

Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî Âdap ve Erkânına Katkıları*

Ayşegül Mete**

Mevlevî âdap ve erkânını konu edinen bu makale, *et-Tuhfetül-behiyye fi't-tarikati'l-Mevleviyye* ve *es-Sohbetü's-sâfiye* adlı eserleri bağlamında Köseç Ahmed Dede (ö. 1191/1777) ve Şeyh Galib'in (ö. 1213/1799) Mevlevîlik'te düşünceye ve uygulamaya ilişkin katkılarını ortaya çıkarma amacı taşımaktadır. Konuyla ilgili mevcut çalışmalardan farklı olarak Mevlevî âdap ve erkânının yüzyıllara göre gelişim ve değişiminin takibini mümkün kılma hedefiyle hazırlanan bu makalede biat, zikir, mukabele, çile ve şeyh-mürît âdabı gibi beş temel mesele merkeze alınmaktadır. Söz konusu beş temel mesele üzerinden, ilgili literatüre katkıda bulunmuş olan müelliflerin ittifak ve ihtilaf ettikleri esasların ve yaptıkları ilavelerin tespitine odaklanılmıştır. Bu itibarla Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevîliğin âdap ve erkânına dair fikir, vurgu ve içtihatları belirlenmiş, onların gerek selefleri gerekse halefleriyle mukayesesine imkân sağlanmıştır. Bu noktada makale, Mevlevî âdap ve erkânını teşkil eden ana unsurların neredeyse tamamında ilk ayrıntılı açıklamanın Köseç Ahmed Dede'ye ait olduğu ve yaptığı mühim değerlendirmelerin yanı sıra dikkatlere sunduğu üçlü sâlik anlayışı ile Şeyh Galib'in ilgili literatüre yeni bir anlatım kazandırdığı iddiasını taşımaktadır. Ayrıca bu makale Mevlevî âdap ve erkânını takdim etmede takip ettiği metodun bir sonucu olarak söz konusu âdap ve erkânın tarikatın kuruluşundan itibaren ilk iki asırda müesses hale geldiğine dair mevcut kabulün gözden geçirilmesi gerektiği önerisini de içermektedir.

Anahtar kelimeler: Mevleviyye, âdap ve erkân, Köseç Ahmed Dede, Şeyh Galib, *et-Tuhfe*, *es-Sohbe*.

Giriş

Hem doktriner hem de tarihsel açıdan Anadolu coğrafyasının kültürel kodlarını derinden etkilemiş olan Mevlevîlik, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) mirası üzerine kurulmuş bir tarikattır. Mevlevîliğin,

* İslâm Araştırmaları Merkezi Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında bu makalenin bütün aşamalarını titizlikle takip eden Doç.Dr. Berat Açıl'a ve makaleyi okuyarak katkıda bulunan Doç.Dr. Semih Ceyhan'a teşekkürlerimi sunarım.

** Ar.Gör.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ORCID 0000-0001-5467-6346 aysegulmete@sakarya.edu.tr

Mevlânâ'nın düşüncesi ve yaşayışı doğrultusunda XIII-XV. yüzyıllar arasında sistemleştirildiği kabul edilen âdap ve erkânı makalenin konusunu teşkil etmektedir. Amacımız Osmanlı düşüncesinde ve sanatında izlerini hayli derinleştirdiği bir zaman dilimi olan XVIII. asırda Mevlevîliğin âdap ve erkânına yapılan katkının ortaya çıkarılmasıdır. Bunun için XVIII. asırda âdap ve erkâna yönelik telif edilmiş yegâne eser olan Köseç¹ Ahmed et-Trabzonî'nin (ö. 1191/1777) *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-tarîkatî'l-Mevleviyye'si* ve Şeyh Galib'in (ö. 1213/1799) bu esere yazdığı *es-Sohbetü's-sâfiye* adlı tâlikatı muhteva analizine tâbi tutularak âdap ve erkâna dair belirlenen esaslar tespit edilecektir. Bu esaslar Mevlevî âdap ve erkânı literatürüne katkıda bulunmuş Divane Mehmed Çelebi (ö. 951/1544'ten sonra), İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631), Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731), Abdülganî Dede (ö. 1294/1877), Mustafa Vahyî Efendi (ö. 1295/1878) ve Hüseyin Azmî Dede'nin (ö. 1311/1893) ilgili eserlerinde ve yakın zamanda kaleme alınan kaynaklarda sunulan esaslarla mukayese edilerek benzer ve farklı unsurlar belirlenecektir. Böylelikle Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in dikkatlere sundukları esaslar ve ilaveler açığa çıkarılacaktır. Bu bağlamda makale Mevlevî âdap ve erkânına ilişkin unsurların tafsilatını ihtiva eden en erken eserin Köseç Ahmed Dede'ye ait olduğunu ve Şeyh Galib'in üçlü sâlik tasnifi ve âdap erkân tashihiyle ilgili literatürden ayrıştığını iddia etmektedir. Bununla birlikte makale, Mevlevî âdap ve erkân literatürü dahilindeki eserlerin Şeyh Galib'in ortaya koyduğu bu tasnif dikkate alınarak telif edilmediklerinden ötürü hangi esasların hangi sınıftaki sâlikler için sunulduğunu tespit etme noktasında hassasiyet gösterilmesi gerektiğini zımnen ihtar etmektedir.

A) Mevlevî Âdap Literatürüne Dair Bir Değerlendirme

Mevlevîliğin âdap ve erkânına dair esasların teşekkülüyle alakalı görüşlere bakılacak olursa tarikatın kurumsal tarihini kaleme alan Sâkıb Dede (ö. 1148/1735), tarikatın esaslarının Mevlânâ'nın torunlarından Pîr Âdil Çelebi (ö. 865/1460) tarafından keşfe dayalı olarak belirlendiğini ve bunun bütün Mevlevîler'ce kabul gördüğünü ifade eder.² Her ne kadar Sâkıb Dede ta-

1 Eski Türkiye Türkçesi ve halk ağzında kullanılan "köseç" kelimesinin aslı "köse" olup Farsça'ya "کوسه" ve Arapça'ya "كوسح" şeklinde geçmiştir (bk. Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1304; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, 1790; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 528).

2 "... hâlâ beyne'l-ihvân hürde-i tarikat unvanıyla ma'hûde harekât ve sekenât-ı müstehabbe-i işârât-âmiz ki lede'l-vâkıfın 'ilâve-i hâssa-i refâtâr-ı sâlikân-ı tarikatımızdır bi'l-cümle nevbet-i velâyet-i Pîr Âdil'de berâhin-i keşfiyye ile istihsân ve istihbâbı nümâyân olmağla terğîb-i iltizâm ve tertîb-i gaybî nizâm ile tezyîn-i cünbûş u ârâm ve tahsîn-i refâtâr u güftâr u ihvân ü hullân buyurulup şîve-i revîş-i pâk ve

rikatın âdap ve erkânının tesisini Pîr Âdil Çelebi'ye dayandırsa ve ondan sonra birçok kaynakta bu bilgi tekrar edilse de³ Kastamonu Mevlevihanesi türbedarı Mehmed Eşref Dede (ö. 1916'dan sonra) usul, erkân ve âdabı Çelebi Hüsâmeddin ve Sultan Veled'in (ö. 712/1312) Mevlânâ'dan aynen alarak tertip ettiklerini bildirir.⁴ Öte yandan Konya Mevlânâ Âsitanesi son dönem post-nişinlerinden Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953), Mevlevîliğin kurucusu olarak takdim ettiği Sultan Veled'in aynı zamanda matbah, 1001 günlük çile, Mevlevî dedesi olma usulleri ve diğer bütün tarikat usullerini meydana getirdiğini belirtir.⁵

Sâkıb Dede'nin verdiği bilgiye göre tarikatın esaslarının XV. asırda, Mehmed Eşref Dede ve Veled Çelebi'nin verdiği bilgilere göre de XIV. asırda teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte zikrettiğimiz asırlara ait tarikatın âdap ve erkânının teşekkül ettiğini ihsas edecek bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Her ne kadar Sultan Veled'in eserleri, tarikatın âdap ve erkânına müteallik unsurlar barındırsa da doğrudan tarikatın esaslarını konu edinmemektedir. Konuyla alakalı kaleme alınmış ilk kaynak Divane Mehmed Çelebi'nin *Tarikatü'l-ârifin*⁶ risalesidir. Risalede Mevlevîliği "tarık-ı uşşâk" terkibiyle tanımlayan Divane Mehmed Çelebi bu yolun vasıflarını, intisap keyfiyetini, mürit ve mürşide gerekenleri muhtasar bir şekilde açıklar. XVI. asırda kaleme alınan ve ilgili sahadaki en erken metin olma özelliği ile kendisine önem atfedilen bu risaleden sonra müteakip asırda birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin çoğunda Galata

meyve-i meniş-i tabnâkları hasretü'l-urefâ ve hayretü'z-zurefâ olmuştur" (bk. Sâkıb Dede, *Sefine*, I, 134).

- 3 Mesela Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 89; *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 197.
- 4 "... Bütün usûl ve erkân ve âdâbı hazret-i pîr-i destgîr kaddesallahu sırrahu'l-münîr efendimizi istihlaf eden Hüsâmeddin Çelebi ile mahdûm-ı güzîn Mevlânâ Sultan Veled efendimiz hazretlerinin tertib kerde-i hakîmâneleri olan Âyin-i Mevlânâda..." (bk. Eşref Mehmed Dede, *Âyin-i Tarikat-ı Mevlevîyye*, vr. 12^{a-b}). Aynı görüşü Ziyâ Şâkir kabul etmekle birlikte mukabele de dahil bütün âdap-erkânın sistemleştiğini söylemektedir (bk. Şâkir, *Hazret-i Mevlâna*, s. 207, 263-64).
- 5 İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, s. 134. İzbudak başka yerde ise Mevlevîliğin âdap ve merasiminin Sultan Veled ve mahdumu Ulu Ârif Çelebi tarafından kurulduğunu ifade eder (bk. *Tekke'den Meclis'e*, s. 133). Tarikatın âdap ve erkânının teşekkülüyle ilgili bu görüşlerin yanı sıra menşei ile alakalı olarak Şeyh Galib'in düşüncesine ileride yer verilecektir.
- 6 Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi'ndeki (nr. 2176) nüsha *Tarikatü'l-maârifin* adıyla kayıtlı olsa da Gölpınarlı'nın önerdiği *Tarikatü'l-ârifin li-Sultân-ı Divânî* başlığının (Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 181) *Tarikatü'l-ârifin li-Sultân Divânî* şeklinde olması daha makuldür. Bu risale Mustafa Çıpan tarafından yayımlanmıştır (bk. Çıpan, "Divâne Mehmed Çelebi'nin "Tarikatü'l-Maârifin" Risalesi", s. 217-19). Çıpan daha sonra hazırladığı bir yayında eseri *Tarikatü'l-ârifin* başlığı ile sunar (bk. Çıpan, *Divâne Mehmed Çelebi*, s. 109-13).

Mevlevihanesi postnişini İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin imzası vardır. Onun *Tarikatnâme* olarak da isimlendirilen *Minhâcü'l-fukarâ'sı*⁷ Mevlevî tarikatının mahiyeti, intisap şekli, mürit-mürşit, sohbet, sefer, semâ ve mukabele âdablarını izah etmenin yanı sıra tasavvufî kavramları Mevlevî perspektifinden şerh etmektedir. Mevlevî âdap ve erkânına müteallik bütün konuları ihtiva etmesi, tarikat-şeriat-marifet/hakikat âdablarını bölümlere ayırarak ele alması itibariyle *Minhâcü'l-fukarâ'yı* konumuzla ilgili ilk bütüncül eser olarak kabul edebiliriz. Nitekim bu eser zamanla Mevlevî dervişlerinin el kitabı haline gelmiştir.⁸ Ankaravî'nin âdap ve erkâna dair bilgi sunduğu diğer bir eseri ise *Minhâcü'l-fukarâ'da* ele aldığı konuları *Mesnevî* beyitleriyle temellendirip işlediği *Nisâbü'l-Mevlevî* adlı risalesidir.⁹ Eser, şeriat-tarikat-hakikat âdablarını Mevlânâ'nın dilinden öğrenme noktasında önemi haiz olmakla birlikte tarikatın âdabının *Mesnevî* ile delillendirilmesi sadedinde dikkat çeker. Kısa ölçekli olan *Risâle-i Usûl-i Tarikat ve Biat*¹⁰ risalesinde ise Mevlevîlik'te intisap ve biat âdabı, biat edilecek şeyhte bulunması gereken hususiyetler, şeyh ile mürit arasındaki bağın niteliği, zikir dereceleri ve keyfiyetine dair değiniler mevcuttur. Kaynaklarda yine Ankaravî'ye nispet edilen ve bu risale ile aynı muhtevaya sahip olduğu ifade edilen *Sülûknâme-i Şeyh İsmâil ve Tarikatnâme* adlı eserler incelendiğinde ise bu risalelerin Divane Mehmed Çelebi'ye ait olduğu kabul edilen *Tarikatü'l-ârifin* adlı risalenin bire bir aynısı olduğu görülmektedir.¹¹ Yine bu sırada Abdülganî

7 *Minhâcü'l-fukarâ* farklı başlıklarla birkaç defa yayımlanmıştır: *Minhâcü'l-fukarâ: Fakirlerin Yolu*, haz. Saadettin Ekici; *Minhâcü'l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstilahları*, haz. Safi Arpaguş; *Mevlevîler Yolu*, haz. Mehmet Kanar. Makalemizde, orijinal metnin aktarılması dolayısıyla diğer yayımlara nazaran daha muteber kabul ettiğimiz için Safi Arpaguş'un hazırladığı metin esas alınacak ve müteakip dipnotlarda esere *Minhâc* adıyla atıfta bulunulacaktır.

8 Veled Çelebi İzbudak, Mevlevî dervişlerinin boş vakitlerinde *Mesnevî* ve *Minhâc*'i okumalarını ve bu eserlerde işaret buyurulanlar üzere amel etmelerini tavsiye ve telkin etmektedir (bk. *Mecmua*, s. 411-12'den sadeleştirerek ve özetleyerek aktaran Şafak, "Mevlevîlik Yolu ve Çile Adabı", s. 114).

9 Tâhîrülmevlevî tarafından tercüme edilmiştir (bk. Bibl.).

10 Bu risaleyi Safi Arpaguş ve Ahmet Nezih Galitekin neşretmişlerdir (bk. Galitekin, "İsmâil Rûsuhi Ankaravî", s. 89-95; Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevî Eğitimi*, s. 359-64).

11 *Tarikatnâme* başlıklı risale İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 0314'te kayıtlıdır. İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar 6394 numara vr. 34^b-35^a arasında kayıtlı olan *Sülûknâme-i Şeyh İsmâil* adlı risale ise, *Risâle-i Usûl-i Tarikat-i Hazret-i Mevlânâ* isimli risalenin kenarına "Sülûknâme-i Şeyh İsmâil Efendi Ankaravî kuddise sırruhu" başlığı ile sayfa boyunca yazılmış olup istinsah tarihi 1295'tir (1878). Netice itibariyle Ankaravî'nin eseri olarak takdim edilen bu eser (mesela bk. Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", s. 211-13) esasen Divane Mehmed Çelebi'nin eseridir ve bu bağlamda Ankaravî'nin müellifatına dair bir ayrıntı tashih edilmiştir.

en-Nablusı'nın *el-Ukdl-l'liyye*¹² adlı eseri ve onun Peevizde Ahmed Dede (. 1137/1725) tarafından yapılan tercmesi¹³ Mevlevi adabının önemli bir parçasını teşkil eden sem konusunu ihtiva etmektedir. Eser Mevlevilik özelinde olmakla birlikte esasen diğer tarikatların zikir ve devran faaliyetlerine dair doğru bir algının oluŐmasını gaye edinmesi yönüyle dikkate değerdir. Bir başka eser ise Bursa Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Dede'nin (1115/1703) *Slknme-i Tarikat-ı Mevleviyye*'sidir.¹⁴ BaŐlıđına bakılırsa konumuzla alakalı olan bu esere kütüphane kataloglarında maalesef rastlayamadık.

XVIII. asırda mevzu ile alakalı olarak karŐımıza iki eser çıkmaktadır: Kee Ahmed Dede'nin *et-Tuhfetül-behiyye fi't-tarikati'l-Mevleviyye*'si¹⁵ ve Şeyh Galib'in bu esere *es-Sohbets-sfiyye*¹⁶ adıyla yazdığı tlikattır. *et-Tuhfe* Mevlevi tarikatının esaslarını, zikir telkini, hırka-ta giydirilmesi, çile, sohbet ve sem hususlarındaki dabını kapsamlı bir Şekilde ihtiva eder. *es-Sohbe* ise *et-Tuhfe*'ye düŐürülen notlar ve bazı noktaların tashihi niteliğinde olup bu eserde dillendirilmeyen veya farklı görülen konuları açıklar. Öte yandan eser Şeyh Galib'in Mevlevilik düşüncesi ve tecrübesini tespit etme açısından önem arzeder.¹⁷

XIX. asra gelindiğinde konuyla ilgili irili ufaklı birçok risale mevcuttur. Bu eserler Hasan Nazif Dede'nin (. 1278/1862) devir nazariyesine göre insanın baŐlangıçtaki saf haline dönebilmesi için seyrslkn gerekliliğine vurgu yaptığı *Ta'rifs-slk*',¹⁸ Halep Mevlevihanesi Şeyhi Abdlđanı Dede'nin

12 Nablusı bu eseri 1685 yılında yazmıŐtır. Eserin Bekri Aleddin tarafından tahkikli neŐri Şu baŐlıkla yapılmıŐtır: *Kitbl-Ukdi'l-l'liyye fi tarikis-sdeti'l-Mevleviyye*.

13 Nablusı, *el-Ukdl-l'liyye* (trc. Peevizde). Bu eserin Latinize edilmiş hali için bk. Yazıcı, *Peçevi Şeyh rif Ahmed Dede*.

14 Gölpınarlı, *Mevlndan Sonra Mevlevilik*, s. 183.

15 *et-Tuhfetül-behiyye*'nin Ahmet Remzi Akyürek tarafından yapılan *Zviyye-i Fukar* adlı tercümesi Ali remiŐ tarafından yayıma hazırlanmıŐtır (bk. Kee Ahmed Dede, *et-Tuhfe*).

16 Eserin Ahmet Remzi Akyürek tarafından *NshatŐ-Őfiyye* adıyla yapılan tercümesi İbrahim Kutluk tarafından kısmen ve muhtasar olarak tercüme edilmiştir (bk. Kutluk, "Şeyh Glib", 37-47).

17 İleride konusal ve düŐünsel bazda *et-Tuhfe* ve *es-Sohbe*'nin ayrıntılarına gireceğimiz için burada sadece ana hatlarını belirtmekle iktifa ettik.

18 Esasen Hasan Nazif Dede eserini Mevlevilik özelinde değil bütün tarikatlar için geçerli olacak bağlamda kaleme almıŐtır. Müellif nüshası olarak kabul gören Kayseri RŐid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki (nr. 215332) nüsha Gülbeyaz Karakuş tarafından günümüz harflerine çevrilerek yayımlanmıştır (bk. Hasan Nazif Dede, *Mevlevi Nazif Dede Divn ve Rislesi*; ayrıca Hasan Nazif Dede'nin *Ta'rifs-slk*' de müritlerinden Edirneli Hayri tarafından muhtasar bir Şerh yazılarak 1859 yılında basılmıŐtır, bk. Hasan Nazif Dede, *Ta'rifs-slk*).

Mevlevî matbahındaki hizmetleri tahakkuk kavramlarıyla açıkladığı ve bir mânada onları işarî olarak yorumladığı *Dürrü'l-berzahî'l-ma'nevî fi esrâri ahrufî'l-matbahî'l-Mevlevî'si*,¹⁹ Mustafa Vahî Efendi'nin, şeyhi Mesnevihan Hasan Hüsameddin Efendi'nin (ö. 1263/1869) binbir günlük çile âdap ve erkânını ihtiva eden risalesine yer verdiği *ed-Dürretü'l-azîziyye fi'l-fevâidi'l-kaviyye'si*²⁰ ve son olarak Gelibolu-Kahire Mevlevihanesi şeyhi Hüseyin Azmî Dede'nin çile ve matbah terbiyesiyle alakalı olan *Nuhbetü'l-âdâb*'ı ve seyrüsülûke dair olan *Beyânü'l-makâsîd* ve *Miftâhu'l-kulûb*'udur.²¹

Mevlevî âdap ve erkânı konulu tarihî metinler zikrettiğimiz eserlerle sınırlı olsa da âdap ve erkâna dair temas ve ayrıntıları Mevlevîler tarafından yazılmış tabakat eserleri ve divanlarda bulmak mümkündür. Bilhassa Mevlevî şairlerin manzum ifadelerinde tarikatın esaslarına, seyrüsülûk unsurlarına ait birçok değiniye rastlanır. Hatta Esrar Dede'nin (ö. 1211/1797) *Dîvan*'ında bulunan *Mübâreknâme* adlı mesnevisini Gölpinarlı tarikat âdabına ilişkin risaleler arasında zikreder.²² Ancak *Mübâreknâme*'de konuya dair hususlar mevcut olsa da sembolik bir dil kullanılması ve mesnevinin bütünüyle âdap-erkân konusuna hasredilmemesi sebebiyle bunu söz konusu literatürün bir parçası olarak değerlendiremiyoruz. Nitekim *Mübâreknâme* de tıpkı diğer birçok nazım gibi halin ve tefekkürün dile gelmesinden ibarettir. İhtiva ettiği Mevlevîlik unsurlarına herhangi bir Mevlevî şairin şiirinde rastlamak mümkündür.²³

Doğrudan Mevlevî âdap ve erkânını konu edinen çalışmalar günümüzde de devam etmiştir. Bunların ilki Abdülbaki Gölpinarlı'nın *Mevlevî Âdâb ve*

19 Layiha başlıklı kısa bölümlerden oluşan ve sık sık "İlem eyyühe'd-dervîş" ifadesiyle muhataba hitap edilen eserde şeyhin/dervîşin bilmesi ve gözetmesi gereken meselelere işaret edildiği kadar bazı tasavvufî kavramların batınî mânalarına temas edildiği görülmektedir. Halen yazma halinde bulunan bu eserin Süleymaniye (Zühdü Bey, nr. 116) ve Şam Esed kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (Şam Esed Kütüphanesi'ndeki nüshaları için bk. Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, s. 199).

20 Eserin Arpağuş'un *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim* adlı kitabının ekler bölümünde Latinize edilmiş hali mevcuttur (bk. s. 375-86). *ed-Dürretü'l-azîziyye* risalesinin içeriği için bk. Oran, *Mustafa Vahî Efendi*, s. 29-31.

21 Azmî Hüseyin Dede'nin bu üç risalesi Safi Arpağuş tarafından yayımlanmıştır (bk. *Gelibolu'dan Kahire'ye Bir Ömür* içinde).

22 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 184.

23 Bu çalışmada yaşanan halden, ulaşılan makamdan, erişilen zevkten kaynaklanan söylemleri değil, bizâtihi Mevlevî âdap ve erkânını mevzubahis etmek amacıyla yazılmış eserler dikkate alınmıştır. Dolayısıyla bu makalede muhtevasında Mevlânâ methiyesi, aşk ve semâ gibi Mevlevîlik unsurlarının bulunduğu divan ve divançeler söz konusu âdap ve erkân literatürüne dahil edilmedi. Bununla birlikte Mevlevîler'in manzum ifadelerindeki âdap ve erkâna ilişkin unsurları tespit ve tetkik etme yönünde ayrıca bir çalışma yapılmasının da gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Erkânı adlı çalışmasıdır. Eser Cumhuriyet sonrası müstakil olarak Mevlevî âdap ve erkânını işleyen kapsamlı ilk eser olmasının yanı sıra içeriden bakışla ve yer yer gözleme dayalı metinlerden meydana getirilen bir ürün olması itibariyle XX. yüzyıldaki Mevlevîlik tarihi yazımı açısından mühimdir. Yazar, eserin önemli bir yekününü tutan ilk bölümünde Mevlevîler'in kullandığı terimlerin izah edildiği bir Mevlevî lugatçesine yer verir. Akabinde gelen bölümde âdap ve erkâna yönelik hususlar işlenir. Semâ, evrâd, ezkâr, şeyh-mürît âdabı konularının yanı sıra Mevlevîler'e has defin töreni, bayramlaşma gibi uygulamalara ayrı ayrı başlıklar altında temas eder. Yazar bazan tarihsel bir çerçeve çizerek meseleyi detaylandırırken bazan da doğrudan kendi müşahede ettiği zaman dilimine dair aktarımlarda bulunur. Öte yandan yazar yukarıda zikrettiğimiz tarihî metinlerin birçoğunu kaynak olarak kullanmakla birlikte her birinin esasları ele alış tarzına, yaptıkları değerlendirme ve yorumlarına ayrıca değinmez.

Bir diğer çalışma ise Hüseyin Top'un hazırladığı *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* başlıklı eserdir. Eseri değerli kılan yön, aynı zamanda bir Mevlevî dedesi olan Hüseyin Top'un, şeyhi Midhat Bahârî Beytur başta olmak üzere son dönem Mevlevî büyüklerinden elde ettiği bilgileri ve tarikatın günümüzdeki uygulamalarını, nüanslarıyla birlikte kaydetmesidir. Dolayısıyla eser geride bıraktığımız yüzyıl ve günümüzdeki Mevlevî uygulamaları ve anlayışına dair önem arz etmektedir. Üç bölümden müteşekkil olan bu eserin ilk bölümünde âdap ve erkâna dair konular işlenir. İkinci bölüm çelebilerin tarihi, üçüncü bölüm ise yaygın kullanılan Mevlevî terimlerinin mânalarını ihtiva eder. Eserde bazı düzenlemelerle birlikte temel kaynak olarak Gölpınarlı'nın *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* başlıklı kitabı kullanılmıştır.

Üçüncü ve son çalışma ise tarikatın âdabı, erkânı ve kurumsal yapısını akademik bir titizlikle ortaya koyan Safi Arpağuş'un *Mevlevîlik'te Mânevi Eğitim* adlı eseridir. Eser gerek kullanılan kaynaklar gerekse bölümler açısından Gölpınarlı ve Hüseyin Top'un eserlerine nazaran en kapsamlı ve akademik olanıdır. Tarihî metinleri referans alma bağlamında Gölpınarlı'dan farklı olarak konuyla ilgili XIX. yüzyılın önemli risaleleri olan Abdülganî Ded'e'nin *Dürri'l-berzahî'l-ma'nevî'si*, Vahyî Efendi'nin *ed-Dürretü'l-azîziyye'si* ve Azmî Ded'e'nin *Nuhbetü'l-âdâb*'ından istifade eder. Bununla birlikte kullandığı kaynaklar arasında Şeyh Galib'in *es-Sohbe'si* -ve özellikle semâ bölümünde istifade ettiğimiz- Mustafa Güzelhisârî'nin *Mine'l-Mecâlisi'l-Mevlevîye'si* ve Mehmed Eşref Ded'e'nin *Âyîn-i Tarikat-ı Mevlevîyye'si* mevcut değildir. İlk bölümde mimari ve idarî yönden mevlevihaneyi inceleyen Arpağuş, mevlevihane sakinlerini ve matbah hizmetlerini ele alır. İkinci ve üçüncü bölümler doğrudan tarikatın âdap ve erkânına yöneliktir. Terbiye metotları, şeyh-mürît

âdabı, semâ, evrâd-*ezkâr*, matbah âdabı ve merasimleri etraflıca incelenir. Eserin âdap ve erkân ile alakalı bölümü yüksek oranda XIX. asır ve sonrası metinleri referans alarak inşa edilmiştir.

Cumhuriyet sonrasında kaleme alınmış ve Mevlevîlik literatürüne önemli katkılarda bulunmuş bu eserler, Mevlevî âdap ve erkânı konusunu ana hatlarıyla ele almış ve onun günümüze intikalinde önemli rol oynamıştır. Ancak söz konusu eserlere, âdap ve erkânın tarihsel planda nasıl gelişim gösterdiği, hangi asırda hangi esasların tevarüs edildiği veya tedavüle girdiği, ne tür bilgilerin dikkatlere sunulduğu, hangi unsurlarda farklılık bulunduğu gibi sorularla yaklaşıldığında sonuç neticesiz kalmaktadır. Daha özel bağlamda ise, söz konusu eserler *et-Tuhfe* ve *es-Sohbe*'ye nadiren atıfta bulunduğu için Mevlevî âdap ve erkânının XVIII. asırdaki tezahürlerinin ne olduğu, nasıl değerlendirilip yorumlandığı, muhtevasına herhangi bir unsurun eklenip eklenmediği gibi durumların tespitine imkân sağlamamaktadır. Bu itibarla XVIII. asırda kaleme aldıkları mezkûr eserler münasebetiyle müracaat edilecek yegâne şahsiyetler olan Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevîliğin âdap ve erkânına dair fikirlerini ve vurgularını belirgin hale getirecek bir çalışma yapma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla bu makale ile tarih boyunca eserleriyle Mevlevîlik literatürüne mühim katkılarda bulunmuş olan âlimlerin, âdap ve erkân hususunda ittifak ve ihtilaf ettikleri esasları ve yaptıkları ilaveleri tespit etmenin mümkün hale geleceğini düşünüyoruz. Daha özel çerçevede ise Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî âdap ve erkânıyla ilgili olarak kabul ettikleri esasları ortaya çıkarmakla kalmayıp seleflerinin ve haleflerinin belirledikleri esaslarla mukayesesini yapmış olacağız. Böylece Mevlevî âdap ve erkânına Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in XVIII. asırda yaptığı katkıların ortaya çıkmasını sağlamakla birlikte arkalarından gelen Mevlevîler'i bu hususta ne derece etkilediklerini de açığa çıkarmaya çalışacağız.

B) Mevlevî Âdap ve Erkânını Oluşturan Temel Unsurlar

Mevlevî âdap ve erkânını konu alan eserlere bakıldığında tarikata intisabın zikir telkini, taç-hırka giydirme (sonraki kaynaklardaki karşılığıyla sikke²⁴ tekbirleme) vb. pratiklerden biri ile gerçekleştiği görülmektedir. Bu sebeple Mevlevî âdap ve erkânı bahsinde ilk olarak ele alacağımız biat başlığı altında zikir telkini ve taç-hırka ilbası (giydirme) meselelerine temas

24 Mevlevîlik'te taca verilen özel isim sikkedir. Azmî Hüseyin Dede *Nuhbetü'l-âdâb* risalesinde Mevlânâ'nın sikkесinin Hz. Mûsâ'dan intikal ettiğine dair bilgi sunan *Külâhnâme* adlı bir ibarenin tercümesine yer verir (bk. *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 173).

edilecektir. Ardından bazı müelliflerce intisapla ilgili olarak sunulan zikir bahsi ve Mevlevîliğe has zikir türü kabul edilen mukabele meselesi ele alınacaktır. Akabinde Mevlevîlik'te maksada ulaştırılan bir yöntem olarak kabul gören hizmetin formel hale geldiği "çile" hususuna ve Mevlevîlik yolunda sülûk eden sâlikin şeyhine-ihvanına karşı davranış modellerine, tekke âdabını da ihtiva eden bir yaklaşımla şeyh-mürît âdabı başlığı altında yer verilecektir.

1. Biat Erkânı

Mevlevîlik'te en erken âdap-erkân eseri olarak kabul edilen *Tarîkatü'l-ârifin*'de Divane Mehmed Çelebi, maksada ulaşabilmek için talibin, yaşayan ve itimat ettiği bir mürşitten yardım alması gerektiğini ifade eder. Ancak talibin itimat ettiği bir mürşit bulamadığı takdirde daha önce yaşamış şeyhlerin ruhlarından istimdat edebileceğini söylemekle birlikte hayatta olan bir şeyhin her hâlükârda daha uygun olduğunu vurgular.²⁵

İsmâil Rusûhî Ankaravî ise mürşid-i hay ifadesiyle dile getirdiği yaşayan bir şeyhin talip için gerekliliğini birçok defa tekrar eder.²⁶ Ankaravî ayrıca tasavvuf yolunda üstatsız ve kılavuzsuz gitmenin yoldan sapmaya sebebiyet vereceğini, rehbersiz ilerleme arzusunun nefsin hilesinden ve şeytanın iğvasından ileri geldiğini belirtir.²⁷ Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib biat edilecek mürşidi "kâmil bir şeyh" ibaresiyle nitelemekle birlikte söylemde buldukları bağlam itibarıyla yaşayan bir şeyhin gerekliliğini ima ederler.²⁸ Benzer şekilde yaşayan şeyh vurgusunu Nazif ve Azmî Dedelerde de görmekteyiz. Nazif Dede, "Rehbersiz yol bulunub kûy-ı maksûda vâsıl olunmaz"²⁹ derken

25 Divane Mehmed Çelebi'nin istimdat edilebilecek evvelce yaşamış meşâyih olarak zikrettiği isimler sırasıyla şunlardır: İbnü'l-Arabî, Abdülkadir-i Geylânî, Abdullah Balyani, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hasan-ı Basrî, Zünnûn el-Mısrî, Ömer İbnü'l-Farız, Sadreddin Konevî, Celâleddin-i Rûmî, Bahâeddin Nakşibend (bk. *Tarîkatü'l-ârifin*, vr. 46^{a-b}).

26 Ankaravî, *Minhâc*, s. 70. Yine Ankaravî *Şerh-i Ahâdis-i Erba'in* adlı risalesinde "şeyh-i zinde" tabirini kullanır: "Pes sâlik-i râh-ı hak olanlara, bir şeyh-i zinde ve mürşid-i ferhunde lâzımdır ki, ona iktidâ kıla ve her vecihle teslim ola ve şahsiyet terbiyesine dahil olup her gün onun nutkundan ve irşadından hisseler ala ve behreler bula!" (bk. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, s. 229).

27 Ayrıca âhirete intikal etmiş şeyhlere tâbi olmanın ve onların ruhlarından feyiz almanın sadece Üveysiler için geçerli olduğunu vurgular: "Üveysiler bir taifedir ki evliyâyı selef ervahından irşada nail olurlar" (bk. *Nisâbü'l-Mevlevî*, s. 26). Mevlânâ Celâleddin, mürşidin gerekliliğini *Mesnevî*'sinde muhtelif beyitlerle ortaya koyar (bk. *Mesnevî*, I, 197; III, 55).

28 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, 18; Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^a. Şeyh Galib türlü yerlerde "ârif şeyh", "kâmil mükemmil şeyh" ibarelerine rastlanır (bk. *es-Sohbe*, vr. 10^a).

29 Hasan Nazif Dede, *Ta'rifü's-sülûk*, vr. 6^a.

Azmî Dede, “Makâmât-ı sülûkü nefsinde müşahede edenlerden hayatta bir muktedânın ta’limi iktiza ettiğinden ...”³⁰ ifadesiyle seyrini tamamlamış; makamlara-hallere vakıf, yolun inceliklerini bilip halen yaşayan bir mürşidin gerekliliğini belirtmektedir. Yine o “mürşid-i zinde” ifadesinden maksadın mürşidin sadece madden hayatta değil; aynı zamanda fenâfillah, bekâbillah derecesine ulaşmış manevi hayat sahibi olarak anlaşılması gerektiğini de bildirmektedir.³¹

Maddi ve manevi hayat sahibi, rehber kabul edilecek mürşidin belli başlı hususiyetleri mevcuttur. Ankaravî, Kur’ân-ı Kerim ve sünnete uyan, tarikatin sırlarına ve hakikatine vâkıf, âlim ve ilmîni amele dönüştüren, sözü tesir eden bir mürşide biat edilebileceğini aktarır.³² Azmî Dede ise bu mürşidin kalbî tasarrufa ve sâliki yaşayabileceği kabz halinden çıkarmaya muktedir olması gerektiğini, “Tasarruf-ı kalbiye ve ... sâlike âriz olan kabzı tasrifet-iktidarı şarttır” ifadeleriyle ileri sürer ve ifazaya yani feyiz vermeye muktedir olmayanın şeyh kabul edilemeyeceğinin altını çizer. Özetle sâlikin seyrüsülûk ve sohbetten feyizlenip istifade edebilmesi için muktedânın insân-ı kâmil olması şarttır.³³ Şeyh güzel ahlaka bürünüp kalbini tamamen tasfiye edememiş ise terbiyesi nâkıs kalır. Tasfiye tamamlanmadıkça Hak’tan mahcup kalır ve dünyadan ayrıldığında mahcup gider. Ruhani ve manevi seyr kalpte kâmil bir taharete bağlıdır.³⁴

Bütün bunlar Mevlevî müelliflerin hayatta olan bir şeyhe biat edilmesi gerektiği düşüncesinde hemfikir olduklarını ve hemen hemen konuyla ilgili bütün tasavvuf eserlerinde karşılaştığımız şeyh özelliklerini aynen tekrarladıklarını göstermektedir. Ancak diğerlerinden farklı olarak Azmî Dede’nin şeyhin seyrüsülûkü tamamlamış, feyiz vermeye muktedir ve müridini yaşadığı kabz halinden çıkarmaya muktedir olduğunu muhtelif metinlerde ısrarla belirttiği farkedilmektedir. Azmî Dede’nin bu ısrarlı söylemi XIX. asırda sülûk çıkarmamış veya tekmil gücü yüksek olmayan kimselerin şeyhlik postuna oturmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Gölpinarlı’nın

30 Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu’l-kulûb*, s. 177.

31 Azmî Hüseyin Dede, *Beyânü’l-makâsîd*, s. 152-53.

32 Ankaravî, *Minhâc*, s. 71.

33 Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu’l-kulûb*, s. 177, 180. Azmî Hüseyin Dede bir başka risalesinde şeyhin sülûkün makamlarını müşahede etmesini şart koşar (bk. *Nuhbetü’l-âdâb*, s. 166).

34 Azmî Dede sülûkün şartlarını bütünüyle uygulayan sâlikin kısa sürede elde edilmesi mümkün olan latifelerin nurunu müşahede edememesini şeyhinin nâkıslığına veya bayağı işlere mağlup olmasına bağlar (bk. *Miftâhu’l-kulûb*, s. 179-80). Ayrıca müteşeyyih sehvân mürit olan kimsenin onu terketmesinde bir sakıncanın bulunmadığını bildirir (bk. *Beyânü’l-makâsîd*, s. 157-58).

mevlevihane Őeyhlerinin ile çıkarmış dedeler arasından tayin edilmesi uygulamasının zamanla ortadan kalktığı ve Konya Mevl n  Derg hı'nda on sekiz gün süren hizmetin posta oturmak için yeterli görüldüğü bilgisini vermesi³⁵ bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Peki, Mevlevi olmak isteyen bir talip, zikrettiğimiz özelliklere sahip bir mürşide rastladđında kendisine intisap etme erk ni nasıldı? Divane Mehmed Çelebi *Tarikatü'l- rifin*'de biat erk ni bağlamında talibin, secc deniŐin bir Şeyhe varıp müridi olduğunda ondan zikir telkini aldığını ifade etmekle birlikte bu telkinin nasıl gerçekleŐtiđine dair bilgi vermez.³⁶ Sonraki asırdan Ankarav  ile birlikte biat erk nına dair hususlar belirginleŐmeye başlar. Ankarav  *Ris le*'sinde talibin tarikata girme isteğini ifade ettiğinde Mevl n 'nın el ele biat aldığını ve talibin alnından makas ile birkaç kıl kestetiğini, akabinde ism-i cel l telkin edip pazartesi-perşembe oruçlarını tutmasını, gecenin çoğu kısmını ihya etmesini ve kimsenin ayıbını görmemesini öğütlediğini söyler.³⁷ Bununla birlikte *Minh c*'ında el ele vererek yapılan biatın, Mevleviliğin erken dönemlerinde mevcut olduğunu ancak sonraları bunun yerine kisve tekbir edildiğini (tekbir getirilmek suretiyle müride ta giydirilmesi) haber verir. Ayrıca biattan maksadın teslimiyet olduğunu; talibin başını eğmesiyle teslimiyetini gösterdiğini ve dolayısıyla biatın m nasının gerçekleştiğini ifade eder.³⁸ Ankarav 'nin ifadelerinden kendi zamanında biat esnasında mürşit ile talibin elinin birleŐmediđi, bunun yerine müridin baş eğerek teslimiyetini dile getirdiği anlaşılmaktadır. Ankarav 'nin yine *Minh c*'ında geçen başka bir bahiste müridin Şeyhe teslim olmasını Şeyhin elinden ta ve hırka giymesine baŐlatması³⁹ sebebiyle biatın ta ve hırka ilbası ile gerçekleştiği de kabul edilebilir. Köseç Ahmed Dede ise tarikata biat ve intisabı telkin-i zikir bağlamında değerlendirerek sunar.⁴⁰ Diğer bir ifade ile ona göre Şeyhin talibe zikri telkin etmesiyle biat merasimi gerçekleŐmiŐ olur. Ankarav 'nin biat sonrası müridin alnından birkaç kıl alındđına ilişkin anlatımına Köseç Ahmed Dede'nin tavsif ettiği zikir telkini  dabında tafsilatlı bir Şekilde rastlanır:

35 Gölpınarlı, *Mevlevi  d b ve Erk ni*, s. 152. Konya'ya giderek söz konusu hizmette bulunmak zamanla problem teşkil ettiği için on sekiz gün süren bu uygulamanın posta oturulacak mevlevihanede yapılması yoluna gidilmiŐtir (bk. Çelebi, "Çelebi Efendi", s. 262; Top, *Mevlevi Us l ve  d bi*, s. 58).

36 Divane Mehmed Çelebi, *Tarikatü'l- rifin*, vr. 45^a; krş. ıpan, *Div ne Mehmed elebi*, s. 111.

37 Ankarav , *Ris le*, vr. 35^b-36^a; krş. Arpaguş, *Mevlevilikte M nevi Eğitim*, s. 360, 362.

38 Ankarav , *Minh c*, s. 72, 73.

39 Ankarav , *Minh c*, s. 75.

40 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 18.

Şeyh Efendi müridi karşısında oturtur ve eliyle müridin sağ elini tutup günahlarından tevbe ettirerek *birr u takva* üzere bulunması için ahit alır. Ondan sonra üç kere yüksek sesle İsm-i Celâli okumak suretiyle telkin eder. Mürid de telakki ederek İsm-i Celâli o suretle zikir eder. Bundan sonra şeyh elini açıp müride dua eder, o da Âmin der... Şeyh efendi zikri telkinden sonra müridin saçından yahut bıyığından sünnette vârid olduğu veçhile makasla üç kıl keser. Bunun hikmeti dünya ile alakalarını kesmektir”.⁴¹ ... Mürid zikir telkininden sonra şeyhin elini ve dizlerini, mecliste bulunan ihvanın da ellerini öper.⁴²

Köseç Ahmed Dede'nin mufassal bir şekilde aktardığı bu zikir telkininin keyfiyetine dair ne Divane Mehmed ne de Ankaravî malumat vermiştir. Ankaravî, yukarıda bahsettiğimiz şekilde, biat merasiminin kısaca üç aşamasına değinmişti. Burada dikkat çeken bir detay olarak müridin alınından ve bıyığından birkaç kıl kesilme uygulamasını Ankaravî, ism-i celâl telkini öncesine alırken Köseç Ahmed buna telkin sonrasında yer vermektedir. Neticice itibariyle biat erkânını meydana getiren unsurların sıralamasında küçük de olsa farklılık mevcuttur.

Burada tarikata yeni adım atarken yapılan biat uygulamasının benzerini Gölpinarlı, binbir günlük çilesini tamamlayan derviş için geçerli olduğunu söyler. Gölpinarlı'ya göre dervişin şeyh ile dizi dizine değecek şekilde karşılıklı oturup el ele tutuşarak verilen bu biat merasiminde şeyh Fetih sûresinin 10. âyetini okur, dervişin kaşının ortasından ve bıyığından birkaç kıl kesip “resim hırkasını” (kolları uzun ve geniş Mevlevî hırkası) tekbir edip sırtına giydirir, matbah çilesinin nihayete erdiğini söyleyip on sekiz gün sürecek olan hücre çilesine gireceğini haber verir. Namaz vakitleri ve abdest alma dışında on sekiz gün boyunca hücrelerinde kalan derviş, sikkesi tekbir edildikten sonra dede unvanı alır.⁴³

Buraya kadar adlarını zikrettiğimiz müelliflerden ayrı olarak Şeyh Galib biat merasimi ve zikir telkininin keyfiyetine değinmeksizin Mevlevîlik'te biata ait hususi bir merasimin bulunmadığını⁴⁴ ve zikir telkininin tarikatın erkânı arasında sayılmadığını söyler. Ancak seleflerinden farklı olarak biat erkânından önceki sürece temas ederek şeyhin vereceği karar üzerine bilgi sunar. Sunduğu bu bilgi Mevlevîlik yoluna girmek isteyen talibin arzusunun

41 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 18.

42 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 21.

43 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 361-62. Gölpinarlı benzer uygulamayı hilafet merasimi olarak takdim etmektedir (bk. *Mevlevî Âdâb ve Erkâm*, s. 153-54).

44 “(Mevlevî tarikatının biatı)... tavr-ı mahsus üzere olmayıp şeyhinin müsaade ve izniyle telkin etmesidir” (bk. Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 7^b).

Őiddetine göre değerlendirmeye alındığına işaret etmektedir. K amil bir Şeyhe mürit olmak isteyen talibin öncelikle “tecell -yi iradi” denilen talebine ve arzusuna bakılır. Bu arzu çok kuvvetli ise ona hizmet emredilir. Bu takdirde o, Şeyh Galib'in ifadesiyle, “ Őık-ı m r d-i h dim” olur. Eğer Şeyh talibin arzusunu kuvvetli bulmazsa ona zikir telkin eder, takv yı gözetip salih amel iŐlemesini nasihat ederek eski sanatıyla meşgul olmasını tavsiye eder. Böyle bir muameleye muhatap olan talip, tarikatta “m n b-i muhibb-i z kir” statüsü kazanır. Şayet talibin arzusu çok d Őuk ise Şeyh ona tövbe ve in be etmesinin yanı sıra *Mesnev * dinlemesini tavsiye buyurup hırz gibi teberrük edilir bir nesne verir. Bu talip de “muhibb-i ma't f-i m kerrem” olur.⁴⁵ Her ne kadar ilave bir açıklama yapmasa da Şeyh Galib'in taliplere yönelik yaptığı bu tasnif oldukça önemlidir.  adap ve erk n ile ilgili diğer eserlerde bulunmayan bu üçlü tasnifte⁴⁶ ilk sıradaki “ Őık-ı m r d-i h dim”in ileride hususi bir baŐlıkta iŐleyeceęimiz “ile”ye giren s like, “m n b-i muhibb-i z kir” ve “muhibb-i ma't f-i m kerrem” statülerinin ise mevlevihanede kalmadan manevi seyrini devam ettiren s liklere tekabül ettiğini düşünüyoruz. Bizi böyle düŐünmeye sevkeden Şeyh Galib'in m n bi, kendisine mevlevihanede hizmet emredilen mürit ile kendisine sadece tövbe edip *Mesnev * derslerini takip etmesi tavsiye edilen muhip arasında orta bir derecede değerlendirmesidir. Ona göre münip, mürit olmaya muhibbe nazaran daha yakındır. Nitekim Şeyh Galib, kendisine telkin edilen zikirle iştigal eden m nibe Şayet “hal” gelirse onun da mürit gibi gelip hizmet edeceğini, “hal” gelmezse zikre devam ederek bu Şekilde vuslata ereceğini söylemektedir.⁴⁷ Ayrıca Şeyh Galib burada iki tür muhip-

45 Muhibbe bereket getirmesi için verilen nesne hakkında Şeyh Galib bir izahta bulunmasa da bu, tarikata mensubiyetin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^a).

46 Şeyh Galib'den sonra kaleme alınmış ve Mevlevilik tarihini konu edinen bir eserde herhangi bir izahta bulunulmaksızın mürit, münip ve muhip terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. *Mecm at 't-tev rihi'l-Mevleviyye*'sinde Sahih Ahmed Dede ( . 1229/1813), Mevl n  Cel ledd n-i R m nin  hirete irtilalinden sonra yerine geçen elebi H s meddin  biat bağlamında herhangi bir açıklama yapmaksızın mürit, münip ve muhipten söz eder: “Hazret-i Mevl n  hazretinin cem'i m r din ve m n bin ve muhibb n-i muhlis n c mleri tekrar gelip elebi H s meddin cenabından tecdid-i in bet edip cümle iradet getirdiler. Ve cümle um r-ı hususi-yi tarikat-ı Mevleviyye ri yet ettiler” (bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, s. 194-95). Bununla birlikte eserin türlü yerlerinde irade ve in be kavramlarının birbiri yerine kullanıldığı dikkat çekmekte, in be başlığı altında irade, irade başlığı altında in be verildiği bilgilerine rastlanmaktadır: “(Şeyh Kerimüddin) gelip, Hazret-i Mevl n  hazretinden in bet edip, m r d-i muhlisi ve makbul ashabı oldu” (bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, s. 161). Dolayısıyla Şeyh Galib'in aksine Sahih Ahmed Dede'nin mürit, münip terimlerini herhangi bir kategorik ayırım yapmadan geliŐigüzel kullandığı düşünülebilir.

47 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^a. İleride ayrıntılarına gireceğimiz üzere, hem Şeyh Galib'in hizmetle ilgili düŐünceleri hem de Mevlevilik'te ilenin sadece derg hlarda çıkarıldığı

ten söz ederek yine hiçbir kaynakta rastlamadığımız bir bilgi sunmaktadır. Zira diğer kaynaklarda⁴⁸ Mevlevîliğe intisap edip mevlevihanede kalmayan müritler için sadece muhip denilmekte, muhipliğin derece veya türlerinden bahsedilmemektedir.

Şeyh Galib'in açıklamada bulunmadığı biat ve intisap erkânına dair en geniş bilgiye sonraki kaynaklarda rastlanır.⁴⁹ Mevlevîlik'le alakalı henüz elimizde bulunmayan bazı metinleri iktibas etmesi sebebiyle görüşüne başvurduğumuz Pakalın, müridin geçirdiği muhtelif aşamalardan sonra biatın alınabileceğini söylemesiyle dikkat çeker: "Ale'l-husus ki biat en son bir ih-sandır. Dervîşe evvel arakıyye, sonra sikke tekbir olunur. Biraz ism-i celâl, istiğfar, kelime-i tevhid, salavât-ı şerife verilir. Dervîşte sadakat ve temkin ve kıdem görülünce biat verilir."⁵⁰ Pakalın'ın bu ifadesi Şeyh Galib'in talibin arzusunun gücüne göre yaptığı tasnifi çağrıştırmaktadır. Şeyh Galib'in ifadelerinden talibin iradesinin kuvvetinin mânen tespit edildiği, Pakalın'ın ifadesinden ise talibe bazı evrâd, ezkâr verilerek onun sebat ve azmine bakıldığı dolayısıyla biatta maddi bir değerlendirmenin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Tâhirülmevlevî'nin XIX. asrın sonlarına doğru gerçekleşen Mevlevîliğe intisabı hakkında söyledikleri, o vakitler zikir telkininden ziyade sikke ilbasının biat mânası taşıdığını ima etmektedir. Hatta Tâhirülmevlevî biatı şeyh ile mürit arasında el ele tutuşarak yapılan bir ahitleşme olarak tanımlamakta ve asıl biatın kendisine sikke giydirilmesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir:

... [B]eni Yenikapı Mevlevîhanesi'ne götürüp merhum şeyh Celâleddin Efendi Hazretlerinden sikke giydirtti ve mürşid-i müşârünileye biat ettirdi. Vakıa daha evvel Hoca [kastedilen Mehmed Esad Dede (v. 1843/1911) dir] merhum abd-i âcize telkin-i zikir etmişti; lâkin tarikaten biat vermemişti. Malum-ı âlinizdir ki, tarikatte biat onu veren şeyh ile alan dervîş arasında yek-diğerini dervîşliğe ve şeyhliğe kabul etmiş olduklarına dair el ele tutuşmak suretiyle yapılan bir muâhede demektir ki, mürîd ancak bu taahhüden sonra o şeyhin dervîşi olur. Hoca merhum kendinden

ve mevlevihanede oda sahibi olanların da çilesini çıkarmış dedelerden meydana geldiği dikkate alındığında kendisine eski mesleğiyle iştigal etmesi emredilen ve dolayısıyla mevlevihane sakini olamayan münibin, mevlevihanede hizmetle görevlendirilmiş mürit ile aynı kategoride değerlendirilmemesi anlamlıdır.

48 Mesela bk. Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 149; Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 120.

49 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 515; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 75-81; Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 199-205; Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1030.

50 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 515.

me'z nen zikir ve sem  ettiğim halde bana biat vermemiŐ, benim kendisinden değil, Şeyh Cel leddin Efendi merhumdan feyz alacağımı söylemişti...⁵¹

Sikke giydirilmesiyle biatın verildiğini ifade eden bu pasaj ve Pakalın'ın yukarıda zikri geçen arakıyye (yönlü baŐlık)-sikke tekbirleme ifadeleri tarikata intisap erk nı olarak talibe özel bir baŐlık giydirilmesi yani "ta ilbası" ve bunun yanı sıra hırka ilbası meselesini gündeme getirmektedir. Bu itibarla Mevlevilik'te ta ve hırka ilbası meselesine müelliflerin bir tarikat erk nı olarak ne derece temas ettikleri önem arz etmektedir.

Divane Mehmed elebi ta ve hırka ilbası meselesine deđinmemiŐtir. Eserinde sadece t ife-i uŐŐakın züht ve salah ile hırka ve k l h (ta) sahibi olduklarını ifade etme sadedinde lafzi bir değini mevcuttur.⁵² Müteakip asırda yaşayan Ankarav  ise mürşidin elinden giyilen hırkayı iradet ve teberrük/muhip hırkası olmak üzere ikiye ayırır.  radet hırkası Şeyhin hizmetinde bulunan müritlerin giydiği, teberrük hırkası ise hakiki müritlere benzemek adına muhiplerin giydiği hırkadır.⁵³ Burada asıl hırkanın müritler için geçerli olduğu  Őik rdır fakat bu hırkanın biat esnasında mı yoksa hizmet/çile sürecinde mi olduğu belirsizdir. Bu belirsizliği giderici ifadelere S kib Dede'nin *Sefine*'sinde rastlanır. Aynı zamanda birçok mevlevihanede bulunması dolayısıyla aktardıkları ayrı bir önem taŐıyan S kib Dede eserinin çeŐitli yerlerinde⁵⁴ ilenin tamamlanmasının akabinde ta ve hırka giydirildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla en azından S kib Dede'ye göre binbir günlük hizmetin sona ermesiyle dervişe ta ve hırka giydirildiğini ileri sürmek mümkündür. Fakat yine de Şeyhler için olduğu kadar müritler için de bir rehber niteliğinde olan

51 Olgun, *ileh ne Mektupları*, s. 8-9.

52 Divane Mehmed Çelebi, *Tarikat l- rifin*, vr. 45^a.

53 Ankarav , *Minh c*, s. 76. Ankarav  bu noktada Eb  Hafs es-Sühreverdi'yi ( . 632/1234) tekrar etmektedir (irade veya teberrük hırkasını giyen kişinin kazanımları için bk. Sühreverdi, *Av rif l-ma rif*, s. 141-43). Daha  nceki asırlarda hırka giyimiyle alakalı birçok temasa rastlanır. Mesela H cviri hırka giyilmesinin mutasavvıfların Őiarı olduğunu söyler (bk. H cviri, *KeŐ l-mahc b*, s. 106-17).  zzeddin el-K Ői ( . 735/1334) teberrük ve irade hırkasından söz ederek Sühreverdi'yi tekrar ederken bazılarının bu iki hırkaya bir de velayet hırkası ilave ettiklerini söyler (ayrıntı için bk.  zzeddin el-K Ői, *Tasavvufun Ana Esasları*, s. 155-56).

54 Mesela TrablusŐam Mevlevihanesi Şeyhi Cel l Ali Dede'nin ( . 1110/1699) Konya Mevl n  Derg hi'nda çilesini tamamladığında "... tekmil-i müddet-i çile-i merd n-ı Mevlevi'de Őerefy b, in yet-i tekbir ve l bis-i k l h ve hırka-i in bet-i kudsi tenvir olmuştur" (S kib Dede, *Sefine*, II, 173). Bir başka Mevlevi Şeyhi Mahmud Dede'nin terceme-i halinde ise Şöyle denmiŐtir: "...  yin-i Şeriat ve erk n-ı tarikat üzere tekmil-i çile-i merd n-ı Mevlevi eyledikte m staid-i ilb sı k l h-ı in bet ve müstefiz-i tekbir-i iradet ..." (bk. *Sefine*, II, 201).

taç-hırka giyimi ve giydirilme uygulamasının nasıl olduğuna dair bir detaya *et-Tuhfe*'ye kadar ulaşılammaktadır. Köseç Ahmed Dede, taç ve hırka ilbası (giydirilmesi) merasimini özetle şöyle tavsif etmektedir:

Kendisine tâc giydirilecek mürîd, huşû ve tevazu ile şeyhin karşısına oturup dizine başını koyduğunda şeyh meşâyih silsilesini zikredip üç defa tekbir getirir ve tâcı mürîdin başına giydirir. Mürîdin fakirlik yolunda muvaffak olup manevi tâc ile taltif edilmesi için Allah'tan niyazda bulunur...Akabinde Fatıha Suresi'ni okuyup mürîd için dua eder.⁵⁵

Hırka giydirilmesi âdabı da hemen hemen taç giydirilmesine benzer. Taç ilbasından farklı olarak hırka ilbasında tekbir getirilmemekte ve mürit şeyhin önünde oturmak yerine ayakta durmaktadır. Yapılan uygulama sadece şeyhin meşâyih silsilesini zikredip mürîde dua etmesi ve Fâtiha sûresini okuyup hırkayı ayaktayken mürîde giydirmesinden ibarettir. Taç ve hırka bazan kâmil fakirlere (dervişler) benzemek için biat esnasında talibe, bazan da hilafet alacağı vakit halifeye giydirilir.⁵⁶ Mürit taç ve hırka ilbasından sonra şeyhin elini ve dizlerini, mecliste bulunan ihvanın da ellerini öper.⁵⁷ Köseç Ahmed Dede'nin verdiği bu bilgiler asıl hırkanın hilafet almaya hak kazanmış dervişler için geçerli olduğunu göstermektedir. Buraya kadar Ankaravî, Mustafa Sâkıb Dede ve Köseç Ahmed Dede'nin hırka hakkındaki görüşlerini birleştirdiğimizde Mevlevîlik'te biat esnasında, çile bitiminde ve hilafet merasiminde hırka ilbasına yer verildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.⁵⁸

Ankaravî, taç ve hırka ilbası konusunda bir ayrıntıya girmese de hırka giydirilmesinin sembolik mânalarına dair işaretleri zikreder: Ona göre şeyh hüsnünazarı ile bir mürîde bir hırka giydirse onu kabz-ı nefsanîden kurtarıp ruhanî ve hakkanî rahatlığa kavuşturur.⁵⁹ Bunun için mutasavvıflar sâlikin nefsi giydirilen hırka içinde kırılımsın diye ona mevt-i ahdar (yeşil ölüm)

55 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 20-21.

56 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 21, 23. Ebû'n-Necîb Sühreverdi (ö. 563/1168), kendisinde tövbe ve vera makamı gerçekleşip zühht makamına geçen kişinin murakkaa giyme vaktinin geldiğini belirtir. Hırka ve yamalı elbise mânasına gelen murakkaa eski ve değersiz elbiseye verilen addır. Kişinin murakkaayı giyebilmesi için nefsinin terbiye edip mücahede ve zorluklara razı olması gerekir (bk. Sühreverdi, *Âdâbü'l-mürîdin*, s. 80).

57 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 21.

58 Sonraki kaynaklarda, Mevlevîlik'te biri sokağa çıkarken giyilen diğeri de resim hırkası denen merasimde giyilen hırka olmak üzere iki türlü hırka bulunduğu söylenir. Resim hırkası ise çilesini çıkaran dervişin hücreye çıkacağı vakit ve halifeye hilafet verileceği zaman olmak üzere iki ayrı durumda giydirilir (bk. Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 31).

59 Ankaravî, *Minhâc*, s. 77.

demişlerdir.⁶⁰ Benzer şekilde Köseç Ahmed Dede kâmil bir şeyhin taç ve hırka giydirmesiyle birlikte müritten bütün beşerî sıfatları soyup çıkaracağını ve bunun yerine Hz. Peygamber'in ahlak giysisini giydireceğini söyler.⁶¹

Şeyh Galib ise taç ve hırka konusunda fazla bir fikir beyan etmez. Tacın şeklinin Hz. Mevlânâ'nın içtihadı ve hırka silsilesinin zikir silsilesinden farklı olduğunu belirtmesi dışında âşık müritle (mevlevihane hizmetindeki sâlik) zâkir münîbin (mevlevihane sakini olmayan sâlikin) giydikleri tacın farklılık arzettiğini haber verir.⁶²

Buraya kadar söylediklerimizden çıkarılacak sonuç şudur: Divane Mehmed ve Köseç Ahmed Dede tarikata intisabı zikir telkini, Ankaravî ise *Risâle'sine* bakılırsa zikir telkini, *Minhâc* dikkate alınırca hırka ilbası ile başlatır. Köseç Ahmed Dede'nin zikir telkini tasviri, Ankaravî'nin haber verdiği şekilde Mevlânâ'nın uyguladığı biat erkânıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu biat erkânındaki birçok unsur Gölpınarlı'nın tasvir ettiği binbir günlük matbah çilesini tamamlayan dervişe uygulanan biat merasiminde mevcuttur. Diğer taraftan Köseç Ahmed'in intisap esnasında teberrüken taç ve hırka giydirilebileceğini söyleyerek yaptığı tasvir, sonraki kaynaklarda Mevlevîliğe intisap sadedinde zikredilen sikke tekbirleme uygulamasıyla benzerlik göstermektedir. Biatı şeyh ve mürit arasında el ele tutuşularak yapılan bir muahede olarak değerlendiren Tâhirülmevlevî ise biat erkânında sikke giydirildiğini açıkça beyan etmektedir. Pakalın'ın sunduğu bilgiler artık Mevlevîliğe arakıyye ve sikke tekbirleme suretiyle adım atıldığını ve gösterilen sadakat sonrasında biatın gerçekleştiğini haber vermektedir. Biat özelinde belli bir merasimin bulunmadığı düşüncesini öne çıkaran Şeyh Galib ise hiçbir kaynaktan benzerine rastlamadığımız şekilde yaptığı üçlü sâlik tasnifiyle Mevlevîlik'teki biatın talibin özelliklerine göre değişebileceğini ima eder. Daha açık bir ifadeyle Mevlevîliğe girme arzusu çok kuvvetli "âşık mürit" olacak talibe doğrudan matbah terbiyesi erkânının, bundan daha düşük iradeli "zâkir münîp" olacak talibe tövbe ve zikir telkininin, son olarak "muhibb-i ma'tûf-i mükerrerem" talibe tövbe alma erkânının uygulandığı kabul edilebilir. Ayrıca Şeyh Galib'in âşık mürit ile zâkir münîbin giydikleri tacın birbirinden farklı olduğunu söylemesi taç ilbası uygulamasının mevcudiyetine dair bir ipucu sunmakla birlikte bunun biat esnasında mı yoksa manevi seyirde tekâmül elde ettiği vakit mi olduğu belirsizdir.

60 Ankaravî, *Minhâc*, s. 79.

61 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 21.

62 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 7^b, 8^a.

Şimdi kendisine zikir telkin edilen müridin riayet etmesi gereken âdabın keyfiyeti, zikirden maksadın ne olduğu, zikrin adedi gibi hususlar çerçevesinde Mevlevîlik'te zikir âdabı üzerine kaynakların işaretlerine temas edelim.

2. Zikir Âdabı

a) Ferdî zikir âdabı

İlk âdap eseri olan *Tarîkatü'l-ârifîn*'de zikir âdabına dair ayrıntılar mevcuttur. Buna göre talip tek başına olduğu bir mekânda, helal kıyafetli ve abdestli bir şekilde iki rekât namaz kılar. Akabinde ism-i celâl yani Allah ismine bütün kalbiyle yönelir; kalbini Hakk'ın huzuruna hazır eder. Divane Mehmed Çelebi, zâkirin zikir esnasında mümkün mertebe nefesini tutması, sık sık nefes almaması gerektiğini söyler. Dolayısıyla tasavvufî terminolojideki "habsül-enfâs"⁶³ dikkat çeker. Ayrıca bir hal tespitinde bulunarak zâkirin bu zikre âdabı üzere devam ettiğinde bakışını her nereye çevirirse çevirsin orada zikrettiği ismi göreceğini, göremediği durumlarda gönül gözüyle o isme nâzır olarak kalp diliyle zikre devam etmesi gerektiğini belirtir. Zikri herhangi bir adet ile sınırlandırmayarak onu bütün vakte yayar.⁶⁴

Zikrin adedi konusunda ilk bilgiye XVII. asırda rastlanır. Ankaravî talibin tek başına, abdestli bir halde önce kalp sonra da sır zikrini elde edinceye kadar en az üç bin defa ism-i celâli zikretmesi gerektiğini haber verir.⁶⁵ Ankaravî'nin tarikat ve biat âdabını konu aldığı diğer risalesinde bu hususta daha fazla bilgi bulmak mümkündür. O, müridin sabah namazı sonrası yapılan virdleri tamamladıktan sonra üç bin, işrak namazından sonra üç bin, teheccüt namazından sonra üç bin kere zikrettiğini söyleyerek sayıyı dokuz bine tamamlar.⁶⁶ Bunun dışında Ankaravî her namazdan sonra "kelime-i

63 Tasavvufta habs-i nefes ve habs-i dem kavramlarıyla da ifade edilen bu terim kişinin zikir ettiği esnada nefesini tutma mânasına gelmektedir. Nakşibendilik'te yapılan nefy ü isbat zikrinin erkânı arasındadır (bk. Çakır, "Câmiu'l-usûl ile Âdâb-ı Fethullah", 390-94).

64 "Pes imdi benim ruhum ol ism-i şerifi hıfz idüp her gâh ki umûr-ı dünyadan fârigu'l-bâl ve âsûde-hâl olasin. Bir halvet yerde pâk abdest alub ve helâl libâs geyüb iki rekât namaz kılub ve cânib-i Hazret-i Hakka tazarru u niyâz idüb ve ism-i şerifi mukabilinde bir mürtefice yerde koyub zâhir ve bâtın derûn-i dilden müteveccih olub ism-i şerife nâzır olub ve kalbin huzûr-ı Hak'da hâzır kılasın ve mümkün olduğu mikdarı nefesini tutup tiz tiz nefes almayasın" (*Tarîkatü'l-ârifîn*, vr. 45^b; krş. Çıpan, *Divâne Mehmed Çelebi*, s. 112).

65 Ankaravî devamında sır zikrine erdikten sonra dil ile zikir edilmese de olacağını çünkü zâkirin o mertebede zikrin ta kendisi olacağını söyler (bk. Ankaravî, *Minhâc*, s. 167).

66 Ankaravî, *Risâle*, vr. 35^b; krş. Arpağuş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 360.

tevhid”in, gece gündüz her zaman “ism-i celâl”in, yemekte ve duadan sonra “hû” zikrinin makbul olduğunu belirtir.⁶⁷ Köseç Ahmed de, Divane Mehmed ve Ankaravî'nin ifade ettiği gibi talibin temiz bir yerde kâmil bir taharet üzere “هو الواجب الوجود وليس كمثلته شيء” (O varlığı zorunlu olandır, hiçbir şey onun gibi değildir) ibaresinin mânasını tefekkür ederek açıktan veya gizliden bütün vaktini zikir için hazırlaması gerektiğini söyler. Ankaravî zikrin adedi hakkında en az dokuz bin dese de Köseç Ahmed Dede yirmi dört saatin içerisinde zikrin en azının on iki bin olduğunu söyler ve bu sayıyı sabah, duha, yatsı ve teheccüt namazları akabinde üçer bine taksim eder.⁶⁸ Ankaravî'nin dil, kalp ve sır zikri olarak kategorileştirdiği zikir çeşitlerini⁶⁹ Köseç Ahmed Dede dil, kalp, ruh ve sır olarak dörtlü kategoriyle ele alır ve her birinin diğerinin maksadı olduğunu söyler. Daha açık bir ifadeyle dil zikrinden maksadın kalp zikrini, kalp zikrinden maksadın ruh zikrini, ruh zikrinden maksadın sır zikrini tahsil etmek olduğunu belirtir.⁷⁰ Öte yandan Şeyh Galib'in zikir tasnifi Köseç Ahmed Dede'ninkine benzer şekildedir. Şeyh Galib öncelikle zikrin, kalp gafil bir halde iken dilde dolaşan bir söz kabilinden anlaşılmasında gerektiğinin altını çizer. Bu noktada mühim olan “huzur maallah ve hüviyyet-i şühûd” yani sâlikin daima Allah'ın huzurunda bulunduğu bilinciyle hareket etmesi ve Hakk'ı müşahede üzere kulluğunu yerine getirmesidir. Akabinde Mevlevîler'in zikrini kalbî, ruhî ve sırrî şeklinde tasnif ederek kalbin zikrini fikir, ruhun zikrini aşk, sırrın zikrini ise cezbe olarak tarif eder.⁷¹

Mevlevîlik'te zikrin adedi hususunda sonraki kaynaklar incelendiğinde ise Gölpinarlı zikrin sayısının ondan başladığını, binlere kadar varmadığını ifade ederken⁷² Hüseyin Top ondan binlere kadar çıkabileceğini haber verir. Bunun yanı sıra zikrin zamanı genelde yatsı namazı sonrasında veya arzuya göre teheccüt vaktinde tayin edilir.⁷³

Öyle görülüyor ki Mevlevîlik'te zikrin adedi hakkında görüş birliği bulunduğu söylemek güçtür. Bu kadar farklı görüşlerin bulunması “biat erkânı” başlıklı bölümde zikrettiğimiz Şeyh Galib'in kanaatini hatıra getirmekte ve bir anlamda onu desteklemektedir. O, Mevlevîlik'te zikir telkininin mutlak bir rükün olarak kabul edilmediğini söylemiş ve bir anlamda zikir telkininin

67 Ankaravî, *Minhâc*, s. 170.

68 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 22.

69 Ankaravî, *Minhâc*, s. 167.

70 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 22.

71 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^{a-b}.

72 Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 139. Zikrin sadece makam çelebisinden hilafet alan şeyhler tarafından verilebileceğini söyleyen Gölpinarlı zikrin dedelere ve muhiplerden de arzu edenlere verildiğini belirtir (bk. *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, s. 378).

73 Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 180.

şeyhin tercihine bırakıldığını ima etmişti. Muhtemelen bu sebeple müellifler farklı farklı zikir adetleri beyan etmişler ve bu noktada şahsî tercihlerini ön plana çıkarmışlardır.

Zikir esmâsı özelinde verilen bilgiler dikkate alınırca Divane Mehmed Çelebi şüttâr tarikinden⁷⁴ gidenlerin ism-i celâl denilen Allah lafzıyla ilerlediklerini ifade eder.⁷⁵ Ankaravî Mevlânâ'nın Allah ismini zikir olarak tercih ettiğini,⁷⁶ bazan da hû ismini zikrettiğini söyler.⁷⁷ Köseç Ahmed Dede Mevlânâ'nın "muhabbet-i zâtiyenin mazharı ve cezbe-i ehadiyyenin menbai" olmalarından ötürü ism-i zât dediği Allah lafzı ile iştilal ettiğini ve müritlerine de bu ismi telkin ettiğini aktarır. Bu itibarla cezbe ashabının "nefy"e yani "lâ ilâhe" zikrine ihtiyacı olmadığını dolayısıyla bir cezbe tarikatı olan Mevlevîlik'te sâlikin "nefy"i değil, Allah lafzını zikretmesi gerektiğini ifade eder.⁷⁸ Nitekim nefyin yapacağı tesiri cezbe zaten yapmış olmaktadır. Azmî Dede ise, "fenâ fi'ş-şeyh" makamına erişinceye kadar lafza-i celâle devam edilmesi ve verilen zikir adedinin yirmi dört saat içerisinde tamamlanması gerektiğini bildirir.⁷⁹

b) Toplu zikir âdabı

Şeyh Galib zikir telkinini temel erkân arasında saymasa da sabah namazı sonrası ihvanın hep beraber yaptıkları cehrî ism-i celâl zikrinin Mevlevîlik'te daima uygulanan ve asla terkedilmeyen bir rükün olduğunu haber vermektedir.⁸⁰ Köseç Ahmed Dede'nin, şeyhin yapması gereken vazifeleri arasında

74 "... Benim ruhum sana bu takdir ve tahrir edeceğim tarik-i uşşâk ve tarik-i şüttârdır... Zira bu tarik hâsül-hâsıdır ve niam yoludur" (*Tarikatü'l-ârifin*, vr. 44^b; krş. Çıpan, *Divâne Mehmed Çelebi*, s. 109-10). Necmeddîn-i Kübrâ üç ana grupta topladığı Hakk'a ulaştıran yollardan en seçkini ve en süratlisini tarik-i şüttâr olarak adlandırmıştı. Aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerine has olan bu yol, iradeye bağlı bir ölüm üzerine kurulmuş ve diğer iki yola yani tarik-i ahyâr ve tarik-i ebrâra göre çok hızlı bir sülûk ve açık bir neticeye sahip olması ile temayüz etmişti. Divane Mehmed Çelebi'nin söz konusu yolu, "Hâsül-hâsıdır ve niam yoludur" şeklinde tavsif etmesi Necmeddîn-i Kübrâ'nın düşüncesiyle birebir örtüşmektedir. Kübrâ'nın söz konusu yollara dair sözleri ve Bursevî'nin bu sözlere yaptığı şerh için bk. Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 40-47.

75 Divane Mehmed Çelebi, *Tarikatü'l-ârifin*, vr. 45^b.

76 Ankaravî, *Minhâc*, s. 165.

77 Ankaravî, *Minhâc*, s. 171.

78 Köseç Ahmed ayrıca zât-ı ehadiyyete ulaşanların ve kutbiyet mertebesinde mütehakik olanların ism-i zât ile iştilal ettiklerini söyler (bk. Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 16, 17).

79 Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu'l-kulûb*, s. 181.

80 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 6^a.

açıkladığı bu zikir meclisi, tekkenin mescidinde dervişlerin sabah namazını cemaatle kılmalarının akabinde işrak vaktine kadar her gün yaptıkları toplu bir zikirdir.⁸¹ Divane Mehmed Çelebi'nin risalesinde bu zikre dair bir bilgi bulunmazken Ankaravî'de belli belirsiz bir temas mevcuttur. Bu temas da her Mevlevî dervişinin eğer dergâhta ise toplu halde her gece ve gündüz bu ismi, cehrî bir şekilde zikretmesinin vâcip olduğunu belirtmesidir.⁸² Aynı şekilde Köseç Ahmed Dede zikrin nasıl icra edildiğine dair detay vermemekle birlikte zikrin sonunda yapılan uygulamalardan söz eder. Bu uygulamalar arasında şeyh tarafından yapılan dua, dervişlerin secde eder gibi başlarını yere koyup hû diyerek kalkmaları, şeyhin selam verip halvetine gitmesi mevcuttur. Ayrıca burada işrak namazını kıldıktan sonra dervişlerin hücrelerine gitmesinin müstehap olduğu bilgisine de yer verilir.⁸³

XIX. asra geldiğinde söz konusu cehrî zikir meclisine dair bilgilerde ayrıntıya girildiği gözlenir. Azmî Dede, sabah namazından güneş doğumuna ve ikinci namazından güneş batımına kadar konuşmamanın sünnet olduğunu vurgulayarak bu iki vakitte cehrî zikrin ve murakabe yapılmasının Mevlevîlik'te kanun haline geldiğini ifade eder. Mevlevî dergâhlarının mescidinde her sabah namazı sonrası “kalpleri incizaba davet için” ihvan cehren ism-i celâli zikreder. Zikrin akabinde hücrenişinân⁸⁴ meydan odasına geçerek murakabe, şeyh ise teveccüh ile iştigal eder. Bu esnada meydan odasına yeni müritler de (nevnîyâzân) dahil olmak üzere hiç kimse giremez. Bunun sebebi yeni müritlerin ve insanların kalplerindeki zulmetin hücrenişinlerin kalplerine aksetmesini engellemektir. Hücrenişinlerin murakabesi sona erdiğinde nevnîyâzân matbahın meydan odasına geçerek işrak vaktine kadar murakabe yaparlar. Her sabah işrak vaktine ve her ikinci namazından akşam namazına kadar murakabe yapılması Mevlevî tarikatının kurallarındandır.⁸⁵ Dolayısıyla Azmî Dede, Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Gâlib'in cehrî ism-i celâl zikrinin tarikat kuralı olduğu ifadesini tekrar etmekle birlikte bu kurala murakabeyi de ilave etmekte fakat ism-i celâl zikrinin keyfiyetine dair bir açıklama yapmamaktadır. Bu hususta geniş açıklama “ism-i celâl” terimiyle Aşçı İbrahim

81 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 32-33.

82 “Pes hemân bu tarikde olan fukaraya elzem ve vâcip oldur ki, her rûz ü şeb eğer han-kahta iseler hep bir yere gelip savt-ı a'lâ ile bu ism-i şerifi zikredeler” (*Minhâc*, s. 167).

83 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 33-35.

84 Yani bin bir gün hizmeti tamamlamış dedeler (bk. Vahyî, *ed-Dürretü'l-azîziyye*, s. 376).

85 Tekkede yaşamayan sâliklerin murakabesini istediği bir mekânda yapmasında bir sakınca yoktur (Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu'l-kulûb*, s. 178). Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*'ında hücrenişinlerin yaptığı murakabeyi yarım saat olarak belirler. Ayrıca hücrenişinlerin her birinin seyirleri ve müşahedeleri farklılık arzettiğinden istifade ve feyiz elde etmek için haftada iki gece tarikat reisinin hücrene münferiden gitmesi gerekir (*Nuhbetü'l-âdâb*, s. 168).

Dede, Gölpınarlı ve Hüseyin Top'un çalışmalarında bulunmaktadır. Buna göre sabah namazı sonrası, ihya geceleri denilen pazartesi-perşembe ve kandil geceleri yatsı namazı sonrası da icra edilen bu zikir şeyh, dedeler, canlar ve muhiplerin katılımıyla gerçekleşirdi. Önlerine iri taneli bir tesbih konular, herkes tesbihin önlerine gelen tanesini öpüp iki eliyle tutar, şeyhin eûzü-besmele çekip Allah demesiyle birlikte zikir başlardı ve zikrin adedi şeyhin tasarrufundaydı.⁸⁶

Mezkûr cehrî zikir hakkında sonraki kaynaklarda yer alan bilgilerle önceki kaynaklardaki bilgileri mukayese etmek gerekirse, Köseç Ahmed Dede'nin ism-i celâl cehrî zikri sonrasında yapıldığını söylediği uygulamaları Aşçı Dede, Gölpınarlı ve Hüseyin Top'un tekrar ettikleri görülmektedir. Dua sonrası aşr-ı şerif ve Fâtiha sûresi tilavet edilmesi, şeyhin ellerini kaldırarak özel bir dua etmesi (sonraki kaynaklardaki haliyle gülbank çekilmesi), dervişlerin başlarını yere koyup hû diyerek kalkmaları, şeyhin dervişlere selam vermesi bölümleri ortak özelliklerdendir. Dikkat çeken farklılıkları belirtmek gerekirse Köseç Ahmed Dede zikir sonrası şeyhin yaptığı duayı uzun uzadıya verirken Aşçı Dede, Gölpınarlı ve Hüseyin Top buna kısaca değinmektedirler. Bu durum bizi iki farklı sonuca götürebilir: Birincisi duanın yaygın bir şekilde bilinmesi sebebiyle tekrar edilme ihtiyacı duyulmadığı, ikincisi de müteakip asırlarda kısaca dua yapılageldiği. Bunun dışında Köseç Ahmed dua sonrası secde eder gibi başların yere konulup hû diyerek ayağa kalkıldığını, Aşçı Dede ve Hüseyin Top "hû deyüb zemîn-bûs oldukları"ni yani hû dedikten sonra yerin öpülerek kalkıldığını belirtirler. Gölpınarlı, ism-i celâlin hitamında tilavet edilen aşr-ı şerifin akabinde okunan Fâtiha'dan sonra bir müddet murakabede bulunulduğunu ifade etmesiyle Azmî Dede'nin belirttiği ism-i celâl-murakabe birlikteliğini devam ettirir. Ancak murakabenin yapıldığı mekân yönünden farklı bir bilgi sunar; ona göre murakabe meydân-ı şerifte değil, tekke mescidinde⁸⁷ yapılmaktadır.⁸⁸

86 Zikrin ayrıntısı ve sonunda yapılan dua için bk. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, II, 1029-30; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 138-39; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 178-80. Tâhirülmevlevî de yatsı namazı sonrası ism-i celâl zikrinden söz etmektedir (bk. Olgun, *Çilehâne Mektupları*, s. 33). Veled Çelebi ise ism-i celâl için farklı bir vakit belirtir. O, Mevlevî dedelerinin pazar ve cuma geceleri mescidde bir araya gelip halka olarak bin birlik büyük tesbihle Allah ismini zikrettiklerini haber verir (bk. İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, s. 144).

87 Tekke mescidi ve meydân-ı şerifin ayrıntıları için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 527; Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, s. 90-93. Murakabenin yapıldığı mekân farklılığı meydân-ı şerifin her mevlevihanede bulunmamasından kaynaklanıyor olabilir. Meydân-ı şerif yapılmış mevlevihaneler için bk. Tanrıkorur, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*, s. 124-25.

88 Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, II, 1029-30; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve*

Netice itibariyle müellifler Mevlevîlik'te zikir esmâsının ism-i celâl yani Allah lafzı olduğunda ve kalp tasfiyesinde bir araç vazifesi gördüğünde ittifak halindedirler. Bir günde asgari olan esmâ adedinde Ankaravî dokuz, Köseç Ahmed on iki bin zikir adedinden söz etse de adedin şeyhin tasarrufuna bırakıldığını söylemek mümkündür. Diğer yandan cehrî ism-i celâl zikri için Ankaravî vakit belirtmeksizin her gün yapılması gerektiği görüşünde iken kronolojik olarak ilk defa Köseç Ahmed'in bunu sabah namazı sonrasında hasretmesi vakit tayini açısından mühimdir. Müteakip asırlardaki kaynaklar bu kuralı aynen ve tafsilatına girerek tekrar ederken XIX. asırda Azmî Dede buna murakabeyi de ilave etmiş ve cehrî zikir-murakabe ikilisi Gölpinarlı'da da devam etmiştir. Köseç Ahmed Dede'nin ism-i celâl cehrî zikri sonrasında âdap olarak vurguladığı en önemli husus dervişlerin işrak namazını kılarak hücrelerine geçmelerinin müstehap kabul edilmesidir.

Mevlevîlik'te zikir bahsi cemaatle icra edilen ism-i celâl cehrî zikri ve bireysel yapılan günlük zikirle sınırlı değildir. Kadirîlik, Halvetîlik gibi kıyamî tarikatlarda "devran", Nakşibendîlik'te "hatm-i hâcegân" olduğu gibi içtimâî düzeyde ve tarikata münhasır olarak yapılan zikir türüne Mevlevîlik'te "semâ" adıyla rastlanır. Öyleyse bu zikir türünün ayrıntılarını ele almak gerekmektedir.

3. Mukabele

Mevlevîler'e has bir zikir türü olan semâ âyininin kavramsal karşılığı mukabeledir. Kelime olarak "karşılaşma" anlamına gelen mukabele terimi, sâliklerin kin ve haset olmaksızın bir araya gelerek ayna gibi birbirlerinin karşısında durmaları sebebiyle kullanılagelmiştir.⁸⁹ Muhtelif bölümlerden meydana gelen mukabelelerin öncelikle zaman içerisindeki gelişimini ele alıp

Erkâm, s. 138-39; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 178-80. Burada ilgi çeken bir detay; Hüseyin Top yarım daire şeklinde oturduğunu söylerken Gölpinarlı tam bir halka olduğunu ifade etmektedir. Fakat yarım daire şeklinde oturan dervişlerin karşısında şeyhin bulunmasının halkayı tamamladığı ve böylece tam bir halka teşkil ettiğini varsaymak mümkün olduğundan her iki müellifin de aynı mânâyı ifade ettikleri düşünülebilir.

⁸⁹ Ankaravî, *Minhâc*, s. 127. Gölpinarlı, mukabelelerin bir bölümü olan devr-i veledde semazenlerin post önünde karşılıklı olarak birbirlerine baş kestikleri yani başlarını aşağı doğru eğmeleri, "birbirlerinin yüzlerine bakıp özlerindeki ilahî zuhuru takdis ettikleri" için Mevlevîler'in âyinine mukabele isminin verildiğini belirtir (Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 92). Aşçı Dede "Hazret-i Sultan Veled devrinde şeyhin makamı önünde canların yekdiğerleriyle mukabelesi mebd-i seyr-i nüzûli ile meretebe-i müntehâ-yı seyr-i uruçiyi tevhit ve yekdiğerinin kalplerini mukabele etmekte, 'Mümin müminin aynasıdır' sırrınca vicdanî hazz-ı medîd vardır" demektedir (bk. Aşçı Dede'nin *Hatıraları*, I, 207).

akabinde seyrüsülük sürecindeki konumu üzerine müelliflerin görüşlerini beyan edeceğiz.

Divane Mehmed semânın sembolik mânalarına değindiği manzum bir risalesinde semâyı üç selamlı yani üç bölümlü bir surette sunar.⁹⁰ XVII. yüzyıla geldiğimizde ise Abdülganî en-Nablusî, Şam Mevlevihanesi'ndeki gözlemlerine dayanarak yazdığı eserinde Mevlevî mukabelesinin sekiz kısımdan oluştuğunu söyler. Ona göre mukabele cemaatle kılınan namaz ile başlayıp Kur'ân-ı Kerim tilaveti ve hadis rivayeti, dervişlere ve ziyaretçilere vaazda ve nasihatte bulunulması, *Mesnevî* sohbeti, ney ve def gibi enstrümanlarla musiki dinletisi ve semâ ile devam edip dua ve gülbank ile sona erer.⁹¹ Nablusî'nin verdiği bilgiler arasında dikkat çekici bir husus *Mesnevî* sohbeti haricinde yapılan vaaz ve hadis rivayetidir.

Köseç Ahmed Dede'nin her hafta tertip edilmesini şeyh efendinin görevleri arasında zikrettiği mukabele⁹² *Mesnevî* dersi ile başlamaktadır. O, şeyhin semâ ehli dervişleri toplayarak onlara *Mesnevî*'den vaaz ettiğini, sonrasında dervişlerden birinin na't-ı şerif okuduğunu, akabinde mutriplerin ney üfleğini ve dervişlerin bunu tevâcüd için kalp huzuru ile dinlediklerini söyler. Vecdin oluşmasıyla birlikte şeyhin dervişlerle kalkıp sağ tarafa doğru yürüdüğünü, dervişlerin de şeyhin arkasından sıra sıra yürüyüp devrettiklerini beyan eder. Akabindeki semâ bölümünü ise şöyle tasvir eder:

Şeyh efendi makamına gelince durur. Dervişlerden her biri şeyhin hizasına geldikçe elini göğsüne koyarak tâzimen eğilir, devir çarhı ile semâ ederek şeyhin sağ tarafından yürür; tâ ki reis-i tarikat sol tarafına gelir. Böylece devrin biri bitmiş olur ve semâyı terkederek elleri göğüslerinde şeyh efendiye tâzimen eğilirler. Şeyh efendi makamından üç adım ayrılıp eli göğsünde eğilerek selam verir ve geri geri makamına çekilir. Şeyhin makamından ileri gelmesine meşâyih-ı Mevleviyye münâzele⁹³ derler. Yine reis-i tarikat elleri göğsünde eğilerek şeyh efendiye tâzimden sonra deverana başlar, hepsi de böyle yaparlar. Bu şekilde üç veya daha ziyade devri itmam ederler ve her devirde birinci devirde yaptıkları gibi

90 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 435-438; krş. Çıpan, *Dîvâne Mehmed Çelebi*, s. 74-78.

91 Nablusî, *el-Ukûdül-lü'lüiyye* (trc. Peçevîzâde), vr. 11^b-66^b. *el-Ukûd'un* tahlili için bk. Kavak, "Şeyh Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) Mevlevîlik Müdafaası", s. 1125-51.

92 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 33.

93 Münâzele şeyhin makamından ayrılıp öne çıkarak selam verdiği yerdir. Sembolik mânası ise kulun kendi vücudundan fenâ makamına tenezzül etmesi, Cenâb-ı Hakk'ın da selamıyla, rahmet ve re'fetiyle kulun makamına yaklaşmasıdır (bk. Ankaravî, *Minhâc*, s. 135).

yaparlar. ... Semâ tamamlandığında herkes daire gibi yerlerine oturur, semâyâ dahil olmayanlardan biri hırkalarını omuzlarına kor. Semânın hitamında bir aşr-ı şerif okunur. Ondan sonra şeyh efendi zikri geçen duayı okur. Duadan sonra şeyh efendinin elini öpüp musafaha ederler ve hücrelerine giderler.⁹⁴

Köseç Ahmed Dede'nin tasvir ettiği şekliyle mukabele *Mesnevî* takriri, na't-ı şerif, ney taksimi, devr-i veledî ve üç veya daha fazla devirli semâ, aşr-ı şerif ve duadan oluşmaktadır. Yine onun semâ bölümü tasviri, Ankaravî'nin *Minhâc*'ında mânalarını açıklama sadedinde değindiği semâ tasviri ile örtüşür. Şeyh makamında durur vaziyette iken dervişlerin şeyhe yaklaşıp elleri göğüslerindeyken tâzim etmeleri ve onun izniyle semâyâ başlamaları, şeyhin birkaç adım öne çıkarak selam etmesi bire bir örtüşen uygulamalardandır. Fakat Ankaravî semâyı üç selamlı yani üç evreli olarak anlatır.⁹⁵

Şeyh Galib, Köseç Ahmed'in mukabele tasvirini kabul etmekle birlikte tâlikatını mukabelelerin sırları üzerine yoğunlaştırır. Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî zamanında ara sıra icra edilen devr-i veledînin Sultan Veled tarafından rükün olarak belirlendiğini haber verir ancak bu devrin mutlak bir rükün olmadığını söyler. Ona göre mukabelede olmazsa olmaz rükün devr içinde devr yani semâdır. Öte yandan devr-i veledîyi, Nakşibendiliğin on bir prensibi olarak kabul edilen hûş der-dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, bâzgeşt, yâddâşt, nigâhdâşt, yâdkerd kavramları üzerinden sûfilerin halleriyle ilişkilendirir ve devr-i veledîde üç vukufa erişebilmek için usul ile adım atılması gerektiğini söyler. Üç vukuftan kastı vukûf-ı kalbî, vukûf-ı adedî ve vukûf-ı zamânîdir. Bu üç devirde Kâbe'yi tavaf, âlemin devir ve taayyün-i sâni sırlarının "fark" üzere zuhur ettiği fikrini öne sürer. Ayrıca *Mesnevî* kıraatı, na't, ney üflenmesi ve kudüm çalınması üç devirle beraber toplandığında devr-i veledînin rükünlerinin yediye tekabül ettiği, bunun da etvâr-ı seb'a kavramıyla karşılanan nefis mertebeleri ve her bir mertebeye tahsis edilen ilahî isme denk geldiği yorumunda bulunur. Bu

94 Köseç Ahmed'in zikri geçen duadan maksadı ism-i celâl sonrası şeyhin yaptığı duadır. Bu itibarla Köseç Ahmed'e göre mukabele duasıyla cehrî ism-i celâl zikri sonrasında yapılan duanın aynı olduğu anlaşılmaktadır (bk. Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 43-44, 47).

95 Ankaravî, *Minhâc*, s. 134-36. Ankaravî'nin Mevlevîler arasında meşhur bir rivayeti, her ne kadar zayıf olma ihtimalini düşünse de, dikkate alarak üç selamdan söz etmesi muhtemeldir. Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî'nin semâ ettiği sırada ardarda ve sırasıyla Hz. Peygamber'in, Ferîdüddin Attâr ve Hakîm Senâî'nin ruhlarının temessülü üzerine her birine tâzimde bulunarak selam ettiğine dair rivayet için bk. *Minhâc*, s. 136. Bu rivayete *et-Tuhfe*'de de yer verilmektedir (bk. Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 46).

itibarla Şeyh Galib devr-i veledînin erkânı ile etvâr-ı seb'â esmâsını şöyle eşleştirir:⁹⁶

DEVİR-i VELEDÎ ERKÂNI	ETVÂR-ı SEB'Â'DAKİ KARŞILIKLARI
<i>Mesnevî</i> veya ondan bedel bir dua	Kelime-i tevhid yani lâ ilâhe illallah
Na't-ı şerif	İsm-i celâl
Ney üflenmesi	Hû
Kudüme vurulması	Hakk
İlk devir	Hay
İkinci devir	Kayyûm
Üçüncü devir	Kahhâr

Tablo 1. Şeyh Galib'e göre devr-i veledînin etvâr-ı seb'adaki karşılıkları

Şeyh Galib'in devr-i veledî üzerine yaptığı yorumlar bir tarafa, mukabelele semâ öncesi bölümlerini devr-i veledî olarak isimlendirdiği ve bu bölümün *Mesnevî* takriri, na't, ney, kudüm ve üç devirden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla Şeyh Galib'in yedi kısımlı devr-i veledîsi sonraki kaynaklardaki üç kısımlı devr-i veledîden ayrılır.⁹⁷ Diğer taraftan Şeyh Galib Mevlevîlik tarihinde Mevlevî âdap ve erkânına dair yapılan yorumlarda Nakşibendî esaslardan faydalanan ilk isim değildir. *es-Sohbe*'sinde kendisinden saygıyla söz ettiği Sâkıb Dede *Sefîne*'sinde tarikatın âdap ve erkânının, hûş der-dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, yâdkerd, bâzgeşt ve nigâhdaşt gibi Nakşibendîlik prensiplerinin Şems'in vecd, cezbe ve aşk halleriyle imtizaç ederek meydana geldiğini söylemişti.⁹⁸ Fakat burada Şeyh Galib'i Sâkıb Dede'den ayıran nokta üç vukufa yaptığı vurgudur. Öte yandan devr-i veledînin erkânını yediye çıkaran Şeyh Galib bunu etvâr-ı seb'â ile irtibatlandırmak suretiyle Mevlevî mukabelesinin hem ruhanî hem de nefsanî tarikatların seyrüsülûk yöntemlerini ihtiva ettiği imasında bulunur. Köseç Ahmed Dede'nin Mevlevî seyrüsülûkünde vuslata erdiren zikir ve hizmet usullerinin haricinde semâyı sayması hatta türlü yerlerde semânın diğer birçok tasavvufî metoda karşı üstünlüğünü ortaya koyması⁹⁹ Şeyh Galib'in semâ düşüncesine benzer niteliktedir.

96 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 11^b.

97 Sonraki kaynaklar devr-i veledîyi semahaneyi şeyhin adımlarını takip ederek üç defa dönme olarak izah etmişlerdir. Na't, ney, kudüm ve *Mesnevî*'yi bu kısma dahil etmişlerdir (bk. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 244; *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 99-100; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 111-12).

98 Sâkıb Dede, *Sefîne*, I, 134.

99 Köseç Ahmed Dede eserinde sâlikin semâ ile ulaşacağı makamların züht ve verâ ile

XIX. asır incelendiğinde ise Mevlevîlik tarihini konu alan eserinde Sahih Ahmed Dede'nin mukabeleye yaptığı atıf dikkat çekmektedir. Onun Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin mukabele usulüne dair aktardığı rivayet, bazı araştırmacılar tarafından doğru kabul edilmese de,¹⁰⁰ bilhassa asrın ilk yarısında riayet edilen Mevlevî mukabelesinin erkânı özelinde bilgi sunması açısından önemlidir. Söz konusu rivayete göre mukabele namazın eda edilmesiyle başlayıp aşr-ı şerif okunması, *Mesnevî* dersi, ism-i celâl zikri, tekrar aşr-ı şerif tilaveti, gülbang çekilmesi, na't-ı resûl, ney ve kudüm, üç devr-i veledî (devr-i selâse-i veledî), üç selamlı semâ, tekrar aşr-ı şerif kıraati, bayramlaşma tarzında musafaha edilmesi ve dua ile sona ermektedir.¹⁰¹ Kuşkusuz Sahih Ahmed Dede'nin mukabele tasvirindeki en önemli detay *Mesnevî* sohbeti akabindeki ism-i celâl zikridir. Bunun yanı sıra onun semânın üç bölümlü olarak sunduğunu da hatırd tutmalıyız. Yine XIX. asrın ilk yarısından Mustafa Güzelhisârî de semânın üç bölümlü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre devr-i veledîden sonra üç selamlı semâ ile devam eden mukabele aşr-ı şerif, dua, şeyh efendi ile dervişlerin musafahası ve gülbang-i Muhammedî ile sona erer.¹⁰² Burada Köseç Ahmed Dede'den beri ortak olan bir husus da musafahanın mukabeleye dahil olmasıdır. Oysa ileride görüleceği üzere XIX. asırdan itibaren mukabelede musafahaya yer verilmemektedir.

Musafaha bir tarafa semânın kaç selamlı yani bölümlü olduğu önemli bir sorundur. Kaynakların karşılaştırılmalı bir biçimde okunması XIX. asrın ikinci yarısından itibaren semânın dört selamlı yani dört bölümlü olarak sabitleşmeye başladığını gösterir. Böyle bir tarihsel ayırım, üç yerine dört selamlı semâdan söz eden Feyzullah en-Nakşibendî (ö. 1284/1867)¹⁰³ ve Aşçı İbrahim Dede (ö. 1906) sayesinde mümkün olmaktadır. Hatta Aşçı İbrâhim Dede semâdaki bu dört selamın “çâr-yâr-ı güzîn” yani dört râşit halifenin makamlarına atfedildiğini belirtmektedir.¹⁰⁴

ulaşacağından kat kat fazla olduğu, semâ ile erişilenin yetmiş senelik riyazetle elde edilemeyeceği, semânın sâliki nefsinden uzaklaştırıp Hakk'a yaklaştıracığı ve beşeriyetini fani kılacağı gibi bilgilere yer verir (bk. Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 37, 41).

100 Gölpinarlı söz konusu rivayetin, mukabeleyi Mevlânâ zamanına isnat etme gayretiyle uydurduğunu ideri sürmektedir (bk. Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 88).

101 Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, s. 189-90. *Mesnevî* dersi haricindeki bütün aşamalar sırasıyla Ziyâ Şâkir tarafından da Mevlânâ'ya atfedilmektedir (Şâkir, *Hazret-i Mevlâna*, s. 211-12).

102 Güzelhisârî, *Mine'l-Mecâlis'l-Mevleviyye*, vr. 8^{a-b}.

103 Feyzullah en-Nakşibendî'ye göre mukabele bölümleri cemaatle kılınan öğle namazı, dua, edeble bekleyiş, na't-ı şerif, kudüme vuruş, ney taksimi, devr-i veledî, dört bölümlü semâ, Kur'ân-ı Kerim tilaveti ve duadan müteşekkildir (bk. Feyzullah en-Nakşibendî, *Mevlevî Ayininde Manevi İşaretler*, s. 17-30).

104 Aşçı İbrahim Dede ayrıca semânın Asr-ı saâdet'te Hz. Ebû Bekir tarafından icra edildiğini aktarır (bk. *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, I, 308).

XX. asrın başında Mevlevî âyini üzerine risale kaleme alan Eşref Dede, mukabeleyi kelimât-ı manzume,¹⁰⁵ ney taksimi, devr-i veledî ve semâ ve Kur'ân-ı Kerim tilavetinden müteşekkil olarak sunmuş fakat semânın kaç bölümlü olduğunu belirsiz bırakmıştır.¹⁰⁶ Daha sonra Baykara, Pakalın, Göl-pınarlı, Beytur, Top, Tanrıkorur ve Arpaguş gibi mukabele ile alakalı yazı kaleme alan bütün müellifler dört bölümlü semâdan söz ederler. Bununla birlikte söz konusu müelliflerde mukabeleyi oluşturan bölümler konusunda yer yer farklılıklara rastlanır. Söz gelimi Beytur mukabeleyi na't-ı şerif ile başlatıp ney taksimi, üç devirli Sultan Veled devri, dört selamlı semâ, Kur'ân-ı Kerim tilaveti, dua ve gülbank ile sona erdirerek yedi bölümlü olarak tasvir ederken¹⁰⁷ Tanrıkorur namaz ile başlatmakta ve on üç bölümlü olarak takdim etmektedir.¹⁰⁸ Genel olarak mevlevihane mescidi veya semâhanesinde cemaatle kılınan namazın, mukabelenin unsurları arasında olduğunu ifade eden müelliflere sık rastlanır.¹⁰⁹ Bununla birlikte Baykara mukabele hazırlıklarına şeyhten izin alınmasıyla birlikte başlanıldığını, meydancı dedenin “abdeste, tennûreye salâ yâ hû” diyerek seslenmesiyle dervişlerin namaz ve mukabeleye hazır hale geldiğini, ezan okunurken şeyhin postunun semâhanedeki yerine serildiğini ve dervişlerin semâhaneye gelerek kıdemlerine göre yerlerini alıp ayakta şeyhin gelmesini beklediklerini ilave eder.¹¹⁰ Dolayısıyla muahhar kaynakların geneline göre cemaatle kılınan namaz mukabelenin bölümleri arasındadır.

Mukabele günleri hakkında ise Köseç Ahmed Dede gün belirtmeksizin şeyhin her hafta bir kere semâ meclisi yapma görevinin bulunduğunu söylemekteyken¹¹¹ Azmî Dede semâ için uzun seneler hafta ve gün tertip edilmediğini, mürşidin kalbine doğdukça ve kalpleri cezbeyle davet etmek üzere

105 Çok yüksek ihtimalle Eşref Dede bununla na't-ı şerifi kastetmektedir.

106 Eşref Mehmed Dede, *Âyin-i Tarikat-ı Mevleviyeye*, vr. 11^b-12^a.

107 Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlâna*, s. 209.

108 Esasen Tanrıkorur'un Göl-pınarlı, Top ve Baykara'nın uzun uzadıya açıkladıkları mukabelenin her bir adımını resmedercesine bölümlere taksim ettiği ve daha anlaşılır hale getirdiğini söyleyebiliriz (bk. Tanrıkorur, “Osmanlı Müsikisinde Mevlevî Âyini Besteciliği”, s. 710-11).

109 Göl-pınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 341-49; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 101. Benzer şekilde İzbudak, cuma namazı kılınp camiden çıkıldıktan sonra semâhaneye geldiğini söyler ve mukabeleyi aşr-ı şerif, ney taksimi, na't-ı şerif, dört selamlı semâ ve aşr-ı şerif olarak bölümlendirir (İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, s. 139-42).

110 Baykara, “Mevlevî Mukabelesi Nasıl Yapılırdı”, s. 280-86. Göl-pınarlı canlardan birinin “hûûûû, salâââ” veya “vakt-i salâ yâhûûûûû” diye seslendiğini haber verir (bk. Göl-pınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 341).

111 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 33.

icra edildiğini haber vermektedir.¹¹² Ancak genel kabule göre cuma günleri, sadece İstanbul mevlevihanelerinde ise haftanın belirli günleri mukabelenin icra edildiği bilinmektedir.¹¹³

Müellifler mukabelenin en önemli unsuru olan semâ için belirli şartlar öne sürerler. Daha açık bir ifadeyle semâyı ancak belirli özellikleri haiz kimselerin icra edebileceğinin altını çizerek Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in tabir caizse semânın fikhını ortaya koydukları düşüncelerine bakıldığında daha önce bahsi geçen zikir konusuyla semâ arasında kuvvetli bir irtibat kurdukları göze çarpar. Köseç Ahmed Dede, müridin ruh zikrine ulaştığı takdirde semâ edebileceğini söylemekte; ruh zikrine ulaşmadan yapılan semânın fayda vermeyip aksine nefsin hevasını tahrik ederek onu mâsiva sevgisine ileteceği ve gafleti arttıracığından ötürü zarar vereceğini vurgulamaktadır.¹¹⁴ Aynı şekilde Şeyh Galib'in ruh zikrini aşk olarak yorumlaması ve semâ etmede aşkı gerekli görmesi Köseç Ahmed Dede'nin fikrine muvafıktır. Hatta Şeyh Galib, Köseç Ahmed Dede'nin bu husustaki görüşlerini tamamıyla desteklemekte, yaşanan hali yorumlamalarındaki mutabakati hayretle karşılamaktadır. Diğer bir deyişle Köseç Ahmed Dede'nin zâkirin zikrinin ruh latifesine ulaşmasıyla birlikte semânın kendisine caiz olduğunu belirtmesiyle Şeyh Galib'in -zikir bahsinde değindiğimiz üzere- ruhun zikrini aşkla eşleştirmesi ve semâyı ancak âşıklara hasretmesi¹¹⁵ öz itibarıyla tam bir uyum içerisinde.

Azmî Dede ise semânın sadece cezbe ehline icra edilebileceğine şu sözleriyle işaret eder:

Sâliklerin ettiği semâ dahi talim ile olmayıp incizâb ile olduğundan müncezib olanlar semâ edip mâadanın semâda hakları olmamak ve bazılarının âyinin hangi selamında incizâb vâki olur ise semâ etmek ve bazı için semâ ile müncezib olmak mücaz olup tarikat-ı Mevlevîyye'nin tekâyâyâya mahsus olan âyîn-i semâsı bu şartlara mübtenîdir.¹¹⁶

112 Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 169.

113 Baykara, III. Selim'in zamanlı zamansız mevlevihanelere gelerek mukâbele-i şerif yapılması isteğinin Mevlevîler'ce hoş görülmediği ve İstanbul mevlevihaneleri post-nişinlerinin mukabele günlerini mevlevihanelere paylaşmak suretiyle meseleyi çözüme kavuşturdıklarını söyler (bk. "Mevlevî Mukabelesi Nasıl Yapılırdı", s. 280). Göl-pınarlı bu hadiseyi biraz daha farklı bir surette II. Mahmud'un vakitli vakitsiz mevlevihaneye geldiğinde mukabele yapılması üzerine her mevlevihaneye bir mukabele günü ayrılarak meselenin çözüme kavuştuğunu nakleder (Göl-pınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 340-41).

114 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 23.

115 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 7^b.

116 Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 169.

Semânın âdabı konusunda Köseç Ahmed Dede semâya kalkanın (günümüzdeki tabirle semâzen) sülûk makamlarında terakki ederek Allah'a yakınlığa niyet etmesi, semâ öncesi günahlarına tövbe ve Allah'a inâbe etmesi, abdestli, zâhiren ve bâtinen temiz bulunması, kalbi dünyevî bağlardan âzâde etmesi, nefsi hayvanî sıfatlardan uzaklaştırması gibi şartlar öne sürer. Ayrıca semâzenin midesinin boş, riyazet ve mücahede ehli, şevk ve zevk sahibi olmasını, keder ve tasadan uzak bir halde ism-i celâl zikri ile iştilal etmesi gerektiğinin altını çizer. Bundan başka semâ meclisinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve diğer ulu kişilerin ruhlarının hazır bulunduğu itikat edilmesi ve onlardan istimdat talep edilmesi semâ âdabı arasında yer almaktadır.¹¹⁷

Buraya kadar mukabele ile alakalı olarak semânın XIX. asrın ikinci yarısına kadar daha ziyade üç devirli icra edildiği, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren ise dört devirli olarak kalıplaştığını söylememiz mümkündür. Bu tarihsel dönüşüm farkedilmediğinden ötürü semânın üç selamlı mı yoksa dört selamlı mı olduğu sorununa XX. yüzyıldaki kaynaklar da temas etmişti.¹¹⁸ Makalemiz bütünüyle semâ konusuna hasredilmediğinden daha fazla detaya girmeden söyleyebileceğimiz şey şudur: Semâdaki selamların menşesine dair mevcut rivayeti de göz önünde bulundurarak semâdaki her devrin sonunda selam verildiği ve bunun da bir bölüm olarak kabul edildiği kanaatindeyiz. Ankaravî, Köseç Ahmed Dede, Sahih Ahmed Dede ve Güzelhisârî semânın üç bölümlü icra edildiğini ifade etmişler; içlerinden sadece Köseç Ahmed Dede semânın üç veya daha fazla devirle yapılabileceğini söylemiş ve kanaatimizce bunu postnişinin tasarrufuna bırakmıştı.¹¹⁹ Aynı zamanda Köseç Ahmed

117 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 47.

118 Gölpinarlı dördüncü bölümün sonunda şeyhin selam vermemesi sebebiyle bu devreye yanlışlıkla "dördüncü selam" dendiğini ancak semânın üç selamlı dört evreden müteşekkil olduğunu söyler (bk. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 106). Hüseyin Top ise buna katılmayarak ilk devrin başındaki şeyhin elinin öpülmesini bir nevi selam olarak telakki etmekte ve böylece her bölümün başında selam verildiğini; dolayısıyla semânın dört selamlı olduğu kanaatini dile getirmektedir (bk. Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 121).

119 Şu durumda Mevlevî âyin-i şeriflerin hatıra gelmemesi elde değildir. Söz gelimi XVI-II. asırda Nâyî Osman Dede'nin bestelediği âyinlerin dört selamlı olduğunu hesaba kattığımızda (bk. Karaismailoğlu - Çevikoğlu, *Kutbû'n-nâyi Osman Dede'nin Âyin-i Şerifleri*) üç selamlı semâ görüşünü anlamlandırmak ilk kertede zor görünebilir. Bu zorluğu farklı düşüncelerle aşmak mümkündür. İlki, âyin dört selamlı bestelenmiş olsa dahi mutribân duruma göre onu üçüncü selamın sonunda bırakabilir. Veya bu âyinlerin XIX. asır itibariyle tam olarak tedavüle girdiği düşünülebilir. Bu durumda asrın ikinci yarısından itibaren semânın dört selamlı olarak sabitleşmesi de anlamlı görünür. Ayrıca XV veya XVI. asırlara ait olduğu kabul edilen "Dügâh Mevlevî" âyininin üç selamlı bestesi de dikkatlerden kaçmamaktadır ("Beste-i kadim" olarak bilinen bu âyinler ve diğerleri için bk. Çevikoğlu, *Mevlevî Âyinleri*, s. 99-100 vd.).

Dede'nin bu ifadesinden semnn devirleri noktasında, en azından yaşadığı asır itibariyle, Mevlevilik'te bir esnekliğin bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu esnekliğin XIX. asrın ikinci yarısından itibaren kaybolduğu; daha açık bir ifadeyle Feyzullah en-NakŐibend ve AŞçı İbrahim Dede'den günümüze kadar semnn dört bölümlü icra edilemediği görülmektedir. Bunda ileride ifade edileceği üzere, önceleri cezbeyle dayalı yapılan mukabele için daha sonra günler tayin edilmesi ve onun bir anlamda trenselle bir yapıya bürünmesinin etkisinin olduğu düşünülebilir.

Mukabele ile ilgili olarak dikkat çeken diğer hususlar ise hadis rivayetinin, ism-i cell zikrinin ve musafahanın mukabalenin bölümleri arasında yer almasıdır. Bilhassa sonuncusunu Kose Ahmed ve Sahih Ahmed dedelerle Gznelhisri mukabeleye dahil etmiştir. Oysaki daha sonraki kaynaklarda ve günümüzde yapılan mukabelelerde musafaha bulunmamaktadır. Diğer taraftan mukabalenin bölümlerine dair kaynakların verdikleri bilgilerde farklılıklar mevcut olsa da *Mesnev* dersi, na't, ney taksimi, devr-i veled ve sem unsurlarında genel olarak ittifak ettikleri görülmektedir. Bu noktada Şeyh Galib mukabelede olmazsa olmaz unsurun sem olduğunu dile getirmiŐti. Diğer yandan mukabalenin btin mnasında en dikkate değer olanı Şeyh Galib'in mukabele bölümlerini hem nefsan tarikatların hem de ruhan bir tarikat olan Nakşibendiliğin prensipleriyle eŐleŐtirmesidir. Bu yönüyle Şeyh Galib Mevlevi adap ve erkn yazarları arasında mukabalenin böyle bir yapı ieridiğine detaylarıyla dikkat çeken yegne kiŐidir. Bununla birlikte Kose Ahmed Dede'nin semnn birçok tasavvufi terbiye metodundan efdal olduğuna dair vurgusu Şeyh Galib'in bu çok yönlü mukabele düşüncesiyle aynı minvalde değerlendirilebilir. Sem fıkhında ise Kose Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in ne sürdükleri görüŐler birbiriyle uyum içerisinde ve onlara göre sem ruh zikrini elde edenlerin yani Őıkların icra edeceği bir zikirdir.

4. ile

ile Mevlevilik'te daha özel bir mnaya tekabül eder ki o da matbahta bin bir gün süreyle hizmette bulunmaktır ve tarikatın esasları arasındadır.¹²⁰

120 Kose Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 28. Sahih Ahmed Dede'nin, *Mecmu'a*sında verdiği bilgilere bakılırsa matbah hizmetinin iptidai Şekli Mevln Celleddin-i Rm zamanında tertip edilmiŐti: "Umr-ı huss ve levzımt-ı matbah hizmetini cmlisini kendine (Şeyh Muhammed Hdim'e) tefviz ve gülbank duya me'zn ve Sultan Veled cenabının halvethaneden çıktıkları zaman yrn-ı b-safya tam puhte itme için sertabbh, teŐbz, teŐpezir ve onlar dah kendileri hizmetine alt nefer kimse tedbir ve tertip olunup matbah-ı Őerifede hizmet buyurdu" (bk. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi*, s. 177).

Biat erkânı bölümünde değindiğimiz üzere, Şeyh Galib'in ifadesiyle, tarikata intisap etmek isteyen taliplerden talebinde güçlü olanlara hizmet yani çile emredilmektedir.

Çilenin belli başlı âdabı olduğu kadar çileye girmenin de âdabı vardır. Köseç Ahmed Dede çileye girecek sâlikin nefsanî-dünyevî gaye, maişet temin etme ve dervişlere karşı gururlanma gibi düşüncelerden uzak; halis bir niyet üzere olması gerektiğini bildirir. Çile esnasındaki temel husus şeyhin emri olmadıkça sâlikin matbahtan ayrılamayacağı, başka bir yerde bir gece dahi kalamayacağı, tarikat âdabına muhalif bir harekette bulunduğu takdirde çilesinin bozulacağı ve sil baştan binbir günlük çileye başlayacağıdır.¹²¹ Binbir günlük çile tamamlandığında şeyh sâliki dua ederek matbahtan çıkarır ve sikkesini tekbirleyerek kendisine tekkenin bir hücrenini tahsis eder. Şayet çilesini tamamlayan sâlik zâhirî ve bâtinî hizmet mânasıyla da kemale ermişse ona sâlikleri terbiye etmesi için hilafet verir.¹²²

Şeyh Galib çile hakkında genel olarak Köseç Ahmed Dede'nin bildirdiklerini kabul etmekle beraber bazı hususları tashih etme sadedinde hatırlatmalarda bulunur. Söz gelimi binbir günlük hizmetin esasen Üveysî müritler için geçerli olduğunu, meydan hizmeti denilen şeyh hücrendeki hizmetin aslında on sekiz sene sürdüğünü haber verir.¹²³ Ayrıca çile hususunda bir yanlış anlaşılmanın mevcudiyetinden söz eder. O da çileyi çıkararak dervişten artık hizmetin düştüğüne dair kanıdır. Bu kaniya sahip olanları avam olarak nitelleyen Şeyh Galib, çileyi tamamlamanın aslında hizmette kemal tahsil edildiği ve mürişidin emrettiğine aynıyla riayet etme seviyesine ulaşıldığı mânasına geldiğini beyan eder. Bununla birlikte çileyi çıkararak dervişin tekkede hizmete mecbur bırakılmayacağını ancak dervişin yine de hizmette bulunmasının kendisi için bir feyiz vesilesi olacağını bildirir.¹²⁴

Çile dönemindeki hizmet çeşitleri hakkında ne Köseç Ahmed Dede ne Şeyh Galib detaylı bilgi verir. Bu durum hizmet türlerinin müsellemler olması itibarıyla tekrar zikredilmeye ihtiyaç duyulmaması gibi bir sebebe bağlanabilir.

121 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 29. Ahmed Dede ayrıca şeyhin görevleri arasında çileye giren sâlike haline münasip bir hizmet vermesi, takatının üstünde bir emrin uhdesine vermemesi gerektiğini zikreder (*et-Tuhfe*, s. 30).

122 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 29.

123 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 10^a.

124 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 10^b. Köseç Ahmed Dede de hizmetin istifazanın (feyizlenme) ve vuslatın kapısı olduğunu bildirmektedir (bk. *et-Tuhfe*, s. 30). Vahyî, Mevlevîlik'teki on sekiz hizmetten biri olan dışarı meydancılığının hücrenişinlerden yani çilesini tamamlamış dedelerden olduğunu fakat zamane hücrenişinlerin, "Biz müntehi olduk, matbahta hizmet ettik ve çile çıkardık" düşüncesiyle meydancılık gibi hizmetlere rağbet etmediklerini haber verir (bk. Vahyî, *ed-Dürretü'l-aziziyye*, s. 380).

Muhtemelen aynı sebepten ötürü Divane Mehmed elebi ve Ankarav nin ile hakkında bilgi vermedikleri öngörülebilir. Ankarav  hizmetin son derece saadetli bir merteye olduğunu ve nafil ibadetten üstünlüğünü dile getirirse de¹²⁵ çile kapsamında matbah hizmeti ve mahiyetinden söz etmemiŐti.

ilenin mahiyetiyle ilgili detaylar XIX. asırla birlikte açığa çıkmaya başlar. Vahy  binbir günlük matbah hizmetine hasrettiği risalesinde talibin çileye kabul edilme süreci, hizmet türleri ve çile çıkardıktan sonraki mera-sim gibi konulara ıŐık tutar. Buna göre çile çıkarmak isteyen talibi aŐibaŐı kabul ederse, talip   gün matbahta misafir olarak oturur. Derg htan hiç kimsenin kendisiyle iletiŐim içerisinde olmadığı bu misafirlik dönemi tali-bin genelde Mevleviliğin,  zelda ilenin keyfiyetini idrak etmesi ve bu rıza yoluna takatinin mevcut olup olmadığına talibin biz tihi kendisinin karar vermesi içindir.   gün sonrasında aŐibaŐının kendisine yolun inceliklerini anlatmasına rağmen talip talebinde ısrar ederse ikrarı alınıp matbaha kabul edilir.¹²⁶ Geldiği kıyafetle on sekiz gün hizmet ettikten sonra kazancı dede bir sikke tekbirleyerek talibin başına giydirir ve ona bir Mevlevi vaslesi (kı-yafet) verir.¹²⁷

Matbahtaki hizmet türlerine de değinen Vahy , ayakılıktan kazancılığa kadar on sekiz farklı türde hizmetin bulunduğunu ve ikrar veren canın bu hizmetleri binbir gün içerisinde tamamlamak suretiyle çilesini çıkardığını ifade eder. ilesini tamamlayan s likin sikkesi Şeyh tarafından tekbirlenir, o gün ikindi namazı sonrası lokma denilen Mevlevi pilavı yenir ve kendisine derg hta hususi bir hücre tahsis edilir.¹²⁸

ile çıkarmak isteyen talibin talebindeki samimiyet ve azmi sına-mak için en azından   gün bekletildiği mahalle “saka yeri” dendiğini Azm  Dede'den itibaren Niz meddin Dede, Veled Çelebi, Ahmed Remzi, T hir lmevlevi, Gölpınarlı, Hüseyin Top kısaca  dap erk n ile ilgili bütün

125 Ankarav , *Minh c*, s. 92.

126 T hir lmevlevi de saka postunda   gün oturduktan sonra AŞçı Dede'nin kendisine gelerek hizmet tahsisine tahammül edip edemeyeceğini sorduğunu ve “Tahsis-i hiz-metten evvel z hul eden ikrarından n kul etmiş sayılmaz” dediğini ifade etmektedir (Olgun, *ileh ne Mektupları*, s. 36). Tahsis-i hizmet matbah-ı Şerifte meydan hazırla-nıp AŞçı Dede tarafından verilmektedir (bk. Olgun, *ileh ne Mektupları*, s. 36-37).

127 Vahy , *ed-D rret l-aziziyye*, s. 376-77. Niz meddin Dede, ikrar vermek isteyen t libin soy ağacına bakıldığını ve s l lesinin t hir, yaŐının yirmi beŐini geçmiŐ olmasının, evli ve bulaŐıcı bir hastalığının bulunmamasının kural olduğunu belirtmektedir (bk. Şafak, “Mevlevilerde ile Esnasında Yapılan Hizmetler”, s. 135).

128 Vahy , *ed-D rret l-aziziyye*, s. 377-79. On sekiz hizmetin izahları hakkında Niz meddin Dede'nin Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Uzluk ArŐivinde bulunan alıŐması Yakup Şafak tarafından yayımlanmıştır (bk. Şafak, “Mevlevilerde ile Esnasında Yapılan Hizmetler”, 133-35).

muahhar kaynaklar zikrederler. Bunun dışında kronolojik olarak Vahy'den sonraki kaynaklarda çilenin mahiyeti ve çile bitimindeki şeyhin katılımıyla gerçekleşen ve lokma ikram edilen merasime dair bilgilerde ayrıntılara girildiği görülür.¹²⁹

Hiç kuşkusuz çile hakkında kaynakların verdiği bilgilerde en dikkat çekici olanı Şeyh Galib'in ifade ettiği on sekiz yıl hizmettir. Şeyh Galib binbir günlük çilenin sadece üveysî müritler için geçerli olduğunu, asıl meydan hizmetinin on sekiz sene sürdüğünü iddia etmiş ve bu bilgiyi Köseç Ahmed Dede'nin zikretmeye ihtiyaç duymadığını söylemişti. Araştırmamız boyunca on sekiz senelik hizmete Şeyh Galib haricinde değinen bir müellife rastlamadık. Bunun yerine kaynaklarda binbir günlük hizmet üzerine söz birliği olduğunu müşahade ettik. Hatta binbir günlük süre için bâtinî bir yorumda bulunan müellifler dahi bulunmaktadır. Söz gelimi Abdülganî Dede binin manevi mertebelerin âlâsı olduğu, çiledeki her bir günde bir manevi mertebenin yaşadığı, böylelikle makamların geçildiği ve kalan bir günün de "evvelü'l-ehad" için olduğu kanaatini dile getirir.¹³⁰ Diğer taraftan kaynaklarda binbir günün menşesine dair bir rivayet zikredilir. Ahmed Remzi Dede, Mevlânâ'nın erbaîn ve halvetlerinin toplamının binbir güne tekabül etmesi sebebiyle Sultan Veled tarafından binbir günlük hizmetin tarikatın esası haline getirildiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte binbir gün hizmetle her gün Allah'ın bir isminin yanı sıra ebced hesabıyla binbir sayısına tekabül eden "Rızâ" ismine mazhar olarak Hakk'ın rızasına kavuşmanın kastedildiği de bildirilir.¹³¹

Buraya kadar tarikatın âdap ve erkânında temel teşkil eden kavramlar üzerine yoğunlaştık. Bununla birlikte yola giren kişinin takınması gereken tavrına, şeyhe-ihvana yönelik yaklaşımına, tekke âdabına dair ayrıntıların da -dağınık vaziyette de olsa- kaynaklarda hususiyetle zikredilmesine binaen söz konusu esasları muhtasar bir şekilde şeyh-mürît âdabı başlığı altında ele almaya çalışacağız.

129 Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 166-67; Şafak, "Mevlevîlerde Çile Esnasında Yapılan Hizmetler", s. 135; Remzi Akyürek, *Ta'birât-ı Mevleviyye*'den naklen Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 48-49. Veled Çelebi, Tâhirülmevlevî, Gölpinarlı ve Hüseyin Top mezkûr yeri "saka postu" olarak adlandırırılar. İzbudak, *Tekke'den Meclis'e*, s. 136-39; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 359-61; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 188-90. Bilhassa çileye kabul edilme ve çile sürecinde yaşadıklarını, müşahedelerini aktaran Tâhirülmevlevî'nin *Çilehâne Mektupları* adlı eseri bu hususta önemlidir (bk. Olgun, *Çilehâne Mektupları*, 33-38 vd.).

130 Mevlevî, *Dürrü'l-berzahî'l-ma'nevî*, vr. 11^b.

131 Remzi Akyürek, *Ta'birât-ı Mevleviyye*'den naklen Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, s. 234.

5. Şeyh-Mürît Âdabı / Sohbet Âdabı

İster tekkede isterse tekke dışında yaşasın her Mevlevî'nin gerek nefesine gerek şeyhine gerekse de ihvanına, aynı şekilde şeyhin de müridine karşı âdabı kaynaklarda önemle vurgulanmıştır. Ankaravî *Minhâc*'ında müridin şeyhine bütünüyle yani zâhiren ve bâtinen teslim ve itaatkâr olması, her zaman edebi gözetmesi gerektiğini aksi halde sülûk yolunun kapanarak feyiz alamaz hale geleceğini söyler. Bu çerçevede şeyhi konuşurken sözünü kesmemesi, yemeğe ondan önce başlamaması gibi somut ve zâhirî örnekler de sunar.¹³² Ankaravî'ye göre dervişler arasında anlaşmazlık çıkarsa öfkelenen kimseye nefse hâkim bir halde kalp ve ruhla muamele edilmeli, bu anlaşmazlık dedelerin arabuluculuğu ile giderilmeli, dedelerden önce şeyh böyle bir duruma şahit olursa onlara iyi nasihatlerde bulunmalıdır. Fakat bu anlaşmazlık şeriat ve tarikata aykırı bir durum ise şeyh onları azarlamalıdır.¹³³ Ankaravî'nin söylemlerine benzer şekilde Köseç Ahmed Dede de dervişlerin kardeşçe geçinmelerini tavsiye eder.¹³⁴ Şeyh Galib ise mübtedilerin nefislerinin henüz terbiye edilmediği için aralarında bir anlaşmazlık çıkabileceğini, böyle bir durumda musafaha ederek veya özür dileyerek muhabbeti tazelemek gerektiğini söyler ve Mevlevîlik'te bir saatten fazla dargın durmanın câiz olmadığını haber verir. Bu bağlamda, "Mevlevî fukarasının dargınlığı bir tülbindin yaz sığağında kurumasıyla muvakkattir" sözünün Mevlevîler arasında meşhur olduğunu zikreder.¹³⁵

Ankaravî'nin dile getirdiği müride taalluk eden unsurları Köseç Ahmed Dede detaylandırır ve tasavvuf eserlerinde görmeye aşına olduğumuz şekilde bir Mevlevî'de bulunması gereken hal ve makamları şöyle sıralar:

Zühd, takva, vera', fakr, iftikar, bezl, îsâr, terk-i dünya, masiva muhabbetinden kalbi tecrit, lika-i Mevlâ'ya iştiyak, evâmire imtisal, nevâhiden içtinab, cemi-i evkâta zikre devam, shehevâtı terk, günahlardan tevbe, az yemek, sükût etmek, uykuyu terk etmektir. Halkın ezasına tahammül, sefhilerin ve avamın meclislerinde bulunmamak, ahdâs ile sohbetten yüz çevirmek,

132 Ankaravî, *Minhâc*, s. 80-81. XIX. asırdan Hasan Nazif Dede de diğer müellifler gibi müridin uyması gereken kuralların başında şeyhe teslim ve tâbi olmayı, ona itiraz etmemeyi sık sık dile getirir: "Sâlike esnâ-yı sülûkünde mürşidine hiçbir yüzden itiraz câiz olamaz.", "... mürşide kemâl-i tabiiyyet ve teslimiyet dahi şarttır.", "el-hâsıl sâlike lazım olan dil ve didesini hiçbir şeye ilişdirmeyib yalnız mürşidinin emrettiği her ne ise ondan bir hatve taşra hareket etmemelidir" (Hasan Nazif Dede, *Ta'rifü's-sülûk*, vr. 8^a-10^a; krş. Hasan Nazif Dede, *Mevlevî Nazif Dede Dîvançe ve Risâlesi*, s. 121-24).

133 Ankaravî, *Minhâc*, s. 88-90.

134 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 28.

135 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 9^b.

tefrika ve muhalefete sebep olacak yerlerden uzaklaşmak, cemiyet ve ül-fete bais olan zatlara yaklaşmak, salihlerin ve meşâyihın hizmetlerinde bulunmaktır.¹³⁶

Mevlevîlik âdabının dinin emrettiği şekilde yaşama, her farzı vaktinin başlangıcında eda etme ve bütün amellerde Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olma şeklinde özetleyen Köseç Ahmed Dede, tarikatın yemek âdabına da değinir. Bu kapsamda tekke ehli olan Mevlevî'yi çarşıda yemek yemesi hususunda uyarmakta, tekkenin mutfağında ism-i celâl zikri ile pişen ve berekâtı için dua edilen yemeğin hep birlikte somatta (Mevlevî sofrası) yenmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca yemeğin başında ve sonunda bir miktar tuz alınması ve yemek esnasında hiçbir şey konuşulmaması gerektiğini de ilave etmektedir. Tekkede oturmayanların ise kazanç elde edecekleri bir meslekle uğraşmaları gerektiğini nitekim tese'ül den (dilenererek) geçinmenin nefse sapkınlık verip kişiyi gafil bıraktığı ve böyle bir durumun züht ve tevekküle engel teşkil ettiğini ifade eder.¹³⁷

Bir Mevlevî'nin günlük mûtat yapması gereken ibadetler konusuna da değinen Köseç Ahmed Dede altı rekât evvâbın, on iki rekât teheccüt, dört rekât işrak ve sekiz rekât duhâ namazlarını eda etmesini, semânın gereklerinden olan çarh-ı devri, ney üflemeyi, kudüm ve def çalmasını öğrenmesini, belirli günlerde oruç tutmasını, gecelerini ise namaz, zikir ve murakabeyle geçirmesini ve kalbe vâridat gelebilmesi için evrâd-ı Mevlevî'ye devam etmesi gerektiğini söyler.¹³⁸

Şeyh Galib, Köseç Ahmed Dede'nin bu söylediklerine genel olarak katılmakla birlikte bazı hususları izah yoluna gider. Mesela müridin riyadan emin olduğu takdirde oruca devam edebileceğini aksi halde ilk yapması gerekenin nafil orucu tutmak değil, gönülden riyayı çıkarması olduğunu belirtir. Bu noktada kâmil mükemmil bir şeyhin rolü çok önemlidir. Bu nite-likte bir şeyh, sâlikin halini ve yapması gerekenleri daha iyi bileceği için şeyh ne emrederse mürit onu uygulamalıdır. Ona hem riyadan arınmasını hem de

136 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 24-25.

137 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 25, 27, 30. Benzer şekilde Hüseyin Azmî de zaruri olmadıkça yemek esnasında kelim edilmemesini şu sözleriyle açıklar: "Sevr-i enfüse iştilal eden efrâd-ı Mevleviyye'nin her resimde samt ve sükût ile murakabe üzere huzûr-ı kalbe meşgul olmak ve lüzûm-ı zaruri olmadıkça esnâ-yı taamda dahi huzurdan hali olmamak maksadıyla kelim etmemek mevlevihanelerde de'b-i kadîm olduğuna ..." (bk. Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetül-âdâb*, s. 170).

138 Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfe*, s. 30-32. Ankaravî'nin virdin ehemmiyetine dair muhtelif sûfilerden iktibaslarla bulunarak verdiği bilgi için bk. *Minhâc*, s. 265-66.

orucu emredebilir; şayet halinden endişe ederse ona orucu bırakmasını emredebilir.¹³⁹ Diğer taraftan Köseç Ahmed Dede'nin Mevlevî tarikatında uykuyu terketmenin gerekliliğini ifade etmesi üzerine Şeyh Galib bu gereklilik sebebiyle, diğer tarikatların aksine, Mevlevîlik'te rüyaya itibar edilmediğini belirtir. Bu durumun Mevlevîler'in rüyayı inkâr ettikleri gibi hatalı bir zanna sevketmemesi için izahlarda bulunan Şeyh Galib, "Bizim rüyayı rükün kabul etmememiz ubâdiyyette sebat elde etmek içindir. Zira belki mürit müjdeleyici veya ikaz edici rüyası sebebiyle gurura ya da fütura kapılıp sülûkünde tembellik gösterebilir" demektedir.¹⁴⁰ Bu arada Şeyh Galib'in melamet meselesini dikkatlere sunması da mühimdir. O, Mevlevî sâlikin şeriat ve tarikat edeplerinden hiçbir edebi terketmesinin câiz olmadığını, melametın sadece vuslata eren veliler için geçerli olduğunun altını çizer.¹⁴¹ Bundan başka Şeyh Galib burada Mevlevî âdap literatürünün genel muhtevasıyla ilgili bir yorumda bulunur. Ona göre Mevlevî müellifler tarikat âdabını büyük ölçüde bir araya getirmişlerdir fakat mürit için geçerli olan şeyleri münipler için gerekenlerden ayırt etmemişlerdir. Bu ayırım, ârif şeyhlere havale edilmiştir.¹⁴²

Müellifler sadece müride değil şeyhe gerekenleri de ayrıca vurgulamaktadır. Köseç Ahmed Dede bu hususta şeyhin her cuma günü dervişleriyle bir araya gelip onlarla tarikat âdabı ve hakikat esrarı üzerinde sohbet etmesi gerektiğinin altını çizer. Nitekim Ankaravî'nin de ifade ettiği üzere Mevlevîlik sohbetine dayalı bir tarikattır. Diğer tarikatlarda halvet ve uzletten hâsıl olan, Mevlevîler'e sohbetten hâsıl olur.¹⁴³ Azmî Dede de şeyhin sohbetinde bulunmanın tarikat kuralı olduğuna dikkat çekerek tekke sâkinlerinin haftada iki gece şeyhin hücrasına münferiden gittiklerini ve böylece şeyhin sohbetinden istifade edip feyiz aldıklarını ifade eder.¹⁴⁴

139 Şeyh Galib rıyanın salih amelleri ifsat etme yönüne değinerek önceliği riyadan kurtulmaya vermektedir (bk. *es-Sohbe*, vr. 10^a).

140 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 8^b.

141 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 11^a. Aynı şekilde İsmâil Rusûhî Ankaravî de sâlikin dinin hükümlerinden ve tarikat âdabından hiçbirini terketmemesi gerektiğini söylemekle birlikte (*Minhâc*, s. 103) melametın sadece iki şartla tercih edileceğini ifade eder. İlki ârif olan şeyhin, dervişinde melametle arındırabileceği bazı özellikler mülâhaza ettiği takdirde ona melameti emretmesi, ikincisi ise halkın gösterdiği iltifatın sülûküne zarar verdiğini gören sâlikin tedbir olarak melamî sıfatları tercih etmesidir (Ankaravî, *Minhâc*, s. 42).

142 Şeyh Galib, *es-Sohbe*, vr. 8^b.

143 Ankaravî sohbetin çok tesirli olduğuna, sohbetinde bulunulan kişinin haliyle hallenileceğine dikkat çeker. Onun dikkat çektiği sohbet âdabı için bk. *Minhâc*, s. 108-14.

144 Şeyhin huzuruna münferiden çıkmalarının sebebi sâliklerin ruhanî seyir ve müşahedelerinin farklılık arzemesinden ileri gelmektedir. Bu itibarla şeyh, sâlikin içinde bulunduğu makama ve yaşadığı hale muvafık olarak sohbet ve irşadta bulunur (bk. Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, s. 168).

Mevlevîlik'te âdap-erkân literatürüne bakıldığında şeyh-mürît âdabıyla ilgili malumatın müstakil bir bölüm teşkil etmeyip muhtelif bölümlerde dağınık vaziyette olduğu görölür. Sadece bazı muahhar kaynaklarda evrâd-ı Mevlevî ve somat-yemek âdabına hususi bölüm ayrılmış ve dolayısıyla bu hususlara geniş bir şekilde temas edilmiştir.¹⁴⁵

Sonuç itibarıyla bir Mevlevî'nin şeriat ve tarikat âdabına kâmil mânada riayet etmesi, şeyhine teslim olup itaat etmesi, dervişlerin birbirleriyle uhuvvet ve muhabbet içinde geçinmesi, tekkede oturmayanların bir meslekle uğraşması gerektiği gibi kurallar hemen hemen bütün müelliflerin altını çizdiği hususlar arasındadır. Bu bağlamda zikredilen kurallar tasavvufî hayatın genel karakteristiğini yansıtır.

Sonuç

Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî âdap ve erkânına katkılarını ortaya koyan bu makalede biat, zikir, mukabele, çile ve şeyh-mürît âdabı başlıkları altında Mevlevî âdap ve erkânına taalluk eden hususlar incelenmiştir. Konuyla ilgili eser kaleme alan müelliflerin büyük bir bölümünün bu hususlara temas etmek suretiyle Mevlevîlik'te intisap, seyrüsülük ve içtimâî âdap-erkânın keyfiyetine açıklık getirme gayreti gösterdikleri dikkat çekmektedir. Söz konusu müelliflerin sundukları bilgiler arasında ortak noktaların yanı sıra ihtilafın ya da özgünlüğün bulunduğu farkedilmektedir. Mevcut farklılıklar, teşekkülünü XV. yüzyılda tamamladığı ileri sürülen Mevlevî âdap ve erkânının aslında bu teşekkül sürecine bir süre daha devam ettiği düşüncesine kapı aralamaktadır. Bir başka ifadeyle müelliflerin zaman zaman farklı tariflerde ve anlatımlarda bulunmaları Mevlevî âdap ve erkânının müteakip asırlar içerisinde de tekâmül sürecini devam ettirdiği fikrini destekler niteliktedir.

Mevlevî âdap ve erkânı konulu eser kaleme alan bütün müellifler yaşayan kâmil bir şeyhe biat edilmesi gerektiği hususunda ittifak ederler ancak biat merasimi hususunda farklı beyanlarda bulunurlar. Biat merasimini kimi zikir telkini ile sınırlandırırken kimi sikke-hırka tekbirleme uygulamasıyla tavsif eder. Ankaravî'nin *Risâle*'sinde verdiği bilgiyi dikkate alarak ifade edersek Divane Mehmed, Ankaravî ve Köseç Ahmed Dede Mevlevîliğe intisabı

145 Evrâd-ı Mevlevî için bk. Fâzıl Mehmed Paşa, *Hazret-i Mevlâna'nın Duaları*; Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 385-87; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 181-85; Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 261-68. Yemek âdabı için bk. Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 380-82; Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, s. 191-98; Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, s. 282-94.

zikir telkini ile başlatırlar. Bu isimlerin aksine Şeyh Galib zikir telkininin Mevlevîlik'te bir rükün olmadığı ve hatta buna has bir merasimin bulunmadığını söyler. Bu söyleminin ötesinde, doğrudan konuyla ilgili hiçbir kaynakta benzerine rastlanmayacak bir şekilde, Mevlevîliğe intisap etme arzusunun gücüne göre talibe muhtelif biat şekillerinin uygulandığını vurgular. Arzusu çok kuvvetli olanı çileye soyundurma, arzusu orta kuvvette olana zikir telkin etme ve düşük arzulu talibe de tövbe verip vaazda ve nasihatte bulunma uygulamalarının gerçekleştiğini ifade eder. Bu itibarla Mevlevîliğe intisap eden talibin, mürit veya münip ya da muhip statülerini kazanacağını belirtir.

Yakın zamana gelindiğinde Pakalın, Hüseyin Top, Gölpınarlı ve Arpaguş'un eserlerinde biat ve intisap erkânı dahilinde sikke tekbirleme ve çileye soyunma konularını işledikleri fakat intisabı daha ziyade sikke tekbirleme uygulamasıyla başlattıkları göze çarpar. Köseç Ahmed Dede'nin Mevlevîliğe intisap etme esnasında söylediği teberrüken giydirilen taç merasimi, muahhar kaynaklardaki sikke tekbirleme merasimiyle benzerlik arzeder. Farklı bir şekilde Pakalın biatın yüksek bir paye olduğunu; müride öncelikle arakıyye, akabinde sikke tekbirlendiğini bundan sonra kendisine verilen evrad ve ezkâr kabilinden vazifeleri yerine getirmede sebat ve sadakat gösterdiği takdirde biat verildiğini vurgular. Bu bir bakıma Şeyh Galib'in talibin arzu derecesine göre talebine karşılık verileceği görüşünü andırmakta fakat Pakalın'ın ifadelerinden maddi bir değerlendirme Şeyh Galib'in ifadelerinden ise manevi bir değerlendirmenin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Kronolojik olarak zikir telkininin ve taç-hırka ilbasının keyfiyetine dair ilk detaylı açıklamayı yapması itibarıyla Köseç Ahmed Dede'nin Mevlevîlik'te biat merasiminin tebellür etmesine önemli bir katkı sunduğu söylenebilir. Diğer taraftan Şeyh Galib'in mürit-münip-muhip terimlerini kullanarak Mevlevîlik'te üçlü düzlemde bir âdap erkân anlayışının mevcudiyetine dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Her ne kadar müellifler bu üçlü düzlemi dikkate alarak âdap-erkâna taalluk eden unsur ve kuralları bir araya getirmiş olmasalar da -ki Şeyh Galib bunun ârif kâmil şeyhlere havale edildiği düşüncesindedir- aslında mürit, münip ve muhibbe uygulanacak ve onların uyacağı âdap ve erkânda farklılıklar mevcuttur. Dolayısıyla Şeyh Galib'in sunduğu bu üçlü tasnif, Mevlevî âdap ve erkânı literatürü üzerine yapılacak bir incelemede ne kadar hassas olunması; hangi kuralların hangi seviyedeki sâlikler için geçerli olduğunu tespit etmede bir hayli dikkat gösterilmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla Şeyh Galib'in bu tasnifi, Mevlevî âdap ve erkânı literatürünün söz konusu tasnifi dikkate alan bir gözle okunma ihtiyacını da ortaya çıkarmıştır. Bir başka yerde rastlanmayan bu üçlü tasnifi Şeyh Galib'in özgünlüğü olarak değerlendiriyoruz.

Zikir âdabı konusunda ise Mevlevîlik'teki zikir esmâsının ism-i celâl olduğu ve gönül saflaştırmada bir vasıta görevi gördüğü hususunda hemen hemen her müellif benzer ifadeler beyan eder. Buna ilaveten Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in zikri aynı minvalde kategorilere ayırmaları dikkate değerdir. Şeyh Galib kalbin zikrini fikir, ruhun zikrini aşk, sırrın zikrini ise cezbe olarak tarif etmekle birlikte zikirden maksadın "müşahede" üzere yaşamak olduğunu altını çizer. Öte yandan Şeyh Galib'in tarikatın mutlak rükünlerinden biri olduğunu ifade ettiği cehrî ism-i celâl zikrinin sabah namazı sonrası yapıldığına kronolojik olarak ilk defa Köseç Ahmed'in temas etmesi dikkat çekicidir. Bu durum bu zikrin sabah namazı akabinde icra edilmesinin tarikat erkânına XVIII. asır itibarıyla dahil olduğu fikrini uyandırmaktadır. Şayet bu fikir doğru kabul edilirse XIX. asırdan itibaren keyfiyeti detaylandırılan bu zikrin gelenek haline gelmesi, Köseç Ahmed Dede'nin haber verdiği şekliyle XVIII. asırdaki uygulamadan ileri gelmektedir. Nitekim Azmî Dede, Gölpinarlı ve Hüseyin Top gibi XIX. asır ve sonrasındaki müellifleri sabah namazı sonrası icra edilen ism-i celâl cehrî zikrine bilhassa temas etmişler hatta buna murakabe bölümünü ilave etmişlerdi.

Müellifler Mevlevî mukabelesini meydana getiren unsurlar arasında cemaatle kılınan namaz, *Mesnevî* takriri, na'at, ney, devr-i veledî ve semânın bulunduğu genel olarak ittifak halindedirler. Gölpinarlı, Top ve Arpaguş gibi muahhar müelliflerin semahanenin etrafında üç defa dönme eylemi olarak tavsif ettikleri devr-i veledî, Şeyh Galib'in anlatımında *Mesnevî* takriri, na'at ve ney bölümlerini de kapsar. Ankaravî, Köseç Ahmed ve Sahih Ahmed Dede'nin sundukları verilere dayanarak XIX. asra kadar semânın üç veya dört selamlı gerçekleşebildiğini, Feyzullah en-Nakşibendî de dahil olmak üzere onu takip eden müelliflerin tavsiflerine istinaden XIX. asrın ikinci yarısından itibaren ise dört selamlı olarak sabitleştiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra önceleri cezbeyle bağlı olarak icra edilen mukabelelerin düzenli aralıklarla tertip edilmesinin XVIII. asırda mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Köseç Ahmed Dede, Şeyh Galib ve Azmî Dede'nin semânın sıradan sâliklerce değil; zâkir veya cazip sâliklerce icra edileceği fikrini öne çıkarmaları mühimdir. Şeyh Galib'in hem ruhanî hem nefsanî tarikatların seyrüsülük yöntemlerini ihtiva edecek şekilde yaptığı mukabele yorumu benzersiz olmakla birlikte bu yorum, Köseç Ahmed Dede'nin maksada ulaştıran usullerin en yücresi olarak semâyı göstermesiyle aynı eksende değerlendirilebilir.

Mevlevîlik'te binbir günlük çileden kronolojik olarak ilk bahseden müellif Köseç Ahmed Dede'dir. Evvelki asırlarda ne Divane Mehmed Çelebi ne de Ankaravî bundan söz etmiştir. Diğer taraftan çile esnasında ifa edilmesi gereken hizmet türlerine dair ayrıntılı bilgi Vahyî'den yani XIX. asırdan itibaren

kaynaklardaki yerini alır. Evvelki kaynaklarda yer almama durumunu çilenin müsellemlerine bağlamak mümkündür. Bütün bunların dışında çile bahsinde göze çarpan en önemli nokta, Şeyh Galib'in yine önceki kaynaklarda rastlanmayan farklı bir bilgiyi gündeme getirmesidir. O, binbir günlük çilenin Üveysî müritler için geçerli olduğunu söylerken esas hizmetin meydan odasında on sekiz sene sürdüğünü belirtir.

Mevlevî tarikatının âdabını şeriatın emrine muvafık bir halde yaşama, farzı vaktin girmesiyle birlikte eda etme ve bütün hareketlerde Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba etme olarak özetlemek mümkündür. Müelliflerin Mevlevîlik'te sohbetin maksada eriştiren önemli bir unsur olduğuna, şeyhi Hz. Peygamber'in vekili kabul ederek emrine riayet etmenin ve sohbetinde bulunmanın, ihvanın uhuvvet ve muhabbet dahilinde birbirlerine muamele etmelerinin önemine dikkat çektikleri görülür.

Mevlevî âdap-erkânı literatürü içerisinde Köseç Ahmed Dede'nin önemi Mevlevîliğin biât erkânı dahilindeki zikir telkini, taç-hırka ilbası ve bunun haricinde çile ve cehrî ism-i celâl zikrine ilişkin detaylı bilgi veren ilk şahsiyet olmasında ortaya çıkar. Hatta Şeyh Galib'in Mevlevîliğin mutlak erkânı olarak zikrettiği cehrî ism-i celâl zikrinin cemaatle kılınan sabah namazı akabinde yine cemaatle icra edildiğini kronolojik olarak ilk dile getiren müellif Köseç Ahmed Dede'dir. Şeyh Galib ise benzerine rastlanmayan bir şekilde Mevlevîlik'te üçlü sâlik anlayışını ortaya koyarak müelliflerin ârif şeyhlere tevdi ettiğini düşündüğü meselelere açıklık getirmesi ve âdap-erkâna taalluk eden birçok hususu tashih etmesiyle temayüz eder. Hatta yaptığı tashihler arasında en dikkat çekenin, on sekiz sene süren meydan hizmeti olduğunu söylemek mümkündür. Dikkati çeken diğer bir husus da genel olarak Şeyh Galib'in formel/törenselleşmiş bir Mevlevî âdap ve erkânı düşüncesini engelleyecek söylemde bulunmasıdır. Diğer taraftan Köseç Ahmed Dede Konya Mevlânâ Dergâhı gözlemlerini aktarması ve Şeyh Galib de Yenikapı Mevlevihanesi hücrenişini olarak doğrudan tecrübelerini takdim etmesi itibarıyla XVIII. asır Mevlevî âdap ve erkânının tezahürlerini açığa çıkarmada önemli rol oynamışlardır.

Bibliyografya

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Minhâcül-fukarâ: Fakirlerin Yolu*, haz. Saadettin Ekici, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Minhâcül-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf İstihlaları*, haz. Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Mevlevîler Yolu*, haz. Mehmet Kanar, İstanbul: Şule Yayınları, 2012.

- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Nisâbu'l-Mevlevî*, trc. Tâhirülmevlevî, haz. Yakup Şafak-İbrahim Kunt, Konya: Tekin Yayınevi, 2005.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Risâle-i Usûl-i Tarikat-i Hazret-i Mevlânâ*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nâdir Eserler, TY, nr. 6394.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı: Şerh-i Ahâdîs-i Erbâin*, haz. Semih Ceyhan, İstanbul: Dâruhadis, 2001.
- Arpaguş, Sâfi, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.
- Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, I-IV, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I-II, İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- Azmî Hüseyin Dede, *Beyânü'l-makâsîd*, Safi Arpaguş, *Gelibolu'dan Kahire'ye Bir Ömür: Son devir Mevlevîlerinden Hüseyin Azmî Dede -Hâl Tercümesi ve Risâleleri* içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, s. 149-63.
- Azmî Hüseyin Dede, *Miftâhu'l-kulûb*, Safi Arpaguş, *Gelibolu'dan Kahire'ye Bir Ömür* içinde, s. 176-83.
- Azmî Hüseyin Dede, *Nuhbetü'l-âdâb*, Safi Arpaguş, *Gelibolu'dan Kahire'ye Bir Ömür* içinde, s. 164-75.
- Baykara, Resuhi, "Mevlevî Mukabelesi Nasıl Yapılırdı", *Tasavvuf Kitabı*, haz. Cemil Çiftçi, İstanbul: Kitabevi, 2003, s. 280-86.
- Beytur, Midhat Baharî, *Mesnevî Gözüyle Mevlana*, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2001.
- Çakır, Mehmet Saki, "Câmiu'l-usûl ile Âdâb-ı Fethullah Arasında Nefy u İsbât Zikri Erkân ve Âdâbı Bağlamında Bir Mukayese", *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyumu: Bildiriler Kitabı* (ed. İhsan Günaydın v.dğr.), Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2014, s. 389-95.
- Çelebi, Celaleddin, "Çelebi Efendi", *DİA*, 1993, VIII, 261-262.
- Çevikoğlu, Timuçin - Adnan Karaismailoğlu, *Kutbü'n-nâyî Osman Dede'nin Âyin-i Şerifleri*, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2008.
- Çevikoğlu, Timuçin, *Mevlevî Âyinleri: Usûller ve Arûz*, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2011.
- Çıpan, Mustafa, "Divâne Mehmed Çelebi'nin "Tarikatü'l-ma'arifin" Risalesi ve Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme", *9. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998, s. 211-19.
- Çıpan, Mustafa, *Divâne Mehmed Çelebi (Afyon Mevlevîhânesi Şeyhi)*, Konya: Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2002.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, İstanbul: Aydın Kitabevi, 2007.
- Divane Mehmed Çelebi, *Tarikatü'l-ârifin*, Mevlâna Müzesi İhtisas Ktp., nr. 4003.
- Eşref Mehmed Dede, *Âyin-i Tarikat-ı Mevleviyye*, Millî Ktp., Yazmalar, nr. A8172.
- Fâzıl Mehmed Paşa, *Hazret-i Mevlâna'nın Duaları*, haz. Tahir Gâlip Seratlı, İstanbul: Rumi Yayınları, t.y.

Mete: Köseç Ahmed Dede ve Şeyh Galib'in Mevlevî Âdab ve Erkânına Katkıları

Feyzullah en-Nakşibendî, *Mevlevî Ayininde Manevî İşaretler*, haz. İbrahim Demirci, Konya: Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.

Galitekin, A. Nezih, "İsmail Rüşühi Ankaravî ve Risâle-i Müfide-i Usûl-i Tarikat-ı Nâzenîn", *Yedi İklim*, 8/56 (1994), s. 89-95.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2006.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2006.

Güzelhisarî, Mustafa, *Mine'l-Mecâlisi'l-Mevleviyye*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 409.

Hasan Nazif Dede, *Ta'rifü's-sülûk*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 21533.

Hasan Nazif Dede, *Ta'rifü's-sülûk*, şerh Edirneli Hayri, İstanbul: İstihkâm Alayları Litografyahanesi, 1276.

Hasan Nazif Dede, *Mevlevî Nazif Dede Dîvançe ve Risâlesi*, haz. Gülbeyaz Karakuş, İstanbul: Revak Kitabevi, 2013.

Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

İzbudak, Veled Çelebi, *Mecmua*, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırma Merkezi, Uzluk Arşivi, nr. Y97.

İzbudak, Veled Çelebi, *Tekke'den Meclis'e: Sıradışı Bir Çelebi'nin Anıları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

İzzeddin el-Kâşî, *Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye*, trc. Hakkı Uygur, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.

Kavak, Abdulcebbar, "Şeyh Abdülganî en-Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) Mevlevîlik Müdafası: *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fi tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye* Adlı Eseri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 56 (2016), s. 1125-51.

Köseç Ahmed Dede, *et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-tarikati'l-Mevleviyye Tercümesi (Zâviye-i Fukarâ)*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, haz. Ali Üremiş, Trabzon: Serander Yayınları, t.y.

Kutluk, İbrahim, "Şeyh Gâlib ve as-Sohbet -üs-sâfiyye", *İÜ Ed. Fak. Türk Dili Edebiyatı Dergisi*, 3/1-2 (1948): 37-47.

Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.

Mevlânâ, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, I-III, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2014.

Mevlevî, Abdülganî b. Muhammed Ali, *Dürrü'l-berzahî'l-ma'nevî fi esrâri ahrufi'l-matbahî'l-Mevlevî*, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 116.

Nablusî, Abdülganî b. İsmâil, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fi tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, nşr. Bekrî Alâeddin, Dimaşk: Dâru Nînovâ, 1430/2009.

Nablusî, Abdülganî b. İsmâil, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fi tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, trc. Peçevizâde Ahmed Dede, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1040.

Necmeddin-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, trc. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

- Olgun, Tahir, *Çilehâne Mektupları*, haz. Cemâl Kurnaz - Gülgün Erişen, Ankara: Akçağ, 1995.
- Oran, Süleyman Arif, *Mustafa Vahyî Efendi ve Tasavvufî Görüşleri* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1946-56.
- Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi: Mecmûatü't-tevârihi'l-Mevleviyye*, haz. Cem Zorlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, I-III, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1283.
- Sâmi, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Sühreverdî, Şehâbeddin, *Avârifü'l-maârif: Gerçek Tasavvuf*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Sühreverdî, Ebû'n-Necîb, *Âdâbü'l-mürîdîn: Yol Ahlâkı*, trc. Süleyman Gökbulut, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Şafak, Yakup, "Mevlevîlik Yolu ve Çile Âdâbı", *Mevlâna Ocağı*, ed. Mehmet Bayyığıt, Konya: Kombassan Vakfı, 2007, s. 103-22.
- Şafak, Yakup, "Mevlevîlerde Çile Esnasında Yapılan Hizmetler", *Akademik Sayfalar (Merhaba gazetesini eki)*, 6/13 (2006): 133-35.
- Şakir, Ziya, *Hazret-i Mevlâna*, nşr. Muallim Fuat Gücüyener, İstanbul: Anadolu Türk Kitap Deposu, 1943.
- Şeyh Galib, *es-Sohbetü's-sâfiye*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nâdir Eserler, AY, nr. 3408.
- Tanrıkorur, Barihuda, *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri* (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Tanrıkorur, Cinuçen, "Osmanlı Müsikiğinde Mevlevî Âyini Besteciliği", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, X, 707-22.
- Top, Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Vahyî, Mustafa, *ed-Dürretü'l-azîziyye fi'l-fevâidü'l-kaviyye*, Safi Arpağuş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim* içinde, İstanbul: Vefa Yayınları, 2009, 375-86.
- Yazıcı, Mehmet Yunus, *Peçevî Şeyh Ârif Ahmed Dede ve Ukûdü'l-lü'lü'yye fi tariki's-sâdeti'l-Mevleviyye Tercümesi* (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Yetik, Erhan, "Ankaravî, İsmâil Rusûhi", *DİA*, 1991, III, 211-13.

The Contributions of Kõseç Ahmed Dede and Shaykh Ghālib to Mawlawi Manners and Principles

This article examines Mawlawi manners (*ādāb*) and principles (*arkān*) by focusing on several subjects, including initiation, remembrance of Allah (*dhikr*), whirling prayer ceremonies (muqābala), a period of 1001 days of uninterrupted service (*çile*), and relations between Sufi masters and their disciples, in order to shed light on the contributions of Kõseç Ahmed Dede (d. 1191/1777) and Shaykh Galib (d. 1213/1799). Current studies on the subject do not focus on the historical developments of Mawlawi manners and principles, nor do they follow a chronological order that would help us to determine the origins of principles. Unlike other studies, this article aims at identifying historical development of Mawlawi manners and principles that evolved over several centuries and highlighting the similarities and differences that appear in the sources. In this line, it employs a wide literature on Mawlawi manners and principles starting with Divane Mehmed Çelebi's (d. after 951/1544) *Ṭarīqat al-ārīfīn* (The Path of Recognizants to Allah) through Sufi Arpaguş's *Mevlevilikte Manevi Eğitim* (The Spiritual Training in Mawlawi order).

Firstly, the article provides a brief overview of the literature on Mawlawi manners and principles. Based on this literature, it identifies the main elements of Mawlawi manners and principles and analyzes them under five headings: initiation practices, dhikr, muqābala, chella and relations between Sufi masters and Sufi disciples. All researchers seem to agree that one needs first to be initiated in order to pledge allegiance to a living Sufi master, however they disagree on the ceremonies of initiation.

Chronologically speaking, Kõseç Ahmed Dede is the first author to explain in his work *al-Tuhfa al-bahiyya* the details of Sufi ceremonies, such as the ceremonies of allegiance, the usage of a special formula to remember Allah (*talqīn al-dhikr*), and the wearing of hat (*sikka*) and investiture (*khirqā*). In addition, Shaykh Galib is the only one who says that a seeker (*ṭālib*) can be accepted to the path through a different pledge of allegiance in respect to the level of his aspiration. According to him, if the seeker has a sincere desire to join the order, the Sufi master might order him into *chella*. If the seeker has a lower aspiration for joining, the Sufi master might recommend that he invokes a special formula to remember Allah. With regards to the seeker with the lowest motivation, the Sufi master might ask him to repent for his sins, and follow the *Masnawī* lectures. Therefore, the first will be *murīd* (the disciple), the second will be *munīb* (repentant) and the third will be *muḥibb* (lover) in the path of Mawlawi. Distinctively, Shaykh Galib outlines the conception of the triple Sufi traveler (*sālik*) and concludes that manners and principles could differ in the Mawlawi order depending on those three stages (murīd-munīb- muḥibb).

As for *dhikr*, the authors unanimously concur that the *dhikr* of ism-i Jalāl, namely Allah, leads to the purification of the heart in the Mawlawi order. Shaykh Galib, however, also adds that true *dhikr* is one's living with consciousness and awareness of the fact that Allah can truly see him/her. Further, he argues that the *dhikr* of the heart is contemplation (*fikr*), the *dhikr* of the soul is ecstatic love for Allah (*'ishq*), and the *dhikr* of the secret (*sirr*) is an ecstatic state of consciousness (*jazba*). It

is also important to note that K se Ahmed Dede and Shaykh Galib share in associating whirling prayer (*samāʿ*) with *dhikr*. According to them, whirling prayer is only suitable for those who attain the *dhikr* of soul, i.e. those who have ecstatic love for Allah.

It appears that K se Ahmed Dede contributed to the Mawlawi manners and principles by his elaboration on the pledge of allegiance ceremonies, chella and *dhikr jahrī* of *ism al-Jalāl* (a vocal invocation done while sitting on the knees through the repetition of the name “Allah”). Shaykh Galib, on the other hand, is distinctive with his articulation of the subject by employing a triple classification of the initiator.

Keywords: Mawlawī order, manners and principles, K se Ahmed Dede, Shaykh Galib, whirling prayer ceremony, Sufi courtesy, Sufi manners.
