

TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ: 28

TARİHÎ VE KÜLTÜREL BOYUTLARIYLA
TÜRKİYEDE
ALEVÎLER
BEKTAŞÎLER
NUSAYRÎLER

Prof. Dr. Irene MELİKOF Prof. Dr. İlber ORTAYLI
Dr. Hakan YAVUZ Prof. Dr. Butrus Abu-MANNEH
Prof. Dr. Hamid ALGAR Prof. Dr. Mustafa ÖZ
Prof. Dr. Kais FIRRO Prof. Dr. Niyazi ÖKTEM
Karin VORHOFF Dr. İsmail ENGİN
Dr. David SHANKLAND Dr. İlyas ÜZÜM
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	71040
Tas. No:	297-62 TAR. K

ENSAR NEŞRİYAT

ENSAR NEŞRİYAT : 61
İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 28
Milletlerarası İlmî Toplantılar Dizisi: 4

Tebliğlerin,
bilim ve dil bakımından sorumluluğu
tebliğ sahiplerine aittir.

Yayına Hazırlayanlar:
Dr. İsmail KURT
Seyid Ali TÜZ

Kapak Resmi : Hz. Ali ve Devesi
Halk Sanatı (19.yy.)
Koyunoğlu Müzesi, Konya
Dizgi: Selahaddin Uslucan
Baskı: Bayrak Matbaası
İstanbul, Aralık 1999

İSBN 975-6794-05-4

ENSAR NEŞRİYAT
Süleymaniye Cd. 13 Beyazıt / İSTANBUL
Tel - Fax: (0 212) 513 43 41

1826'DA NAKŞİBENDÎ-MÜCEDDİDÎ VE BEKTAŞÎ TARİKATLARI*

Prof. Dr. Butrus Abu-MANNEH
Haifa Üniversitesi Öğretim Üyesi

1- Giriş

Haziran ve Temmuz 1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırılıp ve Bektaşî tarikatının ilga edilmesi kuvvetli bir Sultan tarafından alınmış sadece siyasî ve askerî tedbirler değil, Yeniçeriler ve Saray çevresinin oluşturduğu iki parti arasında uzun süre devam eden düşmanlıkların son halkasını oluşturmaktaydı. Bu iki parti arasındaki rekabet bayağı eskiydi ve Osmanlı toplumunu yüzyıldan fazla bir zamandır tavandan tabana bölmüş durumdaydı. Tebliğimizin amacı, bu konu üzerinde durmak değil, Bektaşî tarikatının ilgasının ardında yatan sebepleri izah etmek ve bu hadisenin Osmanlı toplumu açısından bir değerlendirmesini yapmaktır.

Şüphe yok ki, Bektaşî tarikatının ilga edilmesi Osmanlıların toplumsal din tarihi açısından bir dönüm noktasıdır. Osmanlı tarih yazıcılığında genellikle aktarıldığı gibi reform, takipeden basit bir şey değildi.¹

Aksine, bana göre, Hindistan'dan Osmanlı topraklarından Batı Asya ve İstanbul'a kadar yayılan bir çeşit Sünnî İslâm anlayışının etkisiyle şekillenen Osmanlı yönetiminin dinî ve kültürel ön-

* İngilizce'den Türkçe'ye çeviren: Ş. Tufan Buzpınar.

1 Bk. A. Cevdet, *Tarih*, (İstanbul 1309), C. 12, s. 179 vd.; A. Rasim, *Osmanlı Tarihi*, C. 4 (İstanbul 1328) s. 1830 vd.; E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, V, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)* (Ankara 1947), s. 157.

celiklerinde zamanla ortaya çıkan bir değişimi ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, 1826'da alınan kararlar ani bir değişiklik kararının işaretleri olmaktan ziyade, bir sürecin sonucu ve bir toplumsal-dinî eğilimin diğeri üzerinde galip gelmesinin işareti olarak görülmelidir.

2- Bektaşî Tarikatı

Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*² adlı eserinde Bektaşîliği tarif ederken bu tarikatın "neredeyse Türklere has" bir tarikat olduğunu ifade etmektedir.³ Mevlevî tarikatıyla kıyaslar-ken Mevlevîliğin Fars dil ve kültürünün etkisinde kaldığını, oysa Bektaşî dil, kültür ve literatürünün Türkçe olduğunu ve âyinleri- nin de Türkçe yapıldığını belirtmektedir.⁴ Birge, Baha Sait'i kay- nak göstererek, "Türk nasyonal ideali Arap internasyonalizminde asla ifadesini bulamamış, fakat Bektaşî tekkelerinde bulmuştur" demektedir.⁵ Irène Melikoff bu gözlemleri doğruladıktan sonra Bektaşîliğin bir Türk fenomeni olduğunu belirtmektedir.⁶ Fakat dinî bakımdan Bektaşîlerin heterodoks olduklarını, namaz kılma- dıklarını, oruç tutmadıklarını ve hacca gitmediklerini de eklemek- tedir.⁷ Bektaşîlik tarihi çalışmalarıyla tanınan Tevfik Oytan da Bektaşîlerin dört Sünnî mezhepten hiç birini benimsemediklerini, sadece Caferiye mezhebine tâbi olduklarını belirtmektedir.⁸

Melikoff, Bektaşîliği Hıristiyan, Manikeist, İslâm-Öncesi Türk ve Şîî inançlarından unsurları içeren sinkretist bir tarikat olarak tanımlar. Bütün bu unsurlar Bektaşîliği heterodoks bir tarikat

2 Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, (İstanbul 1340); Besim Atalay(1882-1965) hakkında bilgi için bk. Louis Mitler, *Contemporary Turkish Writers*, (Bloomington, 1988) s. 42-43.

3 Atalay, s. 5; krş. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London 1937) s. 16.

4 Atalay, s. 5.

5 Birge, s. 16.

6 Irène Melikoff, *Sur Les Traces du Soufisme Turk*, (İstanbul, 1992) s. 21.

7 a.g.e. ; krş Cevdet, *Tarih*, C. 12, s. 180-181.

8 M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İcyüzü*, 2 Cilt, (İstanbul 1945-47) C 2, s. 11; İlave olarak bk. Atalay, s. 4; Birge, s. 99 ve dn. 1.

yapmaktadır.⁹ Bu tarikatın mensupları liberal, açık fikirli ve diğer dinlerin mensuplarına karşı oldukça hoşgörülüdürler. Melikoff, Bektaşîlerin anti-klerik ve belli dinî inanışların dışında kalmalarından dolayı ateist olarak suçlandıklarını da belirtir.¹⁰

Bektaşîlik genellikle Orta ve Doğu Anadolu'da köy ve kasaba halkı arasında oldukça yaygındı. Rumeli ve Arnavutluk'ta da bazı Bektaşî grupları bulunmaktaydı.¹¹

Bektaşî tarikatı Osmanlı Devleti'ne iki farklı açıdan hizmet vermiştir. Suraiya Faroqi, bu tarikatın Anadolu'daki Kızılbaş toplulukları "Osmanlı yönetimine entegre etmek" amacıyla onların asimilasyonu ve akültürasyonu için yukardan teşvik edildiklerine inanmaktadır.¹² Sonuçta o kadar çok sayıda Alevî tarikata katıldı ki, Anadolu'daki Bektaşîler Alevîlerle bir tutulur oldular.¹³

Hemen hemen aynı zamanda yani XVI. yüzyılın başlarında Bektaşîler Yeniçeri Ocağı'na katılmaya başladılar. Hacı Bektaş Tekkesi'nin ve Bektaşîliğin başı olan çelebi'nin bir elçisi Yeniçeri Ocağı'nın 94. bölüğünün karargâhına yerleştirilirken İstanbul'daki Yeniçeri barakalarında Bektaşî Baba'ları bulundurulmaktaydı.¹⁴ Öyle görünüyor ki, Bektaşîlerin toplumsal kökenleri ve dinî durumları Yeniçerilere o kadar uygun gelmişti ki onları korumaları altına almışlardı.

9 Melikoff, s. 22, 59; Atalay, s. 26 vd. ve özellikle bk. H. İnalcık, *The Ottoman Empire, the Classical Period 1300-1600* (London 1972), s. 197-199.

10 Melikoff, s. 28.

11 Suraiya Faroqi, *Der Bektaschi Order in Anatolien*, (Wien, 1981) s. 15-47; F. V. Hasluck, *Bektaşîlik Tetkikleri*, Çev. Ragıp Hulusi (İstanbul 1928) s. 1-51; Atalay, age. 19-20.

12 Suraiya Faroqi, "Conflict, Accomodation and Long-term Survival: The bektashi Order and the Ottoman State(Sixteenth-Seventeenth Centuries)", Alexander Popovic and Gilles Veinstein(nşr), *Bektachiyya*, (İstanbul, 1995)s. 171-184; I. Melikoff, "Le Probleme Kızılbaş", *Sur les Trances du Sufisme Turk* (İstanbul, 1992) s. 29-43 ve özellikle s. 32-33.

13 S. Faroqi, "The Bektashis: A Report on Current Research", Popovic and Veinstein(nşr.), age. s. 15-18.; krş. I. Melikoff, "Recherches sur les Composantes du Syncretisme Bektachi-Alevi", age. s. 45-60.

3- Nakşibendî-Müceddidî Tarikatı

Yeniçerilerle Bektaşilerin birlikteliğinin siyasî ve sosyal yönleri üzerine henüz ciddi bir çalışma yapılmamış olmakla birlikte öyle görünüyor ki bu bağlantı her iki taraf için de faydalı olmuş ve nesiller boyunca sahip oldukları popüler desteğe katkıda bulunmuştur. Fakat bu durum XVII. yüzyılın sonunda Nakşibendî-Müceddidî müridlerinin İstanbul'a ulaşmasıyla değişmeye başlamıştır.

XIV. yüzyılda Amu Derya ötesinde doğan Nakşibendî tarikatı XV. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'a ulaşmaya başlamıştır. Fakat bu tarikatın İstanbul'da ve Osmanlı topraklarının diğer bölgelerinde yayılması birçok güçlükle karşılaşmıştır. Belki de bunlardan biri, İran'da Şii hanedanının-Safeviler- yükselmesiydi. Hanedanın kurucusu I. Şah İsmail (1501-1524) Sünnî ulemaya zulmetmiş ve Sünnî tarikatleri vahşice bastırmışlardır. Bu tarikatlerden birincisi Nakşibendiyye idi. Birçok Nakşî şeyhi doğuya doğru kaçmak zorunda kalmış ve en azından Mevlânâ Kürd Ali (ö.1519) öldürülmüştü.¹⁵ Şah İsmail 1510'da Horasan ve Herat'ı işgal ettikten sonra Sünnî İslâm'a karşı faaliyetlerini oralarda da sürdürdü. Bu faaliyetler halefleri Tahmasb ve I. Abbas dönemlerinde de devam etmiştir.

Bir başka ifadeyle, Safevîlerin yükselişi Nakşibendîliğin batıya, Osmanlı topraklarına doğru yayılmasını engelleyebildi. Ancak, XVII. yüzyılın sonuna doğru yeni bir Nakşî dalgası İstanbul'a ulaştı. Bu defa Şeyh Ahmed Sirhindî (ö.1624) tarafından yeni bir Nakşî kolu kuruldu. Bunlar Hindistan'dan gelmişlerdi. Sirhindî müceddid olarak bilindiği için bu kolun adı da Nakşibendiyye-Müceddidiyye olmuştu. Sirhindî'nin rehberliğinde bu kol bidatlerden

14 Birge, s. 74vd.; J. P. Brown, *The Dervishes*, nşr. H. A. Rose (London 1927) s. 297 ve B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı (London, 1968) s. 406.

15 S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, (Cambridge, 1984) s. 112 vd; H. Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", Gaborieau ve diğerleri, (nşr), *Naqshbandis*, (İstanbul, 1990), s. 16-17; Dina LeGall, *The Ottoman Naqshbandiyya...*, Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1993. s. 23.

temizlenmek ve şeriat çizgisinden uzaklaşmamak için sufizmin islâh edilmesini teşvik etmiştir.¹⁶

Müceddidiye tarikatı Sirhindî'nin oğlu Muhammed Masum (ö. 1668) zamanında Hindistan'ın Müslüman kesimlerinde ve Hindistan dışında yayılmıştır. Öğretilerinin özü, devlette şeriatin üstünlüğünü sağlamaya yönelikti. Şeriatsız mistikle mükemmelliğe ulaşamayacağından bahisle, sūfleri şeriate sıkı sıkıya bağlı kalmaya çağırırdı. Dahası, müşriklere karışma eğilimi gösteren ve onlarla dostane ilişki taraftarı olanları cezalandırdı. Bu tür ilişkilerin Kur'ân ve Sünnete aykırı olduğunu düşünenleri tasvip etti.¹⁷ Örneğin Sind'deki müntesipleri "farklı inançları bünyesinde barındıran popüler mistisizme karşı amansız bir mücadele başlattılar".¹⁸ XVII. yüzyılın sonlarına doğru iki elçisi Osmanlı topraklarına ulaştı. Her ikisi de Amu Derya bölgesindedi. İlki Şeyh Murad el-Buhârî (ö. 1720) idi. 1670'de Şam'a geldi. On yıl sonra da İstanbul'a ulaştı. İkincisi Yekdest olarak bilinen Şeyh Ahmed Curyanî (ö.1119/1707) idi. Mekke'ye yerleşti ve orada kazandığı Türk müridleri zamanla İstanbul'a geldiler.¹⁹

Bilindiği kadarıyla Osmanlı topraklarına gelen bu iki dalga Nakşibendîlik hakkında henüz biçbir araştırma yapılmamış ve etkili olan elçiler ile onların müridleri hakkında da bir monografi mevcut değildir. Ancak bilinmektedir ki bunlar Nakşibendî-Müceddidî öğretilerini Osmanlı topraklarında yaymayı başardılar

16 Şeyh Ahmed Sirhindi ile ilgili olarak bk. Y. Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity* (Montreal, 1971); Haar J. Q. J. ter. *Follower and the Heir of the Prophet, Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic* (Leiden, 1992).

17 M. Masum, Mektubat, 3 cilt. Müstakimzade Süleyman Sadeddin tarafından Osmanlıcaya çevrildi ve 1277'de İstanbul'da basıldı. Bk. C.3. mektup 55, s. 36-39; Kur'ân, Arberry'nin çevirisi, sure 5 ayet 56, ve sure 3 ayet 28.; S. A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, (1992) 2 cilt. bk. c 2 s. 242 vd, 370.

18 H. Algar, "A Brief History..." s. 24.

19 Murad el-Buhârî ve Ahmed Yekdest ile ilgili bilgi için bk. Halil el-Muradî, *Silkü'd-Dürrer fi Ayani'l-Karni's-sani Aşar*, 4 cilt. (Kahire 1291-1301), c. 4. s. 130, c. 1. s. 107-108; H. Algar, "A Brief History...", s. 27-28; Yekdest'in müridleri ile ilgili olarak bk. M. Tevfik, *Mecmuatü't-Teracim*, yazma, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 192 v.70 a.

ve böylece tarikat XVII. yüzyılın sonlarından itibaren ve XVIII. yüzyıl boyunca Osmanlı elit tabakası arasında etkili oldu. Yine bilinmektedir ki Muradî çizgisi üst kademelerde etkili olurken, Yekdest çizgisi müntesipleri genellikle edîblerdendi.²⁰

Her hal u kârda bu iki şeyh üzerine yapılacak bir çalışma, Hindistan'ın Sirhind kentinde Şeyh Muhammed Masum'un han-gahında öğrendiklerini dikkate almalıdır. Burada öğretilerini Osmanlı topraklarında yayma talimatını aldıklarını varsaymakta bir mahzur görmüyoruz.

Şeyh Masum'un öğretilerini tartışmak istememekle birlikte bu tebliğ açısından önemli olanlarına değinmekte fayda var. Bu görüşler Masum'un 652 mektubunun yer aldığı 3 ciltlik *Mektûbât-ı Masuniyye* adlı eserde bulunabilir. Farsça yazılmış olan bu mektuplar XVIII. yüzyılın sonuna doğru Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir. Bu çeviri 1277/1860'da İstanbul'da neşredilmiştir.²¹

Şeyh Murad ve Şeyh Yekdest'in halifeleri Osmanlı sistemine kısa sürede adapte oldular. Tekkeleri ve kendilerine tahsis edilen vakıfları sayesinde İstanbul'da ve diğer Osmanlı şehir ve kasabalarında dinî yapılanmanın bir parçası olmak onlar için zor olmadı. Sonuçta misyon anlayışları eski hararetini kaybetse ve yayılma hızı yavaşlasa da ulema, üst düzey devlet görevlileri ve edîbler arasında yayılmaya ve etkili olmaya devam ettiler.²² Fakat bunların çabaları sonucu Nakşibendiyye İstanbul'da ve diğer Osmanlı şehirlerinde kök saldı, halka ulaşmak konusunda ise başarısızdılar. Bu kesime ulaşma çabası da üçüncü dalga halinde gelen Nakşîlere bırakılmış gibiydi.

20 M. Tevfik, varak 76 a-b; H. Algar, age. s. 27vd; B. Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams*, 22(1982-4) s. 17vd.

21 bk. dipnot. 17.

22 Özellikle Şeyh Bursalı Mehmet Emin III. Selim zamanında oldukça etkiliydi. Bk. Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya...", s. 19vd ve dipnotlar 95-101.

4- Halidiyye Kolu

Batı Anadolu ve İstanbul'a ulaşan üçüncü dalga Nakşibendî-Müceddidî kolu Halidiyye idi. Ben dahil Houranî, Algar, Gündüz ve Hakim gibi tarihçiler Şeyh Halid ve Nakşibendî-Halidî tarikatı üzerine araştırmalar yaptı.²³ Dolayısıyla bu tebliğle doğrudan alakalı bir kaç şey hariç Halidiyye hakkında fazla bir şey söylemeye gerek yoktur.

İki selefi gibi Halid de tarikate Hindistan'da intisap etti (1810). Manevî rehberi silsilesi Muhammed Masum'a kadar uzanan Yeni Delhi'li Şeyh Abdullah Dihlevî olarak da bilinen Şah Gulam Ali idi (ö. 1824). Gulam Ali belki de zamanının en önde gelen Nakşibendî-Müceddidî şeyhi idi.²⁴ Daha öncekilerde olduğu gibi Halid'in misyonunda da Hind İslâmının etkileri görülmekteydi ki bunun İstanbul dahil Osmanlı'nın Asya topraklarındaki nüfuzu hayli kuvvetli idi.²⁵

Tarikata yeni intisap eden müridlerin asıl amacı olan manevî eğitimin dışında Nakşibendî-Müceddidî kolu, müntesiplerinin sosyo-politik görüşlerini de, özellikle Müslüman toplumların büyük mücadeleler vermek durumunda kaldığı bir dönemde, etkilemeye ve şekillendirmeye çalışmaktaydı. Bu anlamda Şah Gulam Ahmed'in öğretileri üç hususta diğer şeyhlerinkinden farklılık arz etmekteydi:

1- Diğer Müceddid şeyhleri gibi Sünnete, şeriate, devlet ve cemiyet hayatında şeriatin üstünlüğüne katı bir vurgu,

2- Şifilere karşı düşmanlık,

3- (Britanya'nın Hindistan'daki yayılcılığından hareketle) Gayr-i müslimlere karşı düşmanlık.²⁶

23 Bk. H. Algar, "Naqshbandiyya", *Encyclopedia of Islam*, Yeni edisyon, C.7. s. 936-937; Aynı yazar, "Halid el-Bağdadi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, s. 283-285 ve her iki maddenin bibliyografyası.

24 Gulam Ali hakkında bk. Hacızâde Ahmed Hilmi, *Hadikatu'l-Evliya*, (İstanbul 1318) s. 122-133; C. W. Troll, *Seyyid Ahmad Khan* (New Delhi, 1978) s. 30vd; Abu-Manneh, agm. s. 4-5; H. Algar, "Political Aspects", *Naqshbandis*, s. 135vd.

25 Abu-Manneh, agm. s. 23vd.

26 Bk. dipnot 24.

Her üç husus da Şeyh Halid'in öğretilerinde görülebilir.

Şeyh Halid'in birey olarak Müslümanların şeriate uymaları ve Sünniliğin kuralları dışına çıkmamaları konusundaki görüşleri ile Müslüman yöneticilerin devletlerinde şeriatin üstünlüğünü korumaları gerektiği konusundaki görüşleri başka bir yerde işlendiği için burada üzerinde durmuyoruz.²⁷ Şiîlere karşı düşmanlık ise Müceddidî geleneğinde tevarüs edilen bir husustur. Şeyh Ahmed Sirhindî *Redd-i Ravâfiz* adıyla onların inançlarını reddeden bir eser yazmıştı.²⁸ Muhammed Masum ise Kandahar'ın Safevilerden alınması için yapılacak taarruzun arifesinde Evrengzib'e yazdığı mektubunda onları müşrik olarak nitelemişti.²⁹ Ve Şeyh Gulam Ali üstadı Can-ı Canan'ın bir Şiî tarafından 82 yaşında öldürülmesinden dolayı Şiîlere karşı oldukça katıydı.³⁰ Dolayısıyla Şeyh Halid'in İstanbul'daki müridlerine gönderdiği *Rabîta* üzerine yazdığı kısa eserinde Şiîleri "mürted" olarak anması şaşkıncı sayılmamalıdır.³¹ Bilindiği gibi şeriate göre mürtedin cezası ölümdür.

Şeyh Halid gayr-i müslimlere karşı düşmanlık anlayışını da Şah Gulam Ali'den almış³² ve Osmanlı topraklarında yaymaya çalışmıştır. Rabîta ve diğer konulardaki yazılarının bir çoğunda Hıristiyanları İslâm dininin düşmanı olarak sunmaktadır.³³

Bu üç nokta da Bektaşilik açısından bizi ilgilendirmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, heterodoks bir tarikat olduğu için Bektaşiler şeriatin gereklerini yerine getirmiyorlardı. Bunlar daha çok Şiîlerden etkilenmişler, ilk dört halifeden sadece Ali'ye say-

27 H. Algar, "A Brief History...", Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya...", s. 12-17; Halid el-Bağdadî, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, s. 283-285.

28 The Epistle on the Refutation of the Shi'ah. Bk. Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi...*, (Montreal 1971), s. 4; J.G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet...*(Leiden, 1992), s. 5; Algar, "A Brief History...", s. 23.

29 Y. Friedman, "The Naqshbandis and Awrangzeb: A Reconsideration", M. Gaborieu ve diğerleri(şr) *Naqshbandis*, s. 209-220

30 Can-ı Canan hakkında bk. Annemarie Schimmel, *Pain and Grace*, (Leiden, 1976) s. 18-20; Abu-Manneh, s. 4.

31 Esâd Sahib(ed), *Buğyatü'l-Vacid*, (Dımaşk, 1334/1915-16), s. 79; Abdülmecid el-Hani, *El-Hadaiku'l-Virdiyye...*(Kahire, 1308/1890-1), s. 297.

32 Bk. dipnot. 26.

33 B. Abu-Manneh, agm. s. 15.

gı göstermektedirler. Üçüncü olarak da bunlar gayr-i müslimlere karşı oldukça hoşgörülüdürler. Bir başka ifadeyle, Bektaşî inançları Nakşibendî-Müceddidî prensiplerine tamamen zıttır. Dahası, Bektaşîlik bir Türk fenomeni olması hasebiyle kökleri XIII. ve XIV. yüzyıllara kadar giden bir Türk İslâmının önemli bir akımını temsil ederken, Nakşibendîler evrensel ve milletlerüstü bir İslâm anlayışını temsil etmektedirler.

Halidiyye İstanbul'da tutunamamış olsaydı Şeyh Halid bu denli önem kazanamazdı. Bağdad'ta yerleşir yerleşmez Şeyh Halid İstanbul'a birbiri ardına elçiler göndermeye başladı. Görgü şahidi durumunda olan Süleyman Faik'e göre bunlar Sinan Ağa Medresesi'nden başlayarak Fatih bölgesine yerleştiler.³⁴ Kısa süre içinde birçok müridleri oldu. Birçok "sahib-i rütbe ve ikbal bey'at eylediler".³⁵ Bu ifade dönemin resmî tarihçisi Ahmed Lutfi tarafından da doğrulanmaktadır.³⁶ Yine Faik'e göre, bazıları bu tarikate mensup şeyhlerin İstanbul'dan uzaklaştırılmaları için çahşırken bazı üst rütbeli kişiler bunu önlediler. Şeyhlerin taraftarları muhaliflerinden sayı bakımından da oldukça fazla idi.³⁷

Bu ifadeler makul görünmektedir. Ancak, Faik ve Lutfi, gözlemlerini XVIII. yüzyıl boyunca Nakşibendî-Müceddidî nüfuzuna açık toplumun üst kesimiyle sınırlı tutmuşlardır. Halidî kolunun etkisi onların kararlarını kuvvetlendirmiş görünmektedir. Fakat Halidîliğin İstanbul'da yayılmasının bir başka önemli boyutu var. Abdalbaki Gölpınarlı'ya göre, Halidiyye "özellikle Anadolu'da Şafiîler arasında yayılmıştır".³⁸ Bu da Şafiî ekolüne bağlı olmaları hasebiyle tarikatın İstanbul'a göç eden Kürtler arasında yayıldığını gösterebilir veya denilebilir ki, İstanbul'un sıradan insanları arasında da yayılmıştır.

Bu açıdan Halidiyye-Müceddidiyyenin diğer kollarından farklılık arz etmektedir. Mahallî şartlara uyum konusunda daha dina-

34 Süleyman Faik Mecmuası, yazma no. TY 9577, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, varak 4 a-b.

35 Aynı yer.

36 Ahmed Lutfi, *Tarih*, c.I. s. 286; İbrahim Fasih el-Hayrdari, *el-Mecdü'd Talid fi Menakibi's-Şeyh Halid*, (İstanbul, 1292) s. 71.

37 Süleyman Faik, varak 46.

38 A. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (İstanbul 1969) s. 220-221.

mik görünmektedir. Nakşibendî-Müceddidî tarikatı esas itibariyle toplumun üst kademesi arasında yayılmış olan şehirli bir tarikat-
tir. Faik ve Lutfi'ye göre, İstanbul'a geldiklerinde de aynı durum
yaşanmıştır. Fakat, Şeyh Halid bu çizgiden ayrılarak şehir, kasa-
ba ve köylerdeki halka inme konusunda tereddüt etmemiştir. So-
nuçta Halidîlik, Kuzey Irak'ın, Doğu ve Güney Doğu Anadolu'nun
Kürtleri arasında yayılmıştır.³⁹ Sonra XIX. yüzyılda Güneyde ve
Orta Anadolu'da da yayılmaya başlamıştır.⁴⁰

Halidî şeyhlerin 1820'li yıllarda İstanbul'da başarılı olmalarında iki faktör dikkati çekmektedir: Birincisi, 1821 yazında mey-
dana gelen Yunan isyanı. İkincisi, Şeyh Halid'in elçileri henüz
devlet veya Osmanlı ileri gelenlerinin maddî desteklerine muhtaç
değillerdi. Bir başka ifadeyle, bunlar kurumlaşmamışlardı; çünkü,
henüz tekkeleri ve kendilerine tahsis edilmiş vakıfları yoktu. Bu
tür endişelerinin olmayışı onlara tamamen misyonlarına konsant-
re olma ve öğretilerini tam bir özgürlük içinde yayma imkânı ver-
di. Her yeni doğan hareketin özelliği olan kararlılık ve gayret, bu
hareketin mensuplarını da kendi inançlarını heyecanla yaymaya
sevketti.

5- Bektaşî Tarikatının İlgâ Edilmesi

“Birisi düşman-ı Devlet
Birisi düşman-ı Din”*

Gerçekten de zaman, Halidî öğretiler için uygundu. Yunan ih-
tilali herkes tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştı. İstanbul'da bir-
çok insanı şoke etmiş, korku ve kaygı yaratmıştı. Hatta hükümet
çevreleri bile kızgınlıklarını gizlemediler ve Osmanlı tepkisi derin
ve uzun süreli oldu.⁴¹

* Üss-i Zafer, s. 206.

39 Bk. Bruinessen M. M. Van, *Agha, Shaikh and State*, (Rijswick, 1978) s. 281vd.

40 Mehmed Kudsi (Memiş) Efendi hakkında bk. Hasan Özönder, *Konya Velileri*, 2. baskı, (Konya 1990), s. 233-238.

41 Yunan isyanına karşı İstanbul'da ortaya konan tepki için bk. A. Cevdet, *Tarih*, C. 11 (İstanbul, 1309), s. 126-177; krş. A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852* (Cambridge, 1969), 3 ve 4. bölümler, s. 15-70.

Diğer taraftan, Yunanlıların Mora'daki Türkler'e yaptıkları zulümler,⁴² Bektaşîliğin gayr-i müslimlere karşı olan liberal ve hoşgörülü tavırlarını anlamsız kılıyordu ve hatta Nakşibendî-Müceddidilerin gayr-i müslimlere karşı katı tutumlarını haklı çıkarıyordu.

Dahası, Yunan ihtilali patlak verdiğinde hükûmet kâfirlere karşı Müslümanların "İslâm kardeşliğinde birleşmeleri", Allah'ın kitabını yüceltmek ve İslâmî gayret için "kalblerini birleştirmeleri" çağrısında bulunmuştu. Sultan, İstanbul ve *Bilâd-ı Selâse* kadılarına emirler vererek "Müslümanları birliğe", doğruluğa, günde beş vakit namaz kılmaya ve şeytana uymaktan kaçınmaya çağırmalarını istemişti. Müteakip birkaç ay içinde benzeri çağrılar birkaç defa tekrarlandı.⁴³

Şüphesiz bu tür çağrılar halk üzerinde etkili olmuştur. Halidî şeyhlerin çağrılılarıyla birleşince İstanbul'da dinî duygular belki de ilk defa bu kadar güçlenmişti. Yani, 1820'lerde şeriatin üstünlüğü, Sünnetin ihmal edilmemesi ve devletin her kademedede şeriate uyması gerektiği konusunda bir Sünnî (ortodoks) eğilim gelişmişti.

Böyle güçlü bir eğilim karşısında heterodoks inançlarıyla Bektaşî tarikatı tutunamadı, özellikle de geleneksel hâmileleri Yeniçeriler'in ilgasından sonra. Ve böylece bu olaydan üç buçuk hafta sonra Topkapı Sarayı avlusunda bulunan Ağalar Camii'nde bir toplantı gerçekleşti. Toplantıya Sadrazam, Şeyhu'l-İslâm, önde gelen ulema, üst düzey devlet görevlileri ve çeşitli tekkelerden (Nakşibendî, Kadirî, Halvetî, Mevlevî ve Sa'dî) onbir şeyh katıldı.⁴⁴ Diğer tarikatların niye katılmadığı bilinmiyor. Cevdet Paşa'ya göre Sultan, toplantıda yapılan tartışmaları pencere kafesinin ardından dinliyordu.⁴⁵

Şeyhu'l-İslâm Tahir Efendi konuşmasına, tarikatlerin şeriate tamamen uymaları gerektiğini ifade ederek başlar ve şöyle devam

42 Yunan zulmü konusunda bk. Anderson, s. 54; A. Rasim, *Tarih*, c. 4. s. 1742vd; A. Cevdet, *Tarih*, c. 11. s. 168-176.

43 Daha fazla detay için bk. Cevdet, *Tarih*, c. 11, Abu-Manneh, agm. s. 22-23.

44 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, 1. baskı. (İstanbul 1243) s. 207 vd; A. Cevdet, *Tarih*, c. 12, s. 181.

45 Aynı eser.

eder: Fakat "herkes tarafından bilinmektedir ki, Bektaşî denen bazı cahiller" farzları yerine getirmekten kaçınmaktadırlar ve şeriatin yasakladığı şeyleri yapmaktadırlar. Bunlar dinlerini hafife almaktadırlar ve dolayısıyla dalâlete düşmektedirler."⁴⁶

Toplantıya katılan tarikat şeyhlerinin görüşü sorulduğunda cevap veren olmadı. Sonunda bazıları, Üsküdar'da şeriate muğayir davranışların görüldüğü yolunda söylentiler olduğunu belirttiler.⁴⁷ Ulemâ daha kararlı idi. Bunlardan bazıları, Bektaşîlerin topluca şeriate muğayir davrandıkları herkesçe bilinmektedir, dediler.⁴⁸ Genel olarak Bektaşîlerin kınanmasının dışında bir delil veya bir şahitlik vuku bulmadı. Sonuçta Şeyhu'l-İslâm tarafından Sultan'a sunulan arzıda irtidad ile suçlanan üç Bektaşînin idamı, onbir *Baba* dahil yirmibeş kadarının İstanbul'dan sürülmele-ri teklif edildi.⁴⁹ Bunlar "inançlarını düzeltbilmeleri için" Anadolul'da ulemanın kuvvetli olduğu düşünülen yerlere gönderildiler.⁵⁰ 60 yıldan bu yana yapılmış olan Bektaşî tekkeleri yıkılacak, daha eski olanları ise ehl-i sünnet mensublarına devredilecekti.⁵¹

Birkaç gün sonra sadır olan fermanda Bektaşîler ateist ve mülhid olarak adlandırılmışlar ve tekkeleri de "Mecma'-ı rafz ve ilhad" olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla Sultan, ulemanın da onayı ile Ümmet-i Muhammed'i Bektaşîlerin şerrinden korumaya karar vermişti. Allah'ın kitabına ve Peygamberin sünnetine uymayanlar, şeriate göre cezalandırılacaklardı. İslâm'a aykırı inanç, ateizm ve dalâlet kökünden kazınacaktı. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, dinin yenilenmesi ve canlanması için faydalı olduğu gibi "taife-i merdûde" de bastırılmalı ve ilga edilmeliydi. Fermanda Emîru'l-Mü'minîn [Sultan], dinin koruyucusu olarak herkesi doğru yola yani şeriatî yaşamaya davet ediyordu.⁵² Saray Camii'nde Bektaşîlere karşı alınan kararları Ferman tasdik ediyordu. Daha

46 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 208vd; İ. H. Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları* (Ankara 1943) s. 566vd.

47 M. Esad, age.

48 Aynı eser.; J. R. Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire* (Leiden 1986) s. 87vd.

49 M. Esad, s. 211vd.

50 M. Esad, s. 210, 215; Barnes, s. 89.

51 M. Esad, s. 218, 220.

52 M. Esad, s. 216.

sonra Bektaşî tekkeleri yıkılmadı ve tamamı Nakşibendî-Müceddidî şeyhlere devredildi. Belki de bu devir Nakşilerin Bektaşî tarikatının ilgasındaki rolünün de bir işaretiydi.⁵³ Herneyse, kurumları ilga etmek mümkündü, ancak inançları değil. Bu nedenle Bektaşî inançları gizli olarak devam ettirildi.

Mezkur ferman, Bektaşî arazilerinin hazineye devredilmesi kararını da ihtiva ediyordu. Barnes, bu kararla Sultan Mahmud'un "bütün tarikatları evkaf malvarlığından mahrum etmeyi" istemiş olabileceğini ve kararını ilk olarak Bektaşîlerde denediğini düşünmektedir.⁵⁴ Ancak öyle görünüyor ki bu, kapatma kararının tabii bir sonucudur. Çünkü, bir tarikatı kapatıp malvarlığını birçoğu sürgün edilmiş veya tekkelerini terketmeye zorlanmış müntesiplerinin elinde bırakmak biraz mânâsız olurdu. Sultan Mahmud, Barnes'in düşündüğü gibi düşünseydi bile bu, yüzyıllar boyunca devam edegelen Osmanlı politikalarının tersine çevrilmesi anlamına gelen Bektaşî tarikatının kapatılmasında esas neden olamazdı. Esas soru bu değişikliğe neyin sebep olduğu ve implikasyonlarının neler olduğudur.

6- Sünnî Eğilim ve Bektaşî Tarikatı

Bektaşî tarikatını ilga eden Hatt-ı Hümayûn Sünnî Müslüman kamuoyuna hitap edecek şekilde kaleme alınmıştı. "Rafz, ilhad, ibhiyyun ve mülâhide" veya "gürûh-u Alevî ve revâfız" gibi terimler onaltı defa tekrar edilmiştir. Mezkûr kavramların böyle bir belgede bu kadar sık kullanılması İstanbul'da mevcut havayı da yansıtır. Bunlar Sünnî Müslüman toplumunda varolan yoğun bir Şîî aleyhtarlığının işaretleridir. Sünnî Müslümanların Şîîliğe karşı hasmane tavırları yeni bir şey değildir; fakat fermanda bu tür katı ifadelerin kullanılması bana göre Nakşibendî-Müceddidî ve Halidî öğretilerinin İstanbul kamuoyu ve hükûmet çevreleri üzerindeki etkisini göstermektedir. S. Faroqhi'ye göre, Bektaşî tari-

53 I. Melikoff, "L'ordre des Bektashi Apres 1826", *Sur Les Traces...*, s. 73, 83vd.; A. Gölpinarlı, *Mevlanadan Sonra Mevlevilik* (İstanbul, 1953) s. 321.

54 Barnes, s. 101.

katının ilgasının "[Sultan tarafından] ulemanın bazılarının Şeriat'ı oldukça iyi temsil etmeleri karşılığında verilmiş bir imtiyaz" olarak görmesi doğru olabilir.⁵⁵

Bilindiği kadarıyla, Bektaşiler, tarikatlarının ilgasını gerektiren bir suç işlememişlerdir ve onların Yeniçerilerle olan tarihî bağları da böyle bir ağır kararı gerektirmez. Buradan hareketle bu kararın Sünnî eğilimin etkisi ve müntesiblerinin nüfûzundan dolayı alındığı söylenebilir. Merkez tekke dahil Bektaşî tekkelerinin Nakşibendî-Müceddidî tarikatına devredilmesi de bu görüşü destekler görünmektedir.

Bu iki tarikat tamamen zıt özellikler ihtiva etmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere Bektaşiler heterodoks bir tarikat olup Şifliğe ve belli ölçüde Şamanistik ve Hıristiyan inançlara meyilli iken, Nakşibendî tarikatı katı Sünnî (ortodoks) bir tarikattır. Bektaşiler şeriatin emirlerinin yerine getirilmesine pek önem vermezken, bu konu Nakşiliğin özünü oluşturmaktadır. Bu durumda Nakşilerin Bektaşiliği Müslümanların ve Devletin zayıflığının ve bozulmuşluğunun sebebi saymaları şaşırtıcı sayılmamalıdır. Nakşilerin "ihya-yı Din ve Devlet", Sünnetin ihyası, Sünnî inancın (hurafelerden) arındırılması ve şer'î hükümlerin tavizsiz uygulanması konusundaki çağrılarını bu arkaplâna bakarak anlayabiliriz.⁵⁶ Aynı çatı altında Bektaşî prensip ve inançlarının yaşaması mümkün değildi. Yeniçeri Ocağı ilga edilince Bektaşilerin geleksel hamileri yok olmuş ve bastırılmaları da kolaylaşmıştı.

Burada önemli soru, geçmişte birçok yönden devlete hizmet etmiş olan Bektaşilere karşı Sultan'ı böylesine ağır bir karar almaya sevkeden sebebin ne olduğudur.

Araştırmamın bu safhasında net bir cevap vermek oldukça zordur. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, Yunan ihtilalinin doğurduğu hayal kırıklığı, İstanbul'daki yönetici elit üzerinde yaptığı olumsuz etki ve her iki tarafta ortaya çıkan düşmanlık hisleri Bektaşilerin gayr-i müslimlere karşı sergiledikleri hoşgörü zamanının geçtiğini gösteriyordu. Bektaşî tarikatı Osmanlı Devleti sı-

55 S. Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden...*, s. 111.

56 B. Abu-Manneh, agm. s. 12vd, 29vd.

nırları içinde yaşayan çeşitli cemaatler arasındaki uyuma katkıda bulunmuş idiyse, bu artık kaybedilmişti.

Dahası, Bektaşî tarikatının ilgası Nakşibendî-Müceddidîliğin başını çektiği Sünnî eğilimin İstanbul'da oldukça kuvvetlendiği anlımına gelmekteydi. Bu arkaplândan bakıldığında, Hokand'dan Sultan II. Mahmud'a gelen bir heyetin hediye olarak bir Kur'an ve Şeyh Muhammed Masum'un eserini getirmeleri tuhaf gelmemektedir.⁵⁷ Bu tarikatın Hindistan'dan Osmanlı topraklarına doğru yayılması Batı Asya İslâmı'nın şimdilik katı bir Sünnî anlayışı temsil eden Hind İslâmı'nın etkisinde kaldığını göstermekteydi. Dahası, Nakşibendî-Müceddidî şeyhleri Asya'daki diğer Sünnî Müslümanlara da aynı mesajı yaymaktaydı. Böylece bu topraklarda bir Nakşibendî-Müceddidî zaviyeleri ağı oluştu, bunların manevî silsileleri aynı kurucuya uzanmaktaydı ve benzeri ideallerle sahiptiler. Asya Müslüman toplumları arasında daha önce hiçbir zaman böylesine bir birlik duygusu oluşmamıştı.

Bu aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin Kanûnî Sultan Süleyman zamanından beri Asya İslâm dünyasıyla en yakın ilişkiler dönemini yaşadığı anlamına da geliyordu. Asya Müslümanları giderek Batı'nın tahakkümüne uğradıkça önde gelen Müslüman Devlet olarak Osmanlı İmparatorluğu'na bakıyorlardı. Bu açıdan bakıldığında Bektaşîliğin ilgasını ilân eden ferman, Sultan II. Mahmud'un kendisini Emîru'l-Mü'minîn ve Padişah-ı İslâm olarak zikretmesi manidardır.⁵⁸ Bir başka ifadeyle, Bektaşî tarikatının ilgası Osmanlıların İslâm dünyasına yönelişlerinin bir sembolü olarak da görülebilir. Yukarıda bahsedildiği üzere, Osmanlı tarihi boyunca Bektaşîler Türk kültürünü ve toplumsal özelliklerini muhafaza etmiştir. Bu tarikatın ilgasıyla evrensel ve milletlerüstü İslâm anlayışı Osmanlı-Türk topraklarında ve İstanbul'da etkin duruma gelmiş oldu. Bu nedenle Mustafa Kemal [Atatürk]1924'te evrensel İslâm anlayışının bir sembolü olan Hilafeti ilga ettiğinde bu tavrı benimseyen Bektaşîlerin desteğini alması sürpriz sayılmamalıdır.⁵⁹

57 Ahmed Lutfi, *Tarih*, c. 4, s. 77.

58 M. Esad, age., s. 216, 217, 223.

59 Birge, age., s. 20.