir parçası olur. Bu anlamda meşrulaştırma, nesnel toplumsal dünyanın üzerindeki “onaylama mührü”dür.⁵⁹

Bir örüntünün sosyal kurum olabilmesi için yapılan şeyin doğru olarak kabul edilmesi yani meşru olması gerekmektedir. Meşruluk, baskı hafiflediğinde veya ortadan kalktığında toplumsal onayın devam etmesidir. Bir örüntü, meşruluğunu kültürden alır. Kültürel değerler toplumların sürekliliğini desteklemektedir.⁶⁰

Toplumsal olarak nesnelleşen her bilgi, yasa koymaktadır. Bir toplumsal düzen var olmanın gereği olarak yasa koymaktadır. İnsan aktivitesine temel oluşturan kurumların anlamları yasallaştırılarak bütünleştirilmektedir.

Yasallaştırmaların oluşum sürecine ait farklı düzeyleri vardır. Yasallaştırmanın teori-öncesi ilk düzeyi, “davranışların nasıl yapıldığı”na dönük olan yalın doğrulayıcı aşamadır. Bunu, “atasözleri, ahlaki kurallar ve geleneksel hikmet” biçimlerini içine alan başlangıç hâlindeki teorik düzey takip eder. Son düzey ise kendileriyle bir toplumun

⁵⁶ Berger- Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, s. 93.

⁵⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s. 89.

⁵⁸ Aydın, *a.g.e.*, s.37

⁵⁹ Poloma, *a.g.e.*, s. 275.

⁶⁰ Akar, *a.g.m.*, s. 96.

düzeninin toptan yasallaştırıldığı ve neredeyse tüm yasallaştırmaların teorik olarak her şeyi kucaklayan bir dünya görüşü içerisinde bütünleştirildiği kurumsal inşa aşamasıdır.⁶¹

2. DİNİ PRATİKLERİN KURUMSALLAŞMASI

2.1. Din olgusu

Hilmi Ziya Ülken'e göre din, bütün toplumlarda ortak olan ve ilkel toplumlarda sosyal hayatın tamamını kuşatan olaylar süreci ve toplum kurumudur.⁶² Teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ve sosyolojik temelli birçok din tanımı yapan John Ferguson'a göre din, yaratıcıya ve manevi varlıklara iman etmektir. Ona göre din bazen korkutucu bazen de çekici olan bir sırdır.⁶³

Bir toplumdaki fertlerin en yüksek iyi olarak kabul ettikleri her şey anlamındaki din, insanlığın toplumsal hayatını oluşturan önemli faktörlerden bir tanesidir. Din ile kutsallık arasında bir ilişki bulunmaktadır. Kutsal, insanın dışında bulunan fakat onunla ilgili olan bir güce işaret etmektedir. İnsanların dinleri ile “dünya kurmaları” arasında sosyolojinin konusu olan özel bir ilişki türü mevcuttur.⁶⁴

İnsanla ilahî kudret arasında yaşanılmış, düşünülmüş bir ilişkiler sistemi⁶⁵ olarak din, ferdin inanç ve ibadet hayatıdır. Fert, kutsalla ilgili tecrübe ve düşüncesini din olarak anlamaktadır. Dini anlamaya çalışan kimi düşünürlere göre din, kâinat görüşü ve duygusu, kimine göre yaratıcıya teslimiyet duygusu, kimilerine göre de duygular üstü âlemi anlama çabasıdır.⁶⁶

Geleneksel toplumların din ile ilişkisini inceleyen Durkheim, dini bir inanç meselesi olmaktan çıkararak toplumdaki işlevselliği açısından ele almaktadır. Ona göre ayinler,

⁶¹ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s. 91-93.

⁶² Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969, s. 81.

⁶³ James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş Teori Metod ve Ugulama*, Çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 24.

⁶⁴ Peter L. Berger, *Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi*, Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I, Derleme ve Çeviri, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 125.

⁶⁵ Jean Chevalier, *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Litera Türk Yayınevi, 4. Baskı, Konya, 2011, s. 31.

⁶⁶ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*, 2. Baskı, Isparta, 2011, s. 15.

bireyleri bir araya getirdiği ve bütünleşme duygusu oluşturduğu için odaklanması gereken bir etkinliktir. Durkheim, ayini dinin temeli olarak görmektedir.⁶⁷

Sosyolog Anthony Giddens'a göre Durkheim'in vurgu yaptığı dinsel törenler yeni fikirler ve düşünce kategorileri üretmekle birlikte mevcut değerleri de yeniden doğrulama rolü oynamaktadır. Giddens, dinin geleneksel toplumlarda sadece birtakım duygu, fikir ve etkinliklerden ibaret olmayıp bireylerin düşünme tarzını da belirleyen bir olgu olduğunu dile getirmektedir.⁶⁸

Dinin temel konusu olan kutsal varlıklar, tanımları gereği bilinen standart varlıklardan ayrılmışlardır. Onların en ayırt edici niteliği kendileri ile kutsal olmayan varlıklar arasındaki kopukluktur. Emile Durkheim'e göre⁶⁹ kutsal ile kutsal olmayanı birbirinden ayıran engelden dolayı insan, kutsal şeylerle ancak kendisindeki kutsal olmayan bütün şeylerden arınarak ilişki kurabilir. Kutsal olan şey, saygının konusudur ve saygı duyulan kutsal varlık, uyandırdığı heyecan nedeniyle bilinçte sürekli olarak yüksek zihinsel enerjiyle yüklü bir tasarımla anlatıma kavuşur.

Kutsal şeylerin dünyası, tanım gereği kendi başına ayrı bir dünyadır. Kutsal olmayan şeyleri özgürce kullanabiliriz; bayağı varlıklarla özgürce konuşabiliriz oysa kutsal şeylere hiç dokunamayız ya da ancak belli ölçüler içinde dokunabiliriz; onların önünde konuşmayız ya da bayağı bir dil kullanamayız. Bu iki dünyaya ait varlıklardan bir bölümüyle olan ilişkilerimizde kullandığımız şeylerin tümünün, öteki bölümüyle olan ilişkilerimizden uzak tutulması gerekmektedir.⁷⁰ Fakat Mircea Eliade, kutsal olanla profan olanın zıtlıklarını birleştiren ve ikisi arasındaki geçişkenliğe aracılık eden olguların var olduğunu söylemektedir. Bu olgular, ayinler ve ritüellerdir. Örneğin evlilik ayini, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki kutsal eşleşme girişimidir.⁷¹

Sosyoloji, "kutsalın tecrübesi" olarak tanımlanan dinden doğan sosyal meselelerle ilgilenmektedir. Bütün din tariflerinde kutsal/üstün varlık inancı, iman, ibadet ve toplum gibi ortak özellikler dinin temeli olarak dile getirilmektedir. Din olgusunun en temel ve

⁶⁷ Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, Türkçesi Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 475-514.

⁶⁸ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yay. Haz., Hüseyin Özel- Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 471

⁶⁹ Durkheim, *a.g.e.*, s. 413-432; Giddens, *Sosyoloji*, s. 471; Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 95.

⁷⁰ Durkheim, *a.g.e.*, s. 433

⁷¹ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994, s. 38

bariz vasfi ise toplumla olan münasebetidir. Bu vasfa dönük işlevsel din tariflerinde dinin birey ve toplum hayatında ifa ettiği işlevleri ön plana çıkarılmaktadır.⁷²

İnsanoğlu'nun dünyayı ve kendi kendisini anlamak yolunda oluşturduğu ilk tasarım dizgelerinin dinsel kökenli olduğunu söyleyen Durkheim, bütün dinlerin hem evrenbilim hem de yaratıcı konusunda birtakım tasarımlara sahip olduğunu dile getirmektedir.⁷³ Dini rasyonel bir yaklaşımla açıklama yoluna giden Durkheim, dinin tamamen toplumsal kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre dinsel tasarımlar, ortak düşüncelerin sonuçlarıdır. Tapınma törenleri ancak toplu grupların içinde ortaya çıkabilir. Dinî ritüeller, gruplarda belli zihinsel durumlar uyandırmaya, sürdürmeye ya da yinelemeye yaramaktadır.⁷⁴ Durkheim ayrıca “insanın dünyayla ilişkiye girdiği andan itibaren duyduğu zayıflık, bağımlılık, korku ve kaygı duygusunun ilk dinsel anlayışları ortaya çıkardığı ve insanoğlunu kuşatan düşman güçlerini yatıştırma düşüncesinin ise ilk dinsel törenlerin amacı olduğu” yönündeki söylentilere karşı çıkmaktadır.⁷⁵

Eliade, ritüel ve dinsel törenlerin özellikle arkaik toplumlar için önemli olduğunu hatırlatmaktadır. Çünkü Ona göre bu törenler, arkaik insanların kendisini ayrılmaz biçimde bağlantılı olarak gördüğü kosmos ve kozmik ritimlerle ilişkisini güncellemektedir.⁷⁶

Din ile doğaüstü arasında bir ilişki bulunmaktadır. Doğaüstü kavramı, dinsel şeyleri tanıttıcı bir özelliğe sahiptir. Doğaüstü kavramı ile kavrayışımızın sınırlarını aşan her şey anlatılmaktadır. Doğaüstü dünya gizler, bilinmeyenler ve anlaşılamayanların dünyasıdır. Din, bilimin ve düşüncenin açıklamasında yetersiz kaldığı doğaüstü şeyler üzerine yapılan tasarımlardır.⁷⁷

Öte yandan Müslüman düşünürler de din kavramı üzerinde durmuşlardır. Onlara göre bu kelime Arami-İbrani bir kökten gelmiştir. Müslüman âlimler, dinin tarifi konusunda ortak

⁷² Hüsnüye Canbay Tatar, *Postnişin Mücadelesi Değişen Dünyada Din*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018, s.17-18.

⁷³ Durkheim, *a.g.e.*, s. 31.

⁷⁴ Durkheim, *a.g.e.*, s. 32; Canbay Tatar, *a.g.e.*, s. 22.

⁷⁵ Durkheim, *a.g.e.*, s. 311.

⁷⁶ Eliade, *a.g.e.*, s. 11-12.

⁷⁷ Durkheim, *a.g.e.*, s. 51.

bir sonuca ulaşamamışlardır. Sözlüklerde bu kavrama ceza, mükâfat, hüküm, hesap, itaat, ibadet, adet, hâl, şeriat, kanun, yol, mezhep, millet vb. anlamlar yüklenmiştir.⁷⁸

Toplumun var olduğu her yerde din de var olmuştur. Arkeolojik kazılar yoluyla varlıklarından haberdar olduğumuz tarihsel toplumların tamamında dinsel simge ve törenlerin izlerine rastlanmaktadır. Dolayısıyla din tarihin bütün dönemlerinde insan davranışlarının ve tecrübelerinin merkezinde yer almış, onun çevreyi algılama biçimini ve bu çevreye verdiği tepkiyi etkilemiştir.⁷⁹ Bu anlamda bilinen toplumlar içinde dinsiz hiçbir toplum bulunmadığı gibi örgütlenişi ne denli kaba saba olursa olsun bütün toplumlarda ruha, onun kökenine ve geleceğine ilişkin tasarımlar dizgesi bulunmaktadır.⁸⁰

Dolayısıyla din, insanlığın varoluşu kadar eski bir olgudur. Bir dine inanın veya inanmasın her insanın dinle ilgili bir algısı ve yaklaşımı bulunmaktadır. Bu çeşitlilik din konusunda birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan birçok tanım ortaya çıkarmıştır. Dine dair tanım ve anlama çabaları sadece teolojinin değil antropoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimlerin de konusu olmuştur. Din bir yandan belli bir inanç, eylem ve değerler seti üzerinden ele alınıp incelenirken diğer yandan farklı ilgi ve yönelimlere sahip ilim dallarının tartışma konusu olabilmektedir.⁸¹

Din olgusu ile toplum arasındaki ilişkinin karşılıklı olduğunu dile getiren Hans Freyer'e⁸² göre toplumsal düzen ve kültür dini etkilerken din de toplumsal hayat ve kültürü etkilemektedir. Bu yaklaşımı destekleyen Thomas Luckmann da sosyal bir olgu olarak dinin bireyi aşarak toplumsal düzeni ve bütünleşmeyi sağladığını hatırlatmaktadır.⁸³

Hüsniye Canbay Tatar'a göre dinin sosyal sisteme bütünlük sağlama, sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı temin etme, sosyal yapıya düzenlilik ve devamlılık sağlama yönünde semboller oluşturma, bireysel ve toplumsal eylemler için normatif kurallar koyma,

⁷⁸ Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 16.

⁷⁹ Giddens, *Sosyoloji*, s. 462.

⁸⁰ Durkheim, *a.g.e.*, s. 335.

⁸¹ Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi*, DEM Yayınları, İstanbul, 2014, s. 5.

⁸² Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Yay. Haz. M. Rami Ayas, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s. 98.

⁸³ Luckmann, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, s. 12-15.

kişilerin mana ve kimlik arayışlarında onlara kaynak oluşturma vb. birçok sosyal işlevi bulunmaktadır.⁸⁴

Din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerde üzerinde durulması gereken hususlardan biri de dinin ferde mi yoksa topluma mı ait olduğu meselesidir. Bir kısım psikologlar dini tamamen ferdî olarak görmek eğiliminde iken din sosyolojisi disiplininin bilim alanında kendini kabul ettirerek ortaya koyduğu başarılı çalışmalar, dinin toplumsal ve objektif yönünün önemini açıkça ortaya koymuştur.⁸⁵

Dinin bireyleri ilgilendiren yönü kadar toplumu ilgilendiren tarafları da bulunmaktadır. Dinî düşünceler ve ibadetler, toplumla etkileşim hâlinindedir.⁸⁶ Din, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Dinin öncelikle bireyin bilincine yerleşip kök salması hemen arkasında ise topluluk oluşturuvcu etkisi vardır. Bir dine özgü tasavvurlar muhtevası bireyleri birleştiren bir etki meydana getirmektedir. Bu muhteva bireyleri aşarak onları birbirine bağlayan bir köprü işlevi görmektedir. Bu, dinin bütün bağlularınca bilinen bir olgudur.⁸⁷

Öte yandan din, kendiliğinden yeni toplumsal kesimler, daha doğrusu, önceden var olanların hiçbirisi ile özdeş olmayan, onlarla önceden bağlantısı bulunmayan kendi başına dinsel topluluklar ortaya çıkarmaktadır.⁸⁸

Joachim Wach'a göre din ve topluluk arasındaki etkileşim birinci derecede dinin topluluk üzerindeki etkisi biçiminde ortaya çıkmaktadır. Toplumsal örgütlenme, biçim ve davranışların şekil ve karakteri, bu etkiye maruzdur. Bundan dolayı din, kültürün ilkel basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve ulus gibi doğal birliklerle hep yakın ilişki içinde olmuştur. Din ve topluluk arasındaki etkileşim, ikinci olarak topluluğun dine etkisinde görülmektedir. Topluluğun dine etkisi birçok alanda söz konusudur. Bu etki, sistematik araştırmalara rağmen tam manasıyla tespit edilmemiş olmakla beraber bir hayli büyüktür. Sosyolojik biçimlenme, ekonomi, maddi ve manevi kültür dini etkileyen alanların başında gelmektedir.⁸⁹

⁸⁴ Canbay Tatar, *a.g.e.*, s.19.

⁸⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 207.

⁸⁶ Günay, *a.g.e.*, s. 52.

⁸⁷ Freyer, *a.g.e.*, s. 16-56.

⁸⁸ Freyer, *a.g.e.*, s. 64.

⁸⁹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, İlahiyat Fakültesi Yayınları Ankara 1987, s. 17-32.

Yaşayan bir din, tabiatı gereği toplumsal münasebetleri kurmakta ve devam ettirmektedir.⁹⁰ Dinin topluluk üzerindeki etkisi iki noktada şekillenmektedir: Birincisi, doğal veya sonradan kurulmuş grupların belirlenmesinde; ikincisi ise birlik ve beraberliğin yeni ve dine bağlı olarak değişiklik arz eden örgütlerinin kurulmasında.⁹¹

Max Weber, dinsel davranışların dışsal/toplumsal tezahürlerinin çok çeşitlilik gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre dinsel davranışları kavramak ancak sübjektif deneyimler, fikirler ve ilgili bireylerin amaçlarını bilmekle mümkündür.⁹²

Diğer yandan din olgusu çeşitli bilim dallarının inceleme konusu olduğu gibi sosyolojinin de inceleme alanı olmuştur. Sosyoloji, toplumsal evreni anlamlandıran bir olgu olarak din faktörünün analizini yapmaktadır. Din sosyolojisi, dinin kaynağı ya da dindarın öznel durumundan çok din olayı/olgusu ve bu olayın toplumla olan ilişkileriyle ilgilenmektedir.⁹³

Giddens'a göre dine sosyolojik açıdan getirilen yaklaşımlar, büyük ölçüde Marx, Durkheim ve Weber'in düşünceleri etrafında şekillenmiştir. Bu klasik kuramcıların hiçbirisinin dindar olmadığını hatırlatan Giddens, bu üç düşünürün "dinin temelde bir yanılsama olduğuna ve çağdaş zamanlarda öneminin giderek azalacağına" inandıklarını dile getirmektedir. Ona göre dinlerin çok çeşitlilik göstermesi ve bunların farklı toplum tipleriyle açık bir bağlantı içinde olması bu klasik kuramcılarının iddialarını boşa çıkarmaktadır.⁹⁴

Weber'in din olgusu ile ilgili çalışmalarının genel teması dinî sistemin din dışı alanlara etkileridir. Weber'e göre din sosyolojisinin üç temel konusu vardır. Bunlar: dinî fikirlerin ekonomik davranışa etkisi, sosyal tabaka ile dinî fikirler arasındaki ilişki ve bu ilişkiler üzerinden Batı kültürünün kendine özgü niteliklerinin tespiti.

Dinî fikirlerin ekonomik davranışlara etkisi bağlamında "din ve mülkiyet" ilişkisini inceleyen din sosyoloğu Gustav Mensching, dinlerin ekonomik durumu nasıl

⁹⁰ Mehmet Tablamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963, s. 74.

⁹¹ Wach, *a.g.e.*, s. 23.

⁹² Max Weber *Din Sosyolojisi*, Çev. Latif Boyacı, Yarı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 83.

⁹³ Subaşı, *a.g.e.*, s. 68.

⁹⁴ Giddens, *Sosyoloji*, s. 469.

değerlendirdiği ve farklı dinlerin mülkiyet sahibi olmaya dönük nasıl tavır takındıkları konusunun⁹⁵ din sosyolojisinin inceleme alanı olduğunu dile getirmektedir.

2.2. Dinî Pratikler

Dinî pratikleri kurumsallaştıran temel güç kozmikleştirme değildir. Kozmikleştirme tüm düzenli yapılara, kurumlara ve toplumsal rollere (pratikler) teolojik bir anlam yüklemektedir. Kurumlara ve kişilere tahsis edilen kozmik statü nesnelleşerek kurumun ve kişinin bir parçası hâline gelmektedir. Örneğin, ilahî akrabalık (peygamberlik, velilik, tarikat kardeşliği vb.) kurumu ve bu akrabalığı temsil eden çeşitli roller, insanlar ile yaratıcı arasındaki bağ olarak telakki edilmektedir. Bu kozmik statü, insan yaşamının akışı içinde her an tecrübe edilmektedir. Dinî kurumsallaşmalarda bu tecrübe daha da belirgindir.⁹⁶

Dinî yasallaştırmalar toplumsal kurumları aşkınlılaştırarak onlara karşı konulmazlık, sağlamlık ve kalıcılık vasıfları yüklemektedir. Rollere ve kurumlara kozmik anlam yüklendiğinde statü sahibi fertler, kendilerini diğer fertlerden daha fazla ve yoğun bir şekilde kozmik realiteyle ilişkilendirebilmektedir. Konumuz açısından dinî kurumsallaşmalarda ve özelde Mevlevî dinî grubunda bu anlam yüklemelerinin ve özdeşleştirmelerinin var olup olmadığını tespit etmek önem arz etmektedir.

Berger'e göre toplumsal ve dinî hayatın akışı içinde yapısı gereği unutan bireye en uygun yol tekrar tekrar hatırlatmaktır. Dinî pratikler bu hatırlatma sürecinin en önemli araçları olmaktadır. Dinî pratiklere katılan kimseler bu yolla temel "gerçeklik tanımlamalarını" ve onların uygun yasallaştırmalarını tekrar tekrar ortaya getirmektedirler. İnsanlık tarihinde en çok rastlanan şey, dinî tasavvurların dinî pratiklerde kökleştiği yani teolojinin ibadette gömülü olduğudur. Hemen bütün dinlerde dinî ifade biçimi, ibadet olmuştur.⁹⁷

2.3. Din, Yasallaştırma ve Kurumsallaşma

Din olgusu ile "dünya kurma" arasında bir ilişki bulunmaktadır. Berger'e göre "dünya kurma" girişiminde din olgusu özel bir yer işgal etmektedir. Çünkü din, insanın kendini

⁹⁵ Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, Çev. Mehmet Aydın, Litera Türk Yayıncılık, Konya, 2012, s. 120

⁹⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s. 99.

⁹⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s. 104-105.

dışsallaştırmasının ve kendi öz manalarını realiteye aşılmasının en yüce sınırını ifade etmektedir. Din, beşerî düzenin, varlığın bütününe yansıtıldığı ve evrenin manidar bir varlık olduğunun kabulüdür.⁹⁸

Din ile yasallaştırma arasında önemli bir ilişki bulunmakla birlikte yasallaştırmanın alanı dinin alanından daha geniştir. Din, yasallaştırmanın en yaygın ve en etkin aracıdır. Her yasallaştırma toplumsal olarak tanımlanan realiteyi muhafaza etmektedir. Din, toplumların istikrarsız olan gerçeklik inşalarını yasallaştırarak nihai gerçekliğe bağlamaktadır. Yani beşerî bir realite nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlanmaktadır. Böylece güvensiz, istikrarsız ve geçici olarak algılanan beşerî yapıları, nihai emniyet ve kalıcılık görünümü verilmektedir. Yani beşerî olarak kurulan düzenlere kozmik bir statü verilmektedir. Bu anlamda din, gündelik yaşamı ve marjinal durumları her şeyi kuşatan kutsal realiteye bağlayarak yasallaştıran ve böylece toplumsal realiteyi muhafaza eden bir araçtır. Birey toplumsal yaşamını sürdürürken yaşadığı çıkmazları, psikolojik zorlukları ve marjinal durumları yok saymak yerine her şeyi kuşatan anlamlı bir evrene bağlayarak yasallaştırmakta ve huzura kavuşturmaktadır. Hastalıklar ve ölüm bile bu yasallaştırma yoluyla anlamlı bir noktaya doğru evrilmektedir.⁹⁹

Modern öncesi toplumlarda yaygın olan yasallaştırma modeli, küçük evren olarak toplumun, büyük evren olan mutlak dinsel evrenin düzenine bağlanması idi. Aşağıda olan her şey yukarıdakinin yani aşkın olanın benzeridir. Örneğin insanın çalışması tanrıların çalışmasının taklididir. İnsanın gücü evrensel gücün yansımasıdır. Yani bütün toplumsal düzen ancak düzenin dinsel özelliği ile var olur. Böylece her toplumsal mesele aynı zamanda dinî bir mesele ve her dinî mesele aynı zamanda bir toplumsal mesele olarak görülmektedir.¹⁰⁰

Din kurumundaki ontolojik ilişkilendirme ve yasallaştırma sürecine açıklık getiren Berger şunları kaydetmektedir:

“Din, toplumsal kurumları onlara nihai olarak geçerli ontolojik bir statü bahşetmekle yani onları kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmekle yasallaştırır. Böyle bir yasallaştırmanın muhtemel en eski şekli, kozmosun ilahî yapısını doğrudan yansıttığı ve tezahür ettirdiği biçimiyle kurumsal düzen anlayışı yani mikrokozmos ile makrokozmos arasında var olan ilişkinin toplum ile kâinat arasında da var olduğu anlayışıdır. Bu

⁹⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s. 88-91.

⁹⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s. 93-111.

¹⁰⁰ Berger, *Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi*, s. 137

anlayışa göre 'burada aşağıda olan' her şeyin 'yukarıda' bir benzeri vardır. İnsanlar kurumsal düzene iştirak etmekle ilahî kozmosa da katılmış olurlar."¹⁰¹

Berger, toplumsal kurumların istikrarını din ile mümkün görmektedir. Ona göre din, bütün sembollere anlamını veren kuşatıcı ve mutlak sembollerin kaynağıdır. Din sosyal kurumlar ağının üzerini kaplayarak istikrar ve "doğruluk" görüntüsü veren bir kubbedir. Dinî işlevler toplumsal kurumlara nüfuz eder ve devamlılıklarını sağlar.¹⁰²

Dinin toplumsal kurumları kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmekle yasallaştırdığını dile getiren sosyologlardan biri de Emile Durkheim'dir. Durkheim'e göre bütün toplumsal kurumlar dinden çıkmıştır. Aklın kategorileri, bilimin dayandığı ilkeler, ahlak ve hukuk kuralları hep dinin ürünüdür. Ona göre din, kolektif hayatın en yoğun ve en üstün bir biçimi olduğu için bütün toplumsal kurumların dinden çıkması doğaldır. Çünkü toplum, dinin özüdür, ruhudur. Bunun için bütün toplumlar birliklerini ve kolektif düzenlerini din yoluyla kuvvetlendirme ihtiyacı duymaktadır.¹⁰³

3. İSLAMİ PRATİKLERİN KURUMSALLAŞMASI

Tarihsel dinlerde yaşanan kurumsallaşma süreci İslam dini için de geçerlidir. İslami pratiklerin kurumsallaşmasında rol oynayan "toplumsal düzen endişesi, referans çerçevesi ve aşkınlaştırıcı telakki", tarihsel emsalleriyle aynı olmuştur. Kozmikleştirme olgusu, diğer dinlerde olduğu gibi İslam'da da gündelik hayatın pratiklerini kurumsallaştıran temel güç olmuştur. İslami kurumlara ve bu kurumları temsil eden rol modellere değişik formlar içinde (şeyh, kadı, seyyit, âlim, vb.) ontolojik statüler tayin edilmiştir. Aşkın alanı temsil eden bu İslami kurumlara ve rol modellere kalıcı ve sağlam vasıflar yüklenmiştir.

İslami pratikleri kurumsallaştıran temel teolojik durum, ilahî kosmosla ilintili anlamlandırmalar ve özdeşleştirmeler olmuştur. Meşrulaştırma, yasallaştırma, teodise vb. teori öncesi değerlerle ilgili bu anlamlandırmalar ve özdeşleştirmeler, İslami pratikleri kurumsallaştırarak toplumsal düzeni tesis etmiştir. İslami pratiklerin kurumsallaşması

¹⁰¹ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, s. 95.

¹⁰² Berger, *Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi*, s. 130-131.

¹⁰³ Nureddin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 298

sürecinde çeşitli kurumlara ve kişilere atfedilen kozmik statüler nesnelleşerek birçok fırka, mezhep ve tarikat yapılanmalarının parçası hâline gelmiştir.

3.1. İslam'da Kurumsallaşma

Semavi dinlerin peygamberleri, vahyi insanlara ileten kutsalla irtibatlı şahsiyetlerdir. Peygamberler yaşadıkları süre içinde, soru ve sorunların doğrudan muhatabı olarak dinin hayata taşınmasında merkezi rol üstlenmişlerdir. Peygamberlerin vefatlarıyla birlikte, kurdukları din teşkilatlanarak kurumsallaşmıştır. Kurumsallaşma süreçleri ile birlikte dinlerin teorik çerçevelerine ek olarak ibadet, cemaat ve ahlak anlayışlarına dönük pratik çerçeveler inşa edilmiştir. Böylece dinlerle sosyal hayat arasında bağlantı kurulmuş ve din hayata taşınmıştır. Kurumsallaşma sürecinde temel mesele hayatın tanzimi anlamına gelen ahlak anlayışının oluşturulmasıdır. Zira dinden kaynaklanan ahlak hem davranışları tanzim etmekte hem de kutsalın hayatla buluşmasını temin etmektedir. Dinin hayata taşınmasıyla birlikte dinin gelenekleşmesi süreci başlamaktadır.¹⁰⁴

Nasr'a göre İslam; ilahî kanun (şeriat), manevi yol (tarikât) ve bunların her ikisini besleyen ve inşa eden hakikatten (vahiy) oluşmaktadır. İslam aynı zamanda hayatın ve varoluşun temelleriyle ilişkili fıkıh, kelâm ve felsefe gibi birçok bilgi biçimlerine de sahiptir.¹⁰⁵ Vahiy, kozmik ilkeler olarak evrene, hayata dair ilkeler olarak da toplumsal hayata yansımaktadır. Örneğin İslam'ın gündelik hayatına dair düzenlemeler, ekonomi, siyaset, aile, ibadet, dua vb. pratiklerine dönük emirler vahyin yansımalarıdır. Öte yandan vahyin dışında İslamın tarihsel ve toplumsal karakterini etkileyen çeşitli olgular bulunmaktadır. Bunların başında coğrafi mekânlar, kültürler ve halk yordamları gelmektedir.

İslami pratikleri kurumsallaştırarak bireysel eylemleri ve toplumsal düzeni tesis eden vahiyden (Kur'an) sonraki temel referans Hadis'tir. İslam'ın meşrulaştıran ve yasallaştıran bu iki temel kaynağından beslenerek statü ve rol alanları üreten üçüncül düzeyde bazı kurumsallaştırıcı alanlar da ortaya çıkmıştır. Fıkıh, kelâm, tasavvuf vb. alanlar, İslam tarihinde ve günümüzde Kur'an ve Hadis'ten sonra üçüncül düzeyde bazı kurumsallaştırıcı dinamikler olarak karşımıza çıkmıştır.

¹⁰⁴ Canbay Tatar, *a.g.e.*, s.166.

¹⁰⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 13.

Özellikle tasavvufun tarikat yapılanmaları yoluyla İslami pratiklerin kurumsallaşmasına katkısı belirgin olmuştur. Tarihsel süreçte kelim, özü gereği pratikleştirmeden çok düşünce ve tefekkür bağlamında var olmaya devam etmiştir. Fıkıh ve tasavvuf alanları ise gündelik hayatın içinde ve toplumsal pratikle doğrudan ilgili olmuştur. Dinî pratikleri kurumsallaştıran araçlar olarak fıkıh ve tasavvuf özellikle Kur'an ve sünnetin esaslarını yaşatma amacını taşımıştır.

Örneğin fıkıh, Kur'an ve sünnete dayalı değerler çerçevesinde belirgin bir norm seti ve rasyonel hukuk düzeni inşa etmiştir. İslami pratiklerin kurumsallaşarak varlığını sürdürmesinde önemli rol oynayan tasavvuf ise özellikle tarikatlar yoluyla bireysel ve toplumsal hayatın düzenine dönük kurallar manzumesi inşa etmiştir.

Tasavvufun kurumsal yansımaları olan tarikatlarda asıl gaye insan-ı kâmil yetiştirmektir. Bu bağlamda tarikattaki ceht ve gayret, ruhun bedene/nefse hâkim kılınmasına dönük olmuştur. Tasavvufta asıl amaç, nefsin kötü ahlaktan kurtarılması ve bireyin Kur'an ve sünnetin emirlerine uygun davranmasının sağlanmasıdır.¹⁰⁶

Muhammed Ebu Zehra, İslam'ın kurumsallaşma sürecini kozmik ve değerler alanından farklı bazı temel etkenler üzerinden açıklamaktadır. Ona göre bu etkenlerin başında Müslümanlar arasındaki fikrî ihtilaflar gelmektedir. Tasavvurlar, insanların gördükleri ve ilgilerini çeken şeylerin farklı oluşuna göre değişmektedir. Bu durum medeniyet ve ilerleme yolundaki birey ve grupların ihtilaflarını arttırmakta, böylece çeşitli felsefi, sosyal ve ekonomik doktrinler ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁷ Mizaç, meslek ve metot farklılıkları, İslam tarihinde binlerce doktrin, fırka, mezhep ve tarikat kurumsallaşmaları ortaya çıkarmıştır.

H. Peygamber zamanında Medine İslam Devleti ile başlayan kurumsal yapılanma süreci günümüze kadar birçok alanda devam etmiştir. İslam tarihinde sosyal, siyasi, hukuki, askerî ve iktisadi kurumların çoğu H. Ömer Dönemi'nde tesis edilmiştir. Bu dönemde gerçekleşen fetihler sonucunda Müslümanlar, değişik kültürler ve kurumlarla karşılaşmışlardır.¹⁰⁸ Süreçle birlikte toplumun homojen yapısı kaybolmuş ve ihtilaflar

¹⁰⁶ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 233.

¹⁰⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi İhtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1983, s.9.

¹⁰⁸ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s.15;

Mustafa Öz, *Ana Hatlarıyla İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 53.

ortaya çıkmıştır. Bu durum ilmî, fikrî ve sosyal pratiğe dönük birçok farklı kurumsal yapılanmaları doğurmuştur.

İtikadi ve siyasi ihtilafların doğurduğu kurumsal yapılanmaların başında mezhepler gelmektedir. Mezheplerin ortaya çıkışında siyasi anlamda Arap ırkçılığı ve Hilafet anlaşmazlıkları gibi temel problemler sebep olmuştur.¹⁰⁹ Müslümanların eski din mensuplarına komşu olmaları, bunlardan bir kısmının İslam'a girmeleri ve tercüme hareketleri mezhep kurumunun ortaya çıkışının temel sebepleri olmuştur.

İslam tarihinde kurumsallaşma sürecini erken dönemlerde gerçekleştiren alanların başında ilim gelmektedir. İlimdeki erken dönem kurumsallaşma önce fıkhıta, sonra kelamda, daha sonra ise tasavvufta kendini göstermiştir.¹¹⁰

İslam'ın erken dönem kurumsallaşmasında iki temel sebep dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, tek otorite olarak Müslümanların problemlerine çözüm üreten Hz. Peygamber'in vefatı, ikincisi ise genişleyerek başka kültürlerle temasa geçen Müslüman toplumunun yaşadığı siyasi, kültürel ve ekonomik değişimlerdir. Hz. Peygamber hayatta iken sahabe, ferdî veya toplumsal meselelerin hükümlerini Hz. Peygamber'e soruyordu. Aldıkları cevap onların hareket tarzını belirliyordu. Bu anlamda birçok soru ve cevap, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerine yansımış bulunmaktadır. Fakat onun vefatı ile birlikte bu durum ortadan kalkmıştı.¹¹¹

Halifelik meselesi gibi temel bazı konular sonraki dönemlerde fırkaların ve mezheplerin teşekkülüne en büyük sebep olmuştur. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer Dönemleri ile Hz. Osman'ın halifeliğinin ilk yıllarında Müslümanların hilafet hakkında ihtilafları olmamıştı. Ancak şehit Halife Hz. Osman Dönemi'nin sonları ile Hz. Ali Dönemi'nde fitneler ve ihtilaflar baş göstermiştir.¹¹²

Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile Hz. Ali Dönemi'nde yaşanan Nehrevan, Nuhayle, Cemel ve Sıffin savaşları önceki dönemlerde tartışılmayan birçok dinî, siyasi ve itikadi

¹⁰⁹ İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 44; Ebu Zehra, a.g.e., s.15-17.

¹¹⁰ Dilaver Gürer, *Düşünce ve Kültür'de Tasavvuf*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 36-39; Dilaver Gürer, *Tasavvufun Konusu ve Gayesi*, Tasavvuf El Kitabı, Edt. Kadir Köse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 31.

¹¹¹ Dilaver Gürer, *Tasavvufun Konusu ve Gayesi*, *Tasavvuf El Kitabı*, Edt. Kadir Köse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.30; Öz, a.g.e., s.45.

¹¹² Ebu Zehra, a.g.e., s. 31-32; Öz, a.g.e., s. 48-49.

ayrılıkları beraberinde getirmiştir. Bu savaşlarla birlikte hilafet, imamet, seçim, büyük günah, kader vb. problemler ihtilaf konusu olmaya başlamıştır. Müslümanların bu savaşlarda birbirlerini öldürmeleri sonucu “katletme fiili ile iman arasındaki ilişki” kader konusu ile bağlantılı olarak tartışılmaya başlanmıştır.

İslam dünyası fetihlerle birlikte kısa zamanda sınırlarını genişletmişti. Hz. Ömer Dönemi’nde İran’ın büyük bir bölümü, Mısır ile birlikte Afrika’nın büyük bir kısmı bu sınırlara dâhil olmuştu. Bu durum İslam toplumunun eski mütecanis özelliğini etkilemişti. Müslüman olan diğer kültürlerin bazı mensupları eski dinlerine bağlılıklarını devam ettirmiş, bir kısmı ise mağlubiyetinin intikamını alma düşüncesine yönelmişlerdi. Hristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik ve Maniheizm dinleri ile Afrika’nın mahallî dinlerine mensup insanlarla bir arada yaşayan Müslümanlar bu din mensupları ile yaptıkları kültürel alışverişlerinde hem onları etkilemiş hem de onlardan etkilenmişlerdi. Dolayısıyla homojen toplum düzeni değişmişti.¹¹³

Öte yandan çoğu seçimle şekillenen Dört Halife Devri’nin bitmesiyle birlikte Emeviler Dönemi’nin saltanat düzeni başlamıştı. Babadan oğula geçen saltanat idaresi, Müslümanlar arasında büyük tartışmaları beraberinde getirmişti. Çünkü kendi yöneticileri, inanmadıkları ve alışkın olmadıkları İran hükümdarlarına (kısra) ve Bizans imparatorlarına (kayser) benzemeye başlamışlardı. Bu durum, Hz. Peygamber ve Dört Halife Devri’ne ait sade yapılanmaya benzemiyordu. Doğal olarak İslam dünyasında büyük ihtilaflar ve anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştı. Bu durum Ehl-i Sünnet, Harici, Şia, Mürcie, Kaderiyye, Mu’tezile vb. büyük fırkaları ve bunlara ait alt grupları doğurmuştu.¹¹⁴

3.2. Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler

İslami kurumsallaşmayı mezhepler/fırkalar bağlamında üç kısma ayırmak mümkündür:

1.Siyasi mezhepler: Uygulama ve yönetim alanında ortaya çıkan mezheplerdir. Bunlar “firka” olarak da isimlendirilmektedir. İslam tarihinde en keskin ayrılıkların ve çatışmaların yaşandığı bir kurumsal alandır.

¹¹³ Öz, a.g.e., s. 67-68.

¹¹⁴ Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 143; Sarımsık, a.g.e., s. 44-48; Öz, a.g.e., s. 67-68.

2. *İtikadi Mezhepler*: Fikrî ve teorik tartışmaların ürettiği mezhepsel kurumsallaşmadır. Bunlara da İslam tarihi literatüründe “fırka” denilmektedir.

3. *Fıkhi Mezhepler*: Günlük pratiklere dönük ihtiyaçların ürettiği kurumsallaşmadır. Bu mezhepler, çözüm odaklı¹¹⁵ kurumsallaşmalardır.

Siyasi Mezhepler:

Haricilik: İslam tarihinde Hariciliğin ortaya çıkışı Sıffin savaşına rastlamaktadır. Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında devam eden savaşın sonlandırılması için seçilen Hakem Olayı’na itiraz eden bir grubun öncülük ettiği Harici ekol, itikadi anlamda “amel” unsurunu “iman”a dâhil etmektedir. Harici anlayışa göre dinin emirlerini (amel) yerine getirmeyen kimseler, kâfirdir. Onlara göre iman ve İslam birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Büyük günah işleyenler, Allah’ın hükmünün gereğini yerine getirmediği için imandan uzaklaşmış ve İslam toplumunun dışına çıkmış kimselerdir. Bunlar cehennemde ebedî olarak kalacaklardır. Haricilere göre kendilerinden olmayanlar, Allah’ın emirlerini yerine getirmeyecekleri ve günah işleyecekleri için öldürülebilirler.¹¹⁶

Ebu Zehra’ya göre bu fırka, İslam fırkaları arasında mezhebini en çok savunan, düşüncelerini kabul ettirmek için en çok gayret gösteren, genellikle en çok dindar görünen, en atılgan ve en sorumsuz fırka olmuştur.¹¹⁷ Kur’anın zahiri bazı sözleri bu fırkanın düşüncelerine dayanak olmuştur. “Hüküm ancak Allah’ındır.” mealindeki ayet,¹¹⁸ bunların başında geliyordu.

Şiilik: Hz. Ali’ye taraftarlık anlamına gelen Şiilik, Hz. Ali ve imamet konusunda kendine özgü düşüncelere sahiptir. Şia’ya göre Hz. Ali, sahabeler içinde en üstündür. Şia, Hz. Ali’nin imametinin Hz. Peygamber’den gelen açık veya kapalı deliller ve vasiyetlerle sabit olduğunu, bir mâni bulunmadığı takdirde imametın Hz. Ali’den sonra soyu tarafından yürütüleceğini, imamların büyük ve küçük günahlarından masum olduklarını ve imametın toplumun görüşlerine terk edilmeyecek derecede önemli bir dinî rükün olduğunu kabul etmektedir.¹¹⁹

¹¹⁵ Ebu Zehra, a.g.e., s. 23.

¹¹⁶ Öz, a.g.e., s. 71-79.

¹¹⁷ Ebu Zehra, a.g.e., s. 72.

¹¹⁸ <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Mâide-suresi/713/44-ayet-tefsiri>, Erişim tarihi, 11.07.2019, saati: 11:55.

¹¹⁹ Öz, a.g.e., s. 92-93.

Şiilik, İslam siyasi mezheplerinin en eskisidir. Bazı yaklaşımlara göre bu mezhebin ortaya çıkışı Hz. Osman Dönemi'ne rastlamaktadır. Hz. Ali'nin katkısı olmaksızın büyüyen ve gelişen bu hareket onun vefatından sonra mezhep hâline gelmiştir. Emeviler Dönemi'nde Hz. Ali'nin çocuklarına karşı yapılan zulüm ve işkenceler Hz. Peygamber'in soyundan olan bu insanlara karşı sevgi hislerini arttırmıştır. Mezhep, zamanla genişlemiş ve mensupları çoğalmıştır. Özellikle Kerbela Olayı * Şiiliğin mezhep olarak teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Bu olay, Emevi düşmanlığı ile birlikte Hz. Ali ve soyunun zulme uğradığı düşüncesini doğurmuştur. Bu durum, zamanla bir siyasi taraftarlığı ve tedricen de mezhepleşmeyi beraberinde getirmiştir. İlerleyen dönemlerde batını inançları bünyesinde barındırmaya başlayan Şiiliğin, Zeydiyye, İsmailiyye, İmamiye ve Galiye (Gulat) gibi birçok alt fırkası mevcuttur.¹²⁰

İtikadi Mezhepler:

İtikadi mezhepleri ortaya çıkaran tarihsel dinamiklerin başında “kader” konusu gelmektedir. Büyük günah işleyen kişinin durumu ve felsefe geleneğinin İslam dünyasına girmesi itikadi mezheplerin ortaya çıkışında temel etkenler olmuştur.

Cebriye: Cebriye mezhebine göre insanlar, herhangi bir fiili yapma gücüne sahip değildir. Çünkü insan; yaptığı işleri, gücü, iradesi ve seçme serbestisi olmaksızın, mecburen yapar. Cebriye, Emeviler Devri'nin sonunda bir mezhep hâline gelmiştir.¹²¹

Kaderiyye: Kaderiyye mezhebi, kadere ait fikirlerin çarpıştığı ve inançların karmaşıklaştığı bir dönemde Basra şehrinde ortaya çıkmıştır. Kaderiyyeciler, hayır ile şerrin arasını ayırmakta; hayrın Allah'tan olduğunu, şerrin ise şeytandan kaynaklandığını ve Allah'ın, şerri dilemediğini ileri sürmektedirler. Bazı yaklaşımlara göre Kaderiyyeciler, kaderi inkâr eden bir gruptur. Diğer bir yaklaşıma göre ise bu grup, kaderin Allah tarafından olmadığını ve kullara ait olduğunu iddia ettikleri için Kaderiyye olarak adlandırılmaktadır. Bu ikinci yaklaşıma göre Kaderiyyeciler her şeyi insanın irade

* Mekke'den yola çıkarak Kûfe 'ye doğru giden Hz. Hüseyin ve aile üyelerinin Kerbela'da Emevi güçleri tarafından katledilmesi.

¹²⁰ Ebu Zehra, a.g.e., s. 39-70; Öz, a.g.e., s. 97-101.

¹²¹ Ebu Zehra, a.g.e., s. 126-127.

ve kudretine dayandırmışlar ve insanı kadere hâkim olan bir varlık olarak kabul etmişlerdir.¹²²

Mürchie: Büyük günah işleyen kişinin durumunu kıyamet gününde Allah'a bırakan Mürchie fırkası, birçok noktada ehl-i sünnet âlimleri ile birleşmiştir. Mürchie, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere büyük günah işleyen herkesin durumunu Allah'a havale ederek bunların cennetlik veya cehennemlik oldukları hususunda bir fikir ortaya koymamışlardır. Mürchie insanın fiillerini niyet ve inançtan sonraya bırakmakta, büyük günah işleyenlerin Allah tarafından affedilebileceğine dair bir ümit taşımakta ve imanı sadece dilin bir ikrarı olarak görmektedirler.¹²³

Mutezile: Abbasiler Dönemi'nde uzun süre İslam düşüncesini işgal eden Mutezile fırkasının kelim ve mezhepler tarihinde büyük bir yeri vardır. Mutezile'ye göre bilginin kaynakları akıl, beş duyu ve doğru haberdur. Bu kaynaklardan elde edilen bilgiler, elde edilen kaynağa göre değer kazanmaktadır.¹²⁴ Mutezilenin üzerinde durduğu temel problemlerin başında tevhid, ilahî sıfatların nefyi, Kur'an'ın mahluk olması, Allah'ın görülmesinin imkânsızlığı, adalet, kulların fiilleri, hüsün ve kubuh, salah ve aslah vb. gelmektedir.

Eş'arilik: Hicri üçüncü yüzyılın sonlarında Basra'da Ebu el-Hasan el-Eş'ari, Semerkant'ta ise Ebu Mansur el-Matüridi, "Mutezileye karşı çıkma" noktasında birleşmişlerdir. Eş'ari'ye göre Mutezile, Allah'ın ahirette gözle görüleceğine dair sahih rivayete muhalefet etmiştir. Bunlar Resulullah'ın şefaatinin inkâr etmişler ve bu hususta selef-i salihinden gelen rivayeti kabul etmemişlerdir. Eş'ariye göre Mutezililer, kötü işlerin kullar tarafından yaratıldığına inanmışlar ve ispat etmeye çalışmışlardır.¹²⁵

Eş'ari ekolün incelediği konular arasında bilgi ve âlem ilişkisi, Allah'ın varlığı, sıfatları, kelamı ve görülmesi, insanların fiilleri, hüsün ve kubuh, iman, ilahî fiiller vb. bulunmaktadır.

Matüridilik: Matüridi, sadece dinî metinlerdeki zahiri ifadelerle göre düşünüp hareket eden Selefiyyenin ve dinî metinlerden daha çok akla öncelik veren Mu'tezile'nin din

¹²² Ebu Zehra, a.g.e., s. 137-138.

¹²³ Öz, a.g.e., s. 325-327; Ebu Zehra, a.g.e., s. 148.

¹²⁴ Öz, a.g.e., s. 219.

¹²⁵ Ebu Zehra, a.g.e., s. 197-199.

anlayışını uygun görmemektedir. O, çağdaşı Eş'ari gibi hatta ondan daha hassas bir şekilde dinî nakillerle akli uzlaştırma yoluna gitmiştir.¹²⁶ Matüridi metodunda, aşırıya gitmemek şartı ile aklın büyük bir otoritesi bulunmaktadır. Bu ekol şeri deliller için akli araştırmaları gerekli görmektedir.¹²⁷ Matüridiyye'ye göre bilginin kaynağı beş selim duyu, akıl ve doğru haberdur. Matüridi ekolün ilgilendiği konuların başında, bilgi, Allah'ın isimleri ve sıfatları, Allah'ın kelamı, Allah'ın görülmesi, nübüvvet, kulun fiili, iman-amel ilişkisi, imamet, ahiret vb. gelmektedir.

Fıkhi Mezhepler:

Hanefî, Şafii, Hanbeli, Maliki, Caferi vb. mezhepler bu gruba girmektedir. Bunlar Müslümanların gündelik yaşamını düzenlemeye dönük mezheplerdir. Fıkhi mezhepler, Müslümanların davranış pratiklerini kolaylaştırıcı fonksiyonlara sahip olduğu için İslam tarihinde hayır ve bereket kaynağı olarak kabul edilmiştir. Siyasi ve itikadi mezheplerin bir kısmında fıkhi unsurlar da ön plana çıkmıştır. Bunlardan özellikle Şia mezhebi dikkat çekmektedir.

Mezhepleri bazı detaylarda kesin hatlarla birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Siyasi, itikadi ve fıkhi mezhepler bazen iç içe olabilmişler ve aralarında fikrî geçişkenlikler söz konusu olabilmıştır. Örneğin Mürcie fırkasını hem siyasi hem de itikadi mezhep olarak kabul etmek mümkün görünmektedir. Yine Hanefilerin itikadi mezhebi Matüridiyye iken Malikilerin tamamı ile Şafiilerin büyük bir kısmı itikatta Eş'ariliği kabul etmişlerdir. Hanbeliler'in ve Hanefiler'in bir bölümünün de itikatta Eş'ari mezhebini benimsediği bilinmektedir.

Sadece Mezhepler değil tasavvuf ve tarikatların mezheplerle olan ilişkileri bağlamında da kesin sınırlar çizmek mümkün olmamaktadır. Gürer'e göre mezhepler ve tarikatlar ile onların bağlı oldukları ilim dalları arasındaki ilişki bir sistem içinde ve doğru olarak kurulmalıdır. Örneğin İslam-fıkıh-Hanefilik, iman-kelam-Maturidilik ve ihsan-tasavvuf-Kadirilik gibi belli sistemlere göre ilişki belirlemeleri gerekmektedir.¹²⁸

¹²⁶ Öz, a.g.e., s. 276-277.

¹²⁷ Ebu Zehra, a.g.e., s. 219.

¹²⁸ Dilaver Gürer, *Düşünce ve Kültür'de Tasavvuf*, s. 39

3.3. Tasavvuf Hareketlerinden Tarikat Kurumlarına Geçiş

İslamın kurumsallaştığı alanlardan birisi olan tasavvuf hareketlerinin ortaya çıkışında sosyal ve siyasi gelişmeler rol oynamıştır. Hicri üçüncü yüzyıla kadarki tasavvuf hareketleri züht ile ön plana çıkmıştır. Tasavvuf hareketleri ise hicri üçüncü yüzyıldan (miladi dokuzuncu yüzyıl) itibaren canlılık kazanmaya başlamıştır.¹²⁹ Tasavvuf kavramının ömrü züht kavramından daha uzun, etki alanı da daha derin olmuştur.

Tasavvuf tarihini ana hatları ile üç döneme ayırmak mümkündür. Bunlar *züht dönemi*, *tasavvuf dönemi* ve *tarikât dönemi*dir. Züht dönemi, Asr-ı Saadet'le başlayan, Tabiin ve Tebeu't-Tabiin Devri'ni ve ilk iki asrı içine alan dönemdir. Tasavvuf dönemi, hicri ikinci yüzyıl sonundan itibaren üç-buçuk asırlık bir dönem, tarikât dönemi ise hicri altıncı yüzyıldan günümüze kadar devam eden dönemdir.¹³⁰

Dokuzuncu-on birinci yüzyıllar tasavvufun bir ilim olarak teşekkül etmeye başladığı, temellerinin atılıp prensiplerinin belirlendiği, büyük mutasavvıfların yetişmeye, tasavvuf klasiklerinin yazılmaya ve böylece sufilerin toplum içinde müstakil bir sınıf oluşturmaya başladığı bir dönemdir.¹³¹ Bu dönemde sufiler kendilerine özgü bir meşrep ve terminoloji geliştirmişlerdir. Zühthden tasavvufa geçişin önemli isimlerinin başında Cafer-i Sadık gelmektedir. Makamları ve hâlleri tanımlayan ilk kişi Cafer-i Sadık'tır. O, insanları avam, evliya ve enbiya olarak üçe ayırmıştır.¹³²

Tasavvuf, imana ve itikada ait, kalbi yönelimlerle ilgili soyut kabuller alanıdır. Tasavvufun somutlaşarak görünür duruma gelmesi ise tarikât yapılanmaları ile mümkün olmuştur. Tarikatlar, itikat dairesine ait kabullerin soyuttan somuta yansımaları, pratiğe dönüşmesi ve kurumsallaşmasıdır. İslami pratikler bu kurumsallaşma yoluyla görünür duruma gelmeye başlamıştır. Adap ve erkân, kurumsallaşan tasavvufun (tarikât) pratikleridir. Bunlar, temel referanslar olan ayet ve hadislerden içtihat (yorum) yoluyla çıkarılan pratiklerdir. Bu içtihatlar genellikle tarikâtların kurucu aktörlerine veya Saff-ı Evvel denilen ilk halka aktörlerine aittir. Tarikat kurumunun pratiğe dönük ritüelleri, sembolleri ve metaforları bu içtihatların ürettiği sonuçlardır.

¹²⁹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, s.144.

¹³⁰ Yılmaz, a.g.e., s. 81; Gürer, *Düşünce ve Kültür'de Tasavvuf*, s. 39; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 3.

¹³¹ Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 213.

¹³² Küçük, a.g.e., s. 213.

Sufi doktrinindeki inanışların maddi bir teşkilata bürünmesi tarikatları doğurmuştur. Tarikatların ortaya çıkışı başlangıçta tabii olarak bir araya gelen insanların, daha sonra “yarı şekli” bir organizasyon kazanmaları ile gerçekleşmiştir.¹³³

Tasavvuf, toplumun gündelik yaşam bilgileri, kabulleri ve değerleri olarak düşünüldüğünde, tarikat bu bilgiler ve kabuller üzerine inşa edilmiş bir nesnelliğe karşılık gelmektedir. Bu nesnel durum kurumsallaşmadır. İslami pratikleri kurumsallaştıran tarikat olgusu, İslam’ın tarihsel sürecinde züht ve tasavvuf süreçlerinden sonraki üçüncü aşamadır.

Tarikatlar, İslam toplumlarında Asr-ı Saadet sonrası (hicri altıncı asra kadar) devam eden gündelik hayatın tipleştirmelerinin kimlik kazanması, zihinsel ve pratik kabullerin rutinleştirilmesi ve değerlere dayalı eylemlerin biçimlenerek kurumsallaşmasıdır. İslam tarihinde tasavvuf, yüzyıllar boyunca sosyal müesseseleri olan tekkeler ve eğitim kurumu olan tarikatlar yoluyla toplumsal hayatı derinden etkilemiştir.

3.4. Tarikatların Anadolu’ya Girişi

Tasavvuf ve tarikatların Anadolu’da yayılmasında Türklerin Müslüman oluşunun ve sonraki dönemlerde Anadolu’ya göç ederek burayı fethetmelerinin büyük etkisi olmuştur. Anadolu’nun yakın muhitleri olan Şam, Kudüs, Halep ve Antakya bölgeleri İslam coğrafyasına Hz. Ömer (r.a.) Dönemi’nde (634-644) dâhil olmuştu. Sonraki dönemlerde Anadolu’ya gelen Müslüman Türkmenler buralarda yaptıkları savaşları din uğruna yapılan gazalar olarak değerlendirmişlerdir. Temel amaç, Anadolu’nun İslamlaştırılmasıdır. Tuğrul ve Alparslan Devri’nde Anadolu fetihlerine iştirak eden Selçuklu komutanlarına “gazi” unvanının verilmesi bu sebeptendir.

Oğuz Türkleri göçler sonucu Anadolu’ya yerleştiğinde Selçuklu Devleti’inin gücü sayesinde gözle görülür İslami merkezler meydana gelmiş, yanı sıra tasavvufî canlılık da kendini göstermeye başlamıştır. Bu tasavvufî hayata canlılık katanlar arasında İran, Mısır, Irak ve Suriye’den gelen mutasavvıflar olduğu gibi Horasan ve Maveraünnehr Türkleri içinde yetişmiş hatta Yesevi tarikatına mensup olanlar da vardı.¹³⁴

¹³³ Güngör, *a.g.e.*, s. 88

¹³⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994., s. 299.

Anadolu'da tarikatlar, Selçuklu ve Anadolu Beylikleri Dönemi'nde ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Moğol istilasıyla birlikte Orta Asya, İran, Suriye, Irak ve Kuzey Afrika'dan gelen birçok sufinin sığınağı olan Anadolu Selçuklu Devleti'nin hükümdarları, sufilere karşı hoşgörülü davranmış, onlara kucak açmış, fethettikleri bölgelerde onlara vakıflar tahsis etmiş, tekke ve zaviyeler inşa etmiş ve onları vergi yükünden muaf tutmuştur.

Sufiler, Anadolu'da yöneticiler dâhil toplumun bütün katmanlarıyla yakın ilişkiler geliştirerek tasavvufun yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu anlayışın Anadolu'da kalıcı hâle gelmesi, Osmanlı devlet adamlarının barış ve huzur için geliştirdikleri politikalar sayesinde mümkün olmuştur. Nitekim kuruluş yıllarındaki hizmetleri sebebiyle sufileri koruyup kollayan yöneticiler, sonraki yıllarda benimsedikleri dengeli yönetim anlayışı çerçevesinde, tekke çevreleriyle medrese çevrelerinin yakınlaşmasını sağlamışlardır.¹³⁵

Anadolu coğrafyasında 13. yüzyıldan sonra tasavvuf faaliyetlerini gerçekleştirmeye başlayan büyük şahsiyetlerin başında Muhyiddin İbnü'l Arabi, Sadreddin-i Konevi, Fahreddin-i Iraki, Ehadüddin-i Kirmani, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Mevlâna Celâleddin-i Rumi ve Hacı Bektaş-ı Veli gelmektedir. Anadolu coğrafyası bunlarla birlikte farklı birçok büyük şahsiyete ve tarikat faaliyetlerine ev sahipliği yapmıştır.

Hem tarikatlar tarihi açısından hem de günümüzde varlıkları devam eden tarikatlar içinde kurumsallaşan pratik (adap ve erkân) yönüyle yoğun olan üç tarikat bulunmaktadır. Bunlar Bektaşilik, Nakşibendilik ve Mevleviliktir. Bektaşilik ve Mevlevilik Anadolu kaynaklı iki tarikattır. Mevleviliğin sosyal bünyesi içinde kurumsallaşan İslami pratikler sekiz yüz yıllık tarihi seyir içinde hem sayı itibarı ile artmış hem de nitelik açısından derinleşmiştir. Mevleviliğin adap ve erkânı çok zengin bir sembolizmi içermektedir.

4. MEVLEVİLİĞİN DOĞDUĞU SOSYAL, KÜLTÜREL VE SİYASİ ŞARTLAR

1037 yılında Nişabur Camii'nde Tuğrul Bey adına okunan hutbeden sonra Selçuklular bütün İran, El-Cezire, Irak, Suriye ve Anadolu'ya hâkim olmuşlardı ve Hindistan hudutlarından Akdeniz sahillerine kadar yayılıp uzanan bir saha üzerinde egemenlik

¹³⁵ Öng Reşat Öngören, Başlıca Tarikatlar, *Tarikatların Kurumsallaşması, Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 272.

kurmuşlardı. Önce İznik, sonra da Konya, Büyük Selçuklu Devleti'nin yan kolu olan Rum (Anadolu) Selçukları Devleti'nin başkenti olmuştu.¹³⁶

Köprülü, "Daha Selçuklular zamanında birçok rical-i sufiye, makarr-ı evliya olan Buhara'dan gelip Anadolu'ya cemaatle girmişler ve orada gerek saray gerek ahali tarafından hahişle kabul edilmişlerdi. Maveraünnehir'in çok yüksek tutulan halk velisi Ahmed-i Yesevi (Vefatı Yas'da 1166'dadır.) bunların hepsinin üstad-ı perestidesi idi. Bu itibarla bilhassa Horasan bu yabancı misafirlerin menbaı bulunuyordu."¹³⁷ diyerek mutasavvifenin Selçuklular Dönemi'nde özellikle Orta Asya ve Horasan coğrafyasından Anadolu'ya gelişini dile getirmektedir.

On ikinci yüzyılın sonu ile on üçüncü yüzyılın ilk dönemlerinde (hicri yedinci yüzyıl) göçlerin etkisiyle büyük İslam merkezlerine egemen olan tasavvuf hareketleri, Anadolu'ya da hâkim olmaya ve bu coğrafyanın sosyokültürel ve siyasi şartlarını etkilemeye başlamışlardı. Örneğin hicri altıncı asırdan itibaren Anadolu'da kuvvetli bir teşkilatlanmaya giren Fütüvvet zümreleri ile bu asrın son yarısından başlayarak geniş sahada faaliyetlerini yürütmeye başlayan Mevlevilik¹³⁸ dönemin dikkat çeken iki tasavvuf hareketi olarak görünmektedir. Hem Fütüvvet hem de Mevlevilik İslam dünyası çapında teşkilatlanmışlardı. Mevlâna Celâleddin-i Rumi ve ailesi Anadolu'ya göç ettiğinde tasavvuf akımları veya mektepleri bu coğrafyada çeyrek asırlık bir geçmişe ve önemli düzeyde bir nüfuza sahipti.¹³⁹

Mevleviliğin doğduğu on üçüncü yüzyıl Anadolu'su önemli siyasi değişimlerin ve yeni oluşumların meydana geldiği bir bölge idi. Yüzyıl başlarında büyük ölçüde siyasi istikrarını sağlayan Anadolu Selçuklu Devleti'nin hâkimiyetindeki bu coğrafya kısa zamanda tasavvuf akımlarının tercih ettiği ve sosyokültürel anlamda kurumsallaştığı bir ülke olmuştu. Anadolu, özellikle Moğol istilası önünden kaçan sufilerin sığınağı hâline gelmişti.¹⁴⁰ Farklı bir din ve etnisitenin Anadolu'da devlete egemen olması büyük bir siyasi ve sosyal dönüşümü beraberinde getirmişti.

¹³⁶ Babinger-Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 13.

¹³⁷ Babinger-Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 17.

¹³⁸ Babinger-Köprülü: *Anadolu'da İslamiyet*, s. 53-54.

¹³⁹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 122-123.

¹⁴⁰ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 122-123.

Anadolu'da kurulan Selçuklu Devleti İslam'a ve tasavvufa karşı son derece samimi ve sıcak davranmaktaydı. Mevlâna'nın babası Sultan'ul Ulema ile başlayan Selçuklu yönetimi ile iyi ilişkiler kurma tutumu, Mevlâna devrinde ve Mevleviliğin ilk dönemlerinde artarak devam etmiştir. Mevlâna'nın kaleme aldığı Mektubat isimli eser bunun somut bir örneğidir. Mektubat, Mevlâna'nın, müritleri ve yakınları için yetkili makamlara yazdığı birçok mektubu içermektedir.

4.1. Moğol İstilasası ve Anadolu'ya Göçler

Moğol istilasası, İslam dünyasının ve özellikle Anadolu'nun kaderini derinden etkileyen tarihi olaylar zincirini içermektedir. Bu istila sosyal, siyasi ve kültürel anlamda üç büyük yeni durumu ortaya çıkarmıştır. Bunlar, tasavvuf hareketlerinin farklı coğrafyalar arasında nakli, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulması ve Türklerin Anadolu'ya egemen olmasıdır.

Harezmîlerin bir Moğol kervanını yağma etmeleri ve Moğol elçilerini öldürmeleri Moğolların batıya akınlarını hızlandırmıştı. Harezm'in ve Irak'ın istilasası üzerine Anadolu, Moğolların önlerine serilmişti. Harezmîlerin bir kısmının Anadolu'ya göçü ve Celâleddin Harezmşah'ın bu ülkeden geçişi de Moğolların Anadolu'ya akınlarını hızlandıran diğer etkenlerdir. Sivas'a kadar gelerek şehri yağma eden Moğollar, Selçuklu ordusu yetişinceye kadar geri gitmişlerdi.¹⁴¹

Anadolu, özellikle Köseadağ savaşı ile birlikte Moğolların hâkimiyet alanına dönüşmüştü. Çin bölgesinden harekete geçen Moğollar, Türkistan, Kaşgar ve Balasagun şehirlerine girdikten sonra Maveraünnehir'e uzanan bölgedeki Semerkant, Buhara ve çevresindeki şehirleri ele geçirmişlerdi. Kısa zamanda Horasan, Rey, Hamedan bölgesi ile Irak'a kadar uzanan Moğollar, oradan Azerbaycan, Aran ve Şirvan, Türklerin yaşadığı Kıpçak illeri, Gazne ve çevresi, Hint, Sicistan ve Kirman bölgelerinde büyük yıkımlar gerçekleştirmişlerdi. Orta Asya'nın bir kısmı ve bütün İran'a hâkim olup bütün hükümdarları ortadan kaldıran Moğollar'ın önünde hiçbir engel kalmamıştı.¹⁴²

Moğol hanları Selçuklularda memleketi istediklerine veriyorlar, sultanın azil ve nasbindan başlayarak en ufak işlere kadar müdahale ediyorlardı. Bilhassa Bağdat

¹⁴¹ Gölpinarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 3.

¹⁴² Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 47.

hilafetini ortadan kaldıran Hülâgu'dan sonra Anadolu, İlhanlıların bir vilayeti hükmüne geçti. Örneğin Mevlâna'yı seven ve onu himaye eden Muinüddin Emir Pervane yalnız Selçuklu sultanının veziri değil daha çok Hülâgu'nun naib ve valisi gibiydi. Anadolu, Muinüddin Pervane'nin Abaka Han tarafından idamından sonra (hicri 676) yıllarca anarşinin ve karmaşanın mekânı oldu.¹⁴³

Moğol akını ile birlikte oluşan anarşi ve sosyal düzensizlik, merkezî yapıyı tamamen ortadan kaldırmıştı. Hükümetin siyasi birliği sağlayamaması ülkeye büyük bir huzursuzluk getirmişti. Asrın sonlarına doğru Moğollara bağlı bir beylik hâline gelen Selçuklu İmparatorluğunun padişahları, çoğu zaman Moğollar tarafından tahttan indirilebilmekte ve öldürülebilmektedir. Selçuklu padişahları da hanedan içinde çıkan engelleri ortadan kaldırabilmek ve hüküm sürebilmek için Moğollara sığınabilmektedir.¹⁴⁴

Hem Mevlâna hem ilk dönem Mevlevileri hem de dönemin sosyal, siyasi ve kültürel olaylarıyla ilgili temel bir kaynak niteliğinde olan Ahmet Eflâki'nin "*Menakıbu'l Arifin*" adlı eseri, Moğol istilasını ile ilgili somut birçok örnek vermekte ve Moğol ordusunun Rum (Anadolu) ülkesine saldırısını birinci ağızdan anlatmaktadır.

Ahmet Eflâki, Moğol komutanı Baycu'nun büyük bir orduyla Rum (Anadolu) memleketine saldırıp burayı yıktığı sırada Müslümanlar arasında büyük bir şaşkınlığın yaşandığını dile getirmektedir. Moğol askerlerinin "*İslam şehirlerinin medreselerini, mescit ve minarelerini yıktığını*" haber veren Eflâki, Konya havalisinin de bundan nasibini aldığını ve Moğol Komutanı Baycu'nun Konya'daki "*kaleyi, şerefeleri yıktığını, bütün koyunları ve davarları talan ettiğini, harmanları darmadağın edip yağmaya verdiği*" ifade etmektedir. Moğol askerlerinin aynı dönemde Halep şehrine girip orayı da harap ettikleri Eflâki'nin verdiği bilgiler arasında yer almaktadır.¹⁴⁵

Dönemin Moğol mezalimini anlatan Eflâki'ye göre Selçuklu sultanlarının ve emirlerinin tahtları Moğol ayakları altında çiğnemişti. Servetlerin yok olduğunu, medreseler ve

¹⁴³ Babinger-Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 57.

¹⁴⁴ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 6.

¹⁴⁵ Ahmet Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 239-423.

hankâhların misafirhaneye döndüğünü dile getiren Eflaki, yeryüzünde bereketin kalktığını ve dünyanın birbirine girdiğini¹⁴⁶ söylemektedir.

Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin babası Sultanu'l Ulema Bahaeddin Veled'in göç etmek zorunda kaldığı Belh şehrinin Moğollar tarafından yağmalanması ve boşaltılması da Horasan tarihi açısından bir dönüm noktası¹⁴⁷ olduğu gibi Anadolu din ve tasavvuf tarihi açısından da önemli bir dönüm noktasıdır. Eflâki, Belh'in Moğollarca kuşatılması olayını anlatırken, “Bahaeddin Veled daha Bağdat'tan hareket etmemişti ki Cengiz'in beş yüz bine yakın Moğol askeriyle Belh'i kuşattığı, Horasan'ın bu kadar şehrini harap ve yağma edip sayısız esir aldığı haberi geldi.” demektedir.¹⁴⁸

Moğol istilasında değişik insan grupları batıya doğru yönelmişti. Bunların arasında tüccar, esnaf, zanaatkâr vb. birçok halk tabakası bulunuyordu. Bu göç sürecinde önemli düzeyde derviş akını da söz konusu olmuştu. Göç eden büyük kitlenin içinde mücahit birçok dervişin yanında, bu kisveye bürünmüş ve asıl niyetleri geçim kaynağı bulmak olan çeşitli akidelere (ör. şamanist ruhaniler/bahşiler vb.) mensup serserilerden göçebeler ve köyler arasında dağılarak kuvvetli Rafizi propagandası yapan kişilere kadar değişik türden toplumsal sınıflar da bulunmaktaydı.¹⁴⁹

Moğol istilası, Türkistan, İran ve Harezm'deki birçok âlim şeyh/derviş ve sanatkârla servetlerini Moğollardan kaçırmak isteyen sermaye sahiplerinin kitle hâlinde Anadolu Selçuklu Devleti'ne yerleşmesini netice vermişti.

4.2. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması

Türklerin Müslüman olması, Anadolu'ya göç etmesi ve Anadolu'nun bir İslam ve Türk beldesi hâline gelmesi sürecinde Oğuz Türkleri ve Selçuklu Hanedanı önemli rol oynamıştır.

745'te Göktürk Hakanlığının Uygurlar tarafından yıkılması, Orta Asya'da, Oğuz kabileleri arasında bir kaynaşmaya sebep olmuştu. Sonraki yüzyılların özellikle de on birinci yüzyılın en önemli hadiselerinden biri ise şüphesiz Oğuz Türkeri'nin Selçuklu

¹⁴⁶ Eflâkî, *a.g.e.*, s.452-453.

¹⁴⁷ Franklin D. Lewis, *Mevlâna Geçmiş ve Şimdi Doğu ve Batı*, Çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s.97-98.

¹⁴⁸ Eflâkî, *a.g.e.*, s.76.

¹⁴⁹ Osman Çetin, *Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s. 164-165.

yöneticilerinin rehberliğinde Maverâünnehir ve Horasan bölgesinden batıya göç etmeleridir. Oğuz göçlerinin Türk tarihi açısından önemi Anadolu'nun bir Türk yurdu ve İslam diyarı hâline gelmesidir. Tarihi veriler Selçuklulardan önce de Türkler'in Anadolu'ya girdiklerini göstermektedir.¹⁵⁰

Tarihin akışını değiştiren Moğol istilası büyük bir göçe sebep olurken Türkistan ve İran'da yaşayan Oğuzlar/Türkmenler de bu istila sonunda Anadolu'ya göç etmişti. Moğol istilasının önünden akan ve Orta Asya ile İran'dan Anadolu'ya gelen Oğuzlar, Türkleşme sürecini Orta Anadolu'dan sahillere doğru yaymış¹⁵¹ ve Anadolu'daki Türk-İslam yoğunluğunu arttırmıştır.

Osman Çetin'e göre onuncu yüzyılın ortalarında Oğuzlar büyük bir kitle hâlinde (200 bin çadır halkı) Müslüman oldular. İslamiyeti kabul eden yirmi dört Oğuz boyundan Kınıklara mensup Selçuklu Hanedanı'nın ortaya çıkması ve bu Oğuz kitlelerini önce İran ve Azerbaycan'a, sonra Anadolu'ya sevk etmeleri bu olayı daha da önemli bir hâle getirmişti. Selçuklular batıya doğru gelişen bu yayılma ile birlikte kısa sürede Müslüman ülkelerin büyük bir bölümüne hâkim olmuşlar ve bozulan İslam birliğini, yeniden kurmuşlardı.¹⁵²

Anadolu'da tasavvuf, bu sürecin bir devamı olarak özellikle on üçüncü yüzyıl başlarındaki göçlerle taşınan bir olgu olmuştur. O dönem için Anadolu'da İslam demek, kentsel ve kırsal kesimin büyük bir çoğunluğu için tasavvuf demektir.¹⁵³

Oğuz Türkleri, Seyhun sahasından inerek Maverâünnehir ve İran'da bir müddet dolaşmış sonra Bizans serhatlerine gelerek Selçuklu hükümdarlarının kumandası altında Anadolu'nun Türkleşmesinde ve Küçük Asya'nın İslamlaşmasında tarihi bir rol oynamışlardır.¹⁵⁴

Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşma süreci, on birinci yüzyılın sonlarından itibaren Bizans sınırlarından İran hudutlarına, Karadeniz sahillerinden Eyyubi Devleti'ne kadar geniş bir alanda cereyan emişti. Bu alan, batıda Türkiye Selçukluları, ortada

¹⁵⁰ Çetin, *a.g.e.*, s. 9-79.

¹⁵¹ Şeker, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁵² Çetin, *a.g.e.*, s. 9-37.

¹⁵³ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 146-147.

¹⁵⁴ Babinger-Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 44.

Danişmendliler, doğuda ise Mengücekliler, Saltuklular, Artuklular vs. tarafından paylaşılıyordu. Bu güç merkezlerinden her biri, kendi hâkimiyet alanlarında belli bir dinî siyasetin uygulayıcısı olmuşlardır. Bu dinî siyasetin hedefi iki ana kitle yani Müslümanlar ve gayr-i müslümler idi.¹⁵⁵

Anadolu'nun Türkler tarafından fethinin temeli, Selçuklu iktidarının, Orta Asya'dan İran'a doğru akın eden Türkmen boylarını burada kontrol altına almak ve yerleştirmek konusunda karşılaştığı zorluklarla ilgilidir. Dönemin siyasal iktidarı, problem yaşadığı bu boyların Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'ya akınlar düzenlemelerine ses çıkarmıyordu.¹⁵⁶

Türkmenler'in Anadolu'ya yerleşmesi Moğol istilası öncesi ve sonrası olmak üzere iki safhada gerçekleşmiştir. Birinci safha, Malazgirt savaşını takiben başlayan safhadır. Türkmenler bu dönemde kitleler hâlinde Anadolu'ya akın etmişler ve yerleşmişlerdir. Bunların arasında göçebe Türkmenler kadar Orta Asya'daki şehirlerde yaşayan Müslüman Türkler de vardı. Bu Müslüman Türkler Anadolu'daki şehirlere yerleşmişler ve oralarda mesleklerini icra etmeye devam etmişlerdir. Daha bu devirde bile bu Müslüman Türkler yerli Hristiyan nüfusa oranla büyük bir çoğunluğa ulaşmışlardır. İkinci safha ise Moğol istilasının başlamasıyla birlikte Maverâünnehr, Harezm, Azerbaycan ve Erran mıntıklarında vuku bulan yoğun göçlerin oluşturduğu dönemdir. Bu safhada yine pek çok şehirli Türk, göçebe nüfusla birlikte Anadolu topraklarına sığınmışlardır. Bu dönem I. İzzeddin Keykavus ve I. Alâeddin Keykubad devirlerine rastlamaktadır.¹⁵⁷ Anadolu fethi sonrasında ise Müslüman nüfusun oranı gayr-i müslim nüfusun oranını geçmiştir.

Bir başka tarihsel tasnife göre,¹⁵⁸ Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri dört safhada gerçekleşmiştir. Bu safhalardan birincisi, 1018'de Çağrı Bey'le başlayıp 1040'a kadar devam eden keşif, hareket ve akınlar dönemidir. İkincisi, 1040-1071 Malazgirt Zaferi'ne kadarki Bizans direnişinin kırıldığı dönem. Üçüncüsü, 1071'den Moğol tahakkümünün

¹⁵⁵ Çetin, *a.g.e.*, s. 46-61; Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 140.

¹⁵⁶ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 129.

¹⁵⁷ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 133-136.

¹⁵⁸ Küçükdağ-Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, s. 63-64.

başladığı 1243 Köseadağ yenilgisine kadarki yerleşme ve vatanlaştırma dönemi. Dördüncü ve son dönem ise siyasi zaafa rağmen nüfusun yoğunlaşması dönemidir.

Moğol istilaları sonrası göç eden Türkler Malazgirt ve Miryakefalon zaferlerinden sonra kesin olarak Anadolu'ya yerleşmişlerdi. Bu iki zaferden sonra Anadolu'da bir imar ve medeniyet devri başlamıştı. Müineddin Emir Pervane'nin Moğollar tarafından öldürülmesi ve Anadolu'nun işgaline kadarki bir asırlık sürede bu imar ve medeniyet devri devam etmişti. Selçuklu sultanlarının iktisadi, kültürel ve siyasi başarıları hızlı bir yükselişi beraberinde getirmişti. Anadolu şehirleri ve büyük ticaret yolları üzerinde inşa edilen abideler ve kervansaraylar hep o dönemin yansımalarıdır. Osman Turan'a göre¹⁵⁹ bu devirde Türkistan, İran ve başka ülkelerden gelen din adamları ve gaziler de bu yeni fethedilmiş ülkede İslamiyet uğruna vazifelerini yapıyor, âlim, edip, sanatkâr ve tüccarlar da türlü gayelerle bu memlekete göç ederek Türk-İslam kültürünü yükseltiyordu. Türkiye Selçukluları Dönemi'nde İslam'ın Anadolu'da yayılış sürecinin günümüze yansıyan tarihsel belgelerinin başında, vakıf eserleri gelmektedir.¹⁶⁰

Anadolu Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus, milliyetine ve kültürüne bakmaksızın devrin ileri gelen edip, şair ve bilginlerini, vezirlik de dâhil devletin en üst makamlarında istihdam etmiş ve İslam dünyasının her tarafından ilim, fikir ve sanat erbabını Anadolu'ya çekmişti. Bunların başında Fütüvvet teşkilatının banilerinden Şehabeddin Sühreverdî ve vahdet-i vücud teorisinin kurucusu ve kuvvetli savunucusu, ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l Arabi gelmektedir. Keykâvus, dinî, ilmî ve kültürel faaliyetlerin altyapısını da ihmal etmiyor, cami, medrese ve hastane gibi birçok dinî ve medeni eser inşa ettiriyordu.¹⁶¹

Öte yandan Anadolu Selçuklu Devleti'nde on sekiz yıl boyunca devletin idaresini elinde tutan Sultan I. Alâeddin Keykubad, takip ettiği imar ve iskân siyaseti sayesinde Anadolu'nun Türkleşmesine ve İslamlaşmasına katkıda bulunmuştur. Kaynaklarda akıllı, adaletli, faziletli ve dindar olarak tarif edilen Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın gerek Müslüman gerekse gayr-i müslim tebaası ile olan ilişkisi her zaman iyi olmuştu. Keykubad ekonomik açıdan güçlü olan Türkiye Selçuklu Devleti'ni kültürel açıdan da

¹⁵⁹ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 220-221.

¹⁶⁰ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 137.

¹⁶¹ Salim Koca, *Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'un Şahsiyeti ve Tarihi Rolü*, Türkler Ansiklopedisi, VI, Ankara 2002, s.580-589.

kuvvetlendirmiş ve itibar sahibi yapmıştı. Sultan Alâeddin Keykubad'ın âlimlere gösterdiği hürmetin büyüklüğü Mevlâna'nın babası Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled'e verdiği kıymetten ve onu Konya'ya getirtmesinden anlaşılmaktadır. Sultan Alâeddin Keykubad devrinde Türkiye Selçuklu Devleti'ndeki refah, istikrar, huzur ve en önemlisi ilme ve âlimlere gösterilen saygı ve hoşgörü, Mevlâna Celâleddin-i Rumi ve Sadreddin Konevi gibi büyük âlimlerin yetişmesini sağlamıştı.¹⁶²

Fethettikleri bölgeleri İslamlaştırma geleneği Büyük Selçuklu Devleti'nden Anadolu Selçuklu Devleti'ne geçmiştir. Örneğin Süleyman Şah, 475/1082'de Anadolu coğrafyası içinde bulunan Tarsus ve bütün Çukurova'yı fethedince hemen Suriye'den kadı getirterek bölgede dinî teşkilat kurmuştu. Esasen bütün Selçuklu tarihi boyunca böyle olmuş ve her fethedilen şehir ve kasaba için ilk yapılan iş buralara kadı, imam, müderris, hatip ve müezzin tayin etmek; cami, medrese, zaviye, saray ve kervansaray inşasıyla bu yeni memleketi İslamlaştırmaya çalışmak olmuştur. Bu anlayış aynı şekilde Osmanlılar tarafından benimsenmiştir.¹⁶³

Selçuklular devrinde Anadolu halkının çoğunluğunun dinî İslamiyet olmuştur. Özellikle on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda bu durum çok belirgindir. Fakat uzun yıllar Hristiyanlığa ait olan bu topraklarda İslamiyet'in yayılması çok hızlı olmamıştı. Fakat yoğun göçebe kitleleri kısa zamanda dengeyi Müslümanların lehine değiştirmiş ve Anadolu'da yaşayan halkın çoğunluğu İslama mensup olmuştur.¹⁶⁴

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde Anadolu coğrafyasının İslamlaşmasında ve Hristiyan nüfusun ihtidasında birçok unsur birlikte işlevsel olmuştur. Bunda devlet adamları, hayırsever vatandaşlar özellikle de tasavvuf erbabının önemli etkisi olmuştur. Bu ihtida olaylarında cami, medrese, vakıf, kervansaray gibi birçok dinî ve dünyevi kurumsallaşmanın direk veya dolaylı etkisi olmuştur.¹⁶⁵

¹⁶² Emine Uyumaz, *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Tarihi (1220-1237)*, Türkler Ansiklopedisi, IV Ankara, 2002, s.590-597.

¹⁶³ Çetin, *a.g.e.*, s. 100.

¹⁶⁴ Çetin, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁶⁵ Çetin, *a.g.e.*, s. 151.

4.3. Anadolu Selçuklu Devleti, Sosyokültürel ve Siyasi Şartlar

İslamiyetin on ve on birinci yüzyıllarda Maveraünnehir hudutlarını aşarak Türk ve göçebe kitleler arasında yayılması, göçler ve Selçuklu Devleti'nin İslam dünyasına hâkim olması birbiriyle ilişkili tarihsel olaylardır.¹⁶⁶ Moğol istilaları Selçuklu Dönemi'ne ait huzur ve barış ortamını olumsuz yönde etkilemişti.

Türkiye Selçuklu Devleti'nin temelleri, İran'daki Büyük Selçuklu Hanedanı'ndan olan ve akrabaları ile anlaşamayan Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın 1081'de İznik'i Bizanslılardan alarak başkent yapması ile atıldı. Bu devletin Anadolu'ya Türklerin ve İslam'ın yerleşmesindeki rolü büyüktür. I. Kılıçaslan, I. Mesut, II. Kılıçaslan, I. İzzettin Keykavus ve Alâeddin Keykubad Dönemi Haçlı mücadeleleri ile geçtiği hâlde Anadolu Selçuklu Devleti önemli ekonomik ve siyasal gelişmeler kaydetti. Bağdatlı Büyük sufi Şehabeddin Sühreverdî ile Endülüslü ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin Anadolu'ya gelişleri bu döneme rast gelmektedir.¹⁶⁷

Anadolu Selçuklu Dönemi'nin yerel, etnik ve sınıfsal tablosuna bakıldığında Franklin Lewis'e¹⁶⁸ göre halk Ermeni ve Rum olup Hristiyan ve çiftçiydi. Bununla birlikte kasabalarda ve kentlerde Türkmen oymaklarının yanı sıra, çoğu Moğollardan kaçmış, şehirli Türk ve İranlılar da bulunuyordu.

Selçuklular, fethettikleri ve İslamlaştırmaya çalıştıkları Anadolu'da, Hristiyanlara karşı dinî, siyasi ve iktisadi anlamda büyük müsamaha göstermiştir. Bölgenin gayr-i müslimleri ağır vergilerden kurtulmuş ve inançlarını rahatlıkla yaşayabilmekteydiler. Bu durum pek çok Hristiyan'ın Selçuklu idaresini tercih etmesini sonuç vermiştir. Anadolu'daki birçok küçük kasabanın ahalisinin Türkleri, topraklarını işgale davet etmeleri, Selçuklularda görülen bu müsamaha ile ilgilidir.¹⁶⁹

Osman Turan, Türkiye Selçuklu sultanlarının dinî ve fikrî müsamaha dolayısıyla birtakım ithamlara bile maruz kaldıklarını hatırlatarak “Rum, Ermeni ve Hristiyanların din ve

¹⁶⁶ Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 185.

¹⁶⁷ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 130-132.

¹⁶⁸ Lewis, *a.g.e.*, s. 115.

¹⁶⁹ Çetin, *a.g.e.*, s. 166-167.

mezhepleri hususunda Selçuklular'dan gördükleri hürriyet ve himayenin dönemin tarihçilerine ait yazılarda göze çarpmasını¹⁷⁰ bunun açık bir delili olarak göstermektedir.

Lewis'e göre¹⁷¹ Anadolu Selçuklu hükümdarları, lüks malların Avrupa'ya satışından elde ettikleri paralarla şehirler inşa etmişlerdi. Bu hükümdarlar İranlı ve Türk şairleri, mimarları, din âlimlerini ve mistik hocaları himaye etmişlerdi. Anadolu Selçukluları çok sayıda medrese, cami ve türbe yaptırmış, ulemayı desteklemiş, Rum ve Ermenilerden oluşan Hristiyan tebaanın ve İslamlaşmamış Türkmenlerin İslam'ı seçmeleri için ulemaya irşad etme imkânı sağlamıştır.

On ikinci ve takip eden yüzyıllarda bile Anadolu'nun farklı bölgelerinde Müslüman ve Hristiyan nüfusunun aynı yoğunlukta olmadığı bilinmektedir. Bazı bölgeler Müslümanlar lehinde bazı bölgeler de Hristiyan veya Ermeniler lehinde bir nüfus yoğunluğuna sahiptir. Mevlâna'nın kendi müritlerine söylediği, "Tokat tarafına gitmek lazım. Çünkü o tarafın iklimi sıcaktır. Antakya tarafının da böyledir. Fakat orada daha çok Rumlar vardır ve ekseriyetle onlar dilimizi anlamazlar. Anlayanlar da olabilir..."¹⁷² sözlerini Çetin, Anadolu'nun belli bölgelerinde mevcut bulunan Rum ve Ermeni nüfusunun yoğunluğuna delil olarak göstermektedir.¹⁷³

M. Fuat Köprülü, Anadolu Selçuklu Dönemi'nde ısrarla Şii ruhunun egemenliğine, Kalenderi ve Haydari meşreplerin baskın karakterine dikkat çekerken¹⁷⁴ Ahmet Yaşar Ocak, on üçüncü yüzyılda Anadolu'ya yerleşen göçebe Türkmenlerin büyük çoğunluğunun Sünnilikle uyuşmayan bir İslam anlayışına sahip olmakla birlikte döneme ait kaynak yetersizliğinin kesin bir hüküm koymamızı engellediğini hatırlatmaktadır. Ocak, siyasal iktidarın Sünni siyaset güttüğünü fakat göçebe Türkler arasında Şii-İsmaili tesirlerin var olduğunu dile getirmektedir.¹⁷⁵ Osman Çetin¹⁷⁶ de Babinger'in Anadolu Selçuklularının Şii oldukları iddiasının tarihi gerçeklerle örtüşmediğini söyleyerek birçok

¹⁷⁰ Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 37.

¹⁷¹ Lewis, *a.g.e.*, s.116.

¹⁷² Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2012, s. 133-134.

¹⁷³ Çetin, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁷⁴ Babinger- Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 45-52.

¹⁷⁵ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 143-144.

¹⁷⁶ Çetin, *a.g.e.*, s. 162-163.

müellifin açık ifadelerinin ve tarihi seyrin bu iddiayı mümkün kılmadığını, dolayısıyla ehl-i sünnet hâkimiyetinin gayet açık olduğunu söylemektedir.

4.4. Mevleviliğin Doğuşu

Mevleviliğin doğduğu ve yayıldığı dönemde Anadolu, tasavvufa yabancı bir muhit değildi. Kalenderi, Haydari, Babailerin çeşitli kolları, Kazruni, Rifai¹⁷⁷ vb. hem Şii-Batını hem de Sünni gelenekten pek çok tasavvuf akımı bu dönemlerde varlığını sürdürüyordu.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin Başkenti Konya ise on üçüncü yüzyılda birçok tasavvuf hareketine ev sahipliği yapmaktaydı. Bunların içinde Şeyh Necmeddin-i Kübra'ya (ö.1221) nispet edilen Horasan kaynaklı Kübreviyye hareketi ile Sülemi'nin onuncu yüzyılın sonlarında genel prensiplerini ortaya koyduğu ve Abbasi Halifesi Nasır Lidinillah'ın gayretleri ile on üçüncü yüzyılın başlarında Bağdat'ta güçlü bir ekol hâline gelen Fütüvvet hareketi dikkat çekmektedir. Kübreviyye'de dünyadan el etek çekme öğütlenirken Fütüvvet ehl-i, dünya nimetlerinden meşru ölçüler dâhilinde faydalanmayı önermekteydi. Çalışmayı esas alan Fütüvvet hareketi, dönemin Selçuklu devlet adamları tarafından destek görmüştür.¹⁷⁸ Aynı dönemde Endülüs'ten Konya'ya gelip vahdet-i vücud felsefesini ortaya koyan Muhyiddin İbnü'l Arabi'ye nispet edilen Ekberiyye¹⁷⁹ hareketi de dikkat çekmektedir.

Temelleri dışarıda atılan Kübreviyye ve Fütüvvet hareketlerinin Anadolu temsilcileri, bağlı buldukları bu tasavvuf hareketlerinin ilkelerine farklı yorumlar getirmişler ve farklı adlar altında kurumsallaşan yeni tarikatlar hâline getirmişlerdir. Mevlevilik ve Ahilik bunlardan ikisidir. Temelleri on üçüncü yüzyılda Konya'da atılan Mevlevilik'de Kübreviyye'nin kuralları belirgindir. Tefekkür, şiir, edebiyat ve semaya önem veren Mevlevilik, zamanla geniş alanlara yayılmış, Osmanlı Dönemi'nde ise entelektüellere özgü bir tarikat olmuştur.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Abdalbâki Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 26.

¹⁷⁸ Küçükdağ, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, s.12-13.

¹⁷⁹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 26; Küçükdağ, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, s.12-13.

¹⁸⁰ Küçükdağ, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, s. 13.

Mevleviyye'nin kuruluş ve yayılma dönemlerinde dayandığı sosyal sınıfın soylu ve entellektüel karakterini kabul etmekle birlikte mensuplarının sosyal zümrelerindeki farklılıklara dikkat çeken Franklin D. Lewis şunları kaydetmektedir:

“XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla değin Mevlevi tarikatının soylu ve kültürlü halesi belirgin olmakla birlikte bunun hep böyle olduğunu kabul edemeyiz, en eski dönemlerinde Mevlevilerin kökenleri daha çok tüccar sınıfı arasındaydı. XIX. yüzyılda bile Şirazlı bir Nimetullahi mutasavvıfı olan Hacı Masumali Şah (1853-?) ‘Tarâik-i Hakâik’ adlı eserinde Mevlevi tarikatının o devirlerde Anadolu, Suriye, Mısır, Anadolu çevresindeki adalarda, hatta Irak’ta yaygın olduğunu yazar. Bu tarikat genç, yaşlı, soylu, âlim ve eğitimsizler arasında olduğu kadar saray memurları ve padişahlar arasında da yaygındır.”¹⁸¹

“Mevlâna'nın etrafında bulunan kişilerin farklı sosyal sınıflara mensup olması” gerçeğine Abdülbaki Gölpınarlı da dikkat çekmektedir. Gölpınarlı, Mevlâna'nın etrafında toplananlar arasında büyük rütbelilerin az olduğuna vurgu yaparak Muineddin Pervane, Sahip Fahreddin, Alameddin Kayser, Emir Bedreddin Gevhertaş, vezir Celâleddin Karatay, Kırşehir hâkimi Cacaoğlu Nureddin ile Selçuklu emirlerinden Horasan'lı Taceddin Mu'tez isimlerini bunlara örnek olarak vermektedir.¹⁸²

Mevlâna dostlarının çoğu halk tabakasındandı. Mevlâna'nın asıl müritleri babasıyla birlikte Belh'ten göçen Muhammed Hadim, Erzincanlı Hekim Alâeddin, Mevlâna'nın müdahalesiyle idamdan kurtulan Rum Alâeddin Süryanos, Konya ahilerinin reisi Ahi Ahmed Şah, Kazzaz Ahi Ahmed, çiftçi Ahi Muhammed Seydaveri, Konya'da Kürkçüler hamamında natırlık eden Ahi Natur, ressam Rum Aynüddeve, mimar Tebrizli Bedreddin, Çoban Dellak (berber), Konyalı tacir Hacı Emire, Hanende Şerefeddin Osman, Bedreddin Neccar (dülger ve marangoz), ressam Bedreddin Yavaş, Hacac Nessac (dokumacı), Şeyh Gevareger (beşikçi), Neyzen Hamza (Kutb-ı Nayi), Debbağ Hüsameddin, ressam Rum Kaloyan, Kemal Kavval (Hanende), rebap çalan Ebubekr, Nasireddin Kattani (Pamukçu), marangoz Mahmut ve Sinaneddin çulhalar, terziler, kasaplar, tabağlar, esnaf, işçi, sanatkâr vb. kişilerdi.¹⁸³ Mevleviliğin entelektüel zümrenin tarikatı hâline gelmesi sonraki dönemlere özellikle de Osmanlı Dönemi'ne rast gelmektedir.

Anadolu coğrafyasında yerleşik hayata geçişle Mevleviliğin doğuşu arasında doğrusal bir ilişki¹⁸⁴ kurulmaktadır. Türklerin göç ve fetih yoluyla Anadolu'ya geldikleri dönemlerde

¹⁸¹ Lewis, *a.g.e.*, s. 472-473.

¹⁸² Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 218.

¹⁸³ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 219.

¹⁸⁴ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 119.

batını ve heterodoks karakteri baskın (Yeseviyye, Vefaiyye, Haydariyye ve Kalenderiyye vb.) tarikatların bu bölgede yaygın olduğu bilinmektedir. Anadolu Selçukluları ile birlikte göçebelikten yerli hayata geçilmiş, bu durum Mevlevilik ve Kadirilik gibi Sünni tarikatların güçlenmesini netice vermiştir.

Anadolu'da yerleşik kültürün tamamlandığı on dördüncü yüzyılın sonları Mevleviyye'nin etkisinin hızla arttığı bir dönemdir. Şiir, edebiyat, musiki ve sema gibi şehir kültürüne özgü unsurlar üzerine inşa edilen Mevlevilik, sosyokültürel değişimin yaşandığı bu tarihten sonra yüzyıllar boyunca Anadolu'da ve dünyanın birçok bölgesinde etkin bir tarikat olarak varlığını sürdürmüştür.

Anadolu'da on üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren dışarıdan gelen tarikatlarla birlikte yerelde de tarikatlar ortaya çıkmaya başlamıştı. Mevleviyye bunların içinde en dikkat çekenidir. Mevlâna Celâleddin Rumi'den sonra, on dördüncü yüzyılda oğlu Sultan Veled ve torunu Ulu Arif Çelebi zamanında Mevleviyye, Anadolu'nun batısındaki Türkmen beylikleri arasında hızla yayılmayı başardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda ancak on beşinci yüzyılın ortalarından sonra nüfuz kazanabilen bu kentli tarikat, on yedinci yüzyılda çok büyük bir gelişme gösterdi ve tarihinin en parlak dönemlerini on yedinci ve on sekizinci yüzyılda yaşadı.¹⁸⁵

Anadolu'nun büyük merkezlerinde hicri yedinci asırdan başlayarak sürekli büyüyen ve Osmanlılar zamanında devlet kademesiyle yakın ilişki içine giren Mevlevilik hareketinin İbn-i Batuta zamanında Celaliye adıyla bilindiğini dile getiren Fuat Köprülü, bu tarikatın harsi tarihimiz üzerinde derin izleri bulunduğunu fakat hem Mevlevilik tarihini hem de Mevlâna'nın şahsiyetini yeterince aydınlatan eserlerin yazılmadığını dile getirmektedir.¹⁸⁶

Mevlâna'nın hayatta iken bir tarikat tesis etmediğini belirten Köprülü, buna rağmen onun istilacı Moğol emirlerini bile hürmete mecbur eden manevi nüfuzu ve Orta Asya'ya kadar uzanan şöhreti sayesinde, halifeleri zamanında çeşitli yerlerde Mevlevi zaviyeleri

¹⁸⁵ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 149.

¹⁸⁶ Babinger- Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 54-55.

açıldığını ve daha sonraları yavaş yavaş tarikatın ayin ve erkânının da ortaya çıktığını¹⁸⁷ dile getirmektedir.

Musiki, sema ve şiir gibi üç önemli unsura dayanan Mevlevilik, kuruluş döneminde Karamanoğulları, Aydınoğulları, Sahibataoğulları, Eşrefoğulları, Germiyanogulları, Lâdik Beyleri ve Menteşeoğulları¹⁸⁸ gibi beyliklerde ve Anadolu'nun birçok şehrinde taraftar bulmuştur.

5. MEVLEVİLİĞİN İLİŞKİLİ OLDUĞU TARİKATLAR

Mevlevi dinî grubunun ilişkili olduğu birçok tarikat mevcuttur. Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin hayatı ve eserleri üzerinde şekillenen Mevlevi dinî grubu, temel referanslarını Mevlâna ve eserlerinden almıştır. Bu açıdan Mevlâna'nın, hayatında ve metinlerinde bazı tarikatlara karşı geliştirdiği farklı tutumları, Mevleviliğin aynı tarikatlara karşı tutumunu etkilemiştir.

Mevlâna, babası Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled ve Burhaneddin Muhakkik Tirmizî üzerinden Kübreviyye tarikatı ile Kübreviyye üzerinden de Yeseviyye tarikatı ile Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin fikirleri etrafında şekillenen Ekberiyîye tarikatı ile Fahreddin İraki ve Şems-i Tebrizî'nin Anadolu'da temsil ettikleri Melametîyye ve Kalenderiyye ile müsbet bir ilişki içinde olmuştur. Mevlâna'nın kabulleri üzerine şekillenen Mevlevilikte de bu tarikatlara karşı müsbet tutum devam etmiştir.

Buna karşın Mevlâna, özüne yabancılaştırılan yozlaşmış Kalenderiliğe karşı negatif bir tavır içinde olmuştur. Örneğin onun Vefailiğin, Anadolu temsilcisi Baba İlyas-ı Horasani'nin ve ona intisap eden Kalenderi şeyhi Hacı Bektaş-ı Veli'nin göçebe Türkmenler tarafından heterodoks çizgiye taşınan formuna, onların hayat tarzlarına ve tasavvuf telakkilerine karşı menfî bir tutum içinde olduğu bilinmektedir.¹⁸⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlâna'nın zahir ve batını birleştiren telifçi yapısı ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin pür Batiniliği arasındaki farka dikkat çekerek bu farkın beraberinde getirdiği itikadi ayrılıklara vurgu yapmaktadır.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Babinger- Köprülü, Anadolu'da İslamiyet, s. 54-55.

¹⁸⁸ Gölpınarlı, Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik, s. 25.

¹⁸⁹ Ocak, Türk Sufiliğine Bakışlar, s. 89.

¹⁹⁰ Gölpınarlı, Mevlana'dan Sonra Mevlevilik, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 275.

Osmanlı tarihinde Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ve bu ocağın arka planındaki temel güç olarak Bektaşilerin kovuşturulmaya maruz bırakılması sonucu bu tarikatın mensuplarının çoğu mevlevihanelere sığınmıştır. Bektaşilik ile Mevlevilik ilişkisi o günden sonra farklı boyutta bir seyir takip etmiş, kısmen iç içe geçmiş ve izleri bugüne kadar devam eden tarihsel ve güncel durumları ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan Bektaşi tarikatı ile Mevlevi tarikatının bazı mensuplarının tarihin belli dönemlerinde, sosyal ve siyasal şartların etkisi ile yakın ilişki içinde olması ve hatta yan yana durması itikadi bir beraberlik olmaktan çok siyasi ve sosyal şartların beraberinde getirdiği pratik zorunluluk olarak görünmektedir.

Öte yandan Mevlâna'nın Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya gelen ve vücutlarına şişler sokan, ateş parçaları yutan, yılanlar ve akreplerle oynayan dönemin Rıfai dervişlerine de karşı olduğu Mevleviliğin temel metinlerde yer almaktadır.¹⁹¹

Gölpınarlı¹⁹² Mevleviliğin ilişkili olduğu tarikatleri şu şekilde sıralamaktadır: Bektaşilik, Fütüvvet ehli, Melamilik, Hurufilik, Halvetilik, Nakşibendilik ve Gülşenilik. Mevlâna, Melametîlikteki kuvvetli mistik cezbeyle dayalı sufilik akımının merkezlerinden birisi olan Belh'de¹⁹³ yetişmiş olan babası, babasının halifesi Seyid Burhaneddin, Şems-i Tebrizî ve Kuyumcu Selahattin yolu ile hem Fütüvvet ehli ile hem de bir reaksiyon hareketi olan Melamilik ve Horasanilikteki aşk ve cezbe meşrebiyle temasa geçmiştir. Örneğin tarihsel birçok Mevlevi şahsiyet (Ulu Arif Çelebi, Bostan Çelebi, Divane Mehmet Çelebi vb.) Melametî meşrepleriyle ön plana çıkmıştır. Beri taraftan Mevlevilik Mevlâna üzerinden silsile yoluyla Halvetilik ve Nakşibendilikle de ilişkili olmuştur.¹⁹⁴

5.1. Yeseviyye

Yeseviyye, on ikinci yüzyılda (hicri altıncı yüzyıl) Orta Asya'da ortaya çıkmış olan bir tarikattır. Yusuf el-Hemedani'nin halifesi olan Ahmet Yesevi, irşad faaliyetlerini Orta Asya göçebe Türk kavimleri arasında yaygınlaştırarak İslamiyet'i Türkler'e sevdirmiş ve ehl-i sünnet akidesini Türkler arasında yaymıştır. Birçok bölgeye halife gönderen Ahmet Yesevi'nin Türkler arasındaki bilinen halifesi Süleyman Hâkim Ata'dır. Ahmet

¹⁹¹ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 219; Gölpınarlı *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 26.

¹⁹² Gölpınarlı *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 280-301.

¹⁹³ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 117.

¹⁹⁴ Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 291-294.

Yesevi'nin şeyhi Yusuf Hemedan aynı zamanda Nakşibendiyye'nin (Hacegân) ilk kurucusu olarak kabul edilen Abdülhalık Gucdüvanî'nin şeyhidir. Dolayısıyla Yeseviyye silsilesi ile Nakşibendiyye silsilesi Yusuf Hamedani'de birleşmektedir. Bektaşiliğin kendisini nisbet ettiği Hacı Bektaş-ı Veli de Yeseviyye silsilesindedir.¹⁹⁵

Ahmed Yesevi'nin tarihî şahsiyetine dair vesikalar azdır, mevcut kaynaklar da menkıbelerle karışmış hâldedir. Yesevi ile ilgili tarihî kaynaklardan, menakıpnamelerden elde edilecek bilgiler ve çıkarılacak sonuçlar, menkıbevi de olsa hayatı, şahsiyeti, eserleri ve tesiri hakkında bir fikir vermektedir.¹⁹⁶

Yesevilik, Nakşibendilik ve Kübrevilik on beşinci yüzyılda Orta Asya'da bir rekabet ortamı içinde yayılan üç tarikattır. Yesevilik hem Nakşibendiyye hem de Kübreviyye üzerinde etkili olan ve onlara nüfuz eden bir tarikattır. Ocak'a göre Orta Asya'daki bu üçlü rekabette Nakşibendilik kazançlı çıkmış ve Yeseviyye'nin varlığı büyük ölçüde Nakşibendiyye üzerinden devam ettirmiştir. Yeseviyye'nin nüfuz ettiği ve İranlı ünlü sufi Necmeddin-i Kübra'ya (öl. 1221) nisbet edilen diğer bir tarikat olarak Kübreviyye de aynı dönemde orta Asya'da yayılmaya devam etmişti. Ahmet Yesevi'nin Orta Asya suffliği üzerindeki etkisi dolayısıyla sonraki dönemlere ait her sufi cereyan kendisini bu temele oturtma ihtiyacı hissetmiştir.¹⁹⁷ Mevleviliğin Yeseviyye ile ilişkisi Kübrevilik üzerinden olmuştur.

Zikirlerin toplu ve sesli olarak yapıldığı Yeseviyye'nin İslami pratiklerin kurumsallaşmasına katkısı özellikle tevbe ve nafil namazların kılınması noktasında olmuştur. Kurucu aktör Ahmet Yesevi, basit ve sade telkinlerle İslamlaştırmayı prensip edinmiştir. Zikir, riyazet ve mücahede esasları üzerine kurulu olan Yeseviyye'de eğitim pratiklerinin başında "halvet" gelmektedir. Halvette çok sayıda ritüel ve sembol göze çarpmaktadır.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Necdet Tosun, *Yeseviyye*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013, s. 368-370; Öngören, a.g.m., s. 263.

¹⁹⁶ Küçük, a.g.e., s. 328.

¹⁹⁷ Ocak, *Türk Suffiliğine Bakışlar*, s. 44.

¹⁹⁸ Kara, a.g.e., s. 300-301; Tosun, a.g.m. s.368-370.

Mevleviliğin Yeseviyye ile ilişkisi Kübrevilik bağı üzerinden olmuştur. Kübreviyye ile Yeseviyye'nin iç içeliği Yeseviyye'deki itikadi bir kısım unsurların, tutumların, adap ve erkânın Mevleviyye'ye geçişini sonuç vermiştir.

5.2. Kübreviyye

Kübrevilik, on ikinci yüzyılın sonu ve on üçüncü yüzyılın başında Harezm bölgesinde yaşayan Necmeddin-i Kübra'nın sade tasavvuf telakkisi etrafında şekillenmiştir. Moğol istilası sonucu Necmeddin-i Kübra'nın birçok halifesi Anadolu'ya sığınmak zorunda kalmıştır. Mevlâna'nın babası Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled, halifesi Burhaneddin Muhakkik Tirmizî ve Necmeddin Daye bunların başında gelmektedir. Mevlâna hem babası hem de Burhaneddin Muhakkik Tirmizî yolu ile Kübreviyye'den etkilenmiştir. Mevlâna'nın ölünceye kadar babası Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled'in Maarif adlı eserini elinden düşürmediği Mevleviliğin temel kaynaklarında sıkça dile getirilmektedir. Kübreviliğin Mevlevilik üzerindeki etkisi *züht* yönü ile olmuştur.¹⁹⁹

Necmüddîn-i Kübra'nın bilinen müritlerinin başında Meceddin Bağdadi, Razeddin Ali Lala, Cemaleddin Kili²⁰⁰ ve Kübreviliği Anadolu'ya taşıyan Sa'dettin Hamevi, Seyfeddin Baharzi, Baba Kemal-i Hocendî gibi önemli şahsiyetler gelmektedir.²⁰¹

Burhaneddin Muhakkik Tirmizî, Mevlâna'nın babası Bahaeddin Veled'in talebesi ve mürididir. Tirmizî de Bahaeddin Veled'den sonra Belh'ten Anadolu'ya gelerek Kayseri'ye yerleşmiş olan bir Kübrevidir. Burhaneddin Muhakkik Tirmizî Mevlâna'nın ilk hocası konumundaki babasının vefatından sonra onun manevi eğitimini üstlenmişti. Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled ile Seyyid Burhaneddin Tirmizî'nin Kübreviyye'ye mensubiyeti bu ekolünün hem Mevlâna hem de ona nisbet edilen Mevlevilik üzerindeki derin etkisini sonuç vermiştir.²⁰²

¹⁹⁹ Top, *Mevlevi Usul ve Adabı*, s. 38; Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 150; Gölpınarlı *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 185.

²⁰⁰ Lewis, *a.g.e.*, s. 34.

²⁰¹ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 148.

²⁰² İdris Türk, Mevlâna'nın İlmî-Manevî Şahsiyetinin Oluşumunda Şems'ten Önceki Dönemin Rolü, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/2, c. 15, sayı: 30, 2016, s.511.

Lewis, Mevlâna'nın babası ve Burhaneddin Muhakkik Tirmizî üzerinden Kübreviyye ile olan bağının zayıf olduğunu iddia etmektedir.²⁰³ Halbuki günümüz Mevlevilerinin* bu bağ hakkında herhangi bir tereddütleri yoktur.

Günümüz Mevleviliğinin önemli simalarından olan ve Mesnevi başta olmak üzere Mevlâna'nın birçok metnini tercüme eden Şefik Can'a göre Mevlâna babasının vefatından sonra Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'ye mürit oldu ve şeyhinin ona talim ettiği Kübreviyye tarikatının evrat ve tesbihine devam etti. Seyyid Burhaneddin önce Mevlâna'yı kırk gün bir odaya kilitledi ve Ona halvet yaptırdı. Manevi yalnızlıktan kurtulan Mevlâna şeyhinin verdiği virtleri okudu ve tesbihleri çekti.²⁰⁴

Melami ve Üveysî bir meşrebe sahip olduğu bilinen ve Necmeddin-i Kübra'ya nisbet edilen Kübreviyye tarikatı pratiğinde “insilah, inbisat ve inşirah (donanma, genişleme ve rahatlama)” kavramları²⁰⁵ önemli bir yer tutmaktadır. Kübreviyye İslami pratikleri bu temel kavramları merkeze alarak kurumsallaştırma yoluna gitmiştir.

5.3. Ekberiyeye

Kurumlaşmış bir tarikattan ziyade bir düşünce okulu olan Ekberiyeye, İbnü'l Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Arabî'nin ortaya koyduğu düşünce sistemi, onun “Şeyhü'l Ekber” ünvanından dolayı “Ekberiyeye mektebi” olarak adlandırılmıştır. Malatya ve Konya şehirlerinde yaşamış olan İbn-i Arabî, düşüncesini varlığın birliği (vahdet-i vücud) anlayışı üzerine kurmuştur. Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin fikirleri üvey oğlu Sadreddin Konevi, Müeyyidüddin Cendî, Abdurrezzak el-Kaşani ve Davud-i Kayseri vasıtasıyla Osmanlı'da yayılmıştır. Fikir yönü ile bütün tarikatlara nüfuz eden Ekberiyeye'yi Kadiriyye'nin bir kolu olarak görenler²⁰⁶ bulunmaktadır. Tarikatın pratiğe yansımış kendine mahsus bir adap ve erkânı bulunmamaktadır.

²⁰³ Lewis, a.g.e., s. 61-65.

* Örneğin Postnişin Ö. T. İ. ile 13.12.2017 tarihinde Konya B. Otel'de yaptığımız mülakatta bu ilişkiyi sorduğumuzda “bu ilişkinin herhangi bir tereddüte mahal bırakılmayacak düzeyde olduğunu” ifade etmiştir.

²⁰⁴ Can, *Mevlâna ve Eflâkun*, s.56.

²⁰⁵ Kara, a.g.e., s. 292.

²⁰⁶ Kara, a.g.e., s. 298.

Mevlâna'nın tasavvuf anlayışını en çok etkileyen mekteplerin başında Ekberiyeye gelmektedir. Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin görüşleri Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin metinlerinde önemli düzeyde yer bulmuştur.

Endülüs'ten doğup Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'yi dolaştıktan sonra Anadolu'ya gelen Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin fikirleri üzerine şekillenen Ekberiyeye mektebi, daha önce Bayezid-i Bistami (öl.874) ve Cüneyd-i Bağdadi (öl.910) de sistemsiz olarak var olan vahdet-i vücud telakkisini bir sisteme kavuşturmuş ve bütün İslam dünyasını etkilemiştir.²⁰⁷ Mevlâna Celâleddin-i Rumi bu mektepten büyük izler taşımaktadır. Köprülüye göre "Akide-i sufiye itibariyle Mevlâna Celâleddîn-i Rumi'yi Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin muakkiplerinden addetmek" zaruridir.²⁰⁸ Muhyiddin İbnü'l Arabi ve Ekberiyeye tarikatına ait vahdet-i vücud anlayışının Mevlâna'nın temel metinleri üzerindeki etkisini Mesnevi'de görmek mümkündür. Mevlâna'nın fikirleri üzerine şekillenen Mevlevilik hareketi de aynı şekilde bu mektepten etkilenmiştir.

Özellikle Mevlevilik hareketi içinde yaptığı ilmî çalışmaları ile ayrıcalıklı bir yere sahip olan Mesnevi Şarhi İsmail Rusuhi Ankaravi'nin, Mesnevi şerhinde İbn-i Arabi'nin "Fütihat-ı Mekkiye" adlı eserinden alıntılar yapması ve İbn-i Arabi'yi ayrıcalıklı bir konuma oturtması²⁰⁹ bu etkiyi derinleştirmiştir. Ankaravi, ehl-i sünnet akidesi çerçevesinde şekillenen şeri çizgideki anlayışı ile Mevlevi kültürünü hem tasavvuf klasikleri külliyyatı ile hem de Ekberi gelenek ile bütünleştirmiştir.²¹⁰

Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin üvey evladı ve fikirlerinin taşıyıcı olan Sadreddin-i Konevi'nin hayatı boyunca Mevlâna ile yakın dostluğunu sürdürmesi Mevlevilikle Ekberilik arasında üst düzeyde bir ilişki kurulmasına dayanak teşkil etmektedir.

Mevlâna'nın İbnü'l Arabi'nin öğretilerinden etkilenip etkilenmediği konusunun tartışmalı olduğunu dile getirenler de bulunmaktadır. Mevlâna'nın İbnü'l Arabi'yle Şam'da karşılaştığı, Konevi aracılığıyla İbnü'l Arabi'den haberdar olduğu tarihsel bir gerçektir. Mevlâna'nın şiirlerinde geçen bazı kavramların İbnü'l Arabi'ye işaret ettiği de bilinmektedir. Mesnevi üzerine çalışanlar, İbnü'l Arabi ile Mevlâna arasında fikirselsel

²⁰⁷ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 84.

²⁰⁸ Babinger- Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 55.

²⁰⁹ Ankaravî, *a.g.e.*, s. 12.

²¹⁰ Sâfi Arpağuş, *Mevlevilikte Manevi Eğitim*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No:345, İstanbul, 2015, s. 227-228.

benzerlik olduğunu ileri sürmüştür. Vahdet-i vücud bağlamında Mevlâna'nın İbnü'l Arabî'den etkilendiğini ifade eden bazı Batılı araştırmacılar (Reynold Alleyne Nicholson, Annemarie Schimmel) olduğu gibi bunu kabul etmeyenler (W. Chittick) de vardır.²¹¹

5.4. Melametiyye, Kalenderiyye

Mevlâna'nın yaşadığı dönemde Anadolu coğrafyasında Şems-i Tebrizî ve Fahreddin İraki'nin temsilciliğini yaptığı bir tasavvuf akımıdır. Mevlâna'da önceden var olan *züht* kanadına ek olarak *cezbe* kanadının ortaya çıkması bu Kalenderi ve Melametî akımın etkisiyledir. Şems-i Tebrizî'nin Mevlâna'nın bu cezbe kanadının ortaya çıkmasındaki etkisi önemlidir. Bu iki tutumun yansımaları gerek tarihsel Mevleviyye'de gerekse güncel müntesiplerde farklı zamanlarda görülebilmektedir.

Mevlâna'nın Şems-i Tebrizî'deki kalenderane tavra hayran olduğu fakat bu tavrın bozulmuş kaba bir biçimi olan “yozlaşmış Kalenderiliğe” karşı olduğu bilinmektedir.

Özellikle tarihsel Mevlevilikte kısmen de güncel Mevlevilikte Melametî ve Kalenderi meşrebin varlığı kendini göstermektedir. Günümüz Mevlevî dinî grubunda bu meşrep ayrı bir alt grup, kültür veya hareket tarzı olarak değil mensuplarının farklı zamanlarda ve belli davranış kalıplarında görünmektedir.

Melametîlik, Anadolu'nun fethinden sonra özellikle heterodoks nitelikli Kalenderi dervişlerinin faaliyetleriyle -ve onların yorumladığı tarzda- kırsal kesimde, Kübrevilik aracılığıyla yerleşik bir şehir tarikatı olan Mevlevilik bünyesinde ve Fütüvvet teşkilatı ile de esnaf tabakası arasında farklı şekil ve yorumlarıyla etkisini sürdürmüştür.

²¹¹ Bozkurt, *Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri.*, s.70.

İKİNCİ BÖLÜM

BİR DİN GRUBU OLARAK MEVLEVİLER VE MEVLEVİLİK TARİKATI

1. TOPLUMSAL BİR GRUP OLARAK DİNİ GRUPLAR VE KURUMSAL ÖZELLİKLERİ

Toplumsal hayatın devamı gruplarla mümkündür. Birey doğduğu andan itibaren kendini toplumsal gruplar içinde bulmaktadır. Varlığı doğal ve toplumsal çevreye uyumuna bağlı olan birey, gruplar içinde yaşar ve sürekli olarak yeni gruplar oluşturur. Toplum büyük bir sosyal grup olup içinde birçok alt grup barındırmaktadır. İnsan hayatının önemli bir bölümü bu alt gruplar (aile, oymak, soy, sop, halk, devlet, mesleki grup, spor kulübü, dinî cemaat, vb.) içinde geçmektedir.²¹²

Grup, bazı ortak özellikler (erkekler, üniversite öğrencileri, fizikçiler, yaşlılar, milyonerler, basketbolcular, şarkıcılar ve avcılar) taşıyan, belli hedefler için ve bir düzen içinde bir araya gelen insan topluluğudur. Üyelik bilinci taşıyan, birtakım organize örüntüleri paylaşan, sürekli etkileşim hâlinde olan insan topluluğuna grup denilmektedir. Organize olmayan ve süreklilikten uzak yığınlar grup olamamaktadır.²¹³

Bireyler, toplumsal hayatta çeşitli gruplara üye olabilmektedir. Bunlar meslek grupları, dernekler, sendikalar, örgütler, şirketler gibi daha resmî (biçimsel) gruplar olabileceği gibi aile, arkadaş grubu, akraba, komşu gruplar gibi resmî olmayan (doğal) gruplar da olabilmektedir. Fakat günlük hayatımızda içine girdiğimiz her kalabalık, grup değildir. Bir kalabalığın “grup” olabilmesi için ortak amaçlar, ortak normlar ve grup aidiyeti gibi şartlar gerekmektedir. Gruplar şüphesiz bu özellikleri göstermekle beraber bir topluluğun grup olabilmesi için gereken en temel koşul “etkileşim”dir. Dolayısıyla grup, “etkileşim hâlinde olan birden fazla insan” demektir.²¹⁴

²¹² Kâmil Kaya, *Küçük Gruplar Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2008, s. 9-11.

²¹³ Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, 10. Baskı, Ekin Yayınevi, Bursa, 2014, s. 151-153.

²¹⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1988, s. 199-200; Kaya, a.g.e., s. 42.

Grupların temel özelliği üyelerin aynı mekânı paylaşmaları ve yüzyüze etkileşim içinde bulunmalarıdır. Fakat grupların üyeleri birbirlerini tanımayan insanlardan da oluşabilmektedir. Grupların yapısını ve içeriğini üye sayısı, yaşam süresi, üyelerin amaçları ve gereksinimleri gibi değişkenler etkileyebilmektedir.²¹⁵

Dinî gruplar konusu toplumsal gruplar içinde önemli bir yere sahiptir. Dinî gruplar, din sosyolojisi çalışmalarının alt dallarından bir tanesini teşkil etmektedir. Din sosyolojisi literatüründe, din tarifleri iki sınıfta toplanmaktadır: Birincisi, kutsal ve aşkın olan asli anlamı, ikincisi ise fert ve toplum açısından gördüğü fonksiyonel anlamı.²¹⁶

Max Weber'in çalışmalarından sonra yayınlandığı andan itibaren din sosyolojisine değişik bir bakış açısı getiren ve çok tartışılan Peter L. Berger'in *The Sacred Canopy* (Kutsal Şemsiye) çalışması, bu konuda sistematik görüşler ortaya koyarak yeni bir teorik tartışma başlatmıştır. Berger'e göre din, insanın anlam ve düzen arayışının bir parçası olup ancak beşerî bir girişim olduğu sürece modern bilim tarafından araştırma konusu yapılabilir. Ona göre bilimlerin tarihinde fiziki (doğal) bilimlerle metafiziksel (dinsel, teolojik) bilimlerin arasının açılmasında Weber'in deyişi ile "dünyanın büyüünün bozulmasına" kadar varan bir çekişme gerçekten var olmuştur.²¹⁷

Hans Freyer'e göre din yalnızca akıldan hareketle açıklanacak bir olgu değildir. Ona göre esatirî (mythologique) olsun yüksek olsun her din yalnızca bir tasavvurlar, fikirler toplamı olmayıp aynı zamanda bir tutum, dıştan belli olan ya da sadece içten bir yöneliş şeklinde tecelli eden bir tavidir. Freyer, dua davranışını bu yönelişe bir örnek olarak vermektedir. Ona göre dua, kuramsal aklın yansıması olmayan iradi bir eylemdir. Dolayısıyla dinin iki yönü (ibadet ve iradi durumlar) kaynaşmış hâdedir.²¹⁸

Bir toplumda ortaya çıkan ve yayılan din, kendine bağlananları gruplaştıran, bir araya getiren bir olgudur. Dinsel inançlara, fikirlere, sembollere, davranışlara, mekânlara, nesnelere ve insan gruplarının bütünselliğine gönderme yapan din kurumunun merkezinde "dinî grup" yer almaktadır. Bir dinî grubu karakterize eden şey, üyelerinin devam ettirdikleri ilişkilerinin mahiyeti ve düzenidir. Dinî gruplarda üyelerin hem

²¹⁵ Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, İmge Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 79-82.

²¹⁶ Kemaleddin Taş, *Sosyolojik Din Tanımları*, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editör, Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s. 38-39.

²¹⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Unsurlarının Ana Unsurları*, s. 22-25.

²¹⁸ Freyer, *a.g.e.*, s. 59-60.

kutsalla hem de birbirleriyle münasebetleri bulunmaktadır. Dinî grup nesnelere, sembollere ve davranış pratiklerine kutsal bir anlam katarak onları yeniden üretmektedir.²¹⁹

Her dinî grup, din olgusunu kendi anlayışına göre yeniden yorumlayabilmektedir. Sosyoloğun bu farklı din anlayışlarını ve yorumları ne şekilde ele aldığı önemlidir. Bağımsız oluşumlar olarak ortaya çıkan dinî gruplar, bu yorum farklarından ötürü aynı dinin içinde kaldıkları hâlde detaylarda gelenekten ayrılan özellikler taşıyabilmektedir.²²⁰

İnsanın yaratıcısı ile ilişkilerini önceleyen bireylerin oluşturduğu dinî grup, sosyal grup türlerinden bir tanesidir. İnsanların yaratıcıya dönük dua ve ibadetleri toplumdaki mevcut dinlerden birinin etkisi altındadır. Din konusuna odaklanan sosyologlar, benzer dinî değerler paylaşan ve ortak dinî davranışlar sergileyen kişiler ve gruplar üzerinde odaklanmaktadır.²²¹ Dinî gruplar sosyolojisi, din-toplum ilişkisine odaklanan din sosyolojisinin bir alt dalıdır.

Bütün gruplarda ortak inançlar, değerler ve normlar bulunmaktadır. Bunlar aynı zamanda grup ideolojisinin temelini teşkil etmektedir. Grup ideolojisinin, kişisel arzuları tatmin etmeye dönük davranışlara istikamet vermek ve gerçekleştirilmesi gereken yeni hedefler ortaya koymak gibi fonksiyonları bulunmaktadır. Dinî gruplara ait ideolojiler ise iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, grup üyelerinin ilişkileri ve davranışlarının seyri esnasında ortaya çıkmakta ikincisi ise grubun kurucu aktörlerinin kendilerini nisbet ettikleri manevi şahsiyetlerin görüşleri etrafında şekillenmektedir.²²²

1.1. Tabii Dinî Grup ve Dinden Doğan Gruplar

Sosyal bir fenomen olan dinin toplumla ilişkisi “karşılıklı etki” esasına dayanmaktadır. Joachim Wach’a göre din ve toplum iki bağımsız birimdir. Din, bir taraftan toplumu etkilerken beri tarafta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır. Özellikle toplum hayatının henüz farklılaşmadığı dönemlerde mitler ve ritler bariz bir şekilde toplumsal yapının damgasını taşıırken din olgusu da sosyolojik biçimlenme üzerinde etkili

²¹⁹ Günay, *a.g.e.*, s. 54-233; Hüseyin Bal, *Din Sosyolojisi Din Olgusu Dini Gruplar Yöntem*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 149.

²²⁰ Tablamacıoğlu, *a.g.e.*, s. 40; Subaşı, *a.g.e.*, s. 120-121.

²²¹ Kaya, *a.g.e.*, s. 136.

²²² Krech vd. *a.g.e.*, s. 205-206.

olmaktaydı. Teoride toplumsal hayatı düzenleyici normlar koyan din, uygulamada da toplumun içine nüfuz etmekte ve onu bir derece düzenlemektedir.²²³

Din, yeni birtakım toplumsal kümeler meydana getirme, belli kurumlara yerleşerek yaşama ve bu şekilde tarihin akışını değiştirme özelliklerine sahiptir.²²⁴ Max Weber'in din-toplum ilişkileri üzerine geliştirdiği çözümleri geliştirerek takip eden öğrencisi Joachim Wach ile aynı perspektifi paylaşan Gustav Mensching ve Hans Freyer, dinsel gruplar (zümreler, kümeler) konusunu ele alırken din olgusu ile ilişkili iki grubu birbirinden ayırarak incelemişlerdir. Bunlardan birincisi “doğal dinî gruplar” ikincisi ise “dinden doğan gruplardır (sırf dinsel zümreler)”.²²⁵

Tarihsel anlamda dinî gruplar konusu, iki durum birbirinden ayırarak incelenmelidir. Birincisi, dinin dışında birtakım nedenlerle oluşmuş bazı zümrelerin, zamanla dinin taşıyıcısı durumuna gelmeleridir. Din, bu zümrelerin içine yerleşmiştir. Örneğin din, kan hısımlığı ya da komşuluk temeline dayalı kümelerin içine yerleşerek bunları zamanla inanç ve ibadet birlikleri hâline getirmiştir. Dolayısıyla var olan bireyler arasında topluluk bağı, din aracılığıyla daha da güçlenmiştir. Bu durumu anlatmak üzere “doğal zümreler/tabii dinî gruplar” deyimini kullanılmaktadır. İkinci, dinin yeni toplumsal kesimler yani önceden var olanların hiçbiriyle özdeş olmayan, onlarla önceden bağlantısı bulunmayan kendi başına dinsel topluluklar ortaya çıkarmasıdır. Kiliseler, mezhepler, tarikatlar ve dinsel kardeşlik camiaları bu zümrelere/dinî gruplara örnektir. Bu ikinci türe giren topluluklar ise “sırf dinsel zümreler (dinden doğan gruplar)” olarak adlandırılmaktadır.²²⁶

Yeni toplumsal bir kesim olmaması, önceden var olan zümrelerle bütün yönleriyle benzeşmemesi ve kendi içinde bağımsız bir zümre olmaması, Mevlevilik tarikatını sırf dinsel zümrelere yani dinden doğan gruplara dâhil etmeyi gerektirmektedir.

Mevlevilik, dinin dışında birtakım nedenlerle oluşan bir takım zümrelerin içine yerleşerek bu zümreleri zamanla inanç birliği ve tarikat hareketi hâline getirmemiştir. Bu dinî hareket, Mevlâna'yı kendine rehber edinen Çelebi Hüsameddin, Sultan Veled ve Ulu Arif

²²³ Wach, *a.g.e.*, s. 7.

²²⁴ Freyer, *a.g.e.*, s. 64.

²²⁵ Wach, *a.g.e.*, s. 17-30; Mensching, *a.g.e.*, s. 31; Freyer, *a.g.e.*, s. 64-75;

²²⁶ Freyer, *a.g.e.*, s. 64-65.

Çelebi gibi öncü şahsiyetler tarafından kurumsallaştırılarak kendi başına yeni bir dinsel topluluk hâline getirilmiştir.

Öte yandan tabii dini gruplar ve sırf dinsel zümreler ayırımın kesinliği ile ilgili kuşkular bulunmaktadır. Freyer bu kuşkuyu taşıyanlardan birisidir. Ona göre özellikle dinsel zümrelere daha halk dinlerinin hâkim olduğu zamanlarda da rastlanabilmektedir. Ancak bu dönemde özellikle dinsel zümreler, kural dışı bazı görünüşler, zamanına göre ileri bazı durumlardır. Fakat gerçek olan şey, çok tanrılı halk dinlerinin hiçbir özellik belirtmeyen doğal topluluklarda yaşadıklarıdır.²²⁷

Wach, doğal dinî birliklere klanı ve bu birliklere ait dine ise totemizmi örnek vermektedir. Totemizmin halk bilimi ve dinler tarihi açısından önemine dikkat çeken Wach, dünyanın birçok yerindeki kabilelerin ve grupların totemizme göre sınıflandırıldığını hatırlatmaktadır. Ona göre bu kabilelerde hayat toteme göre düzenlenmektedir. Totemin toplumsal ilişkileri düzenleyici ve toplumsal bütünlüğü sağlayıcı özelliği bulunmaktadır.²²⁸

Mitolojik halk dinlerinde, dinî inançlar maddi hayat şartları ve iktisadi sosyal faktörlerin etkisi altındadır. Çiftçilikle uğraşan kavimlerin dininde daima çiftçilerin koruyucusu yahut verimlilik ve bereket tanrısı olarak kendisine tapılan birtakım tanrılara rastlanmaktadır. Savaşçı kavimlerde harp, çarpışma ve zafer tanrıları büyük rol oynamaktadır. Çok tanrılı halk dinlerinde bayramlar ve törenler de maddi hayat şartlarının tesiri altındadır. Çiftçi kavimlerde törenler genellikle ekin ve hasat zamanında, hayvancılıkla uğraşan kavimlerde ise hayvanların yavrusu veya kırkım zamanında yapılmaktadır. Öte yandan ana esasına dayalı ailelerde en büyük tanrı kadın, baba esasına dayalı ailelerde de en büyük tanrı erkek tanrıdır.²²⁹

Din, doğal toplulukların örgütlenme biçimlerinde ve davranış kalıplarında belirleyici rol oynadığı gibi hem doğal dinî grupların hem de sonradan kurulan dinî grupların belirlenmesinde de önemli düzeyde etkide bulunmaktadır. Dine bağlı toplulukların birlik ve beraberliğini sağlayan örgütler, farklı dinlere bağlı olarak değişmektedirler.²³⁰

²²⁷ Freyer, *a.g.e.*, s. 64-65.

²²⁸ Wach, *a.g.e.*, s. 19.

²²⁹ Özkul, *a.g.e.*, s. 180.

²³⁰ Wach, *a.g.e.*, s. 23.

Din Sosyoloğu Gustav Mensching, ilkel dönemlerde kutsal dışı cemaat şekilleri (aile, kabile, cemaat, devlet) ile din arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu hatırlatmaktadır. Ona göre sırf dinî cemaatler sadece evrensel dinler tarafından meydana getirilmektedir. Mensching'e göre ilkel dönem insanların dinleri, kabileye veya millete bağlı dinlerdir. Bu dinler, henüz tabii halde bulunan kabileler tarafından kabul edilen dinlerdir. Bu tabii (doğal) dinleri, medeni toplumlarca kabul edilen uygarlaşmış dinlerden ayırmak gerekmektedir.²³¹

Mensching'e göre ilk sosyolojik teşekkül, kutsal dışı cemaatlerin ve en ilkel dinî cemaat şekillerinin ilk birimi olan ailedir. Ailenin meydana getirdiği ilk organik ve kutsal dışı cemaat, insanlığın ilk devrelerinde, bir dinî cemaat olarak görülmektedir. Bir dinî topluluk olan aile üyelerini birleştiren duygu, kan bağı değil kutsal dışı faktörlerin içinde ve gerisinde kendilerine bağlı olunan ve hayatı meydana getiren ilahî kuvvetlerdir.²³²

Çok tanrılı halk dinlerinde ailenin büyük bir öneme sahip olmasının nedeni ailenin dinsel ayin ve merasimin yapıldığı yer olmasıdır. Ailenin bu dinlerde bir ayin ve ibadet birliği hâline gelmesi, üyeleri arasında kan bağı ve birlikte yaşamının doğurduğu başka bağlardan daha kuvvetli bir dayanışma meydana getirmişti.²³³

Ailenin en kutsal bir cemaati teşkil ettiği doğal dinler döneminde aile babası (aile reisi) aynı zamanda bu cemaatin dinî lideridir. Baba hâkimiyetine dayanan ailelerde ayin ve merasimin en önemli figürü babadır. Dinî rol babanın aile hâkimiyetine ait kudretini arttırmıştır. Roma ve Çin dinleri gibi babaerkil organizasyonlarda baba, ailenin mutlak sahibidir ve hükmünü icra eden yegâne liderdir. Baba figürü etrafında şekillenen atalar kültü, millî dinlerde merkezî bir yer işgal etmektedir. Günümüz Çin ve Japon toplumlarında belli düzeyde devam eden atalar kültürüne göre atalar bugünkü ailenin bütün olaylarından haberdar olmakta ve hayatta olan nesillerin haberlerini almaktadırlar. Mensching'e göre kolektif temayüllü arkaik insanın din duygusu içinde ecdat ve sonraki nesil, kutsal bir birlik meydana getirmektedirler.²³⁴ Semavi dinlerde atalar kültürünün yerini dinin ve dinî grupların manevi öncüleri almaktadır. Bütün tasavvuf hareketlerinde müritlerin saygı duyduğu öncü şahsiyetlerin bulunması benzer bir duruma işaret

²³¹ Mensching, *a.g.e.*, s. 22-31.

²³² Mensching, *a.g.e.*, s. 33-34.

²³³ Freyer, *a.g.e.*, s. 68.

²³⁴ Freyer, *a.g.e.*, s. 67-70; Mensching, *a.g.e.*, s. 37-38.

etmektedir. Örneğin Mevlevî dinî grubunda bütün müntesiplerin ve muhiplerin saygı duyduğu manevî önder Mevlâna Celâleddin-i Rumi'dir.

Zamanla aile genişleyerek klan (aşiret) hâline gelmekte, klanlar kabileyi oluşturmakta kabileler kendi aralarında millet hâline gelmekte, millet de devleti meydana getirmektedir. Klan, aile üzerine kurulmuş olan kutsal dışı ve organik karakterli daha geniş bir cemaat şeklidir. Aile gibi klan ve kabile de kült cemaati meydana getirmektedir. Arkaik dönemde bunun anlamı, organik bağlarla bir araya getirilmiş fertler topluluğu demektir. Bu topluluk, kendisi ile alakalı olduğunu düşünüp saygı gösterdiği tanrısal yüksek bir dünyanın huzurunda olduğunu hissetmektedir.²³⁵

Joachim Wach'a göre din, kültürün ilkel basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve ulus gibi doğal birliklerle hep yakın ilişki içinde olmuştur. Bu birlikler, zihniyet ve örgütlenme bakımından hiçbir zaman dinin etkisi dışında kalmamışlardır. Wach'a göre dinin bu toplulukların zihniyeti üzerindeki etkisi örgütlenmeleri üzerindeki etkisinden daha fazladır.²³⁶ Dinin doğal birliklerin örgütlenme biçimleri üzerindeki etkilerine aile ocağına özgü kültürlerde rastlamak mümkündür. Bu doğal topluluklarda aile reisi olan baba aynı zamanda kült birliğinin de başıdır. Büyük ailenin (birliğin) başındaki reisin görevi ne ise onun da görevi odur. Roma, Hindistan, Afrika ve Polinezya'nın birçok kabilesinde bu pederşahilik görülmektedir. Bu arkaik topluluklarda kadın-erkek ilişkileri, evlilik biçimleri ve merasimler hep dinin etkisindedir.²³⁷

Halk dinlerinden yüksek dinlere doğru geçildiğinde dinin öncelikli olarak ferde tesir ettiği görülmektedir. Yüksek dinler sosyal şartlardan istifade ederek fertleri nüfuzu altına almaktadır. Bu dinler herhangi bir sınıf veya tabakanın elinde olmayıp bütün insanlara hitap etmektedir. Yüksek dinler fertleri mesleklerine veya diğer ayırıcı vasıflarına göre tasvir etmeden hepsini eşit görmektedir.²³⁸

Millî dinlerde, dinin taşıyıcıları organik cemaatler iken evrensel dinlerde dinin taşıyıcısı ferttir. Millî dinde ferdin varlığı cemaatle mümkün iken evrensel dinlerde fert, bağımsızlaşmış ve kendi varlığının farkına varmıştır. Ferdileşmenin doğurduğu bazı

²³⁵ Mensching, *a.g.e.*, s. 43-50.

²³⁶ Wach, *a.g.e.*, s. 17.

²³⁷ Wach, *a.g.e.*, s. 18.

²³⁸ Özkul, *a.g.e.*, s. 181.

ihtiyaçlara millî dinler cevap vermekte zorlanmıştı. Evrensel dinlerde organik aidiyet din merkezli değildir. Millî din fert üzerinde totaliter bir iddia sahibi iken evrensel dinlerin böyle bir iddiası bulunmamaktadır. Evrensel dinleri millî dinlerden ayıran temel özellik, evrensel dinlerdeki yayılma temayülleridir.²³⁹

1.2. Dinî Gruplar Olarak Dinî Cemaatler

Sosyolojik din analizi, dinin topluluk veya cemaat oluşturma özelliğine dayanmaktadır. Her din, bir toplum içinde ortaya çıkmakta ve yayılmaktadır. Din, müntesiplerini birleştirici bir etkiye sahip olduğu için toplumsal hayatta çeşitli topluluklar (grup, cemaat, ümmet) meydana getirmektedir. Sosyologlar dinin bu grup ve cemaat oluşturma yönünü açıklamaya çalışmaktadırlar.²⁴⁰

Cemaat, kapsamlı bir dayanışma ilişkisini anlatmak üzere kullanılan sosyolojinin temel kavramlarından bir tanesidir. Cemaat, üyelerinin ortaklaşa kimlik duygusuna dayanmaktadır. Bu ortaklaşa kimlik duygusu samimiyeti, duygusal derinliği, ahlaki bağlılığı, birliği ve sürekliliği içermektedir. Cemaatin ortaya çıkışı için ortak mekân, akrabalık, yoğun etkileşim ve paylaşımın bulunması önemlidir.²⁴¹

Herhangi bir grubun üyeleri nerede olursa olsun hayatın ortak şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşıyorlarsa bu grup cemaat olmaktadır. Cemaatin ölçütü bireyin hayatının bütün safhalarını tek grup içinde yaşayabilmesidir. Buna karşılık cemiyet, bir muamele ve usuller sistemi olarak içinde otorite, gruplaşma ve bölünme gibi ilişkiler ağını barındıran ve sürekli değişen girift bir sistemdir.²⁴²

Yerel ağda aynı kültürü paylaşan, aralarında akrabalık ve duygu bağı olan, ilişkilerin yüz yüze olduğu bir toplumsal grup olarak cemaat kavramı, Ülken'e göre birbirinden oldukça farklı birçok anlamlarda kullanılan bir terimdir. En çok kullanılan şekline göre cemaat, yerlere göre hacmi değişen, belirli bir coğrafi bölgede oturan ve aynı kültüre bağlı, aralarında akrabalık ve manevi dayanışma gibi sıkı bağlar bulunan bir cinsten bir zümredir.²⁴³

²³⁹ Mensching, *a.g.e.*, s. 95-97.

²⁴⁰ Kaya, *a.g.e.*, s. 135.

²⁴¹ Marshall, *a.g.e.*, s. 90-91.

²⁴² R. M. Malcver-Charles H. Page, *Cemiyet*, Çev. Amiran Kurtkan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969, s. 9-15.

²⁴³ Ülken, *a.g.e.*, s. 56.

Sosyolojik manada grup kavramını, cemaate göre daha dar bir birliktelik olarak kabul eden yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlara göre iki veya üç kişiyle bir grup oluşabilir fakat dinî bir cemaat oluşamaz. Cemaat içinde aidiyet daha fazla, hiyerarşi daha tayin edici, iş bölümü daha belirleyicidir. Bütün bunlara rağmen güncel ve sosyolojik dilde “dinî grup” ve “dinî cemaat” aynı anlamda kullanılmaktadır. Sonuç itibarıyla dar veya geniş özü itibarıyla dinî nitelikte olan birlikler/yapılar dinî grup veya dinî cemaattir.²⁴⁴

Bir dinî cemaatin zihniyet ve tutumu, o cemaatin üyeleri tarafından üretilmektedir Grup üyelerinin tutumları ferdî kavramlar üzerinde geniş ölçüde etki yapmaktadır. Dolayısıyla cemaat içinde özel terimlerin yerleşmesi, ahlak ve âdetlerin gelişmesi gurubun etkisi altında gerçekleşmektedir.²⁴⁵

“İngilizcede “Community” ve Fransızcada da “Communate” terimleri ile ifade edilen “cemaat” Arapça menşeli bir terimdir. Sosyoloji bilminde cemaat, birbirine sıkı organik ve içten bağlarla bağlı bulunan dayanışma gruplarını ifade etmektedir. Bir cemaat, müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşamaktadır. Bir sosyal grubun cemaat oluşturabilmesi için gerekli temel bazı şartları sağlaması gerekmektedir. Mekân, bu şartlardan bir tanesidir. Cemaat olgusu güçlü bir dayanışma esasına, aidiyet duygusuna ve biz şuuruna dayanmaktadır. Müşterek kültür ve din, cemaatin bu şuurunu beslemektedir. Cemaatte yüz yüze, sıcak, duygusal ve samimi ilişkiler hâkimdir. Bu bakımdan cemaatler, “birincil gruplar” kategorisine dâhildir. Aileler, klanlar, kabileler, akrabalık grupları, dinî cemaat ve tarikatlar tipik cemaat örnekleridir.²⁴⁶

Sosyoloji literatüründe cemaat kavramlaştırması, modernlik öncesi toplumlarla modern toplumları karşılaştırmak için kullanılmaktadır. Kavramı sosyoloji literatürüne kazandıran sosyolog Ferdinand Tönnies'dir. Tönnies'e göre bir toplumda iki tip ilişki bulunmaktadır. Birincisi, küçük veya az sayıda insanın oluşturduğu insan birlikteliklerindeki ilişkilerdir. Tönnies buna cemaat (Gemeinschaft) ismini vermektedir. İkinci tip ilişki ise şehirlerde yaşayan insanların ilişkileridir. O buna da cemiyet (Gesellschaft) ismini vermektedir. Tönnies, tarihsel süreçte ilişkilerin cemaat tipi

²⁴⁴ Bal, *a.g.e.*, s. 148.

²⁴⁵ Tablamacioğlu, *a.g.e.*, s. 80.

²⁴⁶ Günay, *a.g.e.*, s. 23.

ilişkilerden cemiyet tipi ilişkilere doğru evrildiğini düşünmektedir Tönnies'in kavramlaştırmaları aynı zamanda yönetsel bir tutum olarak da düşünülmelidir. Tönnies'in yaşadığı dönem, endüstri devrimi sonrası dönem olduğu için geleneksel toplum tipinden modern toplum tipine geçişin en yoğun olduğu bir dönemdir. Dolayısıyla bu değişim sürecinde ne tip ilişkilerin ne tür insan gruplarında sürdürüldüğünü tespit etmek, toplumun tanınması açısından önemlidir.²⁴⁷

Joachim Wach ve Gostaw Mensching gibi din sosyologları, iptidai dinlerden başlayarak evrensel semavi dinlere kadar devam eden çeşitli dinlerin cemaatlerini, Tönnies'in insan toplumlarını tasnif etmek adına dile getirdiği "cemaat" ve "cemiyet" kategorisini ölçü olarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu sosyologlar, Tönnies'in cemaati karakterize eden kolektivizmden cemiyete damgasını vuran ferdiyetçiliğe bir tür geçiş üzerine temellendirdiği tasnifini temel alarak dinin toplum içerisinde kendine has varlığını ve dinamizmini anlamaya çalışmışlardır.²⁴⁸

Endüstrileşme insanlık tarihinin son iki yüz yıllık serüveninin ismi olmuştur. Bu devrim, dünya tarihinin en önemli aşamalarından biridir. Endüstri devrimi bütün toplumların yaşam biçimini, öncesinde hiç olmadığı kadar değiştirmiştir. Bu değişim günümüzde küresel boyutlara ulaşmış ve bütün toplumları şu veya bu yönde etkilemeye devam etmektedir. Sosyoloji tarihi, bir bakıma Endüstri sosyolojisi tarihi olarak da anlaşılabilir. 18. yüzyıl, entelektüel üretimin yanında, insanlığın ekonomik üretim açısından da önceki bin yıllarla kıyaslanamayacak ölçüde artışlar elde etmeye başladığı bir yüzyıldır. Bu dönemde, tarihte benzeri görülmemiş özelliklere sahip yeni teknolojiler üretim gücüne girmeye başlamıştı. Bu durum, toplumsal yaşamı her yönüyle hızlı bir değişime uğratmaya başlamıştı. Sosyoloji böyle bir ortamda bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Cemaat ve cemiyet kavramlaştırmaları da böyle bir dönemin öncesini ve sonrasını tanımlamaya dönüktür.²⁴⁹

Bu kavramlardan cemaat, endüstrileşme öncesi sıcak ve yüz yüze olan birincil grupları tanımlarken cemiyet, fertlerin sözleşmeler, çıkarlar ve soğuk münasebetlerle bağlandıkları toplulukları ifade etmektedir. Cemaat tipi toplumun statik yapısına karşılık

²⁴⁷ Özkul, *a.g.e.*, s. 61.

²⁴⁸ Mensching, *a.g.e.*, s. 24; Günay, *a.g.e.*, s. 147-158.

²⁴⁹ Metin Özkul, *Endüstri Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2018, s. 7- 9.

cemiyet tipi toplum dinamik bir karakteri haizdir. Cemiyet, ileri derecede farklılaşmış, sosyal gruplar, teşkilatlanma ve ilişkiler ağına sahip bir yapıdadır. Cemiyet toplumunda iş bölümü, uzmanlaşma, yazılı hukuk, ben duygusu ve rasyonel davranış hâkimdir. Genellikle “modern sanayi toplumu” bu tipin karakteristik örneğini teşkil etmekte olup orada dinin konumu, din sosyolojisinin temel meselelerinden birini oluşturmaktadır.²⁵⁰

Dinleri, millî dinler ve evrensel dinler şeklinde ikiye ayıran Mensching’e göre millî dinler cemaat tipi toplulukların dinleri olup bu cemaatler, Tönnies’in kriterine uygun olarak zorunlu iradeye ve soy esasına dayalı organik ve tabii cemaatlerdir. Bu dinler ilk çağlara mahsus aile, klan, kabile gibi toplulukların sınırları dâhilinde kalan dinlerdir. İnsanlık; bu organik topluluk tipinden manevi, toplumsal ve kültürel bir farklılaşma yoluyla seçmeli iradeye dayalı, ferdiyetçiliğin egemen olduğu suni bir birlik olan cemiyet tipine geçmiştir. Bu değişim birdenbire olmamış, uzun bir tarihi süreçte ortaya çıkmıştır ve birçok bakımdan hâlâ devam etmektedir. Evrensel dinlere karşılık gelen cemiyet tipi toplumlar, bir sözleşme sonucu oluşmuş ve rasyonel hesaplara dayalı ilişkiler üzerine kurulmuştur.²⁵¹

Evrensel dinlerin en ayırdedici özelliği dinî tesis eden bir şahsın (peygamber, din kurucusu) varlığıdır. Onun için bu dinler müesses dinler olarak ifade edilmektedir. Müesses dinlerin içinden çıktığı toplumların itikadi, sosyal ve kültürel şartlarının dinin doğuşundaki etkisi önemlidir.²⁵²

Din kurucularının dinî yaymaya başladığı andan kısa zaman sonra onların etrafında ilk anda sınırları çok dar ve küçük bir grubun, bir “ilk cemaat”in teşekkül ettiği görülmektedir.²⁵³

Dinden doğan zümrelerin ilk asli şekilleri, aslında din kurucularının etrafında şekillenmektedir. Yüksek dinlerin kurucularının etrafında zamanla dar ve küçük bir topluluk oluşmaktadır. Bu topluluk, dini kuran büyük şahsiyetin, topluluk üyelerini

²⁵⁰ Günay, a.g.e., s. 23.

²⁵¹ Günay, a.g.e., s. 159.

²⁵² Günay, a.g.e., s. 257-258.

²⁵³ Günay, a.g.e., s. 259.

etkilemesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu ilk halkadan (tilmizler, sahabe) birisi ya da birkaçı diğerlerine nazaran daha çok ön plana çıkmaktadır.²⁵⁴

Din kurucusunun ölümünden sonra kurucu aktörün en yakın mesafesinde rol alan az sayıdaki ilk halka, dinin sürekliliğinde ve müntesiplerinin ümmet/cemaat/grup olarak devam etmesinde kritik rol oynamışlardır. Yüksek dinlerde “dinden çıkan grup”ların teşekkülleri bu şekilde olmuştur. Kilise, mezhep ve tarikat hareketleri bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Bu ilk cemaatin mensupları farklı sosyal, ekonomik veya kültürel çevreden gelmektedir. Farklı çevrelere, sosyal kategorilere ve statülere sahip bu ilk cemaatin oldukça açık bir yapısı bulunmaktadır.²⁵⁵

İlk dinî cemaatin yapısı yakından incelendiğinde din kurucusu, onun etrafında toplanan bu ilk halka, sonra ikinci dereceden taraftarlar ve ondan sonra üçüncü kategoriye dâhil din mensuplarının bulunduğu görülecektir. Örneğin İslam dinin kurucusu Hz. Muhammed’in yakın tilmizleri olarak dört hâlife ve aşere-i mübeşşerenin ilk halkayı, İslam büyükleri ile Muhacir ve Ensar’ın ikinci halkayı, Hz. Peygamber’in sağlığında İslam’ı kucaklamış olan diğer sahabelerin de üçüncü halkayı oluşturduğu düşünülebilir.²⁵⁶

Din kurucusunun ölümü bu dinî cemaatler için dönüm noktası olup cemaatin bünyesinde esaslı bir değişimi beraberinde getirmektedir. Çünkü cemaat dağılma veya parçalanma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Cemaati toplama fonksiyonunu kimin üstleneceği önemlidir. Bu durumda din kurucusunun en yakınında olanlar genellikle en etkilisi ve en seçkini birleştiricilik ve önderlik rolünü oynamaya başlayacaktır. Din kurucusunun yerini dolduramazsa da büyük miktarda toparlayıcı rol oynamaktadır. Bu süreçte karizma olgusu devreye girmektedir.²⁵⁷

Yüksek dinlerin sonuncusu olan İslamiyet’te de durum böyle olmuştur. Hz. Muhammed’in vefatından sonra onun en yakın halkasında bulunanlar (Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Aşere-i Mübeşşere) uzun yıllar kritik roller oynamış ve

²⁵⁴ Freyer, *a.g.e.*, s. 79-80.

²⁵⁵ Günay, *a.g.e.*, s. 259.

²⁵⁶ Günay, *a.g.e.*, s. 261.

²⁵⁷ Günay, *a.g.e.*, s. 262.

İslam'ın sürekliliğine katkıda bulunmuşlardır. İslam tarihinin sonraki dönemlerinde ortaya çıkan grup ve cemaat hareketlerinde de benzer süreç devam etmiştir. Tarihsel ve güncel dinî grup ve cemaatlerin ortaya çıkışında, muteber şahsiyetlerin etrafındaki yakın halkanın büyük etkisi olmuştur. Kelam âlimleri, mutasavvıflar, fakihler ve güçlü aksiyon sahibi dinî şahsiyetlerin etrafında kenetlenen ilk salıklar, büyük şahsiyetlerin ölümünden sonra müntesip topluluğuna önyak olmuşlar ve dinî grupların ortaya çıkmasına öncülük etmişlerdir. Bu şahsiyetler aynı zamanda gruba özgü zihniyet kodları ve davranış pratikleri (adap ve erkân) de belirlemişlerdir. İslam tarihinde büyük müntesip kitlesine hitap eden Kadirilik, Nakşibendilik veya Mevlevilik gibi tasavvuf hareketleri ile klasik ve modern dönemde Türkiye, Mısır, İran, Pakistan vb. İslam ülkelerinde ortaya çıkan dinî grupların veya cemaatlerin tamamı bu oluşum sürecinden geçmiştir.

İslami hayatın merkezi cemaattir. İslam'da cemaatle ibadet ferdî ibadetten daha makbuldür. Cuma namazı buna bir örnektir. İbadetlerde sınıf, renk, ırk ayrımı gözetilmez. Bütün Müslümanlar aynı safta yan yana yer almaktadırlar.²⁵⁸

Dinler için cemaatin önemi çok büyüktür. Çünkü şahıslar gibi cemaatler ve toplumlar da kutsalın taşıyıcısı ve aktarıcısı olabilmektedir. Dinlere ait emirler cemaat vasıtasıyla taşınmaktadır. Kült, ibadet, efsane, âdet ve örfler cemaatin ürettiği faaliyetlerdir. İslamda cemaat merkezi bir rol oynamaktadır. Bu cemaat varlığını Kur'an ve Hazreti Peygamberin emirlerine göre düzenlemeye çalışmaktadır. Kur'an müminler topluluğunu "ümmeden vasatan"²⁵⁹ (örnek ümmet, orta cemaat) yani her türlü aşırılıktan uzak, Peygamberlerin izinde giden ılımlı bir toplum olarak tarif etmektedir.²⁶⁰

2. MEVLEVİ DİNİ GRUBU VE KURUMSAL ÖZELLİKLERİ

Mevlevilik, Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin vefatından sonra onun adına kurulan bir tarikattır. Mevlâna'nın vefatından sonra halifesi Çelebi Hüsameddin tarafından temelleri atılan ve Mevlâna'nın büyük oğlu Sultan Veled tarafından kurumsallaştırılan Mevlevilik, kaynağı Anadolu olan iki tarikattan bir tanesidir.

²⁵⁸ Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 221.

²⁵⁹ Kur'an Yolu Meâlî, *Bakara Sûresi, Ayet, 143*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015, s. 21.

²⁶⁰ Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 217.

Üç kurucu aktör olan Çelebi Hüsameddin, Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi zamanında hızlı bir gelişme gösteren Mevlevilik, Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Dönemi'nde Orta Doğu, Balkanlar ve Afrika coğrafyalarında büyük bir gelişme kaydetti. Osmanlı Dönemi'nde elit zümreye mal olan Mevlevilik, devlet yönetimi ile iç içe bir dinî grup olarak varlık göstermiştir. Cumhuriyet Dönemi'nde de varlığı devam eden Mevlevilik, 1925 yılında çıkarılan “Tekaya ve Zevaya Kanunu” ile birlikte hukuken tarih sahnesinde silinmiştir. Günümüzde gayr-i resmî olarak küçük ve lokal gruplar hâlinde varlığı devam eden Mevlevilik, 1990'lı yıllardan sonra özellikle Şeb-i Arus Törenleri ve sema ritüelinin de etkisi ile tekrar popüler hâle gelmeye başlamıştır.

2.1. Mevleviliğin Düşünsel Lideri Mevlâna Celâleddin-i Rumi

2.1.1. Hayatı

Mevlâna* Celâleddin Muhammed (Rumi) 1207'te Belh'te doğmuştur. Babası, Belh'in ve Horasan'ın büyük bilginlerinden²⁶¹ Sultanül Ulema (bilginler padişahı) Muhammed Bahaeddin Veled'dir. Sultanül Ulema'nın yaşadığı dönemlerde Belh şehri ve Harzemşahlar yurdunda İslam, Hristiyan, Zerdüş, Budist ve Yunan düşünceleri iç içe bulunuyordu. Devrin en önemli ilim, sanat ve tarikat merkezlerinden birisi olan Harzemşahlar ülkesinde ve Belh şehrinde İslam'a zıt düşünceler, batını inançlar ve Mutezili fikirlerle ilgili büyük tartışmalar yaşanmaktaydı. Bahaeddin Veled, felsefi görüşlere ve akli inanışlara şiddetle karşı çıkan bir kişiydi.²⁶² Bahaeddin Veled'in hangi tarihte Behl'ten göç ettiği kesin olarak belli değildir. Fakat Eflâki, Mevlâna'nın Belh'ten ayrıldığında beş yaşında²⁶³ olduğunu haber vermektedir.²⁶⁴ Fûrûzanfer'e göre Bahaeddin Veled'in Belh'den ayrılmasının sebepleri arasında Fahreddin-i Razi ile yaşadığı felsefi ve fikrî ayrılıklar ve bundan kaynaklanan düşmanlık bulunmaktadır.²⁶⁵ Hem Feridun bin Ahmed hem de Ahmet Eflâki'nin verdiği bilgilere göre Bahaeddin Veled, Nişabur, Bağdat, Hicaz, Şam, Malatya ve Erzincan üzerinden Karaman'a gelmiştir.²⁶⁶ Bu dönemde

* Mevlâna, efendimiz, velimiz anlamına gelmektedir. Hürmet belirtmek için önemli kişilerin isimlerinin önünde kullanılan bir lakaptır.

²⁶¹ Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr *Mevlana ve Etrafındakiler*, (Sipehsâlâr Risalesi), Çev. Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.23.

²⁶² Can, *Mevlâna ve Eflâtun*, s.40.

²⁶³ Feridun Nafiz Uzluk ve Asaf Hâlet Çelebi'nin tahminleri üç yaştır.

²⁶⁴ Eflâki, *a.g.e.*, s. 721.

²⁶⁵ Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, Çev. Feridun Nafiz Uzluk, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2005, s. 54-57.

²⁶⁶ Sipehsâlâr *a.g.e.*, s. 28-29; Eflâki, *a.g.e.*, s. 72-80.

Mevlâna'nın göç ettiği Selçuklu yurdunda Sünni itikat egemendi ve Selçuklu hükümdarları bu mezhepten olan bilginlere çok rağbet etmekteydi.²⁶⁷ Mevlâna bu göç sırasında hem Şeyh Feridüddin-i Attar²⁶⁸ hem de Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l Arabi ile karşılaşmış ve her ikisinin de teveccühüne mazhar olmuştur. Karaman'da bir müddet kalan Sultanü'l Ulema, 1228 veya 1229 yılında Konya'ya yerleşti ve iki yıl sonra burada vefat etti. Mevlâna'nın annesi, Mader-i Sultan olarak bilinen ve Karaman'da metfun olan Mü'mine Hatun'dur. Mevlâna, Buharalı Lala Semerkandi'nin kızı Gevher Hatun'la evlenmiştir. Mevlâna'nın Gevher Hatun'dan Bahaeddin Muhammed Veled ve Alâeddin Muhammed, ikinci eşi Kira Hatun'dan da Muzaffereddin Emîr Âlim ve Melike Hatun olmak üzere toplamda dört çocuğu bulunmaktadır.²⁶⁹

Mevlâna, babasının vefatından sonra onun müridi ve Kübreviyye'nin halifelerinden Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'nin nezaretinde dokuz yıl devam eden bir eğitim süreci geçirmiştir.²⁷⁰ Bu sürece, Seyyid Burhaneddin'in arzusu üzerine dört veya beş yıl (yedi yıl diyenler de bulunmaktadır) devam ettiği Halep ve Şam medreselerindeki eğitim de dâhildir.²⁷¹

Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'den sonra Şems-i Tebrizî ile arkadaşlık yapan Mevlâna, onun ortadan kaybolmasından sonra on yıl Şeyh Selahaddin Zerkub'a mürşitlik etmiştir. Ona olan yakınlığını akrabalık bağı ile pekiştiren Mevlâna, Şeyh Selahaddin'in kızını oğlu Sultan Veled ile evlendirdi. Mevlâna Selahaddin Zerkub'un vefatından sonra ise Çelebi Hüsameddin'i kendine muhatap ve dost kabul etmiştir.²⁷²

Feridun bin Ahmet, Mevlâna'nın temas kurduğu devrinin büyük insanları olarak Muhyiddin el-Arabi, Şeyh Sadeddin el-Hamevi, Şeyh Osman er-Rumi, Şeyh Evhadeddin-i Kirmani ve Şeyh Sadreddin el-Konevi'yi dile getirmektedir.²⁷³ Yine Kudbüddin-i Şirazi, Fahreddin-i Iraki, Necmeddin-i Daye, Bahauddin-i Kani, Kadı Siraceddin Urmevi,

²⁶⁷ Can, *Mevlâna ve Eflâtun*, s.40.

²⁶⁸ Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 62.

²⁶⁹ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 81-721; Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 34-44; Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 30; A. Selâhaddin Hidâyetöğlü, *Hazret-i Mevlâna Muhammed Celâleddin-i Rûmî Hayatı ve Şahsiyeti*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2016, s. 15-16; Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 27-61.

²⁷⁰ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.42-141; Eflâkî, *a.g.e.*, s. 104; Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 79-89.

²⁷¹ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 45-46; Lewis, *a.g.e.*, s. 161-163; Adnan Karaismailoğlu, *Hz. Mevlâna'nın Hayatı, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2006, s. 18; Hidâyetöğlü, *a.g.e.*, s. 23.

²⁷² Sipehsâlâr *a.g.e.*, s.162-163.

²⁷³ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.43-44.

Hindli Safiyeddin Mehmed ve Şeyh Sa'di, Mevlâna'nın muhitinden olan çağdaşı bilgilerdendir.²⁷⁴

Feridun bin Ahmet (Sipehsalar) ve Ahmet Eflâki gibi birinci el kaynaklar, Mevlâna'nın akli, nakli, kesbî, keşfi, lügat, arabiyat, fıkıh, tefsir, hadis vb. ilim alanlarında çağının bütün bilginlerini aşan bir düzeyde olduğunu anlatmaktadır. Onlara göre Mevlâna, fen bilimlerinde de büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Mevlâna'nın bu ilerleme sürecinde Halep'te yaşayan eşsiz âlim Kemaleddin bin Adim'den faydalandığı söylenmektedir.²⁷⁵

Mevlâna'nın doğduğu ve çocukluğunun belli dönemini yaşadığı, eğitim sürecini geçirdiği mekânların kültürel anlamda hareketli ve yoğun olması, göç sürecinde gezdiği mekânların çeşitliliği ve muhatap olduğu bilgin sayısının fazlalığı onun sosyal kişiliğini²⁷⁶ ve evrensel tutumunu etkilemiştir.

Mevlâna'nın siyasi ve sosyal çevresi de çeşitli statü, ırk, cinsiyet, din ve renkten insanlarla doluydu. Dönemin beyler, vezirler ve devlet erkânından olan Alameddin Kayser, Celaleddin Müstevfi, Ekmeleddin Tabib, Naib Eminateddin Mikail, Fahreddin Ali Sahib Ata, Bedreddin Gühertaş, Kadı İzzeddin, Kadı Ekmeleddin, Mecdeddin Atabek, Muinüddin Süleyman Pervane, Mühezebeddin Emir, Nureddin Caca, Taceddin Mutez ve Celaleddin Karatay bunlardan bazılarıdır. Mevlâna'nın Moğol yöneticileri ile ilişkisi ise dönemin şartlarına göre şekillenmiştir. Anadolu'da hâkimiyet kurduktan sonra atadıkları valiler yoluyla burayı kontrol eden Moğollar, yıllık vergilerini alıp halkın yaşayışı ile fazla ilgilenmemişlerdi. Mevlâna, halkın Moğol yöneticilerle ilgili şikâyetlerini/isteklerini mektuplar yoluyla onlara iletmış ve aracı/tercüman olmuştur. Mevlâna'nın sosyal muhitinde ise çeşitli dinler, tarikatlar ve iktisadi zümreler bulunmaktaydı. Gayr-i müslimler, Hristiyanlar, Kalenderiler, Babailer, Ahiler ve Rum Abdalları bunların başında gelmektedir. Mevlâna'nın ilişkide bulunduğu geniş sosyal ağ içinde kadınlar, sanatkârlar ve çeşitli halk tabakasından insanlar da vardı.²⁷⁷

Mevlâna'nın Moğollarla ilişkisi Selçuklu yöneticileri kadar sıkı ve direkt değildi. Onun Moğollarla ilişkisi ne realiteden uzak, duygusal, yalın bir milliyetçiliği ne de güçlünün

²⁷⁴ İsmet Kayaoğlu, *Mevlâna ve Mevlevilik*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2002, s. 39-42.

²⁷⁵ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.50; Eflâki, *a.g.e.*, s. 124.

²⁷⁶ Mustafa Tekin, *Mevlâna Pergelinde Toplum*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012, s. 27-30.

²⁷⁷ Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 43-80.

yanında olma kaygısını içermekteydi. Bu ilişkide Moğollara karşı görünür bir sempaticanlık da yoktu. Bu bağlamda Mevlâna, bir yandan reel olarak var olan dönemin süper gücünün yükselişini ve gücünü tasavvufi bir yorumla izah etmekte, diğer yandan onların tahakküme dayalı zulümlerini anlatmaktan çekinmemekte ve Moğolların yaptıkları zulümlerle uzun süre güçlerini koruyamayacaklarını belirtmektedir. Öte yandan aşk merkezli bir yaşam felsefesine sahip olan Mevlâna'nın Moğollara karşı sürekli ve onulmaz bir nefrete sahip olduğu da söylenemez.²⁷⁸

Mevlâna, Konya kuşatması sırasında Moğollara karşı hissiyatını dile getirmekte ve onların gelecekte Müslüman olacaklarını bir öngörü ile söylemektedir. Sonraki gelişmeler de bu öngörüye haklı çıkarmıştır. Mevlâna, hayatı ve öğretileriyle yerel bir söylemden ziyade, evrensel bir mesajı dile getiren bir figürdür. Dolayısıyla tüm insanlığı kucaklayan Mevlâna'yı, Selçuklu veya Moğol dostu/düşmanı diye nitelemekten ziyade bir "insan dostu" olarak vasıflandırmak daha doğru bir tutum olacaktır.²⁷⁹

Mevlâna 17 Aralık 1273 tarihinde vefat etmiştir. Cenaze namazını kıldırmak için cemaatin önüne geçmeye çalışan dönemin büyük bilginlerinden Sadreddin Konevi ani olarak bayılınca cenaze namazını Kadı Siraceddin kıldırmıştır.²⁸⁰ Sultan Veled, babası Mevlâna'nın cenazesine Türk, Rum, Hristiyan, Yahudi gibi birçok dinden ve ırktan insanın katıldığını, Hristiyanların "O bizim İsa'mızdır." Yahudilerin de "O bizim Musa'mızdır." dediklerini dile getirmektedir.²⁸¹

2.1.2. İlmî ve Tasavvufi Şahsiyeti

Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin ilmî ve tasavvufi şahsiyeti, İslam'ın tarihsel mirasına, içinde yaşadığı döneme ve coğrafyaya ait kodlar taşımaktadır. Mevlâna, tasavvufun yaygın olduğu bir zaman ve mekânda yetişmiş, düşünce dünyası ve tasavvuf anlayışı da buna göre şekillenmiştir. Babası Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled'in nispetinin İmam-ı Gazali'nin kardeşi Ahmet Gazali'ye dayanması,²⁸² Necmeddin-i Kübra'nın halifelerinden olması ve Belh'te Fahreddin-i Razi ile münasebette bulunması Mevlâna'nın ilmî ve tasavvufi dünyasını etkileyen sosyal çevresine ait bazı örneklerdir.

²⁷⁸ Osman Nuri Küçük, *Mevlâna ve İktidar*, Rûmî Yayınları, Konya, 2007, s. 138.

²⁷⁹ Küçük, *a.g.e.*, s. 139.

²⁸⁰ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.135-136.

²⁸¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.136; Eflâkî, *a.g.e.*, s. 450-451.

²⁸² Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.23.

Kendisinin Burhaneddin Muhakkik Tirmizî ve Şems-i Tebrizî gibi büyük mutasavvıflarla uzun yıllar bir arada yaşaması da onun sosyal ortamına ait farklılığın göstergeleridir.

Mevlâna'nın sufi düşünce evrenindeki yeri, genel sufi yaklaşımların seyri ile uyum içindedir. İbn-i Arabi, Necmeddin Kübra, İbn-i Sina ve İmam-ı Gazali gibi İslam düşünce tarihinin en büyük düşünürlerinin yaşadığı dönemden hemen sonra gelen Mevlâna, Kur'an ve sünneti meşruiyetin kaynağı olarak kabul eden bu çığırın takipçisidir.²⁸³

Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin düşünce, tasavvuf ve şiirlerinde büyük mutasavvıf ve şair Hakîm Senai'nin büyük izleri bulunmaktadır. Mevlâna Celâleddin-i Rumi, Hakîm Senai'yi önder kabul etmiştir. Senai hem Feridüddin Attar hem de Sadi-i Şirazi'yi etkilemiştir. Attar, tema bakımından, Sadi de konuşma dili ve ifade tarzı bakımından Hakîm Senai'den etkilenmiştir.²⁸⁴ Menakıbu'l- Arifin'de Mevlâna'nın konu ile ilgili şu sözü nakledilmektedir: "Attar'ın sözlerini ciddiyetle okuyan, Senai'nin sırlarını, Senai'nin sözlerini inançla okuyan kişi bizim sözlerimizi anlar ve onlardan faydalanır."²⁸⁵ İran'lı düşünür Zebihullah Safa'ya²⁸⁶ göre Mevlâna en çok Feridüddin Attar ve Hakîm Senai'ye benzemektedir. Feridüddin Attar'ın "Esrarname"si Mevlâna'nın düşünce dünyasını, "Mantıku't Tayr" adlı eseri ise veznini etkilemiştir. Seyyid Hüseyin Nasr, Feridüddin Attar ile Mevlâna arasında var olan doğrudan bağın tarihi gerçeklerle örtüşen görüşme ile ortaya çıktığını ifade ederek görüşmede Attar'ın Mevlâna'ya Esrarname'sini hediye olarak verdiğinin delilinin ise Mesnevi'de yer alan Attar'ın hikâyeleri olduğunu hatırlatmaktadır.²⁸⁷ Hakîm Senai'nin Mevlâna'nın tasavvuf ve düşünce dünyasında önemli bir referans olan "Hadikatü'l-Hakika" eseri ile dönemin Doğu dünyasının baskın üslubu olan hikâye ve fabl üslubu da Mevlâna'nın Mesnevi'si üzerinde etkili olmuştur.²⁸⁸

Tahsilini Orta Doğu'da zamanın en ünlü medreselerinde ve en ünlü hocalarında tamamlayan, İslam hukuku sahasının uzmanı olarak Konya'ya dönüp faaliyetlerine başlayan İslam Hukuku Müderrisi Mevlâna Celâleddin-i Rumi, burada cezbe dolu İranlı bir Melametî-Kalenderi sufisi Şems-i Tebrizî ile karşılaşmıştır. Mevlâna'nın Şems-i

²⁸³ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlâna*, Bilge Adam Yayınları, Van, 2005, s. 61.

²⁸⁴ Saime İnal Savi, *Senâî*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 36, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, s. 503.

²⁸⁵ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 369.

²⁸⁶ Zebihullah Safa, *Tarih-i Edebiyat Der-İrfan*, Tahran, 1369/1990, C. III, s. 451, Akt. Fuat Yöndemli, *Mevlevilikte Sema ve Musiki*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya, 2007, s. 38.

²⁸⁷ Nasr, *a.g.e.*, s. 155-156.

²⁸⁸ Tekin, *a.g.e.*, s. 33; Semih Ceyhan, *Mesnevi*, İslam Ansiklopedisi, c. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, s. 325-334.

Tebrizî ile geçirdiği günler, onun içindeki mistik coşkuyu ortaya çıkarmış ve sonuçta onu ilahî aşk ve cezbe şairi hâline dönüştürmüştür.²⁸⁹

Tasavvuf tarihi açısından genel teamül olarak sufiler iki zümreye ayrılarak değerlendirilmektedir. Birincisi, salikin insan-ı kâmil yolculuğunda (seyr ü süluk) her merhalede Allah'ın bir ismini kendisine esas aldığı zümredir. Bu zahitlik, nafile ibadet, az yemek, az konuşmak, az uyumak, dünyanın nimetlerinden çekilmek, riyâzat ve halvet sonunda rüya ve keşfi öngören Esmâî (Irakîler) zümredir. İkincisi, halvet, riyazet, zikir ve hususi giyim gibi kişiyi halktan ayıran unsurları riya olarak kabul eden ve Allah'a ulaşmanın yolu olarak aşk ve cezbeyi esas alan (Horasaniler/Melametîler/Şuttar) zümredir. İnsanın ve kâinatın varlığını mutlak varlığın zuhurundan ibaret olarak gören bu ikinci zümrede bilgiden ziyade görüş, anlayış, duyuş ve oluş esastır. Kübrevîlik ve Edhemîlik bu ikinci zümreye dâhil edilmektedir. Mevlâna'nın hayatında önemli izleri bulunan babası Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled, Burhaneddin Muhakkik Tirmizî ve Şems-i Tebrizî²⁹⁰ bu ikinci zümrenin mensuplarıdır. Bazı yaklaşımlara göre Mevlâna'nın Mesnevi'sinde bu ikinci ruh hâkimdir ve Mevlevîlik, bu ikinci zümreye dâhildir. Hem Irakilerde hem de Horasanilerde varlığın birliği (vahdet-i vücud) anlayışı bulunmaktadır. İktisadi bünyeleşmeyi esas alan Fütüvvet ehli ikinci zümre içinde görülmektedir. Bu ikinci zümrede zaman geçtikçe batınileşme eğilimleri daha fazla ortaya çıkmıştır. Kalenderilik, ondan ayrılan Hayderilik, Camiilik, Babailik, Bektaşilik ve Bedreddin sufileri batını eğilimlerin görüldüğü hareketler olarak görülebilir.²⁹¹

Tarikatlar arasında tarihsel süreç içinde hem fikrî olarak hem de pratik uygulamalarda geçişkenlikler söz konusu olabildiğinden zümreleşmeyle ilgili kesin hatlar çizmek bilimsel görünmemektedir. Bu bağlamda İsmail Rüşühi Ankaravi, Mevlevîliği, Melamîliğe bağlayanların bulunduğunu hatırlatarak büyük bir zümre olan Melamîlikte “gerçek Melamîlerin” ihlaslarına, doğruluklarına ve ibadetlerdeki samimiyetlerine dikkat çekmekte ve Mevlevîliğin hem Irakî hem de Horasanî (Melamî) unsurlarına vurgu yapmaktadır.²⁹²

²⁸⁹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 86-89.

²⁹⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 65-66.

²⁹¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 177-178.

²⁹² Ankaravî, *a.g.e.*, s. 37-359; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 184.

Mevlâna'nın tasavvuf anlayışının merkezinde Kur'an ve Hz. Peygamber bulunmaktadır. Onun "Canım benimde oldukça Kur'anın kölesiyim. Seçkin Peygamber Muhammed'in (a.s) yolunun toprağıyım." ²⁹³ sözleri bu duruma işaret etmektedir. Mevlâna'nın tasavvufu, bir bilgi sistemi veya hayali bir idealizm değil irfan, tahakkuk, aşk ve cezbe âleminde olgunlaşma esaslarına dayanmaktadır. ²⁹⁴

Mevlâna'ya ait "Hamdım, piştım, yandım." sözü onun tasavvufi şahsiyetini özetlemektedir. Bu söz ile Mevlâna, ilahî aşk yolculuğundaki ham olma, yanma ve pişme süreçlerine işaret etmektedir. Hayatı üç aşamalı olarak devam eden Mevlâna, Şems'ten önce ham iken Şems'le birlikte yanmış, Şems'ten sonra ise pişmiş yani hakikate ulaşmıştır. Bu, Mevlâna'nın şeriaten marifete ve hakikate geçiş sürecidir. ²⁹⁵

Şems'le karşılaşmadan önce zahiri ilimlerde ilerleyen ve bir müderris olarak medresede kalabalık bir öğrenci topluluğuna ders veren Mevlâna, marifet, hakikat ve vuslat sürecine daha sonra başlamıştır. Sultan Veled, Mevlâna'nın Şems'le buluşmasını, âşık ile maşuk'un veya Musa ile Hızır'ın buluşmasına benzetmektedir. Şems'ten sonraki Mevlâna, ilahî aşkta erimiş bir tefekkür abidesidir. ²⁹⁶

Feridun bin Ahmet, Sipehsalar Risalesi'nde, doğruluk ve aşkta zirve olan Mevlâna'nın mücahede ve riyazette de önemli mesafeler kattettiğini dile getirmektedir. Mevlâna'nın birçok kerametinden bahseden Feridun bin Ahmet'e göre O, çok az yer ve yediği zaman sade yerdı. Takva ve vera'ya (şüpheli şeylerden kaçınmak) dikkat eden Mevlâna, cezbe ve vecd hususunda da iyi bir noktadaydı. O hem gayret ve himmet sahibi hem de havf ve reca'da (korku ve ümit) denge noktasındaydı. ²⁹⁷

Mevlâna'nın babası, babasının halifesi Seyyid Burhaneddin ve bilhassa Şems vasıtasıyla aşk ve cezbeyle dayalı Horasani ekolü bir yönüyle temsil ettiği, hatta onun adına kurulan Mevleviliğin, pratiğe çokça odaklanmasına rağmen bu karakterini muhafaza ettiği

²⁹³ Himmet Konur, Mevlâna Tasavvuf ve Ahlâk, *Mevlâna ve İnsan Sempozyum Bildirileri*, Yay. Haz. Mehmet Şeker, vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 34.

²⁹⁴ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 168; Hidâyetöğlü, *a.g.e.*, s. 49.

²⁹⁵ Dilaver Gürer, *Hızır ve Tasavvuf*, Altınkaynak Şirketler Grubu Kültür Hediyesi, Konya, 2015., s. 65-80; Hidâyetöğlü, *a.g.e.*, s. 9.

²⁹⁶ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, Çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya ve Mülhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği Yayını, Konya, 2001, s. 38-40; Gürer, *Mevlâna Celâleddin Rûmî Hayatı ve Düşüncesine "Aşk Arayış" Eksenli bir Bakış*, s. 11; Gürer, *Hızır ve Tasavvuf*, s. 72.

²⁹⁷ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 52-128.

görülmektedir.²⁹⁸ Bu arada Yeseviliğin, Vefailiğin ve Fahreddin-i Iraki'nin Kalenderane meşrebinin Mevlâna'nın tasavvuf anlayışında yadsınamaz etkileri bulunmaktadır. Horasan Melamet neşesi, Kalenderane tutum, Fütüvvet yolu ve Şuttar meşrebi gibi çeşitli unsurlar Mevlâna'nın tasavvufi karakterinin yansımalarıdır.

Dolayısıyla Mevlâna'nın tasavvuf telakkisinde senkretik bir yapı göze çarpmaktadır. Bu yapı, Muhyiddin-i Arabî'nin mistik ve metafizik sistem hâline getirdiği vahdet-i vücud mektebi ile Affeddin Tilemsani'nin tasavvuf anlayışının şekillendirdiği mağrip mektebinin ahlakçı karakterini, Irak mektebinin zühtçülüğünü ve İran mektebinin coşkucu ve estetikçi karakterini sentezlemektedir. Mevlâna, kendisinden önceki bu tasavvuf telakkilerinin bir kısmının yanında ve arkasında dururken bir kısmının da aleyhinde bulunmuştu. Örneğin onun şiirlerinde özellikle Necmeddin-i Kübra'nın (öl. 1221) Sünni esaslara dayalı ve kısmen zühtü nitelikteki tasavvuf meşrebinin izleri görülürken heterodoksi karakterli Kalenderi tutumlar, Türkmen Şeyhlerinin ve Rıfai dervişlerinin tasavvuf telakkileri Mevlâna'nın yabancı ve ilgisiz kaldığı telakkiler olmuştur. Onun yolunda ilerleyen Mevleviler de Türkmen babalarına iyi bir nazarla bakmamışlar, onları kendilerine rakip görmüşler ve Moğol istilasını müteakip onlara aleyhtar bir vaziyette bulunmak için Karamanlılara karşı Moğolların hâkimiyetini tercih etmişlerdir. Mevlâna'nın tasavvuf yapısını şekillendiren tasavvuf mekteplerinden birincisi Irak'ın zühtü ve ahlakçı tasavvuf anlayışını sergilemekte, ikincisi, geniş çapta, Horasan ve Maverâünnehir'in İslam öncesi mistik kültürünün İslami unsurlarla terkibi sonucu, insan unsuruna ve cezbeyle önem vermekte; üçüncüsü ise mağrip tasavvufunun zengin ve renkli kültürünü Yeni Eflatuncu mistik anlayışla birleştirmekteydi. Vahdet-i vücud anlayışını Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye borçlu olan Mevlâna, İbn-i Arabî'deki ahlakçı karakterin üstüne kendi estetik damgasını yerleştirmiştir. O, İbn-i Arabî'nin varlık meselesine verdiği değeri insan merkezli bir noktaya taşımış ve böylece tasavvuf tarihinin en ilginç sentezlerinden birisini gerçekleştirmiştir.²⁹⁹

Mevlâna'nın tasavvufundaki senkretik yapı bir başka açıdan kuşatıcı diğer bir senteze işaret etmektedir. Yeni-Eflâtun felsefesinin üzerine inşa edilen İran'ın hikmet, edebiyat ve tasavvufu; Necmeddin-i Kübra ve babası Bahaeddin Veled'in şeriata dayalı tasavvufu;

²⁹⁸ Gölpinarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 150.

²⁹⁹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 83-143; Babinger- Köprülü: *Anadolu'da İslamiyet*, s. 55.

Feridüddin Attar ve Hakîm Senai'nin mistik edebiyatı; Ömer İbnü'l-Farid'in lirik sanatı ve nihayet onun Rumca yoluyla Yunan medeniyetine olan teması onun tasavvufunu geniş bir senteze dönüştürmüştür.³⁰⁰ Öte yandan Şems-i Tebrizî'nin Mevlâna'nın tasavvuf anlayışını derinden etkilediği bilinmektedir. Onun hayatına ve eserlerine yansıyan mistik ve coşkun karakter, bu etkinin izleridir.

Mevlâna Şems-i Tebrizî'ye rağmen Sünni esaslara dayalı zühtcü tasavvuf anlayışını³⁰¹ hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. Mevlâna'nın, hayatının sonuna kadar babasının Maarif adlı kitabını bir başucu kitabı olarak tutmaya devam etmesi bu tutumun bir göstergesidir.³⁰²

Mevlâna'nın tefekküründe estetik esastır. Ondaki estetik vurgunun ahlaki vurgunun önüne geçtiğini iddia edenler³⁰³ olduğu gibi onun ahlak yönünde döneminin ileri gelenlerinden birisi olduğunu söyleyenler de³⁰⁴ bulunmaktadır. Mevlâna'nın tasavvuf anlayışına etki eden estetik karakteri onun metinlerine yansımıştır. Bunun bir sonucu olarak şiirlerinde tabiat ön plana çıkmıştır. Ona göre içinde yaşadığımız âlem farklar, ayrılıklar, hayaller ve oyunlar âlemidir. Ahiret âlemi ise vahdet (birlik) âlemidir. Burada görünüşte olan çokluklar ve zıtlıklar birlik içinde erimekte ve ahenge dönüşmektedir. Bu tasavvuf anlayışına göre evrende çirkinlik yoktur.

Mevlâna metot itibari ile felsefeye itirazlar getirmektedir. O filozoflara, sadece akla kıymet verdikleri için itiraz etmektedir.³⁰⁵ Onun felsefe ve pür akla yönelik tasavvufi eleştiri ve yaklaşımlarının odağında marifet ve aşk vurgusu vardır.³⁰⁶ Fakat Ona göre aşk ve marifetin dışında da insanı Allah'a taşıyan yollar ve yöntemler bulunmaktadır. Mevlâna, eserlerinde özellikle Mesnevi'de akıl, mantık ve hikmeti ön plana çıkarmakta bu bağlamda istidlallere yer vermektedir. Fakat felsefenin pür akılcılığı ve şüpheye dayanması Mevlâna'yı felsefi bakıştan uzaklaştırmıştır. Onun İslam felsefesine bakışı ise felsefi itirazlarına dâhil değildir. Mevlâna'nın kendi metinlerinde ahlaki ve amelî bazı izahlar için akl-ı kül, heyula vb. birçok argümanı referans olarak kullandığı

³⁰⁰ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 66-67.

³⁰¹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 124-125.

³⁰² Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 142; Eflâki, *a.g.e.*, s. 130.

³⁰³ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 64-65.

³⁰⁴ Fîrûzanfer, *a.g.e.*, s. 174.

³⁰⁵ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, s. 23.

³⁰⁶ Baykan, *a.g.e.*, s. 73.

bilinmektedir.³⁰⁷ Mevlâna, dünya, yaratılış, tevekkül, çalışma, ahiret, vahdet-i vücud, kader, irade, ihtiyar (özgürlük), mesuliyet, sebep-sonuç ilişkisi, akıl, ilim, suret-mana, oluş vb. konuları Mesnevi başta olmak üzere bütün metinlerinde etraflıca ele almıştır.³⁰⁸

2.1.3. Şems-i Tebrizî ve Mevlâna

Mevlâna'nın çağdaşı olan Şems-i Tebrizî'nin gerçek adı Muhammed Şemseddin'dir. Döneminin büyük ariflerini ziyaret etmek amacıyla çok gezdiği için Şems-i perende (uçan şems) lakabıyla bilinmektedir. Kendi ifadesine göre ilk mürşidi Tebriz'de bulunan Ebubekir Sellebaf (sepetçi Ebubekir) adlı şeyh olmuştur. Çocukluk ve gençlik çağlarında akranlarından coşkun ve hareketli olan Şems, duygu ve düşünce bakımından ileri düzeydeydi.³⁰⁹ Şems'in Necmeddin Kübra'nın halifelerinden Baba Kemal'den ders aldığını söyleyenler olduğu gibi onu Halvetiyye silsilesinden Ebheriyye kolunun mümessili Kutbüddin Ebher'in halifesi Rükneddin Secasi'nin dervişi sayanlar da bulunmaktadır.³¹⁰ Şems'in Evhadeddin Kirmani, Şihabeddin Sühreverdî ve Muhyiddin İbnü'l Arabi gibi dönemin ehliyetli âlimleri ile ilişki içinde olduğu bilinmektedir.

Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin normal hayatını birdenbire altüst ederek ona coşkun ve taşkın yepyeni bir ruh aşıl原因 bir insan olan Şems-i Tebrizî, keskin görüşlü bir bilgin, hakikat aşığı, mürşitlik mertebesine erişmiş arif bir yol gösterici olarak anlatılmaktadır. Düşünce iklimi açısından Şems-i Tebrizî'nin "Makalat"ı ile Mevlâna'nın Mesnevi'si arasında kuvvetli bir benzerlik olduğu ve Mesnevi'deki birçok fıkra, hikâye ve nüktenin Şems'in "Makalat"ından alındığı bilinmektedir.

Mevlâna için Şems, iffetin sembolü olan Hz. Yusuf, sabrın sembolü olan Hz. Yakup, Cenab-ı Hak ile konuşma şerefine nail olmuş Hz. Musa, sevginin timsali Hz. İsa ve yaratıcı hakikati temsil eden Hz. Muhammed idi. Ona göre Şems aşk ve hakikat şehidi Hallac-ı Mansur'du.³¹¹

³⁰⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 170-171; Saadettin Kocatürk, *Mevlâna'da Varlık İnsan Aşk ve Ölüm Teması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 25-26.

³⁰⁸ Baykan, *a.g.e.*, s. 59-151.

³⁰⁹ Şems-i Tebrizi, *Makâlât*, Çev. Mehmet Nuri Gençosman, Ataç Yayınları, İstanbul, 2014, s. 10-14.

³¹⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 50.

³¹¹ Tebrizi, *a.g.e.*, s. 7-9; Gürer, *Mevlâna Celâleddin Rûmî Hayatı ve Düşüncesine "Aşk Arayış" Eksenli bir Bakış*, s. 14-16.

Öte yandan Şems de Mevlâna'nın büyüklüğünün farkındadır. "Makalat"ında Mevlâna'nın büyüklüğü ile ilgili şunları kaydetmektedir:

*"Mevlâna'nın bu saatte dünyanın hiçbir yerinde eşi ve benzeri yoktur. Bütün fenlerde, temel bilgilerde, din bilgisinde, gramer, sentaks, mantık ilimlerinde en büyük uzmanlarla kuvvetle konuşur, tartışır. Onlardan daha üstün, onlardan daha zevkli, onlardan daha güzeldir. Ben akıl yönünden bilinmesi gerekli bu bahislerde yüzyıl çalışsam ondaki ilim ve hünerin onda birini elde edemem. O kendisini bilmez sanır. Benim önümde, beni dinlerken nasıl anlatayım ayıptır söylemesi, babasının önüne oturmuş iki yaşında bir çocuk yahut Müslümanlığa dair hiçbir şey işitmemiş dönme bir Müslüman gibi öylesine utangaç bir hâl alır. Bir sabah erkenden o mana âleminde konuşuyordum. Dedi ki: "Bu kulak, kulak olalı bu nükteyi işitmemiştir." Çok etkilenmişti. Mevlâna yaratılıştan hazırcevaptır, karşısındakini susturur. Bütün fenlerde onun dengi yoktur. Belki yüz kere söylemişimdir. Bende Mevlâna'yı görebilecek kuvvet yoktur. Mevlâna'da benim için böyle söyler. Ama bana göre dostluk, Mevlâna'yı gördükten sonra nefsinin öldürmektir."*³¹²

Bu anlamda, Şems-i Tebrizi ve Mevlâna'nın metinlerinde ve konuşmalarında birbirleri hakkında söylediklerinden hareketle, ikisinin arasındaki ilişkide mürşitlik ve müritliğin bir arada ilerlediği görülmektedir.

Sipehsalar Risalesi'nde Şems-i Tebrizî için "velilerin sultanı, maşukların baş tacı, ariflerin kutbu, muvahhitlerin kendisiyle övüldüğü, âlemlerin rabbinin sevgilisi, mü'minlerin üzerinde Allah'ın hücceti, peygamberlerin varisi, Hak ve dinin güneşi, olgun ve olgunlaştıran, kal, hâl ve keşif sahibi bir padişah"³¹³ vasıfları kullanılmaktadır.

Eflâki, Mevlâna ile Şems arasındaki ilk temasın onun Konya'ya gelişinden çok önce Şam'da vuku bulduğunu dile getirmektedir. Mevlâna bir gün Şam'da dolaşırken kalabalık arasında siyahlar giyinen ve başında bir külahla dolaşan garip bir kişiyle karşılaşır. Mevlâna'nın yanına gelen bu kişi onun elini öperek "Dünyanın sarrafı, beni anla!" der ve kalabalık arasında kaybolur. Bu kişi Şemseddin Tebrizî'dir.³¹⁴

Sipehsalar'a göre dokuz yıl Mevlâna'ya mürşitlik yapan Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizî, Mevlâna'nın olgunluğa eriştiğini gördükten sonra ona Kayseri'ye geri dönmek istediğini söylemektedir. Mevlâna'nın "Niçin uzaklaşmak istediği?" sorusuna karşı Tirmizî şu anlamlı cevabı vermektedir: "Artık insanlar senden nur ve nasip arıyorlar. Fakat gitmemin asıl sebebi sert ve kuvvetli bir aslan bu ülkeye yönelmiştir. O aslan, ben

³¹² Tebrizi, a.g.e., s. 134-337.

³¹³ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 43-145.

³¹⁴ Eflâkî, a.g.e., s. 123-471; Gölpinarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 67; Hidâyetöğlü, a.g.e., s. 23; Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 33.

aslan, ikimiz birbirimizle anlaşılamayız.” diyerek Şems-i Tebrizî’nin gelişini önceden haber vermişti.³¹⁵

Şems’le ilgili bilgiler veren Sipehsalar’a göre o, ilahî bilgiler peşinde koşan insanların başvurdukları bir müşahade insanı olup kendisini halktan ve şöhretten saklamak için tacir kıyafetinde dolaşmaktadır.³¹⁶

Şems’in ilahî bir yönlendirme ile Konya’ya (29 Kasım 1244) geldiği temel Mevlevî kaynaklarında anlatılmaktadır. Şemseddin-i Tebrizî’nin bir gün Allah’a, “Senin has kullarından benim arkadaşlığıma dayanabilecek birisi var mıdır? Varsa bana göstermeni istiyorum.” diye münacatta bulunduğu ifade edilmektedir. Bu münacat üzerine Şems’e gayp âleminden şöyle bir emir geldiği dile getirilmektedir: “İstediğin gibi herkesin gözünden saklı, güzel ve mağfirete nail olmuş can, Belh’li Sultanü’l Ulema Bahaeddin Veled’in oğludur. Eğer sohbet arkadaşı istiyorsan Rum tarafına sefer et.” Şemseddin’in bunun üzerine Rum diyarında bulunan Konya’ya geldiği bilinmektedir.³¹⁷

Konya’ya gelen Şems-i Tebrizî, Birinçfuruşan/ pirinççiler (Şekerfuruşan/şekerciler) Hanı’nda kalmaya başlamıştır. Şems ile Mevlâna ilk karşılaştıkları zaman aralarında kayıtlara geçen bir diyalog yaşanmıştır. Şems Mevlâna’ya, “Ey dünya ve mana değerlerinin sarrafı, söyle! Muhammed Hazretleri mi yoksa Bayezid (Bistami) mi büyüktü?” diye sorar. Mevlâna, “Muhammed Mustafa bütün peygamberlerin ve velilerin başıdır. Gerçek büyüklük onundur. Onunla Bayezid arasında ne münasebet var?” şeklinde bir cevap verir. Şems devamında şöyle ikinci bir soru sorar: “Bayezid, ya Rabbi, ben kendimi tenzih ederim, şanımlı ne yücedir, demektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber, sonsuz olgunluğuna rağmen ‘Bazen kalbim paslanır, onun için her gün yetmiş defa Allah’tan mağfiret dilerim.’ demektedir, bu nasıl oluyor? Mevlâna bu soruya ise “Bayezid olgun velilerden de olsa sabit bir makamdadır. Bayezid o sabit makama ait velilik dairesinde söz söylemektedir. Bayezid’in susuzluğu bir yudum su ile geçer, güneşin cihanı aydınlatan ışığı onun evinin ufacık penceresi kadar sızar ve ancak o kadar girer. Hâlbuki Hz. Muhammed Mustafa’nın (sa) susuzluğu o kadar çoktur ki o hep susuzluğundan dem vurur. O, her gün birbirinden farklı yetmiş bin makamdan geçmektedir. Peygamber, o

³¹⁵ Sipehsâlâr, a.g.e., s.144.

³¹⁶ Sipehsâlâr, a.g.e., s.145-146.

³¹⁷ Sipehsâlâr, a.g.e., s.148; Eflâkî, a.g.e., s. 125-518; Tebrizi, a.g.e., s. 16.

makama ulaştığında onu kendi sülukunun sonu olarak biliyor ve o makamın yüksekliğinden dolayı Allah'a şükrediyor. Sonra kendisine daha yüksek ve şerefli bir makam gösterildiğinde o makamla kanaat edip mağfiret diliyor." şeklinde cevap verir. Bu diyalogdan sonra Şems ile Mevlâna'nın beraberlikleri başlamaktadır. İkisi altı ay boyunca Şeyh Selahaddin Zerkub'un hücrelerinde birlikte kalmışlardır. Yanlarına Şeyh Selahaddin'den başka kimse girmemiştir.³¹⁸

Şems-i Tebrizî, birlikte geçen zaman içerisinde Mevlâna'nın ufkunu aşk ve cezbe meşrebine yöneltmiş ve ona bunun bir yansıması olan sema'yı öğretmiştir. İkinin sürekli birlikteliği Mevlâna'nın önceki dostlarını farklı bir tutum içine girmeye itmiştir. Ortaya çıkan dedikodular yüzünden Şems ani bir kararla Konya'dan ayrılarak Şam'a gitmiştir. Bu durumda Mevlâna eski dostlarıyla olan ilişkisini tamamen kesip köşesine çekilmiştir. Mevlâna Şems'in ayrılığından sonra giyimini değiştirmiştir. Bu süreçte sema, şiir, vect ve cezbenin Mevlâna'nın dünyasında yer etmeye başladığı görülmektedir. Şems'in Şam'da Mevlâna'ya bir mektup yazdığı ve Mevlâna'nın bu mektup üzerine tekrar semaya başladığı verilen bilgiler arasındadır. Daha sonra Mevlâna oğlu Sultan Veled'i Şam'a göndermiştir. Dönüş yolunda Konya'ya kadar Sultan Veled yürüyerek Şems ise atın sırtında olarak Konya'ya geri gelmişlerdir. Mevlâna, bu ikinci gelişinden sonra Şems-i Tebrizî'yi Kimya adında bir kızla evlendirmiştir. Yaşanan olaylardan ötürü Şems'in iki defa Konya'dan Şam'a gittiği bilinmektedir.* Eski kıskançlıkların tekrar ortaya çıkmasından sonra Şems üçüncü seferinde tamamen kaybolmuş ve bir daha ortaya çıkmamıştır.³¹⁹

Mevlâna'nın Şems'e karşı büyük bir sevgi ve ilgisi vardı. Hatta Şems'in ayrılığından sonra birisi onun hakkında aslı ve esası olmayan bir haber bile verse ve "Şems'i falan yerde gördüm." dese Mevlâna bu müjde için sarığını ve feracesini çıkarıp verirdi³²⁰

³¹⁸ Tebrizi, *a.g.e.*, s. 17; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.148-150; Eflâkî, *a.g.e.*, s. 126; Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 68-69; Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 97; Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 36-37; Levwis, *a.g.e.*, s. 200-201; Mehmet Önder, *Mevlâna ve Mevlevilik*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 44; Recep Dikici, *Hazret-i Mevlâna ve Mevlevilik*, Aybil Yayınları, Konya, 2011, s.12.

* Ahmet Eflâkî, Bediüzzaman Firuzanfer, Tahsin Yazıcı vb. birçok kişi Şems'in iki defa Konya'dan ayrılarak Şam'a gittiğini kabul etmektedir.

³¹⁹ Tebrizi, *a.g.e.*, s. 19-246; Veled, *a.g.e.*, s. 44-62; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.150-156; Eflâkî, *a.g.e.*, s. 127-523; Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 107-120; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 43; Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 73-82; Can, *Mevlâna ve Eflâtun*, s.61-69; Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 39-43; Gürer, *Hz. Mevlana ve Tasavvuf*, s. 18-20; Levwis, *a.g.e.*, s. 228-248.

³²⁰ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 490.

Mevlâna Celâleddin-i Rumi ile Şems-i Tebrizî'in ilişkisi hoca öğrenci ilişkisinden ziyade birbirini tamamlayan bir hakikatin iki kutbu olarak değerlendirilmektedir. Çünkü Şems ve Mevlâna, diğeri olmadan "hâl kapısının açılmayacağı iki anahtar"³²¹ olarak ifade edilmektedir. Bu iki insanın manevi kapıları birlikte açtıkları ve açılan kapıların içindeki sırları birlikte tecrübe ettikleri bilinmektedir. Bu hakikat sırlarının sesi ise şiirleri ve metinleri ile Mevlâna olmaktadır.

2.1.4. Olgunluk Dönemi ve Mesnevi'nin Yazılışı

Kaybolan Şems'i bulamayan Mevlâna yavaş yavaş temkine gelmeye başlamıştır. Mevlâna bu durumu şu sözleri ile dile getirmektedir: "Mademki ben oyum, ne arıyorum öyleyse? Zaten onun güzelliği, onun lütfu ve letafeti benim. Güzelliğini övüyordum ya, övdüğüm güzellik zaten benim sıfatımdı. Ben kendimi aramadaydım."³²²

Mevlâna, Şems-i Tebrizî'nin ortadan kaybolmasından sonra can aynası olarak bulduğu Şems'in yerine diğeri bir ayna olan Selahaddin Zerkub'u koymuştu. Oğlu Sultan Veled'e göre Mevlâna, Kuyumcu Selahaddin'i Şems'in mazharı olarak bulmuş, coşkunluğu Selahaddin ile birlikte yatışmış³²³ ve sükûnete ermişti. Mevlâna, dostlarına Selahaddin'e tabii olmalarını istemişti. Artık sema meclisleri zevk ve neşe içinde kuruluyordu. Mevlâna'ya göre Selahaddin şeyhlerin sultanı, Allah'ın velisi, vaktin Bayezid'i, devrin Cüneyd'i, kalplerin emini ve ariflerin ruhudur.³²⁴

Selahaddin Zerkub, gençliğinde önce Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'nin daha sonra ise Mevlâna'nın müridi olmuştur. Seyyid Burhaneddin, şeyhi Sultanü'l Ulema'dan (Mevlana'nın babası) kendisine iki büyük şeyin miras kaldığını dile getirmektedir. Bunlardan birisi söz akıcılığı, diğeri ise hâl güzelliğidir. Seyyid Burhaneddin, kendisindeki söz akıcılığını Mevlâna Celâleddin'e hâlini ise Şeyh Selahaddin'e bağışladığını dile getirmektedir.³²⁵

Şeyh Selahaddin Zerkub, iradeyi kuvvetlendirerek temkinli³²⁶ olmayı netice veren riyazete düşkün birisiydi. Selahaddin'in bu temkin hâli Mevlâna'yı sükûnete erdirmişti.

³²¹ Nuri Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, Rûmî Yayınları, Konya, 2010, s. 22.

³²² Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 88.

³²³ Sultan Veled, *a.g.e.*, s. 70; Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 130-131.

³²⁴ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 104-108; Lewis, *a.g.e.*, s. 255-257; Gürer, *Hz. Mevlana ve Tasavvuf*, s. 20.

³²⁵ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 531.

³²⁶ Sultan Veled, *a.g.e.*, s. 70.

Şems ile birlikte sekr ve mahv âlemine giren Mevlâna, Selahaddin Zerkub'la birlikte sahv (uyanıklık) âlemine geri dönmüştü.³²⁷ Şems'in sırlarını kendi nefsinde görmeye başlayan Mevlâna, Şeyh Selahaddin'i kendine halife yapmıştı. Müritler, her ikisinin sohbetinden uzun yıllar faydalanmıştı. On yıl devam eden bu süreç, Mevlâna'nın müritleri açısından kıskançlıkların son bulduğu bir dönem, Mevlâna için de bir olgunluk devresi olmuştu.³²⁸

Mevlâna'nın hayatındaki bu on yıllık olgunluk dönemini, Çelebi Hüsameddin'in talebi sonucu Mesnevi'nin telif edildiği ömrünün bereketli son on yılı takip etmişti. Şeyh Selahaddin Zerkub'un dünyadan göç etmesi ile birlikte Mevlâna'nın işaretleri ile velilik ve halifelik Çelebi Hüsameddin'e verilmişti.³²⁹ Mesnevi'nin yazılışının yegâne amili olan Çelebi Hüsameddin, nezaketli, terbiyeli ve son derece mütevazî bir kişiydi. Kalabalıklara karışmayan Hüsameddin, sürekli Mevlâna'nın önünde diz çöküp oturmaktaydı. Bu yakın ve samimi ilişki Mesnevi'nin doğuşuna uygun bir ortam oluşturmuştu. Fûrûzanfer'e göre Mevlâna'nın nazarında Çelebi Hüsameddin'in çekim kuvveti, Şems'in çekiminden geri değildir.³³⁰ Mevlâna ile Çelebi Hüsameddin'in bu beraberlikleri de on yıl sürmüştü.³³¹ Eflâkî'ye göre Çelebi Hüsameddin zamanın Bayezid'i ve Cüneyd'i, arş hazinelerinin anahtarı, yer hazinelerinin emini ve Allah'ın velisiydi.³³²

Mevlana'nın sistematik ve felsefî bir eseri olan Mesnevi'nin yazılışı Çelebi Hüsameddin'in talebi üzerine gerçekleşmiştir. Çelebi Hüsameddin Mevlana'dan, "süluk adabını ve sufiyenin hakayıkını dervişlere telkin edecek bir mesnevi vücuda getirmesini"³³³ rica etmektedir. Bu talep karşısında Mevlâna üzerinde on sekiz beyit bulunan bir varaka çıkararak böyle bir şeyi yapmayı kendisinin de düşündüğünü dile getirmektedir. İlk on sekiz beytini kendi el yazısı ile yazmıştır ve toplamda yirmi altı bin beyti geçen Mesnevi'nin yazılışı en az yedi sekiz sene sürmüştür. Diğer Mesnevilerden ayırt edilebilmesi için "Mesnevi-i Mevlevî, Mesnevi-i Manevî ve Mesnevi-i Şerîf" gibi

³²⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 104-109.

³²⁸ Sultan Veled, *a.g.e.*, s. 109; Eflâkî, *a.g.e.*, s. 531-547.

³²⁹ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 555.

³³⁰ Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 142; Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 51.

³³¹ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 555.

³³² Eflâkî, *a.g.e.*, s. 553.

³³³ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 84.

adlarla da anılan³³⁴ Mevlâna'nın Mesnevi'sinin yazılışı, Mevlâna'nın söylemesi ve Çelebi Hüsameddin'in yazması şeklinde gerçekleşmiştir.

Mesnevi'nin yazılışından kısa süre önce Çelebi Hüsameddin Mevlâna'ya, bazı dostlarının Hakîm Senai'nin İlahi-Name'si ve Feridüddin Attar'ın "Mantıku't-Tayr ve Musibetname" adlı eserleriyle meşgul olduklarını dile getirerek dostlarının bu eserlerdeki manaları çok acayip bulduklarını ve böyle bir eserin benzerinin kendisi tarafından kaleme alınmasını isteyerek şöyle demişti: "Eğer Hakîm'in "İlahîname"si tarzında ve "Mantıku't Tayr"ın vezninde bir kitap yazılsa bu bütün insanlar arasında hatıra olarak kalır; âşıkların ve dertlilerin can arkadaşı olur. Bu, son derece büyük bir merhamet, iyilik ve yardım olacaktır." Mevlâna'nın Hüsameddin'e ait bu talep üzerine sarığının içindeki Mesnevi'nin ilk on sekiz beyit'in yazılı belgesini çıkardığı bilinmektedir.³³⁵

Mesnevi'nin yazılışı uzun yıllar boyunca semada, hamamda otururken ayakta ya da hareket hâlinde gerçekleşmiştir. Mevlâna sürekli söylüyor, Çelebi Hüsameddin yazıyordu. Bazen akşamdan başlayarak gün ağarınca kadar telif devam ediyordu. Çelebi Hüsameddin Mevlâna'nın söylediklerini hızla yazıyor sonra tek tek yüksek sesle okuyup teyit ettiriyor sonra da kayıtlara geçiriyordu. Birinci ciltten sonra Çelebi Hüsameddin'in eşinin vefatından dolayı verilen iki yıllık aradan sonra telif tekrar devam etmektedir.³³⁶

Edebiyatta bir nazım türü olduğu hâlde neredeyse bugün Mevlâna'nın eserini ifade eder hâlde gelen Mesnevi, aslında daha önce her (kafiyeli) iki mısranın adıydı. Zaman içinde Mesnevi kavramı Mevlâna'nın Mesnevi'si ile özdeşleşmiştir.³³⁷

Dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan Mesnevi'nin Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi'ndeki Veledi yazması, en eski Mesnevi nüshası olarak kabul edilmektedir. Sultan Veled'in dervişlerinden Muhammed b. Abdullah el-Konevi tarafından Hüsameddin Çelebi ile Sultan Veled'in nezareti altında Mevlâna'ya okunup düzeltilen asli nüshanın müsveddelerinden istinsah edilen bu nüsha Mevlâna'nın

³³⁴ Mustafa Özçelik, *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi'nde Mevlana, Mevleviler ve Mevlevihaneler*, Rûmî Yayınları, Konya, 2012, s. 57.

³³⁵ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 556-557; Can, *Mevlâna ve Eflâtun*, s. 80-81; Gürer, *Hız. Mevlana ve Tasavvuf*, s. 25.

³³⁶ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 558.

³³⁷ Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mecalis-i Seb'a, Yedi Vaaz*, Rûmî Yayınları, Haz. Dilaver Gürer, Konya, 2010, s. 24; Emine Yeniterzi, *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlâna*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015, s. 35; Eflâkî, *a.g.e.*, s. 454; Tekin, *a.g.e.*, s.32-33.

vefatından beş yıl sonra tamamlanmıştır. Kültür Bakanlığı bu nüshanın iki farklı boyutta tıpkıbasımını yaptırmıştır. Mesnevi neşirlerinde genellikle Veledi nüsha esas alınmaktadır.³³⁸

Osmanlı şarihlerinin çoğu, İsmail Rusuhi Ankaravi'nin Mesnevi nüshalarını karşılaştırarak oluşturduğu ve eserin şerhinde kullandığı metni güvenilir kabul etmiştir. Mevlâna'ya aidiyeti tartışmalı olup³³⁹ ilk defa Ankaravi tarafından şerhedilen yedinci cilde şarihler genelde (Mevlâna'ya ait olmadığı gerekçesiyle) itibar etmemektedir. Gölpınarlı hem tercümesi Veled Çelebi İzbudak'a ait olan Mesnevi'nin³⁴⁰ ön sözünde hem de diğer metinlerinde³⁴¹ bu yedinci cilt problemine değinmekte, Mevlâna'nın böyle bir metin yazmadığını dile getirmekte, Ankaravi'yi şiddetle tenkit etmekte ve Ankaravi'nin Mevlâna'nın diğer eserlerini okumadığını iddia etmektedir.

Çelebi'yi göre³⁴² Türkçe Mesnevi Şerhlerinin en eskisi Şemi'nin (ö. 1000) şerhi olup ondan sonra Sudi'ninki (ö.1041) gelmektedir. Ankara'lı büyük şarih İsmail Rusuhi'nin (v.1041-1631) şerhi ise bunlardan sonra gelmektedir. Cumhuriyet Dönemi'nde Ahmet Avni Konuk (ö. 1935) tarafından şerhedilen Mesnevi, en son yaşayan Mevlevi postnişinlerinden Hüseyin Top tarafından şerh edilmiştir.

Mesnevi'nin ilk tenkitli neşirini Reynold A. Nicholson yapmıştır. Mesnevi'yi İngilizce'ye çevirip şerh eden Nicholson, çeşitli Mesnevi nüshalarına ve eserin ilk basımlarına dayanarak I. ve II. ciltleri yayımlamış, Hellmut Ritter'in uyarısıyla diğer ciltleri de Veledi nüshayı esas alarak neşretmiştir.³⁴³

Kâtip Çelebi kendi zamanına kadar Mesnevi'yi şerh eden isimleri şu şekilde sıralamaktadır: Şemi, Sudi, Süruri, Ankaravi Rüsühi İsmail Dede ve Kemaleddin Hüseyin-al Harezmi. Kâtip Çelebi'nin listesinde geçmeyen isimler ise Sarı Abdullah, Abdülmecid-i Sivasi, Bursalı İsmail Hakkı ve Yahya Efendi'dir. Kâtip Çelebi'den sonra şerh yapan isimler ise Çengi Yusuf Dede, Bahar-al Ulum Abd-al Ali, Sebzvari, Mirza Rıza, Piri Paşa,

³³⁸ Ceyhan, *Mesnevi*, a.g.m., s. 325-334.

³³⁹ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 87-88; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 80; Ceyhan, *Mesnevi*, a.g.m., s. 325-334.

³⁴⁰ Mevlana Celaleddin, *Mesnevi*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2016, Önsöz.

³⁴¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 141.

³⁴² Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 88-89.

³⁴³ Ceyhan, *Mesnevi*, a.g.m., s. 325-334.

Hüdayi Veli Muhammed-i Ekberabadi, Hasan Dede, Abidin Paşa, Tâhir'ül Mevlevi, Kenan Rifai, Ahmet Avni Konuk ve Abdalbaki Gölpınarlı'dır.³⁴⁴

Şarihlerden bir kısmının isimleri verilen Mesnevi şerhlerinin sayısı ise oldukça fazladır. Listenin bir hayli kabarık olduğu şerhler içinde en muteber ve isabetli olanı Mevleviler tarafından Hazret-i Şarih olarak bilinen Ankaravî Rüşûhi İsmail Dede'nin şerhidir. Şeyh Galip dâhil tarihsel Mevlevi öncüleri, günümüz Mevlevileri* Mevlevi olmayan çevreler, tarihi simalar, Mehmet Akif Ersoy dâhil Cumhuriyet Dönemi'nin önde gelen isimleri hep bu noktada ittifak hâlinindedir.³⁴⁵ Cumhuriyet Dönemi'nde yapılan Mesnevi şerhlerinin başında Ahmet Avni Konuk'un (kendi Osmanlı Türkçesi el yazması ile 34 büyük defter) 13 cilt hâlinde yayınlanan çalışması gelmektedir. Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı'nın başladıkları, Eraydın'ın vefatı ile Tahralı'nın tek başına devam ederek yayına hazırladığı bu şerh için "fetret devrinin bereketi" ifadesi kullanılmaktadır.³⁴⁶ Mesnevi, son olarak Hüseyin Top tarafından Türkçe olarak şerh edilmiştir. İsmail Hakkı Bursevi'nin tamamlanmayan "Ruhu'l Mesnevi" adlı şerhini en güzel şerh olarak gördüğünü ifade eden Hüseyin Top Dede, kendi "Mesnevi-i Manevi" adlı şerhinde Tâhir'ül Mevlevi'nin "Şerh-i Mesnevi" adlı şerhini örnek aldığını dile getirmektedir.³⁴⁷

2.2. Mevlevilik

Manevi güç olarak Mevlâna'ya, ilmi zemin olarak Mesnevi'ye dayanan Mevlevilik; ritüel olarak "sema"yı, eğitim sistemi olarak da "çile"yi kurumsallaştıran bir tarikattır. Mevlevi tarikatı hem itikadi anlamda hem de adap ve erkân yönü ile diğer ehl-i sünnet tarikatlarından farklı bir görünüm sergilememektedir. Ana hatlarda belirgin farklılıklar olmamakla birlikte detaylarda meşrep farklılıkları ve uygulamaya dönük birçok ritüel çeşitliliği bulunmaktadır.

Mevleviği meşrep farklılığı ve ritüel çeşitliliği anlamında diğer tarikatlardan ayıran detay pratiklerden bazıları şunlardır: sema, musiki, mesnevihanlık, çile, sofrada, şeb-i arus,

³⁴⁴ Mevlâna Celaleddin, *Mesnevi*, Terc. Veled Çelebi İzbudak, Göz. Geç. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2016, Abdalbaki Gölpınarlı Önsöz, s. LXX; Mehmet Demirci, *Hz. Mevlana ve Mevlevi Kültürü*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 304-307.

* Postnişin Ö. T. İ., kendisi ile gerçekleştirdiğimiz derinlemesine mülakatta, Ankaravî Rüşûhi İsmail Dede'nin şerhinin bu yönüne vurgu yapmış ve okumamız için tavsiyede bulunmuştur.

³⁴⁵ Mevlâna Celaleddin, *Mesnevi*, Terc. Veled Çelebi İzbudak, Abdülbâki Gölpınarlı, Önsöz, s. LXXII; Mehmet Demirci, *Hz. Mevlana ve Mevlevi Kültürü*, s. 301-302; Sâfi Arpağuş, *a.g.e.*, s. 23.

³⁴⁶ Mehmet Demirci, *Hz. Mevlana ve Mevlevi Kültürü*, s. 297-298.

³⁴⁷ Hüseyin Top, *Mesnevî-i Mâ'nevî Şerhi*, C1, Rumi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 15-17.

baş kesmek, ayak mühürlemek, secde-i şükür, secde-i niyaz, pabucu ters çevirmek. Bu pratiklerden bazıları farklı tarikatlarda mevcuttur. Örneğin sema ritüeli Kadiriyye’de, Nakşibendiyye’nin bazı kollarında ve birçok tarikatta mevcuttur.³⁴⁸ Musiki eşliğinde icra edilen semah pratiği Bektaşîyye ve Aleviyye geleneğinde benzer pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat el kol hareketleri, dönüş şekilleri ve musiki içerikleri vb. bakımdan Mevlevî mukabelesi ile aynı değildir. Mevleviyye ve Kadiriyye’deki semada üçyüz altmış derecelik dönüş sürekli iken Bektaşî semahında bu dönüş sayısı olarak çok azdır.

Benzer şekilde çile olgusu da hemen hemen bütün tarikatlarda mevcuttur. Fakat Mevleviyye’deki çile olgusu birçok tarikattaki gibi kırk gün değil bin bir gün devam eden, içinde sıralı ve zamanlı bir eğitimi barındıran uzun vadeli bir sistemdir.

Öte yandan Mesnevihanlık geleneği, mesnevi takriri gibi pratikler sadece Mevlevilikte bulunmaktadır. Çünkü özü itibarı ile sadece Mevleviliğe bağlı bir davranış pratiğidir. Şeb-i arus da sadece Mevleviyye’de mevcuttur çünkü sadece Mevlâna’nın ölüm gecesi ile ilgilidir. Baş kesmek, ayak mühürlemek, secde-i şükran, secde-i şükür ve pabucunu ters çevirmek pratikleri de Mevlevilik geleneği ile birlikte ön plana çıkmış olan ritüellerdir.

Dolayısıyla Mevleviyye ile özdeşleşen üç kurum bu tarikatı diğerlerinden farklı kılmaktadır. Bunlar, matbah, sema ve musiki’dir. Bu üç olgu, içerikleri bağlamında önemli sosyolojik perspektifler barındırmaktadır. Mevlevi tarikatının adap ve erkânı (davranış pratikleri) bu üç sahada yoğunlaşmaktadır. Bu yoğunluk birçok özgün kuralı beraberinde getirmiş ve önemli düzeyde kurumsallaşmalar üretmiştir. Kurumsallaşan bu alanlarda hiyerarşi, iş bölümü, rol, statü, disiplin, otorite ve liderlik gibi sosyolojik olgular görünür duruma gelmiştir.

Örneğin kurumsallaşan Mevlevilikte makam çelebiliğine kadar uzanan katı hiyerarşinin içinde, neyniyaz statüsünden dedelik ve şeyhlik statüsüne kadar yükselmek büyük bir disiplini gerektirmektedir. Bu disiplin çile yolu ile uygulanmaktadır. Mevlevihanede gerçekleştirilen çile uygulaması iş bölümü başta olmak üzere rol, otorite ve liderlik gibi olguları içermektedir. Her birey belirlenen zaman ve mekânda on sekiz hizmet içinde

³⁴⁸ Hamid Algar, *Nakşibendiyye*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, s.342-343.

kendisi için belirlenen rolü oynamak zorundadır. Her ast, üstünün emirlerini dinlemekle mükelleftir. Değilse zincir kırılmış ve çile yarıda kalmış olur. Bu durum çileye yeniden başlamayı ve aynı süreçleri tekrar yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Her makamda kurallar yolu ile tespit edilen bir otorite mevcuttur. Örneğin sema çıkarma sürecinde olan salık sema dedesinin, somat adabını öğrenen salık kazancı dedenin otoritesine boyun eğmek zorundadır.

Bu üç özgün alana ek olarak kendine özgü pratiklere göre şekillenen Mevlevi mekânları (asitaneler, mevlevihaneler), sadece Mevleviliğe mahsus bir uygulama olan mesnevihanlık ve çile olgusu da bu bağlamda ele alınması gereken diğer üç önemli alandır.

2.2.1. Asitaneler ve Mevlevihaneler

Mevlevi tarikatında temel hedef, diğer ehl-i sünnet tarikatlarında olduğu gibi insanın manevi olarak eğitilmesi ve çeşitli merhalelerden (seyr ü süluk) geçirilerek insan-ı kâmil düzeyine taşınmasıdır. Bu hedefi yakalamak için her tarikatın kendine özgü metotları ve mekânları bulunmaktadır. Bu mekânların genel adı “*dergâh*”tır. Dergâh, dervişlerin ve şeyhin oturduğu yapıların tümüdür. Tam teşekküllü büyük dergâhlara Asitane (astane) denilmektedir. Dergâhlara *tekke* (*tekye*) de denilebilmektedir. Küçük dergâhlar *zaviye* olarak isimlendirilmektedir. Zaviyeler için çeşitli tarihsel adlar kullanılmıştır. Ribat, hangâh, hanikâh ve imaret bunlardan bazılarıdır. Mevlevi tarikatında erkân ve adabın yaşatıldığı dergâhın adı mevlevihanedir. Tam teşekküllü mevlevihanelere asitane denilmektedir.³⁴⁹

Mevlevihanelerle diğer tarikat tekkeleri arasında kullanılan malzemeler, plan, mekân ve mimari açıdan belirgin farklar bulunmaktadır. Mevleviyye’ye özgü adap ve erkân, Mesnevi okumaları, mukabele-i şerif ve bin bir günlük çile gibi uygulama pratikleri, diğer tarikatlardan farklı mekân yapılanmalarını beraberinde getirmiştir. Mevlevi tarikatının kendine özgü bu uygulamaları hücre, semahane, matbah-ı şerif, meydan-ı şerif, mesnevi

³⁴⁹ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 303; Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, s. 187, 188; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 23-24; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 50; Arpağuş, *a.g.e.*, s. 83; Sezai Küçük, *Mevleviliğin Son Yüzyılı*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003, s. 38.

kürsüsü, mutrip yeri, izleyici bölümü vb. mekân farklılıklarını ve buna uygun mimari yapılar üretmiştir.³⁵⁰

Tarikatlara ait tekkelerde şu birimler dikkat çekmektedir: sofa, odalar, mescid, hamam, değirmen, abdesthane, mutfak, ambar, kütüphane, misafirhane, ahır, bağ bahçe vb.³⁵¹ Mevlevihaneleri bu tekkelerden ayıran ek mekânlar ise semahane ve musiki uygulamalarına dönük birimlerdir. Horasan hankahlarında ayin ve toplantı mekânları olan cemaathane veya semahane, on ikinci yüzyıldan sonra Anadolu'da semahaneye dönüşmüştür.³⁵² Semahane diğer tarikatlara nispetle mevlevihanelerin olmazsa olmazıdır.

Mevleviyye dışındaki tarikatlarda musiki ile ilgili birim çok detaylı değildir. Bazı tarikatlarda tek başına zakirbaşının idare ettiği musiki birimi, Mevleviyyede çok detaylıdır. Günümüze dek uzanan uygulamalarda mutrip heyeti, Mevlevihanelerde kendisine ayrılan özel bir mekâna sahiptir ve bu mekân genelde yerden yüksektir. Mutrip heyetinin kullandığı malzemeler (ney, kudüm, def, halile, rebap, zil, ud, tambur, keman vb.) Mevleviliğe özgü bir çeşitliliğe işaret etmektedir.

Mesnevi takrirlerinin yapıldığı birimler açısından da Mevlevihaneler diğer dergâhlardan ayrılmaktadır. Mevlevi tekkelerinde mukabeleden önce tekke mescidinde cemaatle namaz kılınmakta ve Mesnevi takriri yapılmaktaydı. Takrir Mesnevi kürsüsünde yapılırdı.³⁵³ Mevlevihanelerin özellikle asitâne düzeyinde olanlarında Mesnevi okunması için belirlenmiş mekânlar da mevcuttur. Konya Merkez dergâhında Mesnevi'nin okunduğu yerden yüksek kürsü, günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Diğer tarikatlara ait birçok tekkede ise Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Fususü'l Hikem'i, Gazali'nin İhya'sı, Abdurrahman-ı Camî'nin Nefehatü'l Üns'ü başta olmak üzere Arapça ve Farsça bazı eserler okunmakta ve şerhedilmektedir.³⁵⁴

Tarikat merasimlerinin (ayin, mukabele vb.) icra edildiği, Mesnevi şerhlerinin yapıldığı, çeşitli toplantıların düzenlendiği, ibadet ve eğitimi kaynaştıran ayin birimleri Bektaşilikte meydan/meydanevi, Mevlevilikte semahane, bazı tarikatlar için de tevhidhane olarak

³⁵⁰ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 89.

³⁵¹ Mustafa Kara, *Tekke*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 370-379.

³⁵² M. Baha Tanman, Sevgi Parlak, *Tekke*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 370-379.

³⁵³ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 81; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 313.

³⁵⁴ Kara, *a.g.m.* s. 370-379.

adlandırılmıştır. Yalnız mevlevihanelere özgü olan, sabahları murakabenin yapıldığı meydan-ı şerif, diğer tarikatlarda olmayan bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevlevihanelerde matbah-ı şerif, (Bektaşî tekkelerinde aşevi) burada kalanlar ve çevredeki yoksullar için yemek pişirilen mekândır. Bu mekânda, tarikata giren nevniyazların ilk eğitimleri ve sema meşkleri yapılmaktadır. Mevlevihanelerde somathane adı ile bilinen yemekhane, şerbetlerin hazırlandığı şerbethane, şehir dışındaki bazı tekkelerde görülen inek/koyun ahır, kümes ve arı kovanı (Bektaşî tekkelerinde zenbur evi) da beslenmeye ilişkin diğer birimlerdir.³⁵⁵

Mevlevilerin en büyük ve örnek dergâhı bu tarikatın merkezi olan Konya'da bulunmaktadır. Konya merkez dergâhı, *Mevlâna Dergâhı*, *Asitane-i Aliye*, *Astane*, *huzur veya huzur-ı pir* olarak adlandırılmaktadır. Konya dışındaki birinci derecede asitane Karahisar (Afyon) Mevlevihanesi iken ikinci derece asitaneler Manisa ve Halep Mevlevihaneleriydi.³⁵⁶ Kaynaklar; Kütahya, İstanbul Galata ve Yenikapı Mevlevihanelerini de tam teşekküllü asitaneler olarak ifade etmektedir.³⁵⁷ Hüseyin Top'a göre Konya'daki Asitane-i Aliye ile birlikte şeyhlerin içinde metfun olduğu on dört tane asitane bulunmaktadır.³⁵⁸ Gölpınarlı'ya göre Osmanlı Dönemi asitaneleri şunlardır: Bursa, Eskişehir, Gelibolu, Halep, Kastamonu, Karahisar, Kütahya, Manisa, Mısır ve Yenişehir (Rumeli). Gölpınarlı bunların dışında yetmiş altı tane de zaviye ismi vermektedir. Hüseyin Top da aynı rakamı teyid etmektedir. Bu sayıya köylerdeki zaviyeler dâhil değildir.³⁵⁹ Uzun yıllar Konya Mevlâna Dergâhında (müze müdürü) olarak görev yapan Mehmet Önder, 20-31 Temmuz 1991 tarihleri arasında Almanya Bamberg şehrinde, Bamberg Üniversitesi Türkoloji Enstitüsü tarafından organize edilen ve Enstitü Başkanı Klaus Kreiser başkanlığında uluslararası bir ekibin yürüttüğü bir çalışmaya katıldığını dile getirerek çalışmalar sonunda bir mevlevihane listesinin ortaya çıkarıldığını ifade etmektedir. Önder, çalışma sonunda toplam doksan beş mevlevihanenin tesbit edildiğini dile getirmektedir.³⁶⁰

³⁵⁵ Tanman, M. B.- Parlak, S., *a.g.m.*, s. 370-379.

³⁵⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 307.

³⁵⁷ Ahmet Kuş, İbrahim Dıvarcı, Feyzi Şimşek, *Türkiye Mevlevihaneleri Fotoğraf Albümü*, Danışman ve Metin Yazarı Haşım Karpuz, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2005, s. 13.

³⁵⁸ Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 52.

³⁵⁹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 307; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 52.

³⁶⁰ Önder, *a.g.e.*, s.258-259.

Genellikle şehirlerin dışında kurulan mevlevihaneler zamanla şehirlerin içinde kalmıştır. Mevlevihaneler genelde geniş bir bahçeye sahiptir. Bütün mevlevihanelerde *Hamuşan* (susanlar) olarak bilinen mezarlık ve şeyh ailesinin oturduğu harem dairesi bulunmaktadır. Mevlevihanelerin özellikle orta bölgesinde içinde sema yapılan ve sema evi anlamına gelen *semahane* ve buraya yakın yerde de *mescit* bulunmaktadır. Bu iki mekâna yakın yerde şeyhin misafirlerini ağırladığı *selamlık* dairesi bulunmaktadır. *Semahanenin* bir kısmı *türbe* olup burada dergâhın büyük şeyhleri metfundur. Semahanelerin arka kısımlarında küçük odalar hâlinde sıralanan *derviş hücreleri* bulunmakta, hücrelerden sonra ise *matbah* gelmektedir. Matbah bin bir günlük çilenin doldurulduğu geniş bir dairedir. Çilesini matbahta tamamlayan derviş, *dede* olur ve kendisine bir hücre verilir. Hücre odaları, matbah veya mescide bitişik büyük bir oda daha var ki burası *meydan-ı şerif*tir. Canlar burada sabah namazından sonra toplanıp ism-i celal çekerler ve görüşmeler yaparlar. Mevlevihanelerin *meşkhane* denilen odaları ise dervişlerin sema eğitimini gerçekleştirdikleri bir mekândır. Bu tahta döşemeli odanın döşemesine yeni gelen dervişlerin sema eğitimini gerçekleştirmeleri için iri çiviler çakılmıştır. Meşkhane sema meşki (eğitimi) kare şeklinde bir tahta üzerinde yapılmaktaydı. Sema eğitiminde sema dedesi önemli bir rol oynamaktadır. Bu yapılarla ek olarak tam teşekküllü bazı mevlevihanelerde *tilavet odası*, *post kubbesi*, *kütüphane*, *hamam*, *sebil*, *sarnıç*, *muvakkithane*, *ayinice odası*, *sohbet odası*, *kiler*, *küstahlar kapısı* vb. bölümler de bulunmaktaydı.³⁶¹

Mevlevîliğin erkânına göre bin bir günlük çile sadece asitanede çıkarılabilir ve derviş yalnızca asitanede yetiştirilebilir. Zâviyeler ise genellikle seyahat eden dervişlerin ikamet ve geçimini temin etmektedir.³⁶²

Mevlevihaneler diğer tarikat yapıları gibi “merkezi mekânlı” olarak tanımlanan kubbeli bir avluya açılan eyvanlardan oluşmaktadır. Bütün mevlevihanelerde mimari yapı için Konya Mevlâna dergâhı ölçü alınmıştır.³⁶³

³⁶¹ Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 312-314; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 51-53; Arpağuş, *a.g.e.*, s. 100; Yöndemli, *a.g.e.*, s. 251-254; Kuş-Dıvarcı-Şimşek, *a.g.e.*, s. 19-22; Rıza Duru, *Mevleviname Çeviri ve Resimlerle Batılı Seyahatnamelerinde Mevlevilik*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2015, s. 9-12; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, s. 38.

³⁶² M. Baha Tanman: *Asitâne*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 485-487; Arpağuş, *a.g.e.*, s. 87.

³⁶³ Kuş-Dıvarcı-Şimşek, *a.g.e.*, s. 18

Mevleviliğin merkezi ve bu tarikatın en büyük asitanesi olan Konya Mevlânâ dergâhı, tarihsel tekke dergâh mimarilerine uymayan *karmaşık düzenli* bir yapıdır. Benzer şekilde Nevşehir Hacı Bektâş-ı Velî Tekkesi ve Eskişehir Seyyid Battal Gazi Tekkesi de Selçuklu Dönemi'ne ait bir çekirdeğin etrafına Beylikler ve Osmanlı Dönemi'nde birçok birimin eklenmesiyle yüzyıllar içinde oluşmuş *yığışimli ve organik* yapı topluluklarıdır. Bunlar, “revaklı avlular çevresinde toplanan birimleriyle” bir dergâh mimari grubuna, “ibadet ve ziyaret birimleri arasındaki yakınlık”tan dolayı diğer bir dergâh mimari grubuna ve “hemen bütün işlevlerin birbirine bitişen kitleler içinde toplanmasıyla” da bir başka dergâh mimarisi grubuna benzemektedir.³⁶⁴

Mevleviyye'nin merkez dergâhı olan Asitane-i Aliye, tam teşekküllü bir örnek olarak bütün şekilleri, kapıları, yönleri ve davranış pratiklerine ait uygulama mekânlarını barındırmaktadır. Bu dergâh, bahçe, matbah-ı şerif, meydan-ı şerif, mescit, semahane, Mevlâna ile birlikte saff-ı evvel Mevlevi türbeleri, hücreler, havuz, şadırvan, selsebil ve çelesi konağı dâhil bütün sembolleri ve mekânları barındırmaktadır.*

Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubat tarafından Mevlâna'nın babası Sultanu'l Ulema Bahaeddin Veled'e hediye edilen *gül bahçesi* üzerine kurulan Mevlâna Dergâhı'nın ana yapısı “*türbe, cami ve semahane*”den oluşmaktadır. Dergâhtaki semahane bölümü mimari bakımdan Kanuni Dönemi'nin özelliklerini taşımaktadır. Dört fil ayağı üzerinde yükselen semahane geniş kubbe ile örtülü ve planlıdır. Kare şeklinde olan semahanenin arkasında üstte kadınlara ait altta erkeklere ait ziyaretçilerin semayı izleme yerleri vardır. Dergâhın dört kubbeli olan mescidi ise tek şerefeli ve taştan yapılmış bir minareye sahiptir. Dergâhın semahane ve mescit bölümlerinde bugün Mevlevi dergâhı kitaplığına ait yazma eserler sergilenmektedir. Dergâhın dört kapısı bulunmaktadır. Bunlar dervişlerin kullandığı *dervişan kapısı*, çelebilerin ikamet ettiği mahalleye açılan ve çelebilerin kullandığı *çelebiyan kapısı*, Üçler mezarlığına açılan *hamuşan kapısı* ve davranışlarından ötürü ihtar ve ikaz edilip nihayetinde dergâhtan uzaklaştırılan kişilerin akşamdan sonra çıkmak için kullandıkları *küstahan kapısı*. Bu kapıya aynı zamanda *pir kapısı* da denilmektedir. Dergâhın dervişan kapısı tarafında bulunan derviş hücreleri L şeklinde avlunun etrafını çevirmektedir. Selimiye Camii'ne açılan dervişan kapısından girilince

³⁶⁴ Tanman, M. B.- Parlak, S., *a.g.m.*, s. 370-379.

* Mevlana Dergâhına ait bazı resimler bu tezin Ek4 kısmında verilmiştir.

sağ tarafta dört, sol tarafta ise sekiz derviş hücre bulunmaktadır. Kapıları avluya açılan derviş hücrelerinde biri avluya diğeri ise dışarıya (bugün Mevlâna Meydanı'na) açılan iki penceresi bulunmaktadır. Derviş hücrelerinin kubbeli odalarında birer de ocak mevcuttur. Sağ taraftaki hücrelerin bitişinde 5,6 x 9,5 metre boyunda *meydan-ı şerif* odası bulunmaktadır. Devamında ise *matbah-ı şerif* odası bulunmaktadır. Dergâhın avlusunda Yavuz Sultan Selim tarafından 1517 yılında Mısır seferi dönüşünde yaptırılan on altı dilimli şadırvan bulunmaktadır. Dergâhın asıl türbesi, 7x26 ebadında üç kubbeyle örtülü loş ve büyük bir meydandır. Bu türbe bölümüne girişin sağ tarafında sabah namazlarından sonra Kur'an-ı Kerim'in okunduğu *tilavet odası*, altmış üç sandukanın bulunduğu yetmiş cm yüksekliğindeki *kıbabu'l-aktab* kısmı, devamında ise Mevlâna, Sultan Veled, Çelebi Hüsameddin ve Ulu Arif Çelebi gibi Mevlevî büyüklerinin türbelerinin bulunduğu asıl mekân bulunmaktadır. Aynı zamanda *Kubbe-i Hadra (yeşil kubbe)* olarak isimlendirilen bu bölüm çiniyle kaplanmıştır. Mevlâna dergâhının birçok yeri Kur'an ayetleri ve Mevlâna'nın sözlerinin yer aldığı hat sanatları ile süslenmiştir. Dergâhın üç ana yapısının dışında kalan gül bahçesinin diğer mekânlarında ise Mevleviliğe hizmeti geçmiş paşaların, dedelerin ve Mevlevî büyüklerinin türbeleri, neyzenler mezarlığı, valideler mezarlığı, kütüphane ve çelebi konağı vb. yapılar bulunmaktadır.³⁶⁵

Öte yandan Mevlevî tarikatında sema zikrinin yapıldığı semahaneler yapı itibarı ile dairevidir ve kapısı kibleye karşıdır. Semahane de ayrıca minber ve kürsü bulunmaktadır. Minberde cuma günleri hutbe okunurken kürsü, şeyh efendinin Mesnevi okuttuğu yerdir. Semahane'de şeyhin tam karşı tarafında ve merdivenle çıkılan üst kısımda *mutriphane* bulunmaktadır. Mutrip heyeti, sema ayininin musiki ayağını idare etmektedir.

Mevlevîlik tarihinde kuruluşundan sonraki dönemlerde sema ayinleri genellikle semahanelerde yapılırdı. Semahane yarım daire, sekiz köşeli veya kutu şeklinde olabilmektedir. Konya dergâhındaki semahanenin tepesindeki kubbe, dairevi bir izlenim vermektedir.³⁶⁶ Bazı mevlevihanelerde (örneğin Galata Mevlevihanesi) kubbe şeklindeki tavanları destekleyen direklerin sayısı sekizdir. Semahanenin içinde sadece semazenlerin girip sema ettikleri yuvarlak alana *meydan* denilmektedir. Meydanın merkezine veya

³⁶⁵ Mustafa Çıpan-Naci Bakırcı *Mevlâna Dergâhı, Âşıkler Kâbesi Ka'betü'l-Uşşâk*, Konya Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya, 2014, s. 57-103; Kuş-Dıvarcı-Şimşek, *a.g.e.*, s. 18-60; Lewis, *a.g.e.*, 374-376; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 312-330.

³⁶⁶ Lewis, *a.g.e.*, s. 513.

merkezindeki ufak dairesel alana ise *kutup* denir.³⁶⁷ Mevlevihanelerdeki mimari yapılar, şekiller, sayılar ve yönler geniş bir sembolizm içermekte olup tasavvufi kabullere karşılık gelmektedir. Özellikle semahanelerde bu sembolizm oldukça baskındır.

Mevlevihaneler toplumsal tarihimizde kültürel, siyasi ve ekonomik anlamda derin izler bırakmıştır. Kuruluşundan kısa zaman sonra Osmanlı toprakları başta olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılan mevlevihaneler ilim, sanat, edebiyat, teşrifat usulleri, edep ve terbiye uygulamaları, zerafet ve nezaket kuralları çerçevesinde topluma mal olmuş çok sayıda davranış pratiği geliştirmiştir. Özellikle çile eğitiminin gerçekleştirildiği matbah bölümü toplumsal pratiklerin (adap ve erkân) kurumsallaştığı ve kültür şeklini aldığı manevi bir eğitim yuvasıdır.

Asitanelerin ve zaviyelerin zikir ve sema ayinleri noktasında ortak fonksiyonları olmasına rağmen sosyal fonksiyon anlamında detay farklar bulunmaktadır. Zaviyelerde matbah bulunmadığı için manevi eğitimle ilgili detaylı uygulamalar gerçekleştirilememektedir. Matbah terbiyesinin geliştirildiği asitanelerde, toplumun her kesiminden yirmi beş yaşını geçmemiş, askerlik vazifesini ifa etmiş, bekâr, müzmin yahut sirayet edici bir hastalığı olmayan, sara veya akıl hastalarından biri ile malul bulunmayan kimseler sistemli ve düzenli bir eğitim sürecine tabii tutulmaktadır. Asitanelerin matbahlarında derviş adayları yetiştirilmektedir. Dolayısıyla asitaneler bir eğitim ve öğretim kurumu pozisyonundadır. Hâlbuki zaviyeler daha çok Mevlevi tarikatına mensup insanların bir araya geldiği bir sosyal mekândır.³⁶⁸

Mevlevilik, kuruluşunda hem şehir hem de kırsalda faaliyet gösteren bir tarikat olmasına rağmen belli bir zaman sonra şehirdeki gelişmesi kırsala nisbeten daha fazla olmuştur. Bu durumda mevlevihaneler, diğer tarikat dergâhlarına nispeten şehir kültürü ile daha çok yoğrulmuş ve bu kültüre uygun davranış kalıpları geliştirmiştir.

Şehirlerin elit tabakasının mevlevihanelerin müdavimi olması ve eğitim sisteminde dinî terbiyenin yanında yabancı dil ve güzel sanatlara ağırlık verilmesi buralarda önemli sanatçıların yetişmesini sağlamıştır. Şiir ve musiki bu alanların başında gelmektedir.³⁶⁹

³⁶⁷ Melih Ümit Mentş, *H. Mevlana'nın Mirası Sema Ayini Semboller ve Anlamlar*, Cinius Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31-34.

³⁶⁸ Arpağuş, *a.g.e.*, s. 87.

³⁶⁹ Kuş-Dıvarcı-Şimşek, *a.g.e.*, s. 23.

Mevleviliğin şehir kültürü ile iç içe olması Mevlevilerin giyim tarzlarına, davranış kalıplarına ve konuşma tarzlarına yansımıştır. Mevleviliğin şehir hayatında gelişmeye başlamasıyla birlikte bu tarikate ait davranış pratikleri sosyal çevreye doğrudan veya dolaylı olarak etki etmiştir. Anadolu'nun sosyal tarihinde nezaket, kibarlık, kurallara bağlılık, itaat vb. davranış kalıplarının gelişmesinde Mevlevi kültürünün önemli bir etkisi olmuştur.

Mevlevihaneler Mevleviliğin sosyal ortamıdır. Çünkü Mevleviliğin bütün toplumsal ve dinî pratiklerinin tek uygulama mekânı mevlevihanedir. Birey-grup ilişkilerinin en canlı şekilde yaşandığı, iş bölümü, hiyerarşi, otorite ilişkileri, itaat uygulamaları ve buna bağlı gelişen terbiye sisteminin tüm yönleriyle şekillendiği bir mekân olarak mevlevihaneler hem toplumsal ve siyasi muhitten etkilenmiş hem toplumsal ve siyasi hayatı yönlendirmiştir.

Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin torunu E. Ç. B. kendisi ile yaptığımız mülakatta* tarihsel Mevlevilikteki mevlevihanelerin fonksiyonlarını şu şekilde dile getirmiştir:

“Mevleviliğe intisap etmek isteyen kişiyi eğer uygun görürlerse kabul ediyorlar. Kişi okuma yazma bilmiyorsa önce okuma yazma öğretiyorlar. Daha sonra -ilmî açıdan ele alırsak- iyi derecede Osmanlı Türkçesi öğretiyorlar. Kur'an-ı Kerim'i okuyup anlayacak kadar iyi Arapça öğretiyorlar. Bugün ilahiyat fakültelerinde okutulan birçok dersi öğretiyorlar. Farsça öğretiyorlar. Kişiyi Hz. Pir'in eserlerini okuyup anlayacak hâle getiriyorlar. Yani bir filoloji, bir edebiyat fakültesi, bir ilahiyat fakültesi'nin yaptığı görevleri yapıyorlar. Daha sonrasında mutlaka müzik öğretiyorlar. Herkesin az çok bir müzik kabiliyeti vardır. Müzikten anlayacak hâle getiriyorlar. Tabii ki kabiliyeti varsa bunu daha da ilerletiyorlar. Bunun yanında güzel sanatlara kabiliyeti varsa güzel sanatları öğretiyorlar. Bütün bunlar mevlevihanelerde devam eden eğitim kısmıdır. Mevlevihane okulunda aynı zamanda nefis terbiyesi gerçekleştirilmekte, kişi hem ruhen hem de bedenlen eğitilmektedir. Bu eğitim, dergâha gelen kişiye verilen mesuliyeti doğru kullanabilmek adına yapılmaktadır. Buna 'bin bir günlük çile' diyorlar.

Mevlevihanedeki eğitim süreci şöyle işlemektedir: Yeni gelen kişi üç gün matbah-ı şerifte yani mutfakta misafir ediliyor. Kendisi etrafı izliyor. Ruhen bir ahbaplık, arkadaşlık olması için gelen kendi öz iradesiyle tercihini yapsın diye kendisiyle konuşmuyorlar. Pabuçları da yanında duruyor. Eğer oraya uymayacağını düşünüyorsa pabucunu giyip gidiyor. Kimse de ona hesap sormuyor. Dedeler de onu izliyor, sabrını ölçüyor, hâline bakıyorlar, bu kişinin oraya uyamayacağını düşünüyorlarsa pabucunu ters çeviriyorlar. Bu güzel bir adet. 'Pabucu ters çevirmek' demek, 'pabucun altını üstüne getirmek' demek değildir. Bu, pabucun burnunu kapıya doğru yöneltmek yani

* İki sene boyunca sık aralıklarla görüşme imkânı bulduğumuz E. Ç. B., Halep Mevlevihanesi'nde yetişmiş bir hanım Mevlevi'dir. E. Ç. B., Mevleviliğin tarihi ve bugünü ile ilgili birçok konuda kanaatlerini bizimle paylaştı. Mevlevihanelerle ilgili bu görüşlerini, 09. 07. 2018 tarihinde, Konya U. M. V. Merkezi'nde bizlerle paylaşmıştır.

‘Sen bize yaramazsın, giy pabucunu, git.’ demektir. Böylece ona kibarca haber veriliyor.”

Mevlevilik tarihinde açılan yüz kırk mevlevihanenin altmışı bugün Türkiye’nin sınırları dâhilinde bulunmaktadır. Bu mevlevihaneler başta Konya olmak üzere İstanbul, Afyonkarahisar, Kütahya, Manisa, Edirne, Kastamonu ve Karaman’da bulunmaktadır. Bunların bir kısmı cami olarak işlev görürken çoğu yıkılmış veya harabe durumda bırakılmıştır. Yurt dışındaki bazı mevlevihaneler ise restore edilerek kültür merkezleri olarak kullanılmaktadır. Günümüz Mevlevileri, harabe hâlde olan mevlevihanelerin restore edilerek hırs, reklam ve maddi çıkar peşinde olmayan ehil oluşumlara veya Kültür ve Turizm Bakanlığına verilmesini ve geçmişteki faydalı misyonlarına tekrar kavuşmalarını istemektedir. Onlara göre mevlevihaneler kişisel veya grupsal çıkarlar bir kenara bırakılarak devletin içinde yer alacağı bir oluşumla kültür merkezleri olarak açılmalı ve buralarda Mevlâna’nın ilmî ve tasavvufî şahsiyeti doğru olarak öğretilmelidir.³⁷⁰

2.2.2. Matbah-ı Şerif

Matbah* Mevlevi dergâhlarında yemek pişirilen mutfaktır. Mevlevilikte önemli bir “alt grup kültürü” olarak şekillenen matbah, sadece yemeğin pişirildiği bir mekân değil aynı zamanda manevi eğitimin (seyr ü süluk) uygulandığı bir eğitim öğretim yuvasıdır. Matbah, Mevlevi dervişlerinin bin bir günlük çilesini doldurulduğu sembolik/kutsal bir mekândır. Mevlevi tarikatında muhibbanın derviş olabilmesi ve kazancı makamına yükselebilmesi ancak matbah-ı şerifteki gerekli vazifeleri eksiksiz yerine getirmesi ve bu yöndeki seyr ü sülukunu tamamlaması ile mümkündür.³⁷¹

Matbah’da görev alan Mevlevilere (matbah canı) aynı zamanda ateşbaz denilmektedir. Ateşle oynayan ve onunla iş yapan anlamındaki ateşbaz, aslında Mevlâna’nın aşçısının ünvanıdır. Mevleviler arasında saygın bir konuma sahip olan bu veli şahıs, Ateşbaz-ı Veli olarak anılmaktadır. Mevlâna’nın aşçısı olan Ateşbaz, Mevlâna, Çelebi Hüsameddin ve Sultan Veled’e hizmet etmiştir. Sultan Veled kendisini kazancı makamına tayin etmiştir. Bu, Mevleviyye’de matbahta çile dolduran dervişlerin makamıdır. Hakkında birçok

³⁷⁰ Şimşekler, *Mevlâna’yı Anlayabilmek.*, s. 90-91.

* Arapça pişirme anlamındaki tabeha kökünden ism-i mekân olup, yemek pişirilen yer anlamına gelmektedir. Matbah, Mevlevi literatüründe matbah-ı şerif olarak zikredilmektedir.

³⁷¹ Cemal Kurnaz, *Bir Mevlevi Dervişinin Matbah İzlenimleri*, *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni Bildirileri*, 15-17 Aralık, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 442.

rivayet bulunan ve Feridun bin Ahmet'in Sipehsalar Risalesi'nde kendisine geniş yer ayrılan bu Mevlevi büyüğünün gerçek adının Şeyh Muhammed Hadim mi yoksa İzzeddin oğlu Şemseddin Yusuf mu olduğu tartışmaları bulunmaktadır. Ahmet Eflâki ve Sahih Ahmet Dede gibi önemli tarihi kaynaklar Şeyh Muhammed Hadim ismini tercih etmektedirler.³⁷² Abdülbaki Gölpınarlı ise Konya'daki Ateşbaz Türbesi'ndeki sanduka yazısından hareketle bu zatın isminin İzzeddin oğlu Şemseddin Yusuf olduğunu ifade etmektedir. Hüseyin Top da bu kanaattedir.³⁷³ Matbahta yemek pişiren can hem mutfağa ev sahipliği yapan hem tarikat sürecindeki uygulamalı hizmetlerini gerçekleştiren hem çilesini dolduran hem de seyr ü sülukunu tamamlama yolunda olan bir derviş adayıdır.

Matbah-ı şerif, Mevleviyye'yi diğer turuk-u aliyeden ayıran kendine özgü geniş bir kültürü barındırmaktadır. Mevlevi tarikatının davranış pratikleri (adap ve erkân) çerçevesinde şekillenen matbah kültüründe insana hizmet, fedakârlık, gayret, sabır, çile, sorumluluk³⁷⁴ hiyerarşi, disiplin ve iş bölümü gibi birey-grup ilişkilerini ilgilendiren sistemler ve kurumsallaşmalar bulunmaktadır.

Mevlevi dergâhının ruhu olan matbah-ı şerif,³⁷⁵ hem yemeklerin pişirildiği hem de ham insanın manevi olarak olgunlaştırıldığı bir mekândır. Matbahta dervişlere yemek pişirilmekte fakat çile ve adap zinciri içerisinde asıl hedef, dervişlerin pişip olgunlaşmasıdır.³⁷⁶ Dolayısıyla pişen yemek değil derviştir.

Ateşbaz, maddi gıdanın ve manevi feyzin mimarıdır. Matbahta ocak, besmele ile adap ve erkân yoluyla uyandırılır (yakılır). Aşçıbaşı (sertabbah, ahçı dede) Mevlevi usul ve erkânını matbah canına öğreten ve onların yetişmesine katkı sağlayan öncü kişidir. Dergâhın manevi düzenini sağlayan aşçıbaşı, dervişleri manevi olarak olgunlaştıran ve pişiren kişidir.³⁷⁷

³⁷² Sahih Ahmet Dede, *Mevlevilerin Tarihi (Mecmûatü 't-Tevârîhi 'l Mevleviyye)*, Haz. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 177.

³⁷³ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 305-306; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 17; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 233-234.

³⁷⁴ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 124.

³⁷⁵ Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, *Bir Eğitim Mîmârîsi: Mevlevi Matbah-ı Şerîfi, I. Milletlerarası Mevlâna Kongresi, Tebliğler*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1988, s. 271-273.

³⁷⁶ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 232-233.

³⁷⁷ Shems Friedlander, *Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin Unutulmuş Mesajı* (Musiki Bölümü Yazarı Nezhîh Uzel) çev. Ömer Çolakoğlu, Sufî Kitap, İstanbul, 2017, s. 182-183; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 51.

Matbahta otorite ilişkileri çok belirgindir. Burada sıkı bir hiyerarşi bulunmaktadır. Tekkenin şeyhi olan sertabbah; dergâhın sorumlusu, mümessili ve manevi düzeninin müessisidir.³⁷⁸ Sertabbah, merasimler için meydan-ı şerife* geldiği vakit, Mevlâna'nın makamı olan kırmızı posta oturur. Sertabbah'ın yardımcısı ve mürebbisi ise "kazancı dede"dir. Lokma, kazancı dedenin gözetiminde pişirilir. Meydan-ı şerife kazancı dede geldiği zaman ise Ateşbaz-ı Veli'nin makamı olan "beyaz post"a oturur.³⁷⁹

Mevlevilikteki seyr ü süluk ve bin bir günlük çile süreci matbahta başlamaktadır. Dervişler bir okul ve kutsal ocak olan bu matbahta olgunlaşmaktadır.³⁸⁰ Zira sofranın (sımat/somat)³⁸¹ kuruluşundan yemekten sonraki gülbanklara kadar davranış pratiklerinin tamamı kurallar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Sofranın kurulacağı yer, somatın büyüklüğü, kaşıkların diziliş şekli, canların somata daveti, tencerenin kapağının açılışı, yemek başlangıcında çekilen gülbank, baş kesmeler ve besmelenin çekilişi gibi uygulamaların tamamında belirlenmiş kurallar öğretilmekte ve uygulanmaktadır. Bu uygulamalarda genellikle kıdem sırasına dikkat edilmektedir.

Matbahta gerçekleşen grup içi ilişkilerde nezaket, zerafet ve hiyerarşiye özellikle dikkat edilmektedir. Örneğin yemek bir kapta yenilmekte ve yemek yerken konuşulmamaktadır. Eğer birisi su içmek isterse ayakta elinde su testisi ile bekleyen can kendisine suyu uzatmaktadır. Su içilene kadar sofradaki herkes elini sofradan çekmekte ve onun suyu içmesini beklemektedir. Su içildiği zaman "aşk olsun"³⁸² denilmekte, su içen ise buna selamla karşılık vermektedir. Yemekten sonra kıdemli bir derviş gülbank çekmekte ve gülbank sonunda "Hu!" denilmektedir. Leğen ve ibriğin getirilişi, ellerin yıkanması ve somatın toplanmasına kadar uygulanan pratiklerin tamamında zerafet dikkat çekmektedir.³⁸³

Seyr ü sülukunu tamamlamak ve bin bir günlük çilesini çekmek için matbah-ı şerife giren derviş adayları, süreç içinde sabır, gayret ve fedakârlıkları ölçüsünde, istidat ve kabiliyetleri de dikkate alınarak çeşitli hizmetlerde istihdam edilmekteydi. Matbah ile

³⁷⁸ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkâmı*, s. 51.

* Mevlevî tekkelerinde canların terbiyesi için ayrılmış olan hususi ve büyük oda.

³⁷⁹ Arpağuş, *a.g.e.*, s. 127-128.

³⁸⁰ Önder, *a.g.e.*, s. 220.

³⁸¹ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkâmı*, s. 17.

³⁸² Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 123.

³⁸³ Önder, *a.g.e.*, s. 221-222.

birlikte dergâha ayak basan derviş adaylarını bekleyen on sekiz hizmet alanı bulunmaktaydı. On sekiz rakamı, onun yarısı olan dokuz rakamı ve dokuzun katları Mevleviler arasında, mübarek ve uğurlu ³⁸⁴ kabul edilmektedir. Mevlâna'nın Mesnevi'sinin girişindeki ilk on sekiz beyti kendi el yazısı ile yazması bu tutuma etki etmiş olabilir. Mevleviyye'de mübarek kabul edilen on sekiz sayısına telmihen mutfakta on sekiz hizmet alanı vardır. Ayrıca meydan-ı şerifte bulunan on sekiz semazenin on sekiz bin âlemi temsil etmesi inancı da benzer bir temele dayanmaktadır.³⁸⁵

Mevleviye'deki on sekiz hizmet şu şekilde işlemektedir: *Kazanıcı dede*, matbahın önde gelen makam sahibi ve aşçı dedenin yardımcısıdır. *Halife dede*, matbaha yeni girenlerin yol/erkân öğreticisi ve eğiticisidir. *Dışarı meydancısı*, şeyh ile dervişler arasındaki irtibatı sağlayan kişi olup hücrenişin dervişlere aşçıbaşının emirlerini bildiren kişidir. *Çamaşırcı dede* (*çameşay*), dedelerin, canların ve dervişanın çamaşırlarını yıkayan dededir. *Abrişci*, abdesthane, şadırvan ve musluk temizleyicisidir. *Dolapçı* (*dolabi*), mutfak eşyalarının konulduğu dolaptan, kaplardan sorumlu olan candır. *Bulaşıkçı*, bulaşık yıkayan ve yıkatan candır. *Pazarıcı*, tekkelerin çarşı pazar ihtiyaçlarını gören derviştir. Bu kişi, zembille pazara gidip dergâhın ihtiyaçlarını getirmektedir. *Somatçı*, sofrayı hazırlayan ve kaldıran derviştir. *İçeri meydancısı*, matbahtaki canlara, dedelere kahve pişiren derviştir. *Yatakçı*, canların yataklarını hazırlayan ve kaldıran derviştir. *İçeri kandilcisi*, matbahın kandilini temizleyen, yıkayan, yağlarını fitillerini koyan ve geceleri kandil yakan derviştir. *Tahmişci*, matbahın kahvelerini döven ve hazırlayan candır. *Taşra kandilcisi*; dışarıda kalan kandil, şamdan ve mumlardan sorumlu derviştir. *Süpürgeci*, dergâhın bahçesini ve avlusunu süpüren ve süpürttüren kişidir. *Çerağcı*, tekkelerde mumları uyandıran candır. *Ayakçı*, gerekli olan şeyleri (ayak işleri) getirip götüreren candır. *Şerbetçi*, hücreye çıkacak olan canın şerbetini yapan derviştir.³⁸⁶

2.2.3. Çile

Çile, Mevlevi tarikatında manevi eğitimin temeli³⁸⁷ olan uzun soluklu bir uygulama pratiğidir. Mevleviyye'de çile, sıkı kurallarla disipline edilmiş ve sembollerle bezenmiş

³⁸⁴ Ş. Barihüda Tanrıkorur, *Mevleviyye*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, s. 473; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 47.

³⁸⁵ Mustafa Çıpan, *Sema Arşa Kanat Çırpanların Aşkı, Âşıklar Kâbesi (Ka'betü'l-Uşşâk)*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, İstanbul, 2014, s. 52

³⁸⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 364-365; Arpağuş, s. 134-153; Tanrıkorur, *Mevleviyye*, s. 473; Demirci, *Hız. Mevlâna ve Mevlevi Kültürü*, s. 184-186; Top, *Mevlevi Usûl ve Adabı*, s. 48-50.

³⁸⁷ Arpağuş, *a.g.e.*, s. 158-159.

kurumsal pratikler bütünüdür. Mevlevilikteki çile diğer tarikatlarda kırk gün (erbain) olarak uygulanan inziva, halvet, uzlet, riyazet ve yalnızlık gibi tercihli meşakkat ve mahrumiyet sürecinden farklıdır. Mevlevi çilesi, bin bir gün devam eden, halvet ve uzletteki daraltılmış alandan çok, nispi mekânsal genişliğin var olduğu, birey-grup ilişkilerinin bir disiplin içinde devam ettiği uzun süreli bir eğitim sürecidir. Bin bir gün devam eden, görünüşte sıkı bir askerî disiplin olmasına rağmen gerçekte hikmet ve tevazunun iç içe olduğu³⁸⁸ bu eğitim sürecinin hedefi bireye rıza, sabır ve metanet gibi olgunluğa işaret eden davranışların kazandırılmasıdır.

İnsanın nefساني olan arzularından kurtularak ruh temizliğine ulaşması için girilen sıkı perhiz ve mahrumiyet dönemi anlamına gelen çile (çihle, çille), kırk anlamındaki Farsça çihl kelimesinden gelmektedir. Çile, (Ar. erbain), kırk gün boyunca yalnız başına bir yerde dünya ile ilişkileri azaltmak, az yemek, az içmek, az uyumak ve genel olarak ibadetle meşgul olmaktır. Bu riyazet sürecinde kimse ile görüşmemek esastır.

Kırk gün tercihinde, Kur'an-ı Kerim'de* geçen³⁸⁹ ve Hz. Musa'nın ibadet edip vahye hazır hâle gelmesi için Allah tarafından verilen kırk günlük süre esas alınmıştır. Tasavvufta çileye, Kur'an-ı Kerim'in bu ayetinden başka şeri deliller de getirilmektedir. Peygamber efendimizin peygamberlik gelmeden önce Nur Dağı'ndaki mağarada yalnızlığa çekilmesi, bir ramazan hariç bütün ramazan aylarının son on gününde camide itikafa çekilmesi³⁹⁰ bu delillerden bazılarıdır.

İslam tarihinde yedinci yüzyılın sonlarına doğru dar bir çevrede görülen çile hayatı giderek yaygınlık kazanmış ve çok değişik şekillerde ortaya çıkmıştır. İlk dönem zahitlerinin bir kısmında güçlü bir çilecilik temayülü vardır. Tanınmış sufilerden Ebu Said-i Ebü'l Hayr'dan (ö. 1049) sonra çile, tasavvufi hayatın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir.³⁹¹

³⁸⁸ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 98.

* Araf Suresi 142. Ayet, Meali: Mûsâ'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Mûsâ, kardeşi Hârûn'a, "Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma" dedi.

³⁸⁹ <http://www.kuranmeali.org/kuran/araf-suresi/ayet-142/2-diyenet-isleri-meali.aspx>, Erişim Tarihi, 25.11.2018, Erişim Saati: 14:33

³⁹⁰ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 215; Selçuk Eraydın, *Çile*, İslam Ansiklopedisi, c. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, Ankara, s. 315-316.

³⁹¹ Eraydın, *Çile*, s. 315-316.

Çile uygulaması tasavvuf hareketlerine göre farklılık gösterebilmektedir. Bazı tarikatlarda çilenin süre ve düzenine dikkat edilirken bazılarında aksi bir durum söz konusudur. Süreye dikkat eden tarikatların çoğunda kırk gün önemli iken Mevlevilikte ayırt edici bir durum olarak çile bin bir gün devam etmektedir.³⁹² Tarikat kurumlarında dervişlerin çile çıkarması için tahsis edilen özel mekânlara çilehane veya halvethane denilmektedir.

Mevlevilikte çileye girmek matbah-ı şerifle başlamaktadır. Çile için sebat, metanet, sabır ve tahammül esastır.³⁹³ Çile süresinde dünyevi heveslerden sıyrılmak, masivadan arınmak, Kur'an, evrat, zikir ve fikir ile meşgul olmak³⁹⁴ gerekmektedir. Çile için mutfağa giren can bin bir gün boyunca tek bir gece bile matbahın dışına çıkamamaktadır. Çıktığı zaman çileyi kırmış sayılmakta³⁹⁵ ve yeniden aynı süreci baştan alması gerekmektedir.

Asitane-i Aliye'de *sertarik*, diğer dergâhlarda ise *aşçı dede* veya *sertabbah* olarak bilinen kişi, bir terbiye sistemi olan çilenin sorumlusu ve amiridir. Sertarik, Çelebi Hüsameddin'in makamını³⁹⁶ temsil etmektedir. Mevleviyye'nin adap ve erkânını bu kişi öğretmekte ve Mevlevilik ikrarı ona verilmektedir.

Derviş veya dede ismiyle anılmak için *ikrar verip* çile çıkarmak zorunludur. İkrar vermek, canın kendisini tarikata adadığını ve çileye girmek istediğini ifade eden sözlü veya yazılı ahddir. Sertarik, ikrar veren kişiye önce bu yolun güçlüklerini anlatır. İkrar veren kişi üç gün kendisinden önce çileye girmiş olan canların hizmetini seyrederek. Bu müddet içinde zaruri ihtiyaç dışında yerinden kalkmaz ve kimseyle konuşmaz. Üç gün tamamlandıktan sonra kazancı dedenin huzuruna getirilir; çileye devamda ısrar ederse on sekiz gün "ayakçılık" hizmetinde bulunur. Daha sonra aşçı dedenin emriyle kendisine bir arakiye, mutfak tennuresi ve elifi nemed verilir. Salık daha sonra kazancı dedeye teslim edilir, kazancı dede kendisine yapacağı hizmetleri gösterir. Ayakçı adı verilen derviş, sema çıkardıktan sonra kendisine muvakkat bir sikke verilip mukabeleye katılmasına izin

³⁹² Lewis, *a.g.e.*, s. 515.

³⁹³ Tahirü'l Mevlevî, *Çilehâne Mektupları*, Haz. C. Kurnaz-Gülgün Erişen, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995, s. 36.

³⁹⁴ Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 215.

³⁹⁵ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, s. 98; Demirci, *Hız. Mevlâna ve Mevlevî Kültürü*, s. 180.

³⁹⁶ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, s. 98; Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 363; Cemal Kurnaz, *Bir Mevlevî Dervişinin Matbah İzlenimleri*, *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni Bildiriler*, 15-17 Aralık, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 443.

verilir. Ayakçının yerine bir yenisi gelince o “pazarcı” olur. Pazarcının görevi pazardan tekkeye yiyecek getirmektir. Derviş daha sonra bulaşıkçı, somatçı, meydancı gibi hizmetlerde bulunur. Çileye giren can, tekkede kaldığı sürece bekâr kalmaya mecburdur ve çok zaruri ihtiyaçları dışında tekke harimini terk edemez. Son imtihan olan hücre çilesi on sekiz gündür. Bu son hücre çilesinden sonra dervişe verilmiş olan muvakkat sikke geri alınarak derviş sikkesi giydirilir. Bu şekilde can bin bir günlük çilesini tamamlayarak derviş ve dede unvanını almış olur.³⁹⁷

Mevlâna zamanında olmayan çile uygulaması, Mevlevilik kurulduktan sonra bir gelenek hâline getirilmiştir. Mevlâna'nın Mesnevi'sinde geçen çile, kavramına şerh düşen Mesnevi mütercimi Şefik Can, Mevlevilikte bilinen çile ile ilgili rivayetlerin sonradan uydurulduğunu ve Mevlâna'nın kimseyi çileye sokmadığını dile getirmektedir.³⁹⁸

Mevlâna'nın bir tekke sahibi ve tarikat kurucusu olmaktan ziyade bir medrese hocası/müderris olduğu, Şems-i Tebrizî'den sonra ders vermeyi bırakmışsa da hayatının sonuna kadar fetva vermeye devam ettiği bilinmektedir. Gölpınarlı, Mevlâna'nın yolunda merasim, hırka giydirmek, riyazet ve çile gibi ritüeller yerine aşk, cezbe, sohbet ve irfanın hâkim olduğunu dile getirmektedir.³⁹⁹

Ahmet Eflâki, Sultan Veled'in yirmi yaşında halvette çile çıkarmak istediğini buna karşı Mevlâna'nın, “Bahaeddin! Muhammed'e mensup olanlar (Müslümanlar) için çile ve halvet yoktur. Bu bizim dinimizde bid'attır. Bu Musa ve İsa (selam onların üzerine olsun) şeriatında vardır. Bizim yapacağımız bütün mücahedeler yalnızca çocuklarımızın ve dostlarımızın rahatı içindir. Halvete hiç ihtiyaç yoktur. Zahmet çekip mübarek vücudunu incitme”⁴⁰⁰ dediğini aktarmaktadır. Fakat Eflâki'ye göre Sultan Veled'in ısrarı üzerine Mevlâna, “kırk günlük halvete” izin vermiştir. Mevlâna halvet sonrasında Sultan Veled'e “halvetteki keşifleri ve sırları” Şeyh Selahaddin (Zerkub) ile paylaşmasını fakat şeriatın namusunu korumak ve şeriat sahibine uymak için başka kimseyle paylaşmamasını istemektedir. Çünkü Mevlâna'ya göre ümmetin kalbi zayıf olanlarında, kaderin sırrına

³⁹⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 359-360; Eraydın, *Çile*, s.315-316; Önder, *Mevlana ve Mevlevilik*, s. 218-219; Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 98 Arpağuş, *a.g.e.*, s. 177-181.

³⁹⁸ Mevlâna Celâleddin-i Rumi, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, Cilt V, Beyit 1445, Terc. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, s. 119-120.

³⁹⁹ Gölpınarlı, *Mevlâna Celaleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 223.

⁴⁰⁰ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 590-591.

tahammül edecek güç yoktur. Eflâki, benzer şekilde Mevlâna'nın Sultan Veled'i riyazete teşvik eden başka rivayetleri de aktarmaktadır.⁴⁰¹

On sekiz hizmet alanına ait görevler tamamlanarak sonlandırılan çilenin bin bir gün olması, Mevleviyye'deki diğer mekânsal yapılanmalarda ve uygulama pratiklerinde görüldüğü gibi bazı sembolik durumlara karşılık gelmektedir. Mevlevilere göre Cenab-ı Hakk'ın çokluktan veya sonsuzluktan kinaye olarak ifade edilen bin bir ismi ve Hz. Mevlâna'nın hayatı boyunca çıkarmış olduğu halvetlerin toplamının bin bir gün olması bu sayıdaki hikmetlerden bazılarıdır.⁴⁰² Bin bir gün ayrıca rıza kelimesinin ebced karşılığıdır.⁴⁰³ İkrar veren salikin kendi rızası ile bu süreci başlatması önemlidir. Salik, ayakçılıktan başlayarak bin bir gün boyunca; on sekiz değişik hizmeti görür, kendisine Mevleviliğin tarihçesi hakkında bilgi verildikten sonra Farsça öğretilir, Hz. Mevlâna'nın Mesnevi'si yanında, Eflâki'nin “Menakıbü'l-Arifin”i ve başka temel eserler okutulur; kabiliyetine göre hat, musiki, tezhip, şiir vb. talim ettirilir; sema çıkarttırılır. Sema çıkaran dervişe bir sikke verilerek mukabeleye katılmasına izin verilir.

Mevlevi çilesinin en önemli özelliği toplumsal hayatla iç içe olmaya devam etmesidir. Çilesini sürdürmeye devam eden can, bir taraftan manevi tekâmülü için çalışırken diğer taraftan gece matbaha dönmek kaydıyla gündüzleri sosyal hayatın içindeki işlerini takip edebilmekteydi. Âsaf Hâlet Çelebi, saraya çağrılıp akşam matbaha yetişebilmek için için kan ter içinde kalan büyük bestekâr Hamamizade İsmail Dede Efendi'nin durumunu buna örnek olarak göstermektedir. Çile çekmeye devam eden can, dergâhta yapması gereken görevler dışında istediği okumaları yapabilmekte, toplumsal ve ekonomik faaliyetlerde bulunabilmekteydi. Çelebi'ye göre kuyumculuk Mevlevilerce makbul bir meslek sayılmaktadır. Öte yandan hattatlık, çilingirlik, kalemtraşçılık vb. sanatlar da bu anlamda Mevlevilerin sosyal hayatta iç içe oldukları önemli alanlardı.⁴⁰⁴

2.2.4. Mesnevihanlık

Mevlâna, Mesnevi ve Mevlevilik birbiri ile ilişkilidir. Mevlâna ve Mesnevi, Mevleviliği besleyen iki temel kaynaktır. Bu iki temel dinamik olmadan Mevlevilik tarikatının varlığı

⁴⁰¹ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 204; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 214.

⁴⁰² Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 214; <http://www.semazen.net/sp.php?id=4>, Erişim tarihi: 24.11.2018, Saat: 14:22.

⁴⁰³ Küçük, *Mevleviliğin Son Yüzyılı*, s. 38; Arpağuş, *a.g.e.*, s. 158-159.

⁴⁰⁴ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 101-102.

mümkün görünmemektedir. Mesnevi, Mevlevi tarikatının ilmi kaynağını teşkil etmektedir.

Mesnevi, Mevlâna'nın manevi eğitim ve irşat eseri olarak Mevlevilerin hakikat yolculukları boyunca karşılaştıkları hâlleri, aşmaları gereken manevi engelleri, ulaşmayı hedefledikleri manevi makamları ve menzilleri⁴⁰⁵ detayları ile anlatan bir metindir. Bu anlamda Mesnevi, sadece Mevlevilerin değil birçok İslami hareketin ve tarikat ekolünün de muteber bir kaynağı olarak görülmüştür.

Tevhit, nübüvvet, haşır ve adalet gibi esaslar üzerinde kurulu olan Kur'an, iman ve İslam, Mesnevi'de ilahî aşkın dili ile anlatılmaktadır. Son Mesnevi Şarihi Hüseyin Top'a göre iman, aşkın diğer adıdır ve Mesnevi bu aşkın kitabıdır.⁴⁰⁶ Dolayısıyla Mesnevi, dinin ibadet, fikir ve zikir olarak hayat bulması ve ilahî aşk şeklinde dile gelişidir.

Mevlâna, altı ciltlik Mesnevi'sinin girişinde, Mesnevi kitabının, "hakikate ulaşma ve yakın sırlarını açma hususunda dinin asıllarının, asıllarının asılları" olduğunu ifade ederek *şeriat*, *tarikât* ve *hakikat*'in Mesnevi'deki varlığına işaret etmektedir. Mesnevi şarihlerinin çoğu üç defa tekrar edilen *asıl (usul)* kavramına bu anlamları yüklemişlerdir.⁴⁰⁷

Mevleviliğin manevi temellerini şekillendiren Mesnevi'nin okunması, anlaşılması, doğru yorumlanması ve içindeki rehberlik edici ilkelerin ortaya çıkarılması için tarihsel süreç içinde mesnevihanlık denilen bir kurumsal yapı ortaya çıkmıştır. Mesnevihanlık kurumunun yansımaları olarak mevlevihanelerde, dergâhlarda ve camilerde Mesnevi kürsüleri kurulmuştur. Süreç içinde Mesnevi okuyan elit ve ilmî bir grup ortaya çıkmış ve bu grup mesnevihan olarak adlandırılmıştır. Bazı dönemlerde Mesnevi'nin tamamını ezberleyen *mesnevi hafızları* da bulunmaktaydı.⁴⁰⁸

Mesnevihanlık, Mevlâna zamanında yoktu. Bu kurumsal yapının banisi olarak Çelebi Hüsameddin'i görmek mümkündür.⁴⁰⁹ O, belli zamanlarda Mevlâna muhiplerine

⁴⁰⁵ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 19.

⁴⁰⁶ Top, *Mesnevî-i Mâ'nevî Şerhi*, I, s. 19; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 80.

⁴⁰⁷ Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi, Terc. Veled Çelebi İzbudak*, s. 1; Top, *Mesnevî-i Mâ'nevî Şerhi*, I, s. 19; Ceyhan, *Mesnevi*, a.g.m., s. 325-334.

⁴⁰⁸ Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 373.

⁴⁰⁹ Ceyhan, *Mesnevi*, a.g.m., s. 325-334.

Mesnevi takriri* yapmaktaydı. Sultan Veled döneminde mesnevihanlık yerleşik bir kurum hâline gelmiştir. Çelebi Hüsameddin ile Sultan Veled Mesnevi'yi kendileri okudukları hâlde Ulu Arif Çelebi, genellikle seyahatlerde olduğu için Mevlâna dergâhında görevli mesnevihanlar bulunduruyordu.

Çelebi Hüsameddin'in yetiştirdiği ilk mesnevihan Siraceddin, bu görevi belli bir dönem yerine getirmişti. Siraceddin ile birlikte Ahmet Eflâki, Abdülvehhab Hemedani ve Mahmut Dede, ilk dönemin mesnevihanları olarak bilinmektedir. Sonraki dönemlerde Mesnevi, genellikle tayin edilen ve icazetname alan kişiler tarafından okutulmuştur. Mesnevi okutmak için icâzet almak şarttır. Fakat icazet için altı cilt Mesnevi'yi bir mesnevihandan okuma zorunluluğu yoktu. Farsça öğrenen, bir müddet Mesnevi dersine devam eden birisine Mevlevi olmasa bile mesnevihanlık icazeti verilebilirdi. Mesnevihanlar, Mevlevi olmasa bile sikkesi çelebi veya Mevlevi şeyhi tarafından teberrüken tekbirlenirdi. Bu tekbirleme, şeyhlik destarının tekbirlenmesi gibi olmayıp Mesnevi takriri yapan zatı taltif içindi.⁴¹⁰

Tarihsel Mevlevilikte, mevlevihanelerde mukabeleden önce, tekke mescidinde cemaatle kılınan namazdan sonra Mesnevi takriri yapılırdı. Bu takriri genelde şeyh efendi yapardı. Şeyhler özellikle mesnevihanlardan seçilirdi. Bazı dönemler Mesnevi'yi ezber okutmak usulden olduğu için mesnevihandan önce bir dede (kaari-i mesnevi) Mesnevi'den, şerh edilecek beyitleri okurdu. Mesnevihan ise okunan bu beyitlerin açıklamasını ve yorumunu yapardı.⁴¹¹

Konya başta olmak üzere bazı dergâhlarda çok eskiden beri mesnevihanlık, kurum olarak mevcuttu. Mevlevi şeyhleri Mesnevi takririne memur olarak tayin edilirdi. Bu şeyhler, mukabeleden önce mutlaka Mesnevi okurdu. Konya Asitane-i Aliyesi dâhil taşra mevlevihanelerinde mukabele genellikle cuma günleri yapılmaktaydı. Bu mevlevihanelerde mukabeleden önce Mesnevi dersinin yapılması gelenektir. İbn Battuta, 1330'ların başında Konya'ya geldiğinde gördüğü bu yerleşik âdeti kaydetmişti.⁴¹²

* Mesnevi'nin her beytinin tek tek okunup açıklaması şeklinde verilen derslere Mesnevi takriri denilmektedir.

⁴¹⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 372-373; Arpağuş, *a.g.e.*, s. 224-225; Demirci, *Hz. Mevlana ve Mevlevi Kültürü*, s. 299; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbi*, s. 81.

⁴¹¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 373; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbi*, s. 81.

⁴¹² Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 340-341; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 167; Lewis, *a.g.e.*, s.513.

Mesnevihanlığın icra edildiği yerler öncelikli olarak mevlevihaneler olmak üzere selatin camileri, dar'ül mesneviler (özellikle Islahat Dönemi'nde) medreseler ve saraylardı. Özellikle Mevlevi olmayanlara Mesnevi öğretmek için bir kültür müessesesi olarak dar'ül mesneviler önemli rol oynamıştır. Osman Ergin, dar'ül mesnevilerde Mesnevi'nin daha iyi anlaşılması için Farsça'nın da öğretildiğini dile getirmektedir. Yapılan son dar'ül mesnevi, İstanbul Çarşamba'daki Murad Molla Tekkesi'dir. Bu tekkenin postnişini ve Nakşibendi şeyhi Mehmed Murad Efendi, Ahmet Cevdet Paşa dâhil birçok kişiye Mesnevi dersi vermiştir. Bu dar'ül mesnevilerin açılışında devrin padişahı Sultan Abdülmecid de bulunmuştur.⁴¹³

Mesnevi okutulması için özel vakfiyeler de düzenlenmiştir. Damad İbrahim Paşa, yaptırdığı medresede, tasavvuf ilminin ve Mesnevi'nin okunmasını vakıf şartları arasında zikretmiş ve bu şekilde Mesnevi, tekke ve camilerden sonra medreseye girmiştir.⁴¹⁴

18. yüzyılın sonlarında özellikle Nakşi kökenli mesnevihanların sayısı artmıştır. On dokuzuncu yüzyılda Mevleviler'in yanı sıra İstanbul'da yaşayan önemli Nakşibendi şeyhlerinin aynı zamanda mesnevihan oldukları bilinmektedir. Bu durum, Mesnevi'nin daha geniş kitlelerce okunup esaslarının benimsenmesine imkân vermiştir. Mesnevi, bu anlamda mevlevihanelerin dışında, bazı Nakşi dergâhları başta olmak üzere diğer tarikatların tekkelerinde, konaklarda, köşk ve ev gibi özel mahfillerde de okunmaktaydı.⁴¹⁵

Osmanlı'nın son dönemlerinde selatin camilerinde Mesnevi okutan birçok mesnevihana rastlanmaktaydı. Bu mesnevihanlardan Mehmet Esad Dede (ö. 1911), hayatının son dönemlerine kadar Fatih Camii'nde Mesnevi-i Şerîf okutmaya devam etmiştir. Onun Mesnevi derslerinden geniş halk kesimleri de yararlanmıştır. Yenikapı Mevlevihanesi'nin son mesnevihanı olarak kabul edilen Tahir'ül Mevlevi (ö. 1951), Ahmet Avni Konuk (ö.1938) ve Hüseyin Vassaf (ö.1929) Mehmed Esad Dede'den icazet almışlardır. Mehmet Esad Efendi'nin vefatından sonra, Karahisarlı Ahmet Efendi (ö. 1923) Fatih Camii'nde

⁴¹³ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi, c.I*, Eser Matbaası, 1977, s. 154-156; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 373; Arpağuş, *a.g.e.*, s. 223; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 167; M. Baha Tanman, *Mesnevihâne Tekkesi*, İslam Ansiklopedisi, c. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, s. 334-336; Ceyhan, *Mesnevi*, a.g.m., s. 325-334; Demirci, *Hız. Mevlana ve Mevlevi Kültürü*, s. 300.

⁴¹⁴ Ergin, *a.g.e.*, s. 155-156; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 373; Ceyhan, *Mesnevi*, s. 325-334.

⁴¹⁵ Bilal Kemikli, http://akademik.semazen.net/author_article_print.php?id=1218, Erişim Tarihi: 29.11.2018, Erişim Saati: 10:49; Ceyhan, *Mesnevi*, s. 325-334.

Mesnevi okutmaya devam etmiştir. Kararhisarlı Ahmet'in vefatından sonra ise Tahir'ül Mevlevi bu camide (1923-1925 yılları arasında) Mesnevi okutmaya devam etmiştir. Tâhir'ül Mevlevi, 1948 yılından sonra vefatına kadar Süleymaniye ve Lâleli Camii'nde mesnevihanlık görevini yürütmeye devam etmiştir. Aynı şekilde Ahmed Remzi Dede (ö. 1944) Bayezid ve Üsküdar Sultan Mustafa Camii'nde Mesnevi okuturken Hasan Ünsi (ö.1723), Ayasofya Camii'nde, Nakşi gelenekten gelen Erzurumlu Abdürrezzak İlmî Efendi (ö.1907) ise Sünbül Efendi, Koca Mustafa Paşa ve Bayezid Camii'nde Mesnevi dersleri vermiştir.⁴¹⁶

2.2.5. Sema

Arapça *semi* (sin-mim-ayn) harfleriyle yazılan sema işitmek anlamına gelmektedir. Sema, ilahî nefes ve kaidelerin makamla okunuşlarını dinleyerek heyecana gelmek, cezbeyle kapılmak ve dönmeyi de içeren birtakım hareketlerde bulunmaktır. Birçok tarikat mensubu sema yapmaktadır. Mevlevi tarikatına mensup dervişler de ney ve kudümün ahengi ile dönmektedir. Semanın haram veya helal olduğu ile ilgili din adamları çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Kuşeyrî ve Gazali gibi mutasavvıflara göre semanın, (ses ve çalgı dinleme) hükmü, dinleyenin üzerinde bıraktığı tesire göre değişmektedir. Eğer dinleyende nefsanî birtakım meyiller uyandırıyor ise haram, hiçbir tesir bırakmıyorsa mubah, ruhani ve ilahî bir neşe veriyorsa helaldir. Sema, ilahî seslerle inşa edilen evrenin hakikatının anlaşılması ve gereğinin yerine getirilmesidir. Sema Mevlevilik tarikatının yoğun kurallarla donatarak pratikleştirdiği kurumların başında gelmektedir. Mevlevilik tarikatı ile özdeşleşen sema, insanlık tarihi kadar eski bir ritüeldir. İslam dünyasında Mevlâna'dan önce var olan sema, Mevlâna ile birlikte yaygınlaşmış ve Mevleviyye ile birlikte kurumsallaşan bir ayin hâline dönüşmüştür.⁴¹⁷

Mevlevilerde sema, müridin veya salikin aşk ve cezbesini ortaya çıkaran bir ritüeldir. Mevleviyye'ye intisap eden her muhip, süreç içerisinde sema etmeyi öğrenmektedir. Sema etmeyi öğrenmeye *sema çıkarmak*, sema eden kişiye *semazen*, sema esnasında dönenleri idare edenlere ise *semazenbaşı* denilmektedir. Sema ayininin Mevleviyye'deki adı *mukabele-yi şerif* veya *ayin-i şerif*'tir.

⁴¹⁶ Kemikli, *a.g.m.*; Ceyhan, *Mesnevi*, a.g.m., s. 325-334.

⁴¹⁷ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 85; Kuşeyri, *a.g.e.*, s.357-370; Uludağ, *a.g.e.*, s. 129-215; Semih Ceyhan, *Sema*, İslam Ansiklopedisi, c. 36, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, s. 455-457.

Sema, insanın Kur'an, şiir, kaside veya musiki nağmelerini dinleyerek cezbeye gelmesi ve raks diye adlandırılan davranışı göstermesidir. İlk sufiler tarafından eksik bir mertebe olarak tanımlanan hareketli sema, sülukun başlangıcında ve ortasında olanlar için caiz olarak kabul edilmiştir. Sema yapanlar genelde manayı dinleyenler ve sesi dinleyenler olarak iki gruba ayrılmaktadır. Sufilere göre semada manayı dinlemek ve anlamak esastır. Mana kalbe ulaşınca kalbi harekete geçirir ve vect hasıl olur. Nefsine tabi olanlar ise sadece sesi dinler ama manaya ulaşamaz.⁴¹⁸

Müslüman sufiler, insanlığın geliştirdiği ve uzun bir geçmişi bulunan sema tecrübesine yabancı kalmadılar. Hint kültüründen Mısır'a oradan da Yunanistan'a geçtiği ifade edilen semanın, özellikle Yunan filozofları arasında revaçta olduğu dile getirilmektedir.⁴¹⁹ Yunan, Mısır ve Hint kültürlerinde, göklerin, aşkla gerçekleştirdikleri dönüş hareketleriyle unsurları meydana getirdiği dolayısıyla düşünce sahiplerinin de bu dönüş uymaları durumunda ilahî hakikatleri idrak edebilecekleri inancının mevcut olduğu söylenmektedir.

Kaynağı tam tespit edilememekle birlikte ilk Müslüman sufilerden beri bilinen sema, özellikle Orta Asya'daki mutasavvıflar arasında Suriye'dekiler gibi uygulanmaktaydı.⁴²⁰ Sema, tarikat dönemlerine gelindiğinde kurumsallaşmış ve mensuplarının icra ettiği bir zikir ayini hâline dönüşmüştür.

Mevlevilerin sema adını verdikleri toplu zikir uygulamaları hemen hemen bütün tarikatlarda mevcuttur. Mevlevilikteki sema ayininin adı, Kadiriyye'de *devran*, Rifai ve Sadiler de *zikr-i kıyam*, Halvetilerde *darb-ı esma*, Nakşibendilerde ise *hatm-i hacegân*'dir.⁴²¹

Mevlâna'ya göre sema, bir uyanıştır.⁴²² Mevleviler, "duymak, gökyüzü ve dönmek" anlamlarının, sema zikri olan ayinde birleştiğini⁴²³ dolayısıyla semanın dans anlamında bir raks değil ibadetin kendisi⁴²⁴ olduğunu dile getirmektedirler.

⁴¹⁸ Ceyhan a.g.m., Erişim Tarihi, 09.11.2018, saat: 16:52.

⁴¹⁹ Eflâkî, a.g.e., s. 775-776.

⁴²⁰ Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik*, s. 128-129.

⁴²¹ Çıpan, a.g.e., s.45.

⁴²² Gölpinarlı, *Mevlana Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 217.

⁴²³ Celaleddin B. Çelebi, *Sema, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2006, s. 47.

⁴²⁴ Öke, a.g.e., s. 34.

Mevlevi dervişleri ve postnişinleri, Mevlevi olunmadan semazen olunamayacağını dile getirmektedir. Bir kişinin Mevlevi olabilmesi için de Müslüman olması gerekmektedir.⁴²⁵ Onlara göre semanın bedene ve ruha sinmesi ancak bu tarikate mensup olmakla mümkündür. Dolayısıyla Mevlâna nasıl sema etmişse öyle sema yapmak şarttır.⁴²⁶

Sema, sembolik anlamda, kâinatın oluşumunu, insanın âlemde dirilişini, Allah'a olan aşkın dışı vurumunu, kulluğun idrakini ve insan-ı kâmil olmaya doğru yönelişi ifade etmektedir.⁴²⁷ Mevleviler, semayı müridin tevhide ulaşması, “miraç”ın provası ve kurbiyetin kendisi⁴²⁸ olarak görmektedir.

Türkiye’de Şeb-i Arus Törenleri ile birlikte görünümü giderek artan sema ritüeli, çeşitli kültürel etkinliklerde, düğünlerde ve hatta eğlence mekânlarında sıkça görülmeye başlanmıştır. Yüzyıllar boyunca sadece mevlevihanelere özgü bir zikir ve ibadet şekli olan sema Eflâki’ye göre Mevlâna zamanında her yerde ve herkes tarafından tertip edilebilmekteydi.⁴²⁹ Sonradan Çelebi Hüsameddin ile devam etmiş, Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi’den başlayarak Pir Adil Çelebi zamanına kadar tam bir disiplin içine alınmış, nizama bağlanmış, bugünkü şeklini almış, öğrenilir ve öğretilir olmuştur.⁴³⁰

Mevlâna sema yapmıştır.⁴³¹ Mevlâna Celâleddin-i Rumi ile ilgili temel kaynak olan Eflâki’nin Menakıbu’l Arifin’i, Mevlâna’nın sema ettiğini dile getirmektedir.⁴³² Mevlâna sema esnasında konuşmakta, fetva vermekte ve başkalarıyla diyalog kurmaktaydı.⁴³³ Mevlâna özellikle aşk ve heyecanda yoğunlaştığı anlarda sema yapardı. Sevinç veya keder anları hatta en ufak bir his ve çağrışım⁴³⁴ onu semaya sevk etmekteydi. Mevlâna sema yaparken irticali olarak beyit söylemekte⁴³⁵ ve etrafındaki müritleri hemen bunları not etmekteydi.

⁴²⁵ Friedlander, *a.g.e.*, s. 163.

⁴²⁶ Öke, *a.g.e.*, s. 15.

⁴²⁷ <http://www.semazen.net/sp.php?id=357>, Erişim tarihi, 13.11.2018, Saat: 20:28.

⁴²⁸ Öke, *a.g.e.*, s. 18.

⁴²⁹ Eflaki, *a.g.e.*, s. 775.

⁴³⁰ Demirci, *Hz. Mevlâna ve Mevlevi Kültürü*, s. 231; Öke, *a.g.e.*, s.36; Çıpan, *a.g.e.*, s.47.

⁴³¹ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Sema*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 257.

⁴³² Eflâkî, *a.g.e.*, s. 21-411; Gölpmarlı, *Mevlana Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 81-216; Lewis, *a.g.e.*, s. 268-338.

⁴³³ Gölpmarlı, *Mevlâna’dan sonra Mevlevilik*, s. 350.

⁴³⁴ Eva de Vitray Meyerovitch, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, Çev. Melek Öztürk, Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları, Konya 1998, s. 120.

⁴³⁵ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 219-447; Lewis, *a.g.e.*, s. 218-323.

Mevlâna'da şiir ve sema iç içedir. Kendisinde güçlü bir çağrışım, derin bir dikkat, orijinal bir buluş, zamanını aşan bir sezgi kabiliyeti bulunmaktaydı. Bu yüksek kabiliyetle, hadiselerden aldığı ilhamla ve sema ederken şiir söylemekteydi. Etrafındakiler o anda bu şiiri yazmaktaydı. Özel olarak onun şiirlerini kaydeden kişiler vardı.⁴³⁶

Mevlâna'nın ilhamının asıl kaynağı ise kâinattaki nağme ve coşkudur. Mevlâna dünyadan kulağına gelen seslerle ilgili olarak Mesnevi'sinde şunları söylemektedir:

“Dünyayı nimetlerle dolu görüyorum, kaynaklardan durmadan tatlı, coşkun sular akıyor; suların sesi kulağıma geliyor, hatırumu gönlümü alıyor, beni mest ediyor; dallar tevbe edenler gibi neşeli neşeli uyanmada, yaprakları da şarkı söyleyenler gibi el çırpılmaktadır.”⁴³⁷

Mevlâna sema yaparken müritleri çoğu zaman onun elini veya eteğini öpmek ve hayır duasını almak istiyordu. Bu durum karmaşayı beraberinde getirdiği hâlde Mevlâna kimseyi engellemeye çalışmamaktaydı.⁴³⁸ Dostlarının ve yakınlarının engellemeleri karşısında Mevlâna, tepki göstererek şunları dile getirmektedir:

“Benim bir huyum vardır: Kimsenin gönlünün benden incinmesini istemem. İşte bir topluluk semada kendilerini bana çarpıyor ve bazı dostlar onlara engel olmak istiyor; onların bu engel olmaları hoşuma gitmez. Bu dostlara yüz defa benim için bir kimseye vurmayın, ben bana çarpanlardan memnunum demişim”⁴³⁹

Eflâki, Mevlâna'nın yaptığı semalardan bir tanesini şöyle nakletmektedir:

“Bir gün Mevlâna Hazretleri, Şeyh Selahaddin Zerkub'un (Tanrı onun sırrını kutlasın) dükkânının önünden geçiyordu. O sırada çekiç vuranların darbelerinin sesi mübarek kulağına gelerek semaya ve dönmeye başladı. Büyük bir kalabalık toplandı. Şeyh Selahaddin Hazretlerine Mevlâna'nın semaya başladığını haber verdiler. “Elinizi çekiç vurmaktan alıkoymayın ve altın yaprakları yok olacak diye korkmayın.” dedi çıraklarına Şeyh. Kuşluk vaktinden ikindiye kadar sema oldu. Ondan sonra Mevlâna “Durdurun!” diye buyurdu. Tam bu sırada guyendeler yetişti. Mevlâna tekrar ciddiyetle semaya başlayıp şu gazeli söyledi:

O kuyumcu dükkânında bir hazine meydana çıktı

Bu ne şekil, bu ne mana, bu ne güzel, bu ne güzellik

Şeyh dükkânına girdiğinde altın yapraklarla dolmuş olduğunu gördü. Örs ve orada bulunan her alet altın olmuştu. Şeyh feryad edip dışarıya çıktı, Mevlâna'nın mübarek ayakları altında yuvarlandı ve hemen dükkânını yağma etmelerini emretti. İşi gücü bırakıp

⁴³⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 259-262.

⁴³⁷ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, Şefik Can, Cilt IV, 3265-3267, s. 251.

⁴³⁸ Lewis, *a.g.e.*, s. 218.

⁴³⁹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 88.

işsizler halkasına girdi, bir yüzük taşı gibi kıymetli oldu. İşte Mevlâna'nın bu iyiliği sayesinde dünyada şöhret buldu."⁴⁴⁰

Eflâki, Mevlâna'nın, "Önce semada olgunlaş, ondan sonra sema yap. Nitekim ben, dün şekeri burnuma tuttum, burnum şekerden bir şey anlamadı çünkü o anlamaya yetenekli değildi."⁴⁴¹ dediğini nakletmektedir.

Farklı zamanlarda semaya teorik anlamda bir meşruiyet zemini aramak söz konusu olabilmıştır. On birinci yüzyılda Hucvirî, "*Keşfü'l-Mahcûb*" adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Seriyî-i Sakâti, semayı bereketli toprağa yağan yağmura benzetmiştir. Sakâti, "*Evrâdü'l-Ahbâb*" adlı eserinde semayı kullarının gönüllerini cezbeden Allah'ın bir lütfu olarak görmektedir.⁴⁴² Mevlâna hayatta iken sema ile ilgili dedikodular başlamıştı. Şems'in Konya'yı terk etmesi ile birlikte Mevlâna rebap yaptırmış ve semaya başlamıştı. Bu durum dedikoduların artışı beraberinde getirmiş, semayı inkâr edenler ortaya çıkmıştır. Sema ile ilgili tartışmalar Mevlâna'nın vefatından sonra da devam etmiştir. Sultan Veled, semanın dünyevi bir eğlence değil Allah'a yakınlık olduğunu fakat şeytanla birlikte olanların semasına fetva verilemeyeceğini dile getirmişti.⁴⁴³

Mevlevilerdeki semaya meşruiyet arama tutumu ilk dönemlerde olduğu gibi en parlak dönemlerde ve günümüzde de devam etmiştir.⁴⁴⁴ Örneğin on beşinci yüzyılda yaşayan ve Mevleviliğin parlak simalarından olan Mesnevi Şarihi İsmail Rusuhi Ankaravi, Hz. Peygamber'in belli zamanlarda, belli kişilerin musiki ve raks icralarına karşı gösterdiği müsamahayı semaya bir meşruiyet zemini olarak takdim ederken⁴⁴⁵ çağdaş dönem Mevlevi yazarlarından Şair Âsaf Hâlet Çelebi de aynı referanslardan ve zayıf olarak kabul edilen bazı hadislerden hareketle semaya bir meşruiyet zemini aramaktadır.⁴⁴⁶

Ahmet Eflâki, "*Menakıbu'l Arifin*" adlı eserinde⁴⁴⁷ semanın meşruiyetini kabul etmeyen ulemaya⁴⁴⁸ karşı Mevlâna'nın tutumunu, Şemseddin Mardini ile Mevlâna arasında yaşanan konuyla ilgili diyalog esnasında Mevlâna'nın söylediklerini ve büyük insanların

⁴⁴⁰ Eflâki, *a.g.e.*, s. 351; Lewis, *a.g.e.*, s. 255.

⁴⁴¹ Eflâki, *a.g.e.*, s. 255.

⁴⁴² Lewis, *a.g.e.*, s.373.

⁴⁴³ Küçük, *Sultan Veled ve Maarifi*, s. 122-126.

⁴⁴⁴ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 64-65.

⁴⁴⁵ Ankaravî, *Mevleviler Yolu*, s. 399; Uludağ, *a.g.e.*, s. 65-68; Arpaguş, *a.g.e.*, s. 232-233.

⁴⁴⁶ Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik*, s. 129-130.

⁴⁴⁷ Eflâki, *a.g.e.*, 433-434.

⁴⁴⁸ Lewis, *a.g.e.*, s. 166,508.

konuyla ilgili sadık rüyalarını⁴⁴⁹ manevi deliller olarak dile getirmektedir. Eflâkî, Mevlâna'nın vefatından sonra semanın yasaklanmasını isteyen ve Muineddin Emir Pervane'ye müracaat eden fakihlere karşı Pervane'nin tutumunu, Sadreddin-i Konevi'nin semanın meşruiyeti ile ilgili söylediklerini⁴⁵⁰ ve Kadı Siraceddin Urmevi'nin semanın yasaklanmasıyla ilgili teklifinin reddini⁴⁵¹ semanın meşruiyeti ile ilgili deliller olarak dile getirmektedir. Mevlâna ile ilgili pozitif tutumlar sergileyen dönemin büyük otoritelerinden Fahreddin Iraki'nin de semaya karşı tutumu⁴⁵² müspettir. Yine başlangıçta semayı inkâr eden Konya Kadısı İzzeddin, bir müddet sonra bu inkârdan vazgeçmiştir.⁴⁵³

Bütün mutasavvıflar ve fakihlerce onaylanmasa bile musiki ve raksa dayalı sema ayini tekkelerde toplu olarak gerçekleştirilen bir faaliyet olmuştur. İslam tarihinde musiki ve raks; saray, cariye ve sefahatle alakalı görüldüğü için kesin olarak yasaklanmamakla birlikte teşvik de edilmiyordu. Sultan Veled, semanın şeriata aykırı olduğu itirazına karşı bu uygulamayı savunmuştur.⁴⁵⁴ Semanın meşruiyetiyle ilgili önemli kaynakların başında İsmail Rusuhi Ankaravi'nin "*Hüccet'üs Sema*" adlı risalesi gelmektedir.⁴⁵⁵

Semayı Mevlâna'ya Şems-i Tebrizî'nin öğrettiği Mevleviliğin temel kaynaklarında dile getirilmektedir. Sultan Veled, "İntihaname" adlı eserinde Şemseddin'in (Şems-i Tebrizî) Mevlâna'yı semaya davet ettiğini ve onun da bu buyruğa uyduğunu⁴⁵⁶ dile getirmektedir. Şems, Mevlâna'ya semayı öğrettikten sonra⁴⁵⁷ Mevlâna, sema ile ilgili kendi geleneğini oturtmuştur. Lewis'e göre bu paradigma değişimi Mevlâna'nın bir vect yöntemi olan ve bu nedenle toplumsal olarak dengesizleştirici bir ibadet, ahlaki anlamda kuşkulu, hatta çoğu çevrede haram sayılan semaya katılmasına olanak sağlamıştır.⁴⁵⁸

Mevlâna'ya semayı öğreten Şems-i Tebrizî, "*Makalat*" adlı eserinde semanın çeşitlerinden bahsetmektedir. Bunlar, "mubah olan sema, farz olan sema ve farz-ı ayn olan sema" dır. Tebrizî'nin bu eserinde sema geniş yer bulmuştur. Şems, Allah'ın

⁴⁴⁹ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 205.

⁴⁵⁰ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 442.

⁴⁵¹ Lewis, *a.g.e.*, s.373.

⁴⁵² Lewis, *a.g.e.*, s.166-167.

⁴⁵³ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 137; Gölpınarlı, *Mevlana Hayatı, Eserleri Felsefesi*, s. 216.

⁴⁵⁴ Lewis, *a.g.e.*, s. 60.

⁴⁵⁵ Ankaravî, *a.g.e.*, s. 377-403.

⁴⁵⁶ Sultan Veled, *İntihâ-nâme*, İst. Üniv. Farsça Yazm. 1009, 61.a, Akt. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İnkılâp kitabevi, 2015. s.73; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 77-78.

⁴⁵⁷ Lewis, *a.g.e.*, s. 223- 241; Yakup Şafak, *Hız. Mevlâna'nın Eserleri, Mevlâna Celaleddin-i Rumi*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya, 2006, s. 24; Öke, *a.g.e.*, s. 34-42.

⁴⁵⁸ Lewis, *a.g.e.*, s. 218.

erlerinde tecelli eden rüyetin (keskin görüş) sema sırasında daha çok ortaya çıktığını dile getirmektedir. Şems'e göre sema, Allah'ın erlerini başka âlemlere götürmekte ve Hakk'a kavuşturmaktadır.⁴⁵⁹

Mevlâna'ya semanın şeklini ilk öğreten kişi Şems-i Tebrizî iken Onu semaya ilk teşvik eden kişi Sultan Veled'in anneannesidir (Gevher Hatun'un annesi Kira-yi Büzürg).⁴⁶⁰ Ahmet Eflâki, Sultan Veled'in konu ile ilgili söylediklerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Babam gençliğinde çok zahit, faziletli ve vera sahibiydi. Semaya hiç gelmemişti. Anne tarafından büyükannem olan Kira-yi Buzurg (Büyük Kira) babamı semaya teşvik etti. Babam önceleri semada ellerini sallardı. Mevlâna Şemseddin gelince ona dönmeyi gösterdi.”⁴⁶¹*

Eflâki, “Bir gün Müineddin Pervane, “Mevlâna, dünyaya sema ayinini getirmekle ne de güzel etmiş.” dedi. “Haşa, o semayı koymadı, belki iyi yükseltti.” diye buyurdu Mevlâna”⁴⁶² diyerek bu durumu teyid etmektedir.

Mevlâna Celâleddin-i Rumi, Mesnevi'nin birçok yerinde⁴⁶³ semadan bahsetmektedir. Sema, Mevlâna için cezbenin dışı vurumdur.⁴⁶⁴ Mevlâna'da sema, bir mutasavvıfın züht ve riyazetinden çok aşk ve cezbesine işaret etmektedir. Mesnevi'deki şu beyitler bu durumu anlatmaktadır:

“Hak yolunun yolcuları, raksı, oynamayı nefis savaşı meydanında kanlara bulanarak yaparlar. Yani onlar nefislerini yendikleri için kendilerinden geçerler de ruhani oyun, gönül oyunu, aşk oyunu oynarlar. Nefis zindanında kalan dünyalık âşıkları ise nefislerinin hevasına uyararak sadece kendilerini göstermek için bedenleri ile oynarlar. Bu yüzdendir ki sema, iyi kişilerin manevi ve ruhani oyunu, kötü kişilerin de sırf tenlerine, bedenlerine ait bir oyun oynamaktır; Varlıklarının ellerinden yani, benliklerinden kurtulunca el çırpırlar; kendi noksanlıklarından, hatalarından sıyrılınca manevi bir neşe duyarlar da oynamaya başlarlar; onların mutripleri yani çalgıcıları, gönüllerinden def çalarlar. Denizler bile onların coşkunluğunu görüp dalgalanır, köpürür, coşar”⁴⁶⁵

Öte yandan sema Mevlâna'nın “*Divan-ı Kebir*” adlı eseri ile özdeşleşmiştir. Mesnevi'de genellikle “duymak” olarak işlenen sema, “*Divan-ı Kebir*”de Mevlevi ayinindeki semaya

⁴⁵⁹ Tebrizi, a.g.e., s. 39; Eflâkî, a.g.e., s. 497.

⁴⁶⁰ Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik*, s. 130.

* Şüphelerden arınıp tertemiz olmak ve nefis muhasebesini her an göz önünde tutmak.

⁴⁶¹ Eflâkî, a.g.e., s. 512; Lewis, a.g.e., s.375.

⁴⁶² Eflâkî, a.g.e., s. 393.

⁴⁶³ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi, Terc. Şefik Can, Cilt III, 100-103, 4722, s. 21-380; Cilt VI 662, s. 50; Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, s. 75-76.*

⁴⁶⁴ Lewis, a.g.e., s. 376.

⁴⁶⁵ Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi, Şefik Can, Cilt III, s. 20.*

karşılık gelmektedir.⁴⁶⁶ Bu anlamda “Divan-ı Kebir”de sema ile ilgili bahisler oldukça fazladır.⁴⁶⁷ Mevleviler, “Divan-ı Kebir”i okuyan kişinin kendini tutamayacağını ve coşup semaya kalkmak isteyeceğini dile getirerek “Divan-ı Kebir”i bu açıdan Hz. Mevlâna’nın “aşkla yanış öyküsü” olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre sema bu aşkın dışı vurumu, soyutun somuta, batının zahire evrilişidir. Mevleviler, beyit sayısı itibariyle “Mesnev-i Şerif”in iki katı olan “Divan-ı Kebir” okunup anlaşılmeden ve hissedilmeden yapılan semanın Hz. Mevlâna’nın seması olamayacağını da söylemektedir.⁴⁶⁸

Mevlâna, “*Fihî Ma Fih*” adlı eserinde semayı bir nevi ibadet olarak kabul etmektedir. O, “Semada muganni, namazdaki imam gibidir. Eğer muganni ağır okursa sema da ağır, eğer hafif söylerse hafif olur.” diyerek Allah’ın erleri için namaz kılmanın, sema etmenin ve gizlice Allah’ın emirlerine uymanın önemine vurgu yapmaktadır.⁴⁶⁹

Feridun Bin Ahmet’in Sipehsalar Risalesi, Mevlâna’nın sema yaptığına dair bilgiyi veren ilk kaynak olması itibarı ile önemlidir. Sipehsalar’a göre sema, ferec giyme ve sarık sarma usulü Şems-i Tebrizî’den Mevlâna’ya geçmiştir. Bu usul şüphesiz Mevlâna’dan da Mevlevilere geçmiştir. Feridun b. Ahmet Sipehsalar, "Hüdavendigâr ayrıca velilerin ve kutupların sultanı, maşukların baş tacı, âlemlerin rabbinin sevgilisi, efendimiz Şemseddin-i Tebrizî’yle (Tanrı zikrini yüce etsin) çok sohbetinde bulundu. Sema usulünde, fereci giyme ve sarık sarmada ona uydu.”⁴⁷⁰ diyerek bu duruma vurgu yapmaktadır. Şems Mevlâna’ya, “Sema yap, zira istediğini semada daha fazla bulursun.” diyerek onu sema yapmaya teşvik etmiştir.⁴⁷¹

Sipehsalar’a göre hakikati bilenler açısından sema esnasında her hareket, bir gerçeğe işaret etmektedir. Bu anlamda dönmek, tevhide işarettir ve bu, muvahhit ariflerin makamıdır. Bunlar o makama çıktıklarında ve o “hâl” ile donandıklarında, aradıkları şeyi her tarafta görmekte, döndükleri her tarafta hakikatin izlerini görerek nasiplenmektedir.⁴⁷²

⁴⁶⁶ Çelebi, *Sema, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*, s. 47.

⁴⁶⁷ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 65-75.

⁴⁶⁸ Öke, *a.g.e.*, s.15-17.

⁴⁶⁹ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, s. 21.

⁴⁷⁰ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 43.

⁴⁷¹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 84-150.

⁴⁷² Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 86.

“Sipehsâlâr Risalesi”nde sema, sıçramak, ayak vurmak, kol açmak, birisini kucaklayıp beraber sema etmek, halkı semaya teşvik etmek ve sema ederken birisine karşı niyaz secdesinde bulunmak şeklinde anlatılmakta⁴⁷³ ve bugünkü gibi uzun devirleri ve protokolleri⁴⁷⁴ içermemekteydi.

2.2.6. Musiki

Ölçülü sesler vasıtasıyla estetik bir tesir ve heyecan meydana getirme sanatı olan musiki, insanlık tarihi kadar eskidir. Kâinattaki ilahî seslerin yansıması olan musiki, insandaki aşk ve cezbeyle ortaya çıkarmakta ve insiyaki olarak dönme hareketini (sema ritüeli) doğurmaktadır.⁴⁷⁵

Geleneksel sanatlar içinde musikinin özel bir yeri vardır. Musikinin maddi formlar ve biçimlerle ilişkisi diğer sanatlara nispetle daha azdır. Musiki maddenin kendisinden çok özü (mücerrat) ile ilişkilidir. Bu özelliğinden ötürü İslam arifleri ilahî sırları açıklamanın en iyi yolu olarak müziği göstermişlerdir. Mevlâna, özü Cüneyd’e ait olan şu gerçeği hatırlamaktadır: “Musiki, Allah ile insan arasındaki ezeli aktin sırlarını (esrar-ı elest) açıklamaktadır.”⁴⁷⁶

Sema, tesadüfi veya rastgele musiki dinlemek değil musikinin ayinsel kullanımınıdır. Mevlâna, semanın dinlemekten daha fazla bir şey olduğunu dile getirmektedir. Eğer şiir, musiki veya sema, dinleyenleri Allah’a yöneltiyorsa ve vecde getiriyorsa dinleyenler genelde kollarını sallar veya dönmeye başlarlar. Bu anlamdaki sema, ibadet ve müşahade hâlidir.⁴⁷⁷

Ses, musiki, nağme ve sema arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Günümüze kadar devam eden sema geleneği, musiki ve nağmenin kulağa gelmesi üzerine inşa edilmiştir. Sema bu ses ritmine uygun şekilde yapılmaktadır. Feridun bin Ahmet Sipehsalar da nağmeli sesin bu etkisine dikkat çekmektedir. Ona göre

“Nağmeli ses, âşıklara şundan dolayı hoş gelir: Onlar elest meclisinde ruhani ve güzel seslere alışmış, onun verdiği hoşluğa kulak vererek yetmişlerdir. Nefs âlemine ve vücudun bulanıklığına yakalanmış, ruhani âlemden uzak kalmış oldukları bugün deyse kulaklarına

⁴⁷³ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 84-86.

⁴⁷⁴ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 349.

⁴⁷⁵ Uludağ, a.g.e., s. 12-13.

⁴⁷⁶ Nasr, a.g.e., s. 209.

⁴⁷⁷ Lewis, a.g.e., s. 373.

o güzel seslerden birazcığı geldiğinde hüznü olan gönülleri şevklerinin fazlalığından çırpırır, coşar ve bedeni de ona uyarak hareket eder.”⁴⁷⁸

Sipehsalar’ın sema ve musiki arasında kurduğu ilişki Mevlâna kaynaklıdır. Bu yaklaşım Cüneyd-i Bağdadi’ye ve hatta ondan da öncesine kadar uzanmaktadır. Hallac’a göre musiki ruhun uyanışıdır. İnsan, tarifi imkânsız o ana erişince zaman mefhumu ortadan kalkmaktadır.⁴⁷⁹

Pisagor’un kürelerin (gezegenlerin) devrini (döndüğünü) gördüğü ve bundan meydana gelen müziği dinlediği, böylece müziği icat ettiği, İhvan-ı Safa’nın da bu müziği incelediği dile getirilmektedir.⁴⁸⁰ Meyerovitch, ilahî musiki, sonsuzluk imajı ve kamış/ney metaforları arasında ilişki kurma bağlamında Mevlâna Celâleddin-i Rumi ile Hint şairi Rabindranath Tagore (1861-1941) arasında bir benzerlik kurmaktadır.⁴⁸¹

Neoplatoncu filozof Jamblique’e göre bazı musiki tarzları manevi âlemle irtibatı sağlamada etkilidir. Ruh, kapasitesi oranında katıldığı ilahî musikinin yankısını algılamaktadır. Jamblique’nin bu yaklaşımı ile Anamnez* arasında bir benzerlik kuran Meyerovitch, aynı benzerliğin büyük mutasavvıf Cüneyd-i Bağdadi tarafından daha geniş ve manevi bir bağlam içinde dile getirildiğini hatırlatmaktadır.⁴⁸² Zira Cüneyd-i Bağdadi’ye göre musiki, elest bezmini⁴⁸³ hatırlatan bir uyarıcıdır. Cüneyd’e göre sufiler, musiki dinlerken kendilerinden geçerek coşarlar. Ona göre musiki nağmeleri ruhlarda, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hatırasını yeniden uyandırmakta ve insanı coşturmaktadır. Mevlâna da aynı noktaya vurgu yapmaktadır. Mevlâna, “Sema nedir, biliyor musun?” sorusunu sorar ve bu soruya kendisi şöyle cevap verir: “Sema, kendinden geçmek ve Hakka vasıl olmak suretiyle, “bela (evet)” sesini işitmektir.”⁴⁸⁴

Cüneyd-i Bağdadi’nin dile getirdiği ve Mevlâna’nın vurgu yapmaya devam ettiği musiki kaynaklı bu coşku ve uyarıcı etkisi, tarikatların çoğunda görülmektedir. Fakat

⁴⁷⁸ Sipehsâlâr, a.g.e., s. 85-86.

⁴⁷⁹ Meyerovitch, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, s. 122.

⁴⁸⁰ Meyerovitch, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, s. 120; Gölpınarlı, *Mevlana Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 217.

⁴⁸¹ Meyerovitch, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, s. 124.

* Doktorun hastaya teşhis koymak için soru sorarak hastanın öyküsünü elde etmesi. Belli bir sıra ve düzen içinde sorulan sorularla bireyin mevcut ya da geçmiş hastalıklarının ortaya çıkarılması.

⁴⁸² Meyerovitch, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, s. 133-137.

⁴⁸³ <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/araf-suresi-7/ayet-172/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>, Erişim Tarihi, 17.11. 2018, saat: 00:43.

⁴⁸⁴ Uludağ, a.g.e., s. 255-156; Eva de Vitray Meyerovitch, *Hz. Mevlana ve İslam Tasavvufu*, Terc. Mehmet Aydın, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2012, s. 54.

Mevleviyye’de bu coşturucu musiki, diğer tarikatlara nispetle çok daha fazla ve kurumsaldır. Hem tarihsel Mevlevilikte hem de günümüz Mevleviliğinde durum böyledir. Günümüz tasavvuf ve sanat musikisinin büyük çoğunluğunun Mevlevi tarikatı kaynaklı olması bundan kaynaklanmaktadır.

Mevleviliğin ayırt edici özelliklerinin başında musiki gelmektedir. Mevlevi kültürünü musiki alanında ayrıcalıklı bir yere taşıyan pratiklerin başında musikiyi icra ediş, tasavvufla musikiyi kaynaştırma, melodik unsurlara temel oluşturacak seviyede musikiye yer verme, musiki eğitimi gerçekleştirme ve pek çok bestekâr yetiştirme gelmektedir.

Öte yandan musiki, Mevlevi tarikatının önemli sacayaklarından olan sema ayininin vazgeçilmez bir unsurudur. Ayinin bütün pratikleri düzenli müzik çerçevesinde icra edilmektedir. Bu amaçla bestelenmiş müzikler ve bu müziğe dayanan kurallar semadaki ahengi sağlamaktadır. Türk tasavvuf ve sanat müziğinin eserleri sema ayinlerinin ayrılmaz parçalarıdır. Özellikle Türk musikisinde güzel eserlere imza atan Aziz Dede, Salih Dede, Nayi Osman Dede ve Emin Dede bu musikinin önemli temsilcileri olup eserleri hâlâ icra edilmektedir.⁴⁸⁵

Mevlevi musikisinin sembol enstrümanı “ney”dir.* Mevlâna zamanında rebab* çalınıyordu. Sonradan Ney ve Kudüm, Mevlevi müziğinin özel icra vasıtaları hâline gelmiştir.⁴⁸⁶

Ney, Mevlâna ve Mesnevi üçlüsü arasında kuvvetli bir manevi ilişki bulunmaktadır. Mevlâna Mesnevi’sinin ilk on sekiz beytini kendisi yazarken diğer bütün beyitleri ise Çelebi Hüsameddin’e yazdırmıştır. Mesnevi’nin ilk beyti “ney’in ayrılıktan şikâyeti” ile başlamaktadır. Ney, nefsanî arzulardan kurtulmuş, nefsini yok etmiş ve ilahî sevgi ile dolmuş, kâmil insanı sembolize etmektedir. Ney kamışlıktan ayrı düştüğü için inlemektedir. İnsan da ruhlar âleminden dünyaya sürgün edildiği ve Hak’tan ayrı düştüğü için ıstırap duymaktadır. İnsan dünyada yaşadığı müddetçe ve acılar çektikçe ruh âlemindeki mutluluğunun özlemini duyacak, yabancı olduğu ve sürgün gibi yaşadığı bu

⁴⁸⁵ Gölpınarlı, *Mevlana’dan Sonra Mevlevilik*, s. 418; Arpaguş, *a.g.e.*, s. 117-118; Menteş, *a.g.e.*, s. 15.

* Kamış, kaplumbağa kabuğu (bağa) veya kemikten yapılan, üflenecek yeri bulunan yedi delikli musiki aleti.

* Telli bir çalgı türü.

⁴⁸⁶ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 333; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 45.

dünyadan kurtuluş yollarını arayacaktır.⁴⁸⁷ Dolayısıyla bu anlamları dillendiren Ney çalgısının Mevlevilikte ayrı bir yeri ve önemi vardır.

Ney enstrümanının, ilmin şehri olan Hz. Peygamber'in, ilmin kapısı/sırların şarihi olan Hz. Ali'ye anlattıklarıyla ilgili "ilahî aşkın esrarını açığa çıkarma" anlamında da sembolik bir değeri vardır. Mevlâna, Mesnevi'de konu ile ilgili olan kuyu hikâyesi'ne göndermede bulunmuştur. Bu bağlamda ney, ilahî aşkı terennüm eden bir araçtır. Kıssaya göre Hz. Peygamber, kimseye anlatmaması şartı ile ilahî aşkın sırlarını Hz. Ali'ye anlatır. Hz. Ali taşıyamadığı bu sırrı, Medine şehrinin dışında suyu çekilmiş bir kuyuya anlatır. Kuyudan taşan suların bereketi ile etrafta kamışlar boy verir. Kuyunun başına gelen bir çoban kamışlardan birini keser, gövdesine çeşitli delikler açar ve üfler. Bu üflemeyle birlikte kamıştan âşıkane bir inleme ve feryat sesi yükselmeye başlar. Mevlâna'nın atıfta bulunduğu⁴⁸⁸ bu hikâyedeki kuyunun etrafında boy veren kamışlar "ney'e karşılık gelmektedir.

Dolayısıyla Mevleviyye ile özdeşleşen sema zikrinde ney olmazsa olmaz bir enstrümandır. Mutriban'da (mutrip heyeti) yer alan neyzenler (ney çalanlar) sema ayininin her sürecinde yer almaktadır. Mevlevihanelerin üst katlarında mutrip (Mevlevi müziğinin icra edildiği mahal) için ayrılmış bir balkon bulunmaktadır. Sema mukabelesinde izleyiciler yerlerine oturduktan sonra mutrip yerini almaktadır. Mutrip, cümle kapısı denilen semahanenin giriş kapısının üzerine denk gelen ve şeyhin postunun tam karşısında bulunan bu balkonda oturup müziklerini icra etmektedirler. Müzisyenler topluluğunun adı olan mutrip, tarab'dan gelmektedir ve şenlik anlamındadır. Arapça'da itrap, şevke getirmek, coşturmak anlamına gelmektedir. Mutrip, sema ayinlerinde, semazenleri ve izleyicileri coşturan müzikler çalmaktadır. Bunlar genelde Türk sanat ve tasavvuf müziğinin beste ve ilahîleri olmaktadır.⁴⁸⁹

Mutrip heyetinde bir uçta neyzen(ler), bir uçta ise kudümzen bulunur. Diğer sazlar ise aralarına dağılırlar. Bunlar, kanun, ud, kemençe, tambur, yaylı tambur, halile, çalparan ve viyolonsel gibi enstrümanlardır. Neyzenler ayin boyunca ayakta durmayı tercih edebilirler. Mutripte ayrıca ayini seslendirenler de (ayinhanlar) bulunmaktadır. İcra

⁴⁸⁷ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Mesnevi Tercümesi*, Şefik Can, Cilt I, s. 13; Meyerovitch, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, s. 126-127.

⁴⁸⁸ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Mesnevi Tercümesi*, Şefik Can, Cilt VI, s. 157; Eflâkî, *a.g.e.*, s. 384.

⁴⁸⁹ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 333.

edilecek ayinin sözlere canlı olarak bu kişiler tarafından seslendirilmektedir Mutrip heyetindeki müzisyenler tennure giymezler ve gömleklerinin üzerine hırkalarını alırlar. Hırkanın kolları giyilmiş şekildedir.⁴⁹⁰

Mutrip ve semazen arasında bir iletişim bulunmaktadır. Bu iletişim, sema izleyenler tarafından fark edilememektedir. Oysa ikisi arasında derin ve yoğun bir etkileşim bulunmaktadır. Mutrip, semazeni enerjisiyle beslemektedir. Mutriple semazen arasındaki bu paylaşım müzikle gerçekleşmektedir. Semazen konuşmamakta ve zikrini gizli yapmaktadır (zikr-i hafi). Mutrip ise musikisiyle onu cezbeyle getirmekte ve taşırmaktadır. Mevleviler mutripi, semazenin feryad ü figanı olarak görmektedir. Çünkü mutrip, semazenin duygularını hem “uyaran” hem de “temsil, tercüme ve tebliğ” edendir.⁴⁹¹

Mevlevi mukabelelerinde musiki, genelde Allah’a yaklaşıma vesile olan araçların başında gelmektedir. Ayin-i şeriflerde genelde bestesi İtri’ye (ö. 1712) ait olan “Naat”, bu yaklaşıma vesile olan en iyi musiki parçası olarak kabul edildiği için tercih edilmektedir. Naat, Pir Adil Çelebi tarafından semaya eklemiştir.⁴⁹² “Naat”, sema ayini mutribanından (müzisyen) bir kişinin Hz. Mevlâna’nın bir sözünü okuması ile başlamaktadır. Bu söz genelde Hz. Mevlâna’nın rubaileri olmaktadır.

Hem tarihsel uygulamalarda hem de günümüz sema ayinlerinde sema ritüelinden önce tasavvuf ve sanat musikisi icra edilebilmekte, ilahîler okunabilmektedir. Bu tasavvuf müziği dinletisinin sebebi, seyircileri şevk ve cezbeyle getirmektir. Günümüz Mevleviliğinde sema mukabelesinin icra edildiği her yerde bu uygulama görülmektedir. Şeb-i Arus Törenleri’nde gerçekleştirilen sema ayin-i şerifinde bu uygulama kamuoyunca görülebilmektedir. Resmî olmayan daha spontan Mevlevi (sema) mekânlarında da bu müzik dinletisi hem sema öncesinde hem de sema sonrasında icra edilebilmektedir.

3. MEVLEVİLİĞİN KURUMSALLAŞTIRDIĞI PRATİKLER

Tarikatlar arasında (Bektaşilik dâhil) adap ve erkânı (seremonisi) en fazla olan tarikat Mevleviliktir.⁴⁹³ Mevlevilik, çok sayıda davranış pratiğini kurumsallaştırmıştır.

⁴⁹⁰ Menteş, *a.g.e.*, s. 60-61.

⁴⁹¹ Öke, *a.g.e.*, s. 72.

⁴⁹² Menteş, *a.g.e.*, s. 15.

⁴⁹³ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 358.

Kurumsallaşma grup içi konum ve statüler, dereceler, roller, semboller, süreçler, ilişki biçimleri, giyimler vb. unsurları içermektedir.

Mevleviliğin kurumsallaştırdığı pratikler içinde nevniyaz, baş kesme, ayak mühürleme, görüşmek, secde-i şükür, secde-i niyaz, sikke tekbirleme, türbe ziyaret adabı, gülbangler, kıyafetler ve zerafet kuralları en çok öne çıkanlardır. Bunların yanında Mevlevi evradı ve ism-i celal çekmek, sofraya pratiği (somat erkânı), seyyah vermek (pay-ı macan, cezalandırmak), vb.⁴⁹⁴ birçok detay pratik mevcuttur. Bu pratikler genelde asitanelerde gerçekleştirilen eğitim süreciyle birlikte uygulanmaktadır.

Sakıp Dede, şifahi rivayetlere dayanarak “Mevlevi ayiniyle bu tarikatte riayet edilen ve Nakşbendi tarikatının esaslarıyla Şems’in aşk ve cezbe temellerinin birleşmesinden meydana gelen erkân ve adabın, Pir Adil Çelebi zamanında, keşif yoluyla konduğunu ve bunların korunma lüzumunun Mevlevilere bildirildiğini” söylemektedir.⁴⁹⁵

3.1. Ayin-i Şerif (Mevlevi Mukabelesi)

Sema ayini, Mevlevilikte bir zikir meclisi olarak kabul edilmektedir. Sema ayin-i şerifi, semahanelerde Allah’a ulaşmanın yolu ve seyr ü sülukun derecelerini sembolize etmektedir. Mevleviyye’de sema ayinine ait bütün incelikler, adap ve erkânla yani uygulama pratikleri/kuralları ile tespit edilmiştir.

Sema ayini aynı zamanda Mevlevi mukabelesi, ayin-i şerif veya sema mukabelesi olarak da bilinmektedir. Mukabele kavramı, sema törenlerinde devr-i veledi denilen ve sema meydanı etrafında üç defa dönmeyi içeren uygulamada, semazenlerin tek tek hatt-ı istiva* denilen hayali çizginin her iki tarafında birbirlerine karşı (mukabil) durarak yüz yüze baktıktan sonra baş kesmeleri anlamındadır.

Sema, Mevleviliğin kurumsallaşmasına en çok katkı yaptığı uygulamaların başında gelmektedir. Sema pratiğinin kurumsal icra alanı ise Mevlevi ayinidir. Mevlevilik, semaya hem estetik hem de sembolik anlamları yoğun çok sayıda kural eklemiştir. Sekiz

⁴⁹⁴ Gölpinarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 377-385; Eflâkî, s. 773.

⁴⁹⁵ Gölpinarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 103-104.

* Semahanenin giriş kapısı ile tam karşıdaki kırmızı post arasında var olduğu kabul edilen hayali çizgi. Bu çizgi semahaneyi iki yarım daireye bölmektedir. Bu çizgi Mevlevilikte kutsal olduğu için üzerine basılmaz.

yüz yıllık Mevlevilik tarihindeki farklı uygulamaların da etkisiyle sema, Mevleviliğe özgü bir ritüel olarak anlaşılmış ve onunla eşleştirilmiştir.

Sema mukabelesi kısaca naat-ı şerif, ney taksimi, Sultan Veled devri denilen üç devir (mevalid-i selase/maden, bitki ve hayvan devreleri), dört selam sema, Kur'an-ı Kerim kıraatı, dua ve gülbanglerden ibarettir.⁴⁹⁶

Sema ayininde, önce meydancı* semahaneye girerek şeyhin kırmızı renkli postunu serer.⁴⁹⁷ Sema meydanına önce mutripbaşı, ardından kademlerine göre mutrip heyeti girer. Sonra semazenbaşı ve semazenler meydana girer.⁴⁹⁸ Şeyh efendinin semahaneye girmesi, mutrip ve semazenleri selamlayarak posta oturmasıyla birlikte sema ayin-i şerifi başlamaktadır.⁴⁹⁹

Mutrip, semazenler ve postnişin yerlerini aldıktan sonra ilk olarak Kur'an'dan bir aşır okunur. Daha sonra naathan bir naat-ı şerif okur. Naat için yapılan genel tercih bestekâr İtri'nin bestelediği "Naat-ı Mevlâna"dır. Naat'ı, ney taksimi takip eder.⁵⁰⁰ Ney taksimi bitince kudümzenbaşının kudüm darbeleriyle birlikte (okunacak ayin ile aynı makamda olan) peşreve (çalınan parça, geçiş müziği) başlanır. Peşrevle birlikte şeyh efendi ve semazenler hep birlikte ellerini sert bir şekilde yere vururlar (darb-ı celal) yerle görüşürler ve ayağa kalkıp devr-i veledi yürüyüşü için hazırlanırlar. Kudüm darbi, Allah'ın kâinata "kün/ol" emrini sembolize ederken ney taksimi, Allah'ın, yarattığı insanın cansız bedenine kendi ruhundan üfleyerek⁵⁰¹ diriltmesini sembolize etmektedir.

Sultan Veled devri denilen devr-i veledi, önde postnişin, arkasında semazenler olduğu hâlde sırayla, peşreve ayak uydurarak sessizce, yavaş yavaş ve içlerinden ism-i-celal çekerek yürüme ile başlamaktadır. Şeyhin kırmızı postunun önüne gelen semazen, posta ve hatt-ı istivaya basmadan ve arkasını da semahaneye dönmeden karşı tarafa geçer ve geriye döner. Arkadan gelen semazen, postun öbür tarafında durur. Böylece birbirlerinin yüzlerine ve kaşlarının arasına bakıp karşılıklı baş keserler. Sonra postun solundaki kişi aynı şekilde semahaneye arkasını çevirmeden döner ve yürür. Onun ardındaki aynı tarzda

⁴⁹⁶ Arpaguş, a.g.e., s. 254.

* Semahane, sema meydanı vb. bakım işleri ile uğraşan ve Mevlevi ayininde şeyhin postunu seren kişi.

⁴⁹⁷ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 92-93.

⁴⁹⁸ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 122.

⁴⁹⁹ <http://www.semazen.net/sp.php?id=357>, Erişim tarihi, 13.11.2018, Saat: 20:56.

⁵⁰⁰ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 125.

⁵⁰¹ Demirci, *Hz. Mevlâna ve Mevlevi Kültürü*, s. 236-237.

onun yerini alır, kendisinden sonrakiyle niyazlaşır. Sıranın en sonundaki nevniyaz ise postnişinle (şeyh) karşılaşır ve ikisi karşılıklı baş kesip niyaz ederler. Böylece semahane üç kere devredilir. Bu icraya devr-i veledi denilmektedir. Uygulama Sultan Veled döneminde bir kural hâline getirildiği için bu şekilde adlandırılmaktadır.⁵⁰² Devr-i veledide, dairevi dönüş, musikinin temposu, adap ve erkân üzere karşılıklı görüşme (baş kesmek veya cemal cemale/yüz yüze niyaz etmek)⁵⁰³ uygulamaları önemlidir. Üçüncü devir sonunda şeyh, postun yanına varınca peşrev biter ve bir ney taksimi başlar. Bu taksim şeyhin postuna geçmesine kadar sürer.⁵⁰⁴ Şeyh posta geçince semazenler de yerlerini alırlar.

Devr-i veledide semazenlerin hırkaları (siyah cübbe) üzerlerindedir. Semazenlerin nefsin sembolü olan bu siyah hırkalarının kollarını giymemeleri nefsin aşağı basamaklarını terk ederek üst seviyelere tırmanmalarını sembolize etmektedir.⁵⁰⁵

Menteş'e göre tasavvufta nefis yedi aşamadan geçerek arındırılmaktadır. Her bir seviyedeki nefsin tipik davranış kalıpları, nefsin tavırları (etvar-ı seba=yedi tavır) olarak adlandırılmaktadır. Bu yedi seviyenin ilk üçü, devr-i veledi turlarının her birinin ilk yarım dairelerine karşılık gelmektedir. Bir başka deyişle, benliğin temizlenmesi (nefsin arındırılması) kısmını oluşturmaktadır. Ona göre aydınlanma sürecinin en zorlu basamakları bunlardır.⁵⁰⁶

Devr-i veledinin üç turunda nefsin kirli olan üç seviyesi yok edilmektedir. Birinci turda nefis-i emmare (emreden nefis), ikinci turda nefis-i levvame (kınayan nefis), üçüncü turda ise nefis-i mülhime (ilham alan nefis) yok olmaktadır. Bu yok oluş celal isminin etkisiyledir ve meydanın celal yarı çemberine (ilk yarısına) karşılık gelmektedir. Bu yarı çember yükseliş yarı çemberi olarak adlandırılmaktadır. Devr-i veledinin her bir turunda aynı zamanda farklı ikramlar da elde edilmektedir. Birinci tur, insanoğlunun özgün seçimleri de dâhil tüm tercihlerinin Allah tarafından var edildiğinin ve bütün fiillerin onun izni ile gerçekleştiğinin farkındalığıdır. Bu durum, fiillerin birliği (tevhid-i efal)'dir. İkinci tur, tüm izafî sıfatların, Allah tarafından yaratıldığının farkındalığıdır. Bu ikinci

⁵⁰² Gölpınarlı, *Mevlâna'dan sonra Mevlevilik*, s. 344; Arpaguş, *a.g.e.*, s. 239.

⁵⁰³ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 126.

⁵⁰⁴ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 101.

⁵⁰⁵ Mentesh, *a.g.e.*, s. 84.

⁵⁰⁶ Mentesh, *a.g.e.*, s. 85.

tur, sıfatların birliği (tevhid-i mevsuf)'dir. Üçüncü tur ise sonradan olma sahte kimlikler ve benliklerin yok olması ve her insanın, özünde Allah'ın biricik bir yansıması olduğunun farkındalığıdır.⁵⁰⁷

Devr-i velediden sonra sema gösterisi başlar. Semazenler ilk önce siyah hırkalarını çıkarırlar. Şeyh, postun önüne doğru yürür, baş keser ve herkes ona uyar. Semazen başı ilerleyerek şeyhin (hırkasının kollarından birazı dışarıda kalmış olan) sağ elini öper, şeyh de onun sikkesini öper. Bu uygulama, sema için izin almak anlamındadır.⁵⁰⁸ Bundan sonra bütün semazenler birer birer şeyhle bu şekilde el öpüp görüşür ve semaya başlar.

Sema ederken kol açan semazenin sağ eli dua eder gibi yukarıya, sol eli ise aşağıya doğru açıktır. Bu “Hak'tan alıp halka saçarız, hiçbir şeyi kendimize mal etmeyiz, görünüşte var olan ve aracılık eden her şey ve herkes bir suretten ibarettir.” anlamına gelmektedir. Ayrıca bu davranıştan, “Göğe ağarız, yere yağarız, varlığımız Hakk'ın rahmetinde yok olmuştur.”⁵⁰⁹ anlamı da çıkarılabilmektedir.

Semazenler hem kendi etraflarında dönerler hem de sema meydanını devrederler. Bu devirle, gezegenlerin ve dünyanın güneşin cazibesıyla hem kendi etraflarında hem de güneşin etrafındaki devirleri temsil etmektedir. Sema, bütün âlemlerin, Allah'ın huzurunda dönmesi manasını sembolize etmektedir.

Sema ayininin devr-i velediden sonraki aşaması, selam olarak adlandırılan dört bölümden oluşmaktadır. Birinci selam, kulluğu idraki, ikinci selam, Allah'ın büyüklüğü ve kudreti karşısındaki hayranlığı, üçüncü selam bu hayranlık duygusunun aşka dönüşünü, dördüncü selam ise yaratılıştaki vazifeye yani kulluğa geri dönüşü sembolize etmektedir. Birinci selam dervişin şüphelerden kurtuluşunu ve Allah'ın birliğine iman edişini, ikinci selam vahdeti yani Allah'ın birliğini görüş hâlini, üçüncü selam âşığın biliş ve oluş mertebesini, dördüncü selam ise âşığın vahdet durağında kendi etrafındaki devri temsil etmektedir.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Meyerovitch, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, s. 133-137; Menteş, *a.g.e.*, s. 100-101.

⁵⁰⁸ <http://www.mevlana.gov.tr/TR-78237/sema-gosterisi.html>, Erişim Tarihi, 13.11.2018, saat: 08:30; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 101.

⁵⁰⁹ Friedlander, *a.g.e.*, s. 163; Önder, *a.g.e.*, s. 226-227; Erdoğan Erol, *Mevlevî Dergâhı'na Nasıl Girilirdi? Seyyah Nasıl Verilirdi?* TŞOF Trafik Matbaacılık, Ankara, 2013, s.114.

⁵¹⁰ Çelebi, *Sema, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*, s. 51-52; Önder, *a.g.e.*, s. 226; <http://www.semazen.net/sp.php?id=357>, Erişim tarihi, 13.11.2018, Saat: 20:56; <http://www.mevlana.gov.tr/TR-78237/sema-gosterisi.html>, Erişim Tarihi, 13.11.2018, saat: 08:30.

Şeyh efendi dördüncü selamla birlikte hırkasını çıkarmadan ve kollarını açmadan semaya girmeye başlar. Çünkü âşıklar artık kendilerini, mutlak varlığın kemal durağında yitirmişler ve yok olmuşlardır. Hatt-ı istivanın ortasında sema eden şeyh, Mevlâna'yı temsil etmektedir. Dördüncü selamdan sonra şeyh efendi posta doğru yavaş yavaş ilerler. Şeyhin posta varmasıyla birlikte sema da sona erer.

Devr-i veledinin üç turuyla nefsin kirlerinden arınan derviş selam devresinde artık nefsin mutmainne (huzurlu nefis) seviyesine yükselmiştir. Bu basamağın ödülü Allah'tan razı (hoşnut) olmanın getirdiği mutluluktur. Bir sonraki seviye nefsin marziye kısmıdır. Bu basamağın ödülü Allah'ın kendisinden razı olmasıdır. Derviş daha sonra nefsin kâmile seviyesine oradan da tevhid olan en zirve noktasına tırmanmıştır. Bu noktadan sonra derviş (semazen) artık *ehadiyet'ül cem* yani tüm fena ve beka (yok olma/var olma) basamaklarını tamamlamış, nefsi ise ruha dönüşmüştür. Bu seviyedeki nefsin (ruhun) birçok adı vardır: nefis-i kâmile (olgun nefis), nefis-i safiye (saf nefis) nefis-i zekiye (temiz nefis) vb.⁵¹¹

Sema boyunca düzen ve estetik büyük bir önem arz etmektedir. Bu düzeni sağlayıcı kişi ise semazenbaşdır. Semazenbaşı, sema ayininin düzenini sağlamaktadır. Semazenler onun ayak ve baş işaretlerine göre durumlarını ayarlamaktadırlar.

Şeyhin posttaki yerini almasıyla birlikte son taksim de biter ve Kur'an-ı Kerîm'den bir aşır okunur. Bu aşırda genellikle, "Doğu da batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."⁵¹² mealindeki Kur'an-ı Kerim'in Bakara suresinin 115. ayetinin geçtiği bölüm okunur. Sema ayin-i şerifi, bütün peygamberlerin, şehitlerin ve müminlerin ruhları için okunan bir fatiha ve devletin selameti için yapılan bir dua ile son bulmaktadır. Şeyh efendi sema meydanını terk ettikten sonra semazenler ve mutrip heyeti de girişte yaptıkları gibi şeyh postunu selamlayarak semahaneyi terk ederler.

Sema, İslam tasavvufunun özellikle de Mevleviliğin semboller⁵¹³ ve metaforlarla ördüğü bir pratiktir. Öncelikle sema, var oluşun temel özelliği olan dönmeyi temsil etmektedir.

⁵¹¹ Menteş, *a.g.e.*, s. 122-135.

⁵¹² <http://www.kuranmeali.org/kuran/bakara-suresi/ayet-115/2-diyamet-isleri-meali.aspx>, Erişim Tarihi, 13.12.2018, saat: 13:38.

⁵¹³ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 243.

Atomdaki proton ve elektronlardan yıldızlara kadar olan bütün yaratılmışların dönüşleri bu temsile dâhildir. Semazen, varlıkların bu ortak dönüş hareketine, aklıyla⁵¹⁴ ve semasıyla iştirak etmektedir. Sema, kulun hakikate yönelmesi, nefsinin terk ederek Hakk'ta yok oluşu ve kâmil bir insan olarak tekrar kulluğa dönüşüdür.

Mevleviler genelde semazenlerin başındaki külahı, mezar taşına, sırtındaki hırkasını mezarına, tennuresini de kefenine işaret olarak görürler.⁵¹⁵ Semahanenin sağı görünen ve bilinen âlemi sembolize ederken sol tarafı görünmeyen ve bilinmeyen mana âlemi olarak kabul edilmektedir. Semazenler ise bu mana âleminin erleridir. Devr-i veledi, ölümden sonra dirilmeye, şeyhin (postnişin) rehberliği ve irşadıyla, ebedî hayata yönelmeye işaretler. Üç devir, tasavvuftaki üst üste dereceleri gösteren *ilm'el yakin*, *ayn'el yakin* ve *hakk'el yakine* işaret ederken semazenlerin hırkalarını çıkarmaları ise bu dünyadan sıyrılmayı sembolize etmektedir.⁵¹⁶

Şeyhin postu, tevhidin sembolü⁵¹⁷ olduğu için en büyük makam olarak kabul edilirken şeyh (postnişin), Mevlâna'yı temsil etmektedir. O, Hak ilminin ve "hakikat-ı Muhammediye"nin temsilcisidir. Postun renginin kırmızı olması, *tecelli* ve *vuslat*'a işaret etmektedir. Gecedan sonra güneşin doğuş anının (fecir) kızıl olması yani yeni bir günün tecelli rengidir. Mevlâna'nın 17 Aralık 1273 Pazar günü gün batarken vefat etmesi ve Allah'a kavuşması da kızılılıkla başlamaktadır. Bu, vuslat rengidir.⁵¹⁸ Gece (siyah renk) nefsin sembolüken sabah (beyaz renk) ruhu temsil etmektedir. Sabahın bu ilk ışıkları (feci) kişinin, nefsin isteklerini bir kenara bırakıp ruha ve akl-ı külle yönelmesini sembolize etmektedir. Bu, maddi hayattan vazgeçerek ruhani hayata doğmak demektir.⁵¹⁹

Şüphesiz Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin zamanında yapılan sema, bugünkü gibi değildi. O dönemde sema, bugünkü gibi ayin tarzında ve bir sürece bağlı değildi. Dönemin seması daha içten, spontane ve genelde aşk ve heyecan anlarının yansıması olan bir davranıştı. Örneğin bir derviş yemek ikramı için eşini dostunu çağırdığında, yemekten önce veya

⁵¹⁴ Çelebi, *a.g.e.*, s. 50.

⁵¹⁵ Demirci, *Hz. Mevlâna ve Mevlevi Kültürü*, s. 236; Meyerovitch, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, s. 123.

⁵¹⁶ <http://www.mevlana.gov.tr/TR-78237/sema-gosterisi.html>, Erişim Tarihi, 13.11.2018, saat: 08:30.

⁵¹⁷ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbi*, s. 123.

⁵¹⁸ Önder, *a.g.e.*, s. 223.

⁵¹⁹ Menteş, *a.g.e.*, s. 64.

sonra bestesi ve güftesi tayin edilmemiş olan şiirler okunur ve isteyen o anda semaya kalkardı.⁵²⁰

Mevlevilik tarihinde mukabele genelde mübarek gecelerde yapılırdı. Normal günlerde ise öğle namazından sonra ve geceleri yatsı namazından sonra mukabele yapılırdı. Her mevlevihane mukabeleyi ayrı günde yapardı. İstanbul mevlevihanelerinin mukabele günleri şu şekildeydi: cuma günü Galata (Kulekapısı) Mevlevihanesi, Cumartesi günü Üsküdar Mevlevihanesi, Pazar günü Kasımpaşa Mevlevihanesi, Pazartesi günü Yenikapı Mevlevihanesi, Salı günü Kulekapısı Mevlevihanesi, Çarşamba günü, Beşiktaş (sonradan Eyüp'te Bahariye) Mevlevihanesi ve Perşembe günü Yenikapı Mevlevihanesi.⁵²¹ Taşrada ise mukabele genelde Cuma günleri yapılırdı. Konya'da, cuma günleri, Selimiye Camii'nde namaz kılınır, herkes namaza tennuresiyle ve hırkasıyla gelir, namazdan sonra semahaneye gidilir ve mukabele yapılırdı.⁵²²

3.2. Kıyafetler

Mevlâna ve yakın dostları, kendilerini diğer insanlardan ayıran herhangi bir kıyafete sahip değillerdi. Mevlâna ve etrafındakiler, herkes gibi günün geleneğine ve mevsim şartlarına göre giyinirlerdi. Baştaki külah, sırttaki hırka, herkesin giydiği, türdeydi. Mevlâna'nın sarığı, bilginlerin sardığı olan "örfi sarık"tı. Elbiseleri meslektaşlarınıninkinden farklı olmayan Mevlâna, Şems-i Tebrizî'yi kaybettikten sonra beyaz sarığı bırakıp hüznü ifade eden "duhani sarık" sarmaya, göğsü (v) şeklinde açık "ferace" giymeye başlamıştı.⁵²³

Mevlâna'nın takipçileri olan Mevlevilerin kıyafetlerinde zerafet ön plandadır. Mevlevi kıyafetlerinin ilham kaynağı Hz. Peygamber'in sünneti olmakla birlikte Orta Asya Türk kıyafetlerinin izleri de mevcuttur. Mevlevilerin kıyafetinde Belh ve Tebriz şehirlerinin etkileri görülmektedir. Şems-i Tebrizî'nin, siyah kuşak "nemed" sardığı bilinmektedir. Mevlâna, Türkistan'lı ilim adamlarına benzer, sarı renkte sarık sarmaktaydı. İlk Mevleviler Mevlâna'nın giyim tarzına ve Selçuklu kıyafetlerine uygun elbiseler giyip başlıklar kullanmaktaydı. Kurumsallaşmayla birlikte karışıklığın önüne geçilmiştir.

⁵²⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 349.

⁵²¹ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 114.

⁵²² Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 340.

⁵²³ Friedlander, *a.g.e.*, s. 163; Hasan Özönder, *Tarih Boyunca Mevlevi Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2016, s. 11.

Mevlevi kıyafetlerinin baş kısmında arakiye, sikke, destar ve istiva; bedende tennure, elifi nemed, destegül ve hırka; belde şalvar; ayakta çorap ve mesh bulunmaktadır.⁵²⁴

Mevlevilerin iç ve dış elbiselerinde ilik ve düğme bulunmamaktadır. Elbiselerin kapanacak yerlerinde aynı kumaştan yapılan karşılıklı ipe benzer kısımlar, birbirine bağlanmaktadır.⁵²⁵ Günümüzde ancak semazenlerde görebildiğimiz Mevlevilerin kıyafetlerinin çeşitli anlamları bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

Sikke: Mevlevi külahının adıdır. Damga, alamet anlamlarına gelen sikke, Mevlevilikte bir liyakat, hak ve mazhariyete işaret etmektedir. Mevlevi sikkesi Hz. Peygamber'in hadis-i şeriflerinde geçen tanımlara uygundur.⁵²⁶ Sikke, tepesi, başa giyilen kısma nazaran pek az incelen ve bir karış, üç parmak boyunda olan, dövme keçeden yapılmış, iç içe geçmiş, iki kat bir külahtır.⁵²⁷ Semazenin mezar taşına işaret olan⁵²⁸ sikke, aynı zamanda insanın beyninde bulunan fikir gücünün evrensel akıl (külli akıl) ile iletişim kanalı olmasını sembolize etmektedir.⁵²⁹

Arakiye: Mevlevilerin başa taktıkları "ter emen" anlamında, dövme yün keçeden yapılan ve yukarı kısmı aşağıya nispetle yassı olan sikkeden kısa giysidir. Tarihsel Mevlevilikte kadınlara sikke değil arakiye tekbirlenirdi. Tarikatte belli bir seviyeye gelişi ifade eden arakiye, mevlevihanelerde eğitim süreci devam eden ve henüz çile çıkarmayan canlar tarafından takılırdı.⁵³⁰

Destar: Sarık demektir. Sikkeye sarılan sargıdır. Mevlevilerde destarı şeyhler ve halifeler sarmaktadır. Sarık Sultan Veled'den beri kullanılmaktadır. Sarığın rengi, şekli ve biçiminin sembolize ettiği çeşitli anlamlar vardır. Seyit soyundan gelen şeyhlerin destarı yeşil, başka yollardan şeyh olanların destarları ise beyazdır.⁵³¹

Hırka: İnce kumaştan dikilmiş Mevlevi kıyafetidir. Önü açık yakasız ve düğmesiz olan hırka, omuzlardan itibaren bedeni kaplamaktadır. İsmail Rüşühi Ankaravi'ye göre

⁵²⁴ Özönder, *a.g.e.*, s. 11-15.

⁵²⁵ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 390.

⁵²⁶ Özönder, *a.g.e.*, s. 17-21.

⁵²⁷ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 16.

⁵²⁸ Öke, *a.g.e.*, s. 102.

⁵²⁹ Mentüş, *a.g.e.*, s. 42.

⁵³⁰ Özönder, *a.g.e.*, s. 28-29; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 16.

⁵³¹ Özönder, *a.g.e.*, s. 23-27; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 25.

hırkaya bürünme, teslimiyetin ve takvanın işaretidir.⁵³² Hırka, namazlarda, bayramlaşmalarda ve merasimlerde giyilir. Hırkanın, Yusuf, Yakup, İbrahim ve İsmail peygamberlerin hayatlarında bahsi geçen hırka/gömlek motifleriyle sembolik bağı bulunmaktadır.⁵³³ Semazenler ekseriyetle siyah renkte olan⁵³⁴ hırkanın kollarını giymezler çünkü onu biraz sonra çıkaracaklardır. Hırka, semazenin terk edeceği ham nefisini sembolize ettiği için siyah renktedir. Seyr ü süluk sürecinde (manevi yükselişte) bu hırka çıkarılacak ve içinde beyaz olan tennure çıkacaktır. Burada semazen, egosundan kurtulup ruhun derecesine yükselecektir.⁵³⁵

Hırka, Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı zaman Hz. Cebrail'in cennetten Allah'ın emriyle bir hırka getirerek Ona giydirmesini ve Hz. İbrahim'in (as) bu sayede ateşten kurtulmasını sembolize ettiği gibi Hz. Peygamber'in, kızı Hz. Fatıma'yı, damadı ve yeğeni Hz. Ali'yi, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i içine alarak onları övdüğü Hırka-i-Al-i Aba'yı da sembolize etmektedir.⁵³⁶ Semazenlerin giydiği hırka, Hz. Yakup'un kendisine gönderilen emaneti açınca "Yusuf'un kokusunu alıyorum." dediği oğlu Hz Yusuf'un gömleğini de sembolize etmektedir. Mesnevi Şarihi Ankaravi, hırka ile Hz. Yakup ve Hz. Yusuf arasında yaşanan gömlekle ilişkili olayını hatırlatarak şunları dile getirmektedir:

*"Büyük şeyhler Yusuf'un gömleğinin sırrını hırkada bulur. Onu hangi dervişe giydirdiler o derviş tıpkı İbrahim gibi nefis Nemrud'unun ateşinden kurtulur. Yusuf gibi tabiat kuyusundan sığınak bulup bilgi ve ruhaniyat makamına kavuşur. Yakup gibi Yusuf'unun ayrılığında gönül gözü görmez olmuşken gönül gözü açılır, görür olur, tam anlamıyla ferahlar. Ancak bir şartla o hırka, nefsi kırmak ve kalbi ıslah etmek niyetiyle olmalı. Çünkü tasavvuf'un maksadı hırka değil; içteki yangındır."*⁵³⁷

Hırka ayrıca Hz. Peygamber'in Üveys el-Karani'ye gönderdiği rivayet edilen hırkayı sembolize ettiği gibi Bizanslılarla girdiği savaşta kollarını kaybederek şehit düşen kardeşi Hz. Cafer'in haberi karşısında Hz. Ali'nin hırkasının kollarını kestirmesi olayını da sembolize etmektedir.⁵³⁸

Tennure: Mevleviliğin otantik, sembol kıyafeti olan tennure genelde beyaz kumaştan dikilmektedir. Semazen, manevi nurlu derecelere bu kıyafet içinde geçtiği için yani "pür-

⁵³² Ankaravî, *a.g.e.*, s. 64.

⁵³³ Özönder, *a.g.e.*, s. 23-27.

⁵³⁴ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 395.

⁵³⁵ Menteş, *a.g.e.*, s. 84; Özönder, *a.g.e.*, s. 35.

⁵³⁶ Öke, *a.g.e.*, s. 103.

⁵³⁷ Ankaravî, *a.g.e.*, s. 67.

⁵³⁸ Öke, *a.g.e.*, s. 104-105.

nur” olduğu için “baştan ayağa apaydın olmak” anlamında “ten-nur” denilmiştir. Öte yandan “tennûr”un Arapça’ da “tandır, fırın, ocak” anlamına gelmesi, pişme ve meşakkatle birlikte gelen kemalat durumuna da atıfta bulunmaktadır. Tasavvuf eğitiminde dervişlerin nefislerinin fırında pişerek olgunlaştığına inanılmaktadır. Semazen tandırda (tennuresinin içinde) yavaş yavaş pişecek ve gerçek kimliğini (esmasını) keşfedecektir.⁵³⁹

Elifi nemed: Bele sarılan tek parça kuşak olup yün kemer anlamına gelmektedir. Tennurenin belini sıkmaya ve semazenin vücuduna sabitlemeye yaramaktadır. Elifi nemed sayesinde tennurenin etek kısmı beden kısmından ayrılmaktadır. Elifi nemed, sağdan sola doğru sarılmaktadır. Semazen, kendi etrafında döndükçe eteğin belden aşağısının açılarak dalgalı bir dönme hareketine kavuşmasını sağlayan bu kuşaktır.⁵⁴⁰ Tarihsel Mevlevilikte manevi dereceleri geçen müridin elifi nemedi, şeyh efendi tarafından özel bir törenle kuşatılarak tasdiklenirdi.⁵⁴¹

Destegül: Taze gül demeti anlamında tennurenin üstüne ve hırkanın içine giyilen erkek yeleşidir. Günümüzde genelde semazenlerin açılıp dalgalanmayı engellemek amacıyla giydiği destegülü, Mevlevi dervişleri hücrede bulunduğu zamanlarda giyerlerdi.⁵⁴² Bir sufi semazen için destegül, kötü alışkanlıkları uzaklaştıran ve güzel ahlakı öğreten evrensel yolun sembolüdür. Mevlevilikte destegül, takva (korunma) elbisesinin sembolüdür. Zira tennure (fırın) içinde pişip olgunlaşan nefsten geri kalanı (elifi nemed), örten odur.⁵⁴³

Gömlek: Tennurenin içine giyilen, pamuklu kumaştan yapılan, dik yakalı giysidir. Gömlek kişinin öz kimliğinin sembolü, gerçek benliği veya ilk yaradılışının yansımasıdır.⁵⁴⁴

3.3. Nevniyaz

Niyaz kavramı, tasavvufta yalvarmak ve dua anlamındadır. Niyaz hâli, müridin mürşide baş kesmesi, eşiği öpmesi anlamında edep ve saygıyı da içeren selam verme durumudur.

⁵³⁹ Menteş, *a.g.e.*, s. 46; Özönder, *a.g.e.*, s. 45-46.

⁵⁴⁰ Menteş, *a.g.e.*, s. 47.

⁵⁴¹ Özönder, *a.g.e.*, s. 43.

⁵⁴² Özönder, *a.g.e.*, s. 39; Gölpinarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 26.

⁵⁴³ Menteş, *a.g.e.*, s. 48-49.

⁵⁴⁴ Menteş, *a.g.e.*, s. 49.

Mevleviliğe yeni giren ve sema etmeye başlayan kişiye Mevlevi literatüründe nevniyaz⁵⁴⁵ denilmektedir. Tarikate yeni intisab eden nevniyaz, mecaz olarak acemi, yeni dost vb. anlamlara gelmektedir.⁵⁴⁶

Mevlevihanelerde yalnız mübtedi ya da nevniyaz dervişlerin tahsil ve terbiyesiyle görevli olan kişi sertabbah'dır (aşçıbaşı). Sertabbah, matbahtaki manevi eğitimin (çile) sorumlusudur. O, hizmetini tamamlayan dedelerle ilgilenmemektedir çünkü o görev sertarik'e aittir. Matbaha ilk gelen bir Nevniyaz Sertabbah dedenin huzurunda çilekeşliği kabul ettikten sonra Kazancı dedeye teslim edilmekte ve hemen mutfaktaki terbiyesine başlanmaktadır.⁵⁴⁷

Mevlevilikteki manevi eğitim, bin bir günlük çiledir. Bu eğitimi almak isteyen nevniyaz ya da mübtedi derviş, eğitimini tamamlayana kadar zamanının büyük bir kısmını dergâhın matbah-ı şerif adı verilen bölümünde geçirmek zorundadır. Çile yoluna giren nevniyaz (mübtedi) asgari şartlarda kendisine yetecek kadar ilim tahsil ederek medrese eğitimini tamamladıktan sonra tekkeye kabulü için (en az üç gün, en fazla on sekiz gün) beklemektedir. Tarikata girmek isteyen kimse şartlara rıza gösterirse onun ikrarı alınmış ve matbah-ı şerifte hizmete kabul edilmiş olmaktadır. İkrar vermek, derviş olmak için gereken uzun soluklu çileye başlamak demektir. Bu şekilde Mevleviliğe ilk adım atan can, nevniyaz ya da mübtedi dervişe bir başka tabirle “yeni ay” anlamında “mah-ı nev” de denilmektedir.⁵⁴⁸

Mevlevi hiyerarşisinde ilk derece “muhip”liktir. Muhip, diğer tarikatlerde olduğu gibi Mevleviliğe intisap etmiş, bir şeyh tarafından sikkesi tekbirlenmiş kişidir. Muhiplik için şeyhe müracaat edilir, şeyh müracaatı kabul ederse bir sikke alıp belli bir gün tayin eder. Gün geldiğinde diğer canlar davet edilir ve sade bir tören yapılır. Muhip adayı sikkesiyle birlikte tekkeye gider, şeyhin huzuruna girer, elini öpüp önünde oturur. Şeyh, muhibbin başını dizine koyar, sikkesini giydirir, tekbir eder ve birlikte Fâtiha okurlar. Sonra görüşürler. Bu basit törenden sonra şeyh nevniyaz denen muhibbi, dergâhtaki dedelerden birisine teslim eder. Dede bu süreçten sonra onun terbiyesinden sorumludur. Muhip,

⁵⁴⁵ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 47.

⁵⁴⁶ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 114.

⁵⁴⁷ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 114.

⁵⁴⁸ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 158-181.

tarikad adabını öğrenmeye başlar ve sema meşkedip⁵⁴⁹ mübtedi mukabelesi* yapıldıktan sonra mukabele günlerinde dergâha gidip sema mukabelesine iştirak eder.⁵⁵⁰

3.4. Sikke Tekbirleme

Mevleviliğe giriş, kişinin arzusu ve iradesi sonucu “intisap” ile başlamaktadır. Mevlevilikte şeyhe intisap edip ikrar (karar) verenler müntesip olmaktadır. Müntesiplikten dervişlik ve dedelik makamlarına kadar çıkmak ikrar vermeyi ve çile çıkarmayı gerektirmektedir. İkrar vermek, canın kendisini tamamiyle tarikate adadığını ifade eden bir çeşit ahittir ve ciddi bir kararı gerektirmektedir. Basit bir heves olmayan bu karar, kazancı dedenin yaptığı ikazlarla belirginleştirilmektedir. Kazancı dede müptediye, dervişliğin ateşten bir gömlek ve demir leblebi olduğunu hatırlatmaktadır. Sonra bu kişi mutfak kapısının sol tarafında kapı dibinde bulunan saka postuna oturtulmaktadır. Mübtedi, üç gün dizleri üzerinde, kendisinden önce çileye başlamış olan canların hizmetini gözlemlemektedir. İkrar sürecinde müptediye yol gösteren şeyh aslında temsil rolünü oynamaktadır. Asıl ikrar, yolun başı olan Mevlâna’ya verilmektedir. İkrar ile birlikte manevi yolculuk yani seyr ü süluk başlamaktadır.⁵⁵¹

Sikke tekbirleme bir süreç içinde gelişmektedir. Önce Mevlevi tarikatında intisap etmek için yaptığı müracaatı kabul edilen kişi elinde sikkesi ile şeyhin huzuruna getirilir. Şeyh veya halifesi onu dizine yapışacak kadar yakın mesafede dizinin dibine oturtur. Abdestli olan her ikisinin de yüzü kibleye doğrudur. Tevbe ve istiğfardan sonra iman tazelenir ve bir dua okunur. Muhip de onu tekrar eder. Sonra şeyh; mürit olacak kişinin sikkesini iki eliyle tutar, bir ihlas okuyup sikkenin önüne, ikinci sefer okuyup sağına üçüncü sefer okuyup soluna üfler. Sonra yeni dervîşi, yüzü kibleye gelmek, ayakları toplu olmak üzere iki dizine yatırır ve sikkeyi kibleye karşı elinde tutarak bir dua daha okur. Sikkeyi iki eliyle tutup önce sağ, sonra sol sonra da ön tarafını öperek dizinde yatan salike de aynı şekilde öptürüp başına giydirir ve “Allahuekber...” diye devam eden tekbiri okur. Şeyh efendi, salikin arkasını sağ eliyle üç kere sıvazlar, saliki ayağa kaldırır, sağ elini iki eliyle tutar; birbirlerinin ellerini öperek görüşürler. Sonra muhip denilen yeni saliki, onu terbiye

⁵⁴⁹ Top, *Mevlevi Usul ve Adabı*, s. 112.

* Semaya yeni başlayan kişilere mübtedi denmektedir. Mübtedi ilkokul talebesi anlamına gelmektedir. Sema meşkini tamamlayanlar muhib için yapılan özel mukabeleye mübtedi mukabelesi denir.

⁵⁵⁰ Gölpinarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 358.

⁵⁵¹ Demirci, *Hz. Mevlâna ve Mevlevi Kültürü*, s. 178-179; Top, *Mevlevi Usul ve Âdâbı*, s. 86-88.

edecek olan dedeye teslim eder. Muhip, dedesinin emriyle ayak mühürleyerek şeyh efendiye baş keser, geri geri odadan çıkar.⁵⁵²

3.5. Nezaket, Zarafet

Tasavvuf hareketlerinde genel bir durum olarak görülen nezaket ve zarafet, Mevlevilikte çok daha baskın bir yaşam biçimi olarak gözlemlenmektedir. Mevlevilikte nezaket ve zarafet, grup içi bir davranış olarak kalmamış, bu tarikate mensup bireylerin sosyal hayatlarına da yansımıştır.

Yumuşak huyluluk, sevecenlik, hürmetkârlık ve saygı zarafetin görünen unsurlarıdır. Yaratılmışları yaratandan ötürü sevmek ölçüsünden hareketle Mevlevilikte hürmet edene, etmeyene; hizmet verene, vermeyene, herkese ve her şeye karşı saygılı olmak⁵⁵³ esastır. Mevlevilikte nezaket ve zarafetin gereği olarak davranış kalıplarında rastgele durumlar yoktur. Örneğin, insanın yüzüne tokat vurmak veya sövmek yoktur. Çünkü insanın her şeyi mukaddestir. Mevlevilik hareketinin zahitlik ve cezbe meşreplerinin her iki cephesinde de zarafet ve edep dikkat çekmektedir.⁵⁵⁴

Nezaket ve zarafetin Mevleviliğin belirgin vasıfları olmasının temel sebebi ondaki terbiye sistemidir. Bu sisteminin temeli ise bin bir günlük çile eğitimidir. Çile sürecinin başlangıcında, mutfak canı olan derviş adayı, saka postuna oturmaktadır. Can, ilk günden itibaren susma, abdesthane temizleme ve çöp toplama gibi aşağı hizmetlerde çalıştırılarak kibir ve gururu kırılmaktadır. Kişi, bu vesileyle dergâhın sosyal ortamına alıştırılmaktadır. Eğitim sistemine yeni giren kişi okuma yazma bilmiyorlarsa ona öğretilmektedir. Mevlevi terbiyesinin esası, yardım etmek ve kendinde olanı paylaşmaktır. Kâmil bir insan olabilmek için çile eğitimi şarttır. Fakat çok insanın buna dayanamadığı görülmektedir. Çile kırıp çileşiken olarak tekkeden ayrılanlar olduğu gibi sebat edip kalanlar da bulunmaktadır. Kalanlar, çile sürecinin sonunda dede olmaktadır.⁵⁵⁵

Mevleviyye'nin salıklarına kazandırdığı Mevlevi nezaket ve çelebi tavır, Anadolu'nun dinî toplumsal tarihi kadar sanat ve edebiyat tarihi açısından da derin tesirler bırakmıştır.

⁵⁵² Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 86-91.

⁵⁵³ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 55.

⁵⁵⁴ Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 199-208.

⁵⁵⁵ Arpağuş, *a.g.e.*, s. 177.

Çelebi tavır, ahlaki ve estetik açıdan bir tamamlanmışlığı dile getirmektedir. Çelebi kişi, işlerinde tedbir sahibi olduğu için gün içinde hep olumlu cümle kullanmaya özen göstermekte, sosyal hayatta insana değer vermekte ve her olaya karşı anlayış ve sevgiyle yaklaşmaktadır. Çünkü ona göre her varlık bir manadır. Çelebi tavır, dünya hayatında karşılaştığı her durumu hoş görmeyi netice vermektedir. Kısaca çelebilik, sanat ve estetikle incelmış olgun bir ruhun ve ahlaken yücelmiş bir insanın tavrıdır.⁵⁵⁶

Mevlevi tarikatındaki edep ve zarafet durumu yeme, içme, oturma, kalkma, yürüme, yatma, konuşma, ibadet vb. pratiklerin tamamında görülmektedir. Gölpınarlı konu ile ilgili tecrübelerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Çocukluğumu hatırlarım, biraz hızlı yürüsem, ayağımı yere vurarak bassam kızarak paylıyarak değil inandırarak, anlatarak, ‘Ne yapıyorsun Baki, o nasıl geniş, her şeyin canı var yavrım, tahta incinmez mi? Bak, yerlere döşenmiş, bizi üstünde gezdiriyor. Bizim de ona hürmet etmemiz, onu incitmememiz lazım değil mi?’ derlerdi. Yemekte ağızımı fazla şapırdatmazdım, yüzüme bakmaları kâfiydi. Çünkü yemekte kimseden ses çıkmazdı ki. Bardağı yere koyarken ses çıkarmak hem ayıptı hem günah. Bardak ve bulunduğu yer incinmemeliydi. Evimizde bağırarak konuşulmaz, biri söylerken sözü kesilmez, kalabalık olduğu zaman bile takım takım görüşmeler olmazdı. Kulağa söylemek, kahkahayla gülmek gibi şeyler, evimize girmezdi bizim... Ben diyemezdik, fakıyr derdik. Şayet ağızından ‘ben’ sözü kaçsa derhal ilave edilirdi: ‘Benliğime lanet!..’ Gelen misafirlerin ayakkabıları, kapıya doğru çevrilmez, içeri doğru çevrilirdi. Kapıya doğru çevirmek bir daha gelme demektir. Bir de içeriye çevrilen ayakkabıları giyen, evdekilere arka çevirmeden giymiş olur ve arkasını çevirmeden kapıdan çıkardı.”⁵⁵⁷

Mevlevilikte, nezaketin gereği olarak içilen çay ve kahvenin boşalan fincanı, kimsenin rahatsız olmayacağı gözden uzak bir noktaya konulmaktadır. Çünkü Mevlevilikte ayıp görmemek ve göstermemek bir ödevdir. Toplu faaliyetlerin yapıldığı ortamlarda bardakları toplamaya gelenler oturanlara baş keser, o da sol eliyle bardağın üzerini örterek hizmet eden kişiye takdim eder. Alan kişi de aynı eliyle üstünü örter bardakla görüşür ve öyle alır. Yine bir Mevlevi, okumak için aldığı kitapla önce görüşür sonra alır. Okuduktan sonra görüşür, yerine atmadan yani onu incitmeden koyar. Çekilen tesbih için de durum aynıdır. Tesbihi görüşerek alır, çektikten sonra tesbihle görüştüğünden sonra yerine bırakır, fırlatmaz. Bu minvalde bütün davranış pratiklerinde bu nezaket ve zarafet hâlleri egemendir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Bilal Kemikli, http://akademik.semazen.net/author_article_print.php?id=1218, Erişim Tarihi: 29.11.2018, Erişim Saati: 10:49.

⁵⁵⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 208.

⁵⁵⁸ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 28; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 56.

Günümüz Mevleviliğinde de nezaket ve zarafet içerikli bu davranış pratiklerinin çoğunun geçerli olduğu görülmektedir. Konya’da ve İstanbul’da gözlem ve mülakat için farklı zamanlarda gittiğimiz Mevlevi mekânlarında bu nezaket ve zarafet kurallarının çoğunun geçerli olduğunu gözlemledik.

3.6. Görüşmek, Secde-i Şükür, Secde-i Niyaz

Mevlevilerin yaş farkı gözetmeksizin birbirlerinin ellerini, aynı anda öpmelerine “görüşme” denmektedir. Yaş, statü, bilgi vb. durumlardan ziyade insanlığın ön planda olduğu Mevlevilikte, birbirleriyle karşılaşan tarikat mensupları karşılıklı olarak sağ ellerini tutarlar ve hafifçe birbirlerine doğru eğilirler. Bu esnada her ikisi aynı anda birbirlerinin ellerini öperler. Mevlevilikte bu duruma görüşme denmektedir.⁵⁵⁹ Görüşmede hiçbir hiyerarşi yoktur. Şeyh ile mürit aynı durumdadır. Mevleviyye’ye ait bu görüşme pratiğine günümüz Mevlevi ortamlarında çokça rastlanmaktadır. Şeb-i Arus Törenleri ve sema mukabelelerinde de bu görüşme gözlemlenebilmektedir.

Mevleviler “her şeyin canı olduğu” kabulünden hareketle ve “insana hizmet eden her şeye insanın da saygı göstermesi gerektiği”ne inanılmaktadırlar. Onun için Mevleviler, namaz kılmak için ayağa kalkmadan önce yere kapanıp secde yerini öperler. Bu “secde yeri ile görüşmek” demektir. Namaz kıldıktan sonra yine yerle görüşüp kalkarlar.⁵⁶⁰

Mevleviler su, çay veya kahve içecekleri zaman, bardak veya fincanı öperler yani onunla görüşürler. Nezaketin gereği olarak bardakla görüşmeden yani onun bir kenarını öpmeden su içmek yahut içtikten sonra görüşmeden yerine koymak iyi bir şey olarak görülmemektedir. Çünkü o eşya insana “hizmet” etmektedir. Hizmet edene “izzet” edilmelidir. Benzer şekilde gece yatarken ve sabah kalkarken yastık öpülmektedir. Üstüne yorgan çekerken veya atarken de onunla görüşülmektedir. Bu, eşyanın insana olan hizmetine karşılık onu “Hak” namına aziz bilmenin gereğidir. Edep ve görüşmeden kasıt her varlığın bir canı oluşu, insanlardan ayrı olmayışı ve insanın mukaddes bir varlık olmasıdır. Bu edebin gereği olarak tıraş esnasında yere dökülen saçlar bile toplanıp ayak değmez bir yere gömülmektedir.⁵⁶¹

⁵⁵⁹ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 57; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 28-29.

⁵⁶⁰ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 28.

⁵⁶¹ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 208; Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 28.

Secde-i şükür ve secde-i niyaz ise Mevlevilikteki görüşmenin farklı bir versiyonudur. Mevlevilerin bir meclise girince meclisteki büyükle görüşüp uygun bir yerde oturduktan sonra yere kapanıp niyaz etmesi ve yeri öpmesine “secde-i niyaz” denilmektedir. Secde-i şükür ise Allah’a şükür için namaz kılınan veya ibadet edilen mekânlarda namaza kalkarken yeri öpmektir.⁵⁶²

Geleneksel görüşme tarzından, farklı bir görüşme şeklinden daha haber verilmektedir. Buna göre makam çelebisi Celaleddin Bâkır Çelebi, karşılıklı el öpmelerde mikrop bulaşma endişesiyle el öpüşmelerini asgariye indirmiş ve yasaklamaya yakın ikazlarda bulunmuştur. Çelebinin uygulaması sağ elin kalp üzerine konulması ve o pozisyonda hafifçe eğilme şeklinde yapılan görüşme ve selamlaşmadır.⁵⁶³ Gözlemlerimiz ve Celaleddin Bâkır Çelebi’nin çocukları ile yaptığımız derinlemesine mülakatlarda bu selamlama şeklinin devam ettiği görülmektedir. Fakat diğer Mevlevi gruplarında ve Mevlevilerin faaliyet ortamlarında uygulamalarının böyle olmadığı görülmektedir.

3.7. Baş Kesme, Ayak Mühürleme

Mevlevilikte niyaz hâli, baş kesme ve ayak mühürleme önemli davranış pratiklerindedir. Niyaz hâli, hürmet ve saygı içerici bir davranış pratiğidir. Bu pratikte, sağ kol, sol kolun üstünde, her iki kolu göğüs üzerinde çaprazlama birleştirme, sağ ayağın başparmağının ucuyla sol ayağın başparmağına basma ve hafifçe eğilme şeklinde yapılan bir saygı duruşudur. Baş kesme ise niyaz hâline gelerek bel hafifçe bükülerek, baş öne hafifçe eğilerek, sağ el kalp üzerinde bulunarak gösterilen bir çeşit saygı durumudur. Mevleviler hem kendi aralarında hem de yabancılarla karşılaştıklarında bir tevazu hâli olan niyaz pozisyonu alır, baş keser ve selamlarlar.⁵⁶⁴

Baş kesmek ve ayak mühürlemek heybet ve muhabbeti birleştirip edep yansıtan bir duruştur. Ayakta sağ kol, sol kol üstünde olmak üzere göğüs kafesinin üzerinde birleştirilecek, parmaklar omuzları kavrayacak. Yani vücut, alfabedeki “elif” harfinin şeklini alacak. Baş sağa doğru hafif yatar durumda olacak, sağ ayağın başparmağının

⁵⁶² Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkâmı*, s. 50.

⁵⁶³ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 57.

⁵⁶⁴ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 178-179.

ucuyla sol ayağın başparmağına basılacak.⁵⁶⁵ Yani ayak mühürlenecek. Bu ikisinin birleşimi niyaz vaziyetini dile getirmektedir.

Ayak mühürleme pratiğinin başka tasavvuf hareketlerinde de bulunduğu bilinmektedir. Fakat Mevlevilikteki ayak mühürleme pratiğinin kaynağı ile ilgili kesinlik kazanmış bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte günümüz Mevlevileri arasında dahi konuşlmaya devam eden konuyla ilgili bir menkıbe bulunmaktadır. Bu menkıbeye göre Mevlâna'nın aşçıbaşısı olan Ateşbaz-ı Veli, Mevlâna'ya kazan kaynatmak için odun bulunmadığını söyler. Mevlâna, bu durum karşısında Ateşbaz'a "ayaklarını kazanın altına koymasını" ister. Ateşbaz-ı Veli, Mevlâna'nın dediğini yapar. Bakarlar ki Ateşbaz-ı Veli'nin ayaklarının başparmaklarından alev çıkmakta ve bu alevle kazan kaynamaktadır. Fakat bir an Ateşbaz "Acaba ayağım yanar mı?" diye düşündüğünde sol ayağının başparmağı yanar. Mevlâna'nın tam o sırada Ateşbaz'ın yanına gelir. Bunun üzerine Ateşbaz, yanan sol ayak parmağını Mevlâna'ya göstermemek için sağ ayak başparmağı ile kapatır.⁵⁶⁶ Günümüz Mevlevileri bu durumun hatırası olarak ayak mühürlediklerini dile getirmektedirler.

Ayak mühürlemenin yaşanmış bazı tarihsel olayları sembolize ettiği de ifade edilmektedir. Hz. Hüseyin'in çocukken bir oyun sırasında sol ayağının başparmağını bir yere çarparak kanattığı ve dedesi Hz. Peygamber'in bu vaziyeti görüp üzülmemesi için yara yerini bu usulle kapattığı dile getirilmektedir. Yine başparmağı olmayan bir sahabenin Peygamberimizin huzurundayken böyle bir olayın yaşandığı söylenmektedir. Bu sahabenin Selman-ı Farisi Hazretleri olduğu tahmin edilmektedir.⁵⁶⁷

Bu arada, sema ritüelinde de baş keserek selam verme hareketi bulunmaktadır. Ayakta selam verme hareketi, karşıdaki kişiye saygı göstergesi olduğu gibi selam verenin alçak gönüllü oluşunu da sembolize etmektedir. Bu selamlaşma, Yaradanın selamlanan kişinin vücudundaki varlığının farkındalığı anlamındadır. Böylece gerçek ve tek varlığın Allah olduğu gerçeği sembolleştirilmektedir.⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Öke, *a.g.e.*, s. 27.

⁵⁶⁶ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 178-179.

⁵⁶⁷ Öke, *a.g.e.*, s. 27-27.

⁵⁶⁸ Menteş, *a.g.e.*, 53.

3.8. Gülbank

Gülbank, Fasça “gül sesi” anlamına gelmektedir. Bülbülün ötmesi anlamındaki bu terkip, tarikatlarda “birlikte söylenen dualar”a isim olarak verilmiştir. Bu dualar, genelde mürettep (tertiple edilmiş) olup fesahat bakımından zengindir.⁵⁶⁹

Gülbank, bir işin hayırlı ve sağlıklı olması için kalıplaşmış bir ifade tarzıyla Allah’a yalvarmaktır. Osmanlı Dönemi’nde toplumsal hayatın içinde gerçekleştirilen toplantılar, dinî törenler veya tarikat ayinlerinde okunan birbirinden farklı Gülbangler bulunmaktaydı. Özellikle Yeniçeri Ocağı’nda gülbank okunması yaygın bir âdetti. Fütüvvet ehli esnaf arasında yapılan yaran toplantılarıyla çıraklık, kalfalık, ustalık gibi esnaf teşkilatı merasimlerinde de gülbangin önemli bir yeri vardı. Gülbanglerin en belirgin vasfı, iç kafiyeler yardımıyla ve belli bir eda ile yüksek sesle okunmaya elverişli melodik bir yapıya sahip olmasıdır. Gülbangler, genellikle bitirilen iş sonrasında görevli kişiler tarafından okunmaktaydı.⁵⁷⁰

Mevlevi tarikatında olduğu gibi Kalenderiyye, Bektaşîyye ve Halvetiyye’nin bazı kollarında da gülbank çekmek gelenek hâline gelmiştir. Gülbanglerde sesin hep bir ağızdan, makamla ve yüksek şekilde çıkması esastır. Mevlevilik tarihinde gülbangler dönemin şartlarına, şeyhlerin ve tarikat ileri gelenlerinin meşrep, anlayış ve zevklerine göre çeşitlilik göstermektedir.⁵⁷¹

Günümüze kadar devam eden ve kamuoyunun Şeb-i Arus Törenleri’nde gördüğü Mevlevi Gülbanglerinin başlangıç ve bitiş cümleleri genelde standarttır. Başlangıcında söylenen “Vakt-i şerif hayrola, hayırlar feth ola, şerler def’ola.” niyazı standarttır. Gülbangin yapıldığı zaman, mekân ya da olaya uygun olarak belli dua kalıpları ortaya yerleştirilmektedir. Sondaki standart niyaz cümleleri ise şöyledir: “Dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî (Sultan Veled ve Ateşbaz-ı Veli isimleri de duruma göre buraya yerleştirilebilmektedir), kerem-i İmam-ı Ali, (nur-ı Nebi veya şefaati Muhammed-i Nebi) hu diyelim, huuu!”⁵⁷²

⁵⁶⁹ Gölpınarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 29; Yakup Şafak, *Mevlevi Gülbangleri*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2015, s. 6.

⁵⁷⁰ Mustafa Uzun, Gülbank, *İslam Ansiklopedisi*, c. 14. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 232-235.

⁵⁷¹ Şafak, *Mevlevi Gülbangleri*, s. 3-6.

⁵⁷² Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s.227-231; Şafak, *Mevlevi Gülbangleri*, s. 6-7.

Sıkı bir merasimle yoğrulu olan tarihsel Mevlevilikte duanın yeri oldukça fazladır. Bireysel pratiklerde ve ortak faaliyetlerde dua önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin, sadece Mevlevi mukabelesinde, mukabeleden önce post duası, mukabele arasında aşirden sonra okunan dua ve fatihadan sonra tekrar duacı dede tarafından okunan dua bulunmaktadır. Özellikle çile sürecinde matbah'da yapılan duaların, çekilen Gülbanglerin sayısı oldukça fazladır. Meydan-ı şerifte, yemekten sonra, aşçı dedenin yanına gidilince çile sürecinin bitişi ve hücre başlangıcında hep gülbang çekilmektedir.⁵⁷³

Gülbanglerin okunduğu günler, zamanlar, mekânlar ve merasimler çeşitlilik göstermektedir. Sofra (somat, simat) gülbangi başta olmak üzere merasimlere göre çekilen gülbangler, başlangıcı ve sonu standart olan kalıbın ortasına yerleştirilmektedir. Bunlar hatim, kabir, mukabele-i şerif, nikâh, bayram, aşure vb. merasimlerdir. Örneğin sabah saatlerinde çekilen meydan-ı şerif gülbangi şöyledir: “Sabâh-ı şerif hayr ola, / hayırlar feth ola, / şerler def'ola; / Ashab-ı hayratın ruh-ı revanı handan u şad, / Kulubu aşıkân güşad, / Demler, safalar müzdat ola. / Dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî / Kerem-i İmam-ı Ali, (nûr-ı Nebî) hû diyelim, / hûû!”

3.9. Türbe Ziyareti

Tasavvuf ve edebiyat kültürü tarihinde üç olgu, Mevlâna'ya nispet edildikten sonra özel bir anlam kazanmıştır. Birincisi, Mesnevi'dir. Kadim edebiyat kültürlerinde her (kafiyeli) iki mısraya mesnevi denirken; zamanla Mesnevi, Mevlâna ile ilişkilendirilir olmuştur. İkincisi, eskiden bütün bilginlere “Mevlâna” denirken günümüzde bu unvan, Mevlâna Celâleddin-i Rumi ile eşleşmiş durumdadır. Üçüncüsü, her mezara “türbe” denirken günümüzde türbe, Mevlâna Türbesi ile anılır olmuştur.⁵⁷⁴

Mevlevilikte hem hayatta olan yol büyüklerinin ve şeyhlerin ziyaretleri hem de vefat edenlerin türbelerinin ziyaretleri önemlidir. Bu ziyaretlerin her iki türü de belli kurallara bağlanmıştır. Hayatta olan Mevlevi büyüklerinin ziyareti, izin alma süreci ile başlamaktadır. Süreç, kapıdan niyaz ile girip baş kesme ile devam etmektedir. Şeyhin huzurunda fazla konuşulmaması, abes şeylerden bahsedilmemesi, şahsi konulara girilmemesi, ziyaretin kısa tutulması, ayrılırken izin alınması, yerle görüşülerek

⁵⁷³ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 342-388.

⁵⁷⁴ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 454; Gürer, *H.z. Mevlana ve Tasavvuf*, s. 23,49.

kalkılması, niyaz hâlinde geri geri gidilmesi ve kapı eşiğine basılmadan çıkılması esastır.⁵⁷⁵

Mevlevilikte kabir ziyaretinin adabı, ehl-i sünnetin sınırlarına aykırı değildir. Türbe ziyareti pratiğinde Kur'an ve sünnetin ölçüleri geçerlidir. Mevlevilikte yol büyüklerinin kabirlerini ziyaret etmek, yaşayan şeyhleri hayatta iken ziyaret etmek ve din büyüklerinin gönüllerini alarak feyizlerinden hissedar olmak önemli görülmektedir. Mevlevi canlarının birbirlerini ziyaret ederek irtibatı sıklaştırmaları da bu duruma eş değer sayılmıştır.⁵⁷⁶

Mevlevilikte grup içi sosyal hayat, kabirler ve türbelerle iç içedir. Hemen hemen bütün Mevlevi tekkelerinde hamuşan (susanlar) adı verilen mezarlık bulunmaktadır. Bu mezarlıklarda dergâhın büyük şeyhleri metfundur. Mevlevihanelerin türbe kısmı, kapalı alanın içinde semahane ile bitişiktir. Bu kısım, insan boyundan yüksek veya tavana kadar uzanan tahta veya demir parmaklıklarla ayrılmıştır.⁵⁷⁷ Hem sema edenler hem de merasimi izlemeye gelenler sandukaları görmektedir. Mevlevihanelerde türbelerle bu şekilde iç içe yaşama kültürü bilerek tercih edilmiştir. Bu türbeler, herkese (muhibban, müridan, dervişan ve mürşidan) dünyanın faniliğini hatırlatmaktadır.

Türbe ziyaretleri sırasında dilek ve niyazların kabirde yatan kişilere değil sadece Allah'a yapılması Mevlevi metinlerinde⁵⁷⁸ ikaz olarak yer almaktadır. Bu bağlamda türbeye adakta bulunmanın ve orada kurban kesmenin insanı farkında olmadan küfre götürebileceği hatırlatılmaktadır. Çünkü kabirleri ziyaret edilen kişiler, sadece buldukları mekânlara şeref veren din ve yol büyükleridir. Bunun dışında onlara herhangi bir rol biçmenin Allah'a ortak koşmayı sonuç vereceği belirtilmektedir.

Mevlâna Türbesi'nin aslı, Alâaddin Keykubad'a ait bir gül bahçesidir. Orada güller yetiştirilip saraya gönderilmektedir. Mevlâna'nın babası Bahaeddin Veled o bahçeyi çok sevdiği için zaman zaman oraya dinlenmeye gitmektedir. Alâaddin Keykubad bundan haberdar olunca o bahçeyi kendisine hediye etmiştir. Bahaeddin Veled vefat edince naaşı

⁵⁷⁵ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 59-60.

⁵⁷⁶ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 57-58.

⁵⁷⁷ Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 342-388.

⁵⁷⁸ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 58-59.

oraya defnedilmişti. Mevlâna vefat edince o da oraya defnedilir ve böylece dergâhın ilk nüveleri atılmış olur. Kubbe-i Hadra (yeşil kubbe) ise daha sonra yapılmıştır.⁵⁷⁹

Mevlevi gelenekte, Mevlâna Türbesi'nin ziyareti belli adap çerçevesinde gerçekleşmektedir. Türbe ziyaret edilmeden önce Şems-i Tebrizî'nin kabrinin ziyaret edilmesi önemlidir. Şems'in ziyaretinden çıkıldıktan sonra huzura (Mevlâna Türbesi) yaya olarak yürünmesi, araba veya şaşaa ile gidilmemesi edepten sayılmaktadır. Dergâhın dış kapısına niyazla ve baş keserek girilmektedir. Dergâhın kapısı öpülmekte, eşiğe basılmadan ve besmele ile girilmektedir. Önce Çelebi Hüsameddin'in huzuruna gidilip fatiha okunmakta sonra Pîr'in eteğindeki gümüş eşik öpülmekte ve gümüş kafesin kapısı altındaki iki basamaklı gümüş merdiven önünde secde-i şükre varılmaktadır. Mevlâna'nın huzurunda Allah'a dua edilmekte ve ziyaret sürecinde Allah lafz-ı celalinin zikredilmesi tavsiye edilmektedir.⁵⁸⁰

Mevlevilik tarihinin başlangıcından bugüne kadar Mevlâna dergâhı merkezi konumunu muhafaza etmiştir. Mevlevi tarikatının kurucu ve öncü aktörlerinin ve özellikle Mevlâna'nın burada metfun bulunması Konya'yı ve bu mekânı ayrıcalıklı kılmıştır. Öte yandan mevlevihanelerin mimari olarak şekillenmesi, mevlevihanelerdeki tarikat pratiklerinin usul ve esaslarının temellerinin burada belirlenmiş olması, bu Asitane-i Aliye'yi olmazsa olmaz bir konuma getirmiştir.

Mevlâna'nın kendi türbesini Konya ile ilişkilendirerek dua etmesi ve dua makamında şu ifadeleri kullanması da dergâhın bu merkezi konumunu teyit ettirici temel etken olmuştur:

“Bahaeddin (Veled, büyük oğlu), bizim mübarek türbemiz, Büyük Mevlâna Bahaeddin Veled'in kemikleri, çocuklarımız, bizden sonra gelenler, muhiplerimiz ve arkadaşlarımız bu şehirde buldukça bu ülke yok olmayacak, bu kavmin üzerine düşmanın kılıcı çekilmeyecek, düşman kan dökmeyecek, tamamen harap olmayacak, boş da kalmayacaktır ve şehrin halkı mübarek Türbe'nin haremindedir daima emin ve mutlu olacaklar. Zamanın fetretlerinden, gece ve gündüzün değişmelerinden salim kalacaklar.”⁵⁸¹

Mevlâna'nın torunu ve Mevleviliğin geniş coğrafyalara yayılmasında önemli rol oynayan Ulu Arif Çelebi'nin (“Menakıbu'l Arifin” adlı eserin müellifi Ahmet Eflâki Dede'ye) vasiyeti de türbenin merkez olma konumunu güçlendirmiştir:

⁵⁷⁹ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 20-21.

⁵⁸⁰ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 60-61.

⁵⁸¹ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 595.

“Mübarek Türbe'nin hizmetiyle meşgul ol. Seni korumaları için o hizmeti koru. Hiçbir yere gitme. Sana babalarımızın ve atalarımızın menkıbelerini toplayıp yazmanı söylemişim. İşte bu işle meşgul ol. Onu tamamlamayı ihmal etme ki bizim Hüdevendigâr'ın yanında yüzün ak olsun, veliler de senden memnun kalsın.”⁵⁸²

Gölpınarlı, Eflâki'nin “Menakıbu'l Arifin”inde yer alan, “Bizim türbemizi yedi kez yapacaklar. Sonuncu seferinde zengin bir Türk çıkacak ve onu bir tuğlasını altından, bir tuğlasını da ham gümüşten olmak üzere yapacaktır. Dostlar türbemizi yüksek yapsınlar. Ziyarete gelen, kubbeyi görünce duası kabul olur.” cümlelerinin Türbe'nin inşaatından sonra icat edilen ve gerçek olmayan rivayetler olduğunu dile getirmektedir.⁵⁸³ Lewis, bu tür ifadelerin, Sultan Veled dâhil bütün Mevlâna müntesiplerinin genel arzularını yansıttığını⁵⁸⁴ hatırlatmaktadır.

Mevleviliğin kurumsallaşma öncesi döneminde Çelebi Hüsameddin'in aslında türbe yaptırmaya yanaşmadığı da bilinmektedir. Çünkü ilk postnişin olarak O, Mevlâna'nın türbe konusundaki olumsuz görüşlerinin farkındadır. Konu ile ilgili olarak Mevlâna Mesnevi'de şunlar kaydetmektedir:

“O mezarını, lahdini yapma işi; taşla, tahtayla kilimle, keçeyle olmaz. Kendine gönülde bir mezar kazman, onun benliğinin önünde bu benliği görmen gerektir. Onun toprağı olman, gamına gömülmen lazım ki nefesin, nefesinden yardımlara nail olsun, nefesin kutlu ve tesirli bir hâle gelsin. Mezara türbe yapmak, üstünde kubbe kurmak, mana sahiplerine makbul değildir. Bir bak da gör, diri iken atlaslara bürünen kişinin aklını o ipekler, o atlaslar hiç fazlalaştırır mı, onun reyine isabet verir mi?”⁵⁸⁵

Mevlâna'daki bu tutumun farkında olan Çelebi Hüsameddin, Türbe yapımına yanaşmamıştı.

Fakat Çelebi Hüsameddin'in hilafeti döneminde III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in emirlerinden Alameddin Kayser, Mevlâna'ya bir türbe yaptırmak istemiştir. Kayser, Sultan Veled'den de teşvik görmüştür. Türbe yapımı ile birlikte Mevlevilikte merkezî bir oluşum meydana gelmeye başlamıştı.⁵⁸⁶ Türbenin yapılışından memnun olan Sultan Veled, bir muvaşşahında* Alameddin Kayser'i anlatmış, Divan'ında da manzumeleri ile onu övmüştür. Mevlâna'nın da Mektubat'ında Alamet'in Kayser'e mektup yazdığı, onu

⁵⁸² Eflâki, a.g.e., s. 703.

⁵⁸³ Eflâki, a.g.e., s. 337; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 71-72; Küçük, *Sultan Veled ve Maârifi*, s. 102.

⁵⁸⁴ Lewis, a.g.e., s. 473.

⁵⁸⁵ Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi*, Tercüme Veled Çelebi İzbudak, C III, Beyit, 130-134, s. 324.

⁵⁸⁶ Eflâki, a.g.e., s. 325; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 72.

* Muvaşşaha: Mısra başlarındaki ilk harfleri, yukarıdan aşağıya doğru okununca anlamlı bir kelime veya bir isim meydana çıkacak şekilde düzenlenmiş manzûme, akrostiş.

övdüğü ve onunla görüşmeyi arzu ettiği bilinmektedir.⁵⁸⁷ Tebrizli Mimar Bedreddin'in nezaretinde inşa edilen Mevlâna Türbesi'nin yeşil kubbesi de (Kubbetü'l Hadra) o zaman yapılmıştı. Selçuki oymacılığının nadide eserlerinden olan sandukası ise Mimar Selimoğlu Abdülvahid tarafından yapılmıştır.⁵⁸⁸

Bazılarının Mevlâna Türbesi'ni ziyaret ederek "yarı hacı" oldukları yönündeki popüler inanca karşı Mevlâna üzerinde çalışmaları olan Şimşekler'in bakış açısı şu şekildedir:

*"Bazıları ülkemizdeki diğer türbelerde olduğu gibi yanlış bir yaklaşımla buraya gelip Mevlâna'dan gönüllerindeki dilekleri diliyorlar... Bu yanlış... Mevlâna'nın mezarını ziyaret, normal bir Müslüman mezarını ziyaret gibi olmalı, onu tanımaya, anlamaya yönelik bir ziyaret olmalı, insanın kendi kendisiyle olan iç hesabını yapmaya bir araç olmak için ziyaret olmalı, söylediği düşünceleri sebebiyle 800 yıldır niçin unutulmamış araştırılmaya yönelik bir ziyaret olmalı. Neler demiş de bugün bile modern insan onun bu öğretilerinin peşine düşüşün cevabını bulmaya yönelik bir ziyaret olmalı. 50-100-150 yıl öncesi popüler olan düşünce adamlarının fikirleri bugün çürürken 800 yıl öncesinde söylenmesine rağmen değeri günden güne artan bu düşüncenin kaynağının ne olduğunun bilinmesine yönelik bir ziyaret olmalı."*⁵⁸⁹

4. MEVLEVİLİĞİN KURUMSALLAŞMASI

Mevlevi tarikatının adap ve erkânı, Nakşibendi tarikatının esaslarıyla, aşk ve cezbe yönü ise Şems-i Tebrizî'nin meşrebi üzerine şekillenmiştir.⁵⁹⁰ Mevlevi tarikatının kurumsallaşma süreci Çelebi Hüsameddin zamanında başlamış Sultan Veled tarafından tamamlanmıştır. Bu tarikatın pratiklerine ait kurumsallaşma süreçlerine dair kesin tarihler belirlemek mümkün görünmemektedir. Zira tarikatın kurumsallaşan pratiklerinin bir kısmının temelleri Sultanü'l Ulema Bahaeddin Veled ve Şems-i Tebrizî'yi kadar geriye giderken diğer bir kısmı nispeten yakın bir dönem sayılabilecek olan on yedinci yüzyıla kadar gelebilmektedir.

Mevlevliğin belirgin ritüellerinden olan sema kurumunun usul ve adabı, Şems-i Tebrizî ile birlikte başlamış Mevlâna, Selahaddin Zerkub⁵⁹¹ Çelebi Hüsameddin,⁵⁹² Sultan Veled⁵⁹³ Ulu Arif Çelebi,⁵⁹⁴ Pir Adil Çelebi ve Pir Hüseyin Çelebi'ye⁵⁹⁵ kadar uzanan

⁵⁸⁷ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Mektubat (Seçmeler)*, Karatay Akademi Yayınları, Konya, 2012, s. 56-57; Küçük, *Sultan Veled ve Maârifî*, s. 76.

⁵⁸⁸ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 44.

⁵⁸⁹ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 97-98.

⁵⁹⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s.103-104; Top, *Mevlevi Usul ve Adabı*, s. 290.

⁵⁹¹ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 534.

⁵⁹² Öke *a.g.e.*, s. 36.

⁵⁹³ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 65- 580; Lewis, *a.g.e.*, s.287.

⁵⁹⁴ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 623-657.

⁵⁹⁵ Öke, *a.g.e.*, s. 36.

çizgide birçok kişinin katkıları ile şekillenmiştir. Örneğin sema ayininde bugün uygulanmaya devam edilen “devr-i veledi” pratiği, Sultan Veled tarafından şekillendirilmiştir. Mevlevi adap ve erkânının çoğu Pir Adil Çelebi tarafından keşif yolu ile ortaya çıkarılmış ve disipline edilmiştir. On beşinci yüzyılda bugünkü son şeklini alan sema zikrine daha sonra sadece on yedinci yüzyılda⁵⁹⁶ nat- 1 şerif eklenmiştir.

Mevleviliğin kurumsallaşması birçok sosyolojik olguyu bu dinî grubun içine taşımıştır. Kurumsallaşma süreci bu gruptaki otorite, hiyerarşi, iş bölümü ve rol gibi olguları görünür kılmıştır.

4.1. Bir Otorite Tipi Olarak Mürşit: Mevlâna Celâleddin-i Rumi

Tarihe mal olmuş birçok güçlü figür gibi tarikat kurucularının da çoğu kendi hayatlarında kurumsal yapılar oluşturma gayesi taşımamışlardır. Kurumsallaşan tarikatların çoğu pir sayılan şahsiyetlerin vefatından sonra onun müritleri veya onun yerine geçen kimseler tarafından kurulmuştur. Bu kurumsal yapıların gelenekleri ise zaman içinde teşekkül etmiştir. Manevi otoritenin hayatta olması, grubu ayakta tutan tek etkendir. Kurumsallaşma süreci ise bu manevi otoritenin (ör. şeyh) ölümü ile birlikte başlamaktadır. Kurumsallaşma, manevi otoritenin taraftarlarının bir arada kalma ihtiyacından kaynaklanmaktadır.⁵⁹⁷ Taraftarlara ait bir arada kalma isteği, tarihsel figürün yerini alan ikincil düzey otoritelerin ortaya çıkışını bu durum ise kurumsallaşmayı doğurmuştur.

Manevi bir otorite tipi olarak Mevlâna ve onun adına kurulan Mevlevilik, bu tarihsel ve sosyolojik olgunun örneklerinden biridir. Mevlâna hayatta olduğu dönemde lider, manevi otorite ve mürşit olarak grubu ayakta tutan tek güçtü. Mevlâna'nın inisiyatifi ve grubun düzenine dönük tasarrufları lider merkezli bir kurumsallaşmayı beraberinde getirmişti. Bu durumu fark eden Taceddin Mutez, biraz da Sultan Veled'in ricasıyla medresesinin yanında birkaç oda yaptırmıştı. Sonraki dönemlerde medresenin bir de topluluk yerinin (cemaathane) bulunduğu ortaya çıkmıştır. Böylece Mevlâna daha hayatta iken medresesi küçük bir tekke özelliği taşımış⁵⁹⁸ ve sonraki döneme ait kurumsallaşmayı

⁵⁹⁶ <http://www.semazen.net/sp.php?id=357>, Erişim Tarihi, 13.11.2018, Saat: 16:53.

⁵⁹⁷ Güngör, *a.g.e.*, s. 88.

⁵⁹⁸ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 71.

kolaylaştırmıştır. Mevleviliğin kurumsallaşmasına ait gelenek ise zaman içinde şekillenmiştir.

Büyük bir otorite tip (mürşit) olarak Mevlâna, hayatta iken kurumsallaşmanın göstergeleri olan bazı pratikleri uygulamaya koymuş ve vefatından sonra kurucu aktör rolünü oynayacak olan bazı kişileri ötekilerden ayırarak farklı pozisyonlarda konumlandırmıştır. Mevlâna bu kişilere kendi hayatını koruma altına alma konusunda roller vermiş, böylece müntesiplere belli bir düzen içinde daha iyi rehberlik yapabilme sistemi geliştirmiştir.

Tarihe mal olmuş güçlü bir figür olarak Mevlâna'nın hayatta iken bir dönem Selahaddin Zerkub'u bir dönem de Çelebi Hüsameddin'i otorite (şeyh) şahsiyet olarak tayin etmesindeki⁵⁹⁹ temel etken gelip gidenlerin kontrol altına alınması, liderin hayatının kontrolü ve gruba ait ilişkiler ağının ve iç dinamiklerin düzene sokulmasıdır. Mevlâna, Selahaddin Zerkub ve Çelebi Hüsameddin'i dinamik olan grubun içinde konumlandırarak müritleriyle olan ilişkilerini bir sisteme bağlamıştır. Franklin Lewis, Mevlâna'nın Şeyh Selahaddin ve Çelebi Hüsameddin'i bu şekilde konumlandırmasını "sekreterlik" veya "kahyalık" kavramları ile açıklamaya çalışmaktadır.⁶⁰⁰ Fakat durum bundan farklı olduğu, bu konumun sekreterlik gibi maddi değil manevi olduğu ve tasavvuf geleneğindeki bir tutumu içerdiği bellidir.

Otorite bir kişilik olarak Mevlâna, benzer şekilde Selahaddin'in vefatından sonra mali işlerini Çelebi Hüsameddin'e havale etmiştir. Mali durumla ilgili tutum Mevlâna'nın vefatından sonra da devam etmişti. Sultan Veled de ekonomik yetkinin Çelebi Hüsameddin'de olmasını olgunlukla karşılamıştır. Bu durum Asitane-i Aliye'nin (Mevlâna Türbesi) etrafında şekillenen yeni tarikat yapılanmasında yetki ve hiyerarşinin yerleşmesini kolaylaştırmıştır.⁶⁰¹ Bu tutum, vakıfların miktar olarak arttığı Mevleviliğin sonraki dönemlerinde mali işlerin hak ve adalet çerçevesinde yürütülmesine katkı sağlamıştır.

⁵⁹⁹ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 64.

⁶⁰⁰ Lewis, *a.g.e.*, s. 256-279.

⁶⁰¹ Lewis, *a.g.e.*, s. 267.

Öte yandan bir otorite tip olarak Mevlâna, derin tefekkürü, ifade etme becerisi⁶⁰² coşkun karakteri, evrensel bakış açısı ve kucaklayıcı yönü ile Sultan Veled gibi kuvvetli bir teşkilatçının kurumsallaşmaya dönük çabaların kolaylaştırmıştır. Mevlâna'daki bu sıra dışı manevi otorite, tarihe mal olan Mevlevilik gibi büyük bir hareketin hem ortaya çıkışını hem de devamını mümkün kılmıştır.

4.2. Mevleviliğin Kurucu Aktörleri

Âsaf Hâlet Çelebi'ye göre⁶⁰³ Mevleviliği Mevlâna ilham etmiş, Çelebi Hüsameddin ihya etmiş, Sultan Veled kurmuş, Ulu Arif Çelebi ise tekit etmiştir. Bu bağlamda, Mevlâna zamanında nüve hâlinde bulunan⁶⁰⁴ tarikatın temelleri Çelebi Hüsameddin tarafından atılmıştır. Mevlâna'nın babası Bahaeddin Veled ile başlayan hareketin bütün tarihsel süreçlerinde fiilen rol alan Sultan Veled ise Mevleviliği kurumsallaştıran ve ona derinlik kazandıran teşkilatçı ruha sahip kurucu aktördür. Ulu Arif Çelebi'nin Mevleviliğe en büyük katkısı onu geniş coğrafyalara yayarak büyütmesidir.

Mevlâna'nın hayatta olduğu dönemlerde Şeyh Kerimeddin ilk defa “Mevlavi” veya “Mollavi” manalarına gelen bir sıfatla Mevlâna'ya mensubiyetini bildirmiştir. Mevlevi tabiri sonraki dönemlerde yayılmaya başlanmış ve Mesnevi müstensihlerinin adları yanında sık sık kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁰⁵

Mevleviliğin ortaya çıkışının en büyük amili şüphesiz Mevlâna Türbesi'nin yapılması ile birlikte oluşmaya başlayan merkezi yapılanmadır. Mevlâna Dergâhı yeni yapılanmaya başlayan Mevlevi dinî grubunun merkezi olmaya başlamıştı. Sultan Veled'in kurumsallaşmaya dönük tasarrufları, iş bölümü ve hiyerarşiye dönük tutumları bu oluşumu şekillendirmeye başlamıştır. Örneğin dergâhta Kur'an okuyanlar, namaz kıldırıcılar, Mesnevi okuyanlar, sema meclislerinde besteler okuyup gazel söyleyenler, hizmet edenler, onlara nezarete bulunanlar gibi çeşitli sınıfsal yapılanmalar ortaya çıkmıştı. Hatta Türbede hizmetle meşgul olan tüketici bir sınıf ortaya çıkmaya başlamıştı. Örneğin terzi Şeyh Bahaeddin, Tebrizli Şeyh Kemaleddin Hadim, Mesnevihan Siraceddin, sonradan halife olan Amasyalı Alâeddin bunlardan bazılarıdır. Bu tüketici sınıfın giderlerinin karşılanması için ilk dönemden başlanarak Türbeye zengin vakıflar

⁶⁰² Küçük, *Sultân Veled ve Maârifî*, s. 79.

⁶⁰³ Çelebi, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 159.

⁶⁰⁴ Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 46.

⁶⁰⁵ Duru, *a.g.e.*, s. 7.

sağlandı. Bununla birlikte sema ve musiki de bu merkezîleşmenin unsurları arasına dâhil edilince bir tarikat bütünlüğünün esaslarına ait görüntü netleşmeye başlamıştı. Süreç içinde eklentiler ve yenilenmelerle grupsal yapı mecrasını bulmuş ve bugünkü şekline gelmiştir.⁶⁰⁶

Tarihsel dönem olarak Anadolu Selçukluları zamanında bu kurumsal bütünlüğünü kazanmaya başlayan hareket yine Sultan Veled'in gayretleriyle tarihteki yerini almıştır. Fakat Mevlevilik asıl hüviyetini ve gücünü Osmanlı Dönemi'nde kazanarak bu imparatorluğun en önemli birkaç tarikatından biri hâline gelmiştir.⁶⁰⁷ Mevleviliğin geleneği ise bu uzun tarihsel süreçle birlikte yerleşmeye başlamıştı.

Mevlevilik tarikatının kuruluşu ve sistemleşmesinde özellikle iki kişi büyük rol oynamıştır. Bunlar Mevlâna'nın vefatından sonra onun emri ile postta on iki sene oturan Hüsameddin Çelebi ve Mevlâna'nın büyük oğlu Sultan Veled'dir. Bu iki tarihi şahsiyetin yanında Mevlâna'nın büyük önem verdiği Selahattin Zerkub'u, Mevleviliği geniş coğrafyalarda yayan Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'yi ve Mevleviliğin adap ve erkânını sistemleştiren Pir Adil Çelebi'yi de Mevlevilik tarikatının teşekkülü, sistemleşmesi ve yayılması sürecinde zikretmek gerekmektedir.

4.2.1. Çelebi Hüsameddin

Selahaddin Zerkub'un vefatından sonra on yıl⁶⁰⁸ Mevlâna'nın en yakın dostu ve sırdaşı olan Çelebi Hüsameddin, onun vefatından sonra on iki yıl, Mevlâna'nın halifesi, posta oturanı ve müritlerinin şeyhi oldu. Hüsameddin'in ricası üzerine yazılan bütün Mesnevilerin ön sözleri Hüsameddin Çelebi'nin lakaplarıyla süslüdür.⁶⁰⁹

Mevlâna, yaşadığı dönemde eline geçen her şeyi Çelebi Hüsameddin'e gönderiyor ve müritlerin istihkakını ona dağıttırıyordu.⁶¹⁰ Çelebi'nin, ilk dönemden beri hem Şems hem de Mevlâna ile iç içe olduğu bilinmektedir. O, Mevlâna'nın zamanında hem Mevlâna'ya

⁶⁰⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 72.

⁶⁰⁷ Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, s. 148-149.

⁶⁰⁸ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 121.

⁶⁰⁹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 164-170.

⁶¹⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 116.

uyanların şeyhi hem de Mevlâna'nın halifesiydi. Çelebi Hüsameddin'in Konya'da Ziyaeddin Vezir tekkesinde şeyh olduğu kaynakların verdiği bilgiler arasındadır.⁶¹¹

Feridun bin Ahmet, Mevlâna'nın vefatından sonra halifelik hususunda ihtilaf çıktığını, bazı kimselerin Çelebi Hüsameddin'in Mevlâna'nın zamanında olduğu gibi halife olması gerektiğini bazıların da Sultan Veled'in halifelik makamına daha layık olduğunu dile getirdiklerini haber vermektedir.⁶¹²

Hem Feridun bin Ahmet hem de Eflâki, Mevlâna'nın vefatından sonra Çelebi Hüsameddin'in müritleriyle birlikte Sultan Veled'in yanına giderek "babasının yerine kendisinin geçmesini ve şeyh olmasını" istediğini haber vermektedir. Fakat Sultan Veled, halifeliğin Çelebi Hüsameddin'in hakkı olduğunu, babasının zamanında olduğu gibi şimdi de halife olmaya devam etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Dostları ve yakınları vefatından kısa zaman önce Mevlâna'ya, "sizden sonra halife kim olacak, sizin yerinize kim geçecek?" diye sorduklarında o, "Çelebi Hüsameddin bizim halife olur." diye cevap vermişti. Muhtemelen "Sultan Veled" cevabını bekleyen yakınları, üç kez aynı soruyu tekrar etmiş ve her defasında aynı cevabı almışlardı.⁶¹³

Mevlâna Çelebi Hüsameddin'e "benim dinim, benim ruhum, benim sultanım ve hakiki padişah"⁶¹⁴ diye hitap etmekteydi. Mizacında incelik ve şefkat barındıran Çelebi Hüsameddin'e Mevlâna'nın iltifatı o derece fazlaydı ki görenler Mevlâna'yı onun müridi zannederdi.⁶¹⁵

Hüsameddin Çelebi'nin en büyük özelliği Mevlâna'ya Mesnevi'yi yazdırmasıdır. Şems-i Tebrizi'nin de bir zahit olan Çelebi Hüsameddin'e karşı büyük teveccühünün olduğu bilinmektedir. Şems, Hüsameddin Çelebi'yi daima kendi meclisinde bulunduruyor ve kendisi ile görüşmek isteyenlere aracılık ediyordu.⁶¹⁶

Çelebi Hüsameddin döneminin Mevlevilik tarihi açısından en önemli özelliği Mevlâna Türbesi'nin yapılmasıdır. Türbesi o dönem Mevlâna dostları için bir dergâh gibi olmuş

⁶¹¹ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 316; Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 141; Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 116-117.

⁶¹² Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 168-170.

⁶¹³ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 1; Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s.170; Eflâkî, *a.g.e.*, s. 369- 578; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 35-36.

⁶¹⁴ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 135.

⁶¹⁵ Sumtan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 154.

⁶¹⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 36-37.

ve Mevlevilerin merkezî mekânı hâline gelmiştir. Türbenin dergâh gibi faaliyet görmeye başlaması vakıf olgusunu doğurmuştu.⁶¹⁷ Çelebi Hüsameddin vakıf suyuyla abdest almadığı hâlde dergâha su getirmiş, vakıf gelirleri sağlamış ve idaresine nezaret etmişti. Mevlâna Dergâhı'nın bu yeni sosyal pozisyonu ile birlikte farklı toplumsal statüye sahip bireyler burada yaşamaya başlamaktadır. Türbenin imamı, hafızlar ve koruyucular, müezzin, mesnevihan, şeyyadlar, guyendeler (mutrip heyeti) ve türbenin hizmetçileri bunların başında geliyordu.⁶¹⁸

Mevlâna'dan on iki yıl sonra vefat eden⁶¹⁹ Çelebi Hüsameddin, yaşadığı sürece Mevlâna'nın etrafında kümelenmiş olan topluluğu gözetlemeye devam etmişti. Müritlerle sohbet etmekten geri durmayan Hüsameddin, her yıl vakıfların gelirlerini, büyüklerin yaptığı adakları, her taraftan gelen hediyeleri, paraları, elbiseleri vb. eşyayı müntesiplere dağıtıyordu. O, Türbe'nin imamına, hafızlara, müezzine, mesnevihanlara, şeyyadlara, guyendelere ve huzur hizmetçilerine ayrı ayrı ödemeler yapıyordu. Sultan Veled, Kira Hatun ve Melike Hatun bunların başında geliyordu. Cuma namazından sonra sema etme ve Kur'an okunmasından sonra Mesnevi okutma geleneğini oturtan Çelebi Hüsameddin, dergâha gelen herkese hizmet etmeyi de prensip hâline getirmişti.⁶²⁰ Bundan dolayı türbenin vakfiyle geçinen bir zümre oluşmaya başlamıştı.⁶²¹

4.2.2. Sultan Veled

Mevleviliğin teşekkülünde en büyük etken hiç şüphesiz Sultan Veled'dir (1226-1312). Mevlâna, belli bir yaştan sonra sürekli olarak yanında bulunan büyük oğlu Sultan Veled için "Bana yaratılış ve huy bakımından en fazla benzeyen sensin. Benim bu âleme gelmemden maksat senin zuhurundu. Çünkü bütün bu sözler benim kavlimdir, sense fiilimsin."⁶²² demektedir.

Sultan Veled, uzun bir ömür yaşamış, Sultanü'l Ulema ile başlayan, Mevlâna'nın hayatı ve Mevlevilikle ilgili bütün süreçleri, şahsiyetleri, olayları ve olguları yakından tecrübe etmiştir. Dede Bahaeddin Veled, Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizî, Baba Mevlâna Celâleddin, Şems-i Tebrizî, Kayınpeder Selahaddin Zerkub ve babasının halifesi Çelebi

⁶¹⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 37-38.

⁶¹⁸ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. III.

⁶¹⁹ Sipehsâlâr, *a.g.e.*, s. 170.

⁶²⁰ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 578.

⁶²¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 39.

⁶²² Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 2; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 42-43.

Hüsameddin dönemine ait bütün yaşanmışlıklar, oluşumlar, değişimler ve dönüşümler bu tecrübeye dâhildir. Bu büyük tecrübe onun şahsında, Mevleviliğin kurumsallaşması ve tarihe mal olmasıyla sonuçlanmıştır. Babasının vefatından sonra on iki yıl Çelebi Hüsameddin'e hizmet eden Sultan Veled'in tasavvufi şahsiyetini şekillendiren rehberlerin başında babasının şeyhi Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî gelmektedir. Şems-i Tebrizî, kayınpederi Kuyumcu Selahaddin, babasının halifesi Çelebi Hüsameddin ve Bektemuroğlu Kerimeddin sırasıyla ona rehberlik yapan şahsiyetlerdir.⁶²³

Sultan Veled'in yaşadığı dönemde, göçler ve savaşlar tarihin akışını hızla değiştirmekteydi. Anadolu coğrafyasının toplumsal, kültürel, siyasi ve dinî hayatı da buna bağlı olarak hızlı bir değişime maruz kalmaktaydı. Bu çalkantılı dönemde Anadolu'ya hâkim olan Moğol idarecileri ile ilişki içinde olan Sultan Veled, onların teveccühünü kazanmış ve onları kendine mürit⁶²⁴ yapmıştır. Öte yandan tasavvufun altın çağında ve tarikatların şekillenmeye başladığı bu çalkantılı dönemde Sultan Veled, diğer tarikatların kurumsallaşma tecrübelerini görmüş ve bu tecrübeyi Mevleviliğe uyarlamıştır.

Mevleviliğin uygulanacağı mekân, düstur ve icra usullerinin⁶²⁵ ortaya konulmasının en büyük amili Sultan Veled'dir. O, Mevlâna'nın makamına oturduğu zaman etrafa halifeler göndererek Mevleviliği yaymaya çalışmıştır. Bunlardan bir tanesi Şeyh Süleyman-ı Türkmani'dir.⁶²⁶

Sosyal hayatın içinde bir insan olarak Sultan Veled'de hayatın gerekçeleri, aşk ve heyecan unsurlarına baskındır. Bu bağlamda girişken, temkinli, mantıklı, düşünerek yol alan ve fırsatları değerlendiren bir karakter olarak Sultan Veled, Mevlâna'nın nüfuzunu doğru yönde kullanmayı becermiş ve Mevleviliği kurumsallaştırmıştır.⁶²⁷ Ayrıca onun teşkilatçı karakteri ve merasime olan yatkınlığı, kurumsallaştırdığı Mevleviliği sürdürülebilir kılmıştır.

Mevlâna'nın muhiplerine Sultan Veled zamanında "Veledi", Ulu Arif zamanında ise "Arifi" denilmektedir. Müritlerin terbiyesi, sema meclislerinin kurulması, matbahta bin

⁶²³ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. II; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 269-270.

⁶²⁴ Küçük, *Sultân Veled ve Maârifî*, s. 35-38.

⁶²⁵ Sultan Veled, *Rebabnâme*, Mütercim: Niğdeli Hakkı Eroğlu, Osmanlı Alfabetinden Günümüz Alfabetine Çeviren, Amber Güneysel, Editör-Hazırlayan ve sadeleştiren İsmail Koçak, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2012, Takdim, iii.

⁶²⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 46,55.

⁶²⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 46-51.

bir gün hizmet edilmesi (çile) ve semahanelerin kurulması gibi usul ve adap –biraz iptidai de olsa- Sultan Veled zamanında ihdas olunmuştu. Onun, Mevleviliği sistemleştirme temelinde vect ve sema; cezbe ve aşk, müzik ve aşk unsurlarını bir bütünlük hâline getirdiği gözlenmektedir. Sultan Veled, Çelebi Hüsameddin ile başlayan mesnevihanlığı sisteme bağlamış, semazenlere ve mutribe de yeni bir düzen getirmiştir.⁶²⁸

Sultan Veled, Mevleviliğin hemen her alanında kurumsallaşmayı gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda Mevlevilikteki halifelik sistemini de yerleşik bir gelenek hâline getiren odur. Hâlbuki Mevlevilik başlangıçta şuttar meşrebe* daha yakın bir tarikattı.⁶²⁹

Gölpınarlı, “devr-i veledi” sözüne kapılarak semayı, mukabele şekline sokanın Sultan Veled olduğunu söylemenin yanlış olduğunu ifade ederek Sultan Veled’in ikinci pir sayılmasının sebebinin ayin ve erkânı koymasından dolayı değil Mevlâna’nın etrafında toplananları dağıtmayıp bir merkeze bağlamasından, türbeyi kurdurup tarikati şekillendirmesinden ve şehirlere halifeler yollayıp Mevleviliği yaymasından dolayı olduğunu⁶³⁰ dile getirmektedir.

Sultan Veled, Anadolu’nun karmaşık siyasi atmosferinde babasının görüşlerini yayabilmek ve yeni vakıflar tesis etmek için Moğollar, Selçuklu idaresi ve Türkmen beyleriyle iyi ilişkiler kurdu, yetiştirdiği halifeleri Amasya, Kırşehir ve Erzincan’a yollayarak zaviyeler kurdu ve Mevleviliği yaydı.⁶³¹

Sultan Veled’in, “Divan, İbtidaname, Rebabname, İntihaname ve Maarif” adlı eserleri bulunmaktadır.⁶³² Sultan Veled, yazdığı tasavvuf metinlerinde en büyük hedefinin babası Mevlâna’ya benzemek olduğunu ifade etmektedir.⁶³³ O, babasının verdiği bilgiden başka bir bilgisinin ve veliliğinin bulunmadığını söylemektedir. “İbtidaname” adlı eserinin girişinde babasına benzemek için Divan oluşturduğunu söylemektedir. Divan’daki gazellerin çoğunun Mevlâna’nın gazellerine nazire olduğu görülmektedir. O, Mesnevi’ye

⁶²⁸ Duru, *a.g.e.*, s. 7.

* Başlangıçta merasim olarak sadece Mevleviliğe intisab edenlerin saç, bıyık, sakal ve kaşlarından makasla bir kıl kesilmekteydi. Emir Tâceddîn Mu’tez’in medresenin yanında yaptırmak istediği birkaç odaya bile Mevlâna müsaade etmemiş ve yeryüzünü bir hankâh olarak görmüştür.

⁶²⁹ Küçük, *Sultan Veled ve Maârifi*, s. 75-76.

⁶³⁰ Gölpınarlı, *Mevlana’dan sonra Mevlevilik*, s. 351.

⁶³¹ Tanrıkorur, *Mevlevîyye*, s. 468-475.

⁶³² Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. X-XII; Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 56-62; Küçük, *Sultân Veled ve Maârifi*, s. 50-65.

⁶³³ Sultan Veled, *Rebabnâme*, s.2.

benzemesi için “İbtidaname”yi yazdığını da dile getirmektedir. O, “İbtidaname”de, Mevleviliğin adap ve erkânına ait usulleri anlattığını haber vermektedir.⁶³⁴ Bu eser, Mevlâna, Mevlâna’yla irtibatlı şahsiyetler ve Mevlevilikle ilgili en doğru bilgiler veren birinci kaynak eserdir.⁶³⁵ “İntihaname”, hakikat yolcularının nefis ve şeytana uymamaları için verilen öğütleri içermektedir.⁶³⁶ Sultan Veled’in kendi hususiyetlerine ve bazı tarihi olaylara temasının yer aldığı⁶³⁷ “Maarif” adlı kitabı, onun teşkilatçı ruhunun öne çıktığı, Mevleviliğin tarihi seyri ile ilgili önemli bilgilerin yer aldığı bir metindir.⁶³⁸ Maarif, kurumsallaşan bir tarikatın önemli kabullerinden ve pratiklerinden olan züht, nefis, şeyh, keramet, sema, çile, riyazet, mücahede, gaybi ilimler, ölüm ve ahiret gibi konuları detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Tasavvufun önemli problemlerinden olan velayet, fena ve vahdet-i vücud gibi temel kavramlar da bu eserde ele alınan başlıca konular arasında yer almaktadır.

4.2.3. Ulu Arif Çelebi

Mevlâna’nın torunu olan Ulu Arif Çelebi babası Sultan Veled gibi Mevleviliği kurumsallaştıran önemli figürlerden birisidir. Mevlâna dönemine ait temel bilgilerin yer aldığı “Menakıbu’l Arifin” adlı eser, Ulu Arif Çelebi’nin emri ile Ahmet Eflâki Dede tarafından kaleme alınmıştır.

Ulu Arif Çelebi, çocuk denecek yaşta seyahat etmeye başlamış, kısa süren ömrünün önemli bir kısmını bu seyahatlerde geçirmiştir. Neredeyse bütün Anadolu’yu gezen Ulu Arif Çelebi, gittiği yerlerde halkla temas kurmuş, tasavvufi sohbetler yapmış ve zaviyeler kurmuştur. İlhanlıların idare merkezleri olan Sultaniye, Anadolu, Kütahya ve Karaman, Ulu Arif Çelebi döneminde Mevlevi zaviyelerinin açıldığı yerlerdir. Ulu Arif Çelebi farklı zamanlarda Lârende (Karaman), Beyşehir, Aksaray, Akşehir, Afyonkarahisar, Amasya, Niğde, Sivas, Tokat, Birgi, Denizli, Menteşe, Alâiye (Alanya), Antakya, Bayburt ve Erzurum’da bulunmuştur. Anadolu dışında Irak, Tebriz, Merend ve Sultaniye onun seyahat ettiği belli başlı muhitlerdir.⁶³⁹ Hem Selçuklu hem de Moğol beyleriyle iyi

⁶³⁴ Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, s. 1-2.

⁶³⁵ Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 10.

⁶³⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 46-61.

⁶³⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 61.

⁶³⁸ Eflâkî, *a.g.e.*, s. 23; Küçük, *Sultan Veled ve Maârifî*, s. 8.

⁶³⁹ *Ulu Ârif Çelebi Divânı*, Tenkitli Metin ve Tercüme: İbrahim Kunt-Mehmet Vanlıoğlu, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür yayınları, Konya, 2013, s. 17-18; Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 46-97.

geçinen Ulu Arif, Menteşoğulları, Sakıp Ataoğulları, Eşrefoğulları, Aydınogulları, Germiyan Beyleri ve Karamanlılarla da iyi ilişkiler geliştirmiştir.⁶⁴⁰

Coşkun bir mistik yapıya sahip olan Arif Çelebi, Mevleviliği bir taraftan Moğol başkenti Sultaniye'ye kadar tanıtip yaymaya çalışırken diğer yandan da dedesi zamanında pek de sıcak bakılmayan Türkmen boylarının hâkim olduğu Batı Anadolu topraklarına kadar götürmüştü. Ulu Arif Çelebi, durmadan peş peşe yaptığı seyahatlerle Menteşoğulları, Aydınogulları, Germiyanogulları ve nihayet Eşrefoğulları Beylikleri'nde Mevleviliği tanıtip yerleştirmeye muvaffak olmuştu. O, seyahatlerinde beylerin huzurunda büyük bir merakla izlenen ve seyredenler üzerinde etkili olan zikir ve sema meclisleri tertip ederek çok taraftar kazanmıştır.⁶⁴¹

Ulu Arif Çelebi zamanında beyliklerin hâkimiyeti altındaki muhitlerde mevlevihaneler açılmıştı. Bu mevlevihaneler genelde Türkmen beylerinin tahsis ettikleri zengin vakıflarla besleniyorlardı. Fakat Mevlevilik bu devirde dikkat çekecek düzeyde bir nüfuza sahip değildi. Ulu Arif Çelebi, böyle bir atmosferde tarikatın geleceğini Batı Anadolu'da yıldızları parlayan gazi Türkmen beylerinin siyasi desteğinde görüyor ve onu arkasına alarak güç sağlamaya çalışıyordu. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Çelebi buna muvaffak olmuştu. Bu durum, onu Mevlevilik tarihinde önemli bir kişilik hâline getirmiştir.⁶⁴²

Ulu Arif Çelebi, karakter bakımından babası Sultan Veled'e ve dedesi Mevlâna'ya benzemiyordu. O yapı itibariyle büyük dedesi Sultanül Ulema Bahaeddin Veled ve Şemseddin Tebrizî'yi andırmaktaydı. Fazlasıyla titiz ve hiddetli olan Ulu Arif Çelebi'nin kendi döneminde Osmanoğulları'na gitmediği⁶⁴³ bilisştü. Bunun sebebi, Osmanlı Beyliği'nin o dönemde henüz Mevlevilerin dikkatini çekecek büyüklüğe ulaşmamasıdır.

Seyahatlerinde farklı tarikat ve meşrep sahipleriyle irtibata geçen Ulu Arif, özellikle Melamet ve Fütüvvet ehliyle, Babailikten ayrılan ve Barak Baba'yı pir sayan Baraklılarla ve Ahilerle iyi ilişkiler geliştirmiştir.⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 279.

⁶⁴¹ Ocak, *Türk Sufiliğine Giriş*, s. 150-151; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 73-75.

⁶⁴² Ocak, *Türk Sufiliğine Giriş*, s. 151.

⁶⁴³ Ocak, *Türk Sufiliğine Giriş*, s. 152; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 82.

⁶⁴⁴ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 89.

Tokat'da tertip ettiği bir meclise bütün kadınları davet eden Ulu Arif Çelebi'nin bu ve benzeri bazı özelliklerinden ötürü batını bir renge doğru kaydığı Gölpınarlı tarafından dile getirilmektedir. Ulu Arif Çelebi'nin Barak Baba'nın halifesiyle dost olması ve zahiri kayıtlara ehemmiyet vermemesi bu yorumun yapılmasına etki eden bazı sebeplerdir.⁶⁴⁵ Arif Çelebi, farklı karakterinden dolayı gittiği her yerde beklenmedik olaylar yaşamaktaydı.

Mevlevi araştırmacıları Ulu Arif Çelebi'de orijinal bir fikrin bulunmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Onun Mevlâna'yı tekrar ettiği kanaati hâkimdir. Yaptığı şey, babasının ve dedesinin nüfuzundan azami derecede faydalanmak olmuştur. Babası Sultan Veled'in kurumsallaştırdığı ve yaymaya başladığı Mevlevilik tarikatını Ulu Arif Çelebi babası gibi Türbe'de yani merkezde oturarak idare etmek yerine seyahat ederek idare etmiş ve yaymıştır. Daha babası hayatta iken başladığı seyahatlerine hayatının sonuna kadar devam etmiştir.⁶⁴⁶

Garip karakteri, celalli tabiatı, laubali meşrebi ve enerjik atılganlığıyla bilinen Ulu Arif, buna rağmen bütün iktidarlar tarafından hürmet görmüştür. Bu hürmetin temel sebebi dedesi Mevlâna olmuştur. Çelebi'yi kendi döneminde başarılı kılan önemli bazı dış sebepler de bulunmaktadır. Halkın o dönemlerde mistik meşreplere rağbet etmesi ve çalkantılı savaş atmosferinde bulamadığı huzuru tarikatlarda araması bunların başında gelmektedir.⁶⁴⁷

4.3. Kurumsallaşmanın Göstergeleri: Semboller, Ritüeller

Semboller, ritüeller ve törenler toplumsal grupların varlığı, bütünlüğü ve devamı için işlevsel rol oynamaktadır. Benzer fonksiyonlara sahip bu üç olgu özellikle dinî gruplarda “grup kimliğinin” oluşumuna ve sürekliliğine katkı sağlamaktadır.

Özel bir anlama, duyguya veya tutuma dönük işaretler⁶⁴⁸ olan semboller, genelde başka bir şeyi temsil eden edim⁶⁴⁹ anlamına gelmekte ve dinî gruplarda değerleri hatırlatıcı ve onlara uymaya zorlayıcı bir özelliğe sahip olmaktadır.⁶⁵⁰ Dinî gruplara mensup bireylerin

⁶⁴⁵ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 97-98.

⁶⁴⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 95-97.

⁶⁴⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 97.

⁶⁴⁸ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 252.

⁶⁴⁹ Marshall, a.g.e., 1998, s. 647.

⁶⁵⁰ Mahmut Hakkı Akın, *Toplumsallaşma Sözlüğü*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2011, s. 127.

mensubu buldukları grubun değerlerine ait sembolleri içselleştirmeleri onların aidiyetlerini güçlendirmektedir.

Bir toplumun değerlerini, inançlarını ifade eden kutsalla bağlantılı eylem anlamındaki ritüel, dinî inançların ve değerlerin müminlere öğretilmesine hizmet etmektedir. Toplumsal düzeyde bütünleşme sağlayan ritüeller,⁶⁵¹ dinî gruplarda aidiyetler üretmek grubun kimliğini tahkim edici bir rol oynamaktadır. Peryodik zamanlarda yerine getirilen sembollerle örülü ritüeller, Durkheimci yaklaşıma göre* grupsal düşüncenin yapı taşıdır ve doğurduğu coşkuyla grupsal değerlerin yayıcısıdır.⁶⁵²

Törenler de benzer şekilde hem toplumsal⁶⁵³ hem de dinî grup düzeyinde birlikteliği, dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlamaktadır. Dinî gruplarda tören, kutsalın sembolüdür. Ayinler, kutsal mekân ve zaman içinde faaliyet yoluyla tezahür ederek dindar insanın hayatını şekillendirmektedir. Dinî gruplarda belirli zamanlar ve mekânlar, tören ve ayinlerden ötürü normal zamanlar ve mekânlarla türdeş değildir. Çünkü ayrıcalıklı olan bu zaman ve mekân, Mircea Eliade'nin ifadesi ile kutsalın tezahürü olan hierofanidir (kutsalın varoluşunu /tezahürünü ortaya koyan şeylerin tümü).⁶⁵⁴

Pratiğe dönük dinî ayin ve törenlerin, zihni nitelikteki inançlardan ve teolojik doktrinlerden daha fazla birleştirici sonuçlar ürettiği kabulünden ötürü, dinlerin ibadetler, merasimler ve dualar gibi davranışsal pratiklere daha çok önem verdikleri dile getirilmektedir.⁶⁵⁵ Dinî ayin ve merasimlerin bu bütünleştirici özelliği, tarihsel ve güncel bütün dinî grupları bu noktada yoğunlaşmaya itmiştir.

Anadolu coğrafyasında yüzyıllardır faaliyet gösteren bütün İslami gruplar kendine özgü törenler, dinî pratikler, ritüeller ve semboller üretmiştir. Bu hareketlerin içinde tarikat formuna bürünmüş tasavvuf gruplarında tören (ayin, ritüel) vurgusu öteki gruplardan daha fazladır. Hatta tarikat yapılanmalarının sembol ve törenlere dayalı pratikleri (adap ve erkân) fikri inanç ve teolojik doktrin yönünü örtücü bir özelliğe bürünmüştür.

⁶⁵¹ Akın, a.g.e., s. 124.

* Durkheimci yaklaşım, kutsal ile din dışı arasında bir ayırım yaparak ritüeli dinin tarafında kalan bir eylem olarak görmektedir.

⁶⁵² Durkheim, a.g.e., s. 461-522; Marshall, a.g.e., s. 623.

⁶⁵³ Akın, a.g.e., s. 149.

⁶⁵⁴ Cox, a.g.e., s. 130.

⁶⁵⁵ Günay, a.g.e., s. 226-227.

Günümüz Türkiye’inde faaliyet gösteren tasavvuf hareketleri içinde sembol, ritüel ve merasim zenginliği açısından diğerlerini geride bırakan iki tarikat mevcuttur. Bunlar, Bektaşilik ve Mevlevilik. Bu iki tarikatı ötekilerinden ayıran temel özellik, ikisinin de Anadolu menşeli olmasıdır. Mevlevilik tarikatında sema, musiki vb. pratiklerin bu tarikatın temel besleyici/ilmi kaynağı olan Mesnevi’den daha çok görünür olması, tarikatlardaki sembol ve ritüelin doktrini domine etmesine somut bir örnektir.

Aslında bir tarikat kurucusu olmayan Mevlâna’nın dünyasında şeyhlik, dervişlik, dereceler, törenler, giyimler, tekkeler vb. unsurlar çok fazla yer bulmamıştır. Mevlâna’da kısmi olarak musiki ve sema, kurumsallaşmanın göstergeleri olan tören ve kurallardan arınmış hâlde ve sade şekli ile vardır.⁶⁵⁶ Günümüze kadar varlığı devam eden sembollerle örülü ritüeller ve törenlerin tamamı Mevlâna’dan sonra ortaya çıkmıştır. Mevleviliğin kurumsallaşması, bu pratiklerin kurumsal bir düzen içinde uygulanması ile mümkün olmuştur.

Mevleviliğin sembollerle örülü ritüellerinin başında sema ayini gelmektedir. Günümüze kadar gelen ve pratik olarak diğerlerinden daha fazla dikkat çeken semanın el, kol, ayak ve bacak hareketlerine ait sembolik anlamları oldukça fazladır. Sosyolog Amiran Kurtkan Bilgiseven, semadaki el ve kol hareketlerinin sembolik anlamlarını beş aşamada, ayak ve bacak hareketlerinin sembolik anlamlarını ise altı aşamada açıklamaktadır.

Kurtkan’a göre* el ve kol için yapılan birinci harekette kollar çapraz, sağ el sol omuzda sol el ise sağ omuzdadır. Bu hareketle sağ omuzun sevap diye işlenen amellerin ve benlik yükünün ağırlığı altında ezildiğini, sol omuzun ise zaten günah yükünün altında olduğunu dolayısıyla sol eldeki günahın sağ elin üzerine, sağ elin de kalbin üzerine konularak Rabbimizden günahlarımızın temizlenmesi istenmektedir.

Sağ ve sol kolların bükülerek ellerin dimağdan kalbe doğru uzatılması Allah’tan ilim ve aşk talep edilmesi; kolların sırt sırta verilerek kalp üzerinde birleştirilmesi, Allah’ın verdiği ilim ve aşktan ihtiyaç sahiplerini nasiplendirmeyi; sağ ve sol ellerle sol ve sağ kulakların kapatılması kesret âlemindeki yaratılmışların Allah’ın kudreti dışında hiçbir fiilde bulunamadığını ve kulakları kötü sözlere kapatmayı; sağ elin avuç içi yukarıya ve

⁶⁵⁶ Gölpinarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 148.

* Amiran Kurtkan Bilgiseven’in daktilo edilmiş ama yayımlanmamış olan Sema ritüeli ile ilgili notları, Musa Taşdelen ve Osman Özkul yolu ile elimize ulaşmıştır.

sol elin avuç içinin aşağıya çevrilmesi ise Allah'tan kalp ve can dimağına feyiz ve ilham vermesini ve bunu mazharlara dağıtmayı ondan dilemeyi sembolize etmektedir.

Kurtkan'a göre ayak ve bacak hareketlerinin birinci aşamasında sağ ayağın başparmağının sol ayağın başparmağı üzerine bastırılması, kötülöklere meyyal olan nefsi emmare'nin iyilik yolunun yolcusu olan nefsi mutmainne ile bastırılmasına karşılık gelmektedir. Sağ ayağın geri alınarak sol ayağın önde bırakılması, serbest bırakıldığı zaman ne yapacağını şaşırarak nefsi emmare'ye tabii olmayıp mutmainne'ye tabii bir er olmasını; sol ayağın yerinde sabit kalıp sağ ayağın sağdan ve soldan onu sarmalaması, kötölükten vazgeçip iyiliğe devam etme imtihanlarında nefsi emmare'nin bir pergelin ayağı gibi hep vahdet noktasında kalmasını; sol ayak sabit tutularak sağ ayağın öne alınması, nefsi emmare'nin Mecnun'un atı gibi geri götürmeyeceğine emin olunduğu zaman sağ ayakla vücudun diğer bütün azalarının döndürölerek vahdet zevki ile tattırılmasını; son olarak sol ayağı daha ileri bir noktada sabitleyerek sağ ayakla bir adım atılması ise nefsi mutmainne'nin bir adım atarak nefsi raziye menziline ulaşması ve sevinç ile kederi aynı şey görerek öyle tatmasını, nefsi raziye ile nefsi marziye hâllerini idrak edip nefsi safiye menziline ulaşmasını Rabbimizden istemeyi sembolize etmektedir.

Mevlevi tarikatındaki ney, rebap, post, hırka, külah, tennure, hatt-ı istiva, çember, atılan adımlar, baş kesmeler, ayak mühürlemeler, semadaki devir sayısı, karşılıklı selamlar vb. giyim, adap ve erkânın tamamında sembolizm ve mistisizm hâkimdir. Sema mukabelesindeki devr-i veledi ölümden sonra dirilişi, dervişinin hırkası kabrini, külahı mezar taşını sembolize etmektedir. Derviş otururken ölüdür ve sur sesini duyarak dirilmektedir. Onun hızla dönüşü, gerçekte yok olan bu âlemi varmış gibi göstermektedir. Mutlak varlığın devri adeta bir dairedir. Bu dairenin sağ yanındaki kavis zahir âlemi sol yanındaki kavis ise batın âlemini sembolize etmektedir. Dairenin başlangıcı ise mutlak varlık olan insandır.

Gölpınarlı verdiği detaylı örneklerden hareketle sembollerden bir kısmının mistisizmle örölü ve başından sonuna kadar zoraki ve uydurma olduğunu fakat bazı tevillerin

tamamiyle mistik olmakla beraber gerçeğe biraz daha yakın olduğunu dile getirmektedir.⁶⁵⁷

4.4. Otorite ve Çelebilik Kurumu

Oluşum dönemlerinde formel bir örgüt yapılanmasından ve kurumsal bütünleşmeden uzak olan tasavvuf hareketleri kurumsal tarikatlara dönüşle birlikte kişi adları ile anılır oldular. Tarikatların kendilerini nispet ettikleri kişiler silsile yolu ile muteber (kutsal) bir otoriteye dayanmaktadır. Bu teamülün dışında olanlar sayıca azdır. Kurumsal tarikatların kurucu aktörleri ile kendilerini nispet ettikleri muteber şahsiyetler genellikle farklı kişilerdir. Örneğin Mevlevilik tarikatının kurucu aktörleri Çelebi Hüsameddin ve Sultan Veled iken kendini nispet ettiği kişi Mevlâna'dır.

On üçüncü yüzyıldan itibaren silsile veya nesebe dayalı olarak kurumsallaşan tarikatlarda farklılaşmaya dayalı ilişki türleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Otorite şahsiyetler etrafında şekillenen tarikat hareketlerinin zamanla halk tabanına yayılarak büyük gruplara dönüşmesi bu hareketlerin grup içi ve grup dışı ilişkilerini derinden etkilemiş ve değiştirmiştir. Kurumsallaşma, hiyerarşi, iş bölümü, otorite vb. sosyolojik olgular bu farklılaşmanın ürettiği sonuçlardır. Bu sonuçlar süreç içinde gruptan topluma doğru yayılmaya başlamıştır. Örneğin hiyerarşiye dayalı mürşit-mürit, selef-halef vb. otorite ilişkisi türleri zamanla toplumsal hayatın bir parçası hâline gelmeye başlamıştır.

Tarikat hareketlerinin kurumsal kimlik kazanarak sosyolojik bir olgu hâline gelmeleri bu hareketlere ait ilişki sistemlerini çözümlmeyi ve grup içi/dışı toplumsal eylemlerin nedenlerini ve yönlerini anlamayı zorunlu kılmıştır.

Sosyolog Max Weber'e göre toplumsal eylemleri anlamanın yolu "yorumlama"dır. Weber, toplumsal eylemlerin yönünü ve sonuçlarını nedensel olarak açıklarken "ideal tipler" kullanmakta ve böylece tarihsel olayları ve bireysel/grupsal davranışları anlama yoluna gitmektedir. Toplumsal eylemleri tiplendirerek kavramsallaştıran Weber, dört çeşit eylem tipinden bahsetmektedir. Bunlar; araçsal-rasyonel eylem, değer-rasyonel eylem, geleneksel eylem ve duygusal eylemdir.⁶⁵⁸ Örneğin bir toplumsal eylem çeşidi olarak "otorite" kavramını tiplendiren Weber'e göre üç tip otorite bulunmaktadır. Bunlar,

⁶⁵⁷ Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 352-354.

⁶⁵⁸ Turner-Beeghley-Powers, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, s. 217-220.

geleneksel otorite, akılcı-hukuksal otorite ve karizmatik otoritedir.⁶⁵⁹ Dinî, siyasi, hukuki vb. tarihî ve toplumsal otoritelerin tamamı bu ideal tiplerden birine irca edilerek konumlandırılmaktadır.

Kurumsallaşan tarikatlarda günümüze dek süren hiyerarşiye dayalı ilişki sisteminde şeyhlik konumuna ait otoritenin iki kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi silsile, ikincisi ise bilgi, keşif veya keramete dayalı manevi kuvvettir. Silsilede kan bağı veya intisap esastır. Ya Hz. Peygamber'e kan bağı ile bağlı olmak veya İslam'ın tarihselliği içinde kuvvetli izler bırakan herhangi bir evliyanın otoritesine kan bağı veya manevi intisap ile dayanmak. Bu iki otorite türü Weber'in otorite türleri içinde bir yere konumlandırıldığında silsilenin geleneksel otoriteye, bilgi, keşif ve keramete dayalı manevi kuvvetin ise karizmatik otoriteye karşılık geldiği söylenebilir.

Güncel tarikat kurumsallaşmalarında keşif ve keramete dayalı otoriteden silsileye bağlı otoriteye doğru bir evrilmenin yaşandığı görülmektedir. Silsile, gelenekselin devamlılığı ve süreçteki şekilsellik açısından var olmakla birlikte manevi güç ve işlevsellik açısından yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla günümüzün kurumsal tarikat yapılanmalarında, güçlü manevi şahsiyetler (karizmatik otorite) etrafında şekillenen ilişki şekilleri yerini formel bir takipçi-yönetici ilişkisine⁶⁶⁰ bırakmaktadır. Bu tarihsel olgu, Mevlevilik açısından farklı değildir. Mevlâna'ya kan bağı ile bağlı olmanın şeyhlik (makam çelebiligi) için yeterli olduğu bu tarikatte otorite makamının aynı düzeyde bir karizmayı içerip içermediği tartışma konusudur.

Mevlâna'da var olan karizmatik otoritenin, günümüze dek süren makam çelebilerinin tamamında var olduğunu ifade etmek mümkün görünmemektedir. Kurucu aktörler olarak Hüsameddin Çelebi, Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi'de var olan kısmi karizmatik otoritenin sekiz yüz yıllık süreçte bazı makam çelebilerinde de bulunması olasıdır. Fakat teamülün geleneksel otoriteden yana olduğu bilinmektedir. Çünkü karizmatik otoritede güçlü bir liderlik olgusu ve geleneksel halkanın dışına çıkma tutumlarını beraberinde getirmektedir. Güçlü bir karizmatik liderde şu özelliklerin bulunması gerekmektedir: icraatçı, planlayıcı, siyaset tayin edici, dışa karşı mümessil, grup içi ilişkilerde kontrolör, mükâfat ve ceza verici, iç çatışmalarda hakem, örnek kişi, grubun sembol şahsiyeti,

⁶⁵⁹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, Deniz Yayınları, 2008, s. 404-409.

⁶⁶⁰ Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*, Hil Yayın, İstanbul, 1990, s. 66.

sorumluluk üstlenen, ideolog vb. Öte yandan liderin istikrarlı, intibak gücüne sahip, hükmedici, daha dışa dönük ve herkesten daha çok hassas olması önemlidir.⁶⁶¹ Gerek günümüz gerekse de tarihsel makam çelebilerinin hayatları, tutumları ve Mevlevi grubu üzerindeki otorite düzeyleri, karizmatik lidere ait bu vasıflar bağlamında ele alınıp değerlendirildiğinde doğru sonuçlara ulaşılabilecektir. Bu bağlamda “her makam çelebisinin aynı zamanda karizmatik bir lider olduğu” yargısı doğru görünmemektedir.

Otorite üzerine kurulu olan tarikat yapılanmalarında temel ilişki formu şeyh/mürşit-mürit ilişkisidir. Mürşidin otoritesini kabul etmek, tarikat yoluna giren kişi için doğaldır. Kurumsal tarikatlarda bireyin kendi benliğinden kurtulması, kozmolojik düzenle bütünleşmesi ve ilahî/kutsal alanla ilişki kurabilmesi ancak mürşidin rehberliği ile mümkündür. Bu rehber tartışmasız olarak şeyhtir (postnişin).⁶⁶² Şeyhe dönük bu ön koşulsuz kabul, şeyhlik kurumunu otorite noktasında tartışmasız bir konuma yükseltmiştir. Bir tarikat yapılanmasında şeyhin ortaya çıkışı gelenek (silsile), büyüleyici özellik, bilgi, manevi olgunluk vb. etkenlere dayanmaktadır. Karizmatik tarikat liderleri bu vasıfları haizdir. Bu liderler tavır ve tutumlarıyla geniş düzlemde toplumu, sınırları belirlenmiş düzeyde ise küçük grupları yönlendirici bir özelliğe sahiptir.⁶⁶³

Bütün tarikatlarda olduğu gibi Mevlevilikte de lider (halife/çelebi) ve otoritesi önemlidir. Mevlâna'nın vefatıyla başlayan geleneksel otoriteye dayalı lider merkezli şeyh-mürit ilişkisi bugüne kadar varlığını devam ettirmiştir.

Mevlevi hareketin kendini nispet ettiği Mevlâna'nın düşünce dünyasında lider ve otorite olguları önemli bir yere sahiptir. O, yöneticiliğin ve liderlik olgusunun toplumsal yapı içindeki önemine dikkat çekmektedir. Mevlâna, Doğu mistisizminde lider ve çoban metaforu arasında kurulan ilişkiyi metinlerinde sürdürmeye devam etmektedir.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Krech-Crutchfield-Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, İkinci Kitap, s. 248-275.

⁶⁶² Atacan, *a.g.e.*, s.64.

⁶⁶³ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* Çev. Nilgün Çelebi, Konya, Toplum Yayınları, tarih yok, s. 184.

⁶⁶⁴ Tekin, *a.g.e.*, s. 94-97.

Mesnevi'nin farklı yerlerinde liderlerin toplumsal fonksiyonlarına dikkat çeken⁶⁶⁵ Mevlâna, Sebe kavminin dilinden⁶⁶⁶ liderlik olgusunun önemini aktarmaktadır.

Mevlâna'daki yönetici vurgusu İslam'ın önder/rehber vurgularıyla örtüştüğü gibi dönemin otorite merkezli tarikat yapılanmalarının da ruhuna uygundur. Mevlevilikte çelebilik otoritesi etrafında şekillenen merkezi yapılanma hem Mevlâna'nın düşünce dünyasına hem de dinî, tarihî ve toplumsal teamüllere uygundur.

Asalet, bilgi ve zerafet gibi anlamlara gelen çelevi kavramı Mevlâna soyundan gelenlerin ünvanıdır. Mevlâna Celâledin-i Rumi'nin büyük oğlu ve Mevleviliğin kurucusu Sultan Veled'den beri hareketin başında bu soydan olan Çelebiler bulunmaktadır. Çelebi ailesinden olup Mevlevi hareketinin başında olan kişiye *makam çelevisi* denilmektedir. Bütün otorite makam çelevisine aittir. Sülalenin en büyük erkek çocuğunun makam çelevisi olması gelenek hâline gelmiştir. Erkek çelevi nesline *zükur çeleviler*, kız nesline ise *inas çeleviler* denilmektedir.⁶⁶⁷

Çelebilik makamı geleneğe bağlı kuralların işlediği, çatışmaların yaşanmayacağı bir sisteme bağlanmıştı. Sultan Veled'in Çelebi Hüsameddin'den sonra makama geçmesi, türbe ve tekkenin kurulması, Sultan Veled'den sonra Ulu Arif Çelebi, ondan sonra da arka arkaya iki kardeşin bu makama geçmesi Mevlâna soyundaki çelebilik makamının istikrarını sağlamıştır. Mekân olarak Konya, soy olarak Mevlâna'nın erkek tarafından çocukları ve teamül olarak da en büyük erkek çocuğun tercih edilmesi ve ilk zamanlarda hayatta olan çelevinin kedisinden sonra çelevi olacak kişiye halifelik vermesi⁶⁶⁸ belli bir dönem karmaşaların azalmasını sağlamıştır. Bugüne kadar ana tarafından Gölpınarlı'ya göre sadece bir kişi (III. Arif Çelebi, 1637) Füzûzanfer'e göre ise dört kişi (Abid Çelebi

⁶⁶⁵ “Padişah bir candır; ama ordu onunla doludur. Ruh, su gibidir, bu bedenler ırmağa benzerler. Padişahın can suyu tatlıysa bütün ırmaklar can suyuyla dolar. Çünkü halk, padişahlarının dinindedir; o “Abese” suresinin padişahı böyle buyurmuştur” (Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi, Tercüme, Veled Çelebi İzbudak, Cilt 5*, 68-73, s. 674)

“Sen halk, ulularından öğrensin diye uluları irşat etmek istiyorsun; ama... Ey Ahmed, büyüklerin bir kısmı seni dinlemeye koyulunca hoşlandın; belki, “Bu ulular, dine güzelce yardımcı olurlar, bunlar Araba Habeşe reistir. Bunların yüzünden İslam dininin şöhreti Basra'yı Tebük'ü aşar. Çünkü halk, padişahlarının dinindedir.” (Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi, Tercüme, Veled Çelebi İzbudak, Cilt 2*, 2069-2073, s. 234)

⁶⁶⁶ “Akıl çobanı, onları kaç kere kurtuluşa çağırmıştı da onlar gelmemişti. Üstelik çobanın gözüne gam ve keder toprağı saçmışlardı. Kendilerini kurtarmak için çırpınan çobana demişlerdi ki: “Haydi git! Biz senden daha iyi çobanız, ne diye sana uyalım; bizim her birimiz birer emiriz, beyiz.” (Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi, Şefik Can*, c. 3, 392-394, s. 41)

⁶⁶⁷ Arpağuş, *a.g.e.*, s. 105-106; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 62; Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 102.

⁶⁶⁸ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 148.

1338, Vacid Çelebi 1342, Emir Alim Çelebi, 1395, III. Arif Çelebi 1640) çelebilik makamına gelebilmiştir.⁶⁶⁹

Çelebi, tekkelere şeyh tayin eder yahut şeyh olması istenen kişilere icazetname verir. Önceleri dergâh zabıtasının onayı ile gerçekleşen çelebilik makamı, sonraları padişah fermanları ile belirlenmeye başlanmıştır. Çelebinin tayin evrakı önce Şeyhülislamlık makamına sonra padişaha arz olunurdu. Resmî teşrifatta çelebi kazaskerlerle bir sayılırdı.⁶⁷⁰ Mevleviliğin siyasi otoriteye bu derece bağlı bir kurum hâline gelmesi ve çelebilerin padişah iradesiyle tayin edilmesi bu tarikatın sivil inisiyatifini etkilemiş ve çelebiler arasındaki post kavgalarını arttırmıştır.⁶⁷¹

Mevlevilik tarihinde vakıflardan dolayı birçok ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Boşalan çelebilik makamına birçok kişinin talip olmasının temel sebebi vakıflar olmuştur. Vakıf gelirleriyle mesnevihanlık, müderrislik, imar vb. masraflar karşılanmaktaydı. Kandil yakma, temizleme, süpürtme gibi işlere vakıflardan tahsisatlar ayrılmaktaydı. Bu tahsisatlar büyük bir meblağ teşkil ettiğinden birçok kişinin o makama talip olmasına sebep olmuştu.⁶⁷²

Çelebi Hüsameddin'den sonra Sultan Veled ile başlayan ve Muhammed Bâkır Çelebi'ye kadar devam eden maddi/manevi silsile 1925 yılında Tekaya ve Zevaya Kanunu ile birlikte son bulmuştur. Çelebiliğin silsile süreci ile ilgili tartışmalar devam etmektedir. Genel kabul, çelebilik kurumunun manevi bir silsileye dayandığı ve Muhammed Bâkır Çelebi'den sonra oğlu Celaleddin Bâkır Çelebi'ye ondan da bugünkü makam çelebisi Faruk Hemdem Çelebi'ye geçtiğidir.

“Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde tarikatlerin kaldırılışından sonra 1925'te Abdülhalim Çelebi'nin vefatı üzerine Halep Dergâhı'nda şeyh bulunan Muhammed Bâkır Çelebi merhum, çelebilik makamını Halep'te tesis etmiş ve Suriye'deki Fransız mandater hükümet tarafından da bu müessese tasdik edilmiştir. Bu suretle Halep Asitanesi, öbür mevlevihanelerin merkezi olmuş, şeyhlerinin azil ve tayini de bu makama ait bulunmuştu. Nitekim Şam şeyhi Said Dede'nin ölümü üzerine oğlu Şemseddin Dede ve Şam Trablus'u Mevlevihanesi şeyhi Şefik Dede'nin ölümü üzerine de yerine Mehmet Enver dede tayin edilmiştir. Bu vaziyet, 1925 yılından 1944 yılına kadar devam etti. 1943'te Bâkır Çelebi'nin İstanbul'da vefatı ve 1944'te Fransız hükümetinin Suriye'ye istiklal vermesi üzerine Suriye

⁶⁶⁹ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 299; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 337.

⁶⁷⁰ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 64; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 149-256; Arpaguş, a.g.e., s. 106-107; Kayaoğlu, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 119.

⁶⁷¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 337-338.

⁶⁷² Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 165. Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, Çev. Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1963, s. 321.

hükûmeti, çeşlebilik makamıyla bu makamının imtiyazlarını kaldırmış ve öbür mevlevihanelerle Halep Mevlevihanesi'nin evkafına el koyarak bütün mevlevihaneleri Evkaf Umum Müdürlüğü'ne bağlamıştır. Bugün, mevcut tekkelerin şeyhlerine, ölümlerine dek kesilmemek şartıyla maaş bağlanmış, tekkelerin diğer masrafları, evkaf daireleri tarafından temin edilmiştir. Şeyh ölünce yerine başka biri tayin edilmemekte, böylece tekkeler, birer birer ve zamanla tasfiye edilerek evkafa mal edilmektedir. Bâkır Çelebi'nin vefatı üzerine, oğlu Celaleddin Çelebi'nin çeşlebililiği kabul ve tasdik edilmediğinden Bâkır Çelebi'ye Halep'te değılken vekâlet eden, vefatından sonra da bir yıl kadar çeşlebilik makamında bulunan kardeşi Şemsülvahid Çelebi, bu suretle bu tarihi makamın son mümessili olmuştur.”⁶⁷³

Celaleddin Bâkır Çelebi'nin kızı E. Ç. B. bize çeşlebilik makamının 1925 ve sonrası ile ilgili şu bilgileri vermiştir:

“Malumunuz 1925'te Tekke ve Zaviyeler Kanunu ile birlikte mevlevihaneler kapatıldı. Abdülhalim Çelebi oğlu Mehmet Bâkır Çelebi'yi Türkiye sınırları dışındaki en yakın mevlevihaneye (Halep Mevlevihanesi) şeyh olarak tayin ediyor. Mehmet Bâkır Çelebi daha 21-22 yaşlarında çok genç. Kısa zaman sonra Abdülhalim Çelebi Hakka yürüyor. O vefat edince Türkiye sınırları dışındaki mevlevihanelerin şeyhleri Mehmet Bâkır Çelebi'ye biat ediyorlar yani onun makam çeşlebililiğini kabul ediyorlar. Dolayısıyla Mevlevilik, bu tarihten sonra Halep'te Mehmet Bâkır Çelebi tarafından idare ediliyor. Mesela vefat eden Kıbrıs Mevlevihanesi şeyhinin yerine yeni şeyh tayin ediyor. Büyük babam Mehmet Bâkır Çelebi çok genç yaşta (kırk iki) vefat ediyor. (1944) Onun vefatı sonrasında oğlu Celaleddin Bâkır Çelebi'ye biat ediyorlar. Celaleddin Bâkır Çelebi o zaman on yedi yaşlarında. Çok genç ve İstanbul'da Galatasaray lisesinde okuyor. Halep'te amcası var. Amcasına biat edilmemesinin nedeni amca Vahit Çelebi'nin o zaman Türkiye Cumhuriyeti konsolosluğunda çalışıyor olmasıdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî görevlisi olduğu için ülkesinde kapatılmış bir tarikatın liderliğini üstlenemiyor. Celaleddin Bâkır Çelebi'ye amcası Vahit Çelebi yardımcı oluyor. Halep Mevlevihanesi bir müddet sonra Suriye hükûmeti tarafından 'Bir Türk tariki olan Mevlevilik, Türkiye Cumhuriyeti'nde kapatılmıştır.' denilerek kapatılıyor. Suriye tabiiyetine geçme teklifini kabul etmeyen babam Celaleddin Bâkır Çelebi, babaannem ve halamla birlikte mevlevihaneden ayrılmak zorunda kalıyor. O dönem Halep Mevlevihanesi'ne ait büyük bir kapalı çarşı var. Geliri mevlevihaneye ait. Onun da dâhil olduğu bütün mal varlıkları elden çıkıyor. Fakat oradaki dedelere yaşadıkları müddetçe mevlevihanede kalabilme izni veriliyor. Kendilerine cüz'i bir maaş veriliyor. Onların vefatıyla birlikte Halep Mevlevihanesi kapatılıyor. Bu mevlevihaneyi daha sonra camiye çeviriyorlar.”

4.5. Sertarik, Şeyh

Gruplar büyüdükçe ve yeni fonksiyonlar edindikçe otoritede ve liderlikte bir hiyerarşi oluşmaya başlamaktadır. Çünkü büyük ve karmaşık gruplarda aynı anda birçok lider ortaya çıkabilmektedir. Hiyerarşinin tepesinde esas lider, bunu ikinci üçüncü düzeyde liderler takip etmektedir. Hiyerarşinin tabanında ise grup üyeleri bulunmaktadır.⁶⁷⁴

⁶⁷³ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 332.

⁶⁷⁴ Krech-Crutchfield-Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert, İkinci Kitap*, s. 240.

Tarihsel Mevlevilikte durum böyledir. Mevlevî dinî grubu büyüdükçe ve yeni fonksiyonlar yüklendikçe liderliğe ait bir hiyerarşi ortaya çıkmaya başlamıştır. Konya Asitane-i Aliye'sinde herkesin tabi olduğu esas lider yani “makam çelebisi” bulunmaktadır. Mevleviliğin başı, yetkilisi ve sorumlusu bu makam çelebisidir. Makam çelebisi bu otoritesini, önce kendi görevlendirdiği “sertarik” (Konya merkez dergâhı şeyhi, yolbaşı) ile sonra da diğer bölgelere tayin ettiği tekke “şeyh”leriyle paylaşmaktadır. Mevlevilikte ikinci adam olan sertarik, dedeler, canlar ve muhiplerle çelebi arasında bir köprü rolünü oynamaktadır. Sertarik aynı zamanda bir şeyhtir.⁶⁷⁵ Konya dışındaki asitanelerin (örneğin Yenikapı Mevlevihanesi vb.) başındaki şeyh de aynı zamanda sertarikdir. Mevleviliği Konya'da “çelebi”, başka tekkelerde de ise “şeyhler” temsil etmektedir. Fakat dervişleri yetiştiren ve bu şekilde manevi riyaseti temsil eden, Konya'da “sertarik” yahut “tarikâtçı dede” denilen kişidir. Diğer tekkelerde sertarikin yerini “Sertabbah” denilen “aşçı dede”* almaktaydı.⁶⁷⁶

Sertarik, Çelebi Hüsameddin'in vekili (naib) olup Mevlevilikteki on sekiz hizmet dalı arasındaki koordinasyonu sağlamaktadır. Dervişleri eğitip yetiştirdiği ve mürebbilik hizmeti gördüğü için bu makama “Çelebi Hüsameddin makamı” denilmektedir. Sertarik, dedelerin tarikat adabına riayetlerinden ve dergâhın nizamından sorumludur. Aşçı Dede ise tekkelerde aynı hizmeti görür ve çilekeşlere (çile çekenlere) nezarete bulunmaktadır. Aşçı Dede, tekke şeyhinin emri ve onayı ile tayin edilmektedir. Bunlar yaşlı ve bekâr dedelerden seçilmektedir. Şeyhin dışında, tekkelerde kalmak için bekâr olmak şartı aranmaktadır. Tarihsel Mevlevilikte matbah (mutfak) çok önemlidir. Aşçı dede ve onun muavini sayılan kazancı dede, tekkelerin mürebbileridir.⁶⁷⁷ Bunlar, mutfağı çekip çevirmelerinin yanında mutfağa yeni girenleri yetiştirir, çile çıkaranların terbiyelerini üstlenir, canlara Mevlevî usul ve adabını öğretir. Bunlara dergâh zabitanı (dergâhın subayları, eğitmeni) denilmektedir.

İhtiyar, ulu anlamlarına gelen “şeyh” kavramı tarikatlardaki makamın adıdır. Şeyh bir tekkeyi idare eden, muhip ve derviş yetiştirme yetkisine sahip kişidir. Mevlevilikte şeyh makam çelebisi tarafından tayin edilmektedir. Makam çelebilığının “halife”si olan

⁶⁷⁵ Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 47-65.

* Konya merkez dergâhındaki üçlü otorite hiyerarşisi şöyledir: Çelebi, Sertarik ve Kazancı Dede. Diğer tekkelerde ise bu üçlü hiyerarşi şöyledir: Şeyh, Sertabbah/Aşçı Dede, Kazancı Dede.

⁶⁷⁶ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 114; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 47-48; Friedlander, *a.g.e.*, s. 187.

⁶⁷⁷ Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 48-65.

şeyhler ayrıca kendilerine halife de tayin edebilirler. Mevlevilikte şeyhlik makamının manevi sorumluluğu ile birlikte idari vazifeleri de bulunmaktadır.⁶⁷⁸ Sultan Veled, Mevleviliği temsil edecek olan şeyhlerin ilim ve ibadet ehli olmasını, kurduğu vakfın vakfiyesinde temel şart olarak kaydetmiştir.⁶⁷⁹

Mevlevi tarikatında şeyhlik, dervişlikten sonraki derecedir. Şeyhler, pir makamını işgal ederler ve Mevleviliği temsil ederler. Mevlevi dervişleri sarıksız sikke giyerler. Şeyhler ise eğer seyit (Hz. Peygamber'in soyundan) ise yeşil, değilse beyaz destar sarar ve sol tarafından taylasan bırakırdı.* Çelebilerde destar, alttan sikke görünmeyecek tarzda aşağıdan sarılır.⁶⁸⁰

Mevlevilik, merkeziyetçi bir tarikat olduğu için şeyh tayini de sıkı bir disipline bağlanmıştır. Herhangi bir yerin şeyhi ölünce yerine, oğlu varsa onun, yoksa aileden ehliyetli olan birisinin tayini teamül hâline gelmiştir. Hatta şeyhin oğlu çocuk bile olsa yine o tayin edilir fakat dedelerden biri, çocuk büyüyünceye kadar ona vekâlet ederdi. Çelebiliğin babadan oğula geçme teamülü, şeyhlerin (çile çıkarmış ve hücre sahibi olmuş dedelerden) tayin edilme usulüne de etki etmiştir. Şeyh seçimi için kolay ve pratik bir yol seçilmiştir. Şeyh olacak zat, Mevlâna tekkesine gider, orada on sekiz gün hizmette bulunur, bu müddet zarfında destarlı sikkesi, Mevlâna sandukasının örtüsü altında durur, on sekiz gün sonra çelebi tarafından tekbir edilerek giydirilir ve eline meşihatnamesi sunulur.⁶⁸¹

Öte yandan Mevlevilikte “hilafet”, manevi bir makamdır ve doğrudan tarikatı temsil etmektedir. Tarihsel Mevlevilikte bir Mevlevi halifesi, dede, şeyh veya muhiplerinden birisine hilafet vererek münhal kalan herhangi bir tekkeye şeyh olarak gönderebilirdi. Merkezi yapılanmanın henüz tam olarak teşekkül etmediği bu dönemlerde bir yere gönderilen halife, tekke açabilmekte gerekli gördüğü yerlere uygun gördüğü kişileri halife olarak gönderebilmekte ve ehliyetli gördüğü birisine halifelik verebilmektedir. Bu ilk dönem Mevleviliğinde halifeden başka “şeyh” olarak anılan bir sınıf yoktur. Şeyh ve halife aynıdır. On altıncı yüzyıldan sonra halife olan şeyhler ve hilafet almadığı hâlde bir

⁶⁷⁸ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 66.

⁶⁷⁹ Gölpinarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkâmı*, s. 152-153; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 66-70.

* Destarın ucunu sarmayıp bele kadar gelmek üzere sarkıtmak.

⁶⁸⁰ Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 365.

⁶⁸¹ Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 338.

tekkeye şeyh olarak tayin edilenler ortaya çıkınca “halife”den başka “şeyh” derecesi de ortaya çıkmıştır. Bu derecenin meydana gelişindeki tek sebep, çelebilik makamının, halife olmayanları tekkelere şeyh olarak tayin etmeleridir. Bundan sonra halife olmayan şeyhler, halifelik almış şeyhler ve herhangi bir yerde şeyh olmayan halifeler şeklinde üç zümre ortaya çıkmıştır. Hilafet ancak halife olan zattan alınabildiği için halifelik, en üst derece olma karakterini son zamanlara kadar muhafaza etmiştir.⁶⁸²

4.6. İş bölümü, Hiyerarşi ve Roller

Mevleviliği diğer tarikatlardan farklı kılan en ayırıcı özelliği, daha fazla iş bölümü esasına dayalı bir sisteme sahip olmasıdır. Farklı hiyerarşiler ve roller içeren Mevlevilikteki iş bölümü, yüzyıllar boyunca mevlevihanelerin sosyal ortamlarında gerçekleşmiştir. Özellikle çile uygulamasının gerçekleştiği matbah bölümü, Mevleviye’deki iş bölümünün görünür olduğu en belirgin sosyal mekândır.

Mevlevilik dünyanın birçok bölgesinde mevlevihaneler yolu ile temsil edilen büyük bir dinî hareket olup kurumsal varlığını bir sistem bütünlüğü içinde muhafaza etmiş ve sonraki kuşaklara aktarmıştır. Bu sistem, Mevlevi hareketinde parça ve bütünü birbirine bağlamıştır. Yani grubun geniş coğrafyadaki mevcut unsurları ile yereldeki (dergâhlardaki) dâhili unsurları bir iş birliği ve iş bölümü sayesinde koordine edilmiştir.

Farklı meslekler arasındaki karmaşık ayırımların gelişmesi anlamına gelen iş bölümü, modern toplumu geleneksel toplumdaki ayıran temel parametrelerin başında gelmektedir. Geleneksel toplumların belirgin özelliği cinsiyete dayalı⁶⁸³ yalın bir iş bölümüne sahip olmasıdır. En gelişmiş geleneksel toplumlarda bile (tüccar, asker ve din adamları dâhil) yirmi veya otuzdan fazla zanaat dalının bulunmadığını hatırlatan Giddens, buna karşılık çağdaş sanayi sistemlerinde binlerce meslek dalının var olduğunu dile getirmektedir. Modern toplumlarda iş, insanların uzmanlık alanlarına göre bölünmüştür. İş bölümünün gelişmesi insanları birbirlerine bağımlı hâle getirmiştir. Çünkü her birey, başka meslekten kişilerin arz ettiği mal ve hizmetlere gereksinim duymaktadır.⁶⁸⁴

Sosyoloji biliminin öncü isimleri iş bölümü olgusuna farklı şekilde yaklaşmışlardır. Bazı öncü sosyologlar iş bölümünü güç ilişkilerinin yansıdığı bir alan olarak görürken bazıları

⁶⁸² Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 367-368.

⁶⁸³ Marshall, *a.g.e.*, s. 358.

⁶⁸⁴ Giddens, *Sosyoloji*, s. 8-329.

bu olguyu toplumsal farklılaşma sonucu ortaya çıkan bir dayanışma olarak ele almıştır. Diğer bazı kurucu sosyologların iş bölümüne yaklaşımı ise ekonomik bağlam ve iş uzmanlaşması perspektifinde olmuştur.

Karl Marx'ın iş bölümü ile ilgili yaklaşımı onun toplumsal teorisine uygun olarak şekillenmiştir. Toplumu, üretim araçlarına sahip olanlar (burjuva) ve olmayanlar (proleterya) olarak iki katmana ayıran Marx, iş bölümünü, burjuvanın işçiyi sömürü aracı olarak görmektedir. Ona göre “iş bölümünün diğer çağlardaki biçimleri de üretim araçlarının sahipleri ile bu araçlara sahip olmayanlar arasında artı ürünün bölüştürülmesi konusunda verilen mücadeleyi” yansıtmaktadır.⁶⁸⁵

Sosyolog Emile Durkheim, iş bölümünü toplumsal farklılaşma sonucu ortaya çıkan organik dayanışmanın bir ürünü olarak görmektedir. Nüfus yoğunluğu ve teknolojik gelişmelerin farklılaşmayı ve iş bölümünü ortaya çıkardığını dile getiren Durkheim, bu durumun birlikte yaşamayı sağladığını ifade etmektedir.⁶⁸⁶ İş bölümünün asıl etkisinin ahlaki sonuçlar üzerinde görüldüğünü söyleyen Durkheim, bu olgunun bireysel egoizmi, acımasızlığı ve yetkiyi kısıtlayan toplumun dayanışması üzerindeki etkisinin önemli olduğunu hatırlatmaktadır.⁶⁸⁷ Durkheim'in iş bölümünden çıkardığı sonuç iktisatçılarınkinden farklı olmuştur. Ona göre iş bölümü, mesleklerin farklılaşması ve endüstriyel faaliyetlerin artışı demektir. Bu farklılaşma bireyselliği geliştirmiş ve kolektif bilincin önüne geçirmiştir.⁶⁸⁸

Sosyolojinin kurucu önderlerinden olan Max Weber, iş bölümü kavramını ekonomik bir bağlam içinde ele almaktadır. Ona göre ekonomik anlam taşıyan her girişim ve üretime yönelik her toplumsal etkinlik, belli biçimlerde bölünmektedir. Ekonomik etkinlik “iş” ve “çalışma” demektir. İş, zaman ve çabadır. Birçok kişinin çalışmasının aynı anda ya da birbiri ardından bir araya getirilmesi anlamına gelen “işin uzmanlaştırılması”, çağdaş dönemlerin temel özelliğidir. Tersine durum ilkel ekonomilerde geçerlidir. Cinsiyete dayalı ilkel iş bölümünde bireyler gerekli durumlarda her işi yapabilmektedir. Belli bir sonucu elde etmek için aynı işi gören birden çok kişinin çalıştırılması ile bütünsel bir sonuca

⁶⁸⁵ Marshall, *a.g.e.*, s. 357.

⁶⁸⁶ Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2009, s. 59-60.

⁶⁸⁷ Marshall, *a.g.e.*, s. 357.

⁶⁸⁸ Bozkurt, *a.g.e.*, s. 35-36.

ulaşmak üzere gerçekleştirilen teknik düzeydeki ortaklaşa girişim, Weber'e göre türdeş iki iş örgütlenmesi veya iş bölümüdür.⁶⁸⁹

Mevlevilik dinî hareketinin kurumsal yapılanmasında iki türlü örgütlenme ve iş bölümü görülmektedir. Birincisi, grubun genel tablosuyla ilgili Konya dergâhının merkez olduğu, İslam coğrafyasının birçok bölgesine yayılan gruba ait mevlevihane, şeyh, derviş, müntesip ve muhip düzeyinde işleyen otorite, koordinasyon, iş birliği, hiyerarşi, statü ve roller içerici bir iş bölümü türüdür. İkincisi ise yereldeki dergâhların (özellikle asitanelerin) kendi kurumsal yapılanması ve iç işleyişi ile ilgili olan, sıkı kurullarla disipline edilmiş bir ahlak ve eğitim sistemine ait örgütlenme ve iş bölümü türüdür. Mevleviliğin bir sisteme bağlanmış olan bütünsel örgütlenme düzeyi ile yerel kurumsal yapılanmalara (asitaneler) ait iş bölümleriyle Weber'in işin uzmanlaştırılması bağlamında türdeş kabul ettiği iki örgütlenme ve iş bölümü türü arasında (amaç ve içerik hariç) benzerlik kurmak mümkündür.

Mevlevi dinî grubunun özellikle dergâhlarda işleyen ve on sekiz hizmet esasına dayalı iş bölümü formu ile Durkheim'in farklılaşma sonucu ortaya çıktığını ifade ettiği organik dayanışmaya dayalı iş bölümü formu arasında benzerlikler bulunmaktadır. Modern dönemlerde işin uzmanlık alanlarına göre bölünmesi, insanların birbirlerine bağımlı hâle gelmesi yani her bireyin, başka meslekten kişilerin arz ettiği mal ve hizmetlere gereksinim duyması olgusu aslında mevlevihanelerin sosyal ortamının rutin işleyişidir.

Durkheim'in iş bölümü konusunda yaptığı asıl vurgu, bu olgunun ürettiği ahlaki sonuçlarla ilgilidir. Çünkü Ona göre iş bölümünün bireysel egoizmi, acımasızlığı ve yetkiyi kısıtlayan toplumun dayanışması üzerindeki etkisi önemlidir.⁶⁹⁰ İş bölümünün farklılaşma üzerine kurulu modern toplumların dayanışması üzerindeki etkisi ve ürettiği ahlaki sonuçlar kuşkusuz sosyologların çözümleyeceği önemli bir sorundur. Fakat Durkheim'in dikkat çektiği iş bölümünün ahlaki sonuçları ve toplumun dayanışması üzerindeki etkisinin, mevlevihanelerin sosyal ortamı açısından pozitif sonuçlar ürettiği bir gerçektir. Sosyolojinin konuyu tartıştığı tarihlerden yüzyıllar önce mevlevihanelerde başlayan iş bölümü uygulamasının Mevlevi dinî grubunun sosyal ortamında iyi ahlaka

⁶⁸⁹ Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, 2. Basım, Türkçesi, Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 182-191.

⁶⁹⁰ Marshall, a.g.e., s. 357.

dönük sonuçlar ürettiği ve grubun dayanışması üzerinde olumlu etkiler bıraktığı bilinmektedir.

Esasında modern dönemlere ait ekonomi temelli bir mesleki farklılaşma olan iş bölümü olgusu, siyasal ve sosyal gelişmelerin⁶⁹¹ de en önemli belirleyicisi olarak sosyolojinin temel konuları arasında yer almıştır. Öte yandan Mevlevî dinî grubunda gözlemlenen iş bölümü olgusu, sosyolojik bağlam içinde bir değerlendirmeyi hak etmekle birlikte aslında kendi anlam dünyası içinde ayrıca bir çözümlemeyi gerektirmektedir. Çünkü yüzyıllar boyunca Mevlevîlikte grup içi bir sosyal olgu olarak gelişen iş bölümünün düşünsel, itikadi ve pratik temelleri tasavvuftaki “çile” uygulamasına ve Mevlevîyye’deki matbah esasına dayanmaktadır. Bu iş bölümünün beslendiği temel kaynaklar ise Kur’an, Hz. Peygamber ve Mevlâna’nın hayatı olmuştur.

Mevlâna’nın metinlerinde iş bölümüne dikkat çekildiği bilinmektedir. O, toplumdaki sosyal iş bölümünü ilahî iradenin bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre Allah herkese yapabileceği görevi vermiş ve hiç kimseye taşıyamayacağı yükü yüklememiştir. Çünkü onun lütuf ve keremi yük yüklememekte, aksine yük almaktır. Nilgün Çelebi, bu anlayışın toplumumuzdaki iş bölümü içinde farklı pozisyonlarda bulunanlar arasındaki uyumda hâlâ etkili olduğunu düşünmektedir. Çelebi’ye göre Mevlâna Celâleddin-i Rumi, sosyal iş bölümü içinde üç tabaka ayırt etmiştir. Bunlar: yöneticiler, bilimciler (yani ulema, aydın) ve halktır. Halk, avam yani gerçeğe eremeyenlerdir. Bunların gerçeği görmeleri bilimciler tarafından eğitilmeleriyle mümkün olabilir. Halk bir güç odağı değildir. Güç, aydınlar ve yöneticilerde bulunmaktadır. Bilimciler yöneticinin altında olmak şöyle dursun, açık ifadesiyle “eşit”, gizli ifadesiyle ise “üstün”dür. Zira yönetici de eğitime muhtaçtır. Yönetici yönetebilmek için ulemanın bilgisine muhtaçtır. Adalet aslanını bilgiden başka bir lokmayla avlanmayacağını hatırlatan Mevlâna, “Âlimler peygamberlerin varisleridir.” hadisine atıfta bulunarak ulemanın üstünlüğüne dikkat çekmektedir.⁶⁹²

Mevlâna, tabiatın işleyişinden ve Hz. Peygamber’in hayatında görülen örnek olaylardan hareketle iş bölümü olgusuna dikkat çekmekte ve bunu “Herkes kendi işini görür.”⁶⁹³

⁶⁹¹ Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 79.

⁶⁹² Nilgün Çelebi, *Fihî Mâ-Fih’i Okumak, II. Milletlerarası Mevlâna Kongresi, Tebliğler*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1990, s. 130.

⁶⁹³ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, Şefik Can, c. 2, 415-420, s. 42.

cümlesi ile ifade etmektedir. Mevlâna, benzer şekilde iktisadi iş bölümüne, “Rızık; kazançla, zahmet ve meşakkatle elde edilir. Herkes bir sanat, bir iş tutturmuş, rızıkını öyle elde eder.”⁶⁹⁴ diyerek dikkat çekmektedir. O, iş bölümü anlamındaki farklılaşmanın, bütünleşme ve uyumu arttıracığının ve karışıklığı engelleyeceğinin farkındadır.⁶⁹⁵

Mevlâna, Mesnevi’nin birçok yerinde iş bölümü ile ilgili fikirler dile getirmektedir. Toplumsal dünyada insanların güvenlik endişesinden ötürü kendine ait görevleri yerine getirdiğini dile getiren Mevlâna, bu iddiasını hayvanlar dünyasından verdiği örneklerle desteklemektedir.⁶⁹⁶ Onun metinlerinde, iş bölümü, hukuk, toplumsal düzen, güven vb. olgular genellikle psikolojik unsurlar ve güvenlik endişeleri bağlamında ele alınmıştır.

Toplumdaki bütün kazançların tek kişiden çıkamayacağı kanaatinde olan Mevlâna, iş bölümünün bir ihtiyaçtan kaynaklandığını, eserlerinin farklı yerlerinde kapıcı, ekmekçi, bahçıvan, tellak, terzi, marangoz, kasap, polis, âlim, bakkal, hâkim, kuyumcu, tacir, ressam vb. mesleklere vurgu yapmakta, ihtisaslaşmayı öngörmekte, farklılaşmaya dikkat çekmekte ve toplumsal konumlara dikkat çekmektedir.⁶⁹⁷

Bireylerin toplumda veya herhangi bir grupta işgal ettikleri mevkiler, eşitsizlikleri, hiyerarşiyi ve alt üst ilişkisini doğurmaktadır. Bu eşitsizliklerin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bilgi, beceri ve zenginlik bunlardan bazılarıdır. Dinî, kültürel, sosyal ve siyasi sebepler, tabakalaşmayı ve farklılaşmayı doğurabilmektedir. Mevlâna öğretisinin temelini teşkil eden Mesnevi’de tabakalaşmayı hayatın bir gerçeği olarak gören çeşitli hikâyeler mevcuttur. Örneğin “aslan, kurt ve tilki’yi konuşturduğu bir hikâyede”⁶⁹⁸ bu tabakalaşma ve farklılaşma ön plandadır.

⁶⁹⁴ Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi, Tercüme, Veled Çelebi İzbudak, Cilt 3*, 1465, s. 372.

⁶⁹⁵ Tekin, *a.g.e.*, s. 100-101.

⁶⁹⁶ “Allah dilerse bir padişahı gemi hâline sokar, o da hırsı ile kendini saflara vurur. Maksudı halkın emin ve rahat olması değildir, ülke zapt etmektir. Değirmen beygiri koşar, döner durur. Maksudı da dayak yemeden kurtulmaktır. O değirmen beygirinin, su çektiğinden yâhut susamdan yağ çıkardığından haberi bile yoktur. Öküz, arabayı çekmek, eşyayı götürmek için değil dayak ve yaralanmak korkusundan işe koyulur. Fakat Allah, ona öyle bir acı korkusu vermiştir ki o yüzden işler de görülür gider. Her kazanç sahibi de bunun gibi âlemi islah için değil kendisi için çalışır. Her biri, derdine bir merhem arar. Bu yüzden de âlem düzene girer. Allah, korkuyu bu âleme direk yapmıştır. Herkes, can korkusu ile bir işe sarılmıştır. Allah’a hamd olsun ki böyle bir korkuyu mimar etmiş, onunla yeryüzünü düzene koymuştur.” (Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi, Tercüme, Veled Çelebi İzbudak, Cilt 6*, 2193-2202, s. 924; Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi, Şefik Can*, c. 6, 2193-2202, s. 170-171.

⁶⁹⁷ Tekin, *a.g.e.*, s. 102-103.

⁶⁹⁸ Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi, Tercüme, Veled Çelebi İzbudak, Cilt 1*, 3011-3124, s. 106-110; Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi, Şefik Can*, c. 6, 3013-3122, s. 194-198.

Bireyler toplumsal yapıda ekonomi, eğitim vb. etkenlerin belirlediği toplumsal statülerine uygun roller oynamaktadır. Mevlâna, metinlerinde çeşitli vesilelerle farklı tabakaların varlığına ve bunlara uygun rollere dikkat çekmektedir. O, kul, efendi, şeyh, padişah, köle vb. sembollerle bu farklılıklara, statülere ve rollere dikkat çekmektedir.⁶⁹⁹ Örneğin Mevlâna, din kriteri açısından üç farklı tabakanın (avam, halk ve Allah âşıkları) ekonomi kriteri açısından da dört tabakanın (zengin, fakir, orta sınıf, köle) varlığından bahsetmektedir.⁷⁰⁰

Mevlâna'nın düşünce dünyasını rehber edinen kurumsal Mevlevilikte, grup içi tabakalaşma, ayrıştırıcı ve ötekileştirici olmayan sınıfsal farklılıklar üzerine inşa edilmiştir. Hiyerarşinin en tepesi olan makam çelebiğinden nevniyaza kadar birçok sınıfsal yapı, statü ve farklılaşma şekli dikkat çekmektedir. Her statüye ait roller bulunmaktadır. Bireyler kuralların belirlediği çerçevede rollerini oynamaktadır. Bütün roller insan-ı kâmil olma hedefine odaklanmıştır.

Mevleviliğe yeni giren kişi (muhip, nevniyaz), istidadına ve kabiliyetine göre farklı alanlarda istihdam edilmektedir. Ney üfleme, naat/ayin okuma, destar sarma, Mesnevi okuma, vb.⁷⁰¹ bunlardan bazılarıdır. Bin bir günlük çilesini tamamladıktan sonra hücre sahibi olan bir derviş (dede), kendi isteğine göre dergâhın dışında bir hayata atılabilir veya dergâhta kalabilir. Dışarıda kalmayı tercih eden dede, belli zamanlarda dergâha gelir. Mesnevihan ise Mesnevi okur. Semazen ise semaya gider veya kabiliyetine göre mutripte veya başka bir alanda görev alarak hizmet eder. Dergâhta kalan derviş de aynı şekilde yapılan iş bölümüne bağlı olarak farklı hizmet kollarında rol üstlenebilir.⁷⁰²

5. OSMANLI DEVLETİ VE MEVLEVİLİK

İslam âleminin merkez coğrafyasında varlığı altı yüz yıl devam eden Osmanlı Devleti, tasavvuf kurumlarının önünü açmış, tarikatları devletle halkın irtibatını sağlayan yapılar olarak görerek destek vermiş ve bunların hâmilliğini üstlenmiştir.⁷⁰³

⁶⁹⁹ Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi, Tercüme, Veled Çelebi İzbudak*, Cilt 2, 1462-1465, 1510-1561, s. 214-217.

⁷⁰⁰ Tekin, *a.g.e.*, s. 110-112.

⁷⁰¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 359.

⁷⁰² Önder, *a.g.e.*, s. 219.

⁷⁰³ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 119.

Osmanlı Beyliği'nin Kuruluş Dönemi'nde Anadolu'daki Ahiler, Babailer ve Mevleviler, siyasi, içtimai ve iktisadi alanda önemli rol oynamışlardır. Devlet, tarikat mensubu alperenlere ve gazilere önem vermiş ve bunlar için zaviyeler yaptırmıştır. Mevlevilik on dördüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren Anadolu'da, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonra ise farklı bölgelerde yayılmaya başlamıştır.⁷⁰⁴

Osmanlı Devleti'nin Mevlevilik'le ilk teması, II. Murat Dönemi'ne rastlamaktadır. Bu dönemde Edirne'de tam teşkilatlı büyük bir mevlevihane açılmıştır. Bu tarihlere kadar hem Mevlevilik Anadolu'da diğer tarikatlar içinde önemli bir güce ve saygınlığa erişmiş hem de Osmanlı Beyliği belli bir güce kavuşmuştur.⁷⁰⁵

Mevleviler, Karamanoğulları Devleti tarih sahnesinden silindikten sonra Osmanlı Devleti'yle yakınlık kurmaya başlamıştır. Osmanlı sultanları, diğer tarikat mensuplarına gösterdikleri ilgiyi onlardan esirgememişlerdir. Özellikle Mevlâna'nın tasavvufi karizması ve Mevleviliğin sergilediği estetik tasavvuf anlayışının bu yakınlaşmada önemli bir payı vardır. Bu yakınlaşmada Mevleviliğin Sünni karakterinin de önemli etkisi olmuştur. Ancak Divane Mehmet Çelebi'nin yolundan giden ve kendilerine Şemsiler denilen bazı Kalendermeşreb Mevleviler bu Ortodoks çizgide değildi. Buna rağmen Osmanlı Devleti'nin Mevlevilerle hiçbir zaman ciddi problemi olmamıştır.⁷⁰⁶

Osmanlı'nın Kuruluş Dönemi'nde Bursa dâhil hiçbir yerde herhangi bir mevlevihaneye rastlanmamakta ve hiçbir Mevlevi şeyhinin adı bilinmemektedir. Bursa'da Mevlevilik geç bir dönemde teşkilatlanmıştır.⁷⁰⁷ Bu anlamda ilk Osmanlı mevlevihanesi, Çandarlı Ali Paşa'nın, vakıflarla zenginleştirilen zaviyenin yanında tesis ettiği mevlevihane sayılmazsa II. Murad'ın Edirne'de 1435'te Muradiye Camii'nin yanındaki imaretle birlikte inşa ettirdiği mevlevihanedir. Fatih Sultan Mehmet Dönemi'nde İstanbul'un fethinden sonra kurulan ilk mevlevihane ise kiliseden camiye çevrilen Kalenderhane Camii Zaviyesi'dir. Bu zaviye tam manasıyla bir Mevlevi dergâhı şeklinde açılmıştır. Çünkü burada bir şeyh ve bir nazır bulunmakta, cuma namazlarından sonra sema meclisleri tertip edilmekte ve arkasından Mesnevi dersi yapılmaktadır. Zaviyede ayrıca

⁷⁰⁴ Dr. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Nu. 82., İstanbul, 1994, s. 302-303.

⁷⁰⁵ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 153.

⁷⁰⁶ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, s. 90-91.

⁷⁰⁷ Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 99.

mutrip denilebilecek dört görevlinin bulunması tam teşekküllü bir mevlevihaneye işaret etmektedir.⁷⁰⁸ Başka bir yaklaşıma göre temellerinden itibaren mevlevihane fonksiyonunu icra etme niyeti ile inşa edilen Galata (Kulekapısı) Mevlevihanesi aslında Osmanlı Dönemi'nin ilk mevlevihanesi olma özelliğine sahiptir. Çünkü Kalenderhane Camii zaviyesi, daha önce var olan bir mekân olup Mevlevi adap ve erkânını uygulamak için kullanılmıştır.⁷⁰⁹

Mevlevilik hareketi ile Osmanlı Devleti arasındaki asıl ilişki Fatih Sultan Mehmet Dönemi'nde başlamıştır. Mevleviliğin merkezi olan Konya, Karamanoğulları Devleti'nin Fatih Sultan Mehmet tarafından ortadan kaldırılmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde kalmıştır. Konya, Karamanoğullarından Osmanlı'ya geçtiğinde makam çelebiliğinde Cemâleddin Çelebî bulunmaktaydı. Bu dönemde Konya'ya vali olarak tayin edilen Sultan Mustafa ve Cem Sultan'la iyi ilişkiler kuran Cemâleddin Çelebî, II. Bayezid ile Cem Sultan arasında yaşanan kavgaya karışmadığı için II. Bâyezid'in saygısını kazanmıştır.⁷¹⁰

Osmanlı Sultanlarının Mevlevilerden manevi destek aldıkları ve onların meşruiyetlerini çeşitli vesilelerle kamu nazarına hissettirdikleri bilinmektedir. Fakat Mevlevi dergâhları ile Osmanlı merkezi yönetimi arasındaki ilişkiler problemsiz düz bir çizgi şeklinde değil inişli çıkışlı bir seyir takip etmiştir. Hem Mevleviler zaman zaman merkezi yönetime karşı açık tavırlar alabilmiş, belli isyanları destekleyebilmiş ve darbe girişimleri arasında bulunabilmiş hem de Osmanlı yönetimi sınırlı da olsa semayı yasaklamak hatta postnişin idam etmek gibi sert tutumların içine girebilmiştir.⁷¹¹ Bu dalgalanmada vakıf gelirlerinin tahsisi ve şeyh atamalarının etkisi büyük olmuştur. Osmanlı padişahlarının büyük çoğunluğu özellikle Murat II, Beyazıd II, Selim I ve Murad III, Mevleviliğe daha fazla ilgi göstermişlerdir. Yavuz Sultan Selim, Mevlâna dergâhına hayli vakıflar bağışlamış, Kanuni Sultan Süleyman Mevlâna Türbesi'nin önemli bir parçası olan semahane ve mescidi yaptırmıştır. Selim II'nin çelebilik makamına seçtiği Hüsrev Çelebi'ye olan derin saygısı,⁷¹² sonraki dönemlerde Selim III'deki derin Mevlâna sevgisi, Şeyh Galip ilgisi ve

⁷⁰⁸ Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 308-309; Ahmet Cahit Haksever, *Modernleşme Sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler*, H Yayınları, İstanbul, 2009, s. 20; Kayaoğlu, a.g.e., s. 100.

⁷⁰⁹ Serdar Ösen, *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik 19. Yüzyıl*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 44.

⁷¹⁰ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, a.g.e., s. 291.

⁷¹¹ Haksever, a.g.e., s. 20-21.

⁷¹² Kayaoğlu, a.g.e., s. 101-112.

Mevlevi kişiliği, Mahmut II, Abdülmecid ve Abdülhamid II'nin çeşitli vesileler ve endişelerle Mevleviliğe karşı ilgileri ve sevgileri bilinmektedir.⁷¹³

Öte yandan Osmanlı Dönemi'nde farklı zamanlarda şeyhlerin atanması konusunun siyasileştirilmesi, bazı mevlevihanelerin (örn. Yenikapı) belli dönemler siyasallaşması, on yedinci yüzyılda Kadızadeliler hareketinin devran ve semayı raks kabul ederek haram ilan etmesi, post kavgaları, vakıflarda yapılan yolsuzluklar vb. tatsız olaylar da yaşanmıştı.⁷¹⁴

Mevleviler Osmanlı'dan asıl büyük ilgiyi, II. Bayezid devrinden itibaren görmeğe başladılar. Sultanın sufiliğe meyyal mizacı, Mevlâna'ya karşı büyük saygı duymasına ve dolayısıyla Konya'daki türbede epeyce tamirat ve değişiklikler yaptırmasına vesile olmuştu.⁷¹⁵ Bu dönemde Osmanlı kamu yönetiminde köklü değişiklikler yapılmıştır. Yapılan hukuki ve idari düzenlemeler sırasında Mevleviliğe bir imparatorluk kurumu statüsü verilmiştir. 16. yüzyılın sonlarına doğru ise Mevlevilik bir devlet kurumu olma yoluna girmiş ve devlet ricalinin Mevleviliğe intisabıyla birlikte bu tarikat, köylerden çekilerek yavaş yavaş şehirli yüksek zümreye mal olmaya başlamıştır. Bazı kaynaklar, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Mevlevi çelebilerinin Osmanlı padişahlarının cülus törenlerine “kılıç kuşatan” olarak katıldığını dile getirmektedir. Osmanlı padişahları içinde özellikle Sultan III. Selim Mevlevilere büyük yakınlık duyuyordu. Hatta kendisi suzidilara makamında bir ayin-i şerif bile bestelemiştir. III. Selim'le dönemin Galata Mevlevihanesi Postnişin'i Galip Esat Dede (Şeyh Galip) arasında büyük bir dostluk bulunuyordu. Bazı kutsal gecelerde ve belirli günlerde Şeyh Galip saraya çağrılarak padişahın iltifatına mazhar olurdu.⁷¹⁶ Fakat III. Selim'in Mevlevi eğiliminin aslında Bektaşîliğe karşı oluşundan kaynaklandığı dile getirilmektedir. Bu durumun II. Mahmut için de geçerli olduğu ifade edilmektedir. Hem Abdülbaki Gölpınarlı⁷¹⁷ hem de Niyazi Berkes bu kanaati taşımaktadır. Berkes'e göre Bektaşîlerle Mevleviler arasında imtiyaz yarışı bulunmaktadır. Belli dönemlerdeki uzlaşma görüntülerine rağmen bu durum uzun süre devam etmiştir.⁷¹⁸

⁷¹³ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 168-169.

⁷¹⁴ Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 114-115.

⁷¹⁵ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 154.

⁷¹⁶ Ösen, *a.g.e.*, s. 45-46, 56; Lewis, *a.g.e.*, s. 498-502.

⁷¹⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 251.

⁷¹⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz., Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 159.

Mevleviler Sultan Abdülmecid ve II. Abdülhamid Dönemi'nde de büyük himaye görmüşlerdir. Sultan II. Mahmut Dönemi'nde Yeniçeriler ve Bektaşiler ortadan kaldırılırken onlara ait kamusal ve askerî görevler Mevlevilere ve Nakşîbendilere devredilmiştir.⁷¹⁹ Fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında (1925) çıkarılan Tekaya ve Zevaya Kanunu ile birlikte bu görevlerin tamamı tarihe karışmıştır.

Sultan Abdülhamid'in tahta çıkmasında Yenikapı Mevlevihanesi Şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin olumlu katkıları olmuştur. Fakat II. Abdülhamit Dönemi'nde Mevlevilerle saray arasındaki ilişki inişli çıkışlı olmuştur. Yenikapı Mevlevihanesi, Osman Selahaddin Dede'nin şeyhliği döneminde ulemanın olduğu kadar devlet ricalinin de toplandığı bir mekân olmuştur. Fuat Paşa, Ali Paşa, Mısırlı Kâmil Paşa ve Prens Mustafa Paşa bunlardan bazılarıdır.⁷²⁰

Bu arada Mevlevilikle ilgili bazı tarihsel yaklaşımlar, Osmanlı padişahlarına çelebilerin kılıç kuşattığı iddialarının efsane olduğunu dile getirmekle ⁷²¹ birlikte 31 Mart vakiasından sonra sultan II. Abdülhamit yerine Osmanlı padişahı olan Sultan Mehmet Reşat'ın Yenikapı Mevlevihanesi Şeyhi Osman Selahaddin Dede'ye intisab ettiği bilinmektedir. Tahta geçen Mehmet Reşat'ın kılıcını Konya Mevlâna Dergâhı Postnişini Abdülhalim Çelebi kuşatmıştı. 1903 yangınında harap duruma gelen Yenikapı Mevlevihanesi'nin Sultan Reşat'ın tahta çıkmasıyla birlikte yeniden inşa edildiği de bilinmektedir.⁷²²

Osmanlı Dönemi'nde Mevlevilik ve Osmanlı yönetimi ilişkisi dalgalı bir seyir izlerden diğer taraftan Osmanlı toplumsal hayatı ile Mevlevilik arasında yakın ilişkiler bulunmaktadır. Osmanlı toplumunun Mevleviliğe karşı ilgisi genelde olumlu yönde olmuştur. Özellikle Mevlâna'nın şahsı ve Mesnevi'nin bu ilgide önemli rolü olmuştur. Mevlevihaneler dışında, camiler başta olmak üzere çeşitli kamusal ve sivil mekânlarda Mesnevi derslerinin okutulması gelenek hâline gelmiştir. Örneğin, Fatih Devri'nde İstanbul'un fethinden itibaren açılan Kalenderhanelerde Mesnevi okunmuştur.⁷²³ Mesnevi', III. Ahmet Dönemi'nde ise medreselerde okutulmaya başlanmıştır. Dönemin

⁷¹⁹ Lewis, *a.g.e.*, s. 498-502.

⁷²⁰ Ösen, *a.g.e.*, s. 239-243.

⁷²¹ Berkes, *a.g.e.*, s. 159; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 253-256; Ösen, *a.g.e.*, s. 89.

⁷²² Haksever, *a.g.e.*, s. 91-111.

⁷²³ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 225.

Sadrazamı Damat İbrahim Paşa'nın yaptırdığı medresede Mesnevi okutulmaya başlanmıştır.⁷²⁴

Osmanlı'nın son dönemlerinde Konya'da Sıtkı Dede, Eyüp Hatuniye Dergâhı'nda Hoca Hüsameddin Efendi, Yeni Kapı Mevlevihanesi'nde Şeyh Osman Selahaddin Dede, Fâtih Câmiiinde Selânikli Mehmet Es'ad Dede, Galata Mevlevihanesi'nde Şeyh Ahmed Celâleddin Dede, Bayezid ve Üsküdar Yeni Camiinde Ahmet Remzi Akyürek Dede ve Fatih-Lâleli Camilerinde Tahir'ül Mevlevi Mesnevi dersi veren dönemin önemli mesnevihanları olarak kayıtlara geçmiştir.⁷²⁵

Erol Güngör, tarikatların ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozulmasını toplumdaki genel bozulmaya bağlamıştır. Ona göre özünde serbest, ferdî ve sivil bir inisiyatifeye dayanan tasavvuf/tarikat hareketlerinin zamanla devlet dairesi hâline gelmesi, şeyhlerin tahsisatla geçinen birer memur durumuna düşmeleri ve nihayet hareketi besleyen kültür canlılığının sönmesi bu tarikatları çürütmüş ve devleti bu sahada reform yapmaya zorlamıştır.⁷²⁶ Mevlevilik için durum farklı değildir.

Bu bağlamda II. Abdülhamit Dönemi'nde Konya Mevlâna Dergâhı'nın sıkı bir kontrol altında tutulduğu bilinmektedir. Bu dönemde Mevlâna Dergâhı aleyhinde jurnalde bulunmak, Konya'daki mahalli idareciler için saray nezdinde bir güven unsuru olmuş ya da idareciler tarafından öyle addedilmiştir. Konya valisi Mazlum Paşâzade Memduh Bey ile Mustafa Safvet Çelebi arasındaki ilişki veya Ali Sururi, Hacı Hasan ve Ferit Paşa gibi valilerle Postnişin Abdülvahit Çelebi arasındaki düşmanlık buna işaret etmektedir. Zira Abdülvahit Çelebi'nin Bektaşilerle olan yakın diyalogu ve Rumeli'deki Bektaşilerin de ittihatçılar ve masonlarla yakın diyalogu hatta Arnavutluk'ta bir Bektaşi devleti kurma yönündeki girişimler, Mevlevilerin ve Bektaşilerin de kaynaşıp büyük bir kuvvet teşkil edecekleri endişesi bu sıkı kontrolü etkileyen temel etmenler olmuştur.⁷²⁷

Sultan Abdülhamit Dönemi'nde çelebilik makamına geçen Abdülvahit Çelebi, Gölpınarlı'ya göre aşırı Alevi inançlara sahip olduğu için epey takibata uğramıştır. Abdülvahit Çelebi'nin yerine geçen Abdülhalim Çelebi üç yıl bu makamda oturmuştur.

⁷²⁴ Ergin, *a.g.e.*, s. 155; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 373.

⁷²⁵ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 227.

⁷²⁶ Güngör, *a.g.e.*, s. 95.

⁷²⁷ Haksever, *a.g.e.*, s. 96-97.

II. Meşrutiyet Dönemi'nde Konya Dergâhı postnişini olan Abdülhalim Çelebi (öl. 1925) Abdülhamid'i hal için bir telgraf çekince 1909'da bu makamdan azledilmiş ve yerine İttihatçılara yakınlığıyla bilinen Mehmet Bahaeddin Veled Çelebi tayin edilmiştir. Birinci dünya savaşı sırasında Veled Çelebi'nin kumandası altında Mevlevilerden gönüllü bir alay kurulmuş ve çeşitli cephelerde savaşa iştirak edilmiştir. Veled Çelebi'nin dokuz yıl süren şeyhliğine rağmen Abdülhalim Çelebi ısrarla redd-i hak talebinde bulunmuş ve tekrar dergâhın postnişinliğine tayin edilmiştir. Abdülhalim Çelebi bu ikinci tayinde bir yıl kadar makamda kalmış ve yerine 1920'de Âmil Çelebi tayin edilmiş, onun da ölümü üzerine Abdülhalim Çelebi üçüncü defa Mevlâna postuna oturmuştur. Abdülhalim Çelebi, 1925'te tekrar azledilmiş, yerine ikinci defa Veled Çelebi tayin edilmiştir. Tekke ve Zaviyeler, Veled Çelebi'nin bu ikinci döneminde kapanmıştır.⁷²⁸

Osmanlı'nın son makam çelebileri olan Abdülhalim Çelebi ile Veled Çelebi (İzbudak) arasındaki bu anlaşmazlığın sebebi dinî itibar olmakla birlikte temelde dergâha bağlı vakıflarla ilgilidir. Sadece Mevlâna Dergâhı için değil zengin vakıfları olan diğer bütün dergâhlar için durum aynıdır.⁷²⁹

6. CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE MEVLEVİLİK

Mevlevilik hareketinin Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinin kilit ismi Abdülhalim Çelebi'dir. Çelebi, 1920'de Meclis başkanlığına seçilen Mustafa Kemal'in iki yardımcısından birisidir. Diğeri ise Kırşehir Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı Şeyhi Cemaleddin Efendi'dir. Birinci meclisin genel tablosu bu yönde şekillenmişti. Halvetiye'den Abdullah Sabri Efendi (Aytaç), Nakşibendiye'den Servet Efendi (Akdağ), Bektaşîye'den Hüseyin Mazlum Efendi (Bababalım), Şeyh Hacı Fevzi (Baysoy) ve Şeyh Seyfi bu ilk meclisin bazı mensuplarıdır.⁷³⁰

Yeni yönetimle birlikte önce saltanat sonra ise halifelik kaldırılmıştı. Konya Mevlevi Şeyhi Abdülhalim Çelebi, hilafetin kaldırılması dolayısıyla Mustafa Kemal'e bir kutlama telgrafı göndermiş, "kadim bir rahatsızlığının nüksü münasebetiyle" bizzat gelemediğini

⁷²⁸ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 170-174; Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 120.

⁷²⁹ Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 121; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, *a.g.e.*, s. 165.

⁷³⁰ Haksever, *a.g.e.*, s. 171.

belirttikten sonra sultan ailesini “taun ve bela” olarak nitelendirmiş ve daha sonraki icraatlarında Mustafa Kemal’e başarılar dilemişti.⁷³¹

Cumhuriyet’in kuruluş sürecinde Mevlevilik hareketinin başında bulunan Abdülhalim Çelebi, II. Abdülhamid Dönemi’nde sıkı göz hapsinde tutulan dönemin Postnişini Abdülvahit Çelebi’nin* oğludur.⁷³² Abdülhalim Çelebi, yaşanan siyasi değişimlerin etkisiyle üç defa makam çelebiliginden alınmıştı. Babasının vefatı dolayısıyla 1907 yılında makam çelebisi olan Abdülhalim Çelebi, II. Meşrutiyet sürecinde Meşrutiyetçilerin yanında yer almış ve Abdülhamit ile sürtüşmeler yaşamıştı. Cumhuriyet Dönemi’nde yeni yönetimle iyi anlaşılan Abdülhalim Çelebi, belli bir süre devam eden mebusluğu sona erdikten sonra Konya’ya dönmüş ve faaliyetlerini Konya Mevlâna Dergâhı üzerine yoğunlaştırmıştı. Tekkeler kapatıldıktan sonra da 1925’te İstanbul’a giderek Tepebaşı’ndaki Bristol Otel’e yerleşen Çelebi, kaldığı otelin balkonundan düşerek ölmüş ve Yenikapı Mevlevihanesi’ne gömülmüştü.⁷³³

Abdülhalim Çelebi’nin oğlu Muhammed Bâkır Çelebi, çelebilik makamını Halep’e taşımış ve Türkiye dışındaki mevlevihaneleri buraya bağlamıştır. Çelebi, Hatay meselesinde Türkiye lehinde faaliyetlerde bulununca Suriye hükümeti tarafından casuslukla suçlanmıştır. 1937 yılında Türkiye’ye gelen Çelebi’nin Suriye’ye tekrar dönmesine müsaade edilmemiştir. Halep Mevlevihanesi’nde Muhammed Bâkır Çelebi’ye ölümüne kadar vekâlet eden kardeşi Şemsülvahid Çelebi’nin de çelebiligi Suriye makamları tarafından tasdik edilmemiştir. Mandater Fransız hükümetinden sonra kurulan Suriye Devleti, 1944 yılında tekkeler ve zaviyelerle ilgili yeni kararlar alınca hem Mevlevilik hem de çelebilik makamı hukuken sona ermiştir.⁷³⁴

Fransa işgali sonrasında kurulan Suriye hükümeti, aldığı bir kararla Muhammed Bâkır Çelebi’nin oğlu Celâleddin Çelebi’den Türk vatandaşlığını bırakarak Suriye vatandaşlığına geçmesini istemiştir. Celâleddin Çelebi bu teklifi reddedince Çelebi’nin

⁷³¹ Haksever, *a.g.e.*, s. 173-176.

* Manisa Mevlevihânesi şeyhliğinden sonra 1887 yılında Konya Mevlâna Dergâhı şeyhi olan Abdülvahit Çelebi, Hüseyin Top’a göre “aşırı derecede Ehl-i Beyt âşığı”, Abdülbaki Gölpınarlı’ya göre “aşırı Alevi inançlara sahip”tir. Tarihi belgeler ışığında Abdülvahit Çelebi’nin düşünce dünyasını ortaya çıkaran Serdar Ösen ise kendisine yöneltilen bu isnadların boşuna olmadığını dile getirmektedir. Bu özellik Çelebi’nin takip edilmemesinin temel sebeplerinden bir tanesidir.

⁷³² Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 312; Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 170; Ösen, *a.g.e.*, s. 357-366.

⁷³³ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, s. 173-174; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 314-315; Şimşekler, *a.g.e.*, s. 92.

⁷³⁴ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, 2006, s. 174; Şimşekler, *Mevlâna’yı Anlayabilmek.*, s. 93.

Suriye'deki vakıf, menkul ve gayr-i menkul bütün mallarına el konulmuştur. Türk hükümeti bu haksızlığın giderilmesi için 1945-1946 yıllarında Suriye hükümetine, işgalci Fransız ve İngilizlere üçer defadan dokuz protesto notası vererek Celâleddin Çelebi'nin mal varlığının iadesini talep etmiştir. Bu resmî girişimlerin tamamı sonuçsuz kalmıştır.⁷³⁵

Mevlevilik tarihinde önemli kırılmaların yaşandığı Cumhuriyet Dönemi'nde Halep Asitanesi, diğer mevlevihanelerin merkezi olmuş, şeyhlerin azil ve tayini buradan gerçekleştirilmiştir. Şam şeyhi Said Dede'nin ölümü üzerine oğlu Şemseddin Dede ve Şam Trablus'u Mevlevihanesi şeyhi Şefik Dede'nin ölümü üzerine de yerine Mehmet Enver Dede Halep Mevlevihanesi tarafından tayin edilmişti. 1925 yılından 1944 yılına kadar makam çelebiligi bu şekilde devam etmişti. 1943'te Bâkır Çelebi'nin İstanbul'da vefat etmesi ve 1944'te Fransız hükümetinin Suriye'nin bağımsızlığını tanınması üzerine Suriye Hükümeti, çelebilik makamı ile bu makama ait bütün imtiyazları kaldırmış ve Halep Mevlevihanesi dâhil bütün mevlevihanelerin vakıflarına el koyarak Evkaf Umum Müdürlüğüne bağlamıştı. Bâkır Çelebi'nin vefatı üzerine, oğlu Celâleddin Çelebi'nin, çelebiligi kabul ve tasdik edilmemişti. Gölpınarlı'ya göre Bâkır Çelebi'ye, Halep'te olmadığı zamanlarda vekâlet eden ve vefatından sonra da bir yıl kadar çelebilik makamında bulunan kardeşi Şemsülvahid Çelebi, bu tarihi makamın son temsilcisidir.⁷³⁶

Bu süreci Celâleddin M. Bâkır Çelebi'nin hanımı Güzide Çelebi* (28.12.2002 tarihinde Hüseyin Top'a) şu şekilde anlatmaktadır:

“Abdülhalim Çelebi'nin vefatından sonra başta oğlu M. Bâkır Çelebi olmak üzere Çelebi'min kızları, kardeşleri Bâkır Çelebi'nin annesi Kevser Hatun, ailecek Halep'e intikal ettiler. Halep'te makam çelebisi M. Bâkır Çelebi'yi, Türkiye casusluğuyla suçlayıp sınır dışı edince makam çelebiligine, küçük yaştaki Celâleddin Çelebi getirildi. Celâleddin Çelebi on sekiz yaşlarında iken Suriye'deki Mevlevi tekkeleri kapatıldı, Suriye hükümetince, Celâleddin Çelebi'ye 200 lira maaş bağlandı ve kendisine vakıf apartmanlarından birine kirasız bir daire tahsis edildi. Sonraları bu dairenin kirasını almaya başladılar ya. Celâleddin Çelebi Türkiye'ye geçince onun yerine Celâleddin Bâkır Çelebi'ye niyabeten Şemsülvahit Çelebi geçti. Şemsü'l Vahit Çelebi'ye Abdülvahit Çelebi diyorduk. Abdülvahit Çelebi eşim Celâleddin Çelebi'nin vekili olarak makam çelebiligini yürütmüştür. Şemsülvahit bu esnada Suriye'deki Türk konsolosluğunda görevliydi. Sonra Rabat Büyükelçiliğinde görevlendirilerek Fas'a tayin edildi ve orada vefat etti. Cenazesi de Türkiye'ye getirilerek Konya'da Üçler Mezarlığı'nda toprağa verildi. Abdülhalim

⁷³⁵ Haksever, a.g.e., s. 190-191; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbi*, s. 318.

⁷³⁶ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 332; Haksever, a.g.e., s. 190-191.

* Güzide Hanımefendi ile bizim de iki defa görüşme imkânımız olmuştu. Fakat hem hastalığı hem de yaşlılığından ötürü bu konuları sorma imkânımız olmamıştır.

Çelebi'nin kızı Nevber Hanım'ın kızı Lâle Hanım da elan sağ olup bu hadiselerin canlı şahididir.”⁷³⁷

Bu bilgilerin çoğu Güzide Çelebi Hanımefendi'nin kızı Esin Çelebi Hanımefendi tarafından bize de detaylarıyla anlatılmıştır. Günümüzde yaşayan Mevleviler bu yaşanmışlıkları bilmekte ve Celaleddin Bâkır Çelebi'yi Muhammed Bâkır Çelebi'den sonraki makam çelebisi olarak kabul etmektedir.*

Bu arada, hukuki anlamda son Postnişin'in Veled Çelebi İzbudak mı yoksa Abdülhalim Çelebi mi olduğu ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre son postnişin Veled Çelebi'dir, tekke ve zaviyeler de onun döneminde kapatılmıştır.⁷³⁸ Hâlbuki Veled Çelebi'nin kendi hatıralarında son Postnişin'in Abdülhalim Çelebi olduğu bilgisi bulunmaktadır.⁷³⁹

Öte yandan Celaleddin Bâkır Çelebi, Cumhuriyet Dönemi'nde yeni duruma göre Mevlevilikle ilgili pozisyon alabilen ve bu tarikatı yeni bir form içinde sürdürmeyi başarabilen bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Celaleddin Bâkır Çelebi, tarikat ve dergâh hiyerarşisinin dışında şekillenen yeni dünyanın şartlarına göre kültürel faaliyetlere ağırlık vermiş, Mevleviliği yeni bir sivil toplum formu içinde (Uluslararası Mevlâna Vakfı'nın kuruluşuna öncülük etmiştir.) devam ettirmeye gayret etmiştir. Bu faaliyetlerini üniversitelerle iş birliği (özellikle Selçuk Üniversitesi) yapmak, akademik çalışmalarda bulunmak, yurt içi ve yurt dışı faaliyetlerine ağırlık vermek, Mevlâna'nın metinlerini Türkiye ve dünya gündemine taşımak vb. şekilde yürütmüştür.

13 Nisan 1996 tarihinde İstanbul'da vefat eden Celâleddin Bâkır Çelebi'nin makam çelebiligi ile ilgili birbirinden farklı görüşlerin dile getirilmesinin temel nedeni, Tekaya ve Zevaya Kanunu ile birlikte Mevleviliğin ve makam çelebiliginin hukuken bitmesidir. Halbuki bu makam manen devam etmektedir. Abdülbâki Gölpınarlı, çelebilik makamını Türkiye'den Suriye'ye taşıyan Muhammed Bâkır Çelebi'ye belli bir dönem vekâlet eden Şemsülvahit Çelebi'yi bu makamın son temsilcisi olarak görmesindeki temel neden hukuki geçerliliktir. Gölpınarlı Türkiye Cumhuriyeti Devleti hukukunu ölçü alırken de son temsilci olarak Veled Çelebi (İzbudak)'ı görmektedir. Hukuki açıdan bu yorum doğru

⁷³⁷ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 320-321; Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 93-94.

* 1900'lü yılların başından bugüne kadar makam çelebiliginde yaşanan değişiklikleri gösteren tablo bu tezin "Ek1" kısmında verilmiştir.

⁷³⁸ Gölpınarlı, *âna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 173-174.

⁷³⁹ Haksever, *a.g.e.*, s. 192.

olmakla birlikte Hüseyin Top'a göre makam çelebiligi devletlerin onayı ile başlayan bir süreç olmadığı gibi herhangi bir resmî makamın onayı ile de devam edecek bir makam değildir. Nitekim Sultan Veled'le başlayan makam çelebiligi, 12. Makam Çelebisi Ferruh Çelebi'ye (1561-1591) kadar asla siyasi otoriteler tarafından tayin edilmemiştir. 1925'le birlikte döngü tekrar başa dönmüştür ve çelebilik makamı manevi olarak devam etmektedir.⁷⁴⁰

6.1. Tekaya ve Zevaya Kanunu

29 Ekim 1923 tarihinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde, hilafetin ortadan kaldırılması, şeriat mahkemelerinin kapatılması, İslami giysilerin yasaklanması, medreselerin kapatılması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun uygulanması gibi Mevlevileri yakından ilgilendiren bir dizi değişiklik uygulanmaya konulmuştu. Bu süreçte tekke ve zaviyelerle ilgili alınan önemli kararlardan biri, 1866'dan beri İstanbul'da Meclis-i Meşayih'a (Anadolu'da Encümen-i Meşayih) bağlı kurumların, hilafetin ilgası (3 Mart 1924) ile birlikte (şeyhülislamlığın yerine geçen) Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanmasıdır.

Yeni dönemin, özellikle tarikatların yasaklanması ile tekke ve zaviyelerin kaldırılması yönündeki uygulamaları, Mevleviliği ve mevlevihaneleri yakından ilgilendirmekteydi. 2 Eylül 1925 yılında tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına ve din görevlilerinin kıyafetlerine ilişkin bir kararname yayımlanmıştı. Daha sonra Konya Milletvekili Refik Koraltan ve beş arkadaşının Meclis'e sunduğu bir öneriyle (TBMM'nin 30 Kasım 1925 tarihli oturum) bu kararnamedeki maddeler kanunlaştırılmıştır. Tekkelerin kapatılmasıyla ilgili karar Ekim ayında alınsa bile 3 Eylül 1925 tarihine ait, "dergâh, tekke ve zaviyeler ilga edildiği için halkın buralara yardım yapmaması konusunda bilgilendirilmesi" yönündeki irade, kanunun yürürlüğe girmeden ilga sürecinin başlatıldığına işaret etmektedir. 7 Eylül 1925 tarihli kararla tekke ve zaviyelerdeki eşyaların devir tesliminin istenmesi de bu uygulamaların devamı niteliğindedir. Türbedarlar ile Bazı Unvanların Men ve İlgasına Dair 677 sayılı kanunla birlikte bütün tarikatlar ve "şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, naiplik, halifelik, büyücülük, üfürükçülük, falcılık ve muskacılık" gibi sıfatların kullanılması yasaklanmıştır.

⁷⁴⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 332; Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 319-322.

Uygulama sürecinde tekke ve türbe açanlar, tarikatlere ait kisve giyenler ve ayin için yer verenler üç aydan eksik olmamak üzere hapisle cezalandırılma veya elli liradan aşağı olmamak üzere para cezasına çarptırılma durumunda bırakılmışlardır. Bu süreçte tekke ve zaviyelerin, mülk ise sahiplerinin tasarruf ve temellük hakları baki kalmak şartıyla kapatılması veya cami ve mescit olarak kullanılması öngörülmüştür.⁷⁴¹

Fakat sonraki tarihlerde Mevlâna Dergâhı ile ilgili bir istisna yapılmıştır. Mevlâna Türbesi'nin giderleri Evkaf Vekâleti tarafından karşılanmak üzere Mevlâna Müzesi (o zamanki adıyla Âsâr-ı Âtîka Müzesi) olarak yeniden açılmasına izin verilmiştir. Müze statüsündeki Mevlâna Dergâhı, Konya Müzeler Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. 1 Eylül 1926 tarihinde Konya Âsâr-ı Atîka Müzesi adı ile hizmete açılan dergâha müdür olarak M. Yusuf Akyurt tayin edilmiştir. Müze olarak tanzim edilen dergâh, 2 Mart 1927 tarihinde hizmete girmiştir.⁷⁴²

Tekke ve zaviyelerden durumu uygun olanlar okula, diğerleri ise özel idareye devredilmiştir. Bir kısım mevlevihaneler ise âtil durumda bırakılmıştır. Örneğin kendi kaderine terkedilen Galata Mevlevihanesi, 1946 yılında bakım ve onarım giderleri devlet bütçesinden ödenmek şartıyla, müze olarak kullanılmak üzere Millî Eğitim Bakanlığına tahsis edilmiştir. Fakat bu uygulama diğer mevlevihanelere genelleştirilmemiştir. Örneğin, Yenikapı Mevlevihanesi'nin semahanesi ve türbesi mühürlenmiş, şeyh dairesi Cumhuriyet Dönemi'nde uzun süre öğrenci yurdu olarak kullanılmıştır. 9 Eylül 1961'de hünkâr mahfilinin altında çıkan bir yangın sonucu semahane, şerbethane ve türbesi tamamıyla yanmıştır. Bursa Mevlevihanesi'nin selamlık kısmı kışlaya devredilmiş, harem kısmı Mehmet Şemseddin Dede'nin mülkü olduğu için dokunulmamıştır.⁷⁴³

Mevlevilerin 1925 sonrasında büyük bir travma geçirdikleri yaşanan örneklerden anlaşılmaktadır.⁷⁴⁴ Semanın yasaklanması ve mevlevihanelerin kapısına kilit vurulmasını takiben dervişlerin sosyal hayata intibak edemedikleri görülmektedir.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ Haksever, *a.g.e.*, s. 184-186; Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 174.

⁷⁴² Yavuz Selim Ağaoğlu, *Neyzen Selami Bertuğ'un Anılarında Belgelerle Hazret-i Mevlâna'yı Anma Törenleri (1942-1974)*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2013, s. 19; Lewis, *a.g.e.*, s. 518.

⁷⁴³ Haksever, *a.g.e.*, s. 190-191.

⁷⁴⁴ Friedlander, *a.g.e.*, s. 188-189.

⁷⁴⁵ Yazar Mehmet Ali Uz, Konya Mevlâna Dergâhının kapanması sürecinde yaşanan bu travmalardan bir tanesini şahitlerin dilinden aktarmaktadır. Türkiye'de tekke, türbe ve zaviyelerin kapatılması sürecinde İcra Vekilleri Heyeti'nin 2 Eylül 1925 tarihli kararı ile müze olması kaydıyla yalnız Mevlâna Türbesi ve Dergâhı açık bırakılmaktadır. Maarif Vekâletince kurulan komisyon, dergâh eşyasını tespit etmektedir. Bütün dervişler dergâhı

Tekkelerin kapatılması, özellikle Mevlevi şeyhlerinin sosyal pozisyonlarını doğrudan etkilemiştir. Bu şeyhler toplumda sahip oldukları prestijlerini kaybetmişler ve bir görev alamadıkları için geçim sıkıntısı da yaşamışlardır. Örneğin tekkelerin kapatılması sonucu zorluk çekenlerden biri Yenikapı Mevlevihanesi Postnişini Abdülbaki Dede'dir. Diğer Mevlevi tekkelerinde uygulandığı gibi burası da kayd-ı hayat şartıyla posnişinin ikametine izin verilmiştir. Sosyal yaşamındaki saygınlık kaybı yanında vakıf gelirlerinin kesilmesi Abdülbaki Dede'yi maddi bakımdan zor durumda bırakmıştır. Dede, Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu üyeliği, İstanbul Türk Ocağı Müdürlüğü, Halk Fırkası'nda memurluk, Edebiyat Fakültesi Farsça hocalığı (Fuat Köprülü'nün ricasıyla) gibi görevlerde bulunmuştur. Darülfünun'un üniversite olmasından bir yıl sonra görevine son verilen Bâki Dede, geçimini temin için çeşitli yerlere müracaat etmiştir. Son görev yeri, Bakırköy Ermeni Lisesi edebiyat öğretmenliği olmuştur. Dede'nin erken denilebilecek yaşta vefatında, çileli yaşam sürecinin etkisi olduğu dile getirilmektedir. Baki Dede'nin oğlu Rusuhi Baykara, babasının vefatının üniversiteden çıkartılmasından dolayı değil alışamadığı hayatın doğurduğu hadiselerin bünyesinde yaptığı tahribattan kaynaklandığını dile getirmiştir.⁷⁴⁶

Bazı dedelerin kendi statülerini ve toplumsal prestijlerini etkileyen yeni inkılaplar karşısındaki tavrı “kabullenmek” yönünde iken diğer bir kısmının duruşu “tepkisel”

terk ederek dağılırlar. Fakat hücrelerini terk etmeyen bir kişi vardır. O da Ankaralı Mehmet Dede'dir. Mehmet Dede, tekke, türbe ve dergâhların kapatılması kararı alınmadan bir süre önce Hazret-i Mevlâna'yı rüyasında görmüştür. Rüyada Mevlâna, Mehmet Dede'nin eline bir süpürge vererek dergâhın içinden başlayarak kapı önüne kadar süpürmesini söylemektedir. Mehmet Dede rüyanın ne anlama geldiğini kararın çıkmasından sonra daha iyi anlar ve rüyasını “hizmete devam edeceği” şeklinde yorumlar. Bu rüya rivayeti, Mehmet Dede'yi sağlığında sık sık ziyaret eden, Mehmet Emiroğlu Bey'in vefatından bir iki ay kadar önce, Mehmet Ali Uz tarafından kendisinden dinlenerek not alınmıştır. Müze Müdürü M. Yusuf Akyurt, derviş hücrelerini teker teker bozdurmakta, hücrelerin arasını açmakta ve dergâhı müzeye çevirmeye çalışmaktadır. Sıra Mehmet Dede'nin hücrelerine gelince Mehmet Dede'nin hücrelerinden çıkmadığı görülür. Durum müze müdürüne bildirilince Müdür Bey, Mehmet Dede'nin yanına çağırılmasını ister. Müze Müdürü'nün yanına giden Mehmet Dede, dergâhta hademe olarak kalmak istediğini, burada kalıp Mevlâna'ya hizmet etmek istediğini ve burada ölmek istediğini dile getirir. Teklif olumlu bulunur. Dergâhın böyle bir tecrübeli elemana ihtiyacı olduğu düşüncesi ve müze eşyaları hakkında bilgi sahibi olması bu kararı etkiler. Vekâlet ile hakkında yazışmalar yapılan Mehmet Dede'nin sonunda eski adıyla Konya Âsâr-ı Âtîka Müzesi (Eski Eserler Müzesi) olan Mevlâna Müzesi'nin müstahdemi olarak kalması sağlanır. Dede'nin göreve başladığı tarih 1926 senesi başlarıdır. Büyük devlet adamlarının elini öptüğü Mehmet Dede şikâyetinde bulunmadan hademe ve bekçilik görevini yıllarca yerine getirir. Bu dokuz yıl kadar devam eder. 1934 yılında bir kere daha vazifesinden alınan Mehmet Dede'nin on iki liralık maaşı da kesilir. Kendisine hücrelerini terk etmesi söylenir. Mehmet Dede'nin görevinden ayrılması kendi isteği gibi gösterilir. Dede, dergâhtan çıkar fakat yolda geri çevrilir. Kendisine Hasan Ali Yücel'in Maarif Vekilliği zamanında vekilin emriyle vefatına kadar müzedeki hücrelerinde oturma izni çıkarılmıştır. Mehmet Dede burada vefat eder. Bu izin olayında, Hasan Ali Yücel'in de aynı dönemde gördüğü bir rüyanın etkisinin olduğu dile getirilmektedir. (Mehmet Ali Uz, *Mevlâna Dergâhının Son Hücrenişin Dervîşi Ankaravî Mehmet Dede*, Merhaba Ofset, Konya, 2004, s. 32-39)

⁷⁴⁶ Haksever, *a.g.e.*, s. 197-200.

olmuştur. Örneğin Veled Çelebi İzbudak* ve Remzi Akyürek'in yeni durum karşısındaki tutumu kabullenme yönünde iken Abdülbaki Dede tepkisel durmuştur.⁷⁴⁷ Son Mevlevi postnişini Abdülhalim Çelebi ise tekke ve zaviyelerin kapatılmasından çok etkilenmiştir. Toplum nezdinde önemli bir konuma sahipken görevine son verilmesi ve Celaliye Vakfı'na ait tüm mal varlıklarının maliyeye devredilmesi kendisini maddi olarak zor duruma düşürmüştü, üzüntü ve hatta zihin bulanıklığı durumu yaşamıştır. Abdülhalim Çelebi, Sultan Divani gibi sakal ve bıyıklarını traş etmiş ve İstanbul Beyoğlu'nda kaldığı otelin penceresinden kendisini aşağıya atmış ve kaldırıldığı hastanede vefat etmiştir.⁷⁴⁸ Son mesnevihan ve günümüz Mevlevileri arasında muteber bir yeri olan Tahir'ül Mevlevi de muhalif tavır takınanlardan olup ithamlardan dolayı tutuklanmış, İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmıştır.⁷⁴⁹

Tekke ve zaviyelerin kapanması sürecinde yaşanan travma örneklerinden bir tanesini Mehmet Demirci şu şekilde aktarmaktadır:

“Gavsi Baykara, Yenikapı Mevlevihanesi'nin son şeyhi Abdülbaki Dede'nin oğluydu. Tıpkı babası ve Mevlâna soyundan gelen diğer şeyhler gibi terbiye edilmişti. Yedi yaşına gelinceye kadar annesi onunla sadece Arapça konuşmuş, bu yüzden onun Arap olduğunu sanmıştı. Mektebe başladıktan sonra babasına Arapça, Türkçe sorduğu suallere yalnız Farsça karşılık aldı. Yaşı biraz daha ilerleyince mevlevihane ile patrikhane arasındaki mutabakat gereği bir papaz gelmiş ona Yunanca öğretmişti. Mevlevihanenin bir başka kurumla daha mutabakatı vardı. Bu kurum Hahambaşılıktı ve oradan da bir yetkili geldi, ona İbranice öğretti. Bu arada resmî eğitimi de devam ediyordu. Nihayet Galatasaray Sultanisi'ne intisap etti. Orada da Fransızca ile tanıştı. Darü'l Hilafe Medresesi'ne devam etti. 1925'te yirmi iki yaşındaydı. Tekkeler kapatıldı ve mevlevihanenin müstakbel şeyhinin hayatı apayrı bir mecraya girdi. Hâlbuki babası, dedesi Celâleddin Dede'nin ölümü üzerine yirmi dört yaşında şeyh olmuş, oğlu Gavsi'yi kendisinin geçtiği terbiye ile yetiştirmişti. Tekkelerin seddi ile emlak ve akara da el konmuştu. Hepsisi de ortada kaldılar. Abdülbâki Dede Edebiyat ve İlahiyat fakültelerinde Farsça profesörü olarak çalıştı. 1933 tensikatında bir kere daha işsiz kaldı. Şair, musikişinas ve şeyhi. Şairlik ve musikişinaslık maişet sağlayan işler değildi. Şeyhliği elinden alınmış, üniversitedeki görevine de son verilmişti. İki yıl geçmeden fakr ü zaruret içinde göçtü.”⁷⁵⁰

* Veled Çelebi İzbudak 1923'ten itibaren mecliste yer almış, milletvekilliği döneminde (1923-1936) Türk Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu'nun teşekkülünde yer almıştır. 1924 yılında yapılan I. Türk Ocakları Umumi Kongresi'nde Türk Ocaklar Hars Heyeti üyeliğine getirilmiş, daha sonra da Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti üyesi olmuştur.

⁷⁴⁷ Haksever, a.g.e., s. 213.

⁷⁴⁸ Haksever, a.g.e., s. 200-201; Demirci, Hz. Mevlâna ve Mevlevi Kültürü, s. 292-293.

⁷⁴⁹ Haksever, a.g.e., s. 206.

⁷⁵⁰ Demirci, Hz. Mevlâna ve Mevlevi Kültürü, s. 291-292.

Postnişin M. H.,* Konya Mevlâna Dergâhı yakınında (İstanbul Caddesi) bulunan ofisinde ve Mevlevilerin faaliyet ortamlarında sık aralıklarla gerçekleştirdiğimiz görüşmelerimizde tekke ve zaviyelerin kapatılması sonrasında Mevlevilerin yaşadığı travmalara ait birçok örnek aktarmıştır. Büyük bir korku döneminin yaşandığını anlatan Postnişin M. H., uzun bir süre, sema yapmak için gerekli olan tennure örneği bile bulamadıklarını ve bundan dolayı terziye diktiremediklerini dile getirmiştir. Bütün Mevlevilerin evinde olmasına rağmen kimsenin cesaret edip bu elbiseyi sandıktan çıkaramadığını anlatan Postnişin M. H., bu büyük kitlenin, üzerine sinen korkuyu uzun süre atlatamadığını ifade etmiştir.

Nuri Şimşekler, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte Mevlevilerin, yaşadıkları travmaya rağmen devlete saygıda kusur etmediklerine ve cumhuriyetin sağlam temellere oturması için katkıda bulduklarına dikkat çekmektedir. Mevlevilerin teşkilatlanmadığını, ailenin haylaz evladı olmadığını ve siyasi yolları araç edinmediğini hatırlatan Şimşekler, buna rağmen Mevlevilerin Cumhuriyet Dönemi'ndeki süreçte yalnızlığa ve öksüzlüğe mahkûm edildiğini dile getirmektedir.⁷⁵¹

Sadece Mevlevi tarikatı değil bütün İslami tarikat ve hareketler modernleştirme çabalarının siyasal uzantıları karşısında bir şekilde çıkmaza düşmüş ve uzun yıllar kurumsal yapılanmalardan uzak kalmışlardır. Bu yeni durumu, İslam'ın kapitalizmle karşı karşıya gelmesi olarak gören Şerif Mardin, İslam içinde faaliyet gösteren ikincil düzey örgütlerin (dinî cemaatler ve tasavvuf hareketleri) Calvenist cemaatlerin mevcut hiyerarşi ve otorite ilişkisine karşı kendilerini örgütleyecek ideolojik "açıklık"tan uzak olduğunu hatırlatmaktadır.⁷⁵²

6.2. Bir Dönüm Noktası Olarak 1942 Tarihi ve Mevleviliğin Yeniden Görünür Duruma Gelmesi

Mevlevilik tarihinde bu hareketi derinden etkileyen birçok olay yaşanmıştı. Fakat bunların hiçbirisi 1925 ve sonrası yaşanan travma kadar büyük olmamıştır. Yasak olayı sadece Mevleviler için değil bütün tarikatlar için büyük bir sarsıntı olmuştur. Mevlevilik

* Postnişin M. H., Mevlâna Dergâhı son Mesnevihamı Sıtkı Dede'nin talebesi olan H. H.'ın oğludur. M. H., Celaleddin Loras ve Ethem Karadağ ile birlikte tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra Konya'da sema yapmayı öğrenen ilk üç kişiden biridir.

⁷⁵¹ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek.*, s. 89-90.

⁷⁵² Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 101-102.

tarihinde büyük felaketlerden biri olarak kabul edilen Yasağ-ı Bed (kötü yasak/1666-1684 yılları arasında devam eden sema yasağı)⁷⁵³ dahi bu büyük sarsıntıya nispetle hafif kalmıştır. Çünkü 17. yy'daki bu yasağın başlangıcından sadece bir sene sonra Mevleviler fiili olarak sema yapmaya başlamışlardı.⁷⁵⁴

1925 yılında fiilen biten Mevlevilik diğer tarikat grupları ve dinî hareketleri gibi kapalı devre bir faaliyet alanı oluşturmamışlardır. Bundan dolayı Mevleviliğin sema ritüeli ve Mevlâna ile ilgili faaliyetler ancak 1940'lı yıllarda, resmî olmayan mekânlarda ve dar bir çerçevede yapılmaya başlanmıştır. 1950'li yıllar ise bu işin resmiyet kazandığı tarihlerdir. Mevleviliğin görünen yüzü olarak sema bu yıllarda çok az kişinin teşebbüsüyle başlamış zamanla ulusal düzeye taşınmıştır. Günümüze doğru geldikçe devletin resmî kurumları ve mahallî idarelerin devreye girmesiyle sema ritüeli uluslararası boyutlara taşınmıştır.

1925 yılında kapatıldığında Yenikapı Mevlevihanesi'nde kudümzenbaşı olarak görev yapan Saadettin Heper, 1953 yılında Konya Valisi'ne giderek sema ayininin yeniden halka açılmasını istemiştir. “Tekkeler kapatıldıysa sen tekke olacaksın.” diyen Heper'in bu tarihte yanına ney üstadı Halil Can'ı alarak Konya Belediye Başkanı'nın makamına da gittiği ve Mevlevilerin tekrar sema edebilmesi için “düzenleme ve izin müzakereleri” başlattığı bilinmektedir. Kani Karaca ve diğer mutrip heyeti ile temasa geçildikten sonra resmî ayin-i şeriflerin tekrar başladığı bilinmektedir. Heper, valilik makamıyla yaptığı görüşmede Kur'an okunması konusunda ısrarlı olsa da izin, törenin dinî bir ayin olmaktan ziyade büyük bir Türk şairinin anılması biçiminde yapılması şartıyla verilmişti. Bu resmî izin ilk defa otuz yıl sonra 1953'ün Aralık ayında alınmıştır. Konya'da bir sinemada resmî izinli olarak yapılan bu semada sadece üç müzisyen ve günlük giysiler içinde dönen iki kişi vardır. Tören 1954'te yeniden gerçekleştirilmiştir. 1955 yılında Konya Turizm Derneği, Sultan Veled yürüyüşü, tennure ve sikkelerin tanıtımı ile giyinişini içeren bir etkinliğe imza atmıştır. 1956 yılında ise biri Konya'da diğeri Ankara'da olmak üzere iki tören yapılmıştır.⁷⁵⁵

⁷⁵³ Tanrıkorur, *Mevlevîyye*, s. 470.

⁷⁵⁴ Alberto Fabio Ambrosio, *Mevlevilerin İzini Süren Bir Papaz*, (Röportaj, Emeti Saruhan), 17.03. 2013 <https://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/mevlevilerin-izini-suren-bir-papaz-500895>. Erişim tarihi: 18. 12. 2018, saati: 17: 28

⁷⁵⁵ Lewis, *a.g.e.*, s. 518; Friedlander, *a.g.e.*, s. 190-191.

1925 yılında başlayan otuz yıllık yasak döneminde Mevlevilik süreci kendi içinde yavaş da olsa işlemeye devam ediyordu. Örneğin yasaktan on yedi yıl sonra (17 Aralık 1942) Mevlâna'nın 670. anma töreni Konya Halkevi'nde yapılmıştır. Töreni dönemin yerel gazetesi Ekekon haber vermektedir. Gazete, Abdülbaki Gölpınarlı'nın Mevlâna konulu bir konferans vermesini haber yapmıştır. Bu tarihten sonra üç yıl boyunca herhangi bir faaliyetin yapılmadığı görülmektedir. İstanbul Üniversitesi, gelenek hâline getirdiği ve farklı illerde uyguladığı Üniversiteler Haftası programını 1945 yılında Konya Halkevi'nde yapmış, konu olarak da Mevlâna'nın hayatını ve şiirlerini seçmiştir Konya'nın mahalli Babalık gazetesi, 8 Ekim 1945 tarihli sayısında bu faaliyeti haber vermektedir.⁷⁵⁶

Benzer şekilde 1946 yılında Konya Halkevi'nde Mevlâna anma töreni yapılmaktadır. Halkevleri Başkanı Şehabettin Uzluk ile Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesinde görev yapan kardeşi Feridun Nafiz Uzluk, bu faaliyette önemli rol oynamışlardır. Mevlâna'nın soyundan gelen Feridun Nafiz Uzluk, aynı zamanda Mevlâna Enstitüsü ve Selçuk Üniversitesi'nin de kurulmasında emeği geçen birisidir.⁷⁵⁷

1947 yılında Mevlâna ile ilgili herhangi bir anma töreni yapılmamaktadır. 1948 yılında hem Konya hem de Ankara'da iki ayrı tören yapılmaktadır. 1949'da da aynı şekilde Konya Halkevi'nde bir törenin yapıldığı bilinmektedir. Mevlâna'yı anma töreni 1950 tarihinde ilk defa Konya Halkevi yerine Şahin Sineması'nda yapılmıştır. Konya Belediyesi'nin burada inisiyatif aldığı görülmektedir. 17 Aralık 1950 tarihinde Konya'da yapılan bu törene siyasi konjonktürdeki değişimin bir yansıması olarak Millî Eğitim ve İçişleri Bakanlarının katılımı gerçekleşmektedir. Aynı yıl Ankara'da Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde Feridun Nafiz Uzluk'un başkanlığında bir anma töreni daha yapılmıştır.⁷⁵⁸

Konya'da 1951 tarihli Mevlâna'yı anma töreninin Türk Milliyetçiler Derneği tarafından düzenlendiğini 17 Aralık 1951 tarihli Yeni Meram gazetesi haber vermektedir. İlk kapsamlı anma töreni ise 1952'te yapılmıştır. Amerikan Büyükelçisi Mc Ghee ve eşi bu tarihte Konya'yı ziyaret etmiştir. Bu vesile ile Ankara'dan Konya'ya bir saz heyeti

⁷⁵⁶ Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 19-26.

⁷⁵⁷ Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 31.

⁷⁵⁸ Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 37-53.

gönderilmiş ve Mevlevi musikisinden örnekler içeren bir program hazırlanmıştır. Aynı yıl Konya'da, törenlerin organizasyonunu üstlenecek bir derneğin de (Turizm Derneği) kuruluşu gerçekleşmiştir. Derneğin kuruluş sürecinde Konya ve Çevresi Turizm Kongresi düzenlenmiştir. Bu kongrede, turizm amaçlı bir dernek kurulması ve Mevlâna'nın ölüm yıldönümü törenlerinin uluslararası mahiyet kazanması çalışmaları üzerinde durulmuştur. Bu tarihten sonra yapılan bütün anma törenlerinin yoğun geçtiği, bu törenlerin Türkiye'nin farklı illerine doğru kayarak ulusal bir nitelik kazanmaya başladığı, basın ve yayın organlarının törenlere ilgi gösterdiği, devletin izinler ve üst düzey katılımlarla bu törenlerin önünü açtığı ve törenlerin toplumsal zemine doğru bir genişleme gösterdiği görülmektedir.⁷⁵⁹

1937 yılından 1950'li yılların başına kadar devam eden Mevlâna'yı anma törenleri aslında Mevlevilerin grupsal inisiyatif ile başlattıkları faaliyetler değil Mevlâna'ya özel ilgisi olan bazı kişilerin şahsi inisiyatifleri ile yaptıkları faaliyetler olarak görmek daha doğru olacaktır. Çünkü Mevlevilerin tekke ve zaviyelerin kapatılması sonrasında geçirdikleri travmayı atlatmaları daha uzun bir zaman almıştır. Esasında Mevlevilerin bugünkü durumları da dikkate alındığında grubun hiçbir zaman 1925 öncesi toplumsal gücüne ulaşamadığı görülmektedir.

Mevlâna törenlerinin organizasyonu, 1960 yılından itibaren Konya Turizm Derneği'ne devredilmiştir. Bu devirde temel amaç, törenlerin daha profesyonel yapılmasıdır. Konunun turizmi ilgilendiren bir tarafının bulunduğu düşüncesinden hareketle bu tarihlerde, Konya'da kültür ve turizmle ilgili bir derneğin eksikliğini hisseden bazı aydınların girişimleriyle önce 1952 yılında bir turizm kongresi yapıldığı bilinmektedir. Vali Kemal Hadimli, Belediye Başkanı Rüştü Özal ve altmıştan fazla aydının katıldığı bu kongrede Konya Turizm Cemiyeti kurulmuştur. Cemiyetin kurucu üyeleri Tefik Ceylani, Şadan Dinçer, Celalettin Kışmır, Sofu Tuğrul, Mehmet Önder ve Dr. Fethi Ferit Uğur'dan oluşmaktadır. Devletin maddi ve manevi desteğini de alan cemiyet, öncelikle, yurt içi ve dışından katılan bilim adamlarının da katkısıyla Mevlâna'yı anma faaliyetleri düzenlemiştir. Konya Turizm Cemiyeti, 1959 yılında Konya Kültür ve Turizm Derneği adını almış ve başkanlığına Feyzi Halıcı getirilmiştir. Kamu yararına çalışan ve dernek statüsünü alan Konya Turizm Derneği, 1977 yılında aynı adla vakfını da kurmuştur.

⁷⁵⁹ Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 59-107.

Dernek ve vakıf, 1984 yılına kadar aralıksız başkanlık görevini yürüten Feyzi Halıcı'nın koordinatörlüğünde, Konya'nın kültür ve turizmi adına pek çok faaliyeti gerçekleştirmiştir. 1959-2000 tarihleri arasında çok yoğun bir faaliyet temposu yürüten dernek ve vakıf, bu faaliyetlerini birçok ana başlıkta toplamış fakat bunların içinde en önemlisi, Mevlâna'yı anma törenleri olmuştur.⁷⁶⁰

Bu tarihten itibaren İstanbul başta olmak üzere büyük illerde ve yurt dışında yapılmaya başlanan törenlere büyük katılımlar ve önemli düzeyde temsiller gerçekleşmiştir. Örneğin 17 Aralık 1965 tarihinde Konya'da yapılan Mevlâna törenleri devlet tarafından "Başbakan" düzeyinde temsil edilmiştir. Hatta 5 Şubat 1966 tarihli Akşam gazetesinin verdiği bilgiye göre Emekli bir General, Mevlâna törenlerine katıldığı için dönemin Başbakanı, senatörleri ve milletvekilleri hakkında savcılığa dilekçe vermiş ve suç duyurusunda bulunmuştur. Öte yandan altmışlı yılların başında New York'ta Columbia Üniversitesi salonunda Mevlâna anısına bir program düzenlendiği dönemin gazetelerinin verdiği haberler arasındadır. Bu dönemde yapılan törenlerin organizasyon heyeti ile törende görev alan mutrip ve semazen heyetinde geleneksel Mevleviliğin temsilcileri gözle görülür düzeyde rol almıştır. Örneğin 1963 tarihli Mevlâna'yı anma törenlerinde Mevlâna'nın 22. kuşak torunu ve günümüzün makam çelebisi Faruk Hemdem Çelebi'nin sema heyetinde rol aldığı görülmektedir. Öte yandan Samiha Ayverdi, Süheyl Ünver, Sadi Irmak, Abdülbaki Gölpınarlı, Saadeddin Heper, Kani Karaca, Niyazi Sayın, Mithat Bahari Beytur, Gavsı Baykara, Rusuhi Baykara, Selman Tüzün, Ahmet Bican Kasapoğlu, Fevzi Halıcı, Nezih Uzel, Selami Bertuğ, Andaç Arbaş vb. birçok kişinin bu törenlerde çeşitli düzeylerde rol aldığı görülmektedir.⁷⁶¹

1960'lı yıllarda anma törenleri yavaş yavaş toplumda ilgi görmeye başlamış ve sema popüler kültürün bir parçası hâline gelmeye başlamıştır. 1966 yılında yurt dışından alınan bir davet ile Fevzi Halıcı başkanlığındaki Konya Kültür ve Turizm Derneği'nin Paris'te bir sema töreni düzenlediği görülmektedir. Örneğin 1968 yılında çevrilen Kâtip (Üsküdar Giderken) isimli filmde, Zeki Müren'in sema yaptığı görülmektedir. Aynı dönemde gazino sahnelerinde sema törenlerinden ilham alınarak yapılan gösterilere

⁷⁶⁰ Seyit Küçükbezirci, *Tarihi Konya Kültür ve Turizm Derneği'ni Birlikte Hatırlamak İster Misin*, Memleket Gazetesi, Konya, 07.03.2016, <http://www.memleket.com.tr/tarihi-konya-kultur-ve-turizm-dernegini-birlikte-hatirlamak-ister-misin-22269yy.htm>, Erişim tarihi: 15.12.2018, saati: 12:18.

⁷⁶¹ Ağaoğlu, *a.g.e.*, 222-416.

rastlanmaktadır. 1968 yılında gazetelerde yer alan haberler bu durumun polemik konusu yapıldığı ve bunun hükümet üyelerine kadar intikal ettiği görülmektedir.⁷⁶²

1970’li yıllar, sema törenlerinin yurt dışına doğru açılmaya devam ettiği yıllardır. Örneğin 1970 yılında Paris’te Mevlâna Haftası’nın başladığına dair gazete haberleri bulunmaktadır. 1972 yılında Konya’da bir Mevlevi grubunun Amerika’ya gideceği ve festivale katılacağı bilgisi yer almaktadır. Aynı dönemde Mevleviliğin Amerika’da televizyonlarda anlatıldığı bilinmektedir. Vefatının 700. yıldönümü olan 1973 yılı, UNESCO tarafından “Mevlâna yılı” olarak ilan edilmiştir. Bu karar hem Türkiye’de hem de yurt dışında büyük bir ilgi uyandırmıştır. Bu yıl törenler yirmi bir seans olarak düzenlenmiştir. 1973 yılı, aynı zamanda Mevlâna törenlerine Türkiye’nin en üst düzeyde yani Cumhurbaşkanlığı düzeyinde katılımı gerçekleştirdiği bir yıl olma özelliğine sahiptir. UNESCO’nun “Mevlâna Yılı” ilan ettiği 1973’te Ankara’da 15-17 Aralık tarihleri arasında uluslararası düzeyde programlar düzenlenmiş, Konya’da ise sema ayin-i şerifi gerçekleştirilmiştir. Konya’daki ayin-i şerif programında posta iki şeyh (Selman Tüzün ve Süleyman Loras) birden oturmuştur. Hükümet bu tarihten itibaren sema üzerindeki kısıtlamaları gevşetmiştir. Bu tasarruf Mevlevi dini grubunun yeniden canlanıp dünya çapında yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Semanın popüler olmaya başlamasıyla birlikte bu sefer Mevlâna törenlerinin kimin tarafından organize edileceği tartışmaları başlamıştır. Konya Turizm Derneği ile diğer katılımcı kişi ve gruplar arasında daha önce de baş gösteren tartışmalar 1970 yılında tekrar gün yüzüne çıkmış ve ulusal gazetelere de yansımıştır. 1974, Mevlevi giysilerinin moda olmaya başladığı, Konya Kültür ve Turizm Derneği üyelerinin talep üzerine büyükelçilik yoluyla İngiltere’ye Mevlâna ve sema hakkında bilgi vermeye gittiği bilinmektedir.⁷⁶³

6.3. Semanın Popülerleşmesi ve 2007 Mevlâna’yı Anma Yılı

1980’li yılların sonu, 1990’lı yıllar, özellikle de 2000’li yılların başı, Türkiye’de ve dünyada sema ritüelinin hızla popülerleştiği, Mevlâna’nın dünya gündemine geldiği tarihsel dönemlerdir. Fakat bu süreçte Mevlevilik dinî hareketinin bu iki olguya denk düzeyde popülerleştiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

⁷⁶² Esin Çelebi Bayru, Avrupa ve Amerika’da Mevleviler, Uluslararası Mevlâna Mesnevi Mevlevihâneler Sempozyumu (19-21 Aralık 2005), Yay. Haz. Mehmet Veysi Dörtbudak, Mevlana Araştırma Kültür Sanat Derneği, Manisa, 2006, s. 1; Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 449.

⁷⁶³ Lewis, *a.g.e.*, s. 518; Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 479-590.

Bu tarihler aynı zamanda iletişim araçlarının hızla yayıldığı ve dünyanın hızla küreselleştiği bir dönemdir. Küreselleşmenin etkisiyle sema ritüeli ve Mevlâna, dünyanın farklı coğrafyalarında hızla yayılmaya başlamıştır. Özellikle Avrupa ve Amerika bu coğrafyaların başında gelmektedir. Amerika'daki Mevlâna, Mesnevi ve sema faaliyetlerinin banisi olan Süleyman Hayati Loras, 1980'li yıllarda Amerika'dan aldığı bir davet üzerine gittiği bu coğrafyada birçok insana Mevlâna ve Mesnevi'yi öğretmiş, Mevleviliğin adap ve erkânını özellikle de sema ritüelini onlara sevdirmiştir.⁷⁶⁴

Bu tarihlerde Mevleviliğin yurt dışında önemli faaliyetlere imza attığı ülkelerin başında şunlar gelmektedir: Yunanistan, İtalya, İspanya, Fransa, İngiltere, İsviçre, Avusturya, Çekoslovakya, Polonya, Almanya, Norveç, İsveç ve Amerika'nın çeşitli eyaletleri. Kültür Bakanlığı öncülüğünde ve Mevlâna'nın torunlarının (Özellikle Celalettin Bâkır Çelebi) katkısı ile bu ülkelerde sema törenleri yapılmıştır. 1989 yılında Kültür Bakanlığının görevlendirmesiyle Celalettin Bâkır Çelebi, UNESCO'nun Paris'teki toplantısına katılmıştır.⁷⁶⁵

Fransızca, İngilizce ve Arapça başta olmak üzere birkaç dil konuşan Celâleddin Bâkır Çelebi, 1990 yılında Paris'te UNESCO'da, 1991 yılını "Dünya Sevgi Yılı" ilan ettirerek⁷⁶⁶ aslında bir anlamda 2007 Mevlana'yı Anma Yılı'nın taşlarını döşemiştir. Çelebi, Yunanistan, Ürdün, Almanya, İspanya, İsveç, Norveç, Amerika, İtalya, Fransa, İspanya, Tunus, Pakistan, Avusturya ve Polonya başta olmak üzere gittiği dünyanın birçok yerinde konferanslar da vermiştir.

2000'li yılların başında semanın hızla popülerleşmesini ve Mevlâna'nın dünyanın gündemine gelmesini fırsat bilen Mevlâna'nın torunları ve sevenleri Kültür Bakanlığı aracılığıyla Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'ne (UNESCO) müracaata bulunarak Mevlâna'nın doğuşunun 800. yılının (2007) Mevlâna'yı Anma Yılı olarak ilan edilmesini istemişlerdi. Bu müracaatın karara dönüşmesi uzun sürmüştür.

Uluslararası Mevlâna Vakfı, bilim adamları ve gelenekten gelen Mevlevilerle yaptıkları çalışmaları ve aldıkları kararları ilk defa 2005 yılında çeşitli mahfillerde dile getirmeye başlamışlardır. Vakfın 2. başkanı ve Mevlâna'nın 22. kuşak torunu olan Esin Çelebi ve

⁷⁶⁴ Bayru, *a.g.m.*, s. 3.

⁷⁶⁵ Bayru, *a.g.m.*, s. 1-2.

⁷⁶⁶ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 319.

Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Başkanı Nuri Şimşeklerin de dâhil olduğu bir anma toplantısında (Konya, 30 Eylül 2005) bu karara Konya üst düzey resmî protokolü de sahip çıkmaya başlamıştır. Konuyla ilgili hazırlanan dosyalarla Kültür Bakanlığı nezdinde UNESCO'ya müracaat edilmiştir. Müracaat sonrasında yapılan girişimlerle ve gösterilen çabalarla 2007 yılı dünyada “Mevlâna'yı Anma Yılı” olarak ilan edilmiştir. Bu süreçte Türkiye’de Faruk Hemdem Çelebi, Esin Çelebi, Nuri Şimşekler ve Kültür ve Turizm Bakanlığı Müsteşar Yardımcısı Mustafa İsen’in, yurt dışında ise Mısır, Afganistan, Tunus, Fas ve Cezayir gibi ülkelerin önemli katkıları olmuştur. Bu kararın alınmasında rol alan kişilere göre UNESCO'nun aldığı bu karar kuruma onur katmıştır. İsen, sivil toplum örgütleriyle yapılan ortak çalışmalar neticesinde Mevlevilik kültürünün UNESCO tarafından “Somut Olmayan Dünya Kültürel Mirası Listesi” ne alınmasının, 2007 yılının Mevlâna'yı anma yılı olarak ilan edilmesinin tüm dünyada büyük bir yankı uyandırdığını, Türkiye'nin tanıtımına büyük katkı sağladığını, bu vesileyle farklı din ve kültürden birçok insanın Mevlâna'yı okuyup anlama imkânı bulduğunu dile getirmektedir.⁷⁶⁷

2007 yılının tüm dünyada Mevlâna'nın 800. doğum yıldönümü olarak kutlanması kararının almasında Mevlâna'nın sevgiye, barışa ve çevreye yaptığı katkının büyük etkisi olmuştur. Savaşların, fakirliğin ve çevre sorunlarının ortadan kaldırılması veya en aza indirilmesi ile barış, huzur ve refahın hâkim olduğu bir dünyanın oluşturulması için çalışan bir kurum olarak UNESCO, bu hedeflerini gerçekleştirmek için Mevlâna gibi insanlığa mal olmuş şahsiyetleri anlamaya ve anlatmaya çalışmaktadır. UNESCO yöneticileri, kurumun gelecekteki rolüyle ilgili yaptıkları açıklamalarda, uluslararası iş birliği aracılığıyla ırkçılık ve ayrımcılığın her türlüsüne karşı mücadelede ve çeşitli alanlarda patlak verebilecek anlaşmazlıkları engellemede, saygı ve barış kültürünün arttırılmasına ihtiyaç olduğunu dile getirmektedir. Kurumun yöneticileri, bu hedeflere ulaşmak için çeşitli yöntemleri kullanmaya devam ettiklerini, bu çerçevede medeniyetlere, kültürlere ve insanlar arası yakınlaşmalara önem verdiklerini

⁷⁶⁷ Mustafa İsen, *2007 Mevlâna Yılına Girerken*, (Açılış Konuşmaları), Türk Kültürü Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu, 4–16 Aralık 2006, Konya, Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi 2007, s. XIV; Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek.*, s. 108-110.

hatırlatmaktadır.⁷⁶⁸ Dolayısıyla 2007'nin "Mevlâna'yı Anma Yılı" olarak ilan edilmesinin böyle bir uluslararası arka planı bulunmaktadır.

2007 yılında hem Türkiye'de hem de yurt dışında çok sayıda anma toplantısı yapılmıştır. Konya başta olmak üzere İstanbul, İzmir, Şanlıurfa, Manisa ve Trabzon'da ulusal ve uluslararası kongreler, sempozyumlar ve paneller ile çok sayıda konferanslar düzenlenmiştir. Sivil toplum örgütleri kendi illerinde ve çalışma mekânlarında Mevlâna ile ilgili etkinlikler yapmıştır. Üniversite, lise ve ilköğretim okullarında çeşitli etkinlikler, yarışmalar düzenlenmiştir. Valilik, belediye vb. resmî kurumlar; vakıflar, dernekler, ticaret ve sanayi odaları, borsalar, medya ve bazı ticari kuruluşlar 2007 yılında inisiyatif alıp faaliyetler düzenlediler. Uluslararası Mevlâna Vakfı, Mevlâna Araştırmaları Derneği, Şefik Can Uluslararası Mevlâna Eğitim ve Kültür Derneği, İstanbul Müzik ve Sema Topluluğu, Türk Tasavvuf Musikisi ve Folkloru Araştırma ve Yaşatma Vakfı, Mevlâna Eğitim ve Kültür Derneği, Türk Kültürü ve Musikisi Derneği, Galata Mevlevi Musikisi ve Sema Grubu gibi sivil toplum kuruluşları da Konya dışında faaliyet yapmışlardır. Bunların yanında Türkiye Yazarlar Birliği, Türkiye Diyanet Vakfı, bazı sendikalar ve meslek örgütleri de sempozyum, kitap yayınlama vb. faaliyetlerle bu yıla katkı sağlamışlardır.⁷⁶⁹

Öte yandan özellikle Kültür ve Turizm Bakanlığı, Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi, Konya Ticaret Odası ve Borsası, Bakü Devlet Üniversitesi, Azerbaycan-Türk İşadamları Birliği, Kars Kafkas Üniversitesi, İTÜ, Boğaziçi Üniversitesi, Beden Terbiyesi Genel Müdürlüğü FOMGED Gençlik Kulübü, İzmir Türk Alman Dostluk Derneği, İntekno Teknoloji ve Transferleri Sanayi, TRT, Kanal A, yerel gazete ve TV'leri gibi kurum ve kuruluşların destek ve iş birliği ile ulusal ve uluslararası boyutta toplam sayısı kırkı aşkın bilimsel etkinlik, TV ve radyo programları, sergiler, danışmanlık hizmetleri vb. çalışmalar 2007 yılının faaliyetleri olarak dikkat çekmektedir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ İbrahim Özdemir, *Mevlâna ve Konfüçyüs Yeni Bir yüzyıla Mesajlar*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2009, s. 7- 8.

⁷⁶⁹ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek.*, s. 110-111.

⁷⁷⁰ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek.*, s. 126.

Öte yandan bu çabalar sonunda popülerleşen Mevlâna ve sema, süreçle birlikte kültür endüstrisinin bir parçası hâline getirilmiş; rantın, reklamın ve prestijin araçlarına dönüştürülmüştür. Mevlâna ve semanın kitle kültürünün bir parçası hâline getirilerek metalaştırılması Mevlevilerin dışında gelişmiştir. Resmi ve gayr-ı resmi, yerel ve ulusal gruplar, kurumlar ve bireylerce gerçekleştirilen metalaştırılma süreci günümüzde hızını arttırarak devam etmektedir.

Bir kullanım ve tüketim kültürü olan popüler kültür, kitle kültürünün somut şekillerinden biridir. Tekelci kapitalizmin hem mal hem de imajlar satışını yapan, uluslararası pazarın değişmelerine ve ihtiyaçlarına göre şekillenip değişen, önceden paketlenerek sunulan bir kültür olarak kitle kültürü,⁷⁷¹ dinî, tarihi, geleneksel vb. değerleri biçimlendirerek piyasaya sunmakta ve rantın, prestijin araçları hâline getirmektedir.

Kapitalist ekonominin ayrılmaz bir parçası olan kültür endüstrisi, kültürü, herhangi bir “meta üretimi sektöründeki kurallara” uymayan bir sanayi hâline getirmiştir.⁷⁷² Bu bağlamda kapitalist ekonominin bir parçası durumuna getirilen sema ritüeli, kitle kültürünün bir parçası hâline geldikçe derin anlamını kaybetmiş, Mevlâna ise hümanizm kavramına hapsedilerek aşk, sevgi ve hoşgörü dışındaki bütün bağlamlarından kopararak görünmez hale getirilmiştir.

Kültür endüstrisinin tüketiciye sunduğu hazzın yapay niteliğinin, ihtiyacın baskısından uzak olan yüksek sanatın niteliğini ve saf olan piyasasını derinden etkileyerek kültürle eğlenceyi kaynaştırdığını hatırlatan Adorno’ya göre bu durum hem kültürü alçaltmış hem de eğlenceyi zorla entellektüelleştirmiştir.⁷⁷³

İbadet niyetiyle icra edilen, sembollerle donanımlı, hazzın yapay niteliklerinden uzak, yüksek sanatın inceliklerini barındıran ve kapitalist ekonominin endişelerini içermeyen geleneksel sema ritüeli, kültürü alçaltan, dini ve değerleri eğlencenin araçları hâline getiren, kültürle eğlenceyi kaynaştırarak eğlenceyi entellektüelleştirme yoluna giden kültür endüstrisi tarafından metalaştırılmıştır. Eğlence mekanlarında, düğünlerde ve

⁷⁷¹ İrfan Erdoğan, *Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele, Popüler Kültür ve İktidar Popüler Kültür Üzerine Kuramsal İncelemeler*, Der. Nazife Güngör, Vadi Yayınları, 1999, Ankara, s.22.

⁷⁷² Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, Çev. Nihat Ülner-Mustafa Tüzel-Elçin Gen, İletişim Yayınları, 2014, İstanbul, s. 19.

⁷⁷³ Adorno, *a.g.e.*, s. 20-77.

açılışlarda semanın görsel bir meta hâline indirgenmesi, reklam, prestij ve gösteri malzemesi yapılması kültürün ve dinî değerlerin metalaşması olarak dikkat çekmektedir.



III. BÖLÜM

GÜNÜMÜZ MEVLEVİLİĞİ ÜZERİNDEN BİR UYGULAMA

1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

1.1.Araştırmanın Konusu

Dinî gruplar, çağdaş toplumların önemli bir gerçeğidir. Cemaat, tarikat veya hareket gibi çeşitli adlarla ortaya çıkan, sivil toplum hareketleri gibi davranan ve çeşitli platformlar kurarak faaliyet alanlarını genişleten dinî gruplar, vakıf veya dernek çatısı altında resmî kimlik kazanarak toplumsal hayatın bir olgusu hâline gelmektedir.

Toplumsal ve dinî tarihimizde önemli bir yeri olan Mevlevilik tarikatı, toplumu siyasi, ekonomik, kültürel ve sanatsal açıdan derinden etkilemiştir. Tekke ve zaviyelerin kapanması ile birlikte bu tarikatın mensupları kendi dünyalarına çekilmiştir. 1950’li yıllardan başlayarak günümüze dek artan bir hızla görünür duruma gelen Mevlâna Celâleddin-i Rumi ve sema ritüeli, dolaylı olarak Mevleviliği gündeme getirmiştir.

Bir dinî grup olarak Mevlevilik, bu araştırmanın konusudur. Mevlevihanelerin kapanması ve geleneksel kalıpların çözülmesi ile birlikte yeni bir formla karşımıza çıkan günümüz Mevleviliği, müntesipler anlamında en çok Konya’da daha sonra İstanbul’da bulunmaktadır. Konya’daki üç yerel Mevlevi grup bu tezin konusudur. İstanbul’daki bazı kişi ve gruplar da kısmen araştırmanın konusuna dâhil edilmiştir.

1.2.Araştırmanın Amacı ve Önemi

Mevlâna ve sema ritüeli, Türkiye’nin son yıllarda ülke ve dünya kamuoyunda canlı tutmaya çalıştığı önemli iki kültürel tanıtım konusu ve etkinliği olarak görülmektedir. Türkiye’nin tanıtım ve reklam araçları olarak gündemde tutmaya çalıştığı Mevlâna Celaleddin-i Rumi ve sema ritüeli, kamuoyu nezdindeki canlılığını ve görünürlüğünü sürekli olarak korumaya devam etmektedir.

Bu iki toplumsal gerçeği tarihsel olarak ayakta tutan ve bugüne taşıyan temel dinamik şüphesiz Mevlevilik tarikatıdır. Mevlâna ve sema ritüelini asıl resim içinde yani Mevlevilik olgusu ile birlikte ele almak gerekmektedir. Mevlâna ve sema, iki gerçeklik olarak Mevlevilik olgusu çerçevesinde, musiki, çile, mevlevihane, adap ve erkân gibi resmi tamamlayan diğer unsurlarla birlikte anlam kazanmakta ve bütünlüğüne kavuşmaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı, günümüz Mevlevi dinî grubunun yapısını, din-toplum ilişkileri bağlamında ortaya koymaya çalışmaktır. Tezin amacı, Cumhuriyet’le birlikte içine kapanmış olan Mevleviliğin, 1990’lı yıllardan itibaren popüler hâle gelen Mevlâna ve sema ritüeliyle birlikte tekrar görünür duruma gelmesinin sebeplerini ve grubun bugününü anlamaya çalışmaktır.

Mevlevilik gibi tarihsel ve güncel bir olgunun sosyal bir gerçeklik olarak araştırma konusu yapılması ve analiz edilmesi sosyolojiye önemli düzeyde katkılar sağlayacaktır. Hakkında detaylı sosyolojik çalışmaların az olduğu güncel Mevleviliğin yapısını ortaya

koymayı amaçlayan bu araştırmanın literatüre bu alanda faydalı katkılar sağlayacağı ümit edilmektedir.

1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları

Bu araştırma, günümüz Mevlevilerinin tamamını kapsamamaktadır. Araştırmanın mekânsal sınırı Konya'dır. Araştırma, Mevlevilik tarikatının merkezi olan Konya'daki üç yerel grupla sınırlandırılmıştır. Fakat Konya'nın hem geleneksel Mevlevilik hem de günümüz Mevleviliği açısından İstanbul'dan ayrı düşünülmemesi, bu mekânı, bazı kişi ve gruplar açısından sınırlı da olsa araştırmaya dâhil etmeyi zorunlu kılmıştır.

Bu tercihin birçok gerekçesi bulunmaktadır. Cumhuriyet sonrasında makam çelebilerinin İstanbul'da ikamet ediyor olması, Mevleviliğin bugününün şekillenmesinde büyük emeği geçen bireylerden bir kısmının İstanbul'da olması, Konya'daki yerel grupların bazılarının kaynağının İstanbul olması ve Cumhuriyet sonrasında gerçekleştirilen Şeb-i Arus törenlerinde rol alanlardan birçoğunun İstanbul'dan gelmesi bu gerekçelerden bazılarıdır. Bu kısmi alan genişlemesi bize aynı zamanda karşılaştırma imkânı da sağlamıştır.

Konya'daki derinlemesine görüşmeler, 31. 05. 2016 ile 09.07. 2018 tarih aralığı ile sınırlıdır. İstanbul'da ikamet edenlerden ikisi ile yapılan derinlemesine görüşmelerin mekânı da Konya oldu. İstanbul'daki görüşmeler ve derinlemesine mülakatlar ise 02.02.2018 ile 05.02.2018 tarihleri arasında gerçekleştirildi. Dolayısıyla günümüz Mevleviliği ile ilgili yapılan değerlendirmeler bu tarihsel kesitte gerçekleştirilen, gözlem, görüşme ve derinlemesine mülakatlarla sınırlıdır.

1.4. Araştırmanın Problemi

Mevlevilik dinî hareketinin kapitalizm, sekülerleşme, sanayileşme ve çoğulculuk olgularının etkisi ile geleneksel karakterinden farklı bir forma yani kurumsallıktan bireyselleşmeye doğru evrilip evrilmediği bu çalışmanın temel problemidir.

Günümüz Mevlevi dinî grubunun yapısal durumu ile ilgili diğer bazı problem cümleleri şöyledir:

1. Kentleşme, modernleşme ve küreselleşme olgularının etkisi ile büyük yapısal dönüşüm yaşayan Mevlevi dinî grubu, geleneksel özünden tamamen kopmuş mudur?

2. Günümüzün Mevleviliğinde otorite ilişkileri geleneksel kalıplarından farklılaşmış mıdır? Geleneksel Mevlevilikteki merkezî otorite yeni Mevlevi formda adem-i merkeziyetçi bir karaktere mi evrildi yoksa her iki otorite şekli bir arada mı görülmektedir? Bu bağlamda geleneksel otoriteyi dönüştüren bağımsız değişkenler nelerdir?
3. Mevleviliğin popülerleşmesi toplumsal saygınlık elde etme işlevini arttırdığı için Mevlevilikle ilgili tarihsel anlam değişime uğramakta ve çıkar odaklı birey ve oluşumlara yol açmakta mıdır?
4. Mevlevi dinî grubunda, görüntü ile gerçek arasında bir boşluk bulunmakta mıdır?
5. Mevlâna ve Mevleviliğin genelde Türkiye, özelde ise Konya kenti açısından ekonomik, toplumsal ve kültürel bağlamları bulunmakta mıdır? Mevlevilik, tarihsel işlevlerinden farklı olarak reklam ve turizm amaçlı etkinliklerin aracı hâline getirilmekte midir?
6. Mevlâna, yerel ve ulusal düzeydeki sosyal, sivil ve dinî grup iktidarları tarafından araçsallaştırılmakta mıdır?
7. Örgütlü çeşitli kuruluşlar ve gruplar, Şeb-i Arus Törenleri'ni faaliyetlerinin hareket ve reklam alanı hâline getirmekte midir?

1.5.Araştırmanın Yöntemi ve Deseni

Bilgi edinmenin kabul gören yolu olan bilim, toplumsal dünyayı tanımamızın temel aracıdır. Toplumsal olaylar ve olgular hakkında bilgi edinmeyi amaçlayan çeşitli bilimsel yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlar dünyaya bakmanın farklı yollarıdır. Pozitivist, yorumlayıcı ve eleştirel sosyal bilim yaklaşımları bunlardan bazılarıdır.⁷⁷⁴

Örneğin pozitivistik sosyolojide, güçlü empirist eğilimler bulunmaktadır. Pozitivist sosyolojinin en önemli özelliği toplumsal fenomenlerin tıpkı doğa bilimleri gibi düzenlilik ve nedensellik kuralları içinde oluştuğuna inanılmasıdır. Oysa yorumlayıcı sosyoloji, doğası gereği natüralistik ve pozitivist sosyolojiden ayrılmaktadır. Burada belirlenimciliğe karşı insan özgüllüğünü sorgulayan, dil ve anlamı vurgulayan benlik

⁷⁷⁴ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I. Cilt*, Çev., Sedef Özge, Yayınodası Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 119-120; Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, Çev. Ed. Selahattin Turan, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2015, s.8.

(self) gibi kavramlar sosyolojinin özüdür. Yorumlayıcı sosyoloji toplumsal kurumların potansiyel baskısını kabul eder. Fakat esas vurgu insanın bu kurumları biçimlendirmedeki yetisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yorumlayıcı sosyologlar “kurumlar” veya “toplumsal yapılarla” uğraşmada toplumsal gerçekliği (social reality) bitmiş bir ürün olarak değil bir oluşum süreci olarak ele almaktadır.⁷⁷⁵

Bu anlamda bilimsel araştırmalarda problem alanına nasıl yaklaşılacağı, bilimsel çalışmaların yöntemi tarafından belirlenmektedir. Yöntem, elde edilen bilimsel sonuçların güvenilirliğini ve geçerliliğini etkilemektedir.

Sosyal araştırmalarda üç yöntem ön plana çıkmaktadır: Nicel, nitel ve karma. Konu, ulaşılmak istenen sonuç, inceleme alanının yapısı vb. unsurlar araştırma yaklaşımının çeşidini belirlemektedir. John W. Creswell, dünya görüşleri, desenler ve yöntemlerin bir bütün olarak araştırma yaklaşımının nicel, nitel ya da karma eğilimli olmasında pay sahibi olduklarını dile getirmektedir.⁷⁷⁶

Nitel araştırma; tanımlamaya, çözmeye, yorumlamaya ve anlamla ilgili terimlere ulaşmaya dönük teknik süreçler bütünüdür. Bu yöntemle araştırma yapan kişi, zamanının önemli bir kısmını doğal ortamda (alan) geçirmektedir.⁷⁷⁷

Nitel araştırmada alan notları, mülakatlar, konuşmalar, araştırmacı günlükleri vb. veri toplama teknikleri önemlidir. Araştırmanın doğal ortamına ait verilerin yorumu ile başlayan nitel süreç, zamanla yüz yüze etkileşim ve konuşma yoluyla bilgi toplama şeklinde devam etmektedir. Araştırmacı verileri tümevarımsal bir yolla daha soyut bilgi birimleri şeklinde organize ederek örüntü, kategori ve temaları aşağıdan yukarıya doğru oluşturmaktadır. Araştırmacı oluşturduğu soyutlamaları ve temaları tümdengelimli düşünme becerisi ile elde edilen verilerle karşılaştırmakta ve kontrol etmektedir. Nitel araştırmada, literatürden elde edilenlerden veya araştırmacının yorumundan ziyade katılımcıların sorunla ilgili yorumları önemlidir.⁷⁷⁸

⁷⁷⁵ Poloma, *a.g.e.*, s. 33-39.

⁷⁷⁶ John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, Çev. Selçuk Beşir Demir, Eğitim Kitap Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 17.

⁷⁷⁷ Merriam, *a.g.e.*, s.13-16.

⁷⁷⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, Çev. Ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2015, s. 43-47.

Bu araştırmanın konusu olan Mevlevî dinî grubu, nitel bir yöntemle incelendi. Mevlevîliğin teorik temelleri kurumsallaşma, tasavvuf, tarikat, grup ve dinî grup kavramları çerçevesinde anlaşılmaya çalışıldı. Bu bağlamda Mevlevî dinî grubunun tarihsel ve güncel arka planı, kurumsallaşma düzeyi, grupsal yapısı, modernleşme süreciyle birlikte yaşadığı değişim, bireyselleşme ve çoğulculuk olguları karşısında varlığını ve bütünlüğünü koruma gücü vb. durumlar dikkate alınarak betimlenmeye çalışıldı.

Çalışmada nitel yöntemin desenlerinden/modellerinden etnografi (dinî), konu ve sahanın durumu açısından en iyi veri toplama tekniği olarak görüldü. Çünkü ortak kültüre sahip bir grubun değerlerini, davranışlarını, inançlarını ve dilini tanımlayan ve niteleyen bir desen⁷⁷⁹ olarak Etnografi, aynı kültürü, inançları ve değerleri paylaşan Mevlevî dinî grubunu nitelemeye önemli düzeyde katkı sağlamaktadır.

Nitel çalışmalarda araştırma süreci zaman içinde belirginleşmektedir. Sürecin başında planı net bir şekilde belirlemek mümkün görünmemektedir. Araştırmacı alana girip veri toplamaya başladıkça sürecin aşamaları ve yönü değişebilmektedir.⁷⁸⁰ Mevlevî dinî grubunu araştırma sürecinde bu tecrübe yaşanmıştır. Periyotlar hâlinde bir süreç başka bir süreci doğurabilmiş veya süreçler yön değiştirebilmiş, farklı kişiler ve olgular sürece dâhil olabilmıştır.

Bu bağlamda etnografya deseni önceden yapılandırılmış bir araştırma olmaktan ziyade açılan ve evrilen bir araştırma tarzıdır. Araştırmanın başında neyin derinlemesine araştırılacağı netleşmemektedir. Araştırmada, belirli araştırma soruları ve problem cümleleri kullanılmaktadır. Fakat bunlar araştırmanın başında değil ilerleyen süreçlerde belirlenmekte ve geliştirilmektedir. Bu anlamda etnografya sınırlı değil eklektik bir araştırma tarzıdır. Burada farklı teknikler kullanılabilir fakat alan çalışması her zaman temeldir. Bu çalışma tarzının yelpazesi geniştir. Bu yelpazeye şunlar dâhildir: doğrudan gözlem, katılımcı olmayan gözlem, katılımcı gözlem, bir veya birkaç kişiyle yapılan

⁷⁷⁹ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, s. 90.

⁷⁸⁰ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, s. 47.

etnografik görüşmeler (yerlilerin görüşleri), insanların kendi ifadelerinin kaydedilmesi.⁷⁸¹ Araştırmada sahanın durumuna göre bu tekniklerin uygun olanları kullanılmaya çalışıldı.

1.6. Veri Toplama Teknikleri

Nitel yöntemin etnografik desenine uygun olarak yapılan bu araştırmada üç veri toplama tekniği uygulandı: Literatür taraması, gözlem ve mülakat. Araştırmanın alanı ile ilgili çok sayıda literatür mevcuttur. Bunların mümkün olanlarına ulaşılmaya çalışıldı. Literatür taraması ve diğer tekniklerle Mevlevî dinî grubunun bir olgu olarak ne zaman ortaya çıktığı, Mevlevîliğin ortaya çıkışını sağlayan şartların neler olduğu, Mevlevîlikteki otoritenin nasıl biçimlendiği ve hangi unsurlar tarafından beslendiği, eyleyen konumundakilerin gücünü nereden aldığı, günümüzde bu otoritenin nasıl bir dönüşüm yaşadığı, iktidar ve söylemin devam edip etmediği, grupsal bütünlüğün korunup korunmadığı, bölünmelerin yaşanıp yaşanmadığı vb. soruların cevapları arandı.

Alan araştırmasında “gözlem” tekniğiyle, ulaşılabilen bütün mekânlar, kişiler ve faaliyetler sürece dâhil edilmeye çalışıldı. Mülakatlar, yer yer bağımsız kişiler olmakla birlikte temelde üç alt grubun üyeleri üzerinde gerçekleştirildi. Derinlemesine mülakatlar, karşılaştırma imkânı sağlaması ve grupsal bütünlüğü anlaşılır kılmaları için liderler, semazenler ve müritler düzeyinde ayrı ayrı gerçekleştirildi. Toplamda on beş kişi ile derinlemesine mülakat gerçekleştirildi. Bunlardan on tanesinin mekânı Konya geri kalan beş kişinin mekânı ise İstanbul oldu.* Bu derinlemesine mülakatlarda ve görüşmelerde kadın-erkek, şeyh-mürî, yaşlı-genç profil dağılımına dikkat edilmeye çalışıldı. Derinlemesine mülakat dışında birçok kişi ile görüşmeler gerçekleştirildi ve çok sayıda faaliyete iştirak edildi. Gözlemci olarak dâhil olunan faaliyet sayısında grup dağılım dengesine dikkat edilmeye çalışıldı.

Alan araştırmasına ait veriler, nitel yöntemin etnografi desenine uygun şekilde, yapılandırılmamış (informel) görüşmeler yoluyla elde edilmeye çalışıldı. Esnek, açıklayıcı, keşfetmeye dönük ve genelde sohbet tarzına dayalı açık uçlu sorular sahada muhataplara yöneltilerek gerekli bilgiler elde edilmeye çalışıldı.*

⁷⁸¹ Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Araştırmalar*, Çev. Dursun Bayrak-H. Bader Arslan-Zeynep Akyüz. Düz. Zeliha Etöz, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2014, s. 154.

* Mülakat katılımcılarına ait bilgiler bu tezin Ek2 kısmında tablo şeklinde ayrıntılı olarak verilmiştir.

* Bu sorulara, tezin Ek3 kısmında yer verilmiştir.

Öte yandan araştırma sürecinde gözlem, bir araştırma aracı olarak uygulandı ve katılımcı gözlem yoluyla bilgi elde etme yolu tercih edildi. Gözlemde amaç araştırmaya konu olan grup mensupları için rutinleşmiş içeriğin anlaşılmasını sağlayan verilerin fark edilmesidir. Gözlemde amacın ne olduğu, neyin gözlemleneceği önemlidir.⁷⁸² Sahada grup üyeleriyle zaman içinde kurulan yakın ilişkiler, gözlem yapma imkânlarını arttırdı ve doğru verilerin elde edilmesini kolaylaştırdı.

Bu bağlamda Konya'daki Mevlevilerle ilk temas Nisan 2016'da kurulmaya başlandı. İlk olarak sanat yönetmeni A. Ç. vasıtasıyla Postnişin F. Ö. ile tanışıldı. Mevlevi gruplarının programlarına ve faaliyetlerine katılma ve grup üyeleri ile tanışma bu tarihlerden sonra söz konusu oldu. Farklı düzeydeki üyelerle görüşmeler kartopu tekniği ile giderek artış kaydetti.

Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğunun sanat kurulundaki yöneticiler, ses sanatçıları, semazenler ve diğer üyelerle yapılan görüşmeler, grubun Mevlevilik, sema ve Mevlevi müziği ile ilgili düşüncelerini elde etme imkânı verdi. Topluluğun kuruluş yıllarında sanat yönetmenliğini yapan A. Ç., görüşmelerin gerçekleşmesinde önemli düzeyde katkılar sundu. Alan çalışmaları sürecinde bir gözlem ve görüşme grubu olarak seçilen Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğunun birçok faaliyetine dâhil olundu. Topluluğun başındaki Postnişin F. Ö. ile 31.05.2016 tarihinde Mevlana Kültür Merkezindeki makam odasında derinlemesine bir mülakat gerçekleştirildi. Bu görüşmede Postnişin F. Ö.'den ailesinin Mevleviliği, babasının semazenliği, semaya ilk başladığı tarihler, küçük yaştan itibaren katıldığı Mesnevi dersleri, 1970'li yıllarda başladığı sema kursları, o günden bugüne yaşanan değişimler vb. konular hakkında detaylı bilgiler alındı. Topluluğun yurt içi ve yurt dışı faaliyetleri hakkında bilgiler veren Postnişin F. Ö., Mevlevi adap ve erkânı, günümüz Mevleviliği, Mesnevi ders halkaları vb. birçok konuda detaylı bilgiler takdim etti.

Topluluk içinde semazen olarak çalışan Ö. F. E. ve M. M. Ö. ile 09.05.2018 tarihinde Mevlana Kültür Merkezinde ayrı ayrı derinlemesine mülakatlar gerçekleştirildi. Semazen N. Y., diğer semazenler ve ses sanatçıları ile de birçok defa yüzyüze görüşme ve faaliyet ortamlarına katılma imkânı oldu.

⁷⁸² Merriam, *a.g.e.*, s.111-117.

Alan çalışması için seçilen diğer grup Uluslararası Mevlâna Vakfı grubu oldu. Vakfın faaliyetlerine katılma ve üyeleri ile görüşme imkânı oldu. Vakfın Konya'daki şubesinde rutin şekilde devam eden faaliyetlerin dışında her yıl 17 Nisan'da Celâleddin Bâkır Çelebi'nin ölüm yıldöümü dolayısıyla Konya Üçler Mezarlığı'nda gerçekleştirilen anma faaliyetleri ile 27 Nisan'da Mevlâna'nın Karaman'dan Konya'ya gelişinin yıl dönümü dolayısıyla gerçekleştirilen faaliyetlere ve sema gösterilerine katılma imkânı oldu.

09. 07. 2018 tarihinde vakfın Konya şubesinde Mevlâna'nın torunu ve vakfın başkan vekili E. Ç. B. ile 04.09.2018 tarihinde ise Postnişin N. K. ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirildi. Bu süreç içinde vakfın müdavimlerinden M. A. Ö., D. E., L. A. ve N. B. ile yaptığımız görüşmeler, bu muhibbanın Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili görüş ve düşüncelerini öğrenme imkânı sağladı.

Alan araştırması sürecinde en çok gözlem yapma imkânı elde edilen grup, Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı ile Mevlevi-Der etrafında toplanan grup oldu. Yerel ve küçük bir grup olmakla birlikte dinî gruplara ait tüm özellikleri bünyesinde barındıran bu grup, lideri, kısmen kalabalık sayılabilecek müritleri, hiyerarşisi, mekânı ve devam eden faaliyetleri ile Mevleviliğe ait adap ve erkânı yaşatma çabasındadır. Bir taraftan grup lideri Dede H. Ö.'nün Mesnevi ve tasavvuf dersleri devam ederken diğer taraftan da periyodik sema programları icra edilmektedir. Grup, zaman zaman ney kursları da düzenlemektedir.

Konya, Meram, Dere Mahallesi'ndeki dergâhda Mesnevi dersleri, tasavvuf dersleri, sema programları vb. faaliyetlerini takip etme ve geniş çaplı gözlem yapma fırsatı bulunan grubun lider, mürit ve muhibban düzeyinde birçok üyesi ile çeşitli düzeylerde görüşmeler gerçekleştirildi. Grup lideri H. Ö. Dede ile 30.10.2017 tarihinde başlayıp 03.11.2017 tarihinde sona eren beş günlük derinlemesine mülakat serisinin her birisi ortalama iki üç saat sürdü. Mülakatlar Mevlâna dergâhı yakınındaki Dünya Mevlâna Sağlık Eğitim ve Kültür Vakfı derviş misafirhanesinde H. Ö. Dede'ye ait odada gerçekleştirildi.

Bu gruba mensup müritler düzeyinde de derinlemesine mülakatlar gerçekleştirildi. Bu bağlamda 05. 06. 2018 tarihinde Su Ürünleri Mühendisi Müride N. Ç. ve Devlet Tiyatroları Sanatçısı mürid Y. Ö. ile 06. 06. 2018 tarihinde ise Selçuk Üniversitesi İşletme Fakültesi doktora öğrencisi mürid B. K. ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirildi. Bu

farklı düzeydeki mülâkatlar, Mevlevilik hareketinde, lider düzeyindeki tutum ve davranış şekli ile semazen ve mürit düzeyindeki tutum ve davranış şekli arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların karşılaştırılmasına imkânı verdi.

Özellikle Mevlevi-Der dergâhındaki faaliyet programlarına ait gözlemler, grubun Mevlevilik, tasavvuf, adap ve erkânla ilgili uygulamalarını, Dünya Mevlâna Sağlık Eğitim ve Kültür Vakfı derviş misafirhanesine ait gözlemler ve bu mekânda gerçekleştirilen görüşmeler ise grubun ilişkiler ağlarını, hiyerarşisini ve kurumsal yapısını tanıma imkânı verdi.

Öte yandan İstanbul'da Yenikapı, Bahariye ve Galata Mevlevihaneleri başta olmak üzere Mevlevi mekânlarında yapılan gözlemler, Mevlevi gruplarının faaliyetlerine ait gözlemler ve gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlar bu ildeki Mevlevi hareketi hakkında bilgiler elde etme imkânı verdi.*

H.Ö. Dede dışındaki derinlemesine mülakatların tamamı kayıt cihazı kullanılarak gerçekleştirildi. H.Ö. Dede'nin, görüşme sürecinde söylediği bazı şeylerin, "bilinmesi fakat kayda geçirilmemesi" şartı ile dile getirmesi, derinlemesine mülakatın not alınarak gerçekleştirilmesini zorunlu kıldı. Mülakatta H.Ö. Dede'nin not alınmasının kolaylaşması adına yavaş konuşması, kayda geçirmeyi arzu ettiği cümlelerin yazılması için itinalı davranması doğru bilgilerin elde edilmesine olumlu yönde katkı yaptı. Bütün görüşmecilerin her aşamada bu anlamda kolaylaştırıcı tavırlar takınmaları sürecin zorluklarını azaltan bir durum oldu.

Kayıt cihazı ile elde edilen bilgiler konuşmacının hiçbir ifadesi devre dışı bırakılmadan analiz edilmek üzere kayda geçirildi. Analiz sürecinde kayda geçirilen konuşmalar, analiz edilecek ana başlıklara yakınlık düzeyine ve ihtiyaca göre tasnif edildi ve mümkün oldukça kullanılmaya gayret edildi. Görüşme anının arka planı, tutumlar, tavırlar ve duygusal alan ise canlılığını kaybetmemesi adına çoğunlukla aynı gün içinde gözlem notlarına eklenerek kayda geçirildi.

* Bu bağlamda Konya Şeb-i Arus Törenleri sürecinde 13. 12. 2017 tarihinde Konya B. Otel'de Postnişin Ö. T. İ. ile 15. 12. 2017 tarihinde Konya B. Otel'de A. Ö. ile 02.10.2018 tarihinde İstanbul Ş. Merkez Camii Vakfı'nda Postnişin H. T. ile (İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu Sanat Yönetmeni Yardımcısı Mevlevi Dr. B. G. ile birlikte), 03.02.2018 tarihinde Yenikapı Mevlevihanesi'nde Postnişin A. K. Y. ile (M.A. I ile birlikte), ve 05.02.2018 tarihinde ise İstanbul T. Ü.'deki makam odasında Postnişin M. K. Ö. ile (M.A. I ile birlikte) yaptığımız derinlemesine mülakatlar, İstanbul Mevleviliğinin bugünü ile ilgili bilgiler elde etme imkanı sağladı.

1.7. Katılımcıların Özellikleri

Alan araştırması sürecinde Mevlevî dinî grubunun üyelerinin hem bireysel düzeyde günlük yaşamlarına hem de grupsal düzeyde faaliyetlerine katılımcı gözlemci olarak iştirak edildi. Etnografinin bir grubun tümüyle ya da bir alt kümesiyle ilgili olabilme⁷⁸³ özelliğinden hareketle araştırma, Mevlevî dinî grubunun bütünü üzerinde değil mekânsal yakınlığı bulunan Konya'daki üç alt kümesi üzerinde (K.T.T.M.T., U.M.V., D.M.S.E.V.-M.D.) yoğunlaştırıldı. Zira tek bir alt küme yeterli düzeyde veriyi sağlayamayabilirdi. Araştırmaya dâhil edilen katılımcıların özellikleri mensubu bulunan grubun yapısına göre çeşitlilik göstermektedir.

K.T.T.M.T. grubunun rutin sosyal ortamını, resmi ilişkiler şekillendirmektedir. Hiyerarşideki alt üst ilişkilerine ait otoritenin kaynağı yasal ve hukukidir. Grubun devletin resmi bir kurumu olması bunu zorunlu kılmaktadır. Öte yandan dışa dönük faaliyet ortamlarında ve bireysel ilişkilerde resmi ilişki kalıpları yerine Mevlevî nezaketi göze çarpmaktadır. Grup üzerinde yapılan gözlemlerde ve grup üyeleri ile gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlarda bu durum gözlemlendi.

U.M.V. grubunda daha elitist bir tutum, gelenekten gelen çelebilik makamının verdiği bir ayrıcalık hâli ve Mevlevîlik hareketinin ev sahibi olma durumu göze çarpmaktadır. Geleneksel Mevlevîlikten günümüz Mevlevîliğine geçişte grubun mensuplarının kritik rol oynaması ve yaşananların merkezinde bulunması bu grubu merkezi bir konuma oturtmaktadır.

D.M.S.E.V.-M.D. grubu ise daha sivil, halkın içinden, bir çaba sonucu ortaya çıkmış ve bütünlükçü bir tablo görüntüsü vermektedir. Bu grupta şeyh-mürît ilişkisi daha belirgindir. Grup diğerlerine nisbetle müntesip sayısının fazlalığı ile ön plana çıkmaktadır. Grup, öğrenci misafirhanesi, aşevi vb. yan kurumsal yapılar yoluyla hareket alanını geniş tutmaktadır.

Gözlem ve görüşmelerde her üç gruba mensup mürit, semazen ve postnişin düzeyindeki müntesiplerin büyük çoğunluğunun eğitim düzeyinin yüksek ve gelir seviyesinin belli bir ortalamanın üstünde olduğu tespit edildi. İstanbul'dan araştırmaya dâhil edilen ve derinlemesine mülakat gerçekleştirilen kişiler, profil olarak Konya'daki düzeyin

⁷⁸³ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, s. 91.

gerisinde değildi. Hatta buradaki bireylerin eğitim ve ekonomik düzeylerinin Konya'dakinden daha yüksek olduğu tespit edildi.

Araştırmaya dâhil edilen bu gruplara mensup Mevlevilerin mülakatlarda dil ile ifade ettikleri, fikir ve inançları, ritüelleri ve grup içindeki davranışları verilerin kaynağını oluşturdu. Grup düzeyindeki semboller, paylaşılan dil ve ortak davranış pratikleri betimlemelerin ve analizlerin temel referansı yapıldı. Alan araştırmasında gruba ait bütün tanımlamalar grup içi çalışma süreci sonunda ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Grup ortamı, konuşulan ortak dil, semboller, davranış pratikleri, katılım sürecindeki gözlem ve görüşmeler günümüz Mevleviliği için yapılan yorumların temelini oluşturdu. Neyin gözlemleneceği, gözlem süresi, sezgisel tepkiler, fiziksel ortam, katılımcıların konumu, faaliyetler, etkileşim düzeyleri ve samimiyet durumları⁷⁸⁴ doğru veriyi etkileyen temel unsurlar olarak dikkate alındı.

Araştırılan gruba ait davranış pratiklerini anlamak için bu davranışlara rehberlik eden anlamlara ulaşmak gerekmektedir. Bunu mümkün kılacak yaklaşımlara ihtiyaç vardır.⁷⁸⁵ Katılımcı gözlemci olarak nitel yöntemin ve etnografik yaklaşımın elverdiği ölçüde Mevlevi dinî grubunun kültürü ve dünyayı anlama şekli elde edilen verilerden yola çıkılarak izah edilmeye çalışıldı.

2. MEVLEVİ GRUPLAR VE KURUMSALLAŞMALAR

Tekke ve zaviye kanunuyla birlikte Türkiye'deki tarikat hareketleri faaliyetlerini durdurmak veya yer altına çekmek durumunda kalmışlardır. Mevlevilik hariç diğer tarikatlar, faaliyetlerini kendi süreci içinde sürdürmeye devam etmiş ve siyasi şartların değişmesiyle birlikte tekrar gün yüzüne çıkmıştır.

Türkiye'deki modernleşme hareketinin Mevlevilik üzerindeki etkisi diğer tarikatlardan farklı ve görünenden daha derin olmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında tarih sahnesinden çekildiğine dair yorumlara⁷⁸⁶ sebep olacak kadar geri çekilen Mevlevilik hareketinin

⁷⁸⁴ Merriam, *a.g.e.*, s.27-117.

⁷⁸⁵ Punch, *a.g.e.*, s. 132.

⁷⁸⁶ Nimetullah Akay, Başlangıcından XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevilik-Devlet İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı, Şanlıurfa, 2014, s. XIV.

günümüzdeki varlığı, müntesiplerinin sayısı, faaliyet alanı ve tesir sahası anlamında diğer dinî gruplardan farklı ve geri bir görünüm arz etmektedir.

Bu durumun temel bazı sebepleri bulunmaktadır. Öncelikle Mevleviliğin özellikle belli dönemlerde bir devlet tarikatı görünümünde olması ve devletle iç içe yaşaması bu tarikatın en büyük hadikaplarından birisi olmuştur. Devletin yönetim kademesinde bulunanların farklı dönemlerde sergiledikleri farklı siyasi ve dinî tutumlar Mevleviliği doğrudan etkilemiştir.

Mevleviliğin merkezi ve elitist bir tarikat olması, kan esasına dayalı bir silsileyi zorunlu kılması, kendisini ayakta tutan vakıf mallarının tekke ve zaviye kanunu ile birlikte elden çıkması ve bu kanundan sonra diğer tarikatlar gibi yer altında faaliyet alanı oluşturmaması bu tarikatı diğer dinî gruplardan geri bırakan temel sebepler olarak görülmektedir.

Kendine mahsus yeni bir karaktere bürünen günümüz Mevleviliği, görünmeyecek kadar küçük, sayıca az ve tesiri olmayan gruplar hâlinde yaşamaktadır. Mevlevilik bugün tarihsel ihtişamından farklı, dağınık ve güçsüz bir tablo çizmektedir. Mevleviler tarihsel portrelerine uygun şekilde en çok Konya'da ve kısmen İstanbul'da yaşamaktadır. Bugün Mevleviler, Türkiye'nin farklı illerinde ve yurt dışında, grupsal bütünlüğün dışında, sıradan vatandaşlar olarak aileleri ve sosyal çevresi içinde hayatını sürdürmektedir. Sayı itibariyle de fazla değildir.

2.1. Merkez Dergâh ve Resmî Kurumlar

2.1.1. Mevlâna Dergâhı'nın Pozisyonu

Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin uzun yıllar yaşadığı bir mekân olan ve yüzyıllarca Mevlevilerin yönetim merkezi olarak kullanılan Mevlâna Dergâhı (Asitane-i Aliyye), 1925 yılında çıkarılan Tekaya ve Zevaya Kanunu ile birlikte kapatılmıştır. Diğer tekke ve zaviyelerden farklı olarak bu dergâh, 1927 yılından itibaren Kültür Bakanlığına bağlı Âsâr-ı Atîka (eski eserler) müzesi olarak ziyaretçilere açılmıştır. Topkapı sarayından sonra Türkiye'de en çok ziyaret edilen ikinci mekân olan Mevlâna Dergâhı'nın hukuki olarak Mevleviler ve Çelebilerle bir ilişkisi bulunmamaktadır.

Fakat dergâh, Mevleviler ve Çelebiler açısından hiçbir zaman gerçek anlamının dışında bir konumda görülmemiştir ve hâlâ ana dergâh olarak görülmeye devam edilmektedir.

Dergâhın Mevleviler için resmî statüsünün dışında manevi bir statüsü bulunmaktadır. Örneğin günümüz makam çelebisi tarafından icazet verilmek istenen kişilere bu dergâhta sembolik bazı ritüeller uygulanmaktadır. On sekiz hizmet, bu dergâhta sembolik olarak on sekiz gün devam eden bir süreç ile tamamlanmaktadır.

Günümüzde Mevlâna'nın Konya'ya gelişi, ölümü vb. yıldönümü faaliyetleri genelde bu dergâhta icra edilmektedir. Şeb-i Arus Törenleri'nin Konya'da yapılmasının temel sebebi de Mevlâna'nın türbesinin burada olmasıdır. Mevlâna ile ilgili yapılan törenlerin şekilleri, içerikleri ve icrası ile ilgili kararlarda Çelebiler, nezaket gereği bir partner olarak dikkate alınmaktadır. Öte yandan Mevlâna dergâhında görev yapan resmî görevlilerle Çelebiler arasındaki nezaket ve samimiyet ilişkileri dikkat çekmektedir. Çoğu zaman koordinasyon düzeyinde devam eden bu ilişkilerin temelinde, Türkiye'nin siyasal konjonktüründe meydana gelen siyasi değişim bulunmaktadır.

2.1.2. Resmî Kurumsallaşmalar

Konya'da Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili faaliyetlerde Konya Kültür ve Turizm Müdürlüğü ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte Şeb-i Arus Törenleri'nde Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu, Konya Büyükşehir Belediyesi, üniversiteler, vakıflar ve dernekler rol alabilmektedir. Mevlâna'nın torunlarının çatı kuruluşu olan Uluslararası Mevlâna Vakfı ile İrfan Medeniyeti Araştırma Merkezi bunların başında gelmektedir. 1990 yılından önce bütün bu faaliyetleri Konya Kültür ve Turizm Derneği tek başına üstlenmekteydi.

2.1.3. Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü

Konya'da Mevlâna ve Mevlevilik özelinde belirginleşen resmî kurumların başında Selçuk Üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü gelmektedir. Enstitünün temeli, 1950'li yıllarda dile getirilmeye başlanan ve 2005 yılında Selçuk Üniversitesi bünyesinde kurulan Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi'ne dayanmaktadır.

1950'li yılların başından itibaren konu ile ilgili ilk makalelerin⁷⁸⁷ yazıldığı Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi, 1968 yılında dönemin Millî Eğitim Bakanı, Kültür

⁷⁸⁷ 1953'den 2004 yılına kadar devam eden elli yıllık zaman diliminde birçok akademisyen, gazeteci ve yazarın konu ile ilgili makale kaleme aldığı görülmektedir. Örneğin, Rakıp Atademir (1953-Yenikapı Basımevi), Faruk Nafiz Uzluk (1955-Zafer Gazetesi; 1966-Türk Yurdu), M. Refi Cevat Ulunay (1955, 1967 Milliyet Gazetesi), Abdülbâki

Müsteşarı ve Konya Senatörünün ortaklaşa düzenledikleri bir basın toplantısıyla ilan edilmişti. Binası 1973'te tamamlanan bu araştırma merkezinin o günkü adı Mevlana Tetkikleri Enstitüsü'ydü. 1978'de kadar işlevsiz kalan Enstitü, daha sonra lağvedildi. 1979 yılında Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü adında yeni bir kurum ortaya çıktı. Kısa ömürlü olan bu Enstitü de 1981 yılında lağvedildi. 1985 yılında amacı Mevlâna ve Mevleviliği araştırmak olan Selçuklu Araştırma Merkezi kuruldu. Bu merkez adına üçü uluslararası olmak üzere toplamda otuz tane kongre, sempozyum, panel, konferans ve sergi düzenlendi. 17 Mayıs 2005 tarihine Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren bir kararla Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi açıldı.⁷⁸⁸

Selçuk Üniversitesi bünyesinde kurulan Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2010 yılından itibaren yerini Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü'ne bıkmıştır. Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü kendine, "Mevlâna ve Mevlevilik kültürü sahasında rasyonel, objektif ve bilimsel araştırma yöntemlerine ve geleneğe uygun olarak interdisipliner koordine ve çalışmalarla yeni bilgi üretmek ve yönlendirmek suretiyle ulusal ve uluslararası platformda söz sahibi bir kurum olma" hedefini belirlemiştir. Enstitü bünyesinde Mevlâna ve Mevlevilik Araştırmaları Ana Bilim Dalı ve buna bağlı Mevlâna ve Mevlevilik Araştırmaları yüksek lisans programı açmıştır. Enstitünün doktora ve tezsiz yüksek lisans programları açma ve bu çerçevede ana bilim ve bilim dalları oluşturma çalışmaları devam etmektedir. Enstitü görev alanlarını şu şekilde belirlemiştir: Mevlâna Celâleddin Rumi ve Mevlevilikle ilgili araştırmalar yapmak, tanımak, tanıtmak, yanlış anlama ve uygulamaları ortadan kaldırmak, tarihsel gerçeklere ve geleneğe uygun doğru bilgi üretmek, ilgili konularda akademik eğitim vermek, araştırmacı ve bilim adamı yetiştirmek, mevcut eğitim ve araştırmaları desteklemek, bu konudaki çalışmalarda koordinasyon merkezi olmak ve dünya çapında etkin çalışmalar yapmak.⁷⁸⁹

Gölpınarlı (1957-Tan Gazetesi; 1975-Çağrı Dergisi), Nezihe Araz (1961-Yeni Sabah Gazetesi), Arslan Ergünç (1964-Çağrı Dergisi), Abdülkadir Karahan (1967-Çağrı Dergisi), Sezai Karakoç (1967-Bâb-ı Âli'de Sabah Gazetesi), Suad Abanâzır (1969-Yeni Konya Gazetesi), Necati Elgin (1972-Yeni Konya Gazetesi), Mehmet Kaplan (1972-Çağrı Dergisi), Tarık Buğra (1974-Çağrı Dergisi), Mehmet Önder (1975-Çağrı Dergisi), Feyzi Halıcı (1983-Çağrı Dergisi), Emine Yeniterzi (1996-S.Ü. VIII. Milli Mevlâna Kongresi), Adnan Karaismailoğlu (2002-İpekyolu Konya Ticaret Odası Dergisi), Ömer Erbil (2002-Milliyet Gazetesi), Nuri Şimşekler (2004-Merhaba Gazetesi) ; (Nuri Şimşekler, *Merkez'den Enstitü'ye Mevlâna Araştırmalarının Kurumsallaşma Hikâyesi*, Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Konya, 2011, s. 3-104.

⁷⁸⁸ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 115-117.

⁷⁸⁹ https://www.selcuk.edu.tr/mevlana_arastirma_ens/tr###, Erişim Tarihi: 29. 12. 2018, Erişim Saati: 11:20

Sonraki tarihlerde Enstitüye dönüşen Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin kuruluş sürecinde önemli endişelerin yer aldığı görülmektedir. Temel endişe, Mevlâna'nın doğru tanınması ve tanıtılması olmuştur. Uzun yıllar bu merkezin başında görev yapan Nuri Şimşekler'in şu sözleri bu endişeleri haklı çıkarmaktadır:

“Dünya çapında bir merkez oluşturmak zorundayız fakat bu, sadece üniversite olarak bizim sorumluluğumuzda değil. Bu Konya'daki herkesin ve özellikle de yöneticilerimizin sorumluluğudur. Böyle olmaması hâlinde Mevlâna'yı bizden koparırlar ve torunlarımız da Mevlâna'yı yabancıların istediği gibi öğrenmek zorunda kalırlar. Mevlâna konusunda yapılacak çalışmalarda başarısız olunması, gelecek kuşaklara karşı da mahcup olmamız anlamına gelir. Ayrıca tarihî bir hata yapılmış olunur. Bugün özellikle de Amerika'daki popüler anlamda yapılan çalışmalar Mevlâna'yı tam ifade etmiyor. Bu nedenle biz başarılı olmaya mecburuz.”⁷⁹⁰

Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin kuruluş sürecinde, Enstitü veya Akademi düzeyine çıkma arzusunun yanında aslında temel hedefin dünyanın bütün ülkelerinde şubesi bulunan Alman Goethe Enstitüsü'ne benzer bir yapılanmaya gitmektir. Kültür Bakanlığının uzun yıllar hedefleyip uygulamaya geçirdiği Yunus Emre Enstitüsü'ne benzer, Mevlâna Enstitüsü'nün de uluslararası bir üne kavuşturulması ve geniş çaplı faaliyetlerde bulunması hedeflenmektedir.⁷⁹¹

2.2. Konya Mevlevi Grupları

Tarihsel Mevleviliğin merkezi olan Konya'da çok sayıda Mevlevi ile karşılaşmak mümkündür. Mevlâna, sema ve Mevleviliğin Konya yerelinin kültür, siyaset ve turizmi açısından büyük önemi bulunmaktadır. Bu durum sivil inisiyatiften çok resmî kurumların Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili çabalarını ön plana çıkarmıştır.

Konya'da diğer güncel büyük dinî hareketler gibi grup düzeyinde, kurumsallaşmış ve gelişmiş bir Mevlevilik hareketi bulunmamaktadır. Bu bağlamda Konya'da Mevlevilikle ilgili güncel üç grup dikkat çekmektedir. Bunlar, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu* Mevlâna'nın torunlarının etrafında toplanan Uluslararası Mevlana Vakfı grubu ve Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı & Mevlevi-Der grubu.

⁷⁹⁰ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 122-123.

⁷⁹¹ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 122-123.

*

2.2.1. Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu

Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu resmî bir kurum olmakla birlikte sivil ve gönüllü bir görünüm içinde olup Mevleviliğin sema ve musiki gibi önemli sembollerini yaşatma gayreti içindedir. Topluluk 1989 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla kurulmuştur. Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu 1990 yılında Kültür Bakanlığınca açılan sınavla, belli kriterler göz önünde bulundurularak göreve alınan kişiler tarafından şekillendirilmiş ve 1991 yılında Konya’da çalışmalarına başlamıştır. Topluluğun Müdürlüğünü Fahri Özçakıl yürütmektedir. Toplulukta birçok ses ve saz sanatçısı ile semazen bulunmaktadır. Topluluk, kuruluş amacını şu şekilde dile getirmektedir:

“Her yıl Aralık ayında Konya’da düzenlenen Mevlâna’yı anma ve Şeb-i Arus Törenleri’ni daha düzenli yapmak, Mevlâna’nın düşünce ve sevgisini yaymak, millî birlik ve beraberliği pekiştirmek, yurtdışından ve turistik yörelerimizden gelen talepleri karşılamak. Türk tasavvuf müziği alanında Türkiye’de kurulan ilk ve tek resmî sanat kurumu olan topluluk, başta Mevlevî müziği ve sema olmak üzere tasavvuf müziğinin bütün formlarının geçmişte ve günümüzde bestelenen eserlerini icra etmektedir. Topluluk birçok ülkede konser vermekte ve sema programı icra etmektedir.”⁷⁹²

Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Kültür Bakanlığına bağlı resmî bir kurum olsa da burada Mevlevî geleneğinin izlerini görmek mümkündür. Tarihsel Mevleviliğin adap ve erkânı topluluk üyelerinin davranışlarına yansdığı gibi zihinsel kodlarına da yansmıştır. Bu bağlamda grupsal mekânda salt resmî bir ortamdan ziyade Mevlevî gelenekleri, adabı ve erkânı göze çarpmaktadır. Bu toplulukta semazenlerin çoğunun ailelerinin geçmişteki Mevlevîlerden olması, topluluk üyelerinin Mesnevi dersleri ve Mevlâna faaliyetleriyle ilgili hassasiyetleri hep sivil görünümlü ve gönüllü bir grup olmanın yansımaları olarak dikkat çekmektedir.

2.2.2. Uluslararası Mevlâna Vakfı

Uluslararası Mevlâna Vakfı, Mevlâna’nın 21. kuşaktan torunu olan Celâleddin Bâkır Çelebi’nin öncülüğünde 1996 yılında İstanbul’da kurulmuştur. Vakıf o tarihten bu yana faaliyetlerini çok yönlü olarak yapmaya devam etmektedir. Celâleddin Bâkır Çelebi’nin ölümünden hemen önce çeşitli ülkelerdeki Mevlevîlerin çalışmalarını koordine etmek için kurduğu bu şemsiye örgüt (International Mevlana Foundation’ı & Uluslararası Mevlâna Vakfı) kuruluşundan hemen sonra Avusturya, Şili, İngiltere, Almanya, İran, İsviçre ve Türkiye’deki Mevlevî temsilcilerinin katılımıyla Bodrum’da büyük bir

⁷⁹² <http://konyakorosu.com/hakkinda/>, Erişim tarihi, 01.03.2019, saat:23:52.

toplantı düzenlemiştir.⁷⁹³ Günümüzde vakfın başkanlığını Celâleddin Bâkır Çelebi'nin oğlu Faruk Hemdem Çelebi, Başkan vekilliğini ise kızı Esin Çelebi Bayru yürütmektedir.

Vakıf, kuruluş amacını şu şekilde dile getirmektedir: “Büyük mütefekkir, bilgin ve şair Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin eser ve fikirleri üzerinde araştırmalar yapmak, Mevlâna'nın fikir hazinesini gelecek nesillere aktarmak ve bu konuda yurt içi ve yurt dışında yapılmak istenen çalışmalara yardımcı olmak.” Dünyanın çeşitli yerlerinde Mevlâna ile ilgili yapılacak programlarda danışmanlık hizmetleri vermeye çalışan vakıf, Mevlâna ve Mevlevilik konusunu projelendirerek millî ve manevi değerlere katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Vakfın Kültür ve Turizm Bakanlığı iş birliğiyle hazırladığı iki projesi, UNESCO tarafından kabul edilmiştir. Bu projeler, sema ve Mevlevi müziğinin koruma altına alınması ve Mevlâna'nın sekiz yüzüncü doğum yılının (2007) bütün dünyada Mevlâna Celâleddin-i Rumi yılı olarak ilan edilmesiydi. Bu projelerden sonra 2009 yılında UNESCO'ya akreditasyon için başvuran vakıf, UNESCO tarafından akredite olmuştur. Uluslararası Mevlâna Vakfı öncülüğünde yapılan çalışmalar sonucunda Mevlâna başta olmak üzere; Mevlâna öğretisine ait ibareler Türk Patent Enstitüsü'nce devlet tarafından koruma altına alınmıştır. Bu bağlamda, Mevlâna ve öğretisine ait şu dokuz ibarenin üçüncü kişiler tarafından marka olarak tescil edilmesinin önüne geçilmiştir: Mevlevi, mesnevihan, şeb-i arus, semazen, Rumi, semahane, Şems-i Tebrizî, mıtrıp heyeti, sema ayin-i şerifi. 19 Temmuz 2013'te alınan karar sayesinde, ilgili ibareleri barındıran marka başvuruları Enstitü tarafından reddedilecek ve kültürel mirasa zarar veren sonuçların doğmasına engel olunacaktır.⁷⁹⁴

Vakfın İstanbul merkez şubesi ile Konya şubesi koordineli şekilde ve periyotlar hâlinde faaliyetlerine devam etmektedir. Mesnevi ve “Divan-ı Kebir” ile ilgili ders ve seminerler, Mevlevilikle ilgili sergiler, musiki konserleri vb. bu faaliyetlerden bazılarıdır.

⁷⁹³ Lewis, *a.g.e.*, s. 585.

⁷⁹⁴ http://mevlanafoundation.com/activities_tr.html, Erişim Tarihi, 02.03. 2019, Erişim saati: 11:49.

Mevlevi tarikatının günümüzdeki makam çelebisi Faruk Hemdem Çelebi, Uluslararası Mevlâna Vakfı'nın çalışmaları ile ilgili bilgi verirken vakfın Mevlevi kültürü, adabı, erkânı ve bu kültürü doğru bir şekilde araştırıp anlatılmaya dönük rolüne dikkat çekmektedir. Vakfın, Çelebi ailesi, sahayla ilgili bilim adamları ve gelenekten gelen Mevlevi büyükleriyle birlikte önemli projelere imza attığını hatırlatan Faruk Hemdem Çelebi, vakfın her yıl Konya'daki Şeb-i Arus Törenleri'ne destek verdiğini ve dünyanın farklı yerlerinde kendilerini Mevlevi olarak gören simaları Konya'ya davet ederek çalıştaylar düzenlediğini dile getirmektedir. Vakıf olarak davet üzerine birçok ülkeye giderek ilgili olanlara, bu yola girenlere, girmeye çalışanlara usul, esas ve gerekleri anlatmaya çalıştıklarını bildiren Çelebi, esas çabanın yanlış anlamaların önüne geçmek olduğunu söylemektedir. Ona göre bu kadar geniş coğrafyada tanınan ve ilgi gören Hz. Mevlâna ve Mevleviliği farklı şekilde algılamalar olabilmektedir. Onun için elden geldiğince doğruyu anlatmak gerekmektedir. Çelebi konuyla ilgili şunları kaydetmektedir:

“Elden gelmiyorsa Hz. Mevlâna'nın Mesnevi'deki; 'hiçbir kâfiri hor görmeyin, olur ya Müslüman olabilir.' beytini hatırımıza getiriyor ve bu dostların 'Allah dilediğini hidayete getirir.' ayet-i kerimesine nail olmaları için dua ediyoruz. Tabii ki yüzyıllardır devam edegelen geleneğe uygun olarak 1996 yılında babamın Hakk'a yürümesinden sonra bendenizin makam çelebiliğine uygun görülmemle birlikte bu yola hizmet etmiş ve etmekte olan bazı dostlara yetkiler verildi. Onlar da gerektiği şekilde dersler, konferanslar, seminerler vererek bu yolu ve Hz. Mevlâna'yı anlatmaya çalışıyorlar. Hem geleneği yaşatıyorlar hem de günümüzün ihtiyaç duyan insanına mana ile ilgili bilgi sunuyorlar. Bu konuda eksikliklerimiz de yok değil ama halis bir niyetle Hz. Mevlâna'nın da 'Kim eksikliğin anlar ve onu telafi etmek için tedbir alırsa yedeğinde dokuz at olduğu hâlde olgunlaşma yolunda ilerler.' buyurduğu gibi ilgili kişilerle sürekli istişare edip geleneği korumak ve bilgiyi paylaşmak için çalışıyoruz.”⁷⁹⁵

2.2.3. Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı, Mevlevi-Der

Konya'da faaliyet gösteren Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı ile Mevlevi-Der kuruluşları etrafında toplanan yerel bir Mevlevi gruptur. Bu iki kuruluşun başkanlığını Hakkı Özsoy yürütmektedir. Özsoy'un öncülüğünde şekillenen Konya'daki bu yerel Mevlevi grup, sivil inisiyatifi olan, şeyh-mürit ilişkisi belirgin, küçük ve lokal bir yapı görünümündedir. Aşevi ve misafirhanesi ile ön plana çıkan bu grubun müdavimleri arasında esnaf, öğrenci ve çeşitli halk kesimleri bulunmaktadır. Bu yeni grubun tarihsel

⁷⁹⁵ Faruk Hemdem Çelebi, *Mevleviliğin Esas ve Usûlleri Yüzyıllardan Beri Bellidir*, (Röportaj), Sema Özkul, Keşkül Dergisi, Sayı: 33, İstanbul, 2014, s. 56-63.

ve geleneksel Mevlevi gruplar ve şahıslarla resmî ve gayr-i resmî herhangi bir teması bulunmamaktadır.

Bu gruba ait dergâh, müritlerin evrat, ezkâr, sema vb. programlarını uygulamak, aşevi ile ilgili faaliyetleri yürütmek, mevlit, hatim vb. organizasyonları gerçekleştirmek için kullandıkları çok fonksiyonlu bir mekândır. Dergâhtaki sema programlarının icra edildiği ve musiki fasıllarının devam ettiği zaman dilimleri, müritlere ait cezbenin zirve yaptığı anlardır. Bu faaliyet zamanlarında musikinin ve zikrin heyecanına kapılıp kendinden geçen birçok mürit bulunmaktadır.

Bu grupta sema, zikir, Mesnevi dersleri, adap-erkân vb. Mevlevi değerlerin aslına uygun şekilde yaşatılması gayreti görülmektedir. Burada Mevlevi ritüellerine ve sembollerine çok dikkat edilmektedir. Mevlevi musikisi, baş kesme, zikir, gülbank, Mevlevi duaları vb. ritüeller bu dergâhta tarihsel asıllarına uygun şekilde uygulanmaktadır. Müritlerin fikri altyapıları ve zihinsel kodları da tarihî Mevlevi gelenekten kopuk değildir. Fakat yeni sosyolojik şartlar, çile ve matbah gibi birçok geleneksel Mevlevi uygulamalarına müsaade etmemektedir. Zaten grup bu tür uygulamalarla ilgili bir iddia sahibi de değildir.

2.3. Konya Dışındaki Mevleviler

Günümüzde Mevlevi dinî grubunun en canlı olduğu yer Konya'dır. Mevlevi tarihinde de genellikle böyle olmuştur. Mevlâna'nın Konya'da yaşamış olması, türbesinin burada bulunması, Mevlevi tarikatının burada kurulmuş olması ve tarikatın yüzyıllar boyunca bu merkezden idare edilmesi bu canlılığı etkileyen temel sebeplerdir.

Tarihsel Mevlevilikte Konya'ya yakın olan Afyon, Kütahya, Tokat vb. şehirlerdeki mevlevihaneler, faaliyetleri, şeyhleri ve müritlerindeki sayı fazlalığı ile dikkat çekmiştir. Mevleviliği merkezî bir tarikat olarak kabul eden Osmanlı Devleti'ne ait bütün coğrafyalarda, mevlevihanelerin sayısı fazla olmuş, Mevlevilik faaliyetleri de canlı olmuştur.

Öte yandan hem tarihte hem de günümüzde Konya'dan sonra Mevleviliğin en çok geliştiği yer İstanbul olmuştur. İstanbul'un Osmanlı payitahtı olması bu durumu etkileyen temel sebeptir. Asitane düzeyinde olan Yenikapı, Bahariye ve Galata Mevlevihanelerinin tarihsel fonksiyonları dikkate alındığında İstanbul'daki Mevleviliğin çoğu zaman Konya ile yarışacak düzeye geldiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Günümüzdeki tabloya bakıldığında hareketteki erimenin her tarafa sirayet ettiği görülmektedir. Tarihte binlerce insana ev sahipliği yapan bütün mevlevihaneler, şu anda asli fonksiyonlarını yerine getirmemekte ve sadece ziyaretçilere açık tarihî mekânlar olarak vazife görmektedir.

2.3.1. İstanbul Mevlevileri ve Faaliyetleri

Günümüzde İstanbul Mevlevileri, toplu bir grup görüntüsü yerine, lokalize olmuş ve belli kişilerin öncülüğünde zaman zaman faaliyetler yapan küçük gruplar hâlinde varlıklarını devam ettirmektedir. Çelebilerin çatı kuruluşu olan Uluslararası Mevlana Vakfı bu grupların başında gelmektedir.

İstanbul Mevleviliğinde Postnişin H. T., Mevlevî E. I. ve Postnişin A. K. Y. gibi tarihi gelenek içinde yetişmiş Mevlevilerle birlikte son dönemlerde Postnişin Ö. T. İ., Mevlevî A. Ö., Postnişin F. Ç., Postnişin M. K. Ö. vb. isimler de ön plana çıkmaya başlamıştır.

Günümüz Mevlevileri, Celâleddin Bâkır Çelebi'nin vefatından sonra makam çelebiliği görevini üstlenen Faruk Hemdem Çelebi ile yollarına devam etmektedir. Mevlevî hareketinde ön plana çıkan şahsiyetlerin çoğunun Faruk Hemdem Çelebi'den icazetli kişiler olduğu görülmektedir.

İstanbul Mevleviliğinde düşünce, tutum ve davranış bakımından birbirine oldukça zıt şahsiyetlerin ve grupların pozisyon aldığı görülmektedir. Tarihsel geleneğe ve ortodoks Mevleviliğe uygun uygulama pratikleri ile yola devam edenler olduğu gibi yeni davranış kalıpları geliştirip geleneksel Mevlevî camiadan tenkit alanlar da bulunabilmektedir.

Çelebi ailesi ile birlikte hareket eden veya kendi inisiyatifi ile rol alan ama tarihsel Mevlevî geleneğe uygun ritüellerle varlıklarını sürdürülenler kadar Ortodoks damardan ayrı, kadınlarla erkeklerin bir arada sema yapabileceğini kabul eden ve içki konusunda daha meşrulaştırıcı tutumuyla gündeme gelen sayıca az gruplar ve kişiler de varlıklarını devam ettirebilmektedir. H. Ç. ve grubu bu tartışmaların odağında görülmektedir.

İstanbul'da Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili çok sayıda kuruluş bulunmaktadır. Bu kuruluşlar genellikle sema ve Mevlevî musikisi programları ile ön plana çıkmaktadır. Örneğin İstanbul Mevlana Kültür ve Sanat Vakfı, İstanbul Tarihi Türk Müziği Topluluğu, Mevlana Kültür ve Sanat Derneği, Mevlana Eğitim ve Kültür Derneği, Galata

Mevlevihanesi Yaşatma Derneği, Evrensel Mevlana Âşıkları Vakfı, Galata Mevlevi Musikisi ve Sema Topluluğu bu kuruluşlardan bazılarıdır. Bu kuruluşların Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili yaklaşımları birbirinden tamamen farklı olabilmektedir.

Öte yandan Ortodoks çizgideki Mevlevi hareketinde görünür konumda bulunan şahsiyetlerin Mevlevilik yaklaşımları da tek yönlü değildir. Örneğin Postnişin Ö. T. İ. ve Mevlevi A. Ö.'daki cerrahi meşrep, Postnişin F. Ç.'deki Kadiri/Cerrahi tutum, Postnişin M. K. Ö.'deki Halveti-Şabani ve Şazelî-Arusi geleneğe ait izler dikkat çekmektedir. Aslında hem tarihte hem de günümüz tarikatlerinde bu tür çok yönlülükler ve geçişkenlikler söz konusu olabilmektedir.

2.3.2. Diğer Mevleviler ve Faaliyetleri

Konya ve İstanbul dışında bulunan Mevleviler, genellikle Mevlâna sülalesi ile veya diğer Mevlevi gruplarla bağları devam eden ve genellikle yerel grup bütünlüğü bulunmayan kişiler veya topluluklardan oluşmaktadır. Bu Mevleviler hakkında bilgi veren Uluslararası Mevlâna Vakfı grubunun yönetici ve postnişinleri, Mersin, Manisa vb. bazı illerde Mesnevi okuyan ve sema yapan bir kısım Mevleviler olduğunu dile getirmektedir. Bu anlamda gerek yurt içinde gerekse yurt dışında Mevlevilikle ilişkisi bulunan sınırlı sayıda bazı kişilerin bulunduğu ve merkezle çevre arasındaki iletişimin de bu kişiler üzerinden devam ettiği anlaşılmaktadır.

Bu arada semanın, Mevlevi dinî hareketin tasvipleri dışında bir rant ve reklam aracı olarak kullanılması, birçok şehirde ticarete dönük toplulukların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tarihi mekânlarda, düğünlerde ve açılışlarda görülen birçok semazenin gerçek Mevlevilerle ilişkisi bulunmamaktadır. Türkiye'nin farklı illerinde Konya veya İstanbul Mevlevi grupları ile ilişkileri devam eden şahısların veya toplulukların ibadet endişesiyle yaptıkları sema gösterileri ile yurt dışına giden Mevlevilerin dinî veya kültürel endişeyle gerçekleştirdikleri sema programlarını bu rant gruplarının programlarından ayırmak gerekmektedir.

Aslında merkezi bir tarikat olan Mevlevilik, cumhuriyet tarihi ile birlikte yaşadığı dağılma sürecini atlatamamış ve böylece merkezle çevre arasındaki kopuş giderek hızlanmıştır. Bu durumun modernleştirme çabaları ile birlikte başka bazı temel sebepleri de bulunmaktadır. Mevlevi hareketteki seçkin karakter ve yasakla birlikte yeni faaliyet

alanlarının oluşturulamaması bunların başında gelmektedir. Mevlevilerin özellikle yasaların müsaade etmediği alanlarda faaliyet göstermeme noktasındaki hassasiyetleri, ritüellerin grubu tahkim bir edici rol oynamasını engellemiştir.

Yaşanan kısır döngü, Konya ve İstanbul'daki Mevlevilerde grup bütünlüğünü oluşturamadığı gibi başka illerde yaşayan geleneksel Mevlevilerin toparlanmasını veya modern formlar içinde yeniden ve güçlü bir şekilde yapılanmasını mümkün kılmamıştır.

2.4. Güncel Mesnevi Okumaları

Mesnevihan yokluğu günümüzde Mesnevi takririni hayli zorlaştırmıştır. Mesnevihanlığın son örneği Tâhir'ül Mevlevi'dir (Tahir Olgun). Mevlevi'nin, Mesnevi takririni son olarak Lâleli Camii'nde gerçekleştirdiği bilinmektedir. Sınavla tayin edilen bir makam olan mesnevihanlık, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı, kadrolu ve resmî bir görev olarak yürütülmekteydi.⁷⁹⁶

Mesnevi takriri, Mesnevi beyitlerinin tek tek okunup açıklamasıdır. Son Mesnevi Şarihi Hüseyin Top, Şefik Can'ın, Mesnevi takririne besmeleyle başladığını ve derse girmeden önce kısa bir dua yaparak bu yolda hizmet verenlere fatiha okuttuğunu hatırlatmaktadır. Mesnevi takriri başta Kur'an-ı Kerim, hadisler, akaid, ilm-i kelamın tartışmalı meseleleri, fıkıh ve peygamberimizin hayatını bütün yönleri ile bilmeyi gerektirmektedir. İleri düzeyde Farsça bilmek, Mesnevi'yi üstadından okuyarak öğrenmek ve icazet almak önemlidir. Tâhir'ül Mevlevi'nin 1951 yılında vefatıyla birlikte öğrencisi Şefik Can'ın gayr-i resmî olarak Mesnevi okuttuğu bilinmektedir. Mithat Bahari Beytur ve Abdülbaki Gölpınarlı da bir dönem Mesnevi dersleri yapmışlardır.⁷⁹⁷

Günümüzde Postnişin H. T., Postnişin Ö. T. İ., Postnişin F. Ç. vb. kişilerin Mesnevi dersleri konusunda bir gayret içinde oldukları görülmektedir. Hem Postnişin H. T.'ye hem de Postnişin Ö. T. İ.'ye “günümüzün mesnevihanlığı ve kendilerinin bu noktadaki konumları”nı sorduğumuzda her ikisi de mesnevihanlığın bittiği ve bugün yapılan şeyin sadece “Mesnevi dersi yapmak” olduğu yönünde bir kanaat dile getirmişlerdi. Fakat Mevlâna ve semanın popüler olması ve buna bağlı olarak Mevleviliğin görünür duruma gelmesi resmi ve sivil birçok platformda Mesnevi okumalarının sayısını arttırmıştır.

⁷⁹⁶ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 81-82.

⁷⁹⁷ Top, *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, s. 81-85.

Mesneviyi aslında okumanın Farsça bilmeyi gerekli kılması Konya’da bu yöndeki dil çalışmalarını hızlandırmıştır.

Konya Mevlâna Dergâhı’nın yanında bulunan Selimiye Camii’nde 2017 yılından beri Cumartesi günleri öğle namazından önce Mesnevi derslerinin yapıldığı bilinmektedir.* Mesnevi derslerinin mahiyeti ile ilgili bilgi veren A. Ö. hoca, her hafta salı akşamları kendi ders mekânında hadis dersleri, Cuma akşamları İRFA’da tasavvuf dersleri, merkez Selçuklu ilçesi Zeki Altındağ Camii’nde Kadı İyaz’ın “Şifa-i Şerif” tefsir dersi ve başka mekânlarda tefsir, hadis, tasavvuf vb. dersler verdiğini ifade etmektedir. A. Ö hocanın Mevlâna’nın Mesnevi’sini Farsça orijinalinden okuyarak ders yaptığı bilinmektedir. A. Ö., hoca, tasavvuf derslerinde genellikle akıl, kalp, ruh vs. konuları tema olarak seçtiğini dile getirmektedir. A. Ö. hocanın Mesnevi derslerinin Mevlevilere değil halka dönük olduğu görülmektedir. Bu ders camiye gelen cemaate dönük bir vaaz formu içinde verilmektedir. A. Ö. Hoca, Mesnevi derslerinde Hz. Mevlâna’nın beyitlerini ayetler, hadisler ve diğer alanlarla ilişkilendirerek açıklamaktadır.

Öte yandan, Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı ve Mevlevi-Der’e ait mekânlarda H. Ö. Dede, Mesnevi dersleri yapmaktadır. Bu Mesnevi dersinde H. Ö. Dede genellikle genç bir müridine Mesnevi’nin Türkçe tercümelerinden bazı beyitler okutmakta ve bu beyitlerle ilgili uzunca açıklamalar yapmaktadır. H. Ö. Dede’nin Mesnevi ve tasavvuf dersleri, dergâhta aynı mekânda kadınların ve erkeklerin zaman zaman cam bölme ile ayrılan kendilerine ait bölümlerde oturarak dinlemeleri şeklinde devam etmektedir.

Farsça orijinal metinle teması olmayan bu Mesnevi derslerinde H. Ö. Dede, kendi spontan tarzı üzerinden giderek tercüme beyitleri açıklamaya çalışmakta, beyitlerde geçen olayları tarihsel yaşanmışlıklarla destekleyerek izah etmeye gayret etmekte ve genellikle Kur’an ayetlerinin Türkçe mealleri ile söylediklerini delillendirme yoluna gitmektedir. Derslerde İmam-ı Rabbani’den Yunus Emre’ye ve Hallac-ı Mansur’a kadar birçok mutasavvıf ve eserleri bahse konu edilmektedir.

Konya’da kadınlara, gençlere ve lokal gruplara dönük farklı Mesnevi derslerinin yapıldığı bilinmektedir. Örneğin Mesnevihan Sıtkı Dede geleneğinden gelen ve içlerinde M. G.

* Bu dersleri Konya Meram İlçesi eski Müftüsü ve Diyanet İşleri Başkanlığı Vaizi A. Ö. Hoca vermektedir. Bu uygulamayı gerçekleştiren A. Ö. ile Konya Aydınlıkevler Mahallesi’ndeki ders mekânında 29.01.2019 tarihinde konuyla ilgili bir görüşme gerçekleştirilmiştir.

Hoca'nın yer aldığı küçük bir grubun her hafta Mesnevi ders halkası oluşturduğu ve sema yaptığı bilinmektedir.* Grubun İzmir, Manisa vb. illerde birlikte hareket ettikleri gruplar ve bu gruplara ait Mevlevi mekânlar bulunmaktadır.

Öte yandan İstanbul* Konya, Sakarya vb. birçok ilde belediyeler, üniversiteler, Kültür Bakanlığına bağlı İl Müdürlükleri öncülüğünde gerçekleştirilen çeşitli programlar çerçevesinde Mesnevi dersleri yapılmaktadır. Konya'da B. K., Y. Ş., Sakarya'da S. K. bu Mesnevi derslerini yapan hocalardan bazılarıdır.

3.MODERNLEŞME, ÇOĞULCULUK VE DİNİN KURUMSALLIKTAN BİREYSELLİĞE DÖNÜŞÜMÜ

3.1.İşlevleri Açısından Dinî Gruplar

Din, insanların sosyoekonomik ve sosyokültürel gereksinimlerine yanıt verme çabası içinde olan kutsal dünyayla ilgili değer, inanç ve pratikler sistemidir. Din, toplumdan izole birtakım inançlar sistemi olmayıp kültürleri, toplumsal yaşayış biçimlerini ve sosyal kurumları etkilemektedir. Bunun bir yansıması olarak dinden doğan gruplar da aynı şekilde toplumun kültüründen soyutlanmış yapılar değildir. Din, kültürel hayatın bütün yönleriyle (hukuk, iktisadi düzen, zümreler, sınıflar ve benzeri toplumsal tabakalaşma çeşitleri) sıkı bir ilişki içindedir. Bu ilişkiler karşılıklıdır. Bir yandan toplumsal düzen ve kültürel alanlar din üzerinde çeşitli etkilerde bulunurken öbür yandan din, toplumsal yaşamın alanları üzerinde etkili olmaktadır. Örneğin dinin aile, ekonomi, siyaset vb. gruplar üzerinde önemli düzeyde etkisi bulunmaktadır. İslamiyetin cahiliye toplumunun aile konusundaki pek çok eğilim ve anlayışını tasfiye ederek belli bir aile formu önermesi buna örnektir. Toplumsal şartlar da dinî pratiklerin şekillenmesini etkileyebilmektedir. Öte yandan din, toplumun devamlılığı, istikrarı ve işleyişi konularında önemli işlevler üstlenmiştir. Hatta belirli dönemlerde dinsel kurumlar, toplumun her alanında yol gösterici olmuştur. İnsanların tabiat ve toplumla ilgili olguları açıklama çabalarında yardımcı olan din, insanlar arası ilişkileri düzenlemek için de birçok norm ortaya

* Grupta etkin konumda bulunan M. G. Hoca ve gruba Mesnevi tercümeleri okuyan A. H., ile yaptığımız birçok görüşmeye rağmen bu grubun ders halkasına ve sema programlarına katılma imkânımız olmamıştır.

* Postnişin M. K. Ö., ile 05.02.2018 tarihinde yapılan görüşmede, her çarşamba günü Uluslararası Mevlana Vakfı'nda kendisinin yaptığı *Mesnevi* dersleri dışında Postnişin H. T., H. E. ve E. I. gibi çeşitlilik makamı tarafından kabul edilmiş tescilli kişiler tarafından *Mesnevi* derslerinin yapıldığı vurgulanmıştır.

koymuştur. Bu normlar zamanla kristalleşerek ve sistemleşerek dinsel kurumları meydana getirmiştir.⁷⁹⁸

Dinin birçok işlevi bulunmaktadır. Dinin toplumlara sosyal kimlik belirlemesi bunların başında gelmektedir. Özellikle bazı toplumlar kendini din olgusu ile tanımlamaktadır. Din, örgütlü kurumları aracılığıyla çeşitli değerler getirmekte ve bu değerlere bağlı olarak toplumsal düzenlemeler gerçekleştirmektedir. Dinin önemli bir işlevi de kontrol ve denetleme mekanizması olmasıdır. Öte yandan birleştirici olmak ve fertler arasında bir kaynaşma unsuru olmak dinin temel özelliklerindedir. Modern toplumlarda dinin pratik işlevleri artmaktadır. Örneğin dinin yaşlılık, yalnızlık, ölüm ve dinlenme ile ilgili temel ihtiyaçlara cevap verme gibi çeşitli işlevleri bulunmaktadır.⁷⁹⁹

Dinin sosyolojinin ilgi alanına girmesinin sebebi onun toplumsal etki ve tezahürlere sahip olmasıdır. Bireyin içsel dünyasıyla ilgili olan dinî tecrübe, farklı maneviyat tezahürleriyle toplumda karşılık bulmaktadır. Dinin sadece bireyin iç dünyasında başlayıp orada biten öznel bir gerçeklik olarak tasavvur edilmesi onun toplumsal boyutlarını ihmal etme riski taşımaktadır. Bu bağlamda din, dil, söylem, simge, sembol ve kurumlar üzerinden toplumsal hayata yansımaktadır. Dinin toplumsal yansımaları gündelik hayatın her alanında görülmektedir. Bireyin olaylar ve olgular karşısındaki tutumu, tercihleri ve eylemleri onun dinsel tecrübesinin ve dinî aidiyetinin toplumsal yansımasıdır. Bireyin din ile kurduğu ilişkinin uhrevi boyutu, dindarlığını, dünyevi boyutu ise dinselliği üretmektedir. Dinsellik, dinin görünürlük kazandıkça toplumsal yapıda ortaya çıkardığı/çıkarcacağı kurumlar üzerinden somutlaşmaktadır.⁸⁰⁰

Dinlerin özellikle yüksek dinlerin teolojik (kelamî) konular dışında kalan zengin bir toplumsal muhtevası ve işlevi vardır. Din, toplumsal hayatın önemli sorunları ile ilgili çözüm önerileri sunmakta, insanları ilgilendiren durumlara karşı tutum ve davranış tarzları içermektedir. Her büyük din, sözgelimi doğayı, doğal olgu ve ihtiyaçları belirli bir açıdan değerlendirmekte ve müntesiplerini olaylar karşısında belli bir tavır içinde olmaya yönlendirmektedir. Bu tavır ret, inkâr, feragat, tasvip, teslimiyet vb. şeklinde kendini gösterebilmektedir. Örneğin Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi yüksek

⁷⁹⁸ Freyer, *a.g.e.*, s. 98; Özkul, *Kurumlar Sosyolojisi*, s.175-176; Kaya, *a.g.e.*, s. 135-136; Aydın, *a.g.e.*, s. 167-169.

⁷⁹⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 144-145.

⁸⁰⁰ Subaşı, *a.g.e.*, s. 216-218.

dinler, dünyayı yaratıcının eseri olarak görmekte ve hiçbir zaman kurtulması gereken bir yük, aldatıcı hayal olarak görmemektedir. Bu dinler dünyaya karşı edilgin bir tutum değil etkin bir davranış tarzı önermektedir.⁸⁰¹

Din toplum ilişkisini şekillendiren çeşitli etmenler bulunmaktadır. Bu etmenlerin başında bireye ait toplumsal ihtiyaçlar gelmektedir. Modern dönemlerde bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılayan çeşitli toplumsal kurumlar bulunmaktadır. Bireyin eğitim, sağlık, ekonomi, güven, adalet vb. ihtiyaçlarını karşılayan okul, hastane, mahkeme vb. resmî kurumlar bunların başında gelmektedir. Toplumsal farklılaşmanın ortaya çıkmadığı ve kurumsallaşma olgusunun gelişmediği endüstrileşme öncesi geleneksel toplumlarda toplumsal ihtiyaçlar genellikle din kurumu tarafından karşılanmaktaydı.

Toplumlar, gelecek nesillere toplumun refah ve verimliliğine katkı sağlayacak beceriler kazandırmaktadır.⁸⁰² Modernleşme sürecini tamamlayamayan ve çağdaş bireyin toplumsal ihtiyaçlarına denk düzeyde kurumsallaşmalar gerçekleştiremeyen toplumlarda bireylerin ihtiyaçlarını karşılayacak ve ona beceriler kazandıracak alternatif kurumsal yapılanmaların ortaya çıkması muhtemeldir. Bu alternatif yapılanmaların başında dinî gruplar gelmektedir. Bireyin inanç, tatmin, güven vb. manevi ihtiyaçlarına dönük hukuka dayalı formel, şeffaf ve resmî kurumsallaşma yetersizliği alternatif dinî yapıları bu boşluğu doldurmaya yönlendirebilmektedir.

Çünkü dinî grupların beslendiği temel kaynak olarak din özü itibarı ile buna hazırdır. Din fertleri, şahsiyetlerinin parçalanması tehlikesine karşı koruyan, onları mukaddesat ile karşı karşıya getirerek şahsiyetlerinin bütünleşmesini sağlayan bir olgudur. Fert, bütünsel şahsiyetini, bir öğretmen, tabip, vatandaş, hemşehri yahut bir aile ferdî olarak dünyevi hayatın çeşitli sahalarında değerlendirme imkânı bulmaktadır. Modern kültürleri, az farklılaşmış kültürlerden ayıran husus dinin bütün kültür sahalarını doğrudan doğruya hâkimiyeti altında bulunduramayışıdır. Fakat dinî şahsiyet, dolayısıyla din, buna rağmen bütün kültür sahaları üzerinde etkili olmakta ve kültürün merkezi olarak kalmaya devam etmektedir.⁸⁰³

⁸⁰¹ Freyer, *a.g.e.*, s. 106-107.

⁸⁰² Akar, *a.g.m.*, s.96.

⁸⁰³ Özkul, *Kurumlar Sosyolojisi*, s.189.

Dinî gruplara üyelik birey için işlevsel bir anlam ifade edebilmektedir. Birey grup üyeliği sayesinde çeşitli istek ve ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir. Tanınma ve saygınlık bu ihtiyaçların başında gelmektedir.

Modern toplumların en ayırt edici özelliği, toplumsal yaşamın bütün alanlarının örgütlü birimlerce düzenlenmesidir. Modern toplumların yaşam alanlarında ortaya çıkan temel yararlar, bölüşüm, uyum, rekabet ve çatışmalar iradi kurumsal çabalarla giderilmeye çalışılmaktadır. Öyle ki modern toplumsal yapı, her duruma karşı “kurum üretme” işlevi ile donatılmıştır. Giddens, kurumsallaşmış toplumları modernitenin en önemli özelliklerinden biri olarak görerek bu kurumlara “güven kurumları” adını vermektedir. Bu kurumsal birimlerin geleneksel toplumun kurumlarına göre en ayırt edici özelliği formel olması ve tüm toplumu kapsamasıdır. Modern kurumların ayırt edici diğer bir özelliği ise kurumsal oluşumun ve hizmetin kantite ve kalitesiyle ilgili hususların, geleneksel toplumlardaki gibi rastlantısal sosyal süreçlerin akışına bırakılmaması, bunları belirleyen (bütçe, emek gücü, meşru yetki kullanımı vb. gibi) kaynaklara sahip olmasıdır.⁸⁰⁴

Modern dönem kurumları, sadece ihtiyaç için hizmet alınan kurumlar değil düzenleyen, denetleyen ve hatta insanların hangi ihtiyaçlar içinde olabileceği, bu ihtiyaçları nasıl karşılayabileceği, bunların giderilmesiyle ilgili ne tür toplumsal ilişkiler içine girebileceği ve hangi insan dışı araçları kullanabileceği ile ilgili sınırlayıcı ve zorlayıcı kuralları olan kurumlardır.⁸⁰⁵ Bu tür düzenleyici ve denetleyici kurumsal yapılanmaların yokluğu alternatif yapılanmaların rol almasını beraberinde getirmektedir. Bu anlamda dinî grupların dinî fonksiyonları yanında bu tür toplumsal fonksiyonlarla ilgili pozisyon alması da mümkündür.

3.2. Modernleşme, Toplumsal Yaşamın Çoğulculuğu ve Dinin Bireyselleşmesi

Modernleşme, beraberinde getirdiği çoğulculuk ve bireyselleşme süreçleri ile din olgusu üzerinde önemli düzeyde etkilerde bulunmuştur. Bu süreçlerin ortaya çıkışıyla birlikte geleneksel toplumlarda kurumsallaşan geleneksel dinin yerini merkezî konumunu kaybeden modern toplumlardaki öznelleşen din almıştır.

⁸⁰⁴ Özkul, *a.g.e.*, s.193-194.

⁸⁰⁵ Özkul, *a.g.e.*, s.194.

Hem davranışı hem de bilinç kalıplarını içerici bir paket olarak gelen modernleşme⁸⁰⁶ on sekizinci yüzyıl Avrupa aydınlanmasıyla başlayıp sekülerleşme, rasyonelleşme, demokratikleşme, bireyselleşme ve bilimsel düşüncenin gelişimi gibi çeşitli unsurlarla karakterize edilen bir dönem ve durum olup “gelenekselleşen din”i temelde etkileyen bir olgu olmuştur. Bu yeni olgu aynı zamanda sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, metalaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini de anlatan bir terimdir. Modernlik fikri, geleneğin merkezinde yer alan Tanrı'nın yerine bilimi koyarak dinî inançlara ancak özel hayat alanında bir yer bırakmaktadır.⁸⁰⁷

Aklın üstünlüğü tezine dayalı aydınlanma gibi modern kavramı da geleneksel olan ve geçmişte kalan her şeyden daha üstün yeni bir kültür, yeni bir hayat tarzı ve yeni bilinç vaatmektedir. Bu bilince göre modern zaman, bütün yaşanmış zamanlardan daha yüksek bir standarda sahiptir. Önceki çağlarda yaşananlar mutluluk, huzur, güven gelişmişlik ve olgunlaşmışlık duygusunu tattırmaktan uzak, geride kalan bir hatıradır artık. Önemli olan şu an, hazır zaman ya da çağdır. Modern olmak düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir.⁸⁰⁸

Modernleşme ve endüstrileşme öncesi toplumlarda din olgusu ayrı bir kurum ve alan olarak ortaya çıkmak yerine toplumsal sistemin içinde gömülüydü. Bütün insani faaliyetler bir şekilde dinin etkisi altındaydı. Modernleşmeyle birlikte dinin toplumsal işlevi köklü şekilde dönüşüme uğramıştır. Din bütün toplumsal kurumlar için kuşatıcı semboller sağlama gücünden gittikçe uzaklaştırılmıştır. Örneğin siyasi anlamda din ve devlet ilişkileri ayrılmıştır. Kapitalizm ve sanayileşmenin gelişmesine bağlı olarak ekonomi, aile vb. kurumlar büyük değişim yaşamıştır.⁸⁰⁹

Günümüz toplumlarına doğru gelindiğinde din bir taraftan özelleşme süreci yaşarken diğer taraftan tekelinden arınma süreci yaşamaktadır. İnsanlık tarihinin büyük bölümünde, hatta on altıncı yüzyıldaki reform hareketlerinden sonra bile dinsel kurumlar birleştirici semboller sağlama açısından tekelci konuma sahiptiler. Fakat bugünkü dinî kurumların hiçbiri böyle bir tekelci konum iddiasında değildir. Hatta bunu

⁸⁰⁶ Peter L. Berger, Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri, *Bir Küre Binbir Küreselleşme Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik*, Editörler, Peter L. Berger-Samuel P. Huntington, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 20.

⁸⁰⁷ Tatar, *a.g.e.*, s. 83-90.

⁸⁰⁸ Osman Özkul, *Kültür ve Küreselleşme Kültür Sosyolojisine Giriş*, Açılım Kitap, İstanbul, 2008, s. 110.

⁸⁰⁹ Peter L. Berger, Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi, *Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I*, s. 136-155.

istememektedir. Çünkü modernleşme süreci ile birlikte dinsel kurumlar toplumsal hayatın kuşatıcı sembollerini tekelinde tutma imtiyazından mahrum kalmışlardır. Modern birey artık hayatının büyük bölümünü dinî sembollerin ya hiç olmadığı ya da çok aza indirildiği alanlarda geçirmektedir. Çoğulculuk sebebiyle de birey, farklı ve birbirine zıt dinsel görüşlerle karşı karşıyadır. Din artık bir zamanlar olduğu gibi tüm toplumun şüphe götürmez bir gerçekliği olma konumunu yitirmiştir.⁸¹⁰

Bireyselleşme süreciyle birlikte çağdaş toplumlarda bireyin seçim şansı olabildiğince artmış, toplumsal bağlar ise olabildiğince gevşemiş ve miras alınan geleneksel bağların yerini, gönüllü olarak seçilen yeni bağlar almıştır.⁸¹¹

Dolayısıyla din, sekülerleşmeyle birlikte bireyselleşerek dar bir alana çekilmiş ve kişilerin özel hayatlarıyla ilgili bir vicdan meselesi hâline gelmiştir. Modern toplum, geleneksel toplumdaki dinî bütünlüğün yerine çoğulculuğa doğru kaymış, kurumlaşmış dindarlıkta bir gevşeme ortaya çıkmış, hatta geleneksel dindarlığa karşı bir tenkit ortaya çıkmıştır.

Bu anlamda çağdaş sanayi toplumlarının din ve dünya görüşleri ile anlam hiyerarşileri kurumsal dinselleşme dönemlerinden farklıdır. Luckmann'a göre geleneksel dinî kurumlar modern dönemlerin toplum hayatında güçlü rol oynamamakta ve modern bireyin anlam dünyasında düzenleyici bir karşılık bulmamaktadır.⁸¹²

Luckman'a göre modern sanayi toplumlarında bireye ait dinden bağımsız özerk alanlarının oluşmasının temel sebebi yaygın bir tüketici yöneliminin ortaya çıkmasıdır. Dinin kurumsal bir kimlikle bireyin davranışları için koyduğu normların yeni dönemde ortadan kalkması bireysel tüketimin sadece ekonomik boyutunda değil kültürel ilişkiler boyutunda da önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Yeni özerk birey hem şahsi kimliğini hem de bireysel nihai anlam sistemini kendisi inşa etmeye başlamıştır. Modern toplumdaki birey nihai anlam sistemi ve bireysel dindarlığı için ne birincil kamusal kurumlardan ne de resmî dinsel kurumlardan destek ve onay almamaktadır. Bu yeni döneme ait bireysel dindarlık şekli, içerik bakımından hayli çeşitlilik göstermektedir.⁸¹³

⁸¹⁰ Berger, *Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I*, s. 168-172.

⁸¹¹ Özkul, *a.g.e.*, s. 143.

⁸¹² Luckmann, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, s.85.

⁸¹³ Luckmann, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, s. 91-99.

Batı’da uzun bir tarihsel tecrübenin sonunda ortayı çıkararak toplumu, kültürü ve inançları dönüştüren modernleşme olgusu süreç içinde Osmanlı toplumunu da etkileyerek bu toplumun cemaat karakterini değiştirmiştir. Osmanlı Devleti, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında modernleşme ve laikleşme olgularıyla yüzleşmeye başlamıştır. Kökenleri daha önceki tarihlere dayanan Osmanlı modernleşmesinin gün yüzüne çıkışı Tanzimat Fermanı ile birlikte olmuştur. Bu ferman bir anayasa, hatta kanun değil senet, türünden bir belge olduğu hâlde Osmanlı Devleti’ni derinden etkilemiştir.⁸¹⁴

Cumhuriyet Dönemi’nde devam eden modernleştirme çabaları, siyasal, toplumsal ve dinî alanların karşılıklı etki ve tepkileriyle ilerlemeye devam etmiştir. Modernleştirme çabalarının keskin siyasi yansımaları olan icraatlar, 1950 yılına kadar hızla devam etmiştir. Cumhuriyet’in modernleştirme projesinde dinsel ve etnik cemaatlere dayanan ve ümmet sistemini merkeze alan yaklaşımın yerini ulus-devlet yaklaşımı almıştır.⁸¹⁵

Gelenekle modern arasında yaşanan geçişler, tarihsel geçmişleri bulunan güncel dinî grupların kurumsal yapılanmalarına ve ilişki biçimlerine etki etmiştir. Örneğin Mevlevî dinî grubu, modernleşmenin etkisine maruz kalmıştır. Mevlevîlik tarikatının geleneksel yapısı önemli düzeyde değişiklik yaşamış ve kurumsal kimliği görünmeyecek düzeyde zayıflamıştır. Bu durum sadece Mevlevîlik için değil başka tarikatlar için de geçerlidir. Fakat en belirgin değişiklik Mevlevîlerde olmuştur. Bu grubun dergâhları kapatılmış, ayinleri yasaklanmış ve mensupları bireysel dünyalarına çekilmiştir. Başka tarikatlar tekke ve zaviye kanunuyla birlikte kendi geleneklerini ve ayinlerini yeraltı dünyalarında devam ettirirken Mevlevîler bunu yapmamıştır. Bu durum, geleneksel kültürel zinciri parçalamış ve Mevlevî hayat tarzının, geleneğinin kurumsallaşmış bir yapı içindeki aktarım imkânını ortadan kaldırmıştır.⁸¹⁶

Sosyal yapıların değişken karakteri günümüzde, tarihsel kökleri ile görünüşte aynı fakat birçok yönü ile farklı yapıları ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda dini gruplarda bugün mevcut olan sosyal ilişki şekilleri yıllar öncesiyle aynı değildir. Örneğin tarikat hareketleri bugün elli yıl önceki fonksiyonlarını icra etmemektedir.⁸¹⁷ Çünkü çağdaş

⁸¹⁴ Berkes, *a.g.e.*, s. 221-222.

⁸¹⁵ Mirza, *a.g.e.*, s. 100.

⁸¹⁶ Süleyman Seyfî Ögün, *Mevlânacılık*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/suleymanseyfioGUN/mevlevicilik-2024720>, Erişim Tarihi, 21.12.2015, Erişim Saati, 18.03. 2019.

⁸¹⁷ Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 84-85.

sanayi toplumlarının dünya görüşü, din olgusuna yaklaşımı ve anlam hiyerarşisi geleneksel kurumsal dinselleşme dönemleri ile aynıdır. Bu durum dinî hareketlerin toplumsal fonksiyonlarını dönüştürmüştür. Bireyselleşme ve çoğulculuk olguları bu tabloyu ortaya çıkaran temel etkenler olarak görünmektedir.

Sonuç olarak modernleşme süreci genelde bütün dinî hareketler için özelde ise Mevlevilik için iki durumu beraberinde getirmiştir: Birincisi, modernleşmeye ait bireyselleşme ve çoğulculuk olgularının dinî hareketlerin dâhili anlam evrenlerini değiştirmesi. İkincisi ise geleneksel dinî hareketlerin kurumsal yapılarının buna bağlı olarak temel bir dönüşüm yaşaması ve “modern dinî yapılanmalar” olarak yeniden ortaya çıkmasıdır. Bu modern dinî yapılanmalar, geleneksel yapılanmalarına ve tarihsel kurumsallaşmalarına nispetle toplumsal taban olarak daha zayıf, kontrol ettikleri toplumsal yaşam alanları daha dar ve etkiledikleri kitleler daha sınırlı görünmektedir. Bununla birlikte günümüz dinî grupları modern çağın rasyonel ve organizasyonel profesyonelleşmesine dönük bütün unsurları bünyelerinde yaşatmaktadır. Bu durum, modern dinî kurumların, sürdürülebilir olma özelliklerini güçlü kılmaktadır.

4. KATILIMCILARIN GÜNÜMÜZ MEVLEVİLİĞİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. Mevlevilikte Yaşanan Yapısal Değişimler ve Grubun Yeni Formu

Mevlâna'nın hayatında ve eserlerinde sosyolojinin konusu olabilecek birçok tema bulunmaktadır. O, birçok eserinde toplumsal yaşama ve grupsal bütünlüğe vurgu yapmaktadır. Biz şuuru dikkat çeken Mevlâna, topluluktan ayrılmanın ve ferdî yaşamanın dinî mahzurlarına dikkat çekmektedir. O'nun toplum anlayışında din başat rol oynamaktadır. O barış, adalet ve düzen gibi toplumsal olguları ilahî aşk ve Allah'a kulluk vurgusu üzerinden açıklamaktadır.⁸¹⁸

Mevlâna Celâleddin-i Rumi toplumsal konulara dikkat çekmektedir. Görüntüden çok manaya öncelik veren Mevlâna, toplumu sayı ve görüntü olarak görmemekte mana ve ruh olarak ele almaktadır. Mevlâna Mesnevi'sinde, “Topluluk, cemiyet suret bakımından olursa bir mana ifade etmez, faydasızdır! Aklını başına al da Allah'tan mana topluluğu,

⁸¹⁸ Tekin, *a.g.e.*, s. 55-59.

ruh topluluğu iste! Topluluk, cemiyet cisimlerin, bedenlerin çokluğundan meydana gelmez; şu cismimiz de ismimiz gibi boş bir şeyden ibarettir!” diyerek manaya dikkat çekmektedir. Mevlâna’ya göre bir amaç temelinde hareket etmeyen ve anlamlı bir topluluk oluşturmayan bireylerin toplamı, sayısal bir aradalığı, suretten, şekilden, sayılardan başka bir anlama gelmemektedir. O, birey-toplum ilişkisinde toplumu yücelten bir tavır içindedir. Mevlâna’nın “topluluğun rahmet, ayrılığın azap” olduğu Hadis’ine getirdiği yorum, bireycilik yerine cemaati yücelten tutumuna örnektir. Mevlâna’nın birey-toplum ilişkisi bağlamında dile getirdiği bazı yorumlar, sosyo-kültürel dünyamızın karakteristik yönlerinin ve kurumlaşma tarzımızın anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Birey, çevreye göre biçimlenen bir değişken olarak görülmektedir. Çevre, bireyi arı duru özüne dönüştürebilir de bulanıklaştırabilir de. Bireyi saydamlaştırabilecek olanlar yani onu realiteyi görür kılabilenler erenlerdir (veli, şeyh vb.). Dolayısıyla toplumsal realite bireyin iradesinin dışında sosyal olarak ya da doğal olarak inşa edilmektedir. Birey realiteyi ve dili hazır bulmakta, hazır bulduğu bu dilden bazı sözcükleri seçip gerçekliği bu sözcüklerle ifade etmeye ve yorumlamaya çalışmakta ve kendine ait bir yorum geliştirmektedir. Halk, görüntüyü kendi izafet çerçevesine göre kırılmaya uğratarak dileklerine göre dönüştürebilmekte ve kendi düzleminde tekilleştirerek özgülendirebilmektedir. Yani birey, gördüğünü realitenin kendisi sanmaktadır. Oysa gerçek, âlimlerin (ulemanın) gördüğüdür. Mevlâna, realiteyi görenleri “can gözüyle görenler” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla can gözüyle bakanlar yani âlimler (Mevlâna’nın vokabülerinde ulema), halkın kendi duygu ve dileklerine bürüyerek algıladığı ve adlandırdığı aynı görüntüyü “ne ise o” olarak gören ve anlatan kişidir.⁸¹⁹

Öte yandan ulemaya büyük değer veren Mevlâna, sağlığında fikirlerini kurumsallaştıracak ve grup oluşturacak herhangi bir teşebbüste bulunmamıştır. Fakat buna rağmen kendisini Mevlâna ile ilişkilendiren, onu seven onun fikirlerini yaşatmak isteyen ve içinde ulemanın da bulunduğu güçlü bir grup, onun vefatından hemen sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Dolayısıyla Mevlevilik hareketi Mevlâna’nın iradesinin

⁸¹⁹ Mevlâna Celâleddin-i Rumi, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, Cilt 6, Beyit 3044-3045, Terc. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, s. 237; Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, s. 71-77; Çelebi, *Fîhi Mâ-Fih’i Okumak*, s. 128-129; Ejder Okumuş, *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlana’nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar*, Marife Dergisi, Konya, Yaz 2014, s. 123-136.

dışında gelişmiştir. Bu anlamda Mevlâna ve Mevlevilik, ilişkili ama farklı iki gerçek olarak hatırlanmalıdır.⁸²⁰

Tarihte olduğu gibi postmodern dönemde de Mevlâna'ya olan yoğun ilgi, yurt içinde ve yurt dışında kendini Mevlâna ile ilişkilendiren kişilerin ve sosyal grupların sayısını bir hayli arttırmış görünmektedir. Yeni dinsel hareketlerin ve New Age akımının yapısına benzeyen ve bir merkezden uzak olan bu yapılanma biçimleri, dinî olmaktan çok seküler karakterdedir. Mesnevi'yi, aşkı ve semayı İslam'ın itikadından çok terapi, yoga, dans vb. bağlamlar içinde ele alan ve uygulayan bu kişi ve grupların, Mevlânın fikirleri üzerine kurulu olan geleneksel Mevlevi gruplarla bağlantısı bulunmamaktadır.

Özellikle turizm bölgelerinde sema görüntüsü ile iç içe uygulanan dans gösterileri, sosyal medya vb. platformlarda dikkat çekici tartışmaları beraberinde getirmektedir. Geleneksel Mevleviler ve dinî hassasiyeti olan bireyler, Mevlevi ritüellerini yanlış uygulayan bu kişi ve grupları ikaz etmekte ve yetkilileri duruma müdahale davet etmektedir.⁸²¹

Bu arada günümüz Mevleviliği de modernleşme, toplumsal yaşamın çoğulculuğu ve dinin bireyselleşmesi gibi çeşitli etkenler sonucu kısmi bir form değişikliği yaşadığı hâlde tartışmaya konu olan seküler gruplardan farklıdır ve özünden kopmamıştır. Faaliyet şekilleri, uygulama alanları ve görünürlükleri açısından tarihsel yapısından farklı yeni formlar kazanan günümüz Mevleviliğinin geleneksel Mevlevilikle bağı birçok yönden devam etmektedir. Buna rağmen günümüz Mevlevi grubu popüler bir boyut kazanmıştır.

Bu yeni formun ortaya çıkışında Mevlevihanelerin kapatılması, Mevlevi kıyafetlerinin yasaklanması, kovuşturmaların yaşanması, vakıf mallarının devri gibi bazı politikaların rolü olmuştur. Çünkü modernleştirme uygulamaları yapısal değişimleri kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim görüşülen bazı Mevleviler özellikle modernleştirme olgusuna dikkat çekmektedir.

“Yeni bir form demiyelim ama Mevleviliğin tarihine baktığımız vakit bu durum, Türkiye'deki siyasetle ve siyasetin realiteleriyle uyusmak mecburiyeti ile ilgili. Mesela bu realite nedir? Şunu söyleyeyim, ben genelde fevkalade hassas bir şekilde siyasetle dinin ayrışması gerektiğini düşünenlerdenim. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Türkiye'de kimse alınmasın bir dönem kimsenin Müslümanım demesi bile veya Allah'ın ismini sıkça zikretmenin bile mahalle baskısına neden olduğu yani insanların 'Hım!' falan dediği, yadırgandığı hatta cezalandırıldığı, kovuşturulduğu bir dönemde tasavvufi ekollerin

⁸²⁰ Ögün, a.g.m., 21.12.2019

⁸²¹ https://mobile.twitter.com/haber_dairesi/status/1157007106563870721, Erişim Tarihi, 05, 08, 2019, saati:13:40.

Mevleviliğin şemsiyesi altına sığındığını biliyoruz. Orada kendilerine bir nefes alma imkânı bulduklarını söyleyebiliriz. Herkes bir anda Mevlevi olabiliyor. Çünkü Mevlevilikte 'Bakınız, işte ben bir şey yapmıyorum, ben sema dönüyorum.' gibi folklorik kısmını ön plana çıkararak yaşantılarını sürdürmeye çalıştılar. Tabii bu arada belli yozlaşmalar da oldu. Mutlaka ki oldu. Mesela Mevleviler 'Canım niye kızılıyorsunuz ki siz laikçiler, ulusalcılar. Biz raks yapıyoruz.' tarzında kendilerini affettirebilmek için veyahut da kovuşturulmaya maruz kalmamak için bu tür bir kamuflaja giriştiler mecburen. Fakat şimdi her şey yerli yerine oturuyor. Serbestlik ortamında ama neler var. Bu sefer de yurt dışında birtakım sıkıntılar var. İslam'a düşman olanlar İslam'ı sulandırabilmek için işte 'layt İslam, hoşgörü İslam', ulumlu İslam' filan diyerek ortaya çıkarken Hazret-i Mevlâna'yı da burada canım işte ibadeti, ameli, şusu busu yok. Herkes de olabilir, Hristiyanlar da olabilir.' gibi bir yerlere oturtmaya ve olduğunun dışına çıkarmaya çalışıyorlar. Bu da İslam'ı yozlaştırma projesinin bir parçasıdır. Hâlbuki Mevlevilik bir emniyet sübabıdır. Yani İslam'ın kayıp olmaması için dinin emniyet sübabıdır. Hem yanlış kullanıldığı takdirde bir virüs olarak da karşımıza çıkabilir." (Postnişin, M. K. Ö., Erkek)

Geleneksel Mevlevilerin çok yönlü durumlarla karşı karşıya kaldıkları ve tüm yaşananları geleneksel Mevlevi istikametinde düzeltme gayretinde oldukları görülmektedir. Mevlevilerin, bir yandan modernleştirmenin beraberinde getirdiği yapısal değişimleri ve bu durumun geleneksel kitle içinde ürettiği psikolojik gerilimi aşma gayretinde oldukları, diğer yandan da yeni dönemin "Mevlâna'yı asıl mecrasından koparma" tehlikesinin farkında oldukları ve bu durumun önüne geçme bilincini canlı tuttukları görülmektedir. Anlatıdaki "yurt dışındaki sıkıntılar, layt İslam" vb. kavramlaştırmalarla bu yeni durumun tehlikesine dikkat çekilmektedir.

Bu arada sahadaki derinlemesine mülakatlarımız, Mevleviler arasında, "yaşanan yapısal değişimin usul ve adabı etkilemediği ve geleneksel yapının devam ettiği" tarzında yorumların da var olduğunu göstermiştir. Bu yorumların, yaşananları normalleştirici ve yeni dönemin şartlarını meşrulaştırıcı bir tutumun sonucu olup olmadığı ya da yaşanmışlıkların konuşulmadan ve yeni travmalar üretmeden aşılması şeklinde bir tutum olup olmadığı ihtimaller arasında görünmektedir. Fakat yaşayan bütün Mevlevilerin aynı değerlendirmeyi yapmadıkları görülmektedir.

"Hz. Mevlana'nın bize verdiği bilgiler bir yaşam şekli, bir hayat görüşü. Bu görüş İslami bilgilerin ışığında, tasavvufi açıdan değerlendirilerek Türk örfü, âdeti ile birlikte nesilden nesile aktarılmış ve günümüze kadar gelmiştir. Mevlevihaneler açık iken bu bilgiler bir okul disiplini verilmiş. Ancak daha sonra bazı değişiklikler yapılmış olsa da usul, adabı bellidir, değişmez. 18 görevin hepsi benliği temizlemek, insana hizmet, dolayısı ile insanlığa hizmettir. Anlaşıldığı gibi herhangi bir yeni forma ihtiyaç yoktur. Bizler, 'Ben Kuran'ın bendesiyim, Muhammed Mustafa'nın yolunun tozuym.' diyen Hz. Pir'e ve onun yoluna hizmet etmeye gayret etmekteyiz. Ne büyük dedelerimiz ne babamız ne de bizler hiçbir zaman hizmetten geri kalmadık." (Mevlâna torunu, E. Ç. B., Kadın).

Bu tutum, Mevlevilerin sekiz yüz yıllık hafızasının ve tecrübesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşanan tarihsel ve güncel her olumsuz durum, pozitif bir yoruma dönüştürülmekte ve Hz. Peygamberin izinde giden Mevlâna'nın söylemleri ile aşılmaya çalışılmaktadır.

Yeni dönem Mevlevileri arasındaki koordinasyon birliği, gruba ait otorite şekilleri, grup içi ilişkiler, iş bölümü, grubun toplumsal gücü, müntesip sayısı, Şeb-i Arus törenleri, Mevlâna ve semanın ulusal kültür sermayesi ve reklam malzemesi olarak kullanılması vb. temalar çerçevesinde, sahadaki verilerden de hareketle geleneksel Mevlevilikteki yapısal değişim ve gruba ait yeni form değerlendirilmeye çalışılacaktır.

4.2. Popüler Mevleviliği Üreten Temel Dinamikler

Tarihsel Mevleviliği üreten toplumsal şartlar ile popüler Mevleviliği üreten ve sürekli kılan küresel ve yerel şartlar birbirinden farklı olmuştur. Tarihsel Mevleviliği doğuran temel dinamik, bütün tarikat hareketleri gibi toplumun maddi ve manevi ihtiyaçlarına cevap vermesidir. Tarikatların uygulama mekânları olan dergâhlar, Anadolu'nun savaş, göç ve bunalım yıllarında birey ve toplumun ihtiyaçlarına çare üreten yegâne mekânlar olmuştur.

Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Dönemi'nde hayatın ağır şartlarından bunalan insanların psikolojik rahatlama merkezleri olan dergâhlar sağlık dâhil birçok alanda fakirlerin, dervişlerin ve misafirlerin sığınma ve konaklama yeri olmuştur. Toplumun ihtiyaçlarına cevap veren tarikat gruplarına ve grup mensuplarına zındıklık ve mülhitlik isnad edilmediği müddetçe devlet vergi muafiyeti dâhil birçok kolaylıklar sağlamış ve temel ihtiyaçlarını gidermiştir.⁸²²

Öte yandan tekkeler ve zaviyeler toplumsal birlik, kaynaşma, sevgi ve huzur ortamı sağlamada önemli roller oynamıştır. Özellikle Mevlâna'nın kuşatıcı evrensel görüşleri çerçevesinde şekillenen Mevlevilik tarikatında ve bu tarikatın mekânları olan mevlevihanelerde bu birleştirici ve kaynaştırıcı uygulamalar oldukça belirgindir.

Anadolu'nun toplumsal tarihinde şiir, edebiyat, musiki, hat, resim, tezhip, nakş vb. zevk ve estetiğe dayalı sanatların uygulama alanları dergâhlar olmakla birlikte bu dergâhlar

⁸²² Ösen, *a.g.e.*, s. 319-321.

içinde mevlevihaneler, fonksiyon itibarı ile hissedilir düzeyde ileri konumdadır. Konuşma dilinin incelikleri, giyim, kuşam ve zerafet anlamındaki adap ve erkânın icrasında da benzer bir durum söz konusudur.⁸²³ Sanatın birçok dalı ile ilgili fonksiyonel durum ve zerafete dayalı adap ve erkân geleneksel Mevleviliği yaşatan temel dinamikler olmuştur.

Bu anlamda geleneksel Mevleviliği doğuran temel bazı sebepler, güncel Mevleviliğin de ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir. Bunların başında, harekete ilham kaynağı olan Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin karizmatik kişiliği gelmektedir. Mevlâna, yaşadığı çağda çevresini etkileyerek ölümünden sonra fikirlerinin kurumsallaşmasının temel dinamosu olduğu gibi postmodern dönemin sorunlarına çözümler sunan metinleriyle de popüler Mevleviliğin ve kendisiyle ilişkili kişi ve grupların ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir.

Çağdaş dönemin toplumsal şartları, inanç krizleri ve psikolojik çıkmazları, insan maneviyatına dönük evrensel önerileri ile ön plana çıkan Mevlâna'yı gündeme getirmektedir. Mevleviler, Mevlâna ile birlikte Mevleviliği de çağa taşımaktadır. Gruba mensup Mevlevilere göre modern çağın bireyine ait ruhsal boşluk, Mevlâna ve Mevleviliği popülerleştiren temel etmendir.

“İnsan ruhu aç. Özellikle son yıllarda bu kadar çok merak edilmesinin ve araştırılmasının nedeni bendenize göre şöyle: İnsanlar uğraştılar, didindiler, maddi olarak en yüksek seviyeye geldiler. Fakat yine de bir huzursuzluk ve mutsuzluk hissediyorlar. İnsanlar ruhlarının açlığını fark ediyorlar. Bedeni doyuruyorlar ama ruh aç. Ruhun açlığı ancak maneviyatla giderilecek bir şeydir. Dünyanın her yerinden gelen insanlarda şunu gördüm: Önce kendi dinlerini araştırıyorlar. O yetmeyince diğer dinleri araştırıyorlar. Sonra Hindistan'dan zavallı guruları, Budist rahipleri bulmuşlar. Gerçek bilgi yerine yogayı, jimnastik hareketleri gibi algılamışlar. Hâlbuki bunun altında inanılmaz bir bilgi hazinesi var. Onu almak yerine tutup sadece hareketleri alıyorlar. Benim en çok tepki gösterdiğim şey, insanların düşüncesiz konuma getirilmesidir. Hâlbuki insana Allah'ın verdiği en büyük hediye düşünmektir. Yani düşüncesiz konuma gelinmez. Ancak o düşünce temizlenir ve yerine yeni bilgiler yeni düşünceler gelir. Böylece eskilerle çözemediklerimizi yeni bilgilerle çözersiniz. Dinimiz -ki malumunuz Mevlevilik farklı bir şey söylemiyor- düşüncesiz konuma gelmemek için tefekkür etmeyi emretmektedir.” (Mevlâna torunu, E. Ç. B., Kadın)

Mevlâna'nın torunu olan Çelebi'ye ait bu anlatıda, modern dönemin çıkmazlarına karşı çözüm adresi olarak başka dinler ve inançlar yerine İslamiyetin ön plana çıkarılması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Mevlâna'nın şiirleri ve metinleri, modern dönem

⁸²³ Küçük, *Mevleviliğin Son Yüzyılı*, s.377-423.

çıkılmazlarına ve maneviyat arayışlarına karşı diğer din ve inançlara nisbetle çözüm yolu olarak görülmektedir.

Geleneksel Mevleviliğin devamı sayılan popüler Mevleviliğin ortaya çıkışında ve bugüne gelişinde geleneğin yaşayan mensupları şüphesiz büyük pay sahibidir. Günümüz Mevleviliğinin şekillenişinde birçok kişinin katkısı olmakla birlikte özellikle bazı isimler daha çok ön plana çıkmaktadır. Mesnevihan Mithat Bahari Beytur bunlardan birisidir. Bugünkü mevlevilerin tamamı bu kişiye karşı minnet duyguları beslemektedir. Dergâhların kapatıldığı dönemde Kasımpaşa Mevlevihanesi Mesnevihanı olarak görev yapan Beytur, çeşitlilik makamının tayin ettiği son şeyh olma ünvanına da sahiptir.⁸²⁴ Beytur'dan sonra Bahariye Mevlevihanesi'nin şeyhi olan Selman Tüzün de geleneksel Mevlevilikle yeni dönem Mevleviliği arasında köprü görevi yapan önemli şahsiyetlerden bir tanesidir. Bir sonraki halka ise İstanbul'dan Hüseyin Top, Emin Işık; Konya'da Mustafa Holat, Mehmet Vural Özçakıl vb. kişilerdir. Bunlar, geleneğin içinde yetişerek Mevleviliği bugünlere taşıyan şahsiyetlerdir.

“Mevlevi bir aileden gelmemden ötürü sürecin detayları ile ilgili bilgi sahibi olma imkânım vardı. Yasaklardan sonra Mevlevilik faaliyetleri evlerde sohbet meclisleri şeklinde devam ediyor. 1950'li yıllardan sonra ihtifaller ortaya çıkmaya başladı. 1972 yılında Konya Kültür ve Turizm Derneği çatısı altında bazı faaliyetler gerçekleşti. Onların açtıkları kurslara iştirak ettik. Belli bir sema eğitiminden sonra sema yapmaya hak kazandık. İstanbuldan gelen semazenbaşımız Ahmet Bican Kasapoğlu, titiz ve katı tutumuyla bilinirdi. Çok zorlu bir eğitim süreci oldu. Yetmiş iki kişi ile başladığımız kursu ancak on iki kişi başarı ile bitirebildik. İlk semaya Mevlâna'nın vuslatının 699. yıldönümünde (1972) başladık. O günden bugüne programlarımız devam ediyor. Kültür Bakanlığı, 1991 yılında Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğunu kurdu. Bu topluluğa imtihanla alındık. On iki semazen olarak o tarihten beri çalışıyoruz. Günümüzde semazen sayısı çoğaldı. Kültür Bakanlığı olarak yurt içinde ve yurt dışında Türk-İslam kültürünü tanıtıyoruz. ABD, AB, Uzak doğu, Çin, Hindistan, Pakistan, Türkiye Cumhuriyetler, Afrika vb. gitmediğimiz yer yok. Maksudumuz Hz. Mevlâna'yı tanıtmak. Mevlâna'yı İslam ve tasavvuf sınırları içinde tanıtmaya gayret ediyoruz. Tasavvufta dört süreç var: şeriat, tarikat, hakikat, marifet. Bunları bilmeden Mevlevilik olmaz. Yurt dışında birçok kişi Mevlâna'nın 'Gel!' çağrısına uyuyor ve Konya'ya geliyor. 'Biz de sema yapmak istiyoruz.' diyorlar. Biz onlara, 'Mevlevilik bir din dir.' diyoruz. Onlara önce İslam'ın ve şeriatın yaşanması gerektiğini hatırlatıyoruz. Maalesef bazı gruplar, 'Müslüman olmadan da sema yapılabilir.' diyebilmektedir. Ama bize gelenlere biz Mevlâna'nın 'Canım bedenimde oldukça Kur'an'ın kuluyum; seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım. Birisi, sözlerimden bundan başka bir söz naklederse o nakledenden de bezmişim ben, bu sözlerden de bezmişim.' sözünü hatırlatıyoruz. Çünkü Mevlâna Mesnevi'sinde, diğer metinlerinde ve bütün yaşantısında ayetleri ve hadisleri adres gösteriyor. İtalyan uyruklu Josef isminde birisi yanımıza geldi, 'Derviş olmak istiyorum, sema yapmak istiyorum.' dedi. Biz de

⁸²⁴ Emin Işık, *Midhat Bahârî (1875-1971), Mevlevî Şeyhi, Şair ve Edip*. İslam Ansiklopedisi, Cilt, 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, s. 6-7.

'Sema yapmak dervişlik dir, dervişlik İslam'ı hayatın bütününe tatbik etmektir. Sema, bu dervişliğin içinde günün bir saatidir.' dedik. Dolayısıyla Mevlevilik bir bütündür. Bu evrat, ezkâr, tespih vb. dâhil bütün yaşantıyı içermektedir. Ama bugün sema ön plana çıkmış. Hâlbuki sema, Mevleviliğin yüzde onluk bir kısmını teşkil ediyor. Bahsini ettiğimiz bu kişi yanımızda sekiz ay kaldı, herşeyi öğretmeye çalıştık, beraber oruç bile tuttuk. Bir zaman sonra kendisi ile İtalya'da karşılaştık, sakal bırakmış ve nur yüzlü birisi olmuştu.' (Postnişin, Topluluk Başkanı, F. Ö., Erkek).

Mevlevilerin, dergâhların kapatılması ile birlikte yaşadıkları zorlu dönemi, 1950'li yıllardan itibaren aşmaya başladıkları görülmektedir. Postnişinin ifadelerinden anlaşıldığı gibi bu hareket, 1990'lı yıllardan itibaren resmi kurumlaşmalar yoluyla legal alanlarda rol almaya başlamış ve geleneksel Mevleviler, bu süreçte pozisyon almışlardır. Özellikle 2000'li yıllardan itibaren sema ve Mevlâna'nın popüler kültürün bir parçası olarak görünür duruma gelmesinde geleneksel Mevlevîlerin büyük gayretleri olmuştur.

Sema ve Mevlâna'daki görünürlükle birlikte Mevlevilerdeki müntesip sayısının artışı dikkat çekmektedir. Harekete ait toplulukların ve grupların ortaya çıkışı da buna paralel olarak belirgin bir artış kaydetmiştir. "Grubun içine ne zaman girdiği" yönündeki soruya karşılık, görüşmecilerin verdiği cevaplarda 90'lı ve 2000'li yıllar ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmaya konu olan gruplardan ikisinin 90'lı yıllarda diğer birisinin ise 2000'li yıllarda kurulmuş olması bu durumu teyid etmektedir.

"Ailemin geçmişinde Mevlevilik yok. Ben yedi yıl Tahir Karagöz Hoca'dan tasavvuf, Mesnevi-i Şerif ve Türk tasavvuf musikisi dersleri aldım. Saadettin Kaynak ise hocamın hocası. Safiye Ayla ve hocam Tahir Karagöz, Saadettin Kaynak'ın yetiştirdiği iki önemli kişi. Saadettin Kaynak Hoca'yı da Tahir'ül Mevlevi Hoca yetiştiriyor. Benim Tahir Karagöz Hoca'dan ders almamın bitiş tarihi 16.11.1994 tarihidir. Böyle bir gelenekten geliyorum. Ben, Niğde vergi dairesi müdürü iken 1988 yılının yedinci ayında Ankara'ya vergi dairesi müdürü olarak tayin edilmişim. Bu tayine bir anlam verememişim. Tahir Karagöz Hoca ile tanışmam bu tarihlerde söz konusu olmuştu. Rahmetli hocam birkaç hafta sonra beni mürişdim Ahmet Kayhan hazretlerine götürdü. Mürişdim Hacı Ahmet Kayhan Dede'min Mevlevilikle alakası yok. Kadiri ağırlıklı Nakşi idi. Ancak Tahir Karagöz Hoca'm Mevlevi idi. İşte ondan sonra normal hayatım alt üst oldu. Hz. Allah katında rabbani ve rahmani bir yol ihsan etti. Bu yolun ilk on yılını Hacı Ahmet Kayhan Hazretlerinden feyz alarak geçirdim. 3 Ağustos 1998 tarihinde Hacı Ahmet Kayhan Hazretleri vefat etti, Hakkın rahmetine kavuştu. İki yıl boşlukta kaldım. 2000 yılında birileri beni sahiplenerek katında yetiştirdi. Bu yetiştirme şu anda kısa aralıklarla devam etmektedir. Mevleviliğe ve Kadiriliğe hizmetli kılındığım tebliğ edildi. Sonra münasip bir lisan ile çevreme ve aileme Mevleviliğe ve Kadiriliğe hizmet etmemiz gerektiğini anlattım. Daha sonra ömrümde hiç kimseye bir şey söylemediğim ve kimseyi çağırmadığım hâlde çoğunluğu yurt içinden kısmen de yurt dışından insanlar birbirlerinden duymak sureti ile*

* Ankara'da işçi emeklisi olup yüz küsur yaşında vefat eden ve siyasiler, bakanlar ve üst düzey askerlerin derslerine katıldığı bir mutasavvıf.

binlerce kişi grubumuza dâhil oldu. Kurduğum Vakıfta talebelerimle beraber Allah'ın vermiş olduğu izin dairesinde hizmet ediyoruz.” (Grup lideri, Dede, H. Ö., Erkek)

Grup liderinin dile getirdiği kişisel Mevlevilik süreci ve bu sürecin grup şeyhi olarak yeni bir duruma evrilişi hep 90'lı ve 2000'li yıllar olmuştur. Grubun vakıf ve dernek olarak kurumsallaşması, sema grubunun oluşturulması ve Mesnevi derslerinin yapılması da bu tarihlerde gerçekleşmiştir.

Kendisinin ilahi canipten görevlendirildiğini söyleyen grup liderinin, Tahir Karagöz ve Saadettin Kaynak üzerinden kendisini Tahirü'l Mevlevi ile ilişkilendirmesi, geleneksel Mevleviliğin, 2000'li yıllardan sonra şekillenen güncel ve popülerleşmiş halinin varoluğu ve meşruiyeti üzerindeki baskın durumuna işaret etmektedir.

Gruplara mensup mürid ve müride düzeyindeki hareketlenme de aynı tarihlere rast gelmektedir. Katılımcı bir müridenin sürece katılım hikâyesi dikkat çekmektedir:

“Ailemin geçmişinde Mevlevilik yok. İlk olarak Hazret-i Pir'in eserlerini okumaya başladım. Özellikle Mesnevi'yi. Tabii bu karşılaşmak, benim için sadece bir ön bilgi gibi oldu. İçimde kalben bir yakınlık hissettim. Alıp okumak istedim. Okudukça da içinde kayboldum. Yani orada yazan şeyleri yapmak arzusu duydum. O yüzden aramaya başladım. Üç buçuk yıl kadar okumaya çalıştım. Ancak yarısına yaklaşılabildim. Aslında o üç buçuk yıl boyunca da bu dergâhı arıyormuşum. Yani nasıl bir gerçek Mevlevi grubu bulabilirim, nasıl gerçek bir dedeye ulaşabilirim. Çok aradım. En sonunda da çok şükür Rabbime ulaştım. Bu dergâha gelmemin hikâyesi şöyle: Ben işten geldikten sonra akşamları mutfak masasının üstünde mumlar yakardım. Masaya iki-üç tane Kur'an-ı Kerim meali açardım. Bir de Mesnev-i Şerif'i açardım. Kaldığım yerden okumaya gayret ederdim. Mesnevide Kur'an-ı Kerim'e atıflar yaptığı ayetleri açardım. Mealler farklı farklı olduğu için doğru olan şekli ile anlamaya idrak etmeye çalışırdım. Tabii bu işler mürşitsiz olmadan çok zor. Çünkü Kur'an akla sığacak bir şey. Akılla olmadığı için de o beni zorladıkça ben daha çok aşka gelip ağlardım ve daha çok arzu ederdim. Bu bende bir iştıyak ve bulma isteği uyandırdı. Bir de Hazret-i Pir aralara bu yol mürşitsiz geçilmez, mutlaka bir mürşidinizin olması lazım çünkü bu akıl yolu dir, bu gönül yoludur derdi. Ki hiç kimse tek başına bu yolu gönülle gitmeyi beceremez. Mutlaka başlarında bir mürşit gerekir. Bir gün çok arzuladım. Bu, üç buçuk yılın sonunda olan bir arzu. Çok ağladım. Bir gece çok dua ettim. 'Ne olur Allah'ım, beni mürşide ulaştır!' diye. Sabah ezanı okundu. Ben namaza durdum. Namazda dua etmeye devam ettim. Secdede yalvarmaya devam ettim. Namazı kestim. Secdede duaya devam ederken uyumuşum. Sonra o anda gördüğüm rüya vasıtasıyla ben burayı buldum. Muğla Bodrum'dan Konya'ya geldim. Bu 2011 yılında oldu.” (Müride, N.Ç., Kadın).

1990'lı yıllarda Mevlâna, sema ve Mevlevilikle ilgili sempozyum, panel, konferans, çalıştay vb. birçok faaliyet düzenlenmiştir. Bu çalışmalar halka sirayet ettikçe arayış içindeki bireylerin Mevlâna'nın temel eserleri ile buluşma arzusu ve ilgili grupların adreslerine ulaşma merakı tetiklenmiş olmalıdır. 1996 yılında kurulan Uluslararası Mevlana Vakfı'nın kuruluş çalışmalarından hemen sonra Avusturya, Şili, İngiltere,

Almanya, İnan, İsviçre ve Türkiye'deki Mevlevi temsilcilerinin katılımıyla Bodrum'da büyük bir toplantı düzenlemesi,⁸²⁵ dolaylı olarak bu müridenin Mevlâna ve Mesnevi ile karşılaşma hikâyesinin zeminini oluşturmuş olabilir.

Popüler Mevleviliğin şekillenişinde inanç, itikat ve geleneksel saikler kadar güncel, maddi ve toplumsal etkenler de rol oynamıştır. Mevlevi gruplarına ve grupların üyelerine göre değişebilen statü, prestij, maddi gelir, tanınma vb. birçok etken popüler Mevleviliği üreten sebeplerden bazılarıdır.

Max Weber toplumsal davranışı ortaya çıkaran dört etkene vurgu yapmaktadır. Bunlar, gaye bilinci, değer bilinci, hissi saikler ve geleneksel saiklerdir. Gaye bilincinde kişi, dış dünyadaki nesnelere ve insanların davranışlarıyla ilgili beklentilerde bulunmakta ve bu beklentilerini, akılcı şekilde ölçüp biçerek kendi belirlediği gayeye ulaşabilmek için birer "vasıta" olarak kullanmakta veya gayesine ulaşmanın "şartları" olarak değerlendirmektedir.⁸²⁶ Popüler Mevlevi hareketinde "gaye bilinci" çerçevesinde hareket eden ve belirlediği hedefe ulaşmak için grubu araç olarak kullanan üyelere rastlamak mümkündür. Özellikle resmi kurumsallaşmalarda bu üyelerle karşılaşmak mümkündür. Maddi gelir, bu bireylerdeki hedeflerin başında gelmektedir. Çoğu üye için manevi tatmin söz konusu iken, az sayıda bazı bireylerde gruba girmenin sebebi, olarak gündelik hayatın maddi kaygısı ve maaş ön plandadır. Görüşmeler ve gözlemler sırasında bu durum tarafımızdan gözlemlenmiştir.

Weber'e göre "değer bilinci"nin belirlediği davranışlarda ahlaki, estetik ve dinî değerler baskın iken "hissi saikler"nin kaynaklık ettiği davranışlarda bireyin anlık his, heyecan ve duyguları söz konusudur. "Geleneksel saikler"nin yol açtığı davranışlarda ise yerleşmiş alışkanlıklar, taklit ve alışılmış tepkiler söz konusudur.⁸²⁷ Popüler Mevlevi grup üyelerinin çoğu Weber'in tasnif ettiği bu davranış kalıplarını (değer, his ve geleneksel) harmanlayarak pratize etmektedir. Popüler Mevleviliğin davranış pratiklerine kaynaklık eden bu saiklerden değer bilinci adap ve erkânda, hissi bilinç sema ve musikide, geleneksel saikler de gündelik semboller, ritüeller ve giyimlerde baskındır.

⁸²⁵ Lewis, *a.g.e.*, s. 585

⁸²⁶ Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları, Tercüme ve Notlandırma*, Medeni Beyaztaş, Yarın Yayınları, İstanbul, 2011, s. 47.

⁸²⁷ Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, s. 48.

“Dedem M. V. Ö. semazendi. Biliyorsunuz, Cumhuriyet Dönemi’nde 1925’ten sonra pek sema yapılamıyor. M. H. Dede ve rahmetli dedem birlikte Konya’da sema hizmetlerini yeniden başlatıyorlar. Ondan önce Konya’nın dışında özellikle Afyon, Kütahya, Sivas ve İstanbul’dan gelenler sema yapıyorlar. Dedemlerin Konya’da semaya başlaması onlardan hemen sonradır. Dolayısıyla dededen babaya gelen oradan da bana ve kardeşime geçen semazenlik yolculuğumuz var. Evde eğitimlerimiz oluyordu. Çocukluğumuz babamın semasını izlemekle geçiyordu. İlkokul çağlarında sema eğitimi almaya başladım. Ama sema yapacak kapasitede değildim. Babam on dört yaşından sonra beni her gün çalıştırarak yetiştirdi. Sağ olsunlar babamın arkadaşları da yardımcı oluyordu. İlk olarak Almanya’da sahneye çıktım. Ondan bir ay sonra Türkiye’ye geldiğimizde buradaki Şeb-i Arus programlarına da katılmıştım. Ondan sonra artık her yıl aralıksız Şeb-i Arus programlarına katıldım. Liseyi bitirdikten sonra katılmaya devam ettim. Daha sonra UNESCO’nun 2007 yılını Mevlâna’yı Anma Yılı olarak ilan etmesi üzerine yurt dışında çok fazla program yaptık ve çok fazla seyahat ettik. Daha sonra 2010 senesinde bendeniz yirmi yaşında iken Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu’na sözleşmeli olarak girdim. Küçük kardeşimin de semazenlik hayatı var. Babam bana semazenlik eğitimi verirken o da çok imrendi ve kendi kendine öğrenmeye başladı. Sekiz yaşında Mevlâna’nın türbesinde sema yaptı. Ona himmet edildi. Hepimize himmet ediliyor elhamdülillah. Yani babam bana öğretirken o da pişti ve kısa sürede öğrendi. Şimdi liseyi bitirdi ve üniversite sınavlarına hazırlanıyor. Her ikimizin de semazenliğinde babamızın etkisi çok büyüktür. Bu arada biz sema yaparken Mevlevilik, Hz. Mevlâna ve sema ile ilgili birçok soru geliyordu. Doğrusu sema yapıyordum ama bunların mahiyetini çok fazla bilmiyorum. Bu sorular bizde merak uyandırdı ve araştırmaya itti. O zaman Elif Şafak’ın Aşk romanı yeni çıkmıştı. Bana buradan sorular sorulabilir diye o kitabı bile okudum. O dönem popüler kültürü de takip ettim. Akademiyi* de takip etmeye başladım. Abdülbaki Gölpınarlı dâhil günümüzün tasavvuf yazarlarının çoğundan istifade etmeye başladım. Onlarla oturup sohbet ettim. Böylece kendimi işin içinde buldum.” (Semazen, M. M. Ö., Erkek)

Katılımcının ifadeleri değer, his ve geleneksel davranış kalıplarının bir arada pratize edildiğini göstermektedir. Ailenin, Mevlevi harekete mensup olmadaki etkisi bir hayli fazla görünmektedir. Değerler ve hisler, gelenekten gelen inancı ve yaşam şeklini devam ettirici temel unsurlar olarak rol oynamıştır. Değerlerle yoğrulu bu geleneksel tutum ve davranış kalıpları zamanla rasyonel bir zemine çekilmiş, kaynaklar ve metinler bağlamında akademik bir düzleme taşınmış ve meşruiyeti tahkim edilmiştir.

Geleneksel saiklerle ilgili benzer bir vakıa, bir başka katılımcı tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

“Ailemin geçmişinde Mevlevilik var. Mevlâna Türbesi’nin önünde ana yolun kenarında metfun olan Şair Şemmi, anne tarafından benim dedemdir. Orası mezarlıkmiş ve tek kaldıramadıkları türbe orası olmuş. Konya’da Şemmiler, Gültepelere vb. aileler var. Bizler Gültepelereyiz. Benim için güzel olan tarafı semazenliğimin yönlendirme ile olmaması. Semazenliğim çok küçük yaşlarda ve kendi merakımdan geldi.” (Semazen Ö. F. E., Erkek).

* Devam ettiği Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans eğitimi.

Derinlemesine görüşmelere katılanların tamamında geleneksel değerler, gaye bilinci, ahlaki, estetik ve dinî değerlerin maddi gelire, statüye, prestije ve tanınma duygusuna baskın geldiği görülmüştür. Mevlevî hareketten kopuk olan ve özellikle sema ritüelini ticaret ve reklam malzemesi yapan kişi ve gruplar bu değerlendirmenin dışındadır. Geleneksel Mevlevî hareketin devamı olan güncel Mevlevîlerin tamamı bu kişi ve gruplardan rahatsız olduklarını dile getirmişlerdir.

4.3. Mevlevîliğin Görünen Yüzü: Şeb-i Arus Törenleri

Mevlâna Celâleddin-i Rumi'ye nisbetle kurulan Mevlevîlik, yüzyıllarca devam eden güçlü varlığından sonra Cumhuriyet'le birlikte görünmez olmuştur. Günümüzde bu tarikat, lokal ve küçük gruplar hâlinde varlığını devam ettirmeye çalışmaktadır. Fakat bu tarikatın gelenekleri içinde yer alan Şeb-i Arus (Mevlâna'nın kendi ölümünü düğün gecesi olarak görmesi) törenleri ve sema ritüeli son yıllarda popüler hâle gelmeye başlamıştır. Böylece çok sayıda ritüel, sembol ve davranış pratiğini bünyesinde barındıran Mevlevîliğin bugün görünen iki yüzü popüler olmuştur: Şeb-i Arus Törenleri ve sema.

Sema, Şeb-i Arus'a ait diğer pratikler, semboller, musiki ve duygusal atmosfer tarihsel Mevlevîlikten kalma bazı unsurlardır. Hükümetlerin, Şeb-i Arus Törenlerini kültürel bir öge olarak kabul etmesi, reklamını yapması ve dış dünyaya ulusal ve kültürel sermaye olarak pazarlaması bu ritüelleri popüler hâle getirmiştir. Günümüz Mevlevîleri ise devletin bu kültürel politikalarının pasif taraftarları, kısmi uygulayıcıları, bazı kararlarda ise partnerleri olarak görünmektedir.

Mevlevîler'in 1925 yılından önce Mevlâna'nın vefat yıl dönümü dolayısıyla kendi dergâhlarında ihtifal (Şeb-i Arus) düzenledikleri bilinmektedir. 1925 ile 1937 yılları arasında on iki yıllık belirsiz bir süreç bulunmaktadır. 1937-1942 yıllarında ise Konya ve Ankara Halkevi'nde, Mesnevi Okumaları ve Mevlâna ile ilgili konferansların yapıldığı bilinmektedir. Bugünkü anlamda Şeb-i Arus Törenleri ilk defa 17 Aralık 1942 yılında Ankara ve İstanbul'da düzenlenmiştir. 1951 yılına kadar fasıllarla devam eden bu etkinlikler söz konusu tarihten sonra günümüze kadar düzenli olarak yapılmaya devam etmiştir.

Şeb-i Arus Törenlerinin esası sema ayin-i şerifidir. Süreç içinde bir geceden on güne çıkarılan törenlerin içinde kongre, panel, sempozyum vb. bilimsel oturumlara da yer verilmeye başlanmıştır. 2000'li yıllardan itibaren tiyatro, şiir dinletisi ve konser gibi halka açık etkinlikler bu törenlere eklenmiştir. Ayrıca Mesnevi okumaları, Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili sergiler, atölye çalışmaları gibi etkinlikler de son dönemlerde öne çıkmaya başlamıştır.

Son yıllarda özellikle 2007 yılından itibaren yurt içi ve yurt dışında Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili bilimsel toplantıların ve Mesnevi okumalarının sayısında ciddi artış gözlenmiştir. Fakat Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili veri akışının çoğalması ve ülke geneline yayılan etkinliklerin artışı, geleneksel Mevleviliği ve toplumsal uyumu zorlayıcı bazı sonuçlar doğurmuştur. Örneğin Konya'da 17 Aralık Şeb-i Arus Törenlerinde sema mukabelesi öncesi icra edilen tasavvuf musikisi konseri diğer şehirlerde farklı sanatçıların katılımıyla ve farklı müzik türleriyle yapılabilecek hâle gelmiştir. 2007 yılından itibaren Konya dışında görülmeye başlayan hareketlenmeler, sema merkezli ve geleneksel uygulamalarla ilgili problemler ortaya çıkarmaya başlamıştır.

Yetkili kurumların, dünyadaki gelişmeleri ve turizm-tanıtım alanlarındaki ilerlemeleri dikkate alarak Şeb-i Arus Törenlerini yenilemek istediği bilinmektedir. Bununla birlikte Mevleviler, Çelebiler ve konuyla ilgili resmî kurumlar, gelenek içinde sistemleştirilen sema ve musikinin popüler bir metaya dönüştürülmesi tehlikesine dikkat çekmektedir.

Bunun için Mevleviler, Şeb-i Arus Törenlerinin özünün mahafaza edilmesi, törenlerde İslam, ölüm, ahiret, dünya vb. temaların ön plana çıkarılması, gerektiğini dile getirmektedir.*

Mevlâna soyundan gelenler, geleneksel Mevleviler ve ilgili kurum ve kuruluşlar, Mesnevi okumaları, semanın eğitimi ve icrası, Mevlevi mukabelesi, Mevlâna ihtifalleri, ihtifallerde icra edilen musiki, Mecmau'l-Bahreyn, Türbe ziyareti, Konya dışında yapılan törenler, matbah (çile, on sekiz hizmet ve diğer hususlar) vb. birçok konuyu etraflıca tartışmakta ve bunların asıllarının muhafazasını istemektedir.

* Konya İl Kültür ve Turizm Müdürü Abdüsettar Yazar'ın daveti üzerine katıldığımız ve Konya Novotel'de 05-06 2017 tarihleri arasında yapılan, yurt içinde Mevlâna ve Mevlevilikle ilgilenen birçok akademisyen ve yöneticinin katıldığı Mevlâna'yı Anma Törenleri Şeb-i Arus İstişare Toplantısı'nda bu ve benzeri birçok konu katılımcılar tarafından etraflıca tartışılmıştır.

Şeb-i Arus Törenlerinde yapılan etkinliklerin Mevlevilik felsefesine göre yapılıp yapılmadığı eskiden beri her mahfilde ve sürekli olarak tartışılmaktadır. Sema ve Mesnevi okumaları tartışılan bu etkinliklerin içinde en önemlileridir.

Şimşekler'e göre Mevlâna'yı anmaktan çok, anlamak önemlidir. Ona göre Mevlâna'nın gerçekten anılmaya çok ihtiyacı yoktur. Çünkü Mevlâna sekiz yüz yıldır güncelliğini kaybetmemiş ve bir şekilde her dönem insanların önüne çıkan bir düşündürüdür. Her konuda fikir beyan etmiş, her türlü insandan ve her din kesiminden bireylerin ilgisini çekebilecek beyitler yazmıştır. Onun bu şekilde anılması da gereklidir. Fakat Şimşekler'e göre anılmanın ikinci planda bırakılarak anlamanın öne çıkarılması daha doğru olacaktır.⁸²⁸

Merkezinde sema zikrinin yer aldığı Şeb-i Arus törenleri tekke ve zaviye kanunundan önce sadece dergâhlarda yapılmaktaydı. Geleneksel Mevlevilikte tekke ve zaviyelerin dışında icra edilmeyen bu zikir, paradoksal olarak Mevlevilerin eli ile açık alanlara taşınmıştır. Bu taşımada meşrulaştırma endişesinin etkili olduğu görülmektedir. Halka açık alanlara taşınan bu törenler zamanla Kültür Bakanlığının uhdesinde yürütülen resmi faaliyetlere dönüşmüştür.

“Sema, nötronların ve protonların dönmesi ile hacdaki tavaf ile ve 270 milyar galaksinin aynı yönde dönmesi ile alakalı bir zikirdir. Bunun bir başlangıcı yoktur. Ben uzun yıllar evvel maddi açıdan semayı araştırdım. Sema, Musa'nın (as) döneminde yazının icadı ile başlayan bir şey. Musa (as) döneminde sema olduğuna göre daha önceki dönemlerde de bunun olduğu anlaşılıyor. Bize gelince Hz. Mevlâna efendimizin ilk hanımı vefat edince ikinci eşinin annesi yani kayınvalidesi Hz. Mevlana'ya şu cümleyi yöneltiyor: 'Ya Mevlâna her şey yerli yerince güzel ancak sema çok gerilerde kaldı. Sen şu semaya bir el atsan olmaz mı?' demesi üzerine Hz. Mevlâna Sema'ya meyillenip Sema'yı bir hayat tarzı hâline getirmeye çalışıyor. Mevlâna'nın büyük oğlu Sultan Veled Hazretleri semayı disipline ederek ve kurallara bağlayarak belli bir sistem hâline getirdi. Biz vakıf olarak insanları sekiz yüz sene önce başlayan din ve Kur'an merkezli Mevlevilik etrafında toplamaya çalışıyoruz. Sema bir zikirdir. Hz. Kur'an da altı ayette 'Göklerde, yerde ve bu ikisinin arasında hiçbir şey yoktur ki Allah'ı zikretmemiş olsun.' denmektedir. Biz de 'O hâlde biz ne diye duruyoruz? Neden bu zikre tabi olmuyoruz?' dercesine kâinatın Allah'a yapmış olduğu zikre sema yaparak dâhil olmuş oluyoruz.” (Grup lideri, Dede, H. Ö., Erkek)

Bütün Mevlevi gruplarda zikir, sema, meşk, Mesnevi dersi vb. faaliyetler bulunmaktadır. Özellikle sema, dergâha ait bir zikir olarak görülmektedir. Ortodoks Mevlevilikte dergâhın dışında sema yapılması onaylanmamaktadır. Sahaya dâhil üç gruptan birisinin

⁸²⁸ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 103.

bütün üyeleri dergâhın dışında sema yapılmasını özellikle caiz görmediklerini dile getirmişlerdir.

Gruba üye bazı bireyler ile görüşme imkânı bulduğumuz hâlde grupsal faaliyetlerine ve sema meclislerine katılma imkânı bulamadığımız sahadaki dördüncü bir grupta da “mahrem alanların dışında sema icrasının uygun görülmemesi” tutumu ortaya çıkmıştı.

“Neden sema, neden musiki? Çünkü insanlar bunu seviyor. Bu tarz şeylerden hoşlanıyor. Sema, bir kapı açıyor, ney bir kapı açıyor. Musiki ve orada yapılan şeyler bir kapı açıyor. Zikir de keza bir kapı açıyor. Ve insanlar o kapıdan giriyor. Bir yakınlık bir ısınma oluyor. O ritüeller için vitrini gibi. Zaten hikâye onun ötesine geçildiği andan itibaren başlıyor. Şeb-i Arus Törenlerini seyretmek insanlarda bir etki meydana getiriyor. İnsanlar bundan yola çıkarak Mesnevi okumaya başlıyorlar. Oralara gidiyor, bir duygu yoğunluğu yaşıyor ve dergâhımıza gelerek Mesnevi vb. kitaplar alıyor. Mesela roman alıyor okuyor bir aşamaya daha geliyor. Bizde de öyle oldu. Ben Kayseriliyim. İşte Avanos’da yetiştik. Okul çevresinde, derslerde Mevlâna, Mesnevi bir şekilde karşımıza çıktı. Bir arkadaşım benden daha yoğundu. Bunun arkasında başka şeyler olmalı, anlayışıyla ve arayışıyla beraber bu dergâhı bulduk. İstanbul’da da var, başka yerlerde de var. Bu kavuşma ile birlikte çok kişi hayatını değiştirdi ve gerçeği gördü. Dolayısıyla Şeb-i Arus vb. törenler bende tesir gösterdiğine göre başkasına da tesir edecektir.” (Mürid, B. K., Erkek).

Sosyal hayatın içinde, Şeb-i Arus’un görünen yüzünden etkilenerek Mevleviliğe yönelen bu anlatı sahibi müridin ifadeleri, bu törenlerin her şeye rağmen Mevlevilerce onandığını, meşru görüldüğünü ve devamının istendiğini göstermektedir. Uygulamalardaki eksiklikler ve itikadi noktada yapılan eleştiriler bu onayı etkilememektedir.

4.4. Küresel Talepler veya İç Dinamikler

Mevlâna’nın postmodern dönemlerde Batı’da popüler bir figür olarak ortaya çıkması ve buna bağlı olarak sema ritüeli ile Şeb-i Arus Törenlerinin görünen olgular hâline gelmesinin sosyolojik sebeplerinin analiz edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda küresel talepler, gruba ait iç dinamikler ya da her ikisine ait karşılıklı etkiler bu sonuçları ortaya çıkaran sebepler olarak görünmektedir.

1980’lerden beri artan bir ilgiyle karşılanan küreselleşme, kaygan ve anlaşılması güç bir kavram olarak görülmektedir. Küreselleşme terimi; süreci, politikayı, pazarlama stratejisini hatta ideolojiyi anlatmak üzere kullanılabilir. Küreselleşmenin temelinde bulunan iletişim ve teknoloji sayesinde küresel bir kültürün oluştuğu söylenebilir.⁸²⁹

⁸²⁹ Tatar, a.g.e., s. 23-133.

Modernleşme sürecinin bir evresi olarak 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan küreselleşme, bilim, sanat, hukuk, siyaset, kültür ve iktisadi alanlarda dünyadaki bütün ülkelerin birbirlerine daha çok bağımlı hâle gelmeleri ve ortak değer, yaklaşım ve tavırlar benimseme sürecini ifade etmektedir.⁸³⁰

Küreselleşme belirsiz ve sonuçtan emin olunamayan bir süreç üretmiştir. İlahî olanın dışlandığı, mutlak ahlaki ölçülerin geçersizleştiği, değerlerin atomize olduğu, sadece koordinat kaybı değil pusula çokluğu ve yokluğunun da yaşandığı, bireyin maddi-bedenî bir seviyede tutulup nefse indirildiği, kârın bütün fiillerin amacı hâline getirildiği yani büyüünün bozulduğu modern dünyada, bireylere ve topluluklara ait olma duygusu vererek belirsizlikleri belirli kılan, yaşanan anlam krizini aşmada ve kimlik inşa etmede önemli rol oynayan din, yükselen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸³¹

Batı toplumlarında modernleşme sonrası oluşan belirsizlik ortamı ve anlam krizi, dinin bu krizi aşma araçlarından birisi olarak kullanılmasını netice vermiştir. Küreselleşme süreci ile birlikte dinin belirsizlikleri aşma aracı olarak kullanılması dolaylı olarak Mevlâna figürünü ve onunla ilintili olarak sema, Şeb-i Arus, Mevlevi ritüelleri ve sembollerini popüler hâle getirmiştir.

Freyer'e göre din, bireyleri, kişiliklerinin parçalanması tehlikesine karşı korumakta, onları kutsal ile karşı karşıya getirerek kişiliklerinin birliğini sağlamakta ve bir bütün hâline gelmelerine yardım etmektedir. Daha sonra birey, bu tam ve bağdaşık (mütecanis) kişiliğini bir öğretmen, hekim, yurttaş, kentli ya da aile bireyi olarak dünyevi alanlarda değerlendirmektedir. Ona göre din, bütün kültür alanları üzerinde etkisini göstermekte ve kültürün merkezi olarak kalmaya devam etmektedir.⁸³²

Mevleviler modern dönemlerin belirsiz durumlarına ve anlam krizlerine karşı dinin kimlik inşa edici rolüne inanmakta ve belirsizliklerin Mevlâna'nın yaklaşımları üzerinden aşılabileceği kanaatini taşımaktadırlar. Farklılaşan ve küreselleşen çağdaş sanayi kültürünün (Batı medeniyeti) çıkmazlarına vurgu yapan Mevlâna sevenleri, çıkış yolu olarak Mevlâna'nın mesajlarına dikkat çekmektedirler. Onlara göre Batı medeniyeti on yedinci asırdan itibaren ilahî mesajlara sırt çeviren yalnız aklın kılavuzluğunu kabul eden,

⁸³⁰ Özkul, *a.g.e.*, s. 120.

⁸³¹ Tatar, *a.g.e.*, s. 139-160.

⁸³² Freyer, *a.g.e.*, s. 117.

gerçeklerin sadece laboratuvarlardan çıkabileceğini iddia eden pozitivist bir anlayışa girmiştir. Mevlâna sevenlerine göre Rönesansla birlikte kendini yaratıcı yerine koyan modern insan, kâinatı yaratıcının yerine yönetme iddiasına kalkışmıştır. Mevlâna sevenleri, bilim ve tekniğin gücüyle dünyaya hükmetmeye çalışan batı insanının tabiatın mucidi ve sahibi olmak gibi başka bir mutluluğu hayal ettiğini dile getirmektedirler. Mevlâna sevenleri, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda geçici zaferin sarhoşluğuna kapılan ve yeniden doğduğuna inanan modern insanın hayatın felsefesini kendince yeniden yazmaya başladığını ifade etmektedirler. Mevlâna sevenleri, insanlığın problemlerini çözeceğini vadeden, dünyaya ekonomik ve sosyal refahı getireceğini iddia eden Batı'nın materyalist anlayışının açgözlü, amaçsız, doyumsuz bir insan tipi ortaya çıkardığını da dile getirmektedirler. Mevlâna sevenleri, insanda ruhun eserini yok eden bu materyalist değişimin, onu alkolizme ve uyuşturucuya ittiğini hatırlatmaktadır. Liberal kapitalist sistemin sosyo-ekonomik baskılarına maruz bırakılan ve basit bir tüketim aracı hâline getirilen batılı bireylerin din ve maneviyat arayışına girdiğini kendi inanç sistemlerinde bulamadıkları manevi derinlikleri ve güzellikleri İslam dininde ve özellikle Hz. Mevlâna'nın görüşlerinde bulduklarını dile getiren Mevleviler, bu kişilerin Mevlâna'ya akın ettiklerini ifade etmektedir. Onlara göre küreselleşen dünyada insanlığın ortak problemlerinin layıkıyla çözülmesi ancak fikirleri çağları aşan, Mevlâna ve onun gibi düşünenler sayesinde mümkün görünmektedir.⁸³³

Yakup Şafak Mevlâna'nın, insanlığın özellikle de Batı toplumlarının çıkmazlarına karşı çare üreten bir figür olduğu kanaatindedir:

“Şurası muhakkaktır ki gerek İslam coğrafyasında gerek dünyanın diğer yerlerinde Mevlâna kadar ilgi ve sevgiye mazhar olan çok az kişi vardır. Günümüzde yurt içinde ve yurt dışında Mevlâna ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar büyük bir hız kazanmıştır. Özellikle maddenin dar kalıpları arasına sıkışmış olup ruhen huzur ve sükûn arayan, hayatlarını anlamlı kılacak ve ona derinlik katacak arayışlar içinde bulunan Batılılarda bu yöneliş önemli boyutlara varmıştır. Bugün 'Mevlâna' ve 'Rumi' kelimelerinin içinde yer aldığı web sitelerinin yüzbinlere ulaştığı ve Mevlâna'nın eserlerinin ABD'de yıllardır en çok satılan kitaplar arasında yer aldığını zikredersek konunun geldiği nokta anlaşılır.”⁸³⁴

Mevlâna'nın kurtarıcı rolü ile ilgili iki yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Mevlâna muakkipleri, sevenleri, Mevleviler, tasavvuf hareketi mensupları ve

⁸³³ Abdullah Öztürk, Modern İnsanın Buhranlarına Hz. Mevlâna'nın Mesajları, *Mevlâna'nın Düşünce Dünyasından* Der. Nuri Şimşekler, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2004, s. 225- 231.

⁸³⁴ Yakup Şafak, Dünya Mevlâna'ya Her Zamankinden Daha Fazla Muhtaç, *Mevlâna'nın Düşünce Dünyasından* Der. Nuri Şimşekler, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2004, s. 233.

Müslüman kitleler. Bu yaklaşımın çağın çıkmazlarına karşı Mevlâna'ya biçtikleri kurtarıcı rol, ehl-i sünnet çizgisinde ve İslam itikadı çerçevesindedir. İkincisi, Müslüman olmayan modern çağa mensup seküler bir kitlenin Mevlâna'yı bir kurtarıcı olarak görmesidir. Bu kitle Mevlâna'ya New Age akımının düşünce kalıplarına uygun bir rol biçmektedir. Mevlâna'nın bir dönem ABD'de en çok okunan şair olarak zirve yapması ona olan ilgiyi arttırmış ve onun öğretileri bir sevgi ve hoşgörü çerçevesinde ele alınmıştır. Mevlâna'nın New Age akımının düşünce ve davranış pratikleri çerçevesinde değerlendirilmesi ve seküler bir çizgide konumlandırılması psikolojik, siyasi ve fikrî birçok sebebe dayanmaktadır.

Mevlâna sevenleri ve Mevleviler bu tür seküler yaklaşımlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Nuri Şimşekler'in bu noktadaki tepkisi şöyledir:

“Mevlâna'yı İslam'dan koparıp Hristiyan yapan, Buda ile özdeşleştiren, semayı yogayla bir gören ve en önemlisi onu dinler üstü gösterip sahiplenmeye çalışan bir dünya kamuoyuyla karşı karşıyayız. Evet, Mevlâna ilk etapta insanların dinlerine karışmıyor ve onu sevgilisinin yarattığı bir canlı olarak görerek ona ön yargısız yaklaşıyor, renksiz camla bakıyor. Yaşadığı dönemde de Konya'da bulunan Hristiyan ve Musevi din adamlarıyla hoş geçinip onlara yakınlık gösteriyor. Hatta önemli bir kabahatinden dolayı küçük oğlunu hiç affetmemişken birini öldürüp kendisine sığınan Ermeni bir genç için Selçuklu Sultanı'ndan af çıkarıp yanına almıştır. Tabi burada da Mevlâna'nın ileri görüşlülüğü ön plandadır. Bu genç, dinine ve hatta adına müdahale edilmediği ve zorlama olmadığı hâlde bir müddet sonra Müslüman olmuş ve 'Alâeddin' adını almıştır. Yani burada 'kazanç' vardır, 'kayıp' değil.”⁸³⁵

Doğu toplumlarının tarihinde din ve hikmet her zaman etkili olmuştur. Birçok kültürün ve dinin birbirini etkilediği Doğu'da Konfüçyüsçülük, Budizm, Zerdüştlük, Hinduizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam çeşitli temaslar sonucu birbirlerini etkilemiştir. Mevlâna'nın, İslam'ın rahmet, barış, sevgi, güzel ahlak vb. evrensel yönlerini ön plana çıkarması, İbrahimî dinlere ait Allah anlayışını vurgulaması, kişiliğindeki coşkunluk ve metinlerindeki olağanüstü sunum becerisi onu öne çıkarmıştır. Metinlerinde ve şiirlerinde var olan evrenselliğin küreselleşmenin etkisi ile popüler hâle gelmesi ve herkes tarafından bilinmesi onun fikirlerinin diğer din ve inançlarla karşılaştırılmasını ve benzerliklerinin fark edilmesini netice vermiştir. Bu benzerlikler farklı kesimlerin Mevlâna'yı sahiplenmesini doğurmuştur.

⁸³⁵ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 89-90.

Bu bağlamda Mevlâna ile Konfüçyüs arasındaki çeşitli benzerliklere ve farklılıklara dikkat çekilmiştir. Küreselleşme, her iki düşünür arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya çıkarılmasına katkıda bulunmuş ve onlara olan ilgiyi artmıştır. Her iki düşünürde var olan insan merkezli kâinat anlayışı dikkat çekmektedir. İnsanın kâinatı evi bilmesi, tüm varlıkların bir aile olarak görülmesi vb. yaklaşımlar, her iki düşünürün aile, birey ve musiki ile ilgili fikirlerinde benzerlikler ortaya çıkarmıştır. Fakat tevhid (Allah'ın bir oluşu) inancının Konfüçyüs'de bulunmaması iki düşünür arasındaki temel kırılmadır.⁸³⁶

Bu arada Batı'nın Mevlâna'ya ilgisini birçok yönden değerlendirmek gerekmektedir. Batılı her bir insan, Mevlâna'nın bir yönüne ilgi duymuştur. Sema'dan etkilenenler olduğu gibi Mesnevi'ye odaklananlar da olmuştur. Şimşekler'e göre bu ilgiyi iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan maddi doyuma ulaşan ve dünyada elde etmek istediği her şeye kavuşan birinci grup, belli bir dönem sonra maddiyatın sadece insanın bedeni için işe yaradığını oysa asıl olanın insanın içinde keşfetmesi gereken manevi ve soyut ihtiyaçların olduğunu fark etmektedir. Çünkü maddi tatminler belli bir aşamadan sonra işe yaramamaktadır. Bu tür manevi arayışlara girenler sufizme doğru kaymaktadır. Her ne kadarki Hinduizm, Kabala veya başka tür akımlarla karşılaşılıyorsa da Mevlâna, böyle bir durumda tercih edilen bir manevi kurtarıcı olabilmektedir. İkinci grup ise hangi din ve milletten olursa olsun çatışma, savaş ve şiddetin karşısında olan, dil, din, ırk, mezhep ve statü farklılıklarını aşan ve herkesi insan olarak gören gruptur. Bu grup Mevlâna ile karşılaşınca onun söylemlerinin temeli olan bu bakış açısına hayran kalmaktadırlar.⁸³⁷

Dolayısıyla Batı'da birbiriyle çelişen ve çatışan birçok Mevlâna figürü bulunmaktadır. Bunlardan çoğunun onunla ilgili düşündükleri, söyledikleri ve yazdıkları kişisel bakış açılarını yansıtmaktadır. Bunlar, Mevlâna ve öğretilerini doğru olarak yansıtmayabilmektedir. Fakat bazı kişi ve gruplar ise buldukları ülkelerde Mevlâna'yı doğru anlamakta, Mevleviliği yaşamaya çalışmakta, sema öğrenmekte ve Mesnevi okumaları yapmaktadır. Bunların içinde Mevlâna'yı tanıdıktan sonra Müslüman olanlar da bulunmaktadır. Havva adını alan Fransız Rahibe Eva de Vitray Meyerovitch bunlardan bir tanesidir.

⁸³⁶ Özdemir, *a.g.e.*, s. 21- 97.

⁸³⁷ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 74-76.

Mevlâna ve Mevleviliğin popüler oluşunda hem bu dinî gruba mensup bireylerin gayretleri hem de küresel anlam krizlerinin Batı toplumlarında ortaya çıkardığı maneviyat arayışları etkili olmuştur. Mevleviler de bu kanaati taşımaktadır. Semazen M. M. Ö.'ye göre Mevlâna ve semanın popülerleşmesinde, “küreselleşmenin” etkisi “Mevlevilerin iç dinamizm”inden daha baskındır. Çünkü yukarıdan gelen talepler iç dinamikleri harekete geçirmektedir. M. M. Ö'nün yaklaşımı makul bir bakış açısı olarak görünmektedir.

Çağdaş bireyin yaşadığı çıkmazlar onu psikolojik, dinî ve manevi bir arayışa sürüklemektedir. Bu arayış din olgusunu dolayısıyla Mevlâna figürünü popülerleştirmektedir. Mevlâna'yı ve onun temel eserlerini merak eden çağdaş birey, arayışından ötürü öncelikle Mevlâna ile ilişkili kişi ve grupları merak edip bulmaya çalışmaktadır. Bu durum Mevlevilik dinî grubunu ve Mevlevileri arayışın adresi olarak ortaya çıkarmaktadır. Mevlevi dinî grubuyla temasa geçen bireyler, çeşitli sorunlar dile getirmekte, çağdaş dönemin açmazları ile ilgili sorular sormakta ve bu sorulara çözüm aramaktadır. “Mevlevi dergâhına gelenlerin hangi vesilelerle geldiği ve ne tür sorular sorduğu” ile ilgili sahadaki katılımcılara yönelttiğimiz sorular ve bu sorulara verilen cevaplar, popüler Mevleviliği üreten iç ve dış dinamiklerin parametrelerine ait ipuçları vermektedir.

“Sema yapıyoruz. Semadan sonra bazıları yanımıza geliyor soru soruyor. Hem turistler hem de Türkler soruyor. Hatta Konyalı bile soruyor. ‘Hocam başınız dönmüyor mu, mideniz bulanıyor mu?’ diyor. Ben de ‘Hayır dönmüyor. Ben kötü bir şey yapmadım ki niye midem bulansın. Allah başımızı döndürmesin.’ diyorum. Böylece iletişim için kapı aralıyoruz. Bir defasında Japonyalı bir turist geldi, ‘Ben Mevlevi olmak istiyorum.’ dedi. Biz de ona ‘Dur!’ dedik. ‘Ben yarından itibaren Mevlevi olacağım.’ diyor. Biz de ‘bir dakika! Biz bu konulara çok dikkat ediyoruz. Bunun çok prosedürü vardır. Siz, nasıl ki bir üniversitenin elemanı olmak için birçok süreçten geçmek zorunda kalıyorsunuz. Bu dergâha girmek için de Hazret-i Peygamber’i ve Allah’ı bilmek ve iman etmek zorundasınız. Herhangi bir kulübe girmek için bile üç yerden referans alıp kefil alıp öyle giriyorsunuz.’ diyoruz. Biz de o konularda çok titizizdir. Hatta online tarikat üyesi olmak isteyenler var. Olmaz. Telefonla veya bilgisayarda ‘Ben tarikat almak istiyorum.’ diyenlerin taleplerine cevap vermiyorum. ‘Hocam siz şeyhmişsiniz, şurdan bana şunu yapabilir misin?’ diyorlar. ‘Olmaz!’ diyorum. Bazıları, ‘Ben içimde bir boşluk hissediyorum, moralim bozuk, depresyon içerisindeyim, bu dünya bana ağır geliyor hemen Mevlevi olmak istiyorum.’ diyor. O zaman anlatıyorsun Mevleviliğin nasıl olduğunu, süreçlerin nasıl işlediğini, kitabın nasıl okunduğunu. ‘Sen hele bizim yanımıza gel!’ diyorsun. Yani gelmek istiyorsan konferanslara gel, konuşmalara gel, musiki dinle, şunu yap, bunu yap. Ama dergâhımıza genelde ‘yaralı ceylanlar’ gelmektedir. Bunlar, modernitenin perişan ettiği, dağıttığı ve ruhunu yok ettiği insanlardır.” (Postnişin, M. K. Ö., Erkek).

Modern dönemin bireylerini Mevlâna ve Mevleviliğe yönlendiren temel etken sema gösterisidir. Sema icra eden anlatı sahibi postnişin iki noktaya dikkat çekmektedir. Birincisi, semanın insanlar üzerindeki etkisine ve semadan sonra seyircilerde ortaya çıkan merak duygusuna. İkincisi ise “modernitenin ruhunu yok ettiği insanlar”ın çabası. Postnişin, Mevleviler olarak dikkatli bir süreç takip ettiklerini vurgulamaktadır. Küresel veya yerel bireyin soruları, merakı ve talepleri öncelikli olarak semadan kitaplara, konferanslara, konuşmalara ve musikiye yönlendirilmekte ve kişinin bir olgunluk süreci yaşaması istenmektedir. Postnişin’in ifadelerinde dikkat çeken bir başka nokta ise tasavvuf terbiyesinin kontrol gücüdür. Tasavvufta, dolayısıyla Mevlevilikte bireyin talebi olmadan harekete geçilmemektedir. Aşağıdaki anlatının sonunda, tasavvufun bu kontrol gücüne ve Mevlevilikteki “edep/nezaket içerikli tutuma dikkat çekilmektedir:

“Adam Hazret-i Mevlanâ’daki kabak hikâyesine takmış ama zikir nedir bilmiyor. Hadi şimdi Fatih’e oradaki Fatih Camii’ne gidelim. Gittik, diyelim. Ne yapacaksın orada? Nişantaşı’nın önemi ve oradakinin ihtiyacı yok mu? Evet, ben Nişantaşı’nda çalışıyorum ve oranın da ihtiyacı var. Mesnevi’de Hadis ve Kur’an-ı Kerim’in anlamı dile getirilmeye çalışılıyor. Kabak ve eşek semeri hikâyesini anlattıyorsun, ‘Vay! Ne yapıyorsunuz?’ diyor. E, biz çok mu pir u pakız! Toplumda küçük yaştaki kızlar, ensestler kol geziyor, ağzını açan yok. Her gün pisliğin içerisinde yaşıyor ama zikretmiyor. Hepsini gizliyor. Ben Nişantaşı çocuğuyum. Benim babam alkolikti, Annem de kumarbazdı. Ben böyle bir muhitte büyüdüm. Ateist yetiştirildim. Babam beni camiye göndermedi. Babama camiye gidelim, hiç olmazsa cumaya gidelim diye yalvardım. Beraber Cuma namazına gidelim diye. ‘A, benim ne işim var orada?’ dedi. Ben o camiayı biliyorum. E, benim işim ne orda? O insanların buna ihtiyacı var. Bir de dergâha niye girilir? Dergâha akli olan girmez, aşkı olan girer. O da aşkının ne olduğunu bilmez. Derdi vardır. Ben dergâha ilk defa niye girdim? Oğlum kızım rahatsızdı ve dua etmek için girmiştım. Herkes bir maddi çıkar peşinde gider. ‘Hocam benim oğlan evleniyor, kız doğru bir kız mı, evlensin mi, evlenmesin mi?’ diye soruyor. Evet, saçma sapan şeylerden ötürü gelinebiliyor. Fakat ben bunlara hiç kızmıyorum çünkü ben de aynı safhadan geçtim. Dolayısıyla ‘Gel, ne istiyorsan gel. Sen hele kapıdan gir içeriye. Girdiğin gibi kalmayacaksın.’ demek gerekiyor. Bilinmeli ki o kişi asıl dönüşümü geçirdiğinde akli dönecek. Döndüğümün bile farkına varmayacak. Ama bizde enteresan bir adet vardır mesela bakarsın ve dersin ‘Bak ne güzel bir çocuk! Bundan iyi bir derviş olur.’ Ama bunu o anda söyleyemezsin. Bizde o anda bunu söylemek yasaklanmıştır. O kendisi gelecek, kapıyı çalacak, vuracak, yarası olacak.” (Postnişin, M. K. Ö., Erkek).

Tarikat mensubunun istediği anda istediğini söylemesi veya yapması adaba ve irşada aykırı bir tutum olarak kabul edilmektedir. Geleneksel Mevlevilikte de aynı durum söz konusudur. Mevlevihanelerde nevnîyazın ikrarının alınması ve ona matbah-ı şerifte üç dört gün gözlem yaparak geniş bir zaman diliminde karar verme imkânı tanınması, modern zamanlarda, “bireyin tercihini, talebini ve olgunlaşmasını sabırla beklemek” biçimine dönüşmüştür.

Küresel talepler ve yaşayan Mevlevilikteki iç dinamizm de tarikatı ayakta tutan önemli bir unsur olarak görünmektedir. Çelebi, şeyh, mürşit, dede, mürit ve muhibban başta olmak üzere hareketin bütün katmanlarında “çağdaş bireyin kişiliğinin parçalanmasını engellemek ve onu kutsal ile karşı karşıya getirerek kişiliğinin birliğini sağlamak” amacı ile tarikatın geniş çevrelerde yayılması çabası gözlemlenmektedir. Katılımcı postnişinin ihtiyaç sahibi alanlara (Fatih semti yerine Nişantaşı semti) öncelik tanınması ve o muhitte faaliyet göstermesi, “modern bireye manevi olarak yardımda bulunma ve tarikatı bütün çevrelere kadar taşıma” endişesinin ve bu yöndeki dinamik durumun yansımasıdır.

“Bizim vesilemizle dergâha gelenler olduğu gibi kendi talepleri sonucu gelenler de olmaktadır. Buraya gelip bu güzelliği tadanlar çevresindekileri de nasıplensin, bu güzelliğin farkına varsın ve yaşasın diye yönlendirmektedir. Böylece dost, çevre, arkadaş çevremiz buraya gelmeye başlıyor. Bizim vesile olduklarımızın bazıları kendi soruları ve meraklarından ötürü bazıları da bizim telkinlerimiz ve davetimizle dergâha geldi. Mevlevilik hak bir tarikat olduğu için Allah onu muhafaza edecektir. Aslında on iki hak tarikatın özü Resulullah’ın sünnetine dayanmaktadır. Hepsi Allah’ın izni ile bu sancağı yaşatmaya çalıştığı için genişlemeye devam edecektir.” (Mürid, Y. Ö., Erkek).

Katılımcı müridin grup akadaşları ile birlikte Mevleviliğin yayılması için büyük bir gayret sarfettiği görülmektedir. Bu gayret, grupların üçünde ve grup hiyerarşisinin her kademesinde görülmektedir. KTTMT’de büyük bir istekle devam eden sema ve musiki faaliyetleri, Çelebiler grubunda daha sivil bir alana, Mevlâna ve Mevlevilik odaklı geniş kapsamlı bir çizgiye taşınırken; Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı ile Mevlevi-Der grubu ise, yerel ama daha yoğunlaşmış ve yerel halkla iç içe bir görünüm arz etmektedir. İstanbul’un da dâhil olduğu ve güncel Mevleviliğin yaşanmaya devam ettiği yerlerde Mevleviliğin yayılmasına dönük bir dinamizm gözlenmektedir.

Sonuçta küresel taleplerin uzantısı olarak uluslararası alanda ülkeler, siyasal yönetimler, sivil unsurlar ve UNESCO dâhil üst düzey kurumlar nezdinde devam eden Mevlevilik faaliyetleri, beri tarafta iç dinamizmin bir yansıması olarak Türkiye’de resmi ve gayr-ı resmî bütün alanlarda aynı hızla devam etmektedir. Bu faaliyetler hem akademik düzeyde hem de halk faaliyetleri düzeyinde yürütülmektedir.

“Biz sadece Konya’da faaliyet yapıyoruz ama şükür, grubumuzun epey mensubu var. Konya’da ikamet edenler şehir dışında olanlar ve gelip gidenlerle grubumuz epey canlı. Özellikle belli günlerde ciddi yoğunluk oluyor. Onun dışında tabii herkesin işi gücü var. Ama sabit bir kitlemiz var. Kanada’dan tutun, Amerika’ya kadar dergâhımıza gelip gidenler var. Mesela yakın zaman önce Fransa’dan bir kadıncağız geldi, Müslüman oldu. Kendisi şu anda Fransa’da. Belki uzun süreli bir bağlılık olamaz ama çok etkilendi. Buraya günübirlik gelmişti ve geri gidecekti. Ama burada bir hafta kaldı. Misafir ettik,

yardımcı olduk, beraber yedik, içtik. Çok etkilendi, ağladı, rüyalar gördüğünü söyledi. Dediğim gibi dergâhımızın dünyanın birçok ülkesinde mensupları ve ilgilileri var. Faaliyetlerimiz çok yönlü olarak devam etmektedir.” (Mürid, B. K., Erkek).

Araştırma alanına dâhil Mevlevi gruplardan üçünün de hem yurt içi hem de yurt dışı faaliyetleri bulunmaktadır. Küresel bir figür hâline gelen Mevlâna'nın türbesinin Konya'da bulunması, yurt dışındaki ilgili kişilerin dikkatini bu şehre yöneltmektedir. Çeşitli sebeplerle veya sırf Mevlâna'dan ötürü Konya'yı ziyarete gelen kişi ve gruplar, buradaki Mevlevi gruplarla temasa geçmektedir. Bu temas, Şeb-i Arus Törenlerinde daha da artmaktadır. Temaslar, grupların yurt dışı bağlantılarını kuvvetlendirmektedir. Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı ile Mevlevi-Der grubuna mensup müridin verdiği Fransız kadın örneği, bu ilişkilerin sonucu ortaya çıkmış olmalıdır.

Paradoksal şekilde Mevlâna'yı ve Mevleviliği merak eden çağdaş birtakım bireylerin soruları ve talepleri zaman zaman beklentilerin altında kalabilmektedir. Mevleviler bu durum karşısında nezaketlerini bozmamakta ve mümkün olan en uygun tavrı sergilemektedir. Mevlâna'nın torununa yönelttiğimiz “yurt içinden veya yurt dışından grubunuzla temasa geçenler en çok neyi merak ediyor ve ne tür sorular soruyor?” şeklindeki soruya çelebinin verdiği cevap, bu durumu teyid etmektedir:

“Açıķça söyleyeyim, pek o kadar ciddi soru gelmiyor. Yani ‘22. Kuşaktan torunu olduğunuzu nereden biliyorsunuz veya Hz. Mevlâna'yı rüyamda gördüm, bu ne demek?’ gibi sorularla geliyorlar. Türkler özellikle ‘Sema ederken başınız dönüyor mu?’ diye soruyorlar. Yurt dışından gelenler ‘Ne hissediyorsunuz?’ diye soruyorlar. Merak ediyorlar, çalışıyorlar. Önce bir şeyler öğrenip sonra gelip soru sormaya başlıyorlar. Çok farklı şeylerle karşılaşıyorum. Mesela, bir gazeteci ısrarla bendenizle röportaj yapmak istedi. Tam Şeb-i Aruz Haftası, geceleri ancak iki saat uyuyabiliyorum. Böyle bir durumda beni her gün arıyor ve ‘Görüşelim.’ diyor. ‘Peki, hadi gel.’ dedim. Geldi, karşıma oturdu. Sıkışık bir zamanda kendisine vakit ayırmışım. Bana ‘Size ne sorayım?’ demez mi? Bir hafta boyunca gördüğü yerde benden vakit ayırmamı isteyen ve sürekli telefonla ‘Ne olur, bana yarım saat ayırsanız!’ diyen kişi karşıma oturunca böyle dedi. Şaşırılmak mümkün değil. Yani çok değişik şeylerle karşılaşıyoruz. Olsun, o da bizim sabır imtihanımız. Ama yurt dışından gelenler daha nitelikli şeyler soruyorlar.” (Mevlâna torunu, E. Ç. B., Kadın)

Bu anlatı, sema, Mevlâna ve Mevleviliğe yönelen küresel ve yerel kitlelere ait tablonun homojen olmadığını göstermektedir. Mevlâna ve semanın küresel bir tanınmışlığa kavuştuğu, Mevleviliğin de Anadolu yerelinde 2000’li yıllardan sonra görünür duruma geldiği, bu durumun ortaya çıkışında rol oynayan etmenlerin neler olduğu, bu görünürlüğün ve ilginin sürdürülebilir olup olmadığı, geleneksel çizgiye uygun bir istikametle takip edilip edilmediği ve muhatap kitlenin berraklığı henüz belirginleşmiş değildir.

4.5. Ulusal Kültür Sermayesi ve Reklam Malzemesi Olarak Mevlâna ve Sema

Dini şöhretin aracı hâline getirme⁸³⁸ davranışı tarihin her döneminde görülebilmektedir. Modern dönemin bireyi de bu tutumdan uzak değildir. Günümüzde bazı kişi ve grupların Mevlâna'nın küresel şöhreti üzerinden kendini konumlandırma gayretleri bu davranış tarzının yansıması olarak görülmektedir. Mevlâna'nın küresel şöhreti ve semanın insanlar üzerindeki derin etkisi devletin de bigâne kalamayacağı düzeydedir. Tarihsel Mevleviliği üreten, canlı tutan ve sürekli kılan bu iki temel unsur; bugün Türkiye'nin dünyaya servis ettiği ulusal kültür sermayesi ve hatta reklam malzemesi olmuştur.

Franklin D. Lewis, popüler kültürün Mevlâna'nın derin mesajını sulandırdığı kanaatini taşımaktadır. O, Mevlâna'nın kutsal mesajının çağdaş, laik kültürün reklam ve tüketim araçlarıyla bayağılaştırılacağını dile getirmektedir:

“Kuzey Amerika’da Mevlâna taraftarlarının giderek arttığını izledim. Şimdi popüler kültür onun mesajını sulandırıp bozarken çağdaş laik kültürün amansız reklam ve tüketim araçlarıyla kutsal olanı kaçınılmazca bayağılaştıracağı önsezisiyle onları üzüntüyle izliyorum. Mevlâna dernekleri İngiltere ve Amerika’nın büyük kentlerinde kurulan Ömer Hayyam kulüplerinin vaktiyle sahip olduğu popülerliğe henüz ulaşamamış olsalar bile Washington Kirkland’daki ‘Mevlâna Sevenler’ gibi Müslüman olmayan Amerikalılardan oluşan küçük gruplar da Mevlâna’nın şiirlerini okumak, ardından da sema dönmek için birkaç haftada bir ibadetkâr bir tavırla toplanıyorlar ki bu da en çok Amerika’daki İranlıları şaşırtıyor. Mevlâna’nın Konya’daki türbesini ziyaret eden İranlılar oraya bir tür hac için gelen Türkleri ve Avrupalıları görünce hem şaşırtıyor hem de hoşlanıyorlar.”⁸³⁹

Mevleviler, Mevlâna'sız Mevleviliğin mümkün olamayacağını söylemektedir. Onlar, İslam tasavvufu ve ehl-i sünnet itikadı çerçevesinde hizmet eden ve dönen semazenlerin balerin olmadığını, mutrip heyetinin de saz takımı olmadığını her seferinde hatırlatmak zorunda kalmaktadır.

Mevlâna sevenlerine göre Mevlâna, sadece Konya'nın sınırları içine hapsedilecek bir şahsiyet değildir. Onlara göre yurt dışındaki herhangi bir insanın, Mevlâna'yı yereldeki bir insandan daha iyi anlayabilmesi mümkündür. Bunun için onlar, Mevlâna ile ilgili bir tekelleşmeye gitmenin doğru olmayacağına inanmakta ve sema zikrinin Endonezya, İrlanda, Amerika, İsviçre, İran vb. bütün ülkelerde yapılabilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Mevleviler, sema törenlerinin aslına uygun şekilde yapılmasına önem vermektedir. Onlara göre musiki, kıyafet vb. sembollerin doğru kullanılması ve

⁸³⁸ Canbay Tatar, *a.g.e.*, s. 8.

⁸³⁹ Lewis, *a.g.e.*, s. 34.

pratiklerin yerinde icra edilmesi gerekmektedir. Örneğin sema zikri, mutlaka ayin-i şerif icrasıyla yapılmalıdır. İlahî formatında bestelenen müzikle sema yapılamamaktadır. Şimşekler'e gerek Konya'da gerekse Türkiye'nin birçok şehrinde sema yaptığını zanneden ve bu işi para karşılığı ve hatta rakı mezesi gibi sunup dönen insanlar bulunmaktadır. Antalya ve Ürgüp başta olmak üzere Türkiye'nin birçok tatil yöresinde ve ticaret mekânlarında animatörlerin yapmaya çalıştığı ancak sadece üzerindeki tennurelerin semazeni çağrıştırdığı semalar bulunmaktadır. Hatta ayaklarına mest bulamayıp sivri uçlu modern görünümlü botlarıyla dönen insanlara rastlanmaktadır. Mevleviler bu tahribatın önlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Mevleviler semanın her yerde yapılabileceğini fakat bu tarz uygulamaları gördükten sonra bu düşüncelerinde tereddüt ettiklerini dile getirmektedir. Onlara göre UNESCO'nun 2005 yılında aldığı karar bir an önce hayata geçirilmeli ve gerekli önlemler alınarak semanın ehil kişilerce yapılması sağlanmalıdır.⁸⁴⁰

Mevlâna ve semanın reklam malzemesi yapılmasının ürettiği negatif sonuçlardan bir tanesi de bazı kişi ve grupların kadın erkek bir arada sema yapmasıdır. Sahadaki gözlemlerimiz ve derinlemesine mülakatlarımız sema ile ilgili şu gerçeği ortaya çıkarmıştır: Mevlevilere göre sekiz yüz yıllık Mevlevi tarihinde kadınlar ve erkekler hiçbir zaman bir arada sema yapmamıştır. Mevlâna'nın yaptığı semaya kadınlar katılmamış, sadece seyirci olmuştur. Mevlevi gelenekte kadınların kendi aralarında sema yapmasına bir engel bulunmamaktadır. Mevleviler, kadınları hiçbir zaman ikinci sınıf olarak görmediklerini tarihteki kadın Mevlevi şeyhlerini örnek vererek dile getirmektedir. Dolayısıyla grupta, yapılacak herhangi bir yanlıştın diğer uygulamalara da zarar vereceği endişesi hâkimdir. Özellikle yurt dışındaki iklimin buna daha müsait olduğu ifade edilmektedir. Mevleviler, Allah'la birlikte olma hâli olan semanın folklor veya gösteri olmayıp dinî bir zikir olduğunu, içkili yerlerde yapılanların ise sema değil sadece gösteri olduğunu hatırlatmaktadır. Bu tarikatın mensuplarına göre içkili mekânlarda sema gösterisi yapanlar maneviyatı parayla satan kişiler olup semazen değildir. Mevleviler bu tahribatın engellenmesi için devletin devreye girmesini istemektedir. Bu konuda UNESCO'nun 2005 yılında Mevlevi kültürü, sema ve Mevlevi müziğini koruma altına alma kararı aldığı bilinmektedir.

⁸⁴⁰ Şimşekler, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, s. 104-105.

Geleneksel Mevlevilikle ilgileri bulunmadığı hâlde etrafına kalabalıklar toplayan birtakım kişilerin, içkili mekânlarda dans gösterilerinde bulunup dönenlerin, kadın erkek birlikte sema edenlerin ve maddi çıkar elde etmek isteyen kişilerin, günümüz Mevleviliğinin en çok muzdarip olduğu kişiler olduğu bilinmektedir. Ayrıca Mevleviliğe ve Mevlânaya gönül verenlerin bu tahribatın önlenmesi için devletin bir kanun çıkarması gerektiğiyle ilgili istekleri sahadaki gözlem ve görüşmelerde en çok öne çıkan taleplerden biri olmuştur.

Günümüz makam çelebisi olan Mevlâna'nın 22. kuşaktan torunu Faruk Hemdem Çelebi bu konuda şunları dile getirmektedir:

“İlgili mercilerle görüşüp konuşarak bunların telafi edileceğinden şüphemiz yok, biz her daim Hz. Pir'in yaptığı gibi istişareden, danışmadan yanayız. Sema meselesine gelince her tarikatte bir zikir olduğu gibi Mevlevî yolunun zikri de semadır, dinî bir anlamı vardır. Mevlevîlik yolu sonradan şekillenen ya da zamanla değişikliğe uğrayan bir yol değildir. Esasları, usulleri yüzyıllardan beri bellidir. Sema nasıl ve nerede yapılır, kimler yapabilir, posta kim oturabilir? Hepsi bellidir, ayin-i şerifleri bellidir. Mevlevî geleneğine göre bizzat sema dedesinden sema çıkartmış, gerekli dersleri, adap ve erkânı layıkıyla öğrenip destur almış kişiler sema edebilir. Böyle olduğu takdirde bile gerekli izni almadan birkaç semazen bir araya gelip istedikleri yerde, hele hele farklı etkinlikler çerçevesinde sema edemezler. Bugün üzümlere görüyoruz ki işyeri açılışlarında, şenliklerde fuarlarda, müzik kliplerinde sema diye dönen insanlar var. Böyle olunca semanın manası kaybolur ve halk oyunu gibi tiyatro gösterisi gibi dans gibi bir hâle dönüşüyor. Kültür ve Turizm Bakanlığımız 22 Ekim 2008 tarihli bir genelge yayınladı. Bu genelge ile semanın usulüne uygun şekilde yapılması yönünde, muhatapları için karar alındı. Ancak bu genelgenin yayınlanmasından bu yana altı sene geçmesine rağmen uygulamada fazla bir değişiklik olmadı. Uygunsuz mekânlarda, hatta tatil yörelerinde animatörlerin dönmeleriyle sema yapılmaya çalışıldı. Maalesef bu genelgenin takibi yapılmadı. Kadın semazen konusuna gelince geleneğimizde hanımlar da sema öğrenmişler. Ancak şu da belirgin bir kuraldır ki hanımlarımız aynı meydan-ı şerife çıkıp erkek semazenlerle birlikte sema etmemişler, ayin-i şerife katılmamışlar, hanımlara ayrılmış olan bölümde sema etmişlerdir. Şunu da eklemek isterim ki erkek ve hanım ihvanın katıldığı sohbet meclislerinde musiki icra edilip ilâhîler okunurken erkeklerin bir köşede, hanımların da buldukları mahalde cezbeye gelip kalkıp birkaç çark atması da gelenekten gördüğümüz usullerdendi, buna ayinicum denir.”⁸⁴¹

Mevlevî tarikatına mensup olmayan, tarikatın adap ve erkânı çerçevesinde bir yaşam sürdürmeyen kişilerin tatil beldelerinde sema gösterisi yapması veya açılışlarda dönmesi ile kadın ve erkeklerin bir arada sema yapması, Mevlevî adap ve erkânına uymayan uygulamalardır. Çünkü bir Mevlevî dedesinin nezaretinde sema çıkarılmadan derviş ve semazen olunmamaktadır. Bu uygulamaya dönük tarihsel Mevlevî gelenek bugün aynı titizlikle devam ettirilmektedir.

⁸⁴¹ Çelebi, a.g.r, s. 56-63.

Mevlevilerin bu tahribatın önlenmesi için en çok güvendikleri merci ise devlettir. Çelebiler özellikle bu hususta devletle sürekli diyalog hâindedir. 2008 yılında bu yanlışın engellenmesi için genelge çıkarılmasında çelebilerin gayretleri olmuştur. Fakat bu genelgenin uygulanması ile ilgili zaafaların bulunduğu görülmektedir. Devlet, kuvvete dayalı bir engel yolunu tercih etmemektedir. Devletin bu tutumunda hangi endişelerin rol oynadığı dile getirilmediği için bilinmemektedir.

“Mevlâna ve sema ile ilgili yanlışlar gün geçtikçe artıyor. Bu durum, herkesi üzüyor, bizi daha çok üzüyor. Çünkü neticede kanını taşıdığımız ve sekiz yüz yıllık bir geçmişi olan bir yola zarar veriliyor. Ceddîm bugüne kadar bu yolu doğru bir şekilde korumaya çalışmış. Bizler de aynı şekilde korumaya gayret ediyoruz.” (Mevlâna torunu E. Ç. B., Kadın)

Katılımcının mensubu bulunduğu ailenin emanetine sahip çıkma ve geleneğin, koruyarak bugüne taşıdığı adap ve erkânı steril durumda tutma endişesi dikkat çekmektedir. Bu endişe ve hassasiyet aslında bütün Mevlevî gruplarda ve grup içi bütün düzeylerde devam etmektedir. Bu anlamda Şeb-i Arus Törenlerinin partnerleri olan Kültür Bakanlığı, Konya Büyükşehir Belediyesi, Selçuk Üniversitesi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu, İstanbul Türk Tarihi Müziği Topluluğu vb. kurum ve kuruluşlarda semanın aslına uygun şekilde uygulanmasına dikkat edilmektedir.

Mevlâna'nın torunu ve Celaledin Bâkır Çelebi'nin kızı N. P. Ç. S. de kendisi ile yaptığımız görüşmede en çok kadınlar ile erkeklerin bir arada sema yapması konusuna dikkat çekmiş ve bu uygulamaya şiddetle karşı çıkmıştır. Çelebi, Mevlevilikle ilgili yaptığımız bu doktora tez çalışmasında özellikle bu rahatsızlığın dile getirilmesini ısrarla istemiştir. Çelebi, görüşmede, önüne geçilmeyen yanlışlıkların büyüyerek onarılamaz tahribatlara yol açacağını dile getirmiştir.

“Toplum susamış. Kutsal bir ihtiyaç bu. İnsanın inanç ihtiyacı. Gülbangiyle, merasimiyle 'hu'suyla hiçbir yerde olmayınca ne yapsın insanlar? Ancak Konya'ya geliyor ve orada seyredebiliyor. İstanbul'da törenler 1960'lı yıllarda Lütfi Kırdar salonunda yapılmıştı. Ondan sonra diğer şehirlerde yapılmaya başlandı. 2007'de özellikle o zamanın başbakanının şahsi gayreti ile seksen vilayetin yetmişinde ve dünyanın pekçok ülkesinde (Şili, Arjanti, Japonya, Endonezya vb.) yapıldı. Bunun aslına uygunsuzluğu elbette var. Çünkü altın taklit edilir, teneke taklit edilmez. Bu altın değerindedir. Taklidi olur. Mühim olan sarrafların çoğalmasındır. Teneke ile altını parlaklığına göre değil mihenk taşına vurup değerini anlayarak tartmak gerekir. Ama ahalimiz bu seviyede değil.” (Postnişin Ö. T. İ., Erkek).

Görüşmeci, sema ritüelinin toplumla ilişkisini değerlendirirken bu ritüeli idealize etmekte ve toplumun “bu ritüeldeki ideal formu” algılama düzeyini sorgulamaktadır. Mevlevî

olmayan kişilerin sema yapmasına ve semanın reklam malzemesi olarak kullanılmasına farklı bir bakış açısı getiren postnişine göre böyle bir durumun ortaya çıkması, “semanın taklit edilmeye layık bir değer” olduğunun göstergesidir.

Mevleviliğin ve semanın popüler olması ile bu ritüelin özünü kaybetme riski arasındaki ilişkiyle ilgili düşüncelerini dile getiren postnişine göre ihlal öncelikli olarak Konya’da başlamıştır:

“Size o ilanı gösterebilirim. ‘Sema kursları başlamıştır. Muvaffak olanlar Avrupa seyahatine götürülecektir.’ şeklinde ilan var. 1950 yılını kastediyorum.” (Postnişin Ö. T. İ., Erkek).

Cumhuriyet sonrası Mevleviliğin var olma, görünür bir düzeye çıkma ve meşruiyet çabası, bu hareketin mensuplarını, semanın etkileyici görüntüsünü öne çıkarmaya itmiştir. Geçiş dönemlerinde bu ritüeli canlı tutmanın Mevleviliği ayakta tutmakla eş sayıldığı görülmektedir. Postnişin’in dikkat çektiği ve Mevlevilere ait olduğu belli olan 1950 tarihli ilan, bu gerçeği teyid etmektedir. Sahada görüşme yaptığımız ve geleneksel Mevlevilikle bağ kurabilmiş yaşlı postnişinler, semanın bu anlamlı ve güçlü rolüne dikkat çekmişlerdir.

Mevlevilerin yaşadıkları büyük travmalara rağmen kimseye düşmanlık beslemeden iyi niyetlerle ve büyük çabalarla topluma mal ettiği sema ritüelinin etkileyici görüntüsü, zaman içinde farklı kişi ve grupları bu ritüeli çıkar amaçlı kullanmaya itmiştir.

Beklenmedik düzeyde bir toplumsal karşılık üreterek ulusal ve küresel bir sermayeye dönüşen Mevlâna ve sema, zamanla devletin de bigâne kalamayacağı bir düzeye gelmiştir. Devlet, süreç içinde bu iki gerçeği önce kontrol altına almış daha sonra da ülkenin tanıtımına katkı yapan sembollere dönüştürmüştür.

“Bir konunun, bir ritüelin, bir olgunun kalabalıklar tarafından kabul edilmesi ve kalabalıkların bu olgudan haberdar olması aslında güzel bir şeydir. Ancak kalabalıkların bu ritüeli ne şekilde değerlendirdiği, bu güzelliği azaltır veyahut besler. Bugün Hazret-i Mevlâna’nın konumu ve hâlâ var olan frekansı bütün dünya tarafından algılanmaktadır. Çünkü onun herkese ferahlık veren ‘Ne olursan ol!’ gibilerinden insanların çoğunlukla yetersiz anladığı bir tolerasyon çağrısı vardır. Bu ‘Gel!’ aslında ‘return’ dur. Yani ‘Dön!’dür. Yani “Olduğun gibi pisliğine değil pisliğinin farkına var, kirinin farkına var, temizlen, temizlenmeye dön, temizliğe dön!”dür. Çünkü çağırdığı yer kitap ve sünnettir, ahlak-ı Muhammediye’dir, nur-u Muhammedi’dir. Bunu anlamakta zorlanıyoruz. Bir de ayin-i şerifteki ritüelin estetik yapısı insanlara çok hoş gelmektedir. Beyazlar içerisinde kuğular gibi kelekler gibi bir sema. Bir müddet sonra sıkılmaktadırlar çünkü sema dediğin dur kalk, dur kalk, dört kere dur kalk aynı şey. Hâlbuki ‘zikir yapanadır, bakana değil’dir. Yani bu bir vitrinlik mesele değildir. Bu bir zikirdir ve yaparı ilgilendirir. Ondan dolayı seyredenin çok olma hâli, ‘Seyredenlerin buradan edinip aynı zikri aynı arınma

metodolojisini algılaması' ise tamam çok güzel. Ama ben bunun bu derece olmadığını tahmin ediyorum. İnşallah yanılırım.” (Sanatçı, A. Ö., Erkek).

Bu katılımcının semaya bakışı, derinlemesine mülakata dâhil olan diğer bazı postnişin ve semazenlerin bakış açılarıyla bazı noktalarda örtüşmekte bazı noktalarda da ayrılmaktadır. Semadaki estetiğe yapılan vurgu diğerleri ile aynıdır. “Beyazlar içerisinde kuğular gibi kelebekler gibi bir sema” vurgusunda benzerliğe dayalı bir tema ön plana çıkmaktadır. Fakat bu estetiğin muhatapta yeterli düzeyde tesir bırakıp bırakmadığı noktasında bir ayrışma söz konusudur. Bir kısım postnişin ve semazenler “vitrin”e, muhatapı içeriye taşıyıcı çok önemli anlamlar yüklerken burada, “semanın vitrinlik bir mesele olmadığı ve zikrin bakana değil yapana dönük” olduğu anlamında bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım farkı, çatışma düzeyinde değil daha çok meşrep düzeyinde bir yorum farkı olarak görülmelidir.

Geleneksel Mevlevilikte bu iki farklı tutum, uygulama düzeyinde kendini göstermiştir. Örneğin Çelebi Hüsameddin ve Sultan Veled’in “içe dönük ve tarikatın bütün adap ve erkânını eşit düzeyde öne çıkaran” teşkilatçı tutumlarına karşılık Ulu Arif Çelebi’de “semanın etkileyici özelliğini vitrine çıkararak tarikatı yayma” tutumu ön plana çıkmıştır.

“Sema, görsel bir olaydır, şimdilerde biraz vitrin meselesi gibi oldu ama çığırından çıkmadı. Ayin-i şerif ilk günkü gibi duruyor ne ilave ne de çıkarma söz konusu değil. Bazı zipçıklar onu yoldan çıkarmaya çalıştılar ama sema yoldan çıkmaz. Kravat ile postta bulunmak ne acaip! Kimse kravat takmasın demiyorum, istediği yerde taksın fakat postta da kravat takılır mı yahu? Benim kişisel olarak kravatla bir derdim yok ama kravatla posta çıkılmaz ki.” (Postnişin, H. T., Erkek).

Bu anlatı sahibi postnişin ise iki tutumun ortasında bir yerde durmakta ve her iki yaklaşımı olumlayıcı bir tavır sergilemektedir. Ona göre asıl olanın Ayin-i şerifin orijinal hâlinin korunmasıdır. Bunun vitrinlik olup olmaması çok da önemli değildir. Geleneksel Mevlevilik ile günümüz Mevleviliği arasında bir köprü görevini gören bu postnişine göre kravat ile semaya çıkmak bu zikrin adabına aykırı olan bir uygulamadır. Görüşmeci derinlemesine mülakat sürecinde “kadınların ve erkeklerin bir arada sema yapması olayına” şiddetli tepki göstermiştir.

Sahada, semanın yozlaştırılmasına dönük uygulamaların geleneksel çizgideki tüm Mevlevi gruplarda bir hassasiyet oluşturduğu gözlemlenmiştir. Mevlâna ve sema ile ilgili yapılan hatalar her mevlevinin rahatsız olduğu bir konu hâline gelmiştir.

“Sahte şeyhler var, kendini Mevlevi sananlar var. Onun için hilafet ve icazet kurumunun çok sıkı tutulması lazım. Yozlaşmaması lazım. Çelebi ailesinin çok ciddi bir şekilde üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de budur. Yani böyle kolay şeyh olunmaz. Bunun kendine mahsus bir eğitim süreci, kuralları vs. var.” (Postnişin, M. K. Ö., Erkek)

Katılımcının “kendinden menkul şeyhler”e karşı kurumun yetkili ailesi olan Çelebileri “sıkı tutmaya” davet etmesi, durumun ciddiyetini göstermektedir. Çünkü tarihsel süreçte devam edegelen hiyerarşideki sıkı kontrol koruyucu bir şemsiye oluşturmuş ve postnişinlikle ilgili steril alan korunmaya devam etmişti. Modernleşme süreci ve yasaklama sonrası yaşanan karmaşık süreç, bu alanla ilgili bir kontrol problemi ortaya çıkarmıştır. Müeyyide yokluğu, Mevlâna ve semanın birçok kesim tarafından araçsallaştırılmasını doğurmuştur. İletişim teknolojisindeki hızlı gelişme ve küreselleşme olgusu bu araçsallaştırmayı arttırıcı roller oynamıştır.

Gözlemlerimize göre herhangi bir Mevlevi grubuna, geleneksel çizgiye veya çelebi ailesine mensup olmaktan çok bu grubun adap ve erkânına uygun şekilde davranmak, belirlenen standartların dışına taşmamak ve ritüelleri yozlaştırmamak bütün Mevlevilerin önemseydiği bir durumdur. Mevleviliğin ilgi çeken davranış kalıplarını ve sembollerini rantın, reklamın ve prestijin araçları hâline getirmek Mevlevileri üzen tutumlar olmaktadır.

Aşağıdaki anlatıda, bir postnişinin somut veriler üzerinden dile getirdikleri, Mevlevilerin bu tutumunu daha da anlaşılır kılmaktadır:

“Özellikle 2007’den sonra işler maddi olarak ilerlemeye başladı. Ondan önce bu hizmetler hep gönüllü olarak yapılırdı. Mevlevilik medyatik olmaya başlayınca işin rengi değişti. O tarihlerden sonra önüne gelen yanımıza geldi: ‘Oğlum semazen yapın. Oğlum semazen olsun ki Asya’yı, Avrupa’yı ve Amerika’yı görsün!’ Maalesef buna benzer çok şey yaşadık. Öte yandan o tarihten sonra Mevlâna Şekeri, Mevlâna Böreği, Mevlâna Parkı, vs. isimleri çok görmeye başladık. Asla böyle olmamalı. Biz bunlarla sürekli mücadele ediyoruz. Faruk Hemdem Çelebi’min bu yöndeki çabalarına sürekli destek veriyoruz. Sema da aynı şekilde özünden koparılarak düşünlerin ve açılış merasimlerinin gösterisi hâline getirilmiştir. Bu çok ciddi bir problemdir. Bu problemi aşmak için semanın özünü anlamak lazım. Bana göre sema tevhidi anlatmaktadır. Semazen, meydan-ı şerifi kıyamet günü olarak hisseder. Otururken ‘kün’ sesi ile dirilir. Semada ‘la’ makamından ‘ilahe’ makamına çıkmak için üç devir konulmuştur. Bunlar tasavvufta çok bilinen ilm’el yakîn, ayn’el yakîn ve hakk’el yakîn makamlarıdır. Sema başladığı an semazen, postnişinin önünden geçerken ‘mevcut’tan ‘vücut’a doğru yol alır. Evet, bir elimizle alıyoruz, bir elimizle veriyoruz. Fakat bana göre semada başka çok manalar bulunmaktadır. Üç anlam önemli. Birincisi, el açarken Allah’tan geldiğimizin farkında olduğumuzu anlatmaya çalışıyoruz. Diyoruz ki ‘Allah’ım sen bizi yarattın.’ İkinci aşamada, ‘doğru kul olma’ aşamasıdır. Bu aşama Allah’ın emirlerine itaat etme gayretini anlatıyor. Vücudun dosdoğru elif gibi olmasıyla buna şahitlik yapıyoruz. Son aşamada ise diğer elimizi kapatarak ‘Sana vasil oluyorum, senden

raziyim. Biliyorum ki tekrar sana döneceğim.’ Burada enfüsi bir yorum var. Dolayısıyla semada ‘lâm’ elifle bulunduğunda lâ olur. ‘Lâ ilahe’ Allah’tan başka ilah olmadığına iman etmektir. Lâm ile elif arasında semaya duran salık, elif veznine bürünür. Lâm ve elif cem olur, illâ manasına gelir. Salık, semanın tesiriyle dünyadan el çeker. Allah’a ulaştığı vakit illallah’a (ancak Allah vardır) vasıl olur. Semada kol açmak, vuslat şerefini kazanmaktan dolayı sevilmek ve kemal derecesine yönelmektendir. Nefs-i emmare askerine karşı zafer kazanmaktır ki cihad-ı ekber bundan ibarettir. Şimdi soruyorum, içkili mekânlarda dönen çıkarıcıların bu maneviyatla ne alakası var?” (Postnişin N. K., Ereğ).

Postnişin’in anlattıkları Adorno’nun, kültürün, açıkça ve fütursuzca, herhangi bir meta üretimi sektöründeki üretim kurallarına uymayan bir sanayi hâline getirildiği ve kültürel üretimin, bir bütün olarak kapitalist ekonominin ayrılmaz bir parçası hâline getirildiği yönündeki iddialarını doğrulamaktadır.⁸⁴²

Mevlevilere göre dini bir endişeden ötürü ve zikir niyeti ile icra edilen sema, Mevlevi olmayan kişi ve gruplarca ranta dönüştürülmektedir. 2007 yılının Dünya Mevlâna’yı Anma Yılı olarak ilan edilmesi, Mevlâna figürünü ve sema ritüelini popülerleştirmiştir. Postnişin’e göre bu popülerleşme hem Mevlâna’yı hem de semayı maddi endişelerin ve prestije dönük beklentilerin araçları hâline getirmiştir.

“Bu insanlar maalesef bu işin farkında değil. Düğünlere gidip dönüyorlar. Konya’da görüyoruz, ‘Şu şu semazen şu düğün salonuna geliyor.’ diye. Önceden bir yıllık sözleşmesini bile imzalayanlar var. İstanbul’da Sultanahmet’de kafelerde yapıyor. Mısır Kahire’de ‘tennure şov’ olarak yapıyor. Suriye’de yapmışlar zamanında. Bu adamlara sorduğunuzda diyor ki: ‘Ben sema yapmıyorum ki sadece gösteri yapıyorum.’ O zaman bir şey diyemiyorsunuz. Hukuki olarak da bir şey yapamıyorsunuz. Bir yaptırımı da yok. Ama biz tasvip etmiyoruz.” (Semazen M. M. Ö., Erkek).

Müeyyide boşluğu, semanın gösteri malzemesi ve rant aracı hâline getirilmesini kolaylaştırmaktadır. Hukuki boşluklar Mevlevileri bu noktada çaresiz bırakmaktadır. Kendileri ile özdeşleşen bir ritüelin başka amaçlarla kullanılması onlar tarafından kabul edilmemektedir.

Küreselleşme olgusu sema ile ilgili çoğulcu bir durumu ortaya çıkarmıştır. Bu, amaç, içerik ve mekân çeşitliliğidir. Semazenin verdiği Kahire örneği mekân anlamında bir çeşitliliğe örnektir. Amaç ve içerik bakımından semazenin verdiği düğün örneği Konya’nın dışına taşmış, Türkiye’nin bütün illerinde görülmeye başlanmıştır. Bir başka durum ise turizm mekânlarında gösteri amacı ile yapılan, para kazanmaya dönük ve manevi içerikten yoksun sema gösterileridir.

⁸⁴² Adorno, a.g.e., s. 19.

“Sema bir zikir olduğuna göre Müslüman’ın da gayr-i müslimin de semaya ilgi duyması fıtrata gereğidir. Fakat maalesef bazı kişi ve gruplar rant elde edebilmek ya da şöhret bulmak için semayı ticari bir meta gibi görebilmektedir. Ancak onların mumu yatıyı beklemeden öğleden önce sönecektir. Çünkü onların hareketlerinde İslam ruhu yoktur. Her devirde hakiki peygamberlerin yanında sahte peygamberler olduğu gibi günümüzde de semanın ve Mevleviliğin de sahtesi vardır. Peygamberimiz (sav) hazretleri ‘Kur’an’ı para karşılığında okuyan yerini cehennemde arasın.’ buyuruyor. Kur’an’ın diğer adı ‘zikir’dir. Sema da bir zikirdir. O hâlde semayı para karşılığı yapan ve yaptırانların da yerlerini cehennemde araması gerekir. Bizim para ile işimiz olmaz. Aşevimize et alamadığımız günler bile oldu. Bizim kendi dergâhımızın semazenleri dışarıdan gelmez biz kendimiz yetiştiririz. Mutribanımız da para karşılığı hizmet yapmaz. Sema dergâha ait bir zikir şeklidir. Bunun dışında sema yapılması caiz değildir. Konya’nın zenginleri eskiden Allah rızası için yemek verip mevlit okuttuğu zamanlarda bu yemek ve Mevlidin adı ‘sema vermek’ti. Allah rızası için o yemeğin yanında sema yapılırdı. Dolayısıyla eskiden ‘Bugün sema var.’ denildiği zaman bilinirdi ki orada düğün vb. yemeklerin dışında Allah rızası için bir sema var ve orada Allah rızası için yemek verilecek. Bu durum genelde Konya’nın Meram bölgesinde şimdiki Cemal Ali Dede Türbesi’nin karşısındaki hafif rampalı bahçede yapılır idi. Davetliler ve mahallenin çocukları vasıtasıyla o yemek evlere dağıtılır idi. Ben bunların canlı şahitlerine ulaştım, onlardan dinledim. O zamanlar Meram’ın adı ‘Turut’ idi. Hz. Mevlâna’nın da Turut’a karşı bir sempatisi vardı. Mevlâna Turut’a katırı ile gelip gidermiş. 1960’lardan sonra din üzerine yapılan baskılar nedeniyle Turut’daki bu sema ve yemek faaliyetleri askıya alındı ya da çok gizli yapılmaya başlandı. Çok şükür ki günümüzde onlardan kurtulduk. Dolayısıyla biz hem şahsi hem vakıf ve dernek hem de cemaatimiz olarak para mukabilinde şov ve gösteri mahiyetinde yapılan semaya şiddetle karşıyız. Vakfımızın kuruluş amaçlarından bir tanesi de budur. Hatta bir dönem Nevşehir Göreme’deki meyhanelerde yapılan semaları dönemin Nevşehir Valisi ile irtibata geçerek durdurmuştuk. Ancak duyduğuma göre altı ay sonra tekrar meyhanelerde para ile yapılmış. Bizim semazenlerimiz kendi dergâhımızda yetişir. Hatta adaylarımız sema öğrenme eğitiminde dahi abdestsiz bulunmazlar. Bizler Şems-i Tebrizî Hazretlerinin bu konuda söylemiş olduğu şu sözü düstur kabul etmekteyiz: ‘Bir kimsenin vect hâlini almadan sema yapması haramdır.’ Bizim dergâha abdestsiz girilmez. Sema hocası ilk geldiğinde yaşı ne olursa olsun abdest aldırır.” (Grup lideri Dede, H. Ö., Erkek).

Geleneği yaşatmaya çalışan ve dergâhın dışında sema yapmamaya özen gösteren grubun lideri dedenin semadaki rantla ilgili dile getirdikleri ve yanlış mekânlarda yapılan sema gösterileriyle ilgili teşebbüsleri dikkat çekmektedir. Dedenin liderlik ettiği grup, Şems-i Tebrizi’nin “vecd hâli dışında semayı haram gören” düşüncesini kendilerine ölçü kabul etmişlerdir. Grubun, kendi dergâhlarında icra ettiği sema zikrine iştirak ettiğimizde bu vecd hâlini gözlemlene imkânımız olmuştu. Özellikle semadan sonra mutrip heyetinin musikiye devam etmesi müritleri cezbeyle getirmişti. Musiki ile birlikte yapılan cehri zikir, dikkat çekmişti. Sema zikrinin icra edildiği bir programda grup lideri sema gösterisi ile birlikte bizleri yanına çağırmış ve sema öncesi tarifleri, sema esnasında uygulamalı olarak göstermişti.

“Efendimiz (Dede H. Ö.) der ki sema kulaktan kulağa söylenecek kadar gizli bir şeydir ve aslında ortaya dökülmez. Sağda solda sema dönülmez. Hatta efendimizin sema için

söylediği çok ileri makamlar ve hâller var. Bizim için sema çok ciddi bir zikirdir. Biz bunu sadece dergâhımızda yaparız.” (Müride N. Ç., Kadın).

Açıklamanın sahibi olan müride, “popülist bir şekilde ve halk oyunu oynar gibi sema dönmenin doğru olmadığını” hatırlatmıştı. Semadaki gizli sırların mevcudiyetine vurgu yapan müride, şeyh-müride ilişkisine uygun bir rol oynayarak bu sırlara vakıf olan kişinin kendi efendisi (şeyhi) olduğunu vurgulamaktadır. Bu tutum ve söylem, geleneksel tarikat formuna uygun düşmektedir. Mütride ile derinlemesine görüşme esnasında grup şeyhinin çoğunlukla yanımızda hazır bulunması bu tutumun, davranışlar üzerindeki büyük etkisini de göstermişti.

4.6. Günümüz Makam Çelebilği, Merkezî ve Adem-i Merkezî Otorite

Toplumsal bir ilişki biçimi olan iktidar, kişilerin ya da grupların, başkaları karşı çıksa bile kendi istediklerini yapabilmesidir.⁸⁴³ Otorite ise yasal gücü ifade etmektedir. Bir grup kendi arzusuyla meşru gücü ya da otoriteyi kabul ederek onu grup üyeleri üzerine bağlayıcı kılmaktadır. Otorite, bir ortaklık (collectivity) içinde belirlenmiş davranışların genel norm ya da kurallarına dayanmaktadır. Bu normlar üye bireyleri, üstün olanların emirlerine uymaya zorlamaktadır. Bu normlar grup üyelerince içselleştirilmekte ve güçlendirilmektedir.⁸⁴⁴

Max Weber kendi tipolojisinde geleneksel, karizmatik ve akılcı-hukuksal olmak üzere üç çeşit otoriteden bahsetmektedir. Geleneksel otorite, geleneksel olarak onaylı olan bir makamda bulunan lider merkezli bir otorite tipidir. Bu otorite tipi irrasyoneldir. Geleneksel otorite, alışılmış günlük hayattaki psikolojik ve ruhsal bir tutum zinciri veya ihlal edilemez davranış normlarıdır. Geleneksel otorite öteden beri var olduğu bilinen, sanılan ya da inanılan bir hâkimiyeti ifade etmektedir. Weber’e göre meşruiyeti geleneğe dayalı en önemli hâkimiyet tipi patriyarkalizmdir. Patriyarkal ve onun bir çeşidi olan patrimonyal otoritenin belirgin özelliği, karşı gelinmez normlar sisteminin kutsal sayılmasıdır. Bu normların dışına çıkılması dinsel felaketle sonuçlanacaktır. Bu sistem fonksiyonellik yerine kişisel ilişkiler çerçevesinde hüküm veren efendinin kısıtlanmamış keyfiliğini ve lütuflarını beraberinde getirmektedir. Patriyarkalizm babanın, kocanın, evin en yaşlı erkeğinin, en yaşlı akrabasının aile ve klan üzerindeki; efendinin ve patronun uşakları, köleleri ve azad edilenleri üzerindeki; evin reisinin hizmetçiler ve hizmetliler

⁸⁴³ Marshall, *a.g.e.*, s.328-330.

⁸⁴⁴ Poloma, *a.g.e.*, s. 99.

üzerindeki; prensin köşk ve saray görevlileri üzerindeki; memuriyet soylularının kiracılar ve vasallar üzerindeki; patrimonial lordun ve egemen prensin tebaa üzerindeki otoritesine dayanmaktadır. Geleneği yıkan ve liderin gücü ile var olan karizmatik otorite ise yönetilenlerin inandıkları için itaat ettikleri kişilerde mevcut bulunan otoriteyi ifade etmektedir. Weber'e göre bunalım dönemlerinin doğal önderleri resmî görevliler, meslek sahipleri yani uzmanlaşmış, bilgi kazanmış ve para için çalışan kişiler değil bedence ve ruhça özel yeteneklere sahip olan kişilerdir. Karizmatik önder, kendine uygun bir işe el atmakta ve taşıdığı misyona dayanarak itaat ve yandaş kitlesi istemektedir. Bunları bulup bulamayacağını, onun başarısı belirlemektedir.⁸⁴⁵

Mevlevilikteki makam çelebiliği, meşruiyeti geleneğe dayalı olan patriyarkalizmin kalıplarıyla benzerlikler taşımaktadır. Patriyarkalizmdeki “babanın, kocanın, evin en yaşlı erkeğinin veya en yaşlı akrabanın aile ve klan üzerindeki otoritesi” esaslı, “makam çelebiliğindeki otorite” esaslarıyla benzerlikler içermektedir.

Çünkü Mevlevi geleneğinde çelebi ailesinin en büyük oğlu makam çelebiliğine getirilmektedir. Makam çelebisini en büyük otoritedir ve Mevleviliğe ait bütün yetkiler ona aittir. Makam çelebileri Mevlâna'nın erkek soyundan (Sultan Veled nesli) olmak zorundadır. Bunlar kendisinden sonraki makam çelebisini de belirlemektedir. Bunun için vasiyet mekanizması işletilmektedir.⁸⁴⁶

Öte yandan karizmatik her lider, taraftar grubu oluşturmaktadır. Hangi özelliğin lideri ve grup içindeki güç sıralamasını belirleyeceği kültüre göre değişebilmektedir. Bu ölçüt bir hanedanla ilişkili olmak, kas gücü, bilgi kaynaklarını elde tutmak, toprak veya para olabilmektedir.⁸⁴⁷

Weber'e göre karizma ile “düzenli geleneksel hane” temelli bir örgütlenmeye dayanan herhangi bir “patriyarkal” yapı arasında keskin bir karşıtlık bulunmaktadır.⁸⁴⁸ Weber'in dile getirdiği bu karşıtlık, Mevlevilik tarihinde çok defa yaşanmıştır. Çünkü kan esasına dayalı bir silsileyle (düzenli geleneksel hane) şekillenen Mevlevilikteki “makam çelebiliği” ile bu hareketin içinde bilgisi, karizması ve manevi gücü ile ön plana çıkan

⁸⁴⁵ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 352-406.

⁸⁴⁶ Top, *Mevlevi Usul ve Adabı*, s. 62-64

⁸⁴⁷ Hortaçsu, *a.g.e.*, s. 70.

⁸⁴⁸ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 351.

kişiler arasında karşıtlıklar ve sürtüşmeler söz konusu olabilmıştır. Çoğu zaman alt üst ilişkisine dayalı bir memurluk şekline dönüşebilen Mevlevilikteki Makam Çelebiligi ile hiyerarşinin içinde veya dışında ortaya çıkabilen karizmatik kişiler (sertarik, şeyh vb.) arasında karşıtlıklar hatta çatışmalar yaşanabilmıştır.

Günümüz Mevleviğinde “Çelebilik” konumu resmî bir unvan olarak mevcut olmasa da Celâleddin Çelebi’nin ölümünden sonra en büyük geleneksel otorite olarak Faruk Hemdem Çelebi kabul edilmektedir. Bir kişinin şeyh olarak hareket etmesine, simgesel işaretlerini taşımasına ve müritlere yol göstermesine sadece Faruk Hemdem Çelebi izin vermektedir. Resmen Mevlevi tarikatı şeyhi olarak adlandırılan ve Faruk Hemdem’in icazeti ile çalışan az sayıda şeyh* bulunmaktadır. Bu şeyhler az çok bağımsız olarak hareket etmekte ama sözel olarak şeyhten şeyhe aktarılan Mevlevi tarikatı değerlerine ve geleneklerine de bağlı kalmaktadırlar.⁸⁴⁹

Günümüz Mevleviliğindeki makam çelebiligi, merkezi otoritesini çok yönlü olarak kaybetmiş görünmektedir. Bu durumun tarihsel ve toplumsal birçok sebebi bulunmaktadır. Modernleşme, bireyselleşme ve çoğulculuk olgularının kurumsal dinî yapıları atomize etmesi, kurumsallaşma tecrübesi yüksek olan Mevleviliği derinden etkilemiştir. Özellikle makam çelebilisinin pozisyon alamadığı durumlarda bilgisi, manevi gücü ve otoritesi ile ortaya çıkan bazı karizmatik bireyler rol almış ve böylece Weber’in “karşıtlık” iddiaları doğrulanmıştır. Yani karizma ile düzenli hane (çelebi ailesi) temelli örgütlenmeye dayalı patriyarkal yapı arasında keskin karşıtlıklar ortaya çıkabilmıştır. Günümüz Mevleviliğinde dışa yansımayıp grup içinde ve derinlerde devam eden icazetle ilgili tartışmalar, bu duruma bir örnek olarak verilebilir.

Uzun tarihsel geçmişinde her zaman merkezî iktidar ile sıkı ilişki içinde bulunan Mevlevilik, merkezî ve kurumsal olan otoritesini süreklileştirmiştir. Günümüzde tarihsel duruma denk bir pozisyonun olamayışı çelebilik açısından daha zayıf ve daha adem-i merkeziyetçi bir otorite yapılanmasını beraberinde getirmiştir.

Gölpınarlı’ya göre ilk devirden sonraki çelebilerin manevi nüfuzlarının gittikçe azalması, Mevlâna soyunun kimi üyeleri arasında görülen rekabet ve mevki ihtirası, Konya dergâhı

* Franklin D. Lewis’in beş olarak ifade ettiği bu sayı değişebilmektedir. Bazı listelerde sayı yirmiye bulmaktadır. Postnişin M. K. Ö. bize bu sayıyı on iki olarak ifade etmiştir.

⁸⁴⁹ Lewis, *a.g.e.*, s. 585.

ve çelebilerin dışında üstün nüfuzlu şeyhlerin yetişmesi, çelebilik makamı dışında farklı otoriteleri ortaya çıkarmış ve çoğu zaman çelebi, bu tarikatın ancak maddi teşkilatının başındaki kişi olmuştur.⁸⁵⁰ Bugün durum farklı değildir. Çelebilerin dışında üstün vasıfları haiz, nüfuz sahibi, bilgili ve önder Mevlevi şeyhleri bulunmaktadır. Bu önder kişilerin Çelebi ailesi ile bağları duruma göre kuvvetli, zayıf veya hiç olmayabilmektedir. Hatta bazen bununla kalmayıp çatışma durumları bile ortaya çıkabilmektedir.

Öte yandan günümüzde makam çelebisi olan Faruk Hemdem Çelebi yerine ablası Esin Çelebi'nin ön plana çıkması ve birçok faaliyette bulunması adı konulmamış yeni bir durumu ortaya çıkarmıştır. Esin Çelebi'ye bu durumu sorduğumuzda verdiği cevap şu şekilde olmuştur:

“Faruk Çelebi de sıkça Konya'ya gelmektedir. Babamın vefatından sonra kardeşler olarak kendi aramızda yaptığımız toplantıda bir karar aldık ve o karardan dolayı bendenizin ismi daha çok ön plana çıktı. Kardeşlerimle aldığımız ama özellikle de Faruk Çelebi'nin verdiği bir karardı bu. O, dedi ki 'Abla sizin çocuklarınız büyüdü, sen daha kolay hizmet edebilirsin.' Bu bana çelebimin verdiği bir görevdi. Sorulan sorulara cevap tek ağızdan olsun istedi. Onun için bendenizi uygun buldular ve hizmete başladım. Yoksa dediğim gibi Faruk Hemdem Çelebi manevi büyüğümüz, aynı zamanda yol büyüğümüz. Bizler onun dört kız kardeşiyiz. Dördümüz de bu yolda hizmet etmeye çalışıyoruz. Çocuklarımız hatta torunlarımız hizmetteler. Bir de eşim Osman Bayru Yenikapı Mevlevihanesi Şeyhi Osman Efendi'nin torunu. Böyle olduğu için manevi olarak taşıdığım konumu ve yapmaya gayret ettiğim hizmeti anlayacak birisi. Hizmetim daha da kolay oluyor.”

Mevleviliğin kuruluş ve genişleme dönemlerinde (Ulu Arif Çelebi dönemi) Tokat'ta Mevleviliği temsil eden bir kadın Mevlevinin varlığı bilinmektedir. Öte yandan Mevlâna'nın kadınlara verdiği ehemmiyet de bilinmektedir. Mevlâna'nın kadınlar meclisinde sema ettiği, kadının iç dünyasına kapanması ve cemiyet hayatından çekilmesinin aleyhinde bulunduğu Mevlevi kaynaklarında geçmektedir.⁸⁵¹

Derinlemesine mülakatlarımız ve gözlemlerimiz, bir kadın çelebinin ön planda olduğu günümüzdeki tablonun farklı Mevlevilerce farklı yorumlandığını göstermiştir. Makam çelebisinin tercihi ile şekillenen bu duruma bazı Mevleviler olumlu yaklaşırken bazı Mevleviler ise olumsuz yaklaşmaktadır.

“Maalesef Mevleviliği bilmeyen bazı gruplar var. Çünkü gerçekten araştırıyor veya biliyor olsalar hizmetin izinsiz olamayacağını biliyor olmaları lazım. Ama ne yazık ki özellikle kendi yurdumuzda Türkiye'nin sınırları içinde bizim bilmediğimiz hatta Konya'da kendini şeyh ilan etmiş bu konuda hizmet ettiğini iddia eden insanlar var. Umarım onlar yola zarar

⁸⁵⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 149.

⁸⁵¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, s. 97.

vermezler ama ne yazık ki zarar veriyorlar. Çünkü en başta örfü, âdeti bozuyorlar. Özellikle ‘Ben semazenim.’ diye ortaya çıkanların verdiği zarar çok fazla. Çünkü ne yazık ki onlar semaya iş olarak bakıyorlar. Hâlbuki bu manevi bir haz, bir zikir şekli. Ayin-i şerifte giyilen her kıyafetin, başından sonuna kadar yapılan her hareketin bir manası var. Bunlar bilinmeden sema yapılmaya kalkılırsa bu sema değil -ne yazık ki başka bir kelime bulamıyorum- ‘şov’ olur. Ve gün gün bunların sayısı artıyor. O kadar yanlış şeyler yapıyorlar ki. Fosforlu tennurelerden tutun da kay kay üstünde güya sema ettiklerini iddia edenlere kadar. ‘Sema etmek’ kelimesi bile yanlış. Onlar sadece ‘dönüyorlar’. Böyle bir sürü yanlışla karşılaşılıyor. Bu durum maalesef gün gün daha çok artıyor. Daha çirkin diyebileceğimiz şeylerle karşılaşılıyor ne yazık ki. Bildiğiniz gibi Tekke ve Zaviye Kanunu’yla birlikte Mevlevilik Türkiye Cumhuriyeti’ne emanet edilmiştir. ‘Yapılan bu yanlışları neden düzeltmiyorsunuz.’ diye birçok insan bizden hesap soruyor. Bu manevi sorumluluğu hissedenler bizden bir şeyler bekliyor. Ama kanunen bizim elimizden hiçbir şey gelmiyor. Yine de gayret ediyoruz. Biz Cumhurbaşkanlığı veya Kültür ve Turizm Bakanlığı gibi makamlara raporlar hazırlıyoruz. Yirmi küsur senedir her bakan değiştiğinde raporumuzu güncelleyip kendilerini bilgilendiriyoruz, onlarla birlikte çalışıyoruz. Biz vakıf olarak bu konuda yaptığımız projelerle UNESCO’ya kadar gittik. UNESCO ‘İnsanlığın Sözel Kültür Mirası’ projelerini açmıştı. Biz yaptığımız proje ile ‘Sema ve Mevlevi Müziği’ nin korunma altına alınmasını istedik. Böyle bir proje hazırladık. Kültür Bakanlığımız bunu imzaladı ve UNESCO’ya yolladık. İki dosya, bir saatlik bir film, dosyaların bir özeti ve on beş dakikalık özet bir film. Bunların hepsi hazırlandı. UNESCO’ya gitti. UNESCO üç yıl boyunca bize çeşitli sorular sordu ve netice olarak ‘Sema ve Mevlevi Müziği’ başlıklı bu proje ‘İnsanlığın Sözel Kültür Mirası Başyapıtı’ seçildi. Projenin alt başlıkları arasında sema ayininin aslına uygun yapılması, semahanelerin tadil ve tamir olup yaşayan müzeler hâline getirilmesi, Mevleviliğe hizmet etmiş birçok insanın korunma altına alınması gibi pek çok konu yer alıyordu.” (Mevlâna torunu, E. Ç. B., Kadın).

Anlatıdaki “çelebilerin popüler veya geleneksel Mevlevi gruplar üzerindeki otoritesini” hatırlatmaya dönük ifadeler dikkat çekmektedir. “Hizmetin izinsiz olamayacağı” vurgusu özellikle ön plana çıkmaktadır. Bu izin hatırlatması bütün Mevlevilere yönelik olmakla birlikte esasında “çelebilik iddiasında bulunan kişi ve gruplar” ile “Mevlevi zikrine uygun olmayan sema hareketlerini yapanlara” dönüktür.

İfadelerde “Tekke ve Zaviye Kanunu’yla birlikte Mevleviliğin Türkiye Cumhuriyeti’ne emanet edildiği”ne dönük hatırlatmalar ise geçmişte yaşananları örtücü bir söylem ve barışçıl bir tutum olarak görülmelidir.

Toplumsal düzeyde Mevlevilikle ilgili yapılan yanlışların düzeltilmesi noktasında ortaya çıkan beklentilere “yetki yokluğu”ndan ötürü verilmemesi, makam çelebiliğine ait maddi otoritenin zayıfladığına işaret etmektedir. Bu bağlamda makam çelebiliğinin lokal bir alanın dışında büyük bir anlam kaybı yaşadığı görülmektedir. Fakat manevi otoritenin devam ettiği ve makam çelebiliğinin, tarihteki müessir gücünü güncel düzeyde de koruduğu bilinmektedir. “Ama yine de bir gayret içerisindeyiz” ifadeleri, bu manevi

otoriteye ait sorumluluğun bir yansımasıdır. Bu sorumluluk duygusu ile çeşitli girişimlerde bulunulmakta, yanlışlar düzeltilmeye çalışılmakta ve ilgili merciler göreve davet edilmektedir.

“Günümüz Mevlevileri diye bir şey yok. Bu tabir yanlış olur. Çünkü Mevlevilik yoktur. Kanunen Kadirilik, Halvetilik ve Nakşilik de yoktur. Ben kanun konuşurum. Ben avukatım. Resmî enstitü var ama Selçuk Üniversitesi bünyesinde, YÖK’e bağlı, tasdikli devlet kurumu. 1925’ten sonra Meclis İkinci Başkanlığı da yapan Abdulhalim Çelebi Hazretleri aynı zamanda asitanede postnişinlik yapıyor. Dergâhlar seddolunca kendisi ailesi ve emanetlerini de alıp bizim eski bir vilayetimiz olan ve o zaman Fransa Mandası olan Halep’e gidiyor. Orada bir müddet bu işi yürütüyor ama Türkiye ile teması yok. Yasak. Mevlevilik yasak. Anayasal açıdan hâlâ Mevlevi yok. Yani kanun bir günde bu işi bitirmiş. Bunu böyle kabul etmemiz lazım. Şahsi münasebetler vs. başka. 627 sayılı Kanunla yasak şu anda. Sonra hazret ahirete doğunca mahdumu Muhammed Bâkır Çelebi o vazîfeyi üstlenmiş. O da çok genç yaşta sakalı ağarmadan vefat edince henüz Galatasaray Lisesinde talebe olan oğlu Celâleddin Bâkır Çelebi. Sonra bunlar Türkiye’ye dönünce Çelebi soyadını almışlar ama soyad başka bir şey. Soyad Kanuni bir şey. 1928 tarihli bir kanun o. Celâleddin Çelebi Hazretleri bu işin başı kabul edilmiş. Bir de kimin torunu. Onun için hürmette kusur edilmemiş. Ama fiili fonksiyon yok. Mevlâna Türbesi Müzesi müdürü var. Bakanlığın tayin ettiği müdür. Oranın amiri müdür. Sonra o 1996’da göçtüğünde onun Mahdumu Faruk Hemdem Çelebi. O da kimin torunu? Ona da hürmette kimse kusur etmez. Edenler olmaz mı? E dünya hep edeplilerle dolu değil ki. Arada edepsizler de çıkacak ki edebin kıymeti belli olsun. Tabi öyle de olacak. Mesela Yenikap şeyhi Abdülbaki Dede Efendi hazretleri çok iyi Farsça bildiği için Darülfünun Farisi muallimi tayin edilmiş ama Darülfünun’un üniversiteye dönüştürülmesinde ‘Hadi, güle güle!’ demişler. ‘Ne yersin, ne içersin?’ bunlar da yok yani. Çok büyük ayıplar yapılmıştır. O ayrı mesele.” (Postnişin, Ö. T. İ., Erkek).

Katılımcı postnişinin güncel Mevlevilik, çelebilik, merkezî otorite ve kanuni durumla ilgili söylemi, Mevlâna’nın torunlarıyla aynı düzlemde değildir. Söylemde, tarikatların hâlâ yasak oldukları açıkça dile getirilmektedir. Yaşanan travmalar çekinmeden ifade edilirken ve durum tesbiti yapılırken kullanılan dil ve üslupta, hukuki sınırlara riayet edilmektedir.

Katılımcının, Mevlevilerin tasarrufu dışında bulunan “Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili resmî kurumsallaşmalara” yaklaşımı, “itiraz” içermeyen fakat itiyat payı bulunan bir söylem” şeklindedir. Katılımcı, makam çelebiliğini yürüten ailenin Suriye’den Türkiye’ye dönerken “çelebi” soyadını aldığı fakat bunun tarihsel “çelebilik makamı” ile aynı şey olmadığını hatırlatmaktadır. Bu iki ünvanın içeriklerindeki otorite farkına dikkat çeken katılımcının itirazı, bugünkü çelebi ailesinin “manevi otoritesine” dönük değil bu makama karşı yapılan kanuni müdahalelerdir.

Postnişinin bu yorumu, mevcut çelebilerin tarihteki uygulamalara benzer bir otoritelerinin bulunmadığını göstermektedir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık makamının teklifi ve padişahın imzası ile belirlenen makam çelebiliği, resmî ve ilmî bir unvan olarak devlet hiyerarşisinde önemli bir statüydü. Bu makam çelebileri hem bütün Mevleviler üzerinde nüfuz sahibi hem de Osmanlı devletinde Müslümanlar nezdinde saygın bir konumdaydı. Bu konumdaki kişiler aynı zamanda Mevlevi grubuna ait bütün vakıf mallarının tasarruf hakkına sahipti.

“Günümüz Mevlevilerinin bir bütünlük içinde olması için geçmişteki gibi bir kurumsallığın olması lazım. Bugün o kurumsallık kanun marifeti ile yasak. Neden bahsediyoruz biz. Konuştuklarımızın hepsi bir zamanlar var olan şeyler. Bugün kanuna uyacak olursan hiçbir zaman sema bile yapılamaz. Tolerasyondan yapıyor. Fakat manevi kurumsallık ve otorite elbette var. Manevi kurumsallığı var ama yaptırım gücü yok. Bu maddi kurumsal yapı ve buna bağlı otorite 1926'dan beri yok.” (Sanatçı, A. Ö., Erkek).

Katılımcının “makam çelebiliğine ait manevi kurumsallığın varlığı fakat yaptırım gücünün yokluğu” durumuna yaptığı vurgu, bu makamın maddi otorite anlamındaki güncel resmini tasvir etmektedir. Bu anlatı sahibi, günümüz makam çelebiliğini değerlendirirken bu makama ait otorite tipinin “sadece mevleviliğe gönül vermiş insanlarla” sınırlı olduğunu ve “maddi olmayan” bir otorite olduğunu ifade etmektedir.

Bu noktada farklı yorumlar yapan Postnişinler de bulunmaktadır. Postnişin M. H.'ye göre günümüzde halk tabakasında ve yüksek kademedeki Mevlevilerin sayısı artmaya devam etmektedir. O'na göre Çelebiler, Almanya, İsviçre, Amerika vb. birçok yerde şeyhlere icazet vermekte ve oralarda haftada bir sema programları yapmaktadır. Buralarda farklı aralıklarla zikirler yapılmakta ve cemaatle namaz kılınmaktadır. Postnişin M.H.'ye göre Çelebiler, kendilerini çok göstermeden ve yaptıkları şeyleri çok söylemeden hizmet etmektedir. O'na göre “Çelebiler, biz şuna icazet verdik veya şu hizmetleri yaptık.” dememektedir. Postnişin bu söylemi ile çelebileri tarihteki yerine göre konumlandırmakta ve manevi otorite yönündeki ayrıcalıklı konumlarına atıfta bulunmaktadır. Postnişin M.H. ayrıca “Mevlevilikte herkes nasibini alır. Mesela biz sema yaparak çok kişiyi Müslüman ettik. Başka tarikatlar da başka faaliyetler yaparak birçok kişiyi kendilerine bağladılar.” diyerek Mevlevilik dışında yapılan bütün iyi faaliyetleri onaylayıcı bir tavır sergilemektedir.

Postnişin H. T.'ye göre Mevlevilikteki otorite ve hiyerarşi eskisi gibi devam etmektedir. O'na göre makam çelebisi Faruk Hemdem Efendi tarikatın başındadır. Şeyhlerin destarını

o imzalamaktadır. O icazet vermezse kimse şeyh olamaz. Herkes ona bağlı. Ondan sonra “sertarik” gelir. Postnişin H. T’ye göre Faruk Efendi şeyhler arasında bir iletişim vasıtasıdır.

“Babam Hakka yürüdüğü zaman Üçler Mezarlığına defnedildi. Definden sonra türbeye döndük. Şimdi Türbe’nin müdür odası olarak kullanılan ve uzun yıllar dergâh şeyhinin toplantı odası olan mekânda büyüklerimizle bir araya geldik. Büyüklerimiz o gün orada dediler ki ‘Biz, örf ve âdetimize göre çelebi efendimizi belirledik. Şimdi çelebi efendimize biat etmemiz lazım.’ Böylece Faruk Hemdem Çelebi Efendi’ye biat ettiler.” (Mevlâna torunu E. Ç. B., Kadın).

Mevlâna torunu, kardeşi Faruk Hemdem Çelebi’nin çelebilik makamına geçiş süreci ile ilgili verdiği bu bilgiler, geleneksel Mevlevilikteki uygulamaların aynı şekilde devam ettiğini göstermektedir. Bu uygulama sekiz yüz yıllık Mevlevilik tarihinde makam çelebiligi ile ilgili herhangi bir boşluğun oluşmadığını göstermektedir.

Çelebilerle yaptığımız görüşmelerde makam çelebiligi ile ilgili sorularımıza verilen cevaplarda silsilenin kayıtlarda belli olduğu ve bu silsilenin hiçbir zaman kopmadığı belli olmaktadır. Yazılı metinlerde ve Mevlevilik tarihi ile ilgili kaynaklarda makam çelebilerinin isimleri ve hayat hikâyeleri yer almaktadır. Sakıb Dede’nin “Sefine-i Nefise-i Mevleviyan”ı başta olmak üzere birçok kaynak günümüze dek devam eden Mevleviliğin makam çelebiligi dâhil bütün yönleri detaylı olarak ele alınmıştır.

“Konya dışındaki bütün Mevlevileri tanıyorum diyemem. Tanıdığım bildiğim kadarıyla hepsiyle muhabbetimiz var. Onlar bizi seviyor, biz onları seviyoruz. Çelebilerle de görüşüyoruz. Bazı gruplar da farklı meşrep görülüyor. Nail Kesova’da var mesela. Onlarla pek görüşmüyorum, kendileri ile hukukum yok. Onları birkaç meseleden dolayı eleştirdiğim de olmuştur. Birisine bir yazı da yazmıştım. Örneğin kadın erkek beraber sema yapma meselesinde tepkimi koymuştum. Çelebilerle eskiden daha sık oturup kalkıyorduk. Şimdi o kadar fazla değil. Yine resmî olarak hukuki bağımız devam ediyor. Ama eskisi kadar çok fazla oturup kalkmıyoruz. Tarihteki merkeziliğin günümüzde de var olduğu söylenemez. Dağınık bir yapının olduğu görülmektedir. Mevleviler’in içinde çelebilik kurumunu kabul etmeyenler olabiliyor. Ya da kabul etse bile mesela hürmetinden, saygısından dolayı ‘Eyvallah, çelebimsiniz!’ diyor ama yine de kendi bildiği işi yapıyor. Çünkü 1925’ten sonra bu durum değişmiş. Hatta 1925’ten önce bile bir dejenerasyon var. Yani tek merkez, tek otorite yok. Dolayısıyla bu manada şimdi ‘Mevlevilikte merkez Konya’dır.’ diyemeyiz. Ama şöyle bir yorum yaparız. Asitane-i Aliye’nin Konya’da olmasından dolayı merkez elbette Konya’dır. O başka bir şey çünkü Türbe burada. Cenab-ı Pir burada. Buradan yayılmış. Ama gelenekteki gibi merkezî bir otorite yok.” (Semazen M. M. Ö., Erkek).

Anlatıda tarihteki silsilenin kesintiye uğramaması ile makam çelebiligine ait güncel otorite, ayrı olgular olarak değerlendirilmektedir. Semazenin ifade biçimlerine bakılırsa “Gelenekteki gibi merkezî bir otorite yok ve dejenerasyon yasaktan önce başlamıştır.”

Semazene göre günümüz Mevlevileri birbirleri ile görüştikleri hâlde aralarında birliktelik havası yok.

İstanbul'da ve başka yerlerde farklı grupların var olduğunu dile getiren katılımcıya göre Mevleviler arasında düzenli bir iletişimin var olmaması merkezi otoritenin varlığıyla ilgilidir. Bu iletişim eksikliği müntesiplerin modernleşme, çoğulculuk ve bireysel özelliklerinden kaynaklanabileceği gibi yaşanmışlıkların beraberinde getirdiği korku veya makam çelebiliğine ait karizma ve otorite boşluğundan da kaynaklanabilir.

“Evet herkes kendi tarafına çekiyor. Merkezî bir otorite boşluğu görünüyor. Aslında merkezî bir otorite var. Ama dikkate alan yok. Çünkü benim gibi adamlar açısından baktığınız zaman ben tesettüre dikkat eden bir adamım. Efendim ben sakala bıyığa ve öyle şeylere dikkat eden bir insanım. Maalesef temsil edebilecek kapasitede karizmatik bir insanı henüz göremedik. Aslında bizim beklentimiz biraz farklı. Biz gökten zembille evliya incek diye bekliyoruz. Bir de kendi aramızda yetişen insanları evliya olarak görmüyoruz.”
(Semazen Ö. F. E.).

Semazenin Mevlevilikteki merkezî otoriteyle ilgili dile getirdikleri, karışık bir durumun mevcudiyetine işaret etmektedir. Günümüzde bütün Mevlevilerin onayladığı bir makam çelebiliği varken bu makamın karizmasına dönük onay, genel değildir. Mevlevilerde makam çelebiliğiyle ilgili çelişki gibi görünen bütün söylemlerin temelinde bu durum yatmaktadır.

4.7. Güncel Mevlevilikte Postnişinlik Kurumu, Grupsal Hiyerarşi ve İş Bölümü

Geleneksel Mevlevilikte bin bir günlük çileden sonra elde edilen Postnişinlik (dedelik, şeyhlik) ünvanı Cumhuriyet Dönemi'nde makam çelebisinin tasvipleri ile çeşitli kriterler ölçü alınarak verilmeye başlanmıştır. Modern dönemlerin sosyal ortamları çile uygulamasına imkân tanımamaktadır. Çile mekânları olan tekke ve zaviyelerin kapatılması ile birlikte bütün tarikatler gibi Mevlevilikte de çile uygulamasına son verilmiştir. Bunun yerine makam çelebisi, uygun gördüğü kişilere on sekiz gün, on sekiz hizmeti sembolik olarak yaptırdıktan sonra icazet (destar) vermektedir. Bu hizmet uygulamalarının mekânı ise genellikle Mevlâna dergâhı olmaktadır.

Postnişin M. K. Ö., şu anda dünyada kendisinin de dâhil olduğu on iki tane icazetli postnişin bulunduğunu dile getirmektedir. Fakat bununla birlikte bazı kimselerin günümüz makam çelebisinden veya önceki makam çelebilerinden icazet almadan çevresi tarafından dede olarak görüldüğü bilinmektedir. Örneğin Konya'da H. Ö. ve İstanbul'da H. Ç. bunlardan ikisidir.

“Günümüzde mevlevihaneler olmadığı için durum daha farklı. Faruk Hemdem Çelebi uygun gördüğü kişilere postnişinlik (şeyhlik, icazet) vermektedir. Dinî bilgisi, Mevlevilikle ilgili bilgisi, Hazret-i Mevlâna’ya olan bağlılığı, edebî yönü önemlidir. Faruk Hemdem Çelebi bunların hepsini gözetererek, icazetli şeyh efendilerle istişare ederek, kendince manevi işaretler de alarak tayinler yapmaktadır. Yurt içinde ve yurt dışında bu yolda hizmet edenlere Çelebi’ m icazet vermektedir. Yurt dışındaki icazetli şeyh efendiler başka dinî çevrelerde doğmuş ve daha sonra İslamiyet’i kabul etmiş kişilerdir. Bunlar hem İslamiyet adına hem de Mevlevilik adına çok hizmetleri olan kişilerdir. Bu kişiler kendi memleketlerinin kanunlarıyla dernekler, vakıflar kurdular. Bizler de vakıf olarak onlara manevi destek veriyoruz.” (Mevlâna’nın torunu E. Ç. B., Kadın)

“Makam çelebisi Faruk Hemdem Çelebi’nin postnişinlik tayininde hangi dengeleri gözettiği ile ilgili sorumuza” ablası çelebinin verdiği cevapta, “Mevlâna’ya bağlılık, edep, icazetli şeyh efendilerle istişare ve manevi işaretler” gibi çeşitli özellikleri dile getirmesi, şeyhlik tayininin rastgele yapılmadığını ve belli dengelerin gözetildiğini göstermektedir.

Yurt dışında bulunup şeyhlik makamına getirilen kişilerin ise “başka dinî çevrelerde doğduğu hâlde İslamiyet’i kabul eden, İslamiyet ve Mevlevilik adına çok hizmet eden ve buldukları ülkelerin kanunları çerçevesinde dernekler ve vakıflar kurarak Mevleviliğe hizmet edenler” olduğu görülmektedir.

Dolayısıyla günümüz Mevleviliğinde postnişinlik kurumuna ait hiyerarşi oluşturulurken Türkiye’de ve yurt dışında birbirini tamamlayan farklı dengelere dikkat edilmektedir. Tayin edilen her hiyerarşi, ona uygun görevlendirmeyi beraberinde getirmektedir. Her şeyh, bulunduğu yerde İslamiyet’e ve Mevleviliğe hizmet ederek Mevlânanın düşüncelerini yaymaya çalışmaktadır.

“1980 yılında Konya’ya geldiğimde Postnişin merhum Selman Tüzün Efendi idi. Kendisi gelenekten gelen mevlevihane görmüş bir zattı. Bir Mevlevi postnişininin evladı idi. O yüzden postnişinlik onda çok güzel duruyordu. Sonradan bugünkü postnişin konumu ortaya çıktı. Bu devlet topluluğunu temsilen ortaya çıkan bir postnişinliktir. Çünkü gerçek postnişin olabilmek için Mevlevi çilesini çekmek, geleneği yaşamak yani bin bir gün akşam namazı olmadan dergâh-ı şerifte olmak, orada mukim olmak ve orada verilen vazifeleri bu süre içerisinde her gün yerine getirmek ve de sertabbah tarafından yeterli görülüp çelebi efendiye arz edilmesi lazımdır. Bugün bunlar söz konusu değildir. Verilen destarlar da teberrüken verilen destarlar olup bir seyr ü süluk sonunda verilmemektedir. Sadece Mevlevilik yolundan ve Konya’daki tatbikattan bahsediyoruz” (Sanatçı, A. Ö., Erkek).

1980’li yıllardan günümüze uzanan süreçte postnişinlik kurumunu ve temsilcilerinin durumunu gözlemleri çerçevesinde değerlendiren Mevlevi ve sanatçı A. Ö., gerçek postnişinlikteki çile sürecine dikkat çekmektedir. Bugün bu süreçlerin hiçbirisinin yaşanmadığını dolayısıyla verilen postnişinlik makamlarının temsilden ibaret olduğunu

(bu kişilere postnişinliğin teberrüken verildiğini) hatırlatan A. Ö., Mevlevihane görmüş son Postnişin Selman Tüzün'deki liyakata dikkat çekmektedir.

Bu bakış açısının genel bir durum olduğu bilinmektedir. Çelebilerin ve icazet veren makam çelebisinin bu durumdan haberdar olmaması mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda, geleneksel Mevlevilikteki şeyhin müritler üzerindeki tesiri ve toplumsal saygınlığı ile günümüzdeki icazetli şeyhlerin Mevleviler üzerindeki tesiri ve toplumsal saygınlığı eşit değildir. Bu iki gruptan beklenen davranış kalıpları da aynı değildir. Postnişin Mithat Bahari Beytur ile Postnişin Selman Tüzün'ün günümüz Mevlevileri üzerindeki etkileyici ve ayrıcalıklı konumu bu farktan kaynaklanmaktadır.

“Çile için uygun zaman, zemin, şartlar yok tabii ki. Bugün Mevlevilikte on sekiz gün on sekiz hizmet dalı vardır. İşte on sekiz gün gidiyor Konya'ya, makamda vakit geçiriyor, huzurda dua ediyor, süpürüyor ve on sekiz hizmet dalından mezun olmuş gibi oluyor inşallah. Şartlar müsait değil. Bir adamı tutup bir sene çileye çekemezsiniz. Bin bir gün çile çektiremezsin çünkü hayat şartları ona göre. Kardeşi, anası, babası, bakıma muhtaç kardeşi ve eve götüreceği bir şeyi vardır. Dolayısıyla mümkün değil. Postnişinlik ve ruh terbiyesi için adam vardır dünyanın en büyük terbiye sistemini tatbik etseniz de bir adım ileri gitmez ama adam vardır üç beş günde yol alıyor. Bilemezsiniz. Manevi derecelerin hepsinde hizmet şarttır. Hizmet ve İslamı yaşamak şarttır. İslam yoksa ortada ne Mevlâna olur ne de Mevlevilik olur. Dikkat edin Kur'an yoksa hiçbir şey yok. Züht ve takva gibi farklı bir olay var burda. Takvasız da olmaz sadece takva ile de olmaz. İlahî aşkın o tutkalin içine girip onları birbirine tutturması, homojen bir hâle getirmesi gerekir. Bu durum kişiye göre geç de olur erken de olur. Bakınız Kemal kardeşimiz için durum farklı olmuştur. Gerçi bu geçmişe örnek olmaz ama Kemal Öke kardeşim, benim evladım, layıktır. Altı ay içinde, bir sene olmadan yapıverdi ve oldu.” (Postnişin H. T., Erkek).

Mevlevilikte, nevniyazdan postnişinliğe kadar uzanan çizgide yaşanan süreçler, nasıl postnişin olduğu ve çile uygulamasının güncel durumu ile ilgili bilgi veren postnişin H. T.'nin aynı zamanda Mithat Bahari Beytur'un müridi olarak bu hareketin içine katılması ve güncel Mevleviliğin şekillenişinde kritik roller üstlenmesi, söylediklerini daha da anlamlı kılmaktadır. Gelenek içinde yetişen bir mesnevihanın müridi olarak sürece katılan ve günümüz Mevleviliğinde önemli bir konumda olan bu Postnişin'in söylemleri, günümüzdeki uygulamaların meşruiyetine zemin teşkil etmektedir.

Postnişinin söyleminde Mevlâna dergâhında on sekiz günlük sembolik hizmet önemli bir durum olarak görülmektedir. Postnişin'e göre günümüzün hayat şartlar gelenekteki gibi bir uygulamaya müsaade etmemektedir. Hayatın içindeki bir insanın bir sene boyunca çileye çekilmesi mümkün görünmemektedir. Kişinin bakmakla mükellef olduğu yakınlarının bulunması çileyi zorlaştırmaktadır. Postnişin bunun yerine hızlı bir ruh

terbiyesini önemsemektedir. O, bazılarının ruh terbiyesinde daha hızlı yol alabileceğine dikkat çekmektedir. Postnişinin ifadelerinde Kur'an, İslam ve Mevlâna'ya olan bağlılık Postnişinlik sürecinin önemli parametreleri olarak dile getirilmektedir.

Öte yandan günümüz Mevlevilerinde hiyerarşi ve iş bölümü gruplara göre değişiklik göstermektedir. Örneğin türdeş olan H. Ö. Dede grubunda hiyerarşi üstte tek başına grup lideri (H. Ö.), altta ise grubun diğer bütün üyelerinin bulunduğu bir yapı şeklindedir. Bu grupta bütün kararları H. Ö. Dede vermekte diğer bütün üyeler ise uygulamaktadır. Gruba bağlı olan aşevi, dergâh, öğrenci misafirhanesi, sema eğitimleri, ney kursları, mutrip heyetinin çalışmaları, yeni mekânların açılışı, il dışı gezileri vb. bütün faaliyetlerde herkes ihtiyaca göre devreye girmekte ve rol almaktadır.

Tarihsel Mevlevi hareketinin temsilcileri olan Çelebiler yani Uluslararası Mevlâna Vakfı grubunun hiyerarşisi tarihsel bir görünüm arz etmektedir. Başta makam çelebisi ve aile mensupları daha sonra icazet alan postnişinler ondan sonra ise müntesipler ve muhipler gelmektedir. Yapılacak faaliyetlerdeki iş bölümü, bu hiyerarşideki alt-üst ilişkisine göre şekillenmektedir. Bu grubun İstanbul, Konya ve yurt dışında çeşitli kişi ve kurumlar düzeyinde bağlıları bulunmaktadır. Öte yandan yaşayan bütün Mevlevilerin bu grubun tarihsel ve ayrıcalıklı konumları ile ilgili herhangi bir itirazı bulunmamaktadır. Sadece temsil düzeyi ve yeterlilikle ilgili bazen açıktan bazen de kapalı bir dille ifade edilen itirazlar söz konusudur. Bu itirazlar Mevlevilik tarihi boyunca her zaman şu veya bu düzeyde var olmuştur.

Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu grubu ise resmî bir kurum olup hukuksal bir alt-üst ilişkisine dayamaktadır. Resmî bir kurum olmasına rağmen topluluğun bütün üyelerinin Mevlevilikle yakın ilişkisi bulunmaktadır. Örneğin topluluğun başında bulunan Postnişin F. Ö.'nün aile geçmişi Mevleviliğe dayanmaktadır. Babası M. V. Ö., Postnişin M. H. ile birlikte Cumhuriyet Dönemi'nde Konya'da sema faaliyetlerini başlatan ilk kişidir. Postnişin F. Ö.'nün iki oğlu da semazenlik yapmaktadır.

Bu üç grup içinde hiyerarşinin en belirgin olduğu H. Ö. Dede grubundan mürit düzeyinde üç kişiden (bir bayan, iki erkek) hiyerarşinin işleyişini sorduğumuzda verdikleri cevaplar şu şekilde olmuştur:

“Grubumuzda Hakkı Dede’den sonra bir adım önde olan herhangi bir kişi yok. Üstte tek mürişit ve altta diğerleri yani hepimiz varız. Yani mürişidimiz var ve ondan sonra herkes eşit düzeydedir.” (Müride, N. Ç., Kadın).

“Buraya gelenler mutlaka bir iş bölümü, bir grup şeklinde sen mutlaka şunu yapacaksın, sen bunu yapacaksın diye bir şey yok. O anda zuhurat neye tabii buyurduysa ne yapılması gerekiyorsa uygun olan kişi yapar. Kişi bilse de bilmesede maksat burada yapılan işten himmet almak yani iş yapılıp o hizmetin manevi himmetini almak olduğu için öyle özel bir iş ayırımı yok. Fakat bazımız musikide bazımız semada bazımız ise mutfakta daha çok ön plandayız. Ben musikideyim. Ama sayımız az. Neyzen bir arkadaşımız daha var. Onun dışında kudüm çalan bir arkadaşımız var. Dergâh talebesi olarak söylüyorum. Yine dergâhtan olup def çalan iki arkadaşımız var. Aynı şekilde dergâh talebemiz olup halile çalan var. Yani Mutribanın altı yedi kişisinden beşi dergâh talebesi. Diğerleri de dışarıdan bizim kendi çağırdığımız arkadaşlarımız.” (Mürid, Y. Ö., Erkek).

“Allah, H. Ö. Dedemize uzun ömür versin, başımızdan eksik etmesin. Biliyorsunuz tasavvufta olduğu gibi Mevlevilikte de öyledir. Postnişinlik makamı var. Post sahibi hakka yürüdüğünde posta onun yerine başka birisi geçiyor. Benim bildiğim kadarıyla burada şu anda posta geçecek yeterliliğe sahip birisi yok. Ama tabii ki bunlar bizim bileceğimiz şeyler değil. Şu anki durumu söylüyorum. Ama Allah göstermesin bugün öyle bir durum olsa belki sosyal ilişkiler devam eder, sema devam eder ama bugünkü gibi bir durumun devam edeceğini zannetmiyorum.” (Mürid, B. K., Erkek).

Dünya Mevlâna Sağlık Eğitim ve Kültür Vakfı ile Mevlevi-Der grubunda grubun ortaya çıkışını ve devamını sağlayan kişi grup lideridir. Müride ve müritler düzeyinde dile getirilenler, grupta tek lider ve ona bağlı müntesiplerin bulunduğunu göstermektedir. Yani grupta iki konum bulunmaktadır: şeyh ve müritler/mürideler. Yapılan gözlemler bu durumu doğrulamıştır. Grup liderinin oğlu grup içi faaliyetlerde birçok yerde görev aldığı ve semazenlik yaptığı hâlde diğerleri ile eşit düzeyde bir statüye sahiptir.

Hem müridelerde hem de müritlerde şeyhe bağlılık çok kuvvetlidir. Şeyhe karşı duygusal yoğunluk oldukça fazladır. Şeyhe her ortamda gösterilen saygı bu durumu teyid etmektedir. Grupta, dedenin her davranışı dikkatle izlenmektedir. Dede hem derviş misafirhanesine hem de dergâha girip çıktığında bütün mürid ve mürideler saygı ile ayağa kalkmaktadır. Dedenin de bu saygıya karşı mütevazi davranış kalıplarıyla cevap verdiği gözlemlenmektedir.

Müntesipler, dergâh için yapılan bütün hizmetlerin kutsal olduğuna inanmaktadır. Yapılacak hizmetin ve ihtiyacın ne olduğu “zuhurat neye tabii buyurduysa, ne yapılması gerekiyorsa” şeklinde dile getirilerek ifa edilmektedir. Bu uygulama Mevlevihanelerdeki geleneksel uygulamalara benzememektedir. Çünkü geleneksel Mevlevilikte dergâhta bulunan müridan belirlenmiş vazifelere sahiptir. Geleneksel Mevlevilikteki hizmet alanları bir sürece tabiidir ve nevniyazdan sertarika kadar devam etmektedir. Geleneksel

Mevlevilikle günümüz Mevleviliği arasında yaşanan bu farkın form değişikliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu grupta, mutrip heyetinin görevleri dışında ihtisasa tabii hiçbir vazife bulunmamaktadır.

Mürid B.K.'nin ifadelerine bakılırsa grup, Dedenin varlığı ile ayakta durmaktadır. Mürid, Dedenin ölümü ile birlikte “posta geçme yeterliliğine sahip birisinin olmadığını” hatırlatarak Dedenin gruptaki hayati rolüne vurgu yapmaktadır.

4.8. Çağdaş Mevleviliğin Tesir Sahası ve Müntesip Sayısı

Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Dönemi'nde başta Anadolu olmak üzere İslam dünyasının her tarafında yüzlerce mevlevihane açarak insanları irşat eden Mevlevilik, ortaya çıktığı tarihten itibaren parlak gelişmelere sahne olmuş ve insanlığın hafızasında derin izler bırakmıştır. Bu tarikat, sekiz yüz yıl boyunca Anadolu'nun toplumsal tarihine fikrî, edebî ve sanatsal (resim, hat, kuyumculuk musiki, vb.) anlamda birçok katkılar sağlamış ve yüzbinlerce müride sahip olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden silinmesi ile birlikte Mevlevilik de eski parlak dönemlerini geride bırakmıştır. 1925 yılı, Mevlevilik tarihi için bir milat olmuştur. Tekke ve Zaviyeler Kanunu bütün tarikatları etkilemekle beraber Mevlevilik açısından yok oluşun adı olmuştur. Bu kanunla birlikte yüzyıllarca devletin en prestijli tarikatı olan Mevlevilik kendi kabuğuna çekilmiş ve hiçbir zaman eski parlak dönemini yakalayamamıştır.

Nisbeten uzun sayılabilecek bir korku döneminden sonra yani 1950'den itibaren gün yüzüne çıkmaya başlayan Mevleviliğin tesir sahası bugün Mevlâna ve semaya endeksli olarak yükselmekte veya gerilemektedir. Son yıllarda Mevlâna ve semaya olan ilgi dolaylı olarak Mevleviliği de tekrar gündeme getirmiştir. Fakat bu durum, Mevleviliğin tesir sahasını ve müntesip sayısını hiçbir zaman dikkat çekecek bir düzeye taşımamıştır. Mevlevilik sadece Mevlâna ve semanın gölgesinde gündeme gelmiş, gelenekten gelen bireyleri harekete geçirmiş, ilişkiler artmış, yeni şartlara uygun kurumsallaşmalar oluşturulmuş, adap ve erkânla ilgili bazı semboller gündeme getirilmiştir. Buna bağlı olarak lokal ve küçük bazı gruplar Mesnevi okumaları yaparak sema yapmaya başlamıştır. Buna karşın Mevlâna figürü ise son on yılda özellikle 2007 yılında büyük bir

ivme kazanmış ve Mevlâna konusunda çok fazla yayın yapılmıştır. Bu konuyla ilgili telif, tercüme vb. yayınların sayısı tahminlerin çok üstünde olmuştur.

Günümüz Mevleviliğinin hem tesir sahası hem de müntesip sayısı düşük bir düzeyde seyretmektedir. Bu düzey sahada yaptığımız gözlemlerde ortaya çıkmıştır. Çelebi ailesi mensubu, postnişin, grup lideri, mürit veya muhibban düzeyinde yaptığımız derinlemesine mülakatlarda muhatapların sayı ve tesir sahası ile ilgili verdikleri cevaplar bu durumu teyit etmiştir.

Mevleviler tarihte sayı olarak en çok Konya'da ve İstanbul'da mevcut olmuştur. Günümüzde bu sayı büyük büyük miktarda azalsa bile geleneksel durum ve bu iki şehir adı değişmemiştir. Günümüz Mevlevilerinin yoğun olarak yaşadıkları Konya'da sivil inisiyatif ile ortaya çıkan Dünya Mevlâna Sağlık Eğitim ve Kültür Vakfı ile Mevlevi Der-Grubu, diğer lokal gruplara nisbetle daha toplu görünmektedir. Programlarına katılarak yaptığımız gözlemlerde bu gruptaki mevcut katılımcı sayısı kadın ve erkek dâhil 50-100 arasında olmuştur. Mürid B.K.'ya genel sayıyı sorduğumuzda gelemeyenlerin de hesaba katılmasıyla totalde 200-300 arasında bir rakamın olabileceğini ifade etmiştir. Bu dergâha gelerek ziyaret edenlerin binleri bulabileceği grupta, sürekliliği olanlar ve mürid olmayı kabul edip faaliyetlere devam edenler ölçü alınmıştır.

KTMT grubunun resmi bir grup olduğu hesaba katıldığında sayının müzik grubu üyeleri ve semazen sayısı ile sınırlı olduğu ve bu sayının ihtiyacı giderecek düzeye göre belirlendiği bilinmektedir. Bu grubun üye sayısı 50-60 arasındadır.

Çelebilerin grubu olan Uluslararası Mevlana Vakfı ise müntesip sayısı açısından ötekilerden fazla olmalıdır. Fakat gruba mensup üye sayısını gösterecek faaliyetlerin bir standarda bağlanmaması, müntesip sayısını gözleme imkânımızı zorlaştırmıştır. İstanbul ve Konya şehirleri bu grubun vakıf olarak faaliyetlerini yürüttüğü iki şehirdir. Türkiye'nin bütün illeri ve uluslararası birçok ülke, bu grubun faaliyetlerini yürüttüğü mekânlardır. Grup, Mevlevilik hareketinde ev sahibi olup geleneğin merkezinde bulunduğu için müntesip sayısının diğerlerinden çok fazla olması muhtemeldir. Fakat grupla ilişkili kişilerin müntesip, mürit, şeyh, çelebi vb. statü dağılımı belli değildir.

Mevlevi gruplarına yeni katılan bireylerin sayısı, bu bireylerin hangi vesilelerle gruba katıldıkları, gelenlerin ne tür sorular sordukları, nasıl bir değişim yaşadıkları vb. sorulara katılımcılar farklı cevaplar vermiş ve çeşitli yorumlar geliştirmişlerdir.

Modern dönemlerde dinin geleneksel koruyucu fonksiyonunu devam ettirdiği görülmektedir. İnsanlar din olgusunu hâlâ kendi çıkmazları karşısında sığınılacak bir realite olarak görmeye devam etmektedir. Bu anlamda dinin dâhili bir yorumu olan Mevlevilik de modern bireyin sıkıntılarına bir umut kapısı olabilmektedir.

Bu bağlamda dinî gruplar, dinî mekânlar, dergâhlar ve türbeler, modern bireyin psikolojik problemlerine karşı sığınma alanları olarak görülebilmektedir. Postnişin M.K.Ö.'nün Mevlevi dergahına ilk geliş sebebinin çocuğunun rahatsızlığı olduğunu ifade etmesi, bu durumun canlılığını korumaya devam ettiğini göstermektedir.

Türbelerin ziyaret edilmesinin temel sebepleri arasında sosyo-kültürel, psikolojik ve kutsallık algıları gelmektedir.⁸⁵² Bu bağlamda Eyüp Sultan, Mevlâna, Şeyh Şaban-ı Veli vb. türbelerin duaların kabulüne, sosyokültürel ve psikolojik sıkıntıların aşılmasına vesile yapılması sıkça rastlanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern bireyin dergâhlara ve dinî gruplara yönelmesinin temelinde de sosyo-kültürel, psikolojik ve kutsallıkla ilgili algılar bulunmaktadır. Mevlâna'nın iki binli yıllardan sonra popüler bir figür olarak ortaya çıkması, Mevlâna türbesini ve Mevlevi dergâhlarını modern bireyin yöneldiği mekânlar hâline getirmiştir.

“Bana gençler gelip tarikat almak istediklerini söylüyorlar. Sebebini sorduğumda kendilerine iyi geleceğini dile getiriyorlar. Bir çeşit rehabilitasyon ve psikoterapi gibi oluyor. Onlara dervişliğin kolay olmadığını söylüyorum. On sekiz yaşındaki genç kardeşimiz ve evlatlarımız yanıma geldiğinde onlara hemen İbnü'l Arabi okutmuyorum. Bir süreç takip ediyorum. Onları önce spora yönlendiriyorum. Çünkü sporda nefsin tezkiyesi var. Ben oğlumu öyle yetiştirdim. On altı yaşında her genç gibi sıkıntılar yaşadı. Ona kum torbası ile iki tane eldiven aldım, nefsin burada, vur, dedim. Sonra diğer safhalara geldi. Önüne halteri koydum. Önce on kilo, yarın on beş kilo, öbür gün yirmi kilo koydum. Şu kadar çalışacağız, şu kadar kaldıracacağız. Kendini aşmak için tabii. Takım sporları da önemli. Bireyin kendini aşması ve nefsin terbiye etmesi meselesi var. Sonra ona ata binmeyi öğrettim. Dolayısıyla kişi bir kıvama geldikten sonra ona nefisle mücadele yöntemi öğretilecek. Önce iyi bir sportmen olacak. Yani sporun manasını anlayacak ve nefsiyle uğraşmayı öğrenecek. Bu nefsin tezkiyesi ile ilgili. Şimdi öbür tarafa gelelim. Yanıma gelenlere, öğrencilerime önce ne ile uğraştıklarını, sanattan anlayıp

⁸⁵² Semra Yılmaz, *Türbe Ziyaretlerinin Sosyolojik Anlamı Şeyh Şaban-ı Veli ve Mevlana Türbeleri Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Isparta, 2012, s. 85-97.

anlamadıklarını soruyorum. Sonra üniversitedeki kulüplere yönlendiriyorum. Türk-İslam sanatları, hat, ebru, musiki vb. bunların hepsi mutasavvıfların işi. Neden çünkü bir 'vav' çekmek önemli. Saatlerce, günlerce uğraşacaksın. Konsantrasyon önemli. Elinle, parmaklarınla aşacaksın. Ruhundan gelecek ve parmaklarından kâğıda dökülecek. Kaf ve Nun'u başka türlü anlayamazsın. Bütün sanatlarımızın, estetiğimizin arkasında tasavvuf var. Sonra sıra musikiye geliyor. Musiki yapı itibarı ile hazırlayıcıdır. Mutriptakini iyi dinlediği zaman bunun kendisine iyi geldiğini fark ediyor. O süreçte ayin-i şerif dinlemesini, Dede Efendi'den Hadi Ender Doğan'dan ve Ahmet Özhan'dan ilahi dinlemesini tavsiye ediyorum. İşte o zaman Mevlâna'yı anlamak için hangi kitabı okuyacağını soruyor ve kitap okuma süreci başlıyor." (Postnişin, M. K. Ö., Erkek).

Gençlerin anlatı sahibi postnişinle irtibata geçme sebepleri çağdaş dönemin psikolojik çıkmazları olarak görünmektedir. Burada derinlikli zihinsel sorular yerine rehabilitasyon ve terapiye dönük beklentilerin ön plana çıktığı görülmektedir. Modern çağın şehir hayatı, hızlı sosyal süreçler, stres vb. negatif etkenler bireyleri dine, dinî mekânlara ve dinî gruplara yönlendirebilmektedir.

Postnişin kendisine yönelen bireyleri önce bir hazırlık sürecinden geçirmektedir. Onları bu süreç içinde iyileştirme, yetiştirme ve rahatlatma çabasıdadır. Postnişinin ifadelerinden hat, ebru, musiki vb. sanat alanları yoluyla modern birey üzerinde bir tesir meydana getirmek istediği anlaşılmaktadır. Sporla başlatılan sürecin hat, ebru vb. sanat alanlarıyla devam ettirildiği belirtilmektedir. Birey daha sonra musiki ile bir kıvama getirilmekte ve son aşamada Mevlâna'nın temel metinleriyle buluşturulmaktadır.

Bu uygulamanın pratikte nasıl bir sonuç ürettiği, kaç kişinin bu süreç sonunda istenilen kıvama gelerek Mevlâna'nın metinleri ile bulunduğu belli olmamakla birlikte postnişinin kendi oğlu üzerinden böyle bir uygulamayı gerçekleştirdiği ve netice aldığı ifade edilebilir.

Postnişinin bu uygulamaları, yeni bir form içinde varlığını sürdüren Mevleviliğin güncel kurumsallaşma çabaları olarak da görülebilir. Söz konusu hazırlık süreci, bireye tasavvufu sevdirmeye ve onu kendi grubu üzerinden topluma kazandırma amacına dönüktür. Burada gündelik yaşamın sanatsal faaliyetleri, tasavvufu içselleştirmenin ve yasallaştırmanın araçları olarak kullanılmaktadır.

"Dergâha geldiğim ilk günden bugüne ciddi bir fark hissettim. Bir mürşide kavuştuktan sonra mürşit sizin kimyanızı değiştirdiği için o saatten sonra sizin sıradan bir halet-i ruhiyeniz olmuyor. Yani her şeye farklı gözle bakıyorsunuz. Hani Hazret-i Mevlâna'ya 'Aşk nedir?' diye sormuşlar. 'Ben ol da bil!' demiş ya, işte öyle bir şey. Yani belki biz o mertebeye ulaşmıyoruz ama onun bazı eserlerini yaşıyoruz. Yani onun küçük parçalarını Cenab-ı Allah'ın lütfettiği kadarını yaşıyoruz. Yani o parçalara tutumup çıkıyoruz."

Mürşidiniz himmet ettiği ve Cenab-ı Hak da lütfettiği sürece siz bir yerlere çıkıyorsunuz. Yani mürşit o parçaları sizin için birleştiriyor. Siz de bu şekilde bütünü görüyor ve Hazret-i Pir'in ne demek istediğini anlıyorsunuz. Mürşidimiz bizim seviyemize göre gerekli olanı veriyor. Yani hem ilmini veriyor hem de rahmetini veriyor.” (Müride, N. Ç., Kadın).

Müridenin gruba girdikten sonra yaşadığı değişim, hareketin bu birey üzerinde önemli düzeyde bir tesir meydana getirdiğini göstermektedir. Müridenin dergâha girmeden önce belli bir süreç yaşadığı, bir arayış içinde olduğu ve mürşid beklentisi içinde bulunduğu görüşme safhasında anlaşılmıştır. Aradığını bulan katılımcı, mekân değiştirmiş ve girdiği dergâhta önemli roller üstlenmiştir.

Müridenin Mevleviliğe başladığı ilk günden bu yana yaşadığı değişimle ilgili dile getirdikleri onun mürşide büyük bir anlam yüklediğini göstermektedir. Müride, kendi dünyasında Mevlâna'yı ve metinlerini mürşit ile özdeşleştirmiş görünmektedir. Mürşidi büyük bir makamda görmek, onun kendi kimyasını değiştirdiğini düşünmek, onu parçaları birleştiren ve ilmi rahmetiyle birlikte veren birisi olarak görmek, grubun ve grup liderinin katılımcıyı önemli düzeyde etkilediğinin göstermektedir. Müridenin ifadeleri, kurumsallaşma sürecini tamamlayan grubun geldiği merhaleyi ve mensupların grup liderini içselleştirme tecrübelerini anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Aşağıdaki ifadelerde aynı kişi, bağlandığı grup lideri üzerinden Mevlâna'yı anladığını dile getirmekte ve mürşit olmadan yol alamayacağını hatırlatmaktadır.

“Dünya Hazret-i Pir'in eserlerini okuyor. Fakat başınızda bir mürşit yoksa gönül yolu nasıl öğrenilir? Mevlâna'nın eserleri ilahî aşk üzerine insanların fitratına hitap ediyor. Her insan İslam fitratı üzere olduğu için fitratları çekiyor. Efendimiz (H. Ö.) böyle der. Yani Hazret-i Mevlânaya akıyorlar. Fakat hakiki mürşit olmadan ne kadar yol alınabilir? Şimdi onlar akıllarıyla 'Biz Mevlevi olduk, biz böyle döner sema yaparız.' diye popülist bir şekilde yaklaşıyorlar. Fakat gönül yolunu da alıyorlar mı acaba? Mürşit-i kâmil olmadan bu yolda ilerlenilmez”. (Müride, N. Ç., Kadın).

“Mevleviliğin dünyada, Türkiye’de ve Konya’da sahip olduğu tesir sahasını ve kendi kişilikleri üzerindeki etkilerini” sorduğumuz aynı dergâhın diğer bazı müritleri benzer düşünceler dile getirmiş ve grup liderinin etkisine dikkat çekmişlerdir.

“Ben ikizler burcuym, biliyorsunuz ikizler burcu çok hareketlidir. Çift dünyalıdır. Hem dipleri yaşarlar hem de eğlenceleri yaşarlar, birden çöküş yaşarlar vs. insanların burçlarındaki bu özellikleri taşıdıklarını düşünüyorum. Ben çok hareketliydim. Okulda, lisede. Çok eğlenceliydim. Çapkındım. Eğlenmeyi de bilirdim. Zaman içinde yaşın da gerektirdiği şekilde ama daha ziyade Efendimizin (H. Ö. Dede) verdiği dersler, hayatın içinden aktardığı tecrübeler, beni değiştirdi. Sadece tasavvuf açısından değil elbette. Bizim onun yaşantısını da gözlemleme şansımız oldu. Aile yaşantısı, edebi, gündelik hayattaki

davranışları, olaylara verdiği tepkiler, çevresindeki insanlar. Hepsi bizi etkiledi. İster istemez insanın kişiliği oturuyor. Bir sakinlik, bir durgunluk ortaya çıkıyor. Bana göre Mevlevilik kişiler kadar toplumu da etkilemektedir. Ben şunu gözlemliyorum: Eskiden bu kadar ney üfleyen veya üflemek isteyen kişi yoktu. Mesela TRT Diyanet ya da Ramazan programlarında neyzenler gözlemliyorum. Yine Kur'an kursları arttı, sema popüler oldu. Bu sonuçları hesaba katarak Mevleviliğin popüler olmasının faydalı mı yoksa zararlı mı olduğu tartışılabilir. Ama Mevleviliğin toplumsal hayatta etkili olduğu kesindir.” (Mürid, B. K., Erkek).

Mevleviliğin güncel lokal gruplara intisap eden bireylerin düşünce ve yaşantıları üzerinde önemli etkiler bıraktığı bilinmektedir. Hareketin müntesipler üzerinde meydana getirdiği değişimi bir müridin tutum ve davranışları özelinde okumak mümkündür. Bu bağlamda Mevlevilerin açtığı evlerde ve yurtlarda kalanlar, süreç içinde grupların tesirinde kalmakta ve zamanla mürit olmaya doğru yol almaktadır. Anlatı sahibi müridin grubun yurdunda kalması, onun düşünce dünyasını etkilemiş görünmektedir. Müridin Mevlevilikte geçirdiği on iki yıllık tecrübesi onu belli bir kıvama getirmiş ve değiştirmiştir. Verdiği örneklerde bu durum kolaylıkla anlaşılabilir. Bu arada, müridin belli bir yaşa gelmesi, hayata karışması ve akademik anlamda bir mesafe kattetmesi, grupla olan ilişkisini devam ettirmeye engel teşkil etmemiştir.

Öte yandan hareketin birey üzerindeki etkisinin grup lideri üzerinden şekillendiği gerçeği bu müridin ifadelerinden anlaşılabilir. Grup liderinin dersleri, tecrübeleri, aile yaşantısı, gündelik hayattaki davranışları ve olaylara verdiği tepkiler, bu müridi derinden etkilemiş görünmektedir. Mürid, “şeyhinin yaşantısını gözleme imkânını” şans olarak değerlendirmekte ve onun kişiliğine, kendi dünyasında büyük bir anlam yüklemektedir.

“Arkadaşlarımızla birlikte dergâhta birkaç kez sohbet katıldık. Hakkı Dede'yi dinleyince gönlümüz buraya ısındı. Zamanla gidecek başka bir yerimizin olmadığını anlayınca burada kaldık. Dergâha girer girmez ilk Efendimizi (H. Ö. Dede) görmüştüm zaten. H. Ö. Dede'nin tasavvuf ve mesnevi dersleri ile ilgili manevi güzellikler eğer insanın içinde de varsa cezbediyor ve gelmek için çaba sarf ediyor. Buraya bir vefa borcumuz var. Allah H. Ö. Dede'yi başımızdan eksik etmesin ama dünya fani biliyorsunuz. Biz buraya vefa borcumuzu bir şekilde ödeyebilmek için geliriz. Bu yolun devamlılığı önemli. Bizler aciziz, bu yolun yolculuğu elimizden ne kadar gelir ne kadar gelmez, bu yolculuğu sürdürebilir miyiz onu bilmiyorum. Biz müritler olarak Hazret-i Pir'in ve diğer evliyaullah'ın eserlerini okuyoruz. Ama bunları okumadan önce efendimizin sohbetlerini dinleyip o sohbetlerdeki tasavvufi konuları kendimizin içinde ilk önce yaşıyoruz. Hâlimize geçiriyoruz ki ondan sonra o eserleri okuyup daha iyi anlayalım. Yoksa diğer türlü kendi başımıza bir eseri okuduğumuzda bazan değil birçok zaman tıkanıp kaldığımız çok nokta oluyor. Havada kalıyor. Ama Efendimizin desteği ile çoğu zaman idrakine varmış oluyoruz.” (Mürid, Y. Ö., Erkek).

Katılımcı müridin kendisini bu dergâha taşıyan sebepleri ve dergâhın zamanla kendisini nasıl değiştirdiğini dile getirirken yaşadığı tecrübe, dergâha mensup diğer müride ve müritten farklı olmuştur. “Zamanla gidecek başka bir yerimizin olmadığını anlayınca burada kaldık.” ifadesi, müridin bir tercih sonucu değil şartların yönlendirmesi ile bu dergâha geldiğini göstermektedir.

Müridin süreç içinde özellikle de grup liderinin dersleri sayesinde diğerleri ile aynı konuma geldiği anlaşılmaktadır. Müridin grup liderine yüklediği anlam diğerleri ile aynıdır. Mürişide ve dergâha karşı vefa duygusu yaşadığı hissedilen mürit, dergâhın grup liderinden sonra da ayakta kalması gerektiğini dile getirmektedir. Mürid, “Allah H. Ö. Dede’yi başımızdan eksik etmesin ama dünya fani biliyorsunuz. Biz buraya vefa borcumuzu bir şekilde ödeyebilmek için geliriz.” ifadesinde devamlılık ve kararlılık vurgusu ön plana çıkmaktadır.

“Genişledi, genişliyor. Tabii ki bir etki sahası var. Hüsnü kabul olmasa genişlemez. Ben ilk defa 1965’te bu işin içine girdim. Gittikçe genişlemeye devam ediyor. İnsanların kalbine girip ölçecek durumda değilim ve doğru bir terazi bulmak da zor. Fakat size bir şey söyleyeyim mi, sayı arttıkça dejenerasyon artmaktadır.” (Postnişin, H. T., Erkek).

Her büyüme, pozitif ve negatif sonuçları beraberinde getirebilmektedir. Sosyal gruplar büyüdükçe başlangıçtaki asli fonksiyonlarından uzaklaşma ve özünü kaybetme tehlikesi yaşayabilmektedir. Dinî gruplarda yaşanan her büyüme ve değişme, öze dönük tartışmaları beraberinde getirebilmektedir.

Anlatı sahibi postnişinin Mevlâna, sema ve Mevleviliğin tesir sahasının genişlemesi ile ilgili yorumu, bu bağlamda itikadi temele dayalı bir tartışmayı içermektedir. Ona göre genişleme dejenerasyonu beraberinde getirmektedir. Postnişinin, Mevlâna, sema ve Mevleviliğin büyük kabul görmesini iyi karşıladığı fakat bu durumun iyi bir sonuç üretip üretmediği ile ilgili şüpheler taşıdığı anlaşılmaktadır.

“Mevlevilik bugün düzgün bir tesir sahasına sahip değildir. Tesiri var, doğru ama olması gereken şekilde değil. Yillardır bendenizin katıldığı programlar ve yurt dışında olan faaliyetlerde Mevlâna Hazretleri yeni bir dinin (haşa) peygamberi, Mevlevilik de yeni bir din olarak algılanıyor. Bu husustaki kanaatlerimi Avrupa’da özellikle de İtalya’daki çalıştaylarda ve sema mukabelelerindeki gözlemlerimde kazandım. Belki Vatikan menşelidir belki bilemediğim farklı bir kaynaktan ama yeni bir küresel dinin inşa edilmeye çalışıldığı kesindir. Bu çaba 2007 yılından beri vardır. Fakat söylencesi ve gelişi 2001 yılından beri var. Bire bir şahit oldum. ‘Sizin Mevlâna’nız var, bizim de falancamız var.’ gibi. Kardinallerle görüştüğümüzde teşekkül ettirmeye çalıştıkları bu durumu anlıyoruz. Biz Mevlâna’yı düzgün olarak tanıtmaya çalışıyoruz. Kurumsal olarak bunu

yapmak gayretindeyiz. Hazret-i Mevlâna'nın yozlaştırılması tehlikesine karşı tashih edilmesi gerekmektedir. Çünkü öncelikle Hazret-i Mevlâna bir pirdir bir İslam velisidir. Hatta İmam Yusuf ve İmam-ı Muhammed Efendilerimizden sonra ismi geçen birkaç kişiden biridir. Ben Mevlâna'nın doğru yansıtılmadığını düşünmekteyim.” (Semazen Ö. F. E., Erkek).

Semazenin Mevlâna, sema ve Mevleviliğin görünür duruma gelmesine ve uluslararası bir boyut kazanmasına yaklaşımı da itikadi bir temele dayanmakta ve posnişinin endişeleriyle benzerlik göstermektedir. Semazenin bu yaklaşımı, endişenin her düzeyde devam ettiğini göstermektedir.

Mevlevilik hareketinde çelebi, postnişin, semazen ve mürid olmak üzere bütün düzeylerde Mevlâna ve sema ile ilgili bir endişenin var olduğu bilinmektedir. Özellikle yurtdışı kaynaklı endişeler, dikkat çekmektedir. Semazenin “Mevlâna'nın yeni bir dinin peygamberi, Mevleviliğin de yeni bir din olarak” sunulmaya çalışıldığını hatırlatması, bu endişeyi teyid etmektedir. Semazenin görevi icabı çıktığı yurt dışı gezilerinde buna benzer tutumlara şahit olması ve bu tutumlar karşısında tepkisini göstermesi, endişenin ciddi boyutlara ulaştığını göstermektedir.

Mevleviler, ulusal ve uluslararası düzeyde büyük bir etki meydana getiren Mevlâna ve semanın yozlaştırılma ve İslamın dışına çıkarılma tehlikesi yaşadığına inanmaktadır. Semazenin “Hazret-i Mevlâna'nın bir İslam velisi olduğu, İmam Yusuf ve İmam-ı Muhammed gibi bir imam olduğu” hatırlatması, onların bu yozlaştırma tehlikesine karşı büyük bir teyakkuz içinde olduklarını göstermektedir.

4.9. Yaşayan Mevlevi Gruplarda Koordinasyon Birliği

Güncel Mevlevi gruplar arasındaki ilişki şekilleri, bütünleşme arzuları ve koordinasyon çabalarına ait veriler, hareketin sosyolojisini anlamaya katkı sağlamaktadır. Yaşayan Mevlevi grupların ve bu gruplara ait müntesip sayısının az olması, bu gruplar arasındaki koordinasyon birliğini ve bütünleşme düzeylerini anlamamızı kolaylaştırmaktadır

Dinî grup ve cemaatlerin birbirlerine karşı takındıkları tavırlar hem dinin toplum hayatındaki yeri ve fonksiyonunu hem de din-toplum ilişkilerini anlamamıza kolaylık sağlamaktadır. Bu ilişkileri, dinî mutlakçılık (obsolütizm), tekercilik (exclusivisme), müsamahasızlık (intolerantisme), fanatizm (bağnazlık), rekabet, çatışma, çoğulculuk ve saygı gibi kavramlar çevresinde anlamak mümkün olacaktır. Bu kavramlar, dinî grup ve cemaatlerin birbirleriyle ilişkilerinde gösterdikleri mutlakçı, tekerci ve tahammülsüz

tutumun yol açtığı fanatizm ve çatışma eğiliminin düzeyi ile birbirlerine karşı gösterdikleri saygılı, uzlaşmacı ve çoğulcu tavrın yol açtığı bütünleşme düzeyini anlamamıza imkân vermektedir.⁸⁵³

Geleneksel Mevlevilikte var olan grup rekabetleri yaşayan Mevleviliğe de yansımış bulunmaktadır. Güncel Mevlevi gruplar arasında adı konulmamış bir rekabet durumu söz konusudur. Özellikle Konya özelinde sivil bir inisiyatif ile ortaya çıkan H. Ö. Dede grubu ile geleneğin devamı olan diğer alt gruplar arasında bu rekabet daha belirgindir. Bu anlamda İstanbul Mevleviliği ile Konya Mevleviliği arasında da nezaket perdesi altında görünen bir rekabetin var olduğu görülmektedir. Bu ve benzeri olgusal durumlardan ötürü, yaşayan Mevlevi gruplar arasında koordinasyon birliğinden çok rekabet durumundan bahsetmek mümkündür.

Her grubun kendini daha haklı görmesi, müritlerin kendi gruplarını Mevleviliğin temsilcisi olarak kabul etmesi, müntesiplerin temel kaynaklara bağlılık noktasında kendi gruplarını daha istikametli görmesi ve her grubun diğer Mevlevi grupların yorumlarını ve uygulama şekillerini tasvip etmemesi, bu rekabetin temel bazı sebepleridir.

Çatışma kuramı, insan etkileşiminin bir biçimi olarak çatışmanın negatif olduğu kadar pozitif anlamlarının da olabileceğini gündeme getirmektedir. Bir grubun “dış gruplarla” süregiden çatışması grup üyelerinin kimliklerini yeniden benimsemelerini (reaffirm) sağlayabilmektedir. Öte yandan diğer gruplarla çatışma, grubu çevreleyen toplumsal dünya ile bütünleşmesini önleyerek grubun kimliğini tahkim etmektedir. Çatışma, grup içinde birlik ve denge meydana getirerek gerilimi azaltmaktadır. Grup içindeki temel değerler üzerinde uzlaşım varsa “dış gruplarla” çatışma, grubun temel bütünlüğünü arttırmaktadır. Sıkıca kaynaşmış “tarikat benzeri gruplarda” çatışmanın odak noktası “dış gruplar” olmaktadır.⁸⁵⁴ Bu bağlamda Mevlevi alt gruplarının üyeleri, Mevlevi de olsa kendi dışındaki gruplara karşı negatif bir tutum besleyebilmekte ve kendi grubu, üyeleri, şeyhi, dedesi veya çelebisine dönük pozitif duygular besleyerek bağlılığını tahkim etmektedir. Postnişin H. T., geleneksel Mevlevilikte drumun daha da vahim olduğunu dile getirerek tarihte Yenikapı Mevlevihanesi mensupları ile Bahariye Mevlevihanesi

⁸⁵³ Günay, *a.g.e.*, s. 427.

⁸⁵⁴ Poloma, *a.g.e.*, s. 114-123.

mensuplarının bu negatif tutumdan ötürü birbirlerine kız alıp vermediklerini hatırlatmaktadır.

Günümüz Mevlevilerinde çatışmadan çok rekabet durumu gözlenmektedir. Gruplar arası rekabet, çatışmada olduğu gibi grup kimliğini tahkim edici bir işlev görmektedir. Yaptığımız görüşmelerde yönetici, postnişin veya çelebi düzeyindekilerin daha kapalı bir dil ile mürit ve müntesip düzeyindekilerin ise daha doğrudan ifadelerle rekabet söylemini kullanabildikleri görülmektedir. Dolayısıyla yaşayan Mevlevi gruplar arasında koordinasyon ve bütünlük tablosunun zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Bugün Mevlevilikle ilgili birçok vakıf, dernek, enstitü ve sivil/resmî toplumsal kuruluş mevcuttur. Örneğin Konya Selçuk Üniversitesi bünyesinde YÖK'e bağlı resmî bir Mevlâna Enstitüsü bulunmaktadır.

“Biz Uluslararası Mevlâna Vakfı olarak her faaliyetimizi ve projemizi mutlaka ya Kültür ve Turizm Bakanlığı veya onun Konya Temsilciliği olan Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü ile birlikte yapmaktayız. Her zaman onları proje ortağımız olarak gördük. Konya Büyükşehir Belediyesi de öyle. Bizim projelerimizde mutlaka devletten bir imza oldu. Bir birliktelik oldu. Bu çok önemli bir şey. Yanlış anlaşılmaya da mahal vermeyecek bir şey. Bunun yanında Selçuk Üniversitesi Mevlâna Enstitüsünün kuruluşu zaten babamın çok istediği bir şeydi. Babam göremedi ancak bendenizin ismi bu Enstitünün danışmanı olarak geçmektedir. Yani hizmetleri birlikte yapmaya gayret ediyoruz.” (Mevlâna'nın torunu E. Ç. B., Kadın).

Hem resmî kuruluşlar hem de diğer Mevlevilerle ilişkilere dönük sorduğumuz soruya verilen bu cevapta Mevlevi gruplarının ilişki düzeyleri ortaya çıkmaktadır. Çelebinin ilişkide bulduklarını ifade ettiği kuruluşların sadece resmî kuruluşlar olduğu dikkate alındığında kendi kontrolleri dışındaki diğer sivil Mevlevi gruplarla temaslarının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu tercihin “tekelsizlik” kavramı bağlamında değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. Kendi dışındaki sivil Mevlevi gruplardan fazla haberdar olmadıklarını dile getiren E. Ç. B. kendince sema yaptıklarını söyleyen ve Mesnevi okuyan gruplarla ilgili olarak da pozitif bir tutum sergilemektedir:

“İnşaallah Mesnevi'yi doğru okuyorlardır, doğru yorumluyorlardır. Okuma gruplarına diyecek bir şeyimiz yok. Onlar herhangi bir iddiada da değiller. Böyle bir iddiada olmadıkları müddetçe herkes okuyabilir, herkes bilgileri paylaşabilir. Fakat vebali var bu işlerin. Çok dikkatli olmak gerekir.” (Mevlâna'nın torunu E. Ç. B., Kadın).

Mevleviler ve Mevlevi gruplar arasında mesnevi okuma, sema yapma, adap ve erkâna uyma ve ritüelleri uygulama noktasında herhangi çatışma durumu söz konusu değildir.

Bu değerler bütün Mevlevi gruplar açısından birleştirici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Çelebinin Mesnevi okuması ile ilgili dile getirdikleri, bu genel tabloya uygun düşmektedir.

“Mevlevilik çok merkezî bir tarikattır. Dünyada 170 küsur mevlevihane var. Bir başka mevlevihaneye postnişin tayin edilmesi mutlaka çelebi efendinin tasdiki ile olur. Bu sair turuk-u aliyede de genellikle böyledir. Ama çok geniş coğrafyada olunca mesela Kadirilik, Rufailik gibi tarikatlerde pir-i saniler yetiştiği için bu pir-i saninin bulunduğu asitanede merkezîyetçilik yani dünyanın bütün Kadirileri tabii ki Hz. Abdulkadir’e ve Bağdat’taki tekkeye bağlıdır ama fiili irtibat Mesela İstanbul’da İsmail-i Rumi hazretleri iledir. Anadolu’nun birçok yerinde Eşrefzade Abdullah Rumi hazretleriyle gibidir. Ama Mevlevilikte bu asitaneden (Konya) başka hiçbir yerde yok. Mesela İstanbul Yenikapı Mevlevihanesi’ne Belgrat’a Medine’ye şeyh tayin edilecek ve oranın mevcut şeyhi de bir zatı aday gösterdi. ‘Ben bunu uygun görüyorum.’ dedi. Genellikle bu uygun görmeleri çelebi efendi hazretleri tasdik eder. Ama arada itiraz etme hakkı daima var ve tevcih mutlaka asitane postnişininden yani Konya makam çelebisinden olur.” (Postnişin Ö. T. İ., Erkek).

Çelebilerle İstanbul’daki, Konya’daki veya başka merkezlerdeki Mevlevilerle hukuklarının düzeyini, bu gruplarla Mevlevilik faaliyetlerinde organizasyon birliği yapıp yapmadıkları ile ilgili bilgi istediğimiz katılımcı, bugüne ait tabloyu yorumlamak yerine bu genel cevabı vermekle yetinmiştir.

Mevleviler arasındaki rekabet durumu, çelebi ve postnişin düzeyinde nezaket sınırları çerçevesinde devam etmekte, ifade biçimlerine ve söylemlere yansımamaktadır. Rekabet konuları ile ilgili olarak genelde “susma” tutumu tercih edilmekte ve rekabet gün yüzüne çıkarılmamaktadır. Buna karşılık gruplar arasında ortak faaliyetler ve koordinasyon birliği de söz konusu değildir. Sonuç olarak Mevlevilerde “birlik tablosu” nun güçlü olmadığı görülmektedir. Her Mevlevi grup kendi sınırları çerçevesinde faaliyet yürütmektedir.

“Günümüz mevlevileri biraz dağınıklar, biraz bir aradalar yani ikisinden de bir parça var. Çelebi bu işin başı. Padişahlık sistemi gibi babadan oğula geçiyor. Diğer tarikatler böyle değil. Kim liyakatliyse o ön plana çıkıyor. Burada ise sen ağzınla kuş da tutsan böyle bir şey yok. Konya, İstanbul çekişmesi oldu, ben yaşadım onu. Örneğin semazenlik faaliyetleri ile ilgili bütün işler İstanbul’da yürütülüyordu ve herşey buradan gidiyordu. Sonra Konya’da semazenler yetiştirilmeye başlandı ve zamanla işler hepten Konya’da oldu. Mesela İstanbul’da olan Ahmet Bican Kasapoğlu onların hepsini yetiştirdi.” (Postnişin H. T., Erkek).

Günümüz Mevlevilik hareketinin alt grupları arasındaki koordinasyon birliğini, ilişki şekillerini ve bütünleşme düzeyini sorduğumuz katılımcının, “diğer tarikatlerde liyakatin ön plana çıkarıldığını, Mevlevilikte ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını”

hatırlatması, koordinasyon birliğinin adresinin Çelebi ailesi olduğu anlamına gelmektedir.

Mevlevilikteki merkezîyetçi uygulamanın hem pozitif hem de negatif sonuçları ortaya çıkmıştır. Postnişinin dile getirdiği İstanbul-Konya rekabeti bu merkezîyetçi yapının negatif sonuçlarından bir tanesidir. Tarikatın merkezînin Konya olması, buna karşılık Mevleviliğin İstanbulda büyük bir gelişme göstermesi rekabetleri üretebilmiştir.

Öte yandan merkezî yapılanma, Mevlevî hareketin bütünlüğünü sağlayıcı bir unsur olarak da rol oynamıştır. Geleneksel Mevlevilikte çelebi ailesinin dışında makam çelebilîğinin olamayacağı kuralı, rekabetleri asgariye indirmiş ve aile içinden dışarıya yansımamıştır.

Günümüz Mevlevîliğinde koordinasyon birliğinden çok dağınık bir tablo göze çarpmaktadır. Bütün Mevlevî gruplarını içine alan ortak faaliyet alanları bulunmamaktadır. Günümüz makam çelebisinin veya çelebiler dışındaki grup liderlerinin faaliyet birlikteliğine dönük çabaları varsa bile dışa yansımamaktadır.

“Biliyorsunuz, Mevlevilikte birbirinden farklı alanlar var. Mesnevi okuyanlar, sema yapanlar, matbahta hizmet edenler vs. her bir hizmet biriminin başında ise bir dede bulunmaktadır. Matbahçı dede, meydancı dede vb. bunun için var. Herkes kendi mizacına uygun bir alanda seyr ü sülukunu tamamlamaktadır. Çünkü bir kişinin bütün alanlarda seyr ü sülukunu tamamlaması mümkün değildir. Günümüzde ise farklı illerde ayrı ayrı Mevlevî gruplar bulunmaktadır. Bu gruplar bazen birlikte bazen de kendi aralarında faaliyetler yapmakta ve mukabeleler gerçekleştirmektedir. Ama her grubu ayrı değerlendirmek gerekiyor.” (Postnişin, N. K., Erkek).

“Şu anda hangi illerde Mevlevî grupları var? Sizlerle irtibat düzeyleri nedir? Mesnevi okuyan veya sema yapan her grubu Mevlevî olarak kabul ediyor musunuz?” sorumuza çelebilerle birlikte hareket eden postnişinin verdiği bu cevapta, farklı illerdeki Mevlevî gruplarının var olduğu anlaşılmaktadır. Postnişin, derinlemesine görüşme sürecinde Konya ve İstanbul dışında Mersin, Kütahya, Afyon vb. illerde Mevlevîlerin bulunduğunu ve kendileri ile irtibatlarının devam ettiğini dile getirmiştir. Bu Mevlevîler, genellikle grupsal bütünlüğü olan, dinî grup bilinci ile bir araya gelen, Mevlevî adap ve erkânını yaşayan ve düzenli Mesnevi dersleri yapan kişi ve gruplar olmaktan çok semazen toplulukları olduğunu tahmin ediyoruz.

“Elbette farklı Mevlevî grupları var. Faruk Hemdem Çelebi'nin kendilerine icazet verdiği ve Asitane-i Aliyye'de (Konya Mevlâna Dergâhı) on sekiz hizmeti yapan birçok postnişin var. Bunlar İsviçre, Almanya, Hollanda, Amerika ve Avusturalya'da bulunmaktadır. Başka yerlerde de var. Bunların her birinin ekipleri bulunmaktadır. Biz vakıf olarak bunların

hepsi ile irtibatlıyız, kendilerine destek veriyoruz. Biz doğru usullerimizi bunlarla birlikte yürütmeye çalışıyoruz. Bunların çoğu sonradan Müslüman olmuş kimseler. Aralarında sonradan Müslüman olmuş eski papazlar bile var.” (Postnişin, N. K., Erkek).

Yurt içi ve yurt dışındaki Mevlevi grupları hakkında bilgiler veren postnişin özellikle yurt dışındaki Mevlevilerin varlığına ve kendileri ile olan irtibatlarına dikkat çekmektedir. Yurt dışındaki bu Mevlevi gruplar, genellikle makam Çelebisi Faruk Hemdem Çelebi tarafından icazet verilen şeyhlerin etrafında halka oluşturan kişilerden oluşmaktadır. Çelebilerin bu kişilerle irtibatları devam etmekte ve bu gruplar desteklenmektedir. Yurt içi ve yurt dışındaki bu kişi ve gruplarla devam eden koordinasyon birliği, bütün Mevleviler arasındaki koordinasyon birliğinden çok çelebiler grubunun kendi içindeki birliğe işaret etmektedir.

Cumhuriyetten sonra, geleneksel Mevleviliği devam ettirme çabası içine giren Celalettin Bâkır Çelebi'nin gayretleriyle, İsviçre, Almanya, Hollanda, Amerika ve Avusturalya başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde geniş çaplı Mevlevi faaliyetleri başlamıştır. Sema gösterileri bu faaliyetlerin başında gelmektedir. Bu faaliyetlerin bir kısmı devletin resmi kurumu olan KTTMT tarafından gerçekleştirilirken diğer bir kısmı ise Çelebiler grubu tarafından gerçekleştirilmektedir.

“Resmî olarak çelebilik makamı yok. Mevlevilik adına bugün ortaya çıkan birçok nefsanî oluşum var. Onlar menfaat çeteleri olduğundan, amaçları da para ve rant olduğundan onların hiçbiri ile bir illiyet ve gönül bağımız yoktur. Gönül bağımızın olduğu Mevleviler var. Onlar da Şam, Urfa, Afyon, Arnavutluk vb. yerlerde olup buraya yani bizim dergâhımıza seyrek de olsa gelip giden Mevlevilerdir. Bizim onların dışında kimseyle gönül bağımız bulunmamaktadır.” (Grup Lideri, H. Ö., Erkek).

Çelebilerle birlikte olmayıp sivil bir inisiyatif ile ortaya çıkan, grup kurarak Mevlevilik faaliyetleri yürüten, Mesnevi dersleri yapan ve sema faaliyetleri yürüten grup liderinin ifadeleri, koordinasyon birliğinden çok rekabetçi söylemi yansıtmaktadır. Bu söylemle, çelebiler dâhil kendileri dışındaki bütün Mevlevi gruplarının meşruiyeti sorgulanmaktadır.

Mevlevihane görmüş ve günümüz Mevlevilerinin hemen hepsi üzerinde büyük etkisi bulunan Mithat Bahari Beytur'un yanında yetişen postnişin A. K. Y., “Çelebilerle ve diğer Mevlevi gruplarla hukukunuz nasıl?” sorumuza, “Çelebiler iyidir. Kendileri ile görüşürüz. E. Ç. Hanım Konya'ya yerleşti. Gittiğimiz zaman onu ziyaret ederiz. N. K. Dede de arkadaşızdır. Şimdi resmî grubun başındaki F. Ö. Dede'yi tanırım. Çok iyidir,

çok iyi bir insan, kendisini çok severim, kendisine çok saygım vardır. Postnişin M. H. Dede'yi de tanıyım bilirim, fırsat olduğu zaman görüşürüz.” şeklinde cevap vererek Çelebilerle olan görüşmelerin düzeyi ve samimiyet derecesinin detaylarını vermemiştir. Mevlevilerin çoğunda mevcut bulunan kapalı dil, kişi ve grupların, kendileri dışındakilerle ilişki düzeyini netleştirmeyen bir üslup olarak dikkat çekmektedir.

“Efendim (H. Ö. Dede) hep şöyle der: ‘Genlerinden dolayı hepsine saygımız sonsuz. Hazret-i Pirimizin genlerini taşıyorlar. Ellerinden öperiz. Fakat bilin ki bir dergâh hakiki bir mürşide sahip değilse boştur. Mürşit yoksa hani rahmet, hani ilim? İlim belki alabilirsiniz ama rahmeti nereden alacaksınız? Rahmet olmazsa gönül olarak ilerleyemezsiniz. İlimde kalırsınız yani. Bizim onlarla faaliyet birliğimiz yok. Bizim kimseyle temasımız yok.’” (Müride, N. Ç., Kadın).

Çelebilerle ve diğer Mevlevi gruplarla ilişkisini anlatırken üslubunu şeyhi H. Ö.’nün tutumu etrafında şekillendiren katılımcı müride, bir taraftan çelebilere olan saygısını dile getirirken diğer taraftan kendi şeyhi dışındaki grupların mürşitlerini sorgulamaktadır. Bu sorgulamanın “makam çelebiliğini” de içine alıp almadığı ifadelerde netleştirilmemiştir. Aynı gruba mensup mürid Y. Ö. de benzer şekilde diğer Mevlevi gruplarla hiçbir temaslarının olmadığını dile getirmektedir.

“Ben üniversitede lisans düzeyinde eğitim görürken Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi başkanı olan Nuri Şimşekler Hoca'nın gözetiminde (Mevlâna'nın 800. doğum yıldönümü olan 2007) bir öğrenci topluluğu kurduk. Mevlana ve Hoşgörü Topluluğu. O zaman topluluğumuzun etkinliklerine gidip gelenlerle, Mevlevilerle tanıştık. Esin Hanım'la da tanıştık. Tuğrul İnançer konferansa gelmişti. Şefik Can'ın asistanı ve manevi kızı Nur Artıran da gelmişti. Rûfai tarikatından Cemal Nur Sargut gelmişti. Yani çok kişi ile tanıştım. Onun dışında hiçbir ilişkimiz olmadı. Fakat o yıl, Mevlâna'nın 800. ölüm yılı dönümünde Ezel Akay yönetiminde spor salonunda gerçekleştirilen ve aynı anda üç yüz semazenin katıldığı geniş çaplı bir gösteriye buradan bir grup semazen arkadaşımızın gittiğini biliyorum. Öyle bir etkinlikte yer aldık. Bu ortak bir etkinlikti. Spesifik bir şey ama ortak yapılmıştı.” (Mürid, B. K., Erkek).

Bu müridin dile getirdiklerine bakılırsa Mevleviler, Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili bütün faaliyetleri yakından takip etmektedir. Her Mevlevi grup, kendisi dışında gerçekleştirilen bütün faaliyetlerden haberdar olmaktadır. Katılımcının verdiği bilgilere bakılırsa Mevleviler bir defa ortak faaliyet yapmışlardır. Ezel Akay yönetimindeki üç yüz kişilik semazen grubunun aynı anda rol aldığı gösteride her gruba mensup semazenin rol alması önemli bir birlikteliğe işaret etmektedir. Bu birliktelik Mevlevilerin koordine olabileceklerini ve ortak faaliyet alanları geliştirebileceklerini göstermektedir.

Fakat bu birlikteliği engelleyen birçok tarihsel ve güncel neden bulunmaktadır. Mevlân'ın evrensel bir figür olması, farklı gelenekten gelen kişi ve grupların Mevlâna'ya sahip çıkmak istemesi, modern dönem insanının bireyselleşme olgusunun etkisi ile Çelebiler dâhil hiçbir Mevlevi grubunun kontrolüne girmek istememesi ve çoğulculuk, bu nedenlerin başında gelmektedir.

Örneğin yirmi yıllık bir mazisi bulunan H. Ö. grubuna mensup mürid B. K.'nın "Mevlâna'nın torunlarını Mevlevilerin başı olarak kabul etmiyor musunuz?" sorumuza verdiği cevap bu durumu te'yd etmektedir: "Yani öyle kabul edenler var. Bir tarih ve soy gerçeğine inanıp saygı duyanlar hatta saygının da ötesine geçenler var. Ama bu işlerin soyla olmayacağı bilinmelidir."

4.10. Mevlâna'nın Hümanizmle İlişkilendirilmesi

Rönesans düşüncesinin üzerinde durup antik örneklerle göre işlediği sorunların başında insan gelmektedir. Rönesansın başlangıç tarihlerinde, insanın özü ve bu dünyadaki yeri ile ilgili sorulara cevap arayan çalışmalara hümanizm adı verilmiştir. Hümanizm temelde insanın kendini merkeze alarak kültürünü ve ulusunu kurmasıdır. İnsanı merkeze alan bu yeni hayat ve kurulan bu yeni kültür, dinden bağımsızdır.⁸⁵⁵

Mevlâna, şiirlerinde ve metinlerinde insan olgusu üzerinde çok durmakta ve insanı varlıkların en değerlisi olarak görmektedir. O, insanı tanımak için Kur'an'a başvurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Mevlâna'nın temel metinlerinde insan üzerinde yoğunlaşması onun bazı yaklaşımlarca Hümanist olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum hem yurtdışı kaynaklı hem de Cumhuriyet Dönemi'nde bazı çevrelere ait yeni bir tutumun yansıması olarak görülmektedir. Yunus Emre için de aynı durumun söz konusu olduğu ifade edilebilir.

Mevlâna'ya göre varlıklar içerisinde şekil itibarı ile en güzel olan insandır. Ona göre insan, görüntü ve ses gibi fiziki özellikleriyle mana ve zevk gibi metafizik özelliklerini sentezleyerek ulviliği yakalayabilmektedir.⁸⁵⁶ İdeal insan tipini resmetmeye çalışan Mevlâna, farklı din ve kültür sahiplerine karşı hoşgörülü bir ilişki tarzı geliştirmiştir.

⁸⁵⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s.188-192.

⁸⁵⁶ Mevlâna Celâleddin Rumi, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, Şefik Can, Cilt VI, Beyit 85-88, s. 15; Ramazan Altıntaş, Mevlâna'nın Teolojisinde İnsan Tasavvuru, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu*, 14-16 Aralık 2006, Bildiriler, SÜMAM Yayınları, 2007, Konya, s. 543.

Mevlâna'nın insan anlayışında din ve kültür farkı, diğer insanlarla irtibatı kesmeyi gerektirmemektedir. Barış içerisinde yaşamının formülü, farklılıkların birbirlerine saygı ve tahammül göstermeleridir. Bu sebeple Mevlâna, "Bir ayağım sağlam bir şekilde şeriat üzerinde iken diğer ayağım yetmiş iki milleti dolaşmaktadır." derken davet haritasının alabildiğince engin bir alanı kapsadığını vurgulamak istemiştir.⁸⁵⁷

Kendisini Kur'an'ın hizmetçisi ve Hz. Peygamber'in takipçisi olarak tarif eden Mevlâna'nın insan tarifi de bu çerçevededir. Bununla birlikte fikir ve dünya görüşü bakımında birbirinden farklı olan toplumsal gruplar, birbiriyle çelişen ve çatışan Mevlâna figürleri üretilebilmektedir. Bu paradoks, onun adına kurulan ve sekiz yüz yıl varlığı devam eden Mevlevî dinî grubu için de geçerlidir. Bu bağlamda Mevlâna'nın iyimserliği ve insanı yüceltme noktasındaki yaklaşımları hümanizm başta olmak üzere farklı birçok ekolle ilişkilendirilebilmiştir.

İnsan suretinde doğmakla insan olmanın farklı şeyler olduğunu dile getiren Mevlâna'ya göre insanlık, maddi değil manevi bir mertebedir.⁸⁵⁸ Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle Allah'ın yarattığı üç çeşit varlığı hatırlatan Mevlâna'ya göre bunlar, melekler, hayvanlar ve insanlardır. Ona göre insan, tercihlerine göre melek gibi hatta ondan da üstün olabildiği gibi hayvandan da aşağı olabilmektedir.⁸⁵⁹

İslam tasavvuf tarihi açısından bakıldığında Mevlâna'nın tevhid, ilahî aşk ve insan sevgisine odaklandığını söylemek mümkündür. Mevlâna'nın insan sevgisi geniş bir perspektifi içermektedir. Ona göre insan Allah'ı sevdiği gibi Allah da insanı sevmektedir. Yani insanoğlu Allah'ın sevgilisidir (maşuk-ı ilahî). İnsana düşen şımarmak değil bu sevgiye layık olmaya çalışmaktır. Mevlâna, odaklandığı aşk ve muhabbet gibi konuları tabiattan, sosyal hayattan ve kültürden aldığı malzeme ile donatmakta, hayal gücünü de katarak şiir diliyle sunmaktadır.⁸⁶⁰

Mevlâna'nın insan sevgisi bu merkezde iken hümanizmde ilahî olan değil dünyevi olan yüceltilmektedir. İlahi olanın dışındaki bu hümanist eğilim, insanı sınırlandıran hiçbir otorite tanımamakta ve insanı hakikatin yegâne ölçüsü kabul etmektedir. İnsan merkezci

⁸⁵⁷ Altıntaş: a.g.m., s. 551.

⁸⁵⁸ Himmet Konur, Mevlâna, Tasavvuf ve Ahlâk, *Mevlâna ve İnsan Sempozyum Bildirileri*, Yay. Haz. Mehmet Şeker vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, Ankara, s. 35-36.

⁸⁵⁹ Mevlâna Celâleddin, *Mesnevi*, Tercüme Veled Çelebi İzbudak, s. 569.

⁸⁶⁰ Mehmet Demirci, *Mevlâna'dan Düşünceler*, Akademi Kitabevi, İzmir, 2002, s. 20-21.

ve insan biçimci olan bu hümanist görüşe karşı Mevlâna, insanı Allah ile beraber düşünmekte ve Allah'ı insanın yaratıcısı olarak kabul etmektedir. Ona göre insan, Allah olmadan bir hiçtir. Dolayısıyla Mevlâna'da "aşkın olan" ön planda, Allah'ın, emir ve yasakları mutlak otorite olmakta ve ahiret âlemi bu dünyada ana hedef olarak değerlendirilmektedir.⁸⁶¹ Mevlâna'nın şiirlerinde ve temel metinlerinde bu yaklaşım tarzı çok belirgindir.

Ahmet Yaşar Ocak, farklı kalıplar içinde sunulan Mevlâna figürleri ile ilgili şu soruları sormaktadır:

"O, bütün dinlerin üstünde hiçbir dinî inanç sistemine mensup olmayan hümanist bir şair filozof muydu? Veya zengin aristokrat çevrelerin yani 13. yüzyıl Konya sosyetesinin zevk ve düşünce ihtiyaçlarına cevap veren, halktan kopuk, Fars kültürünün propagandacısı, Türkçe ve Türk kültürü aleyhtarı bir sufi miydi? Yahut Türkler'i hor gördüğü için işgalci Moğollar'la iş birliği yapmayı uygun görerek kendi çıkarlarını güvenceye almayı amaçlayan bir oportünist miydi? Veya İslam kültürünün değil de İslam öncesi Anadolu kültürünün, 13. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda yeni yorumlarını yapan, bütün kültürel hamuru bununla yoğrulan bir düşünür müydü?"

Ocak'a göre Mevlâna bunlardan hiçbirisi değildir.⁸⁶²

Mevlevi Emin Işık'a göre Mevlâna bir din âlimi, Mevlevilik de Turuku Aliyye-i Muhammediye'den bir tarikattır. Mesnevi yeni bir din ortaya koymak için kaleme alınmış bir eser olmayıp Kur'ân'ın ve İslam'ın hakikatine ve ashabın hâline vakıf olmak niyetiyle yazılmıştır. Ona göre Mevlâna insanlığa, ebedî saadete giden yolu göstermeye çalışmaktadır. Işık'a göre Türkler, resmî veya sivil yollardan Mevlâna'yı dış dünyaya tanıtmak için herhangi bir teşebbüste bulunmuş değildir. Mevlâna kimsenin yardımı olmadan tek başına kendi kendisini tanıtmıştır. Ona göre Arapları söz konusu etmezsek Mevlâna'nın en az okunduğu ve tanındığı ülke Türkiye'dir. Örneğin Firuzanfer, Reynold Alleyne Nicholson, Annemarie Schimmel, Eva de Vitray Meyerovitch bunlardan bazılarıdır. Günümüz Batı dünyasında birbirinden çok farklı ve çeşitli Mevlâna algıları olduğunu hatırlatan Işık, bunları iki ana bölümde ele almak gerektiğini hatırlatmaktadır. Birisi yukarıda isimleri verilen ilim adamlarının gerçek Mevlâna'yı anlama ve anlatma çabalarıdır. Bunlar Mevlâna'yı gerçek kimliğiyle ve mesajlarından neyi amaçladığı yönüyle ele almışlardır. "Bugünkü Batı dünyası, henüz Mevlâna'yı anlayacak seviyede değildir. Firdevsi'nin eteklerinde dolaşp duruyor.", diyen Nicholson, "Peygamberler

⁸⁶¹ Tekin, a.g.e., s. 69-70.

⁸⁶² Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 135.

müstesna, yeryüzü Mevlâna'dan daha büyük birinin ayağını öpmemi.” diyerek onun büyüklüğünü dile getirmiştir. Işık, Avam-ı nasın Mevlâna hakkındaki algısının ilim ve fikir adamlarının algısıyla aynı olmasının beklenemeyeceğini hatırlatmaktadır. O'na göre Mevlâna hayatında zaten böyle bir şey beklememektedir. Mevlâna'nın, “Men beher cemiyet-i nâlân şudem; cüft-i bedhâlân şudem. Herkesi ez zann-ı hod şud yâr-ı men; vez durûn-i men necust âr-ı men.” Yani, “Ben her mecliste buldum ve derdimi inledim durdum, iyi huylu ve kötü huylu olanlarla da düşüp kalktım. Her biri kendi anlayışına göre benim dostum oldu. Kimse içimdeki sırları anlamaya çalışmadı.” dediğini hatırlatan Işık'a göre günümüz Batılı insanı, Mevlâna'nın fikirlerinden ziyade, sema ayinindeki musikiye ve estetik ahenge ilgi duymaktadır. Oysa sema, Hz. Mevlâna'nın dayanılmaz vect hâlini biraz olsun hafifletmek için zaman zaman başvurduğu hareket tarzından başka bir şey değildir.⁸⁶³

Gözlem yaptığımız Mevlevi gruplardan ve görüşme yaptığımız çelebi, postnişin, mürit ve muhibban halkasından hiçbirisi, Mevlâna ile hümanizm arasında kurulan ilişkiyi tasvip etmemiştir. Bu noktada bütün Mevlevi gruplar ittifak içinde olup ortak bir inanca sahiptir.

“Rahmete'l lil Âlemin'in ümmeti Rabbu'l Âlemin'in kulu hümanist olmaz. Çünkü hümanizm, insanı insandan dolayı sevmektedir. Biz Yunus'umuzun tabiriyle yaradılanı yaradandan dolayı severiz. Dolayısıyla Hazret-i Mevlâna hümanist değildir. Sadece yeryüzünde Allah'ın halifesi olan esma-i ilahiyeyi taşıyan ve Rabb'in ruhundan ruh üfürülmüş varlık olarak insan bir 'hazret-i insan'dır. Eşref-i mahlukattır. Mevlâna bunu anlatıyor. Ama hümanizm bu değil. Hümanizm, Batı'nın kendi kendini korumak için başkalarına dirsek çevirmesi, zencileri insan saymaması, Roma medeniyeti diye bize yutturdukları şeyin aslında 'kendi vatandaşları hırsızlık yaptığında tazminatla geçiştiren fakat onun dışındakileri de tazminat ödese de öldüren”dir. Hani hukuk, hani hak? Dolayısıyla hümanizm hiçbir şey değildir. Hazret-i Mevlâna'nın görüşlerinin Hazret-i Peygamber'in görüşleri olduğunu bilmediğimiz zaman yeni bir şey icad ederiz ki bugün Türkiye'de bu çok var. Muhammedsiz Müslümanlar, Mevlânasız Mevleviler, Hacı Bektaşız Bektaşiler gibi.” (Postnişin, Ö. T. İ., Erkek)

Postnişin anlatısında Mevlâna'nın asla hümanizmle aynı çizgide değerlendirilemeyeceğini dile getirmektedir. Ona göre Mevlâna gibi bir zata hümanist demek okyanusu fincana sığdırmaktır. Hümanizmin şekillendirdiği yeni hayat tarzını ve ulus anlayışını hak ve hukuk kavramları çerçevesinde eleştirel bir dil ile değerlendiren postnişine göre Mevlâna'nın düşünceleri, Hz. Peygamberin görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir.

⁸⁶³ Emin Işık, *Seküler Dünyada Mevlevilik*, Keşkül Dergisi, Sayı: 33, İstanbul, 2014, s.6-9.

Batının ve Mevlâna'nın insana bakışı arasında önemli farklar olduğunu hatırlatan katılımcının Mevlâna'yı konumlandığı yer İslam tasavvufudur. Bu tasavvuf anlayışında insan, Allah'ın halifesi yani "hazreti insan"dır. Katılımcı, insanı "Allah'ın isimlerinin bir yansıması ve rabbinin ruhundan üfürülmüş varlık" olarak gören İslam tasavvufu hatırlatması yaparak batı toplumlarında ve Türkiye'de bazı insanların Mevlâna, Yunus Emre ve Hac-ı Bektaş-ı Veli gibi mutasavvıfları eksik anladığını dile getirmektedir.

"Bugün Hz. Mevlâna'yı 'hümanist' kelimesi ile sınırlamaya çalışıyorlar. Hâlbuki Hz. Mevlâna'ya 'hümanist' demek onu küçük bir alana hapsetmek demektir. Hz. Pirin yaratana ve yaratılmış her şeye sevgisi ve saygısı vardır. Hz. Mevlâna bize, dünyaya nasıl bakmamız gerektiğini, kendi peygamberimizle birlikte diğer peygamberlere nasıl saygı göstermemiz gerektiğini ve diğer dinleri nasıl algulamamız gerektiğini anlatmaktadır. Hz. Pirin bu söylediklerinin ana kaynağı da Kur'an-ı Kerim ve hadislerdir." (Mevlâna torunu, E. Ç. B., Kadın).

Mevlâna torunu katılımcı anlatısında Mevlâna'nın düşünce dünyasının ancak Kur'an-ı Kerim ve Hazret-i Peygamber'in hadisleri çerçevesinde anlaşılabileceğini söylemektedir. Mevlâna'nın diğer dinlere ve peygamberlere yaklaşımının İslamın ölçüleri çerçevesinde şekillendiğini dile getiren çelebiye göre Mevlâna'ya 'hümanist' demek onu küçük bir alana hapsetmektir.

Derinlemesine görüşme gerçekleştirdiğimiz mürit Y. Ö. de diğer katılımcılarla aynı kanaatleri paylaşmakta ve Mevlânaya yakıştırılmaya çalışılan Hümanizmle ilgili şunları dile getirmektedir: "Mevlâna ile hümanizm arasında bir ilişki kurmak doğru değildir. Hümanizmin insan anlayışı, İslam tasavvufunun ve Mevlâna'nın insan anlayışı yanında çok sığ kalmaktadır."

"Ben Mevlâna ile hümanizm arasında kurulan ilişkiyi kabul etmiyorum. Bu Batılıların, oryantalistlerin uydurduğu bir şeydir. Hümanizmde referans insanın kendi benliği ve bu dünyadır. Ama Mevlâna Hazretlerinin referans aldığı kişi Peygamber efendimizdir (asm). Mevlâna bu kaynaktan hareketle insana değer vermiş ve evrenselliği yakalamıştır." (Semazen M. M. Ö., Erkek).

Semazen Mevlâna ile Hümanizm arasında kurulan ilişkide oryantalistlerin rolüne dikkat çekmektedir. Mevlâna'daki insan sevgisi ve evrensellik vurgusunun kaynağının Hazret-i Peygamber olduğunu hatırlatan katılımcı, batılıların bu noktadaki tutumlarını eleştirmektedir.

Bu ifadelerdeki Hazreti Muhammed vurgusu, günümüz Mevlevilerinin tamamında mevcut olan vurguyla örtüşmektedir. Mevleviler, sevgi, evrensellik, barış, merhamet vb. kavramlar etrafında şekillenen Mevlâna'nın insan anlayışı ile insanı merkeze alan hümanizmin söylemleri arasında var olan şekilsel benzerliklere dikkat çekmekte ve bu benzerliklerin aldatıcı olduğunu hatırlatmaktadır. Mevlevilere göre şekilsel benzerlikten çok içeriğe ve bu içeriğin referanslarına bakmak gerekmektedir. Çünkü birisinde referans semavi diğerinde ise beşerîdir.

“Yanlışı anlıyorlar. Hümanizm Cenab-ı Mevlâna'nın duruşu ve okuyuşunun yanında sözü edilmeyecek bir şeydir. O, varlığın ötesini okuyan bir velidir. Hümanizm veya Batı felsefesinin ve kültürünün ürünü olan hiçbir 'izm' onun konsepti içinde yer alamaz. Çünkü çok zayıf, çok yetersiz kalacak ve zandan ibaret kalacaktır.” (Sanatçı, A. Ö., Erkek).

Katılımcı Mevlevi, diğer Mevleviler gibi Mevlâna ile Hümanizm arasında kurulan ilişkiye şiddetle karşı çıkmaktadır. Anlatıda Mevlâna'nın “varlığın ötesini okuyan bir veli” olarak tanıtılması, onun “insanı merkeze alan ve dinden bağımsız bir bakış açısı geliştiren” hümanizmle eşleştiremeyeceği sonucunu üretmektedir.

Katılımcı, batının kendi felsefesini ve kültürünü bir ideolojiye dönüştürerek “izm”leştirmesine karşı çıkmakta ve Mevlâna'nın bu ideolojiler çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini eleştirel bir söylemle hatırlatmaktadır. O'na göre bu bakış açısı Mevlâna'nın engin düşüncesini anlamada yetersiz kalacak ve dile getirilen bütün iddialar, zandan ibaret kalacaktır.

Mevlevilerin Batı karşısındaki tutumları reddiyeci, kalıpsal ve toptancı olmaktan çok eleştirel, odaklı ve dinidir. Mevlâna'nın vahyin özü ile İslam tasavvufu çerçevesinde şekillenen hoşgörü ve evrenselci bakışı, Mevlevi düşüncesinin de temelini oluşturmaktadır. Bu anlayışta şefkat, merhamet ve barış esastır. Bu kucaklayıcı tavır bütün insanlığı kuşatmaktadır. Batı da buna dâhildir. Dolayısıyla oryantalist bakış açısını ölçü alan ve Mevlâna'yı hümanist çizgiye çeken batılı bakış açısına yapılan eleştiriler, bu kucaklayıcı tavrı örtücü değildir.

4.11. Kurumsallaşan Mevleviliğin Bugüne Taşdığı Pratikler (Adap ve Erkân)

Durkheimci yaklaşıma göre törenler bireyi yaratıcısına yakınlaştırmakta ve ona kutsal olma duygusunu yaşatmaktadır. Kurban ve bayram törenleri buna örnektir. Toplumu harekete geçiren, bireyleri birbirine yaklaştıran, aralarındaki ilişkileri arttırarak

samimiyeti doğuran törenler, katılanların üzerinde manevi bir etki bırakmaktadır. Topluma ve gruba aidiyeti canlandıran ve ortak duyguları geliştiren törenler birtakım vücut hareketleriyle dışa vurmaktadır. Törenler ayrıca geçmişe bağlılığı temsil ederek toplumların ve grupların manevi şahsiyetlerini korumaktadır.⁸⁶⁴

Törenler, semboller, ritüeller ve davranış pratikleri inançların canlılığını korumakta, bu inançların bireyin belleğinde silinmesine engel olmakta ve ortak bilincin temel öğelerini canlandırmaktadır. Birlik duygusunu düzenli aralıklarla canlandıran ve bireylerin grupsal aidiyetlerini tahkim eden törenler aynı zamanda kitleleri harekete geçirerek coşku yoluyla kendinden geçirme özelliğine sahiptir.⁸⁶⁵

Amiran Kurtkan Bilgiseven'e göre sosyalleşme, hayatın başlangıcında ben-merkezli olan insanın, cemaate/cemiyete uyum sağlayabilmek üzere yavaş yavaş tutumlarını değiştirerek objektif davranabilme özelliğini kazanma işlemidir.⁸⁶⁶ Bu bağlamda Mevlevi tarikatına ait törenler, semboller ve standartlaştırılmış davranış kalıpları hem geleneksel Mevlevilikte hem de günümüz Mevleviliğinde grup içi sosyalleştirme araçları olarak dikkat çekmektedir. Bunlar grup şuurunu güçlendiren ve aidiyeti güçlendiren temel parametrelerdir.

Geleneksel Mevlevi törenleri, semboller ve sınırları belirlenmiş davranış kalıplarıyla örülüdür. Günümüz Mevleviliğinde de birçok tören, sembol ve davranış kalıbı mevcut olup bunlar, grup içi sosyalleşme araçları ve aidiyeti tahkim edici unsurlar olarak varlığını devam ettirmektedir. Sema törenleri bunların başında gelmektedir. Baş kesme, secde-i şükran ve yerle görüşme gibi tarikat pratikleri (adap ve erkân), sembollerle örülür giyimler, konuşma ve nezaket kalıpları günümüz Mevlevilerinin grupsal aidiyetlerini tahkim edici unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mevlevilik, İslami pratiklerin kurumsallaşmasına katkıda bulunan tarikatlar içinde ritüelleri, sembollerini, adap ve erkânı en fazla olan iki tarikattan biri olarak bilinmektedir. Bektaşilik tarikatı da bu anlamda adap ve erkânı çok yoğun olan diğer bir tarikattır.

⁸⁶⁴ Durkheim, *a.g.e.*, s. 461-522.

⁸⁶⁵ Durkheim, *a.g.e.*, s. 513-522.

⁸⁶⁶ Amiran Kurtkan Bilgiseven, Mevlâna'nın Sosyalleşme Terbiyesi Hakkındaki Fikirleri, 3. *Milletlerarası Mevlana Kongresi*, Konya 1989, s. 173.

Son Mesnevi şarihi ve Postnişin Hüseyin Top'a göre zerafet yolu olan Mevlevilik, yumuşak huyluluk, sevecenlik ve kendisi dışındaki herkese ve her şeye hürmet etme esası üzerine kurulmuştur.⁸⁶⁷ Mevlevi tarikatında zikir, dergâh içi uygulamalar, giyim, musiki, Mesnevi okumaları vb. birçok alanda yüzlerce pratik görülmektedir. Bu tarikat, sembollerle örülü olan bu pratikleri belli bir sisteme bağlamıştır.

Mevlevi tarikatının İslam'ın temel kaynaklarından hareketle kurumsallaştırdığı pratiklerden bazıları şunlardır: Sema, ayak mühürlemek, baş kesmek, secde-i şükür, çile, gülbank, on sekiz hizmet vb. Mevlevilikte giyim, konuşma ve uygulamaya dönük adap ve erkânla ilgili yüzlerce kavram, sembol ve ritüel göze çarpmaktadır. Bunlardan bazılarının adları şöyledir: Ayn-ı cem, cünbüşlenmek, çerağ, tennure, destar, ikrar, nevniyaz, post, sertabbah, ism-i celal, somat, fatiha vermek vb.

Örneğin Mevleviyye 'deki secde-i şükür ve secde-i niyaz uygulaması Gölpinarlı'ya göre şu anlamlara gelmektedir:

“Mevlevi, ihvan meclisine girince meclisteki büyükle görüşüp kendine layık ve münasip yere oturduktan sonra meclisin büyüğü, kendisine “aşk olsun.” der. Beraberce, yere kapanıp niyaz ederek yeri öperler. Bu, bir “secde-i niyaz”dır, ibadet secdesi değildir. Camide, mescitte, namaza kalkarken yere kapanıp öper; bu da Hakk'ın başarı ihsan etmesine karşılık, bir “secde-i şükür” sayılır. Böylece her niyaz ediş ya niyazı ya da şükürü tazammun eder.”⁸⁶⁸

Bu uygulamaların çoğu günümüz Mevlevileri arasında varlığını korumaya devam etmektedir.

Mevleviliğin adap ve erkânı ile ilgili kaynakların başında Ahmet Eflâki Dede'nin “Menakıb'ül Arifin”i, Sakıp Dede'nin “Sefine”si, Ankaravi İsmail Rusuhi Dede'nin “Minhac'ül Fukara”sı, Abdülbaki Gölpinarlı'nın “Mevlevi Adap ve Erkânı” ile Hüseyin Top'un “Mevlevi Usul ve Adabı” gelmektedir.

Fakat yaşanan büyük toplumsal değişimler birçok tören, sembol ve uygulamayı ya ortadan kaldırmış veya karakterini değiştirmiştir. Örneğin Mevleviliğin temel dinamiklerinden olan çile, ortadan kalkan uygulamaların başında gelmektedir. Geleneksel Mevlevilikte matbahta uygulanan ve bir terbiye sistemi olarak bireye tevbe, sabır, kanaat, rıza vb. tutumlar kazandıran çile sistemi, günümüzde uygulama açısından mümkün

⁸⁶⁷ Top, *Mevlevi Usul ve Adabı*, s.55.

⁸⁶⁸ Gölpinarlı, *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*, s. 50.

görünmemektedir. Mevleviler bireyi terbiye etme hedeflerini yeni ve farklı uygulama metodlarıyla gerçekleştirilmeye çalışmaktadır. Fakat güncel Mevlevilikte toplumun ideal bir üyesi olan kâmil insan yetiştirme hedefinden çok semanın ön plana çıktığı görülmektedir.

Bugün varlığı küçük gruplar hâlinde devam eden Mevlevilikte bu adap ve erkânın bir kısmı davranışlara yansımaktadır. Tekaya ve Zevaya Kanunu ile birlikte yok olma noktasına gelen Mevleviliğin 1990'lı yıllardan sonra yeni bir form içinde varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Modernleşme, çoğulculuk, bireyselleşme ve küreselleşme olgularının etkisi ile adap, erkân vb. pratikler iyice zayıflamıştır. Buna rağmen grup içinde yapılan gözlemlerde bu sembol, adap ve erkânın belli bir düzeyde devam ettiği görülmektedir.

Geleneksel Mevlevilikte tertip sırasına göre namaz, Mesnevi dersi (ek olarak zikr-i celal) ve ayin-i şerif gerçekleştirilmekteydi. Mevlevilere göre namaz akl-ı selime, Mesnevi ve zikr-i celal kalb-i selime, sema ise zevk-i selime işaret etmektedir.⁸⁶⁹ Günümüz uygulamalarına bakıldığında resmî Şeb-i Arus Törenlerinde önce on beş dakikalık Mesnevi dersi okunmakta sonra sema uygulamasına geçilmektedir. Toplumsal hayatta yaygın olan sema uygulamalarında ise “ibadet ve zikir” ritüelinden çok “görüntü ve estetik” motifler daha güçlü bir etken olarak görülmektedir.

Sema ritüelinin Mevlevi bireylerinin gruplarına olan bağlılığını tahkim edici ve geçmiş hatırlatıcı özelliği bulunmaktadır. Görüşmelerimiz sırasında birçok Mevlevi semanın bu birleştirici özelliğine vurgu yapmıştır. Postnişin Ö. T. İ. ve semazen Ö. F. E. ise bu noktaya ayrıca dikkat çekmişlerdir.

“Bütün turuk-u aliyenin hurda-i tarik denen yani merasimlerini anlatan sadece ayinden ayine değil günlük hayatının da merasimlerini anlatan kitaplar vardır. Hurda-i tarik. Mesela Sami Efendi Hazretlerinin Uşşaki hurdasını anlatan bir kitabı vardır. Nisbeten yeni sayılan Osmanlı'nın son dönemlerine ait bir kitap. Daha önceki zamanlarda da var. Şimdi prensip şu: kurumlar merasimleri ile yaşar. Merasimi kaldırdığınız zaman kurum gider. Bugün askerlik mesleğinin gözde olması 'talim' seyrettirerek mi oluyor? Hayır. Çünkü talim seyretseler çocuklarını askere bile göndermezler. Ama 'merasim' seyrediyorlar. Resmigeçit seyrediyorlar. Resmigeçitler o kuruma adam temin etmenin yoludur. Bir tane fonksiyonu da budur. Turuk-u aliyenin de ayinlerinin bu fonksiyonu vardır. Hiçbir ordu merasim yapmak için kurulmaz. Bir amaç için kurulur ve bu amacı yerine getirmek için de talim eder. Yağmurda karda, çamurda, soğukta, açlıkta. Bu talim zor bir iş. Ayrıca en iyi askerleri merasime çıkarırlar. En gösterişlileri çıkarırlar. Aslan gibi delikanlılar. Pirul

⁸⁶⁹ Çıpan, a.g.e., s. 47-48.

pırl ayakkabılar, ütülü pantolonlar. Talimde ütülü pantolonu nerede göreceksin? Hepsi çamur içinde. Toz içinde, ter içinde. Allah korusun kan içinde. Ama merasim, büyüklere, “Benim oğlum paşa olacak.”, çocuklara da “Ben de büyüyünce paşa olacağım.” dedirtmek içindir. Dolayısıyla dışarıdakileri çekmek için ayinler kullanılır. Ayin her tarikatte haftada bir defa yapılır. Çok az istisnası vardır. Mesela İstanbul Yenikapı Mevlevihanesi pazartesi ve perşembe yapar. Asitane-i Şerifte Konya’da cuma günleri namazdan sonra yapılır. Bir defa. Haftada bir. En uzun ayin üç saat sürer. Namazı, ism-i celali vs. hepsi beraber üç saat. O günün yirmi bir saati ile haftanın yedi gününün yirmi dört saati ne yapılır? Bunun cevabı anlaşılmadıkça dervişlik anlaşılmayacaktır. Mevlevilik tabii ki hiç anlaşılmayacaktır.” (Postnişin Ö. T. İ., Erkek).

“Mevlâna’yı anmadan çok anlamanın ön plana çıkarılması gerekip gerekmediği” şeklindeki sorumuza cevap veren postnişin, “kurum, merasim ve talim” kavramları arasında ilişki kurarak kurumların sürekliliğini sağlayan merasimlerin dışa dönük, talimlerin ise içe dönük fonksiyonlarına vurgu yapmakta ve talimdeki zorluğa dikkat çekmektedir.

Merasimlere ait zaman dilimlerinin talime nisbetle çok kısa olduğunu hatırlatan katılımcı, ibadet, sabır, fedakârlık, samimiyet vb. davranış ve tutumları üreten talimin tarikatlardaki önemli yerini, askerlik mesleği üzerinden bir örnekle açıklamaktadır. Tarikatlarda talimin karşılığının “çile” olduğu bilinmelidir.

Kurumsallaşan Mevleviliğin bugüne taşıdığı pratikleri (adap ve erkân) besleyen geriplandaki talim kurumu bugün ilgisiz ve işlevsiz kaldığı için merasimler, ibadetten çok estetiğe ve gösterişe dayalı ritüeller hâline gelmiştir. Çile kurumu ve bu kurumu ayakta tutan Mevlevihaneler kapatıldığı için bir Mevlevî bugün, Mevlevihane ortamında talime ayırdığı zaman dilimini dünyevi ve seküler ilişkiler ağı içinde geçirmektedir. Bu durum hem dervişliğin formunu ve içeriğini hem de merasimlerin anlam dünyasını değiştirmiştir.

Katılımcının “merasimin yapıldığı günün yirmi bir saati ile haftanın yedi gününün yirmi dört saatinde ne yapılır? Bunun cevabı anlaşılmadıkça dervişlik anlaşılmayacaktır. Mevlevilik tabii ki hiç anlaşılmayacaktır.” şeklindeki sorusu ve vurgusu, “Mevlevihanelerin var olmadığı ve çilenin sıfırlandığı çağdaş dünyanın seküler ilişkiler ağı içinde” daha da anlamlı hâle gelmektedir. Seküler değerlerin domine ettiği çağdaş dünyanın toplumsal ilişkileri, dervişliği, semayı, ritüelleri ve sembollerin anlam dünyalarını, kendi denklemi içinde bir konuma yerleştirmiş görünmektedir.

“Ayin bu işin normali yani naturası. Ayin daha doğrusu mukabele-i şerif, her turukta var. Nakşibendide hatme-i hacedân, Kadiride kıyam (Anadolu Kadirilerinde devran), Rufailerde burhan var. Bu vitrindir. Vitrin, dükkânda ne olduğundan haber verir. Dolayısıyla diğer unsurlara nisbetle önde olmasının sebebi budur. Bu normal bir şeydir. Önde olması gerekir. Ama dükkânda ne olması gerektiğinden başka bir kastının olmadığından emin olmak lazım, dükkândan içeriye girdiğin zaman içeride başka bir alışveriş olur. Maksat dükkâna taşımak değil dükkânda ne olduğunu göstermektir. Kuyumcunun önünden geçerken vitrin erkeklerin dikkatini çekmez ama hanımlar cama yapışır. Av malzemesi satan yerde hanımlar yürür, erkekler vitrine bakarak içeriye girer. Yani bu, meşreple alakalı bir şey. Hangi meşrebin ne olduğunu gösteren şeye vitrin diyoruz. Tasavvuf literatüründe bu vitrine mukabele diyoruz.” (Semazen Ö. F. E., Erkek).

“Günümüzde semanın popülerleşerek Mevleviliğin önüne geçip geçmediği” ile ilgili düşüncelerini sorduğumuz semazenin verdiği bu cevapta, “vitrin” benzetmesi dikkat çekmektedir. Tekke ve zaviye kanunu ile birlikte geleneksel Mevlevilikteki kültürel zincirin kopması, geride sadece anlamla ilişkisi kopmuş olan “sema”yı bırakmıştır. Postnişin ve topluluk başkanı F.Ö.’nün, “semanın Mevleviliğin yüzde onunu teşkil ettiği ve ancak genel bağlam içinde bir anlam ifade ettiği” vurgusu dikkate alındığında işlevsiz kalan dükkânın, “vitrin-dükkân” ilişkisini de anlamsız bıraktığı görülmektedir.

Bütün tarikatların modernizmin, çoğulculuğun, sekülerizmin ve bireyseliğinin egemen olduğu çağdaş dönemlerde genel bağlamlarıyla ilgili bir anlam kırılması yaşaması, sadece kültürel zinciri kopmuş olan Mevlevilikle ilgili değil bütün tarikatların vitrinlerini anlamsızlaştırmış ve “çağın, tarikat çağı olmadığı” söylemini doğurmuştur.

“Evet, mevlevihaneler yok ama biz uyguluyoruz. Çünkü biz büyüklerimizden bunu öğrendik. Bize bunu öğrettiler ve bunu uyguladığımız zaman hem kendimiz huzurlu oluyoruz hem de etrafımıza bu huzur vermiş oluyoruz. Hele ki bu selamlamayı anlattığımız zaman insanlar çok etkileniyor. Ya da elinizi kalbinize götürerek baş kesmek o da sanki ‘Benim gönlümdesin, sen benim kalbimdesin demek.’ Bu, dostluğun, birliğin, dirliğin nişanesi. İnsanlığın bugün aradığı şeyler bunlar. Yapılan her hareketin manası o kadar güzel ki o bilindiği zaman zaten yapılmak isteniyor.” (Mevlâna’nın torunu E. Ç. B., Kadın).

Bugün Mevlevihaneler olmadığı hâlde Mevlevilerin birçok davranış pratiğini uygulama gayretinde oldukları görülmektedir. Bu sembolik uygulamaların nasıl mümkün olduğu ile ilgili sorumuza katılımcının verdiği bu cevapta, evrad ve ezkar gibi daha derinlere işaret eden anlama dönük adap ve erkân yerine daha çok sembolik yönü baskın ritüellerin ve davranış pratiklerinin uygulanmaya devam ettiğini göstermektedir. Selamlama, baş kesme, ayak mühürleme, secde-i şükran vb. ritüeller bunların başında gelmektedir. Mevlevilerin özel hayatında anlama dönük ritüelleri uygulayıp uygulamadıkları dışı yansımadığı için bilinmemektedir.

Sahadaki gözlemlerimiz, sembolik yönü ağır basan davranış pratikleriyle ilgili canlılığın yanında lokal da olsa evrat ve ezkâra dönük uygulamaların var olduğunu ortaya koymuştur. Örneğin, Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı ile Mevlevi-Der'in Meram Dere'deki dergâhında yapılan programlara katılarak aldığımız notlar ve gözlemlerimiz, bu grubun semayı, zikri, Mesnevi okumalarını, adap-erkânı aslına uygun bir şekilde yaşatma gayretinde olduğunu göstermiştir. Bu grup Mevleviliğe ait tarihi geleneği birçok yönü ile bugüne taşıma gayretindedir. Grup, giyimden semaya, musikiden, baş kesmeye ve duaya kadar sekiz yüz yıllık geleneksel uygulamaları canlı tutma gayreti içindedir. Grubun lideri H. Ö. Dede, tarihin beraberinde getirdiği şartların ve yeni sosyolojik olguların bazı uygulamaları mümkün kılmadığını dile getirmektedir. Bunların en başında çile ve matbah gelmektedir. Bu grup aşevi ile de matbah kültürünü bugünün şartlarında yaşatmaya çalışmaktadır. Fakat çile uygulaması mümkün görünmemektedir. Zaten grup bu uygulama ile ilgili bir iddiaya sahip değildir.

“Bizler bugünün Mevlevileri olarak geçmişteki Mevleviler gibi adap ve erkânın hepsini yerine getiremiyoruz. İstiyoruz ama yapamıyoruz. Sebebine gelince bu ritüellerin tamamını yerine getirmemiz mümkün değildir. Örneğin çileye giremiyoruz. Örneğin Nevniyaz dediğimiz ilk öğrencilerin altı ay boyunca tuvaletlerin ibriğini doldurması ve tuvaletleri temizlemesi ve tuvaletlere gidiş yolunu temizlemesi gerekiyor. Tuvaletler eski dönemlerde dışarıda olduğu için bu tür görevlere ihtiyaç vardı. Fakat şimdi bütün tuvaletler içeride, ibrik yok, tuvalet yolu yok. Bu nedenle yapamıyoruz. Bunun gibi birçok durum var. Yine eskiden dergâha gelenlerin sayısı belli idi. Şimdi sayı artmaktadır. Biz hangi birisine tuvalet temizleteceğiz. Kim olduğunu bile bilmiyoruz. Örneğin geçen gün Kütahya'dan yirmi bayan geldi orta yaş üzeri. 'Buraya dergâhınıza talebe olmak istiyoruz.' dediler. Bu gelenlere kuralların tamamını nasıl uygulayacaksınız? Bu mümkün değil. Çünkü bu, beni de dergâhı da vakfı da aşar.” (Grup Lideri, H.Ö., Erkek).

Grup liderinin çağın şartlarını iyi okuduğu ve bu şartlara uygun rasyonel bir tutum geliştirdiği görülmektedir. Çağın beraberinde getirdiği mekânsal farklılıklar ve bu farkların ürettiği sosyal ilişkilerdeki değişim, bütün Mevlevi grupları, yeni pozisyonlar almaya yönlendirmiştir. Güncel Mevleviliğin bir form değişikliği yaşaması ve geleneksel Mevlevilikten farklı pozisyonlar alması bu değişimin sonucudur.

Hayatın Mevlevihanede anlamını bulduğu geleneksel Mevlevilikte, bir tarikat mensubu için büyük bir anlam ifade eden on sekiz hizmet, hızlı akışa maruz, geçici ilişkiler ve anlık temaslarla hayatı şekillenen çağdaş birey için anlamsız olabilir. Katılımcının ilk defa gerçekleşen ve sadece ziyaret amaçlı olan bir görüşme esnasında “gelenlere kuralları uygulatmayı mümkün görmemesi” onun bu rasyonel tutumuna denk düşmektedir.

“Dede sikkemi aldı. İhlas Suresi’ni okuyarak sikkemin önüne, bir daha okuyup sağına, bir kere daha okuyup soluna üfledi sonra fakiri, yüzüm kibleye gelmek üzere sağ dizine yatırdı. Sikkeyi kibleye karşı elinde tutarak duasını okudu. Hüseyin Dedem; sikkemi iki eliyle tutup önce sağ, sonra sol, sonra ön tarafını öptü. Bana da aynı tarzda öptürdü. Başıma giydirdi. Elleri sikkemin üstünde iken şu tekbiri okudu: ‘Allahüekber, Allahüekber, la ilahe illallahü vallahüekber, Allahüekber ve lillahilhamd.’”⁸⁷⁰

Yakın tarihte yaşadığı belli olan bu uygulama, Mevlevilikteki adap ve erkânın herşeye rağmen devam ettiğini göstermektedir. Kamuoyuna yansımayan ve sınırlı mekânlarda gerçekleşen bu uygulama, kurumsallaşan Mevleviliğin bugüne taşıdığı davranış pratiklerinden (sikke tekbirleme) bir tanesidir.

Sonuç olarak toplumu yüzyıllar boyunca din, kültür, sanat, edebiyat vb. yönlerde etkileyen Mevleviliğin kendisini nisbet ettiği Mevlâna Celâleddin-i Rumi, küresel bir figür hâline gelmiş; Mevleviliğe ait zerafet, nezafet ve estetik anonimleşmiş; sema ritüeli popülerleşmiş ve Mevlâna’nın ölüm yıldönümü olan Şeb-i Arus Törenleri ise devletin sahip çıktığı ve kontrol ettiği kutlamalar hâline gelmiştir. Bütün bunlara rağmen adap ve erkânı tüm yönleri ile uygulamaya çalışan Mevlevilik dini grubu, aynı düzeyde görünür duruma gelememiş ve sınırlı kalmaya devam etmiştir.

⁸⁷⁰ Öke, a.g.e., s. 129.

SONUÇ

Sosyal bilim çalışmalarında bazen “bireyselci” bazen de “yapısalcı” yaklaşımlar ön plana çıkabilmektedir. Klasik sosyoloji “yapıyı” modern sosyoloji ise daha çok “bireyi” öne çıkarmaktadır. Örneğin Marx, kapitalizm kavramı ile toplumsal yapıya vurgu yaparken Herbert Maed’in kurucusu olduğu, Cooley ve Blumer gibi sosyologların geliştirdiği sembolik etkileşimcilikle birlikte birey ve bireyler arası ilişkilere atfedilen anlamların insanın gündelik yaşam çevresini oluşturduğu düşüncesi öne çıkmaya başlamıştır. Bireye yönelik sosyolojik analizlerde daha çok kültürel çalışmalar ön plana çıkmış, yapısal ve tarihsel sorgulamalar yerine gündelik yaşam pratikleri tartışılmaya başlanmıştır. Toplumsal yapının yerini bireyler arası ve gruplar düzeyinde toplumsal ilişkilere yönelik çözümlenmeler almış ve bu yeni sosyoloji anlayışında çeşitlilik bir zenginlik olarak sunulmuştur. Bu anlayış birey ve öznellik vurgusunu, büyük anlatılar yerine küçük anlatılarla sosyal bilim yapmayı beraberinde getirmiştir.

Eklektik ve sentezci bir yapıya sahip olan Anthony Giddens’in yapılaşma kuramı ise makro ve mikro düzeydeki yaklaşımları bir arada dile getirerek ne bireysel ilişkilerin ne de yapısal ilişkilerin tek başına toplumsal oluşumları inşa edemeyeceğini vurgulamaktadır. Giddens, geçmişte birey ve toplum, öznellik ve toplumsal sistem şeklinde ortaya konulan düalizme karşı, toplumsal hayatı ne “yalnızca orada duran toplum” olarak ne de “buradaki bireyin eseri” olarak görmektedir. Giddens’in bu kuramında birey, sosyal yapı ile karşılıklı etkileşim içinde hem toplumu etkileyen hem de toplumdaki etkilenen bir ögedir. Yani hem *toplum* insani eylemlerce biçimlendirilmekte hem de *yapı* belirleyici bir unsur olmaktadır. Böylece, birey-toplum ikiliğinde yalnızca birinin fail olduğu düşüncesi reddedilmektedir.

Geleneksel ve güncel uzantıları bulunan Mevlevilik tarikatının sosyolojik olarak araştırılması hem bireyselci hem de yapısalcı yaklaşımları bir arada dikkate almayı zorunlu kılmıştır. Çünkü Mevlevî dinî grubunda modernleşme, sekülerleşme ve çoğulculuk olguları bireyselciliği, tarihsel bağlar ise kurumsal karakteri var etmiştir. Eklektik ve sentezci bir özelliğe sahip olan Giddens’in yapılaşma kuramı, bünyesinde bu farklı karakterleri barındıran güncel Mevleviliği anlamamızı kolaylaştırmıştır.

Alan araştırmamızın konusu olan Konya’daki üç Mevlevî grup (sivil bir inisiyatif ile ortaya çıkan Dünya Mevlana Sağlık ve Eğitim Vakfı ile Mevlevî-Der grubu, geleneğin

devamı sayılan ve tarihsel karakteri baskın çelebiler grubu ve resmî olan KTTMT grubu) hem bireyselci hem de yapısalcı özellikleri bünyesinde barındırabilmektedir. Örneğin gruplardan birisine mensup bir semazen, Mevlevî olduğu hâlde başka bir tarikattan evrat aldığı açıkça dile getirerek bu bireysel farklılığına vurgu yapmıştır. Görüşmelere katılan dört postnişin ve bir Mevlevînin de Mevlevîlik dışındaki tarikatlarla ilişkili oldukları bilinmektedir. Buna benzer birçok bireyselleşme vakıası bulunmaktadır.

Bu anlamda günümüz Mevlevîliğini anlamak, bireysel düzeydeki Mevlevî ilişkileri, Mevlevîlerin grupsal bağlantılarını ve Mevlevî gruplar arasındaki ilişkileri karşılaştırmalı olarak anlamayı zorunlu kılmaktadır. Çalışmada bu ilişkiler ve karşılaştırmalar yapılmaya çalışılmıştır. Bunun için güncel Mevlevîlikteki birey grup ilişkileri, makam çelebiligi, postnişinlik kurumu, grupsal hiyerarşiler, iş bölümü, otorite ilişkileri, grupların müntesip sayısı, bireyleri gruplara taşıyan temel unsurlar, gruplar arasındaki koordinasyon birliği, Mevlevî adab ve erkânının uygulama düzeyi, Şeb-i Arus Törenleri, popüler Mevlevîliği üreten küresel ve yerel dinamikler vb. bağımsız değişkenler, bireysel, grupsal ve gruplararası ilişkilerin yönünü ve şeklini karşılaştırmalı olarak anlamanın temel araçları olarak kullanıldı.

Bu bağlamda sahada ortaya çıkan verilere baktığımızda; geleneksel Mevlevîliği ortaya çıkaran temel bazı sebeplerin, popüler Mevlevîliğin de ortaya çıkışına kaynaklık ettiği görülmektedir. Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin karizmatik kişiliği, onun çağdaş dönemlerin sorunlarına çözümler sunan metinleri, modern çağın bireyine ait ruhsal boşluklar ve yaşayan Mevlevîlerin çabaları, popüler Mevlevîliği üreten sebeplerin başında gelmektedir. Çağdaş dönemin toplumsal şartları, inanç krizleri ve psikolojik çıkmazları, insan maneviyatına dönük evrensel öneriler sunan Mevlâna'yı gündeme getirmiş buna bağlı olarak Mevlevîlik de son yıllarda görünür duruma gelmiştir.

Gerçek Mevlevîlerde dinî değerler, gaye bilinci, ahlaki ve estetik değerler maddi gelire, statüye, prestije ve tanınma duygusuna baskın gelmektedir. Fakat Popüler Mevlevîliğin şekillenişinde inanç, itikat ve geleneksel saikler kadar güncel, maddi ve toplumsal etkenler de rol oynamıştır. Statü, prestij, maddi gelir, tanınma vb. birçok etken popüler Mevlevîliğin içeriğini etkileyen sebeplerden bazılarıdır. Mevlevî dini grubuna mensup olmayan, bu tarikatın adab ve erkânı çerçevesinde bir yaşam sürdürmeyen kişilerin tatil beldelerinde sema gösterisi yapması veya açılışlarda dönmesi ile kadın ve erkeklerin bir

arada sema yapması, dinî değerler çerçevesinde hareket eden Mevlevileri rahatsız etmektedir. Mevleviler, bu yanlışların ortadan kaldırılması için devlete güvenmektedirler. Toplumsal karşılık üreterek ulusal ve küresel bir sermayeye dönüşen Mevlâna ve semaya olan ilgi, zamanla devletin de bigâne kalamayacağı bir düzeye gelmiştir. Devlet, süreç içinde bu iki gerçeği önce kontrol altına almış, daha sonra da ülkenin tanıtımına katkı yapan sembollere dönüştürmüştür.

Sekiz yüz yıllık Mevlevilik tarihinde, makam çelebiligi ile ilgili herhangi bir boşluk ortaya çıkmamıştır. Günümüzde makam çelebiligi devam ettiği hâlde geleneksel Mevlevilik, merkezi otoritesini çok yönlü olarak kaybetmiş görünmektedir. Bu durumun tarihsel ve toplumsal birçok sebebi bulunmaktadır. Modernleşme, bireyselleşme ve çoğulculuk olgularının kurumsal dinî yapıları atomize etmesi, kurumsallaşma tecrübesi yüksek olan Mevlevilik üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Özellikle makam çelebiliginin pozisyon alamadığı durumlarda bilgisi, manevi gücü ve otoritesi ile ortaya çıkan bazı kurumlar veya karizmatik bireyler Mevlevilikle ilgili rol alabilmektedir.

Uzun tarihsel geçmişinde her zaman merkezî iktidar ile sıkı ilişki içinde bulunan Mevlevilik, merkezî ve kurumsal olan otoritesini süreklileştirmiştir. Günümüzde tarihsel duruma denk bir pozisyonun olamayışı çelebilik açısından daha zayıf ve daha adem-i merkezietçi bir otorite yapılanmasını beraberinde getirmiştir. Toplumsal hayatta Mevlevilikle ilgili yapılan yanlışlara çelebilerin “yetki yokluğu”ndan dolayı müdahale edememesi, makam çelebiligine ait otoritenin zayıfladığına işaret etmektedir. Bu bağlamda “makam çelebiligi”nin lokal bir alanın dışında büyük bir anlam kaybı yaşadığı da görülmektedir. Fakat buna rağmen manevi otoritenin devam ettiği ve makam çelebiliginin, tarihteki müessir manevi gücünü güncelde de koruduğu bilinmektedir.

Geleneksel Mevlevilikte bin bir günlük çileden sonra elde edilen Postnişinlik (dedelik, şeyhlik) ünvanı Cumhuriyet Dönemi’nde makam çelebisinin tasvipleriyle verilmeye başlanmıştır. Modern dönemin hayat şartları, postnişinlikle sonuçlanan uzun süreli çile uygulamasına müsaade etmemektedir. Bunun yerine hızlı bir ruh terbiyesi ön plana çıkarılmaktadır.

Günümüz Mevlevilerinde hiyerarşi ve iş bölümü gruplara göre değişiklik göstermektedir. Bazı gruplarda hukuksal bir alt-üst ilişkisi bulunmaktadır. Diğer bazı gruplarda üstte tek

başına grup lideri altta ise grubun diğer bütün üyeleri yer almaktadır. Bazı gruplarda ise tarihsel süreçte üretilen geleneksel hiyerarşi ve işbölümünün tekrarı görülmektedir. Yani, başta makam çelebisi ve aile mensupları daha sonra icazetli postnişinler ondan sonra ise müntesipler ve muhipler gelmektedir. Yapılan faaliyetlerde iş bölümleri bu hiyerarşideki alt-üst ilişkisine göre şekillenmektedir.

Modern dönemlerde Mevlâna ve semaya olan ilgi Mevleviliği gündeme getirdiği hâlde, grubun tesir sahasını ve müntesip sayısını dikkat çekecek düzeye çıkaramamıştır. Mevleviler tarihte olduğu gibi günümüzde de sayı olarak en çok Konya'da ve İstanbul'da bulunmaktadır. Alan araştırmasına konu olan gruplardan birisinin faaliyetlerine katılan kişi sayısı, kadın ve erkek dâhil 50-100 arasında (toplam 200 ile 300 arasında) değişirken diğer bir grupta bu sayı 50-60 arasında olmuştur. Üçüncü bir gruba mensup üye sayısının bu ikisine nisbetle daha fazla olma ihtimali bulunmaktadır.

Modern dönemlerde dinin geleneksel koruyucu fonksiyonunu devam ettirdiği görülmektedir. İnsanlar din olgusunu hayatın zorlukları karşısında sığınılacak bir realite olarak görmeye devam etmektedir. Modern bireyin dergâhlara ve dinî gruplara yönelmesinin temelinde sosyo-kültürel, psikolojik ve kutsallıkla ilgili algılar bulunmaktadır. Bu anlamda dinin dâhili bir yorumu olan Mevlevilik de modern bireyin sıkıntılarına bir umut kapısı olarak görülebilmektedir. Özellikle Mevlâna'nın 2000'li yıllardan sonra popüler bir figür olarak ortaya çıkması Mevlâna türbesini ve Mevlevi dergâhlarını da modern bireyin yöneldiği mekânlar hâline getirmiştir.

Günümüz Mevleviliğinde gruba giren bazı mürit ve müridelerin yaşadığı değişim, hareketin bu bireyler üzerinde önemli düzeyde etki meydana getirdiğini göstermektedir. Bu müntesipler, Mevlâna'yı kendi mürşitleriyle özdeşleştirmektedir. Onların kendi mürşitlerini büyük bir makamda görmesi ve kendi kimyalarını değiştirdiğini düşünmeleri, grubun ve grup liderinin, katılımcıları önemli düzeyde etkilediğinin göstergeleridir. Grup liderinin dersleri, tecrübeleri, aile yaşantısı, gündelik hayattaki davranışları ve olaylara verdiği tepkiler, bu mürit ve mürideleri derinden etkilemektedir.

Geleneksel Mevlevilikte var olan ve yaşayan Mevlevi gruplara da yansıyan bir tahammülsüzlük durumu göze çarpmaktadır. Yaşayan Mevlevi gruplar arasında koordinasyon birliği ve bütünleşme tutumlarının zayıf olduğu, bunun yerine rekabet

durumunun baskın olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak bütün Mevlevi grupları içine alan ortak faaliyet alanları bulunmamaktadır.

Mevlevilerde yönetici, postnişin veya çelebi düzeyindekilerin daha kapalı bir dille, mürit ve müntesip düzeyindekilerin ise daha doğrudan ifadelerle rekabet söylemini tercih ettikleri görülmektedir. Buna karşılık Mesnevi okuma, sema yapma, adap ve erkâna uyma gibi değerlerin bütün Mevleviler arasında birleştirici bir rol oynadığı görülmektedir.

Mevlevi gruplarında çelebi, postnişin, mürit ve muhibban dâhil bütün düzeylerde Mevlâna ile hümanizm arasında kurulan ilişkiye karşı büyük bir tepki bulunmaktadır. Bütün Mevlevi gruplar bu noktada ortak bir inanca sahiptir. Mevlevilere göre Mevlâna gibi bir zata hümanist demek okyanusu fincana sığdırmaktır. Bütün Mevleviler Mevlâna'yı İslam tasavvufu çerçevesinde değerlendirmekte ve buna göre konumlandırmaktadır. Onlara göre Mevlâna'nın düşüncesi Kur'an-ı Kerim ve Hazret-i Peygamberin hadisleri çerçevesinde şekillenmiştir. Onlar, Mevlâna ile Hümanizm arasında kurulan ilişkide oryantalistlerin rolüne dikkat çekmektedir.

Mevlevi tarikatına ait törenler, bu tarikatın kurumsallaştırdığı pratikler ve semboller (sema, ayak mühürlemek, baş kesmek, secde-i şükür, çile, gülbank, on sekiz hizmet, aynı cem, cünbüşlenmek, çerağ, tennure, destar, ikrar, nevniyaz, post, sertabbah, ism-i celal, somat, fatiha vermek vb.) hem geleneksel Mevlevilikte hem de günümüz Mevleviliğinde grup içi sosyalleştirme araçları olarak rol oynamaktadır. Bunlar, grup şuurunu güçlendiren ve aidiyeti tahkim eden pratik olgulardır. Bu uygulamaların çoğu günümüz Mevlevileri arasında varlığını korumaya devam etmektedir. Fakat yaşanan büyük toplumsal değişimler bazı tören, sembol ve uygulamaları ya ortadan kaldırmış veya karakterini değiştirmiştir. Örneğin Mevleviliğin temel dinamiklerinden olan ve bireye tevbe, sabır, kanaat, rıza vb. tutumlar kazandıran çile, ortadan kalkan uygulamaların başında gelmektedir. Mevleviler bireyi terbiye etme hedeflerini yeni ve farklı uygulama metodlarıyla gerçekleştirilmeye çalışmaktadır.

Kurumsallaşan Mevleviliğin bugüne taşıdığı pratiklerin uygulanmasında ibadet saikinden çok estetik ve gösteriş ön plana çıkmış görünmektedir. Seküler değerlerin domine ettiği çağdaş dünyanın toplumsal ilişkileri, dervişliği, semayı, ritüelleri ve sembollerin anlam dünyalarını, kendi denklemi içinde bir konuma yerleştirmiştir.

Dinin tarihsel süreç içinde kurumsallaşması, bireyin kutsal (ilahi) olanla ve toplumsal düzenle ilişkisini dönüştürmüştür. İslami pratikleri kurumsallaştıran tasavvuf ve tarikat hareketleri on üçüncü yüzyıldan itibaren Anadolu'da yayılmaya başlamıştır. Anadolu'da kurulan ve kurumsallaştırdığı pratik sayısı en fazla olan iki tarikattan birisi olan Mevlevilik, güçlü toplumsal tabanı ile Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Dönemi'nde önemli izler bırakmış ve siyasal yönetimlerle inişli çıkışlı ilişkiler yaşamıştır.

Din olgusu batıda ise, geleneksel toplum düzeninin modern sanayi toplumuna dönüşme sürecinin bir parçası olmuştur. Süreç sonunda siyasi ve ekonomik kurumların örgütlü ve rasyonel karakteri değişmiş ve işlevleri giderek artmıştır. Süreç, din kurumu ile seküler kurumlar arasındaki ayrışmayı arttırmış ve bireyin toplumsal düzenle ilişkisini köklü şekilde değiştirmiştir. Geleneksel toplumlarda din, sosyal formun ve beşerî dünya görüşünün bizzat kendisi iken modernizm bu durumu farklı bir noktaya taşımıştır. Dinin şekillendirdiği dünya görüşü yerine bağımsız şahsi kimlikler ve bireysel dindarlıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Yaygın tüketimin etkisi ile modern sanayi toplumlarında bireye ait dinden bağımsız özerk alanlar ortaya çıkmış ve bireysellik görünür bir durum olmaya başlamıştır. Böylece dinin kurumsal bir kimlikle bireyin davranışları için ortaya koyduğu normlar yeni dönemde ortadan kalkmış ve birey hem şahsi kimliğini hem de bireysel nihai anlam sistemini kendisi inşa etmeye başlamıştır. Bu yeni dönemde bireysel dindarlık, içerik bakımından hayli çeşitlilik göstermiştir. Modernleşme, çoğulculuk ve sekülerleşme olgularının geleneksel din algısı, dinsel kurumlar ve dinî hareketler üzerinde bu düzeyde izler bırakmasında nüfus artışı, göç, şehirleşme, piyasa ekonomisi, demokrasi, sanayileşme ve kitle iletişim araçlarının önemli rolü olmuştur. Geleneksel bir tarikat hareketi olan Mevlevîğin yeni bir evreye girmesinde ve yeni bir form kazanmasında bu olguların önemli düzeyde etkisi olmuştur.

Geleneksel toplumlarda sosyal eylem, gelenekler tarafından şekillendirilmektedir. Bu toplumlarda gelenekler bireysel tecrübenin en düşük anlam katmanında dahi bulunmaktadır. Fakat modern çoğulcu tutum, geleneksel toplumun eylem biçimlerini ve kurumlarını sorgulamaya başlamıştır. Bu durum, güçlerini sorgulanmamış meşruiyetin devamlılığından alan kurumların varlığını tehlikeye düşürmüştür. Çoğulculuğun küresel yayılışı ile birlikte dinî kurumların egemen konumu ortadan kalkmış ve din artık sorgulanmaksızın kabul edilen bir olgu olmaktan çıkmıştır. Çoğulculuğun egemen olduğu

modern toplumlarda değer sistemleri ve anlam stokları artık toplumun bütün üyelerinin ortak malı olmamaktadır. Birey, hayatın farklı alanlarındaki eylemleri belirleyen ortak değerlerin ve her yönüyle özdeş olan tekil bir gerçekliğin bulunmadığı bir dünyada büyümekte ve farklı anlam sistemleri tarafından şekillendirilmektedir. Eski değer sistemleri ve yorum şemaları artık de kanonik (decananize) yani genel kabul görmeyen ve otoritelerce doğrulanmayan bir hâle gelmiştir. Bu durum toplumsal anomiyi doğurmuş, bireyleri ve grupları yönsüzleştirmiş ve yabancılaştırmıştır. Akl-ı selim bilgiye zarar veren bu çoğulculuk, toplum, yaşam ve bireysel kimliklerin sorgulanmasını, bunların çoklu yorumlara maruz bırakılmasını ve her yorumun kendi muhtemel eylem perspektifini tanımlamasını beraberinde getirmiştir. Böylece hiçbir yorum, hiçbir muhtemel eylem dizisi, tek doğru ve sorgulanamaz gerçek olarak kabul edilmemiştir.

Batı'da dinin toplumsal konumunu ve dâhili anlam evrenini değiştiren sekülerleşme, çoğulculuk ve bireyselleşme olguları İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Müslüman toplumlara doğru yayılmaya başlamıştır. Bu durum Müslümanların din algısını ve İslam'ın dâhili anlam evrenini önemli düzeyde etkilemiştir. Bu etkiyi mezhepler, tarikatlar ve diğer dinî hareketlerin değişimi üzerinden okumak mümkündür. Mevlevî dinî hareketi üzerinde yaptığımız gözlemler ve derinlemesine mülakatlar bu etkinin düzeyini anlamamıza katkı sağlamıştır. Bu açıdan, modernleşme, sekülerleşme ve çoğulculuk olgularının Müslüman dünyanın din-toplum ilişkilerini derinden etkilemesi ve dini temsil eden hareketlerin karakterini değiştirmesi Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında özellikle Mevlevîlik hareketi üzerinde kendini göstermeye başlamıştır.

Modernleşirmenin siyasal yansımaları olan ve erken Cumhuriyet Dönemi'nde çıkarılan Tekke ve Zaviyeler Kanunu bütün tarikatlar içinde en çok Mevlevîliği etkilemiş ve tarikat, bu kanundan sonra hiçbir zaman eski gücünü yakalayamamıştır. Dağılma sürecine giren Mevlevîlikte merkezi otorite ortadan kalkmış, çelebîlik makamı ve buna bağlı bütün hiyerarşiler sarsılmış ve Mevlevîler arasındaki koordinasyon birliği tamamen kaybolmuştur. Kurumsallaşması ortadan kalkan Mevlevîlik dini grubunun mensupları, bireysel dünyalarına çekilmişlerdir. Otuz yıllık bir aradan sonra şartların değişmesi, kabuğuna çekilen Mevlevîliğin tekrar toparlanmasını mümkün kılmamış, bireyselleşme

yaygın bir olgu haline gelmiş ve yüzyıllarca devam eden geleneksel kurumsallaşma durumu hiçbir zaman eski gücüne ulaşmamıştır.

Lokal ve küçük gruplar hâlinde varlığını devam ettirmeye çalışan günümüz Mevleviliği değişen yeni toplumsal şartlara uyum sağlamakta zorlanmaktadır. Sekülerleşme, çoğulculuk, bireyselleşme ve küreselleşme gibi yeni olgular karşısında pozisyon alamayan Mevlevilik, geleneksellikle yenilik arasında bocalamaktadır. Yeni öznel din algısının yansımalarını makam çelebiliğine ait otoritenin sınırlı veya sembolik kalması, müntesip sayısının ve tesir sahasının azlığı vb. birçok alanda yaşayan günümüz Mevleviği, Mevlâna'nın dünyaya yayılan ünü ve sema ritüelinin popülerliği üzerinden kendine alan açmaya çalışmaktadır.

Bugün dünyada büyük bir üne kavuşan Mevlâna Celâleddin-i Rumi ve onun adına kurulan Mevlevilik, Anadolu'nun kültür, sanat ve yaşam biçiminin ruh kaynaklarından. Mevlâna'nın güçlü içeriğe sahip olan metinleri, ölümünden sonra onun adına kurulan Mevlevilik tarikatı ve bu tarikate bağlı mevlevihaneler, uzun yıllar bir medeniyet ve eğitim merkezi olmuştur.

Mevlevilik, Moğolların Anadolu topraklarını istila ettiği dönemlerde kurulmuş, kurumsallaşmış ve yerleşik bir tarikat hâline gelerek güçlü temellere sahip olmuştur. Dönemin savaş ve göç ortamı insanları sığınacak farklı sosyal ortamlara sürüklemiş ve bu ortamlar genellikle dergâhlar olmuştur. Bu anlamda sufizmin kurumsallaşmış biçimi olan tarikatlar hem tarihte hem de günümüzde toplumsal yapıya uyum sağlamada bir tür güvenlik mekanizmaları olarak önem kazanmıştır. Güçlü bir figür olan Mevlâna ve ona nisbet edilerek kurulan Mevlevilik tarihten bugüne çok sayıda insanın sığındığı bir tarikat hâline gelmiştir. Bununla birlikte çağdaş dönemlerde Mevlevilikten çok Mevlâna'nın ön planda olduğu görülmektedir. Mevlâna'ya olan bağlılık ve Mevlâna sevgisi kurumsal Mevleviliğin inisiyatifi dışında gelişen bir olgu hâline gelmiştir. Bir zamanlar Mevlâna'yı ve Mevleviliği yasaklama yoluna giden devlet şimdi yükselen bu hareketi kendi kontrolünde tutmaktadır.

Dinin kolektifleşmesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan Mevlevilik, diğer dinî hareketler gibi hem geleneksel hem de modern toplumlarda kutsalın tecrübe edildiği kurumsal yapılardan birisi olmuştur. Kutsal, birey tarafından tarikat, cemaat vb. dinî yapılanmalar

yoluyla tecrübe edilmektedir. Modern cemaat ve tarikat hareketleri, geleneksel dinî hareketlerin devamı olmakla birlikte geleneksel yürütme biçimlerine ve hiyerarşik yapılanmalarına sahip değildir. Fakat modern dinî yapılanmalar geleneksel dinî hareketlerin bazı işlevlerini yerine getirmektedir. Örneğin, din kurumunun yardımlaşma ve dayanışma anlamında gizli bir toplumsal yapılandırma işlevine sahip olması, modern dinî hareketleri bu noktada geleneksel dini kurumlar gibi faaliyet yapmaya yönlendirmiştir. Geleneksel dinî kurumların yerini alan birçok modern dinî kurum (dernekler, vakıflar, vb.) yeni toplumsal durumlara intibak ederek bu toplumsal işlevi yerine getirmeye devam etmektedir. Fakat geleneksel dinî hareketlerin “hayatın tamamını kuşatan” faaliyet tarzı yerine modern dinî kurumlar, daha spesifik alanlar üzerinde ve profesyonelleşmiş bireyler yoluyla faaliyet yürütmektedir. Güncel Mevlevî dini grup ise geleneksellikle modernlik arasında bir çıkmaza girmiş görünmektedir. Bu grup, örgütlenme biçimi, iletişim tekniklerini kullanabilme becerisi ve küresel konuların bilincinde olarak faaliyet yürütme bağlamında diğer dinî gruplarla aynı düzeyde değildir. Mevlevîliğin geleneksel ritüelleri, grup mensuplarınca uygulanmaya devam etmektedir. Fakat yeni toplumsal şartlara göre güçlü bir pozisyon alamadıkları gözlemlenmektedir.

Çoğulculuğun ve bireyselleşmenin Mevlevî dinî grubunda önemli düzeyde etkiler bıraktığı görülmektedir. Modernleşirmenin siyasal yansımaları bu tarikatın geleneksel silsilesini ve kültürel zincirini parçalamış, çok başlılığı ve bireyselleşmeyi üretmiştir. Bu durum, gruba ait ortak değerler sistemini zedelemiştir. Bu anlamda Mevlevîliğin en temel değeri olan ve bütün lokal grupların mutlak otorite olarak kabul ettiği -geleneksel Mevlevîlikteki gibi- bir “şeyh” bulunmamaktadır. Mevlâna soyuna mensup bulunan “makam çelebisi”nin fiziki varlığı bu boşluğu dolduramamaktadır. Bu durum grup içinde farklı anlam sistemlerinin ortaya çıkışı ile sonuçlanmaktadır. Örneğin müntesip sayısı az olan Mevlevî tarikatı içinde bulunup da bu tarikatın dışında evrat alan ve başka tarikat şeyhlerine bağlı olan bireyler bulunmaktadır. Bu tür kişilerin Mevlevîlik hareketi içinde bulunmalarının birçok sebebi bulunmaktadır. Aile geçmişinin Mevlevî olması, maddi gelir sağlama, sosyal prestij elde etme ve müzik icra edeceği bir sosyal ortam bulma vb. bunlardan bazılarıdır.

Yüzyıllarca Mevlevîlik tarikatının dışı açılan yönleri olan Mevlâna, sema ve Mesnevi olguları günümüzde artık anonimleşmiştir. Bu üç realite artık Türkiye’nin yurt içi ve yurt

dışındaki imajının araçları hâline gelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti bu üç unsuru tarih, kültür ve reklam araçları olarak kullanmaktadır. Bu unsurlarla ilgili yetki makamı ve karar mercii artık Mevlâna'nın torunları olan Çelebiler değildir. İsteyen her Mevlâna seveni bu noktada kendine bir hareket alanı açabilmekte, sema törenleri ve Mesnevi okumaları yapabilmektedir. Bu noktada tek merkezli olmayan bir hareketlilik ve çeşitlilik göze çarpmaktadır.

Buna bağlı olarak Mevlâna ve sema, kültür endüstrisinin bir parçası hâline getirilmiş; rantın, reklamın ve prestijin araçlarına dönüştürülmüştür. Bu dönüştürmede resmi-gayrı resmi, yerel-ulusal her düzeydeki grup, kurum veya bireyin etkisi bulunabilmektedir. Mevlevî dinî grubunun iradesi dışında kitle kültürünün bir parçası hâline getirilerek metalaştırılan sema ve Mevlâna, özünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya bırakılmıştır. Dinî sembollerle örülü olan sema, eğlencenin ve nostaljinin araçları hâline getirilirken Mevlâna, hümanizmin dar kalıplarına sıkıştırılmaya çalışılmıştır.

Toplumsal bir karşılığı olan Şeb-i Arus Törenleri ise devletin inisiyatifinde yürütülmektedir. Bu törenlerde Mevleviler ve Çelebiler söz ve yetki sahibi değildir. Devlet istediği zaman sema ayin-i şerifinin içeriği hariç törenlerinin şekline müdahale edebilmekte, ihtiyaç hissettiği zaman gerekli kişi ve kurumları aracılığıyla Mevleviler ve Çelebilerle istişare yapabilmekte fakat onlara yetki vermemektedir. Öte yandan Şeb-i Arus Törenleri, özellikle son yıllarda devlet yöneticilerinin ve siyasal figürlerin fikir beyan ettiği ve kitlelere mesaj verdiği bir arenaya dönüşmüştür.

Şeb-i Arus Törenlerinde yapılan etkinliklerin Mevlevilik itikadına göre yapılıp yapılmadığı Mevlevilerce tartışılmaktadır. Törenlerdeki sema ve Mesnevi okumaları bu tartışmaların odağında yer alan iki uygulamadır. Tekke ve zaviye kanunundan önce sadece dergâhlarda yapılan bu törenler, 1940'lı tarihlerden sonra Mevlevilerce açık alanlara taşınmıştır. Törenlerin bu günkü hâlinin Mevlevilerce onandığı, meşru görüldüğü ve devamının istendiği görülmektedir. Uygulamalardaki eksiklikler ve itikadi noktada yapılan eleştiriler bu onayı etkilememektedir. Çünkü bu törenlerden etkilenerek Mevleviliğe yönelen insanlar bulunmaktadır.

Bugün devlet nezdinde yolunu bularak Mevlevilikle ilgili pozisyon alan farklı kişiler ve gruplar bulunmaktadır. Makam çelebilğini yürüten Mevlâna torunlarının çatı kuruluşu

olan Uluslararası Mevlana Vakfı grubu bu gruplardan bir tanesidir. İRFA (İrfan Medeniyeti Araştırma Merkezi) da bu noktada pozisyon alan gruplardan birisidir. Örneğin Konya’da Büyükşehir Belediyesi tarafından Mevlâna Türbesi ile Mevlâna Kültür Merkezi arasında inşa edilen tarihî bir mekânda İRFA yetkilileri sema ayin-i şerifi icra etmekte, Mesnevi okumaları yapmakta ve Mevleviliğe dönük faaliyetler yürütmektedir. Uluslararası Mevlana Vakfı da genellikle Kültür ve Turizm Bakanlığı, Konya Büyükşehir Belediyesi, Selçuk Üniversitesi vb. resmî kurumlarla birlikte faaliyet yapmaktadır.



KAYNAKLAR

Genel Kaynaklar

- Adorno, Theodor W., *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, Çev. Nihat Ülner-Mustafa Tüzel-Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ağaoğlu, Yavuz Selim, *Neyzen Selami Bertuğ'un Anılarında Belgelerle Hazret-i Mevlâna'yı Anma Törenleri (1942-1974)*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2013.
- Ahmet Dede, Sahih, *Mevlevilerin Tarihi (Mecmûatü't-Tevârihi'l Mevleviyye)*, Haz. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Akar, Vildan, *Birey ve Toplum*, Sosyolojiye Giriş, Edt., İhsan Sezal vd., Beta Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Akay, Nimetullah, *Başlangıcından XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevilik-Devlet İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı, Şanlıurfa, 2014.
- Akın, Mahmut Hakkı, *Toplumsallaşma Sözlüğü*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2011.
- Algar, Hamid, *Nakşibendiyye*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006.
- Altıntaş, Ramazan, *Mevlâna'nın Teolojisinde İnsan Tasavvuru*, Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu, 14-16 Aralık 2006, Bildiriler, SÜMAM Yayınları, Konya, 2007.
- Arpaguş, Sâfi *Mevlevilikte Manevi Eğitim*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Aslantürk, Z.- Amman, M. T., *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013.
- Atacan, Fulya, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*, Hil Yayın, İstanbul, 1990.
- Aydın, Mustafa, *Kurumlar Sosyolojisi Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma*, Açılım Kitap, Ankara, 2013.

- Aysoy Mehmet, *Yapılaşma Teorisinde Gelenek Fenomeni*, Maya Akademi Yayın Dağıtım, Ankara, 2008.
- Babinger, F.- Köprülü, M. F., *Anadolu'da İslamiyet*, Çev. Ragıp Hulusi, Yay. Haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Bal, Hüseyin, *Din Sosyolojisi Din Olgusu Dini Gruplar Yöntem*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013.
- Baykan, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlâna*, Bilge Adam Yayınları, Van, 2005.
- Bayru, Esin Çelebi, *Avrupa ve Amerika'da Mevleviler*, Uluslararası Mevlâna Mesnevi Mevlevihâneler Sempozyumu (19-21 Aralık 2005), Yay. Haz. Mehmet Veysi Dörtbudak, Mevlana Araştırma Kültür Sanat Derneği, Manisa, 2006.
- Berger, Peter L., "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", *Toplumbilim Yazıları I*, Derleme ve Çeviri Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Berger, Peter L., *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri, Bir Küre Binbir Küreselleşme Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik*, Editörler, Peter L. Berger-Samuel P. Huntington, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Unsurunun Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.
- Berger, P., L.-Luckmann, T., *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Atıf Yayınları, Ankara, 2018.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz., Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, *Mevlâna'nın Sosyalleşme Terbiyesi Hakkındaki Fikirleri*, 3. Milletlerarası Mevlana Kongresi, Konya, 1989.
- Bozkurt, Ömer, *Endülüüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri*, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 3, Cilt 3, Sayı 1, Bahar 2017.

- Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yayınları, İslam Medeniyet Araştırmaları, İstanbul, 2017.
- Can, Şefik, *Mevlâna ve Eflâtun*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2009.
- Chevalier, Jean, *Din Fenomeni*, Din Fenomeni, Çev. Mehmet Aydın, Litera Türk Yayınevi, Konya, 2011.
- Cox, J., L., *Kutsal İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş Teori Metod ve Ugulama*, Çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Creswell, John W., *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, Çev. Ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2015.
- Creswell, John W., *Araştırma Deseni Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, Çev. Selçuk Beşir Demir, Eğiten Kitap Yayıncılık, Ankara, 2016.
- Çelebi, Asaf Hâlet, *Mevlâna ve Mevlevilik*, Hece Yayınları, Ankara, 2015.
- Çelebi, Celaleddin B., *Sema, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2006.
- Çelebi, Faruk Hemdem, *Mevleviliğin Esas ve Usûlleri Yüzyıllardan Beri Bellidir*, (Röportaj), Sema Özkul, Keşkül Dergisi, Sayı: 33, İstanbul, 2014.
- Çelebi, Nilgün, *Fîhi Mâ-Fîh'i Okumak*, II. Milletlerarası Mevlâna Kongresi, Tebliğler, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1990.
- Çetin, Osman, *Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990.
- Çıpan, Mustafa, *Sema Arşa Kanat Çırpanların Aşkı, Âşıklar Kâbesi (Ka'betü'l-Uşşâk)*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2014.
- Demirci, Mehmet, *Mevlâna'dan Düşünceler*, Akademi Kitabevi, İzmir, 2002.
- Demirci, Mehmet, *Hz. Mevlana ve Mevlevi Kültürü*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2013.

- Dikici, Recep, *Hazret-i Mevlâna ve Mevlevilik*, Konya, Aybil Yayınları, 2011.
- Durkheim, Emile, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, Türkçesi: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Duru, Rıza, *Mevleviname Çeviri ve Resimlerle Batılı Seyahatnamelerinde Mevlevilik*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2015.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1983.
- Eflâki, Ahmet, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- El-Ankaravî, Şeyh Rüsühüddin İsmail Bin Ahmed, *Mevleviler Yolu*, Sad. ve Yay. Haz. Mehmet Kanar, Şule Yayınları, İstanbul, 2012.
- Eliade, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.
- Eraydın, Selçuk, *Çile*, İslam Ansiklopedisi, c. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Erdoğan, İrfan, *Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele*, *Popüler Kültür ve İktidar Popüler Kültür Üzerine Kuramsal İncelemeler*, Der. Nazife Güngör, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, c.1, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.
- Erol, Erdoğan, *Mevlevi Dergâhı'na Nasıl Girilirdi? Seyyah Nasıl Verilirdi?* TŞOF Trafik Matbaacılık, Ankara, 2013.
- Fichter, H. Joseph, *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Yay. Haz. M. Rami Ayas, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2016.

- Friedlander, Shems, *Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin Unutulmuş Mesajı* (Musiki Bölümü Yazarı Nezih Uzel) çev. Ömer Çolakoğlu, Sufi Kitap, İstanbul, 2017.
- Fürûzanfer, Bediüzzaman, *Mevlâna Celâleddin*, Çev. Feridun Nafiz Uzluk, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2005.
- Giddens, Anthony, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Yay. Haz., Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlâna Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996.
- Gürer, Dilaver, *Mevlâna Celâleddin Rûmî Hayatı ve Düşüncesine "Aşk Arayış" Eksenli bir Bakış*, Osman Behçet, Mevlâna Celâleddin Rûmî Hayatı ve Yolu, İlavelerle Yayına Hazırlayan Dilaver Gürer, Rûmî Yayınları, Konya, 2007.
- Gürer, Dilaver, *Tasavvufun Konusu ve Gayesi*, Tasavvuf El Kitabı, Edt. Kadir Köse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Gürer, Dilaver, *Düşünce ve Kültür'de Tasavvuf*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014.
- Gürer, Dilaver, *Hz. Mevlana ve Tasavvuf*, Konya, Altınkaynak Grubu, 2015.

- Haksever, Ahmet Cahit, *Modernleşme Sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler*, H Yayınları, İstanbul, 2009.
- Haksever, Ahmet Cahit, *Tasavvuf Tanımları*, Tasavvuf El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Hidâyetoğlu, A. Selâhaddin, *Hazret-i Mevlâna Muhammed Celâleddin-i Rûmî Hayatı ve Şahsiyeti*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2016.
- Hortaçsu, Nuran, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, İmge Kitabevi, İstanbul, 1998.
- Işık Emin, *Seküler Dünyada Mevlevilik*, Keşkül Dergisi, Sayı: 33, İstanbul, 2014.
- Işık, Emin, *Midhat Bahârî (1875-1971), Mevlevî Şeyhi, Şair ve Edip*. İslam Ansiklopedisi, Cilt, 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005.
- İsen, Mustafa, *2007 Mevlâna Yılına Girerken*, (Açılış Konuşmaları), Türk Kültürü Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu, 4-16 Aralık 2006, Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi, Konya, 2007.
- Karamustafa, Ahmet, T., *Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu*, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1988.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999.
- Kara, Mustafa, *Tekke*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- Karaismailoğlu, Adnan, *Hz. Mevlâna'nın Hayatı, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2006.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

- Karpat, Kemal, H., *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kaya, Kâmil, *Küçük Gruplar Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2008.
- Kayaoğlu, İsmet, *Mevlâna ve Mevlevilik*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2002.
- Koca, Salim, *Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'un Şahsiyeti ve Tarihi Rolü*, Türkler Ansiklopedisi, VI, Ankara, 2002.
- Kocatürk, Saadettin, *Mevlâna'da Varlık İnsan Aşk ve Ölüm Teması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- Konur, Himmet, *Mevlâna, Tasavvuf ve Ahlâk*, Mevlâna ve İnsan Sempozyum Bildirileri, Yay. Haz. Mehmet Şeker vd. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.
- Konur, Himmet, *Zühtden Tasavvufa Geçiş*, Tasavvuf'un Gelişimi, Tasavvuf El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976.
- Kösemihal, Nureddin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.
- Krech, D.-Crutchfield, R. S.-Ballachey, E. L., *Cemiyet İçinde Fert II*, Çev. Mümtaz Turhan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.
- Kur'an Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015.
- Kurnaz, Cemal, *Bir Mevlevi Dervişinin Matbah İzlenimleri*, Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni Bildirileri, 15-17 Aralık, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
- Kuş, A.- Dıvarcı, İ.- Şimşek F., *Türkiye Mevlevihaneleri Fotoğraf Albümü*, Danışman ve Metin Yazarı, Haşim Karpuz, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2005.
- Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2015.

- Küçük, Hülya, *Sultan Veled ve Maarifi*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2005.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlâna ve İktidar*, Rûmî Yayınları, Konya, 2007.
- Küçük, Sezai, *Mevleviliğin Son Yüzyılı*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003.
- Küçükdağ, Yusuf, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2000.
- Lewis, Franklin, D., *Mevlana Geçmiş ve Şimdi Doğu ve Batı*, Çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, Çev. Ali Coşkun- Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- Malcver, R. M.-Page C. H., *Cemiyet*, Çev. Amiran Kurtkan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.
- Mardin, Şerif *Türkiye 'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.
- Marshal, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Mensching, Gustav, *Din Sosyolojisi Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, Çev. Mehmet Aydın, Litera Türk Yayıncılık, Konya, 2012.
- Menteş, Melih Ümit, *Hz. Mevlana 'nın Mirası Sema Ayini Semboller ve Anlamlar*, Cinius Yayınları, İstanbul, 2011.
- Merriam, Sharan B., *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, Çev. Ed. Selahattin Turan, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2015.
- Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, Şefik Can, c. I, II, III, IV, V, VI, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997.
- Mevlâna Celâleddîn Rûmî, *Mecalis-i Seb'a, Yedi Vaaz*, Rûmî Yayınları, Haz. Dilaver Gürer, Konya, 2010.
- Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2012.

- Mevlâna Celaleddin Rûmî, *Mektubat (Seçmeler)*, Karatay Akademi Yayınları, Konya, 2012.
- Mevlâna Celaleddin Rûmî, *Mesnevi, Terc. Veled Çelebi İzbudak*, Göz. Geç. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2016.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, *Konya Tarihi ve Hz. Mevlana*, Çev. Melek Öztürk, Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 1998.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, *Hz. Mevlana ve İslam Tasavvufu*, Terc. Mehmet Aydın, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2012.
- Mirza, Gözde Aynur, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2018.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Neuman, W. Lawrence, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I. Cilt*, Çev., Sedef Özge, Yayınodası Yayıncılık, Ankara, 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Okumuş, Ejder, *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlana'nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar*, Marife Dergisi, Konya, Yaz, 2014.
- Ozankaya, Özer, *Toplumbilim*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Öke, Mim Kemal, *Dervişin Sema Defteri*, Sufi Kitap, İstanbul, 2016.
- Önder, Mehmet, *Mevlâna ve Mevlevilik*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Öngören, Reşat, *Başlıca Tarikatlar, Tarikatların Kurumsallaşması*, Tasavvuf El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

- Ösen, Serdar, *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik 19. Yüzyıl*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Öz, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Özçelik, Mustafa, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Mevlana, Mevleviler ve Mevlevihaneler*, Rûmî Yayınları, Konya, 2012.
- Özdemir, İbrahim *Mevlâna ve Konfüçyüs Yeni Bir yüzyıla Mesajlar*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2009.
- Özkalp, Enver *Sosyolojiye Giriş*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2009.
- Özkul, Metin, *Kurumlar Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2016.
- Özkul, Metin, *Endüstri Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2018.
- Özkul, Osman *Kültür ve Küreselleşme Kültür Sosyolojisine Giriş*, Açılım Kitap, İstanbul, 2008.
- Özönder, Hasan, *Tarih Boyunca Mevlevi Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2016.
- Öztürk, Abdullah, *Modern İnsanın Buhranlarına Hz. Mevlâna'nın Mesajları*, Mevlâna'nın Düşünce Dünyasından Der. Nuri Şimşekler, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2004.
- Poloma, Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Palme Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Punch, Keith F., *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Araştırmalar*, Çev. Dursun Bayrak-H. Bader Arslan-Zeynep Akyüz. Düz. Zeliha Etöz, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2014.
- Saime İnal, Savi, *Senâî*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 36, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Din Fenomenolojisi Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2011.

- Sarmış, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslam*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.
- Semih, Ceyhan, *Mesnevi*, İslam Ansiklopedisi, c. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004.
- Semih, Ceyhan, *Sema*, c. 36. İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Sipehsâlâr, Feridun bin Ahmed, *Mevlana ve Etrafindakiler*, (Sipehsâlâr Risalesi), Çev. Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Subaşı, Necdet, *Din Sosyolojisine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2014.
- Sultan Veled,, *İbtidâ-Nâme*, Çev. Abdülbâki Gölpinarlı, Konya ve Mülhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği Yayını, Konya, 2001.
- Sultan Veled, *Rebabnâme*, Mütercim: Niğdeli Hakkı Eroğlu, Osmanlı Alfabesinden Günümüz Alfabesine Çeviren, Amber Güneysel, Editör-Hazırlayan ve Sadeleştiren İsmail Koçak, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2012.
- Şafak, Yakup, *Hz. Mevlâna'nın Eserleri, Mevlâna Celaleddin-i Rumi*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya, 2006.
- Şafak, Yakup, *Mevlevi Gülbangleri*, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2015.
- Şeker, Fatih M., *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
- Şimşekler, Nuri, *Mevlâna'yı Anlayabilmek*, Rûmî Yayınları, Konya, 2010.
- Şemşekler, Nuri, *Merkez'den Enstitü'ye Mevlâna Araştırmalarının Kurumsallaşma Hikâyesi*, Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Konya, 2011.
- Tablamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963.
- Tanman, M. Baha, *Âsitâne*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

- Tanman, M. Baha, *Mesnevihâne Tekkesi*, İslam Ansiklopedisi, c. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004.
- Tanman, M. Baha.- Parlak S., *Tekke*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- Tanrıkorur, Ş. Bârihüdâ, *Bir Eğitim Mîmârîsi: Mevlevî Matbah-ı Şerîfi*, I. Milletlerarası Mevlâna Kongresi, Tebliğler, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1988.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda, *Mevlevîyye*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004.
- Taş, Kemaleddin, *Sosyolojik Din Tanımları*, Din Sosyolojisi El Kitabı, Edt., Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.
- Tatar, Hüsniye Canbay, *Postnişin Mücadelesi Değişen Dünyada Din*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018.
- Tecim, Erhan, *Sosyal Güven Sosyal Sermaye ve Dindarlık Çalışması*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2012.
- Tekin, Mustafa, *Mevlâna Pergelinde Toplum*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.
- Top, Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Top, Hüseyin, *Mesnevî-i Mâ'nevî Şerhi*, C1, Rumi Yayınları, Konya, 2011.
- Tosun, Necdet, *Yeseviyye*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.
- Turan, Osman, *Tük Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2011.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.
- Turner J., H. vd., *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013.

- Türk, İdris, *Mevlâna'nın İlmî-Manevî Şahsiyetinin Oluşumunda Şems'ten Önceki Dönemin Rolü*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016/2, c. 15, sayı: 30, Çorum, 2016.
- Ulu Ârif Çelebi Dîvânı*, Tenkitli Metin ve Tercüme: İbrahim Kunt-Mehmet Vanlıoğlu, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2013.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Müzik ve Sema*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Uyumaz, Emine, *Sultan I. Alaeddin Keykubat Devri Türkiye Selçuklu Tarihi (1220-1237)*, Türkler Ansiklopedisi, IV, Ankara, 2002.
- Uz, Mehmet Ali, *Mevlâna Dergâhının Son Hücrenişin Dervîşi Ankaravî Mehmet Dede*, Merhaba Ofset, Konya, 2004.
- Uzun, Mustafa, *Gülbank*, İslam Ansiklopedisi, c. 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Ülken, Hilmi, Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, İlahiyat Fakültesi Yayınları Ankara, 1987.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, Deniz Yayınları, İstanbul, 2008.
- Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Tercüme ve Notlandırma, Medeni Beyaztaş, Yarın Yayınları, İstanbul, İstanbul, 2011.
- Weber, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Türkçesi, Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2014.
- Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2016.
- Wuthnow, Robert J., *Din Sosyolojisi*, Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I, Derleme ve Çeviri Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Yeniterzi, Emine, *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlâna*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015.
- Yılmaz, H. Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Yılmaz, Semra, *Türbe Ziyaretlerinin Sosyolojik Anlamı Şeyh Şaban-ı Veli ve Mevlana Türbeleri Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Isparta, 2012.

Yöndemli, Fuat, *Mevlevilikte Sema ve Musiki*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya, 2007.

Genel Ağ Kaynakları

Ambrosio, Alberto Fabio, *Mevlevilerin İzini Süren Bir Papaz*, (Röportaj, Emeti Saruhan),17.03. 2013 <https://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/mevlevilerin-izini-suren-bir-papaz-500895>. Erişim Tarihi: 18. 12. 2018, Erişim saati: 17: 28.

Kemikli, Bilal, http://akademik.semazen.net/author_article_print.php?id=1218, Erişim Tarihi: 29.11.2018, Erişim Saati: 10:49.

Küçükbezirci, Seyit, *Tarihi Konya Kültür ve Turizm Derneği'ni Birlikte Hatırlamak İster Misin*, Memleket Gazetesi, Konya, 07.03.2016, <http://www.memleket.com.tr/tarihi-konya-kultur-ve-turizm-dernegini-birlikte-hatirlamak-ister-misin-22269yy.htm>, Erişim tarihi: 15.12.2018, Saat: 12:18.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Anadolu'da İslamiyet Fuat Köprülü ve Sonrası*, http://isamveri.org/pdfdrq/D02637/2006_8/2006_8_OCAKAY.pdf, Erişim Tarihi, 08. 10. 2018, Erişim Saati: 09:31.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Mevlânacılık*,

<https://www.yenisafak.com/yazarlar/suleymanseyfiogun/mevlicilik-2024720>, Erişim Tarihi, 21.12.2019, Erişim Saati, 18.03.

https://mobile.twitter.com/haber_dairesi/status/1157007106563870721

<http://www.kuranmeali.org>

<http://www.semazen.net>

<https://kuran.diyenet.gov.tr>

<http://www.mevlana.gov.tr>

<https://www.selcuk.edu.tr>

<http://konyakorosu.com>



Ek1:

EKLER

1900'lü Yılların Başından Bugüne Kadar Makam Çelebilğinde Yaşanan Değişikliklere
Ait Tablo

Abdulhalim Çelebi	Birinci defa	1907-1909
Veled Çelebi (İzbudak)	Birinci defa	1909-1919
Abdulhalim Çelebi	İkinci defa	1919-1920
Amil Çelebi	-	1920-1920
Abdulhalim Çelebi	Üçüncü defa	1920-1925
Muhammed Bâkır Çelebi	Halep	1925 -1943
Şemsülvahid Çelebi	Halep-Vekâleten	1937-1944
Celaleddin Bâkır Çelebi	Halep-Türkiye	1943-1996
Faruk Hemdem Çelebi	Türkiye	1996-

Ek2:

DERİNLEMESİNE MÜLAKAT, KATILIMCILAR

İSİM	CİNSİYET	GRUP İÇİ KONUM	MESLEK	İL
E.Ç.B.	Kadın	Vakıf Başkan Vekili, Çelebi	Filolog	Konya
F.Ö.	Erkek	Topluluk Başkanı	Yönetici	Konya
Ö.T.İ.	Erkek	Postnişin	Akademisyen (Prof.)	İstanbul
A.Ö.	Erkek	Mevlevi	Sanatçı	İstanbul
M.H.	Erkek	Postnişin	Emekli (Semazen)	Konya
H.Ö.	Erkek	Grup Lideri, Dede	Emekli (Yönetici)	Konya
M.K.Ö.	Erkek	Postnişin	Akademisyen (Prof.)	İstanbul
N.Ç.	Kadın	Müride	Mühendis	Konya
H.T.	Erkek	Postnişin	Emekli (Din Görevlisi)	İstanbul
N.K.	Erkek	Postnişin	Emekli	Konya
A.K.Y.	Erkek	Postnişin	Mühendis	İstanbul
Ö.F.E.	Erkek	Semazen	Kamu Çalışanı	Konya
M.M.Ö.	Erkek	Semazen	Kamu Çalışanı, Yüksek Lisans Öğrencisi	Konya
B.K.	Erkek	Mürid	Doktora Öğrencisi	Konya
Y.Ö.	Erkek	Mürid	Tiyatro Sanatçısı	Konya

Ek3:

MÜLAKAT SORULARI*

1. Dinî, tasavvufî bir tarikat grubu olarak Mevlevilik denilince ne anlıyorsunuz?
2. Mevlâna, Mesnevi ve Mevlevilik gerçekleri ile ilk karşılaşmanız ne zaman ve nasıl oldu? Ailenizin geçmişinde Mevlevilik var mıydı?
3. Tekaya ve Zevaya Kanunu sonrasında Mevleviler nasıl bir süreç yaşadı? Mevleviliğin yasaklanması, Mevlevî müntesiplerinin sayısını, ritüellerini ve tesir sahasını hangi düzeyde etkiledi?
4. Yasaktan bugüne kadar yaşananlar dikkate alındığında, geleneksel Mevlevilik sizce ne düzeyde yaşanmaktadır? Zorlu süreç ve bugün gelinen nokta ile ilgili bir karşılaştırma yapılırsa neler söylemek istersiniz?
5. Geleneksel Mevleviliği tekrar canlandırmak ve manevî mirası yeni nesillere aktarmak adına yaşanan zorluklarla ilgili neler söylemek istersiniz?
6. Bugün Mevlevilik adına devlet nezdinde dile getirmek istediğiniz veya çözümlenmesi gereken bir durum var mı?
7. Bir Mevlevî olarak (veya grup olarak) Çelebiler ve Makam Çelebisi Faruk Hemdem Çelebi Beyefendi ile hukukunuz hangi düzeyde devam ediyor? Güncel Mevleviliğin faaliyetlerini gerçekleştirme noktasında görüşme imkânınız, oluyor mu?
8. Makam Çelebisinin veya grup liderinin faaliyetlerinizdeki yerini nasıl görüyorsunuz?
9. Sizce bir dinî grup olarak Mevlevilik tarikatı bugün nasıl bir tesir sahasına sahiptir?
10. Günümüz Mevleviliğine mensup olanların ve grubunuzun üye sayısı belli midir? Konya ve Konya dışında grup hâlinde hareket eden kimler ve hangi gruplar var? Bu gruplarla iletişim hâlinde misiniz yoksa herkes bağımsız olarak mı hareket etmektedir?
11. Konya dışında hangi şehirlerde ve ülkelerde Mevlevihanelerinizi (dergâhlarınız) var? Bu Mevlevihaneler ve dergâhlar, Mevlevilik faaliyetleri açısından faal midir, yoksa ziyaretçilere açık tarihî mekânlar olarak mı işlev görmektedir?
12. Mevlevihanelerin mülkiyet durumu nasıldır? Çelebilerin Tekke ve Zaviye Kanunundan sonra Mevlevihaneler üzerindeki tasarrufu devam ediyor mu?
13. Mevlevilikte sema ve musiki ne anlama gelmektedir? Sema (ayin-i şerif) ile musiki arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?
14. Mevlevî musikisinin kaynak metinlerinden olan Divan-ı Kebir'de hangi temalar ön plana çıkmıştır?
15. Grubunuz ne zaman ortaya çıktı ve bu grubu ortaya çıkaran temel sebepler nelerdir?
16. Mevleviler sema törenlerinin dışında gayr-ı resmî olarak neler yapmaktadır?

* Sorulardan bazılarının içerikleri katılımcının (çelebi, postnişin, semazen, mürid vb.) düzeyine ve grubun durumuna göre kısmi olarak değiştirilmiş veya çıkarılmıştır. Derinlemesine mülakatın doğal ortamı ve yapılandırılmamış (informel) görüşmenin doğası gereği, burada bulunmayan birçok soru görüşmenin akışı içinde katılımcılara sorulmuştur.

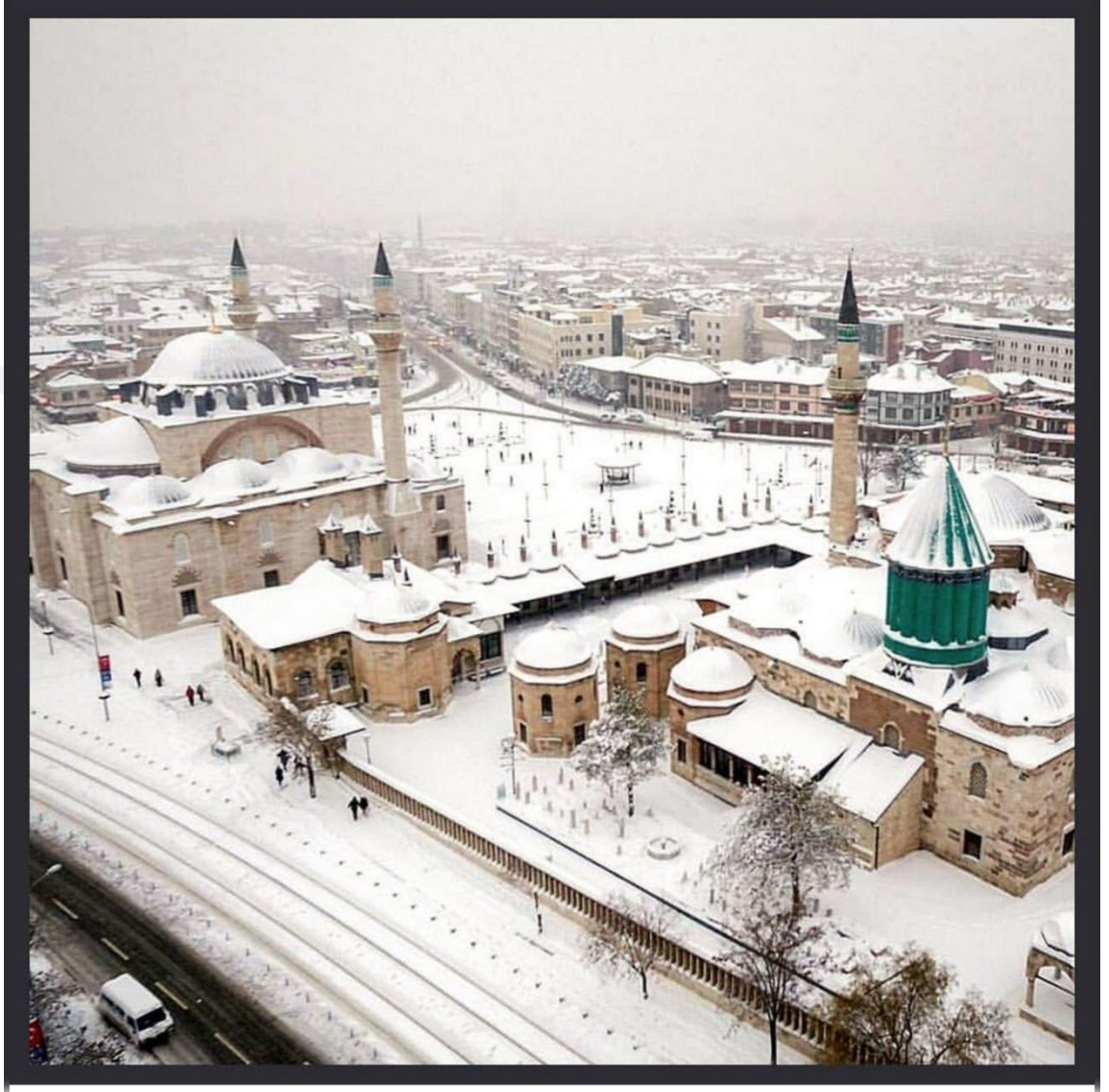
17. Sekiz yüz yıllık Mevlana dergâhının ev sahipleri olan Mevlâna'nın torunları, Türkiye ve dünyadaki Mevlevilerle ilgili koordinasyonu nasıl sağlamaktadır?
18. Konya dergâhı Mevlevilikteki merkezi konumunu korumakta mıdır?
19. Dünyanın her yerine yayılmış ve günümüzde varlığı canlı bir şekilde devam eden Mevlevilik hareketinde, yaşayan "can"lar faaliyetlerinde organizasyon birliği yapabiliyorlar mı? Dağınık bir tablo mu var yoksa bütünlük içinde işleyen bir hiyerarşi mevcut mudur?
20. Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi'den bugüne kadar devam eden Çelebilik makamı ile ilgili bir kesinti oldu mu?
21. Şu anda Çelebilik makamını temsil eden Faruk Hemdem Çelebi Efendi dergâhlar ve postnişinler arasındaki koordinasyonu devam ettirmede sıkıntı yaşıyor mu? Hiyerarşiyi koruma ve sistemi yaşatma ile ilgili bir problem yaşanıyor mu?
22. Sizin diğer dergâhlarla ve Mevlevi gruplarla iletişiminiz nasıldır?
23. Mevlevilikle ilgili birçok vakıf, dernek, enstitü ve sivil/resmî toplumsal kuruluş bulunmaktadır. Örneğin Konya Selçuk Üniversitesi bünyesinde YÖK'e bağlı resmî bir kuruluş olan Mevlâna Enstitüsü bulunmaktadır. Bu ve benzeri kuruluşların Mevlevilerle, Mevlevi gruplarıyla ve çelebilerle irtibatı nasıldır?
24. Mevlevilik özellikle doksanlı yıllardan sonra çok popüler hâle geldi? Bu durumu nasıl değerlendiriyorsunuz?
25. Küresel talepler mi Mevleviliği popüler olmaya zorladı yoksa bu dini grubun kendi içinde bir dinamizmi var mı?
26. Mevlâna ve semanın popülerleşmesinde baskın olan durum turizm ve ticaret mi yoksa gerçek Mevlevilik mi?
27. Mevleviliğin yeni dönemle birlikte popüler dolaşıma girmesi aslını ihlal etme riskini beraberinde getirmekte midir?
28. Görüntü ile gerçek arasında bir boşluk olduğunu düşünüyor musunuz?
29. Günümüzde özellikle sema çok popüler. Bazen sema ritüelinin görselliği Mevleviliğin bir adım önüne geçmektedir. Bu sizin açınızdan doğru bir şey mi?
30. Sizin gibi çekirdek Mevlevilerin dışında gerçekleştirilen sema, özünden koparılmaya, Mevlâna ise özünden uzaklaştırılma tehlikesi yaşamakta mıdır?
31. Günümüzün Mesnevi okumaları özüne uygun mudur?
32. Mevlâna, Şems-i Tebrizî ile karşılaşmadan önce sema yapmış mıdır?
33. Sema sadece Mevlevilikte mi bulunmakta yoksa başka tasavvuf akımlarında da sema bulunmakta mıdır? Örneğin Kadirilikte sema, Bektaşilikte semah gibi.
34. Sema bugün bir rant ve reklam malzemesi yapılıyor mu? Yapılıyorsa bu ne derece doğru? Bunu engellemeye dönük teşebbüsleriniz oluyor mu?
35. Şeb-i Aruz Törenleri hakkında neler söylemek istersiniz? Şimdiki uygulamaların önceki uygulamalardan farkı var mıdır?
36. Sizde törenler ve ritüeller, Mevlana'yı anlamaya (anmaya değil) yeterli oluyor mu?

37. Mevlâna/hümanizm ilişkisi kuruluyor. Temelde farklı anlam katmanlarına tekabül etmiyor mu?
38. Mevlevilik adap ve erkânının başlangıcı Mevlâna mı, Hüsameddin Çelebi mi, Sultan Veled mi, Ulu Arif Çelebi mi, Pir Adil Çelebi mi yoksa Mevlevilik tarihi içinde gelişerek gelen, hepsinin birikimi olan ortak bir sonuç mudur?
39. Mevlâna sadece mutasavvıf mıdır? Çünkü Mesnevi ve diğer metinlerinde felsefe, kelim, edebiyat, estetik, musiki vb. birçok kavram ve alan bulunmaktadır.
40. Mevleviliğin geleceği ile ilgili duygularınız ve beklentileriniz nelerdir? Sizce Mevlevilik nasıl bir duruma doğru evrilmektedir?
41. Geçmişte Mevlevihanelerde uygulanan ritüellerin tamamı bugün uygulanmakta mıdır? Modern zamanlarda Mevlevilik gelenekten farklı bir forma doğru evriliyor mu?
42. Vakıf (topluluk, grup vb.) olarak neler yapıyorsunuz ve hangi hizmetleri yürütüyorsunuz?
43. Grup olarak ne kadar zamanda bir sema ayini icra ediyorsunuz?
44. Yurt dışı hizmetlerinizle ilgili bilgi verebilir misiniz?
45. Modernizm büyük bir değişimi beraberinde getirdi. Toplumlar giderek sekülerleşmektedir. Mevlâna ve Mesnevi'nin, modernizmin çıkmazlarına karşı tedavi edici bir rolü olduğuna inanıyor musunuz?
46. Mevlevi grubuna dâhil olmak için neler yapmak gerekiyor, giriş şartlarınız var mı? Mevleviliğin temel kabulleri dışında herhangi bir ön şartınız var mı?
47. Gruba yeni giren üyelere telkin ettiğiniz hususi bir evradınız var mı? Hatim, günlük virt, ders, rabıta, zikir vb. devam eden periyodik bir tarikat uygulamanız var mı, yoksa geçmişten bugüne uygulana gelen Mevlevi evradını olduğu gibi uyguluyor musunuz?
48. Mevlevilikte bir zikir şekli var mı? Bu zikrin, Mevlâna dönemi ve ondan hemen sonra bu tarikatı şekillendiren kişiler tarafından belirlenmiş bir formu bulunmakta mıdır? Bu zikir formunu aynen uyguluyor musunuz? Eflaki Dede, Menakıbul Arifin'de Mevlâna'nın "Bizim zikrimiz Allah, Allah, Allah..." şeklinde olduğunu aktarmaktadır. Bu zikir şekli o günden bugüne aynen devam etmekte midir, yoksa bugüne ait bir farklılık var mı?
49. Günümüzün Mevlevileri olarak Mevlâna'nın giydiği elbiseleri ve başına taktığı sikke/sarık gibi giysileri belli günlerde mi takıyor sunuz yoksa bunun dışında da takıyor musunuz?
50. Bir araya geldiğinizde konuşma, oturma vb. standartlarınız bariz bir şekilde dışa yansımaktadır. Birbirinizle karşılaşıırken, selamlaşırken, otururken belirgin Mevlevi adabı göze çarpmaktadır. Bu davranışların her birinin belli bir sembolik ve anlamsal karşılığı var mıdır?
51. Mevlevilikteki matbah kültürü yani on sekiz hizmet (kazancı dede, halife dede, dışarı meydancısı, çamaşırcı, ab-rizci, şerbetçi, bulaşıkçı, dolapçı, pazarcı, somatçı, içeri meydancısı, içeri kandilcisi, tahmisci, yatakçı, dışarı kandilcisi,

- süpürgeci, çerağcı, ayakçı) devam ediyor mu? Geleneksel Mevlevi gruplardaki iş bölümü güncel Mevlevilikte hangi düzeyde yaşanmaktadır? Değişen bir uygulamanız var mı? Varsa neler değişti ve bu değişimin sebepleri nelerdir?
52. Mevlevilikte on sekiz rakamının bir hikmeti var mıdır? Matbahtaki on sekiz vazife ve Mevlana'nın Mesnevi'sinin ilk on sekiz beytini kendi el yazısı ile yazmasının bu anlamda bir karşılığı var mıdır?
53. Mevlevi grubu olarak grup içi faaliyetlerinizde bir hiyerarşi var mı? Grup içinde (Mevlana'nın torunlarından, postnişinden, grup liderinden, dededen, şeyhten vb. sonra) bir adım daha önde olan herhangi bir kişi veya grup var mı?
54. Grup içinde iş bölümünüz var mı? Sema, Mesnevi, Mevlevihane, mutrip vb. sorumlusu gibi.
55. Geleneksel Mevlevilikle günümüz Mevleviliği arasında bir fark var mıdır? Özellikle sema (ayin-i şerif), nevniyaz, matbah, adap-erkân, vs. konularda değişiklik var mı? Yoksa eski ritüeller olduğu gibi uygulanmakta mıdır?
56. Çile nedir? Mevlevilikte çile var mıdır? Varsa nasıl uygulanmaktadır?
57. Şefik Can, kendi Mesnevi tercümesinde Hz. Mevlâna'nın kimseyi çileye sokmadığını söylemektedir. Abdulkaki Gölpınarlı da Mevlâna'da riyazet ve çile gibi hâllerin olmadığını söylemektedir. Fakat Ahmet Eflaki Dede, "Menakibul Arifin" adlı eserinde Mevlâna'nın, oğlu Sultan Veled'e dört gün çile izni verdiğini söylemektedir. Bu konuda neler söylemek istersiniz?
58. Mevlevilikte "züht" ve "aşk-cezbe" adında iki tane meşrebin var olduğu dile getirilmektedir. Bu bilgiler doğru mudur? Eğer doğru ise günümüz Mevlevileri, bu iki meşrepten hangisine daha yakın durmaktadır?
59. Mevlevilik zor bir tercih midir, günümüz Mevlevileri geçmişteki Mevlevilerin geçtiği bütün süreçlerden geçmekte midir?
60. Mevlevi dergâhına yeni gelen insanlar hangi vesilelerle gelmektedir? Gelenler genellikle size ne tür sorular sormaktadır? Yeni gelenlerin soruları sadece Mevlâna ve Mesnevi ile sınırlı mıdır, yoksa sema, meşk ve diğer tasavvuf konuları ile ilgili sorular da sorulmakta mıdır?
61. Mevlevi gülbankleri hakkında neler söylemek istersiniz?
62. Mevlevilikteki adap ve erkân bütün diğer tarikatlardan daha fazladır. Nezaket, nezafet, zarafet gibi hâller Mevlevilikte çok fazladır. Yeme, içme, yürüme, oturma, kalkma, konuşma ve hatta cansız varlıklarla olan münasebetlerde bile bir nezaket ilişkisi göze çarpmaktadır. Mevlevilikte bu kadar çok adap ve erkânın var olmasının sebebi veya kaynağı ne olabilir?
63. Mevlevilikte sembolizm çok ön plana çıkmaktadır. Örneğin: "Dervişin hırkası kabrini, sikkesi mezar taşını, tennuresi de kefenini temsil etmektedir. Derviş otururken ölmüş gibidir." Bu konuda neler söylemek istersiniz?

Ek4:

MEVLÂNA DERGÂHI'NA AİT BAZI RESİMLER



Mevlâna Dergâhı Genel Görünüm



Mevlâna Türbesi



Meydan-ı Şerif



Türbe Girişi



Çelebi Ailesine Ait Türbeler



Matbah-ı Şerif



Semahane



Mescid



Şadırvan



Hamuşan Kapısı



Derviş Hücresi



Çelebi Konağı

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı: İbrahim KAYGUSUZ.

Doğum Yeri ve Yılı: Çelikhan, 1973.

Medeni Hâli: Evli

Eğitim Durumu:

Lisans Öğrenimi: İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Yüksek Lisans Öğrenimi: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü.

Yabancı Dil ve Düzeyi:

1. İngilizce YDS, 62,5

İş Deneyimi:

1. MEB, öğretmenlik, idarecilik.

2. MEB, Sosyoloji Kitap Yazma Komisyonu Başkanı (devam ediyor).

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

1. Küreselleşme Sürecinin Yerel Kültürler Üzerindeki Etkisi: Konya Örneği (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).