

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

17. YÜZYILDA DİYARBAKIR'DA TASAVVUFÎ HAYAT

Nazim Aslan

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Zübeyir Akçe

Mardin 2017

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Tarih Anabilim Dalı 11751007 numaralı öğrencisi Nazım ASLAN'ın hazırladığı "17. Yüzyılda Diyarbakır'da Tasavvufi Hayat" başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 03/08/2016 Çarşamba günü saat 13:00'te yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/ oy birliğiyle karar verilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Üye : Doç. Dr. Abdülvahap YILDIZ

Danışman : Yrd. Doç. Dr. Zübeyir AKÇE

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../2016 tarih ve/.....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2016

Enstitü Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR LİSTESİ	vi
GİRİŞ	1
1. DİYARBAKIR'DA TASAVVUFÎ HAYAT	6
1.1. 17. Yüzyılda Diyarbakır ve Tarikatlar.....	6
1.2. Diyarbakır'da Tarikatların Yeri.....	7
1.3. Diyarbakır ve Çevresinde Nakşibendilik.....	10
1.3.1. Şeyh Mahmûd Urmevi.....	15
1.3.2. İsmail Çelebi.....	29
1.3.3. Ahmed Çelebi.....	31
1.3.4. Hâcegâni Tekkesi.....	33
2. DİYARBAKIR'DA GÜLŞENİLİK VE BEKTÂŞİLİK	37
2.1. Diyarbakır'da Gülşenilik.....	37
2.1.1. İbrâhîm Gülşeni.....	37
2.1.2. Sadık Ali Efendi.....	46
2.1.3. Hasan Amidi Efendi.....	47
2.1.4. Gülşeniyye Tekkeleri.....	48

2.1.5. Diğer Tekkeler.....	52
2.2. Diyarbakır'da Bektâşîlik.....	53
2.2.1. Âşık Şahî.....	56
2.2.2. Âhû Baba.....	57
2.2.3. Nigâhi Baba.....	59
3. DİYARBAKIRLI MUTASAVVIFLAR.....	64
3.1. Açıkbaş Mahmûd Efendi.....	64
3.2. İbrâhîm el-Âmidî en-Nakşibendî.....	69
3.3. Âgâh Semerkândî-i Âmidî.....	70
3.4. Ahmed Mürşidî Efendi.....	73
3.5. Şeyh Süleyman Efendi.....	77
3.6. Seyyid Fazlullah Efendi.....	77
3.7. Fami İsmail Efendi.....	77
3.8. İbrahim el-Karamânî el-Âmidî.....	77
SONUÇ.....	79
KAYNAKÇA.....	81
ÖZGEÇMİŞ.....	91

ÖNSÖZ

Tasavvuf konusu üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Tasavvuf kültürü ile ilgili araştırmalarda tarikatlar önemli bir yer tutmaktadır. Osmanlı Devleti'nde 17. yüzyılda tarikatlar imparatorluğun hemen hemen her yerine yayılmıştır. Tasavvuf ile ilgili çalışmaların, İstanbul ve Bursa gibi büyük şehirler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Diyarbakır'ın tasavvufî durumu ile ilgili çalışmaların yetersiz olduğu söylenebilir. Yapılan çalışmaların Diyarbakır ve çevresinde yaşamış mutasavvıfların tasavvuf anlayışları hakkında olduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin önemli eyalet merkezlerinden olan Diyarbakır'ın tasavvufî yönü ile ilgili çalışmaların yetersiz olması, tez konusunun seçilmesinde yardımcı olmuştur. Bu çalışmada Diyarbakır şehrinin 17. yüzyıldaki tasavvufî durumu irdelenmeye çalışılmıştır. Tez sadece Diyarbakır merkezi ele almaktadır. Çalışma süresince karşılaşılan en büyük sıkıntı kaynakların yetersizliği olmuştur.

Tez bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde 17. yüzyılda Diyarbakır'da Nakşibendiyye tarikatı ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde bu dönemde Diyarbakır'da etkili olan Gülşeniyye tarikatı, temsilcileri ve tekkeleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca Bektaşî tarikatı ve diğer tasavvufî zümrelere değinilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Diyarbakırlı olan, Diyarbakır'a başka yerlerden gelip yerleşen mutasavvıflar ele alınmıştır.

Bu çalışmada; 17. yüzyılda Diyarbakır'da hangi tarikatlar etkili olmuştur, temsilcileri kimlerdir, bunların Diyarbakır'da kaç tane tekkesi vardır, siyasal iktidarla herhangi bir ilişkileri olmuş mudur, insanlardan ne ölçüde kabul görmüşlerdir, şehrin bu dönemde tasavvuf açısından nasıl bir görünümü vardır? gibi sorulara cevap verilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle tez çalışmam boyunca desteğini hiçbir zaman benden esirgemeyen, tez konumu seçmemde yardımcı olan ve tezime büyük katkı sağlayan danışmanım, çok değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Zübeyir AKÇE'ye emeği için teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca, yüksek lisansa başladığım günden bu yana her zaman yanımda olan aileme müteşekkirim.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

17. Yüzyılda Diyarbakır'da Tasavvufi Hayat

Nazim Aslan

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

2017: VI + 91 Sayfa

İslam dünyasında dokuzuncu ve onuncu yüzyıllardan itibaren önemli bir yer edinen ve daha sonraki dönemlerde de bu önemini koruyan tasavvuf konusu, günümüzde de birçok araştırmacının çalışma alanını oluşturmaktadır. Tasavvuf kültürü üzerinde çok sayıda araştırma yapılmış ve bu araştırmalar halen hem yerli hem de yabancı araştırmacılar tarafından devam ettirilmektedir. Tasavvuf kültürünün önemli bir parçası olan tarikatlar bu araştırmalarda büyük bir yer teşkil etmektedir. Osmanlı eyalet merkezlerinden biri olan Diyarbakır bölgesi de uzun yıllar Anadolu medeniyetlerine ev sahipliği yapmış ve tasavvuf kültürünü bünyesinde barındırmıştır. Bu sebeple mevcut çalışma 17. yüzyılda Diyarbakır bölgesinde tasavvuf konusunu incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Diyarbakır, Osmanlı, Tarikatlar.

ABSTRACT

Master thesis

Sufism Life in Diyarbakır in the 17th Century

Nazim Aslan

Mardin Artuklu University

Institute of Social Sciences

Department of History

2017: VI + 91 Pages

The subject of sufism, which has acquired an important place in the Islamic world since the ninth and tenth centuries and preserved this importance in later periods, also constitutes the working field of many researchers today. Much research has been done on the Sufi culture and these researches are still being carried out by both domestic and foreign researchers. Sects, which has an important part of Sufi culture, constitute an important part of this research. Diyarbakır region, one of the Ottoman provincial centers, has been home to Anatolian civilizations for many years and has been housed in the sufism culture. For this reason, the present work aims to examine the mysticism in the region of Diyarbakır in the 17th century.

Keywords: Sufism, Diyarbakır, Ottoman, Sects

KISALTMALAR LİSTESİ

AÜ	: Ankara Üniversitesi
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DTCF	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
DŞS	: Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İLAM	: İlmi Araştırmalar Merkezi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nr.	: Numara
OSAV	: Osmanlı Araştırmaları Vakfı
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
Sad.	: Sadeleştiren
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Yay.	: Yayınları, Yayınevi

GİRİŞ

Tasavvuf, Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmaktır, edeptir, Hakk'a boyun eğmektir. Tasavvuf kavramı gibi, tarikat kavramı da gerçek bir tanımlamaya ihtiyaç duymaktadır. Mutasavvıfların ifadelerine göre; Allah'a giden yollar çok fazla olsa da, tasavvufî tarikatların sayısı bellidir. Tarikatlar dönemi tasavvuf tarihinin bir dönemini ifade etmekle birlikte tarikat kavramı tasavvufun kendisi kadar eskidir. Tarikat mana açısından, ilk dönemlerde Allah'a ulaşan yol manasında kullanılmaktaydı. Tasavvuf düşüncesi büyük tarikatların teşekkül etmesinden önce de vardı. Genel olarak tarikatlar, tasavvufî düşüncenin benimsediği yaşam biçiminin daha fazla insana ulaştırılabilmesi, benimsetilmesi gayesiyle kullanılan bir kurumsallaşma biçimi olmuştur. Bundan dolayıdır ki tarikatlar; tasavvuf düşüncesinin yaşama adaptasyonunu sağlamış, bu sayede tasavvufun toplumsal hayattaki etkinliği artırmıştır.

Tasavvuf kültürünün ve düşüncesinin hayata geçirilmesi de tarikatlar aracılığı ile gerçekleşmektedir. İslam tasavvufu, sadece düşünce planında kalmamış, tarikatlar aracılığıyla tekke ve zaviye gibi mekânlarda günlük hayatta uygulama alanına geçirilmiştir. 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde siyasi, sosyal ve ekonomi gibi pek çok alanda bazı aksaklıkların yaşandığı görülmektedir. Buna rağmen tarikatlar etkili olmaya devam etmiştir. Diyarbakır şehri de tasavvuf düşüncesinin yaşandığı ve geliştiği önemli şehirlerden biri olmuştur. Yapılan bu tez çalışmasında da tasavvuf yaşamının 17. yüzyıl Diyarbakır'ındaki görünümü incelenmeye çalışılmıştır.

17. yüzyıl, Osmanlı Devleti açısından birçok kurumda ciddi problemlerin yaşandığı dönem olmuştur. Buna karşın tasavvuf kurumunun bu dönemde etkin olduğu ifade edilebilir. Bu dönemde çok sayıda tarikat Osmanlı Devleti sınırları içerisinde faaliyetlerini devam ettiriyordu. 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin tasavvufî hayatını şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde tarikatların tesiri ve yaygınlığı önceki dönemlere göre artmıştır. Değişik yerlerde tesis edilen kollar, şubeler aracılığıyla tarikatlar, pek çok insana ulaşma fırsatı bulabilmiştir. Böylelikle tarikatların mürid halkalarında önemli bir artış meydana gelmiştir. 17. yüzyılda faaliyet gösteren

tarikatların başında Halvetiyye gelmektedir. İdarecilerin desteği sayesinde tasavvuf tarihinde en fazla kol ve şubesi bulunan tarikat durumuna gelmiştir. Bundan dolayı Halvetiyye için “tarikât fabrikası” ifadesi kullanılmıştır.¹

Tasavvuf tarihinde önemli bir yerde bulunan, Aziz Mahmud Hüdâî (ö.1038/1628) tarafından tesis edilen Celvetiyye tarikatı da bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. I. Ahmed, III. Murad, Genç Osman gibi padişahlar, Aziz Mahmud Hüdâî'ye karşı büyük bir saygı duymuşlar. Bu da Celvetiyye tarikatının Osmanlılar'da bu dönemde etkili olmasını sağlamıştır.²

Bir diğer tarikat olan Mevleviyye tarikatı özellikle İstanbul'da, bu yüzyılda etkili ve önemli bir şekilde temsil edilmiştir. Mevleviyye,³ yöneticilerin kendilerine yakınlığından dolayı adeta bir devlet tarikatı konumunda yer almıştır. Tarikatların bazı şubeleri bu dönemde kurulmuştur. Yine Kadiriyye⁴ tarikatı bu yüzyılda İstanbul'da temsil edilme fırsatı bulabilmiştir. Halvetiyye tarikatına bağlı Ramazaniyye, Sivasıyye, Cihangiriyye, Cahidiyye, Karabaşıyye, Nasuhiyye, Mısıriyye, Kadiri tarikatına bağlı Rumiyye (İsmailiyye), bu dönemde kurulan bazı tarikat şubeleridir.⁵ Bu dönemde geniş bir faaliyet alanı bulamayıp bölgesel olarak etkin olan bazı tarikatlar da vardır. Bunlara örnek olarak Semerkandiyye, Zeyniyye ve Kübreviyye tarikatları verilebilir. Bu tarikatlar sadece Bursa'da temsil edilmiştir. Yine bir diğer tarikat Şazeliyye⁶ ise sadece Urfa'da temsil edilmiştir.⁷

Bu dönemde etkin olan bir diğer tarikat ise Bektâşîlik'tir. Türk toplumsal ve kültürel yaşamı üzerinde derin bir etkisi olan Bektâşîlik, demokratik, milli özelliğiyle, göçebe ve köylülerle sınırlı kalmamış, zamanla bütün toplumsal sınıflardan üye kazanmaya başlamıştır. Faaliyette olanlarının pek çoğu hakkında

¹ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulema (XVII. Yüzyıl)*, OSAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2007, s. 53.

² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 354.

³ Mevleviyye Tarikatı hakkında geniş bilgi için bkz. Füzûzan Hüsrev Tökin, “Mevlevilik”, *Türk Düşüncesi*, C. VII, S. 4, İstanbul 1957, s. 23-28.

⁴ Kadirilik ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Dilaver Gürer, *Abdülkadir Geylani, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

⁵ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 26.

⁶ Şazeliyye hakkında bilgi için bkz. Mahmut Karakaş, *Cumhuriyet Öncesi Şanlıurfada Kültür ve Eğitim*, Ankara 1995.

⁷ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 53.

bilgi veren Evliya Çelebi, 17. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda yedi yüz Bektâşî tekkesi olduğundan bahsetmektedir. İfade edilen rakam abartılı olsa da Bektâşîliğin⁸ imparatorlukta ne kadar yaygın olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁹

Bu dönemde tekkelerin sayısı hızlı bir şekilde çoğalmıştır. Devlet adamları tekke yaptırmak için neredeyse bir yarış içerisine girmişlerdir. Kurulan yeni şubeler aracılığıyla tarikatların toplumda etkinliği ve yaygınlığı artmış, mürid halkaları genişlemiş, her bir şube başkent İstanbul'da temsil edilmek için çaba göstermiştir. Mutasavvıflar halktan, aydın kesimden, idarecilerden kısaca toplumun her kesiminden büyük saygı görmüşlerdir. 17. yüzyıl şeyhlerinin çoğu medrese öğrenimi görmüş, küçümsenmeyecek bir kısmı müderrislik ve kadılık gibi yüksek dereceli görevleri hak etmişlerdir. Bununla beraber İslâmî ilimlerin bütün alanlarında eserler meydana getirmişlerdir. Tekkeler; edebiyat, musiki ve hat sanatının önde gelen destekçisi olmuş ve birçok mutasavvıf bu alanlarla ilgilenmiştir. Bunun sonucunda bu alanlarda büyük gelişme kaydedilmiştir. Bu dönemde, tasavvufta önemli bir yeri olan devran ve semanın dinî sınırları aşip aşmadığı konusunda tartışmalar olmuştur. Muhyiddin Arabî ve Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin düşünceleri, bu asrın mutasavvıfları tarafından büyük beğeni toplamış, bu iki tasavvuf büyüğünün eserleri üzerine şerhler yazılmıştır. Yine bu dönemde şiir ve şiirde yer alan tema yönünden Yunus Emre'nin tesiri 17. yüzyıl mutasavvıfları arasında kendini kuvvetli bir şekilde hissettirmiştir.¹⁰

Tasavvuf ehli kişilerin bu dönemde ilmî eserler ortaya koymada oldukça önemli bir düzeyde oldukları söylenebilir. Bu kişiler yalnızca tasavvufla ilgili eserler vermemişler, bununla birlikte diğer alanlarla ilgili de eserler vermişlerdir. 17. Yüzyıl meşayihinin hemen hemen dörtte birinin eser telif ettiğini söylemek mümkündür. Tespit edilen 388 şeyhin yazılan divanlar dışında, toplam 569 eserinin olduğu görülmektedir. Telif edilen eserlerin yarısına yakınının Halveti, 143'ünün

⁸ Bektâşîlik ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmed Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2012.

⁹ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, 17. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012, s. 206; Ahmet Yaşar Ocak, "Bektâşîlik," DİA, C. V, İstanbul 1992, s. 379.

¹⁰ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 53.

Bayrami, 61'inin Mevlevi, 51'inin Celveti, 18'inin Semerkandi, 8'inin Nakşî, 2'sinin Kadiri, 1 tanesinin ise Zeyni şeyhlerine ait olduğu kaydedilmektedir.¹¹

Tasavvuf alanındaki bütün bu önemli gelişmelere rağmen bazı olumsuzluklar da görülmektedir. Önceki dönemlere göre bazı alanlarda gerilemeler yaşanmıştır. 17. yüzyılda medreseler ile beraber tekkelerde de gerilemenin olduğu, tekke şeyhlerinin en liyakatli görülme usulüne göre değil de, babadan oğula geçme esasına göre düzenlenmesi, tekke eğitiminde belli bir gerilemenin olmasına neden olmuş, ehil olmayan bazı kişilerin sırf şeyh oğlu olduğu için tekkelere şeyh tayin edildiği çok görülmüştür. Kadızadeler ve Sivasizadeler¹² arasında yaşanan mesele öyle ki, zaman zaman grupların birbirini tekfir etmesine varan boyutlara ulaşmıştır. Bu dönemde gerileme gösteren tekke ve medrese eğitimine karşın, Bursalı İsmail Hakkı ve Erzurumlu İbrâhîm Hakkı gibi iki büyük mutasavvıf yetişmiştir.¹³

Daha önce belirttiğimiz mutasavvıfların yanı sıra Sinan Ümmi (ö.1067/1658), Atpâzarî Osman Fazlı (ö. 1102/1691), Niyazi-î Misrî (ö.1105/1694), Aziz Mahmud Hüdâî gibi şahıslar da dönemin önemli tarikat şeyhleri olmasının yanı sıra tasavvufî halk şiiirinin de en önemli temsilcileridir.¹⁴ Bu dönemde İstanbul, tasavvufî hayatın merkezidir. Burayı; Bursa, Konya, Amasya, Kastamonu ve Diyarbakır gibi şehirler izler.¹⁵

Tasavvuf alanındaki bu gelişmelerin yanı sıra, 17. yüzyılda tarikatların ve tarikat liderlerinin eski güçlerinin ya da meşruluklarının azaldığı görüşünü savunan kişiler de yok değildir. Bunlardan biri Robert Mantran'dır. Tasavvuf konusunu esnaf boyutuyla değerlendiren Mantran, Ortaçağ'da derviş tarikatlarının etkisi en yüksek noktada iken şeyhlerin esaslı bir rol oynadıklarını ancak, 17. yüzyılda esnaf üzerinde büyük bir otoriteyi koruyamadıkları görüşündedir. Ayrıca bu dönemde esnaf loncalarının yönetiminin artık din tarafından daha az belirlenen fakat yönetsel,

¹¹ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 468.

¹² XVII. yüzyılda cereyan eden bu hadise bir bakıma medrese-tekke çatışması olarak değerlendirilebilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî (971/1563-1049/1639) Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 95-122.

¹³ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.148.

¹⁴ Ömer Yılmaz, *İbrâhîm Kurani Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 53; Ağâh Sırrı Levend, "Halk ve Tasavvufî Halk Edebiyatı", *Türk Dili Dergisi*, C. XIX, S. 207, Ankara 1968, s. 184.

¹⁵ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 477.

uygulama problemleriyle daha fazla meşgul kişilerin ellerinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre hala şeyh atanmaktadır, ancak artık bu gelenek saygıdan gelen işlem halindedir. Tarikatların eskisi kadar fonksiyonel olmadığını, fütüvvet sisteminin etkisinin önemli ölçüde azaldığı, sonuç olarak bunun rolünün azalmasına yol açtığı şeklinde bir yorumda bulunmaktadır.¹⁶

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi, bazı olumsuz gelişmelere rağmen 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde faaliyet gösteren tarikatların oldukça fazla olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönem, bir bakıma tarikatların İmparatorluğun her yerine yayılmaya çalıştıkları bir dönem olmuştur. Bu da beraberinde tasavvufî hayatın yoğun bir şekilde yaşanmasını sağlamıştır. Aynı durum Diyarbakır için de söz konusudur. Çünkü bu dönemde Diyarbakır'da etkin olan farklı dinî tasavvufî zümreler mevcuttur.

¹⁶ Robert Mantran, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay-Enver Özcan, TTK Yayınları Ankara 1986, s. 346-47.

1. DİYARBAKIR' DA TASAVVUFÎ HAYAT

Bu bölüm 17. yüzyılda Diyarbakır'daki tasavvuf hayatı hakkında olacaktır. Bu bağlamda öncelikle Nakşibendiliğin etkisinden bahsedilecektir. Bu dönemde Diyarbakır'da etkili olan, büyük bir mürit kitlesine sahip Urmiye Şeyhi Mahmûd Efendi'nin hayatı, toplum üzerindeki etkisi ve Diyarbakır'daki tekkesi üzerinde durulacaktır. Devrin padişahı IV. Murad ile olan ilişkileri ve tartışmalı bir konu olan idamı hakkında bilgi verilecektir.

1.1. 17. Yüzyılda Diyarbakır ve Tarikatlar

Osmanlı dönemi kültürel hayatı açısından tasavvuf önemli bir yerde durmaktadır. Aynı şey Diyarbakır için de söylenebilir. Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) devrindeki tapu tahrir defterlerinde yapılan incelemeler sonucunda, birçok şehirde olduğu gibi Diyarbakır'da da o dönemde tam 57 tekkenin var olduğu belirlenmiştir.¹⁷ Bu tekke ve zaviyelerin sayısı Diyarbakır'ın tasavvuf kültürünün ne kadar geliştiğini göstermesi açısından önemlidir.

Diyarbakır'a belirli bir zamanda gelip topluma yerleşen, toplumda yer edinen ve faaliyetleriyle adından söz ettiren, toplumda bir denetim mekanizması oluşturan, şehirde kabul gören birçok tarikat vardır. Bu tarikatlar; Nakşibendilik, Kadirilik, Rufailik, Gülşenilik, Yesevîlik, Mevlevîlik, Kalenderîlik, Bektâşîlik, Evhadiyye Tarikatı ve Ahilik'tir.¹⁸

17. yüzyılda Diyarbakır'ı gezen Evliya Çelebi; gözlemlerini aktarırken şehrin tasavvufî yönü ile ilgili olarak iki tarikatın adını zikreder. Bunlar Gülşeni ve Nakşibendî tarikatlarıdır. Ünlü seyyah, bu tarikatların hatırı sayılır bir mürit kitlesinin bulunduğunu ifade eder. Bunlardan Gülşenilik, Halvetiyye'nin bir kolu olup, kurucusu İbrâhîm Gülşenî'dir. 1502 yılında Tebriz Safevîler tarafından ele geçirilince Diyarbakır'a gelen ya da gelmek mecburiyetinde kalan İbrâhîm Gülşenî burada çok sayıda mürit edinmiştir.

¹⁷ Ömer Lütfü Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, S. 2, Ankara 1942, s. 301.

¹⁸ M. Şefik Korkusuz, "Tezkire-i Meşâyih-i Âmid (Diyarbakır Velîleri)", Kent Yayınları, İstanbul 2004, s. 12.

1.2. Diyarbakır'da Tarikatların Yeri

Diyarbakır'da tarih boyunca pek çok tarikat faaliyette bulunmuştur. Evliyâ Çelebi'nin de ifade ettiği gibi 17. yüzyılda şehirde iki tarikat daha aktiftir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunlardan biri Gülşenilik'tir. Kurucusu İbrâhîm Gülşenî'ye, Arap ve Acem'den birçok kişiyle birlikte beylerden, askerlerden de oldukça fazla kimseler mürit olmuştur. Ayrıca İbrâhîm Gülşenî'nin, oğlu Ahmed Hayali'yi, Osmanlı Devleti'ne karşı savaşmış olan Memlûk Sultanı Tomanbay'ın dul eşi Honde Fatıma ile evlendirmesi, Acem'den Sultan Hasan ve Sultan Yakup'un da kendisine mürit olmasını sağlamış. Bu da kendisinin toplumun farklı kesimleriyle iyi ilişkiler kurmasına yardımcı olmuştur.¹⁹ İleriki sayfalarda İbrâhîm Gülşenî'nin hayatı, tarikatı ve Diyarbakır'daki etkinliği üzerinde durulacaktır.

Evliya Çelebi'nin bahsettiği bir diğer tarikat ise Nakşibendî tarikatidir. Evliya Çelebi'nin Gülşeni tarikatına göre Nakşibendî tarikatinden daha fazla bahsettiği görülür. Ünlü seyyahın Diyarbakır ziyareti sırasında tarikatın başında İsmail Çelebi bulunuyordu. Kendisi, Urmiye Şeyhi Mahmûd Efendi'nin oğluydu. İsmail Çelebi pek çok açıdan kabiliyetli bir insandı. Kendisi hem İslami ilimlere vakıf bir insandı, hem de bestekârdı ve şairdi. İsmail Çelebi, otuz yıldan fazla bir süre Diyarbakır'da Nakşibendî şeyhliği yapmıştır. 1669 yılında vefat eden İsmail Çelebi Urfa kapısı dışında bulunan aile mezarlığına defnedilmiştir. Onun ölümünden sonra yerine oğlu Ahmed Çelebi geçmiştir.²⁰

Anadolu'nun Doğusu ve Güneydoğusunda özellikle de Diyarbakır-Van arasındaki bölgede Nakşibendilik büyük bir yoğunluğa sahipti. Bir diğer yerin ise Urmiye olduğunu söylemek mümkündür. Bölge insanı arasında tarikatlar, büyük bir etkinliğe sahipti. Örneğin aşiretler arasında miras, kan davası gibi konularda herhangi bir anlaşmazlık çıktığında şeyhler, arabuluculuk ya da hakemlik vazifesi görürdü. Olayların daha fazla büyümemesi için bu tür durumlarda şeyhlerden destek alınırdı. Böylece şeyhler aşiretler arasındaki anlaşmazlıkların çözümünü bulmak için önemli rol oynuyorlardı. Birçok şeyhin farklı aşiretler arasında müntesipleri

¹⁹ Himmət Konur, *İbrâhîm Gülşeni Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 122.

²⁰ Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, C. II, San Matbaası, Ankara 1996, s. 139.

bulunmaktaydı.²¹ Bundan ötürü şeyhlerin bölgedeki varlığı yöre halkı açısından önemliydi. Şeyhler ile bölgedeki aşiretler arasında belli seviyede ilişkiler olduğu söylenebilir. Bu ilişki ya şeyhe para veya mal sağlamakveya şeyhi yılda bir kaç defa ziyaret etmek şeklinde oluyordu.²²

Osmanlı Devleti, kurulduğu günden itibaren Anadolu'da İslâmiyetin yayılmasında dervişlerin, sufilerin veya tarikat şeyhlerinin önemli etkileri olmuştur. Devletin bu kişilere büyük ilgi gösterdiği de söylenebilir. Ancak devlet yöneticileri, tarikat liderlerini ya da önemli şahsiyetlerini devletin geleceğine karşı bir tehlike olarak gördüğünde, bazen de bunun tam tersi olmuş ve onları idam etmiştir. Bunlardan biri de Urmiye Şeyhi Mahmûd Efendi'nin idam edilmesidir. İleriki sayfalarda bunun üzerinde detaylı bir biçimde durulacaktır. İdam yerine devletin uyguladığı bir diğer yöntem ise sürgüne²³ göndermek olmuştur. Buna benzer uygulamalara, 17. yüzyıldan önceki dönemlerde de rastlamak mümkündür.²⁴

Bahaeddin Nakşibend (ö. 791/1398) ve onun halifeleri zamanında Nakşibendî tarikatı daha çok Maverâünnehir ve Harezm şehrinde yaygındı. Belli bir süre Orta Asya'da da etkili olan tarikatın bu bölgenin dışına çok fazla geçemediğini söylemek mümkündür. Nakşibendî tarikatı, 15. yüzyıla dek çok büyük bir ilerleme gösterememiş, Ubeydullah Ahrar (ö.895/1490) ve onun müritleriyle birlikte büyük bir etkinliğe kavuşmuştur. Böylelikle, Orta Asya'nın en yaygın tarikatı haline gelmiş ve Asya topraklarının dışında da büyük bir yayılma imkânı bulmuştur. Nakşibendi silsilesi açısından, Bahaeddin Nakşibend'den sonra en önemli şahsiyetin Ubeydullah Ahrar olduğu ifade edilmektedir. Ubeydullah Ahrar'ın hayatına ilişkin bilgiler Bahaeddin Nakşibend ile ilgili bilgilerden çok daha fazla ve ayrıntılıdır.²⁵

İran coğrafyası da Nakşibendiliğin yayıldığı bir diğer bölgedir. Nakşibendî tarikatı açısından, bu bölgede yer alan Tebriz, Kazvin, Herat şehirler önemlidir. Zira

²¹ Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, Çev. B. Yalkut, 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 366.

²² Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, s. 366-367.

²³ Bunlardan biri pek çok defa sürgüne gönderilen ve Diyarbakır'da bir yıl şer'i ilimleri tahsil eden Niyazi-i Mısrî'dir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, *Niyazi-i Mısrî; Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

²⁴ Hakan Kaya, *XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendilik*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2011, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 58.

²⁵ Hamid Algar, "Nakşibendiyye", DİA, C. XXXII, İstanbul 2006, s. 336.

bu bölge Şiiilerin denetimi altındaydı.²⁶ Rumiye Şeyhi Mahmûd Efendi'nin ailesi de bu bölgeden Osmanlı topraklarına göç etmiştir. Şeyhin, ilmi açıdan donanımlı olması ve karizmatik kişiliği gibi özellikleri, sorunları kolay bir şekilde çözmesi, taraflar arasında barışı sağlamada etkili olması çevre üzerinde etkili olmasını sağlamıştır. Ayrıca şeyhin kerâmet sahibi olduğunun düşünülmesi, şeyhe ayrı bir saygınlık kazandırmıştır. Bu da şeyhin, toplum üzerinde daha fazla etkili olmasını sağlamıştır. Tarikat şeyhlerinin toplum üzerindeki etkinliğinin olduğu kadar, devlet yöneticileri ile olan ilişkilerde de önemli rol oynamışlardır. Şeyhlerin keramet sahibi olduğuna sadece halk değil, padişahlar ya da önemli devlet adamları da inanıyordu. Dervişlere, sufilere veya tarikat meşayihine duyulan ilgi ve alakayı Osmanlı Devleti'nin kurulduğu yıllara kadar, hatta daha da öncesine götürmek mümkündür.²⁷

Urmiye Şeyhi'nin Diyarbakır'a taşınması konusunda farklı sebepler ifade edilmektedir. Şeyhin ihtiraslı olmasının yanı sıra can korkusunun da bu göçte etkili olmuş olabileceği söylenilmektedir. Safevi düşmanlığından kurtulmak ta kendisini göçe zorlayan bir başka neden olabilir. Çünkü, Şah Abbas 1603'de Urmiye'yi almış ve böylece bu bölge nihaî olarak Safevî ülkesine dahil edilmiştir.²⁸ Diyarbakır'da yol ticaretiyle uğraşan çok sayıda zengin tüccarın bulunması, şehrin idarî ve askerî açıdan önemli bir merkez olması gibi sebepler bu duruma delil olarak gösterilmektedir. Diyarbakır stratejik bakımdan önemli bir konumdaydı. Şehirden geçen yolların Doğu ve Güneydoğu'daki şehirlerin hepsini birleştirdiğini, Azerbaycan, Anadolu ve Suriye'deki kentleri birbirine bağladığını söyleyebiliriz. Yine, Karadeniz bölgesinden, Kafkaslardan, Kuzey İran'dan ve hatta Asya'dan çoğu hacının Mekke'ye giderken, buradan geçtiği ifade edilmektedir.²⁹

Yukarıda da ifade edildiği gibi şeyhin Diyarbakır'a göç etmesinde Diyarbakır'ın iyi bir konumda olmasının yanı sıra, İran'daki Şii baskılar da etkili olmuş olabilir. Sünnî tarikatlara yönelik, ilk dönem Safevî hânedanının düşmanca bir

²⁶ Hamid Algar, *Nakşibendilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 162.

²⁷ Kaya, s.48.

²⁸ Algar, *Nakşibendilik*, s. 271.

²⁹ Martin van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, Çev. N. Kırac, B. Peker, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 56.

tutumunun olması bu göçün nedenlerinden biridir. Nakşibendi büyüklerinden Abdurrahman-ı Cami'nin (ö.898/1492) mensuplarından, Sunullah Kûzekünânî'nin (ö.929/1522) iki halifesi Safevi hanedanının bu düşmanca politikasına rağmen, Tebriz civarındairşad faaliyetini devam ettirmiştir. Bu halifelerden, Derviş Celâleddin Hüsrevşâhî, Mevlânâ İlyâs Bâdâmyârî'yi (ö.965/1558) yetiştiren kişidir. Mevlânâ İlyâs'ın akrabası ve halifesi olan Muhammed Bâdâmyârî, kızılbaş zulmü yüzünden Tebriz bölgesini terketmek zorunda kalmış, bütün akrabaları ve bağlıları ile birlikte ahalisinin çoğunluğunun Kürt ve Sünnî olduğu Urmiye şehrine göç etmiştir. Ancak, Urmiye 17. yüzyılın ilk yarısında Safevî hanedanının hâkimiyetine girince Muhammed Bâdâmyârî'nin torunu olan Şeyh Mahmûd Urmevî, Osmanlı idaresinde bulunan Diyarbakır'a yerleşmiştir.³⁰ Ayrıca Urmiye Şeyhi'nin Diyarbakır'a yerleşmesinde, şehrin konumunun yanı sıra, kendisinin burada bulunan insanlarla arasında; dini veya etnik açıdan gelen bir yakınlığın etkisi de olabilir.

1.3. Diyarbakır ve Çevresinde Nakşibendilik

Tarikatların oluşması ya da yayılması esnasında onu çevreleyen koşulların çok önemli olduğu ifade edilebilir. İçinde bulunduğu şartlar sonucunda tarikatlar; yerel, bölgesel ya da yarı evrensel bir tarikat niteliği taşır. Örnek olarak, Nakşibendî tarikatı Maveraünnehir ve Harezmi dışına uzun bir süre çıkamamıştır. Fakat zaman içinde Hindistan, Çin, Endonezya, Kafkasya, Balkanlar ve Anadolu gibi farklı, geniş coğrafyalarda yayılma olanağı bulunduğu söylenebilir.³¹

Osmanlı topraklarına Nakşibendî tarikatının ilk olarak gelmesi, Molla İlahi (Abdullah Simavi ö.1491)'den öncedir. Anadolu'da, tarikatın ilk temsilcilerinin, Ankara Savaşı sırasında Timur'un ordusunda bulunan Nakşibendi dervişleri olduğu belirtilmektedir.³² Nakşibendî temsilcilerinin Anadolu'da ilk tekkesi Amasya'da Bedreddin Mahmud Çelebi tarafından 807/1404 yılında kurulmuştur. Bahaeddin Nakşibend'in halifelerinden Hacı Rükneddin Mahmud Buhari, vakıfları tanzim

³⁰ Algar, "Nakşibendiyye", s. 336.

³¹ Algar, *Nakşibendilik*, s. 161.

³² İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara 1983, s. 40.

edilen bu tekkede ilk olarak görev yapan kişidir.³³ Fakat Bedreddin Mahmud Çelebi'den sonra hangi şeyhlerin tekkede postnişinlik yaptığı ile alakalı herhangi bir bilgi yoktur. Bu tekkenin II. Bayezid devrine kadar Nakşibendîlerin elinde kaldığı, daha sonra da Halveti tarikatına mensup kişiler tarafından kullanıldığı belirtilmektedir.³⁴

Nakşibendî tarikatı, 17. yüzyıldan başlayarak Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok bölgesinde yaygın olarak görülmeye başlamıştır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu da Nakşibendî tarikatının yayıldığı yerler arasında bulunmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu geçiş için önemli güzergâhlara sahip olduğundan dolayı, farklı nedenlerle birçok kişi buraya uğramıştır. Mesela hac vazifesi için Mekke'ye, ya da Orta Asya, İran, Azerbaycan gibi yerlerden gelip Osmanlı'nın başkentine giden kişiler bu bölgeden geçiş yapıyorlardı.³⁵

Bölgeye gelen kişiler arasında âlimler ve tasavvuf ehli kişiler de bulunuyordu. Bunlar Doğu ve Güneydoğu'da, Nakşî tarikatının yayılması için çaba göstermişlerdir. Bu âlimler bazen bölgede uzun süre kalarak irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Şeyhler faaliyetleri neticesinde, kısa bir süre zarfında önemli bir kitle elde etmeyi başarmışlardır. Bu irşad çalışmalarının tamamı dışarıdan gelen insanlar aracılığıyla yapılmamıştır. Bu faaliyet, bölgede yaşayan önemli âlimlerin yoğun çabalarıyla da yapılmaktaydı. Bölgedeki Nakşibendî tarikatının varlığı, bölge üzerindeki etkisi ile ilgili bilgilerimizin büyük bir bölümünü, dönemin önemli seyyahlarından olan Evliyâ Çelebi'den öğrendiğimizi söyleyebiliriz.³⁶

Orta Asya veya İran'a seyahat ederken Evliyâ Çelebi; buralarda Nakşibendî tarikatının varlığını gösteren, önemli bilgiler vermektedir.³⁷ Özellikle 16. Yüzyılda tarikatın Tebriz ve Kazvin gibi şehirlerde yayılması için Seyyid Ali Kürdi'nin büyük

³³ Hüseyin Hüsameddin Abdizade, *Amasya Tarihi*, C. I, Sad. Ali Yılmaz- Mehmet Akkuş, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Ankara 1986, s. 243.

³⁴ Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 269.

³⁵ Algar, *Nakşibendîlik*, s. 189.

³⁶ Kaya, s. 43.

³⁷ Kaya, s. 43.

çabaları olduğu bilinmektedir. Kazvin'in uzun zamandan beridir Sünniliğe sıkı bir şekilde bağlı olması, Ali Kürdi'nin burayı seçmesinde etkili olmuştur.³⁸ Ali Kürdi, Hazreti Peygamberin soyundan gelen seyyid bir aileye mensuptu. Ancak Safevîler'in baskıcı şii propagandasını yaptığı dönemde bu zat, Tebriz'de idam edilmiştir. Seyyid Ali Kürdi'nin beş halifesinden dördü Tebriz'de irşad faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Nakşibendiyye tarikatı onların ölümlerinden sonra, Safeviler'in merkez şehirlerinde tamamen yok olmuştur.³⁹ Güneydoğu'ya Orta Asya'dan gelen Nakşibendîler Cizre'de bir tekke kurmuşlardır. Hicaz'a hac için seyahat eden kişilerin yerleştirilmesi maksadıyla bu tekkenin inşa edildiği ve bir Nakşibendî türbesini, 17. yüzyılda bölgeyi gezen Evliyâ Çelebi'nin ziyaret ettiği ifade edilmektedir.⁴⁰ Seyyid Ali Kürdi, Nakşibendîyye'nin yanı sıra Kadiri tarikatına da mensup olan İsmail Fakirullah'ın büyük dedesiydi.⁴¹

İsmail Fakirullah Siirt'teki önemli camilerden birinin başında bulunuyordu. Kendisini yöredeki insanlar arasında etkili olmasının yanında büyük bir ilmi derinliği de bulunmaktaydı. Ayrıca İsmail Fakirullah, Şafii fihhına ait eserlerinde olduğu yüzlerce ciltlik büyük bir kütüphaneye sahipti. İsmail Fakirullah'a gelen mektuplardan ve kendisine olan bağlılıklardan bölgede büyük bir itibarının olduğu anlaşılmaktadır. Sadece bölgede bulunan yerel Kürt halkı tarafından kendisine bağlılık gösterilmiyordu. Bunun yanı sıra Hindistan'nın, Mekke'nin müslüman önde gelenleri, Osmanlı Devleti'nin yönetici kesiminde bulunan kişiler tarafından da kendisine saygı duyuluyordu. Ayrıca bölgenin önemli tasavvuf büyüklerinden ve şairlerinden birisi olan Molla Cezerî'nin (ö.1050/1640) de Nakşibendî tarikatından olduğu belirtilmektedir. Molla Cezerî'nin, büyük bir ihtimalle Kırmızı Medrese'de müderris olarak görev yaptığı belirtilmektedir.⁴²

³⁸ Algar, *Nakşibendilik*, s. 278.

³⁹ Algar, "Nakşibendiyye", s. 337.

⁴⁰ Dina Le Gall; *Bir Sufî Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik*, Çev. İrfan Kelkitli, Litera Yay., İstanbul 2016, s. 131.

⁴¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, Haz. F. Yavuz ve İ. Özen, Meral Yayınları, İstanbul 1972, s. 90.

⁴² Abdullah Yaşın, *Tarih, Kültür ve Cizre*, Kuloğlu Matbaası, Ankara 2007, s. 343.

Doğu ve güneydoğu bölgelerine seyahatler yapan Evliyâ Çelebi, bölgenin çoğu yerlerinde Nakşibendî şeyhleri vetekkeleri ile karşılaştığını ifade eder. Safevîler'in Sünnî âlimler ve tarikat ehli kişiler üzerinde bu dönemde büyük baskı uyguladıkları bilinmektedir. Öyle ki Şah İsmail yalnızca Kazerunî tarikatından dört bin kişiyi öldürmüştür.⁴³ Ünlü seyyah, bölge nüfusunun büyük çoğunluğunun Şafii mezhebinden olduğunu, bunların büyük bir kısmının da Nakşibendî tarikatına mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Evliyâ Çelebi; Erzurum'un yakınında bir kale olan Narman'da dindar sünnî ve Nakşibendî tarikatına bağlı olarak andığı çok sayıda kişiden oluşan bir topluluğa rastladığını ifade eder.⁴⁴

Van Gölü'nün kuzeyinde yer alan Ahlat'ı gezerken Evliyâ Çelebi, Tarik-i Hâcegan'da⁴⁵ (Nakşibendi), tasavvufî yönden çok yüksek bir seviyede bulunan Hasan Dede adında birisiyle tanışır. Ancak Hasan Dede'nin Orta Asya'dan hangi sebeple geldiği ile alakalı herhangi bir bilgi yoktur. Hasan Dede'nin Nakşibendî tarikati ile olan bağlantısını Orta Asyalı gezginlerden almış olabileceği ifade edilmektedir.⁴⁶ Bunun yanı sıra, tarikatın farklı bölgelere yayılmasında Orta Asya'dan gelen Nakşîler etkili olmuştur. Özellikle İstanbul'da, bu kişiler çeşitli tekkeler kurmuş ve bu faaliyetler sonucunda Horasan kökenli bir tasavvuf anlayışının gelişmesini sağlamıştır.⁴⁷

Bölgede Nakşibendî tarikatına mensup pek çok önde gelen şahıstan söz etmek mümkündür. Bu kişilerin varlığı yalnızca Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde yer alan Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da değil, bunun yanı sıra Mekke, Medine gibi uzak yerlerde de biliniyordu. Mesela bunlardan birisi İbrâhîm el-Kuranî'ydi. Kuranî, Medine'ye yerleşmeden önce İran, sonrasında da Anadolu, Suriye ve Mısır gibi

⁴³ Algar, *Nakşibendilik*, s. 199.

⁴⁴ Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 87-88.

⁴⁵ Evliya Çelebi'nin Tarik-i Hâcegân ifadesini kullanmasının sebebi şu olabilir: Nakşibendi yazarları Hz. Ebubekir ile başlattıkları Nakşibendi silsilesini bazı dönemlere ayırırlar. Buna göre Hâce Yusuf el-Hemedani (ö.535/1140)' den Bahaeddin Nakşibendi'nin (ö.791/1389) zamanına kadar Hâcegân tarikati, ondan sonra da Nakşibendiyye adını aldığı kaydedeler. Hamid Algar, "Hâcegân", DİA, C. XIV, İstanbul 1996, s. 431; Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend", DİA, C. IV, İstanbul 1991, s. 459.

⁴⁶ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C. IV, Haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, s. 139; Kaya, s. 45.

⁴⁷ Ekrem Işın, "Nakşibendilik", DİA, C. VI, İstanbul 1994, s. 34.

yerlerde eğitim gördü. *Al-âmâm li'ikaz al himâm* isimli entelektüel biyografisi konu yelpazesi, birlikte ders aldığı bir kısım ulemayla derinlemesine ilgilendiğini göstermektedir.⁴⁸ İbrâhîm el-Kuranî, Şattariyye'nin yanı sıra başka tarikatlara da bağlanıp icazet almıştır. Başlangıçtaki tarikatı Nakşibendî olmasına karşın Kadirilik ve Çiştîyye⁴⁹ gibi tarikatlardan da icazet elde etmiştir.

Şattariyye ve Çiştîyye Hindistan kökenli tarikatlardır. İbrâhîm el-Kuranî'nin Nakşibendîlik ile bağlantısı büyük bir ihtimalle, bu silsilesinin Hint kolu aracılığıyla olmuştur. 1661'de Kuşâşi öldüğü zaman, İbrâhîm el-Kurani, Nakşibendiyye ile Kadiriyyeyi birleştirerek Şattariyye'nin büyük şeyhi olmuş ve onun yerine geçmiştir. Bunun yanı sıra, Medine ulemasının çok önemli isimlerinden biri haline gelmiştir. Bölgede yaşayan en önemli kişilerden biri de, daha önce ismi zikredilen el-Cezerî'dir. Cizre'de 1046/1636-37 senesinde doğan Mahmud b. Ebu Bekr el-Cezêri'nin, Nakşibendî tarikatına girmesi, Kudüs'te bulunan Şeyh Muhammed Zaman as-Sandi aracılığı ile gerçekleşmiştir.⁵⁰

Anadolu halkının şeyhlerle ya da tasavvuf kültürünü benimseyip bu yolda çaba gösteren kişilerle ilişkisi on üçüncü yüzyıla ya da daha gerilere kadar götürülebilir. Mevlana ve Hacı Bektaş Velî gibi büyük şahsiyetler, Anadolu toplumunun içinden çıkmıştır. Bu kişiler asırlarca geniş kültürel gelişmelerin ve hassasiyetlerin ilham kaynağı olmuştur.⁵¹ Halk, bazı şahısları velî olarak kabul etmiş ve bu şahıslara büyük saygı göstermiştir. Urmiye Şeyhi de bunlardan birisidir. Urmiye Şeyhi'nin bölgedeki saygınlığını ünlü tarihçi Mustafa Naîmâ, şu şekilde dile getirir: “*Diyarbakirli ve etraf halkı kendiyeye mürid ve bir mertebe mu'tekidler idiler ki Aziz başı için deyuand iççerlerdi.*”⁵² Bu ifadelerden halkın Aziz başı için yemin etmesi şeyhe büyük değer verdiklerini, kendisine büyük saygı duyduklarını

⁴⁸ Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 89.

⁴⁹ XIII. yüzyılın başlarında Hindistan'ın Ecmir şehrinde ortaya çıkan Çiştîyye tarikatı Muinuddin Hasan el-Çiştî'ye nisbet edilmektedir. Reşat Öngören, “Tarikat”, DİA, C. 40, İstanbul 2011, s. 103. Çiştîyye tarikatı ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Rauf Tavakkoli, *Kürdistan Tasavvuf Tarihi*, Çev. Mehmet Polat, Hivda Yay., İstanbul 2010, s. 12-125.

⁵⁰ Martin van Bruinessen ve Hendrik Boeschoten, *Evlîya Çelebi Diyarbakir'de*, Çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 96; Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 77.

⁵¹ Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Çev. Ceren Çıkmın, Ankara 2010, s. 9.

⁵² Mustafa Naîmâ Efendi, *Naîmâ Tarihi*, C. III, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1967, s. 385.

göstermektedir. Osmanlı Devleti'nde toplumun değişik kesimlerinde bulunan şahıslar hem hayır işlerinde bulunmak, hem de kendi mallarını korumak için vakıflar kurmuşlardır. Bu vakıflar dinî alanda faaliyet gösteren tarikatlar açısından oldukça önemli olmuştur. Toplum bünyesinde sosyal, siyasal, dinî alanlarda gördükleri ilgi ölçüsünde tarikatlar, halktan maddî destek almışlardır.⁵³

1.3.1. Şeyh Mahmûd Urmevi

Şeyh Mahmûd Efendi, Tebriz yakınlarındaki Urmiye⁵⁴ adlı bir beldedendir. Babası Nakşibendi meşayihinden “Koç Baba”veya “Koç Ağa” diye bilinen Seyyid Ahmed Efendi'dir. Ahmed Efendi, Urmiye'de oldukça nüfuz sahibi bir kimsedir. Kendisi Nakşi Seyyid Muhammed Badamyari'nin halifesidir. Urmiye'de Safevî yönetimine rağmen Koç Ağa, Nakşibendiyye tarikatını yaymaya devam etmiştir. Nüfusun çoğunluğu sünni olan şehirde halk imamların arkasında namaz kılmıyor ve çoğu kimse de Koç Ağa'nın müridi idi. 1603 tarihinde Şah Abbas, çeyrek asır boyunca Osmanlı'nın elinde olan Urmiye'yi tekrar ele geçirince, aile şehri terk edip Diyarbakır'a gelir ve buraya yerleşir.⁵⁵ Koç Ağa'nın başlattığı tasavvufî hareket vefatından sonra oğlu Seyyid Ali, torunu Seyyid Sıddık ve onun oğlu Seyyid Ebvabi Acizi vasıtasıyla Urmiye'de üç nesil daha devam etmiştir.⁵⁶

Meşhur seyyah Evliyâ Çelebi Urmiye'ye 1056/1646 senesinde yaptığı gezi sonucunda Koçbaba Türbesi ile ilgili bazı bilgiler nakletmektedir. Evliyâ Çelebi'nin aktardığı bilgiler ermiş ya da büyük zat olarak kabul edilen insanlarla halk tabakası arasındaki ilişki açısından oldukça önemlidir. Çünkü halk tabakası genel olarak

⁵³ Hasan Küçük, *Osmanlı Devleti'ni Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri*, TÜRDAV Yayınları, İstanbul 1976, s. 140.

⁵⁴ Urmiye, İran'ın Azerbaycan eyaletinde bir şehirdir. Bazı kaynaklarda Hz. Ömer zamanında islam fatihleri tarafından fethedildiği yazılmaktadır. Bu tarihten sonra İranlı Müslümanlar ile Hıristiyanların oluşturduğu pek fazla önem taşımayan bir yerleşim yeri olan Urmiye'de XI. yüzyıldan itibaren Selçuklular'ın hakimiyeti başlamıştır. XIV. yüzyılda şehir Timur'un hakimiyetindedir. XVI. yüzyılın başlarından itibaren Safevi yönetimine geçen Urmiye'de yaşayan sünni nüfus için sıkıntılı yıllar başlamıştır. Halk arasında şiileştirme hareketi başlatılmasına rağmen, bazı köylerde halk sünni anlayışı devam ettirmiştir. Bu bölgede yaşayan Sünni-Nakşibendi şeyhlerin şiileştirmeye tepkileri, Sultan Murad'ın Urmiye Şeyhini idam ettirmesine kadar devam etmiştir. Vladimir Minorsky, “Urmiye”, İA, C. XIII, Eskişehir 1997, s. 59-65; Osman Gazi Özgüdenli, “Urmiye”, DİA, C. 42, İstanbul 2012, s. 179-180.

⁵⁵ Tosun, s. 280.

⁵⁶ Algar, *Nakşibendilik*, s. 183.

büyük zat olarak gördüğü kişilerin keramet sahibi olduklarına inanmıştır. Dahası şeyhlerin, sıkıntılı zamanlarda kendilerine yardım edeceğine inanmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi Şeyhin keramet gösteren biri olduğu anlaşıldığı takdirde bu, şeyhin çok büyük bir itibar kazanmasını sağlardı. Örneğin insanlar Urmiye Şeyhi'ni keramet sahibi büyük bir zat olarak görmüşlerdir. İran'ın Tebriz şehrine yaptığı seyahat sonucunda Evliyâ Çelebi, Koçbaba silsilelerinin Hz. Ebubekir'e vardığını ve Hâcegân (Nakşibendî) tarikatında ulu sultan olduğunu kaydetmektedir. Urmiye şehrinde Koçbaba'nın türbesinin olduğunu, türbesinin yanında bulunan ve dört yanı güllerle çevrili olan tekkesinde üç yüzü aşkın fukarasının olduğunu söyler. Ayrıca tekkesinin o zamanda hala büyük bir tekke olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷

Mahmûd Efendi, babası Ahmed Efendi'den zâhirî ve batınî ilimleri öğrenir ve irşad için izin alır. Bir süre sonra babası vefat edince, Diyarbakır'a gelir ve buraya yerleşir. Ancak, buraya ne zaman geldiği ile alakalı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Mahmûd Efendi, halk arasında yaygın olarak Rumiye Şeyhi, Şeyh-i Rûmî, Urmiye Şeyhi diye meşhur olmuştur. Fakat daha ziyade "Şeyh Aziz" olarak tanınmıştır.⁵⁸ Mahmûd Efendi, Diyarbakır'da bir tekke yaptırır ve idam edilene kadar burada insanları irşad etmeye devam etmiştir.

Mahmûd Efendi'nin tekkesi sıradan halkın yanı sıra ulemâdan ve yönetici tabakadan, kısacası toplumun büyük bir kesimi tarafından büyük ilgi görmüştür. Ayrıca, devlet adamlarından paşalar, serdarlar da şeyhi ziyarete gelmiştir. Hâcegâni Tekkesi aynı zamanda, doğudan ticaret amacıyla gelenler için de bir uğrak yeri olmuştur.⁵⁹ Mahmûd Efendi'nin şöhreti Van, Tebriz, Revan, Erzurum, Urfa ve Musul'a kadar yayılmıştır. Şeyhin müridlerinin sayısı rivâyete göre kırk bini

⁵⁷ Evliya Çelebi, C. IV, s. 304-305.

⁵⁸ Uşşakizade Seyyid İbrâhîm, *Zeyl-i Şakaik*, Wiesbaden 1965, s. 48; Tevfik, *Mecmuatü't Teracim*, İÜ KTP, nr. 192, varak 39a, (Tevfik Tezkiresi). Evliya Çelebi, Mahmûd Efendi'ye "Rumiye Şeyhi" denmesi hakkında şunları nakletmektedir : "Bizzat maskat-ı re'sleri diyâr-ı Azerbaycan'da şehri Rûmiyye'dir. Hâlâ ecdâdlarından Koçağa sultân ve Sovrî sultân cümle Rünme'cic medfûnlardır İnşâallah ol mahalli tahrir ettiğimizde anları da terkim ederiz. Amma bu azize "Rumiye Şeyhi" denmesinin sebebi oldur kim vatan-ı aslîleri lehr-i sebeb-i tesmiyesi oldur kim vatan-ı aslîleri şehri Rumiye'dir." Ejder Okumuş, "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Diyarbakır", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. VII, Nisan 2012, s. 41.

⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, C. II, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul 1287, s. 213; Naîmâ, C. III, s. 386.

bulmuştur.⁶⁰ Mahmûd Efendi, tekkesinin yanına bir de cami inşa ettirmiştir. Kendisine bağlı olanlar daha çok bu camide bir araya gelip, cehri (sesli) zikir yaparlarmış.⁶¹ Bu tekke üzerinde ayrıca durulacaktır.

Urmiye Şeyhi'nin Diyarbakır'a yerleşmeden önceki hayatı hakkında ne yazık ki çok fazla bilgiye sahip değiliz. Ancak Diyarbakır'a yerleştikten sonraki hayatı hakkında kaynaklarda bazı bilgiler mevcuttur. Çalışmamız açısından Urmiye Şeyhi'nin, IV. Murad ile olan ilişkileri önem arz etmektedir. Çünkü Urmiye Şeyhi Sultan IV. Murad ile dostane bir görünüm sergilerken bir süre sonra idam edilecektir. Şeyhin, devrin padişahı Sultan IV. Murad ile olan bu ilişkileri üzerinde durmak gerekir.

Padişah IV. Murad, Diyarbakır'a ilk olarak 21 Eylül 1635 günü gelmiştir. Padişahın Diyarbakır'da neler yaptığı, nerelere uğradığı gibi konularda öğrendiğimiz bazı bilgileri, ismini bilmediğimiz bir divan kâtibinin kaleme aldığı *Revan Seferi Rûznâmesi*'nden öğrenmekteyiz. Bu rûznâmeden Diyarbakır'da bulunan padişahın neler yaptığı konusunda bazı bilgiler elde etmekteyiz.⁶² IV. Murad Han Diyarbakır'dan ayrılışına bazı faaliyetlerde bulunmuştur. Bizim açımızdan önemli olan daha önce de ifade ettiğimiz gibi padişahın Şeyh Mahmûd Efendi ile olan ilişkileridir. IV. Murad devrinin bu değerli kaynağında Urmiye şeyhi ile ilgili bazı bilgiler verilmektedir.

Ruznameye göre padişah ile şeyhin görüşmesi şu şekilde anlatılmaktadır: "Cemâziye'l- evvel 15 Cum'aertesi 1045/1635: Gazi Murad Han bu kutlu günde Rumiye şeyhi olan Mahmud Efendi'nin davetine icabet edip has odalı kullarıyla birlikte şeyhin bahçesine ziyafete gitmiş. Şeyh, padişaha eğlenceden sonra bir samur kürk, kitap ve iki at hediye etmiştir. Dönüş yolunda cirit oynaya oynaya ulaşmışlardır. Sadrazam hazretleri de aynı gün Van kalesinden Diyarbakır'a gelerek

⁶⁰ Naîmâ, C. III, s. 385; Metin Sözen, *Diyarbakır'da Türk Mimarisi*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, İstanbul 1971, s. 154.

⁶¹ Kâtip Çelebi, C. II, s. 213.

⁶² Yunus Zeyrek, *Sultan IV. Murad'ın Revan ve Tebriz Seferi Rûz-Nâmesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 117-124.

huzura kabul edilmişlerdir. Ertesi gün Gazi Murad Han, Rumiye şeyhini huzuruna getirtip samur kürk giydirmiş iki bin altın ihsan etmiştir."⁶³

Ruznamedeki bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi IV. Murad Diyarbakır'a geldiğinde Urmiye Şeyhi ile sıcak bir ilişki kurmuştur. Ancak bu samimi ilişki padişahın ikinci kez Diyarbakır'a gelişinde bozulacak ve Urmiye Şeyhi Mahmûd Efendi padişah tarafından idam edilecektir.

Sultan Murad'ın Revan seferinden dönüşünden hemen sonra boşluğu değerlendiren İran şahı Osmanlı sınırlarına yeni bir saldırı başlatmıştır. Bunun üzerine Sultan Murad 1638 yılında Bağdat üzerine büyük bir sefer hazırlığına girişmiştir. Şeyh Mahmûd, Bağdat Seferi⁶⁴ esnasında IV. Murad'a bölge halkının içinde bulunduğu zor durum hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca şeyh padişahın, tahsil edilecek ilave vergilerde⁶⁵ indirimine gidilmesini istemiş, şeyhin bu isteğinin padişah tarafından da kabul edildiği ifade edilmektedir. Halk bu tür şikâyetlerle, Revan Seferi'nde de şeyhe başvurmuş ve şeyh de bunu padişaha ileterek, onun toplumun içinde bulunduğu bu güç durumdan haberi olmasını sağlamıştır.⁶⁶

Mahmûd Efendi'nin ününün çok büyük olması, hatta birçok insanın ordugâha direk olarak kendisini görmek amacıyla gelmesi gibi şeyhe duyulan bu sevginin, padişahın sinirlerini epeyce bozduğu ifade edilmektedir. Çünkü sultanlar, çevrelerine geniş taraftar grupları toplayan popüler şeyhlerden şüphelenirler. Osmanlı sultanları, bu gibi popüler şeyhleri, ya bertaraf etmişler veyahut vakıf tahsis etmek suretiyle kendilerine çekmeye, bağımlı hale getirmeye çalışmıştır.⁶⁷

⁶³ Zeyrek, s. 44.

⁶⁴ Sultan IV. Murad'ın Bağdat'a yaptığı sefer ile ilgili geniş bilgi için bkz. Solakzade Mehmed Efendi, *Solakzade Tarihi*, İstanbul 1879, s. 753-765.

⁶⁵ Hem mutlak değer açısından, hem de diğer vilayetlerin vergi yükümlülükleriyle karşılaştırıldığında, Diyarbakır'ın vergileri bu dönemde yüksek düzeydeydi ve Rumiye Şeyhi'nin padişahı görmek için ta Halep'e kadar gitmesinin temel nedeninin, vergilerde indirim yapılmasını sağlamak olması güçlü bir ihtimal gibi görünmektedir. Bununla birlikte, şeyhin hedefine ulaştığını gösteren bir bilgi de bulunmaktadır. Aynı yıl Diyarbakır avarızhanelerinin sayısı 37000 olarak gösterilmiştir. Söz konusu sayının 37000'den çok daha düşük rakamlara (2875) indirilmesi, şeyhin padişaha başvurusunun bir sonucu olabilir. Bilgi için bkz. Lütfi Güçer, *XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1964, s. 182-83.

⁶⁶ Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, s. 60.

⁶⁷ Halil İnalcık, *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devletinin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, Der. Oktay Özel-Mehmet Öz, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 137.

IV. Murad ile Urmiye Şeyhi arasında bu sefer esnasında geçen bir olay oldukça ilginçtir. Murad Han'ın huzuruna, Şeyh üç bine yakın dervişleriyle korkup çekinmeden varır ve “essalam aleyk hünkârım” der ve hûn (kan) kelimesini uzatarak telaffuz eder. Buna karşılık Murad Han: “Azizim, hün lafzını medlice (uzatarak) okudunuz.” buyurur. Urmiye Şeyhi de: “Beli efendim! Çünkü Bağdat'a gidip fethi ile düşmandan intikam alarak kan dökeceksiniz.” der. Şeyhin fetih müjdesini işiten Sultan Murad memnun olur ve şöyle der: “Ya efendi, fetih ve sıhhat ile İstanbul'a ulaşır mıyım?” şeklinde bir soru sorar. Buna karşılık şeyh: “Beli, bu Diyarbakır'a gelip gammazların kışkırtmasıyla haksız yere bir kan dahi döküp İstanbul'a varırsınız”.⁶⁸ cevabını verir. Bağdat'ın fethiyle ilgili Urmiye Şeyhi'nin düşüncesi, yedi saat içinde kırk binden fazla Kızılbaş'ın öldürülmesi sonucu doğru çıkar. Bunun üzerine IV. Murad Diyarbakır'a döndükten sonra şeyhi cömert bir şekilde ödüllendirmeye karar verir.⁶⁹

Revan Seferi sırasında da Sultan IV. Murad, şeyhi ziyaret eder ve yakınlık gösterir. Hatta sefere beraberinde götürmüştür. Ne var ki bu yakınlık fazla sürmemiştir. Entrikacılar boş durmamış, şeyh hakkında Sultan Murad'a olumsuz düşünceler iletmışlerdir. Padişahın Bağdat seferi esnasında, Haleb'de karşılayıp hediyeler de vermesine karşın bazı insanlar, Sakarya Şeyhi'nin⁷⁰ yaptıklarını hatırlatır. Çevresinde çok sayıda insan toplayabilen bu tip kişilerin devlete karşı problem olabileceği ve kendisinin de bu nedenle tehlike arz ettiği şeklinde yapılan kötüllemeler sonucu 1048/1638 yılının Şevval ayında şeyhi idam ettirmiştir.⁷¹ Şeyh Mahmûd Efendi'nin idamı asesbaşı ve cellad Kara Ali tarafından boğdurulma biçiminde gerçekleştirilmiştir.⁷² Şeyhin vefatı için “*Pişvay-ı tarikat*” ibaresi

⁶⁸ Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleriyle Diyarbakır Tarihi*, C. II, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Diyarbakır 2001, s. 659-660.

⁶⁹ Algar, *Nakşibendilik*, s. 272.

⁷⁰ Eskişehir'de “Sakarya Şeyhi” ismiyle tanınan Şeyh Ahmed mehdi olduğunu iddia etmiş. Daha sonra ayaklanmış ve Eskişehir halkına gönderdiği yazıda; “*Şehr-i Atik ahâlisi, şöyle malûm ola ki, kâğıd size vusûl buldukta, yüz yirmi yıllık haracınızı bi't-temâm gönderüp ve kendünüz için bir ayluk zahîre alıkoyup ziyâdesini bilcümle gönderesiz. Ve illâ taallül ederseniz üzerinize âdem gönderüp katl olunmanız mukarrerdir*” şeklinde tehdit dolu ifadeler kullanmış, imzasını “İsa Rûhullah” diye atmış, ancak yakalanmış ve feci bir şekilde öldürülmüştür. Naîmâ, C. III, s. 335-338.

⁷¹ Kâtip Çelebi, C. II, s. 214; Naîmâ, C. III, s. 387; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. III, Türk Tarih Kurumu Yayınları Ankara 1983, s. 204.

⁷² Naîmâ, C. III, s. 391.

düşürülmüştür. Kâtip Çelebi'nin *Fezlekesi* ve *Tevfik Tezkeresi*'nde kıraata dair risalelerinin olduğu kayıtlıdır.⁷³ Sultanın İstanbul'a döndükten sonra Mahmûd Efendi'yi idam ettirdiği için çok büyük bir nedamet duyduğu rivayet edilmektedir. Şeyhin evinde yapılan araştırmalar sonucunda isyana dair herhangi bir ipucu ya da işaret bulunamamıştır. Sultan, şeyhi idam ettirmekle yanlış yaptığını anlamıştır.⁷⁴

Şeyhin idamı hem devrin vakanüvisleri hem de sonraki dönemler de gelenler arasında bir hayli fazla spekülasyona sebep olmuştur. Urmiye Şeyhi'nin idam edilmesi ile ilgili olarak farklı nedenler ileri sürülmektedir. Bunlar üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Tarihçi Naîmâ'nın ifadelerine göre, şeyhin idamı hakkında halk arasında çeşitli dedikodular ortaya çıkmış. Herkes bir şekilde idam olayını yorumlamıştır. Fakat bu konuyu en sağlıklı biçimde Kâtip Çelebi'nin, *Fezleke* 'sinde anlattığı ifade edilmektedir. Naîmâ da kendisini doğrulayarak, bu idamın nedenlerini anlatmıştır. Peçevi ve Hammer gibi tarihçiler de onları izler ve benzer şekilde ifadeler kullanır.⁷⁵

IV. Murad'ın Urmiye şeyhini idam ettirmesi için Tarihçi Naîmâ ve Hammer, iki sebep sıralamıştır. Bunların ilkinin Evliyâ Çelebi seyahatnamesinde anlatılmaktadır. Evliyâ Çelebi, bu olayı IV. Murad'ın silahtarı ve daha sonra da Diyarbakır valisi olan Melek Ahmet Paşa'dan dinlediğini ifade etmektedir. Buna göre padişahı şeyhe karşı dolduranlar padişaha şeyhin kimya ilmine vakıf olduğunu, on bin kese altını bulunduğunu söylemişlerdir. Eğer isterse tüm müritlerinin bakır eşyalarını altın yapabileceğini söylerler. Fakat Murad Han, bunu kendisi görmek için şeyhe simya ilminin aslı olup olmadığını sormuştur. Şeyh ise o sıralarda Diyarbakır'a gelen bir simyacı kadından bahsetmiştir. Sultan IV. Murad döneminde Lübnan'da isyan eden Dürzi beylerinden Maanoğlu Fahreddin idam edilmiştir. Emîrîn hayatta kalan erkek çocukları da Enderun'a alınmıştı. Maanoğlu Fahreddin'in çocuklarından yakalanamayan bir kişi vardı, o da kızıydı. Maanoğlu'nun kızı erkek kılığında kaçır ve Diyarbakır'a gider. Diyarbakır'da Urmiye Şeyhi'nin yanına sığınan kız; bakırı gümüşe, gümüşü de altına dönüştürüyordu. Kızın bu yaptıkları neticesinde herkeste

⁷³ Kâtip Çelebi, C. II, s. 214.

⁷⁴ Algar, *Nakşibendilik*, s. 274.

⁷⁵ Kâtip Çelebi, C. II, s. 213; Joseph Von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. V, Yayına hazırlayanlar: Mümin Çevik-Erol Kılıç, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1990, s. 254.

kendisine karşı bir hayranlık oluşur. Fakat hiç kimse değişen şeyin madde mi yoksa sadece renk mi olduğuna bakmıyordu.⁷⁶

Padişah, Bağdat'a gitmeden önce Emîrîn kızına imalatına sermaye olmak üzere bin altın verir. Ayrıca ihtiyaçları için de bol miktarda para verir. Maanoğlu'nun kızı, IV. Murad Diyarbakır'dan ayrıldıktan sonra gününü gün etmeye, kendisine verilen paraları eğlence mekanlarında harcamaya başlar. Kapıcıbaşı, kadının kendisine verdiği altınların sahte olduğunu anlayınca durumu fark eder, padişaha bir mektup gönderir ve kızın hilekâr olduğunu haber verir. Maanoğlu'nun kızı da bu arada zevk ve safa âlemlerinde gününü gün etmeye devam eder. Beş ay sonra Diyarbakır'a geri gelen IV. Murad, Maanoğlu'nun kızını ve ikiz çocuklarını öldürtmüştür. Kendisine bir sahtekâr getirdiği ve padişaha hazine gerektiğini söyleyerek, kendisine bu kadını önerdiği için Urmiye Şeyhi'ni de öldürttü.⁷⁷

Kanaatimizce ünlü seyyahın aktardığı bu neden oldukça ilginç görünmektedir. Şeyhin idamı için öne sürülen bu nedene biraz mesafeli yaklaşmak gerekir. Çünkü koca bir devletin bu şekilde bir çalışmayla elde edilecek altınlara ihtiyacı yoktur. Bilindiği gibi Sultan IV. Murad sert mizaçlı bir padişahı. Büyük ihtimalle Urmiye Şeyhi de sultanın bu sertliğinden nasibini alarak ve padişahın kandırılmış olmanın verdiği öfkeyle şeyhi idam ettirdiği yorumu yapılabilir.

Simyacı Maanoğlu'nun kızının kardeşi, sarayda önemli mevkilere gelen Hüseyin Maanoğlu'na dayanarak Tarihçi Naîmâ, Sultan IV. Murad'ın simyayla ilişkisini gösteren bir başka olay anlatır. Buna göre, bir Faslı kendisini padişaha simyacı olarak tanıtır. IV. Murad da hemen kendisine gereken bütün malzemeleri vererek hünerini sergilemesini emir buyurur. Faslı adam, bir miktar gümüşü eritir, sonra bir miktar iksir ekleyerek altına çok benzeyen bir madde elde eder. Bunu gören padişah, altının kalitesinin söz verildiği kadar iyi olmadığını söyleyerek simyacının katlini buyurmuş. Ne var ki padişah vefat ettikten sonra bir dolapta Hüseyin, Faslı adamın dönüştürdüğü külçeyi bulmuş, belli ki padişah bu külçeyi onca zaman

⁷⁶ Naîmâ, C. III, s. 387; Hammer, C. V, s. 255; Bruinessen ve Boeschoten, s. 286.

⁷⁷ Evliya Çelebi, C. IV, s. 40-41; Mehmet Salih Erkek, IV. Murad ve Diyarbakır, *Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır 2*, Diyarbakır Valiliği, 12-13 Nisan, Diyarbakır 2010, s. 420; Naîmâ, C. III, s. 387-388.

saklamış.⁷⁸ Naîmâ'nın anlattığı bu hadiseden, IV. Murad'ın simya ilmine karşı çelişkili tutumlar sergilediği anlaşılmaktadır.

Urmiye Şeyhi'nin idamıyla ilgili daha çok tercih edilen diğer sebep ise şudur: Daha önce de ifade edildiği üzere, Mahmûd Efendi'nin çevresinde, nitelik ve keyfiyet açısından hatırı sayılır bir insan kitlesi bulunuyordu. Öyle ki, insanlar kendisine, her şeylerini bir an bile düşünmeden teslim edebiliyordu. Bu da bazı kesimlerde bir rahatsızlık meydana getirmiştir.⁷⁹ İbrâhîm Peçevî'nin ifadelerine göre, Revan Seferi esnasında çoğu kez şeyh ile padişah atbaşı gitmişlerdir. Şeyh geçtikleri yerler ile ilgili padişaha bilgi vermiştir. Bu sırada kürtlerin büyük bir kısmı, kimisi babasının, kimisi kardeşinin, kimisi de kendisinin akrabaları olduğu için, sık sık ordugâha gelerek şeyhin çadırını sormuşlardır. Bu durum da, padişahta şeyhe karşı bir kine neden olmuştur.⁸⁰ Aslında bu düşünceler içinde olan padişah da kendisine yapılan; şeyhin tarikat kisvesi ile insanları başına toplayıp, bu gücünü devlet olmaya çevirebileceği endişesinin oluştuğu söylenebilir. Ayrıca geçmiş dönemlerde buna benzer misallerin sıkça görüldüğü, acem şahlarının bile şeyhlikten ortaya çıktığı, Sakarya Şeyhi Ahmed olayı gibi benzer durumda, üstelik daha tehlikeli olduğu, İstanbul'a döndükten sonra kendisiyle baş etmenin kolay olmayacağı, hazır fırsat varken idam edilmesinin uygun düşeceği şeklinde kendisine yapılan telkinler sonucunda şeyhin idam edilmesine ikna olmuştur.⁸¹

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi hem Naîmâ hem de Evliyâ Çelebi kendisinin kırk bin müridi olduğunu ileri sürmüştü. Bundan ötürü, şeyhi çekemeyenlerin, padişaha, şeyhin bir isyana kalkışabileceği veya kendisini mehdi ilan edebileceği yolunda sözler söylemelerini yadırgamamak gerekir. Şeyh Mahmûd Efendi'nin padişahın bazı vergilerin düşürülmesini talep etmesi, köylülerin vergilerinin yüksek olduğu şeklindeki şikâyetlerini iletmesi, şeyhe yönelik bu suçlamalara inandırıcılık kazandırmış olabilir.

⁷⁸ Naîmâ, C. III, s. 391-392.

⁷⁹ Naîmâ, C. III, s. 389.

⁸⁰ Peçevî İbrâhîm Efendi, *Peçevi Tarihi*, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, C. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 463.

⁸¹ Naîmâ, C. III, s. 390.

Şeyhin sonunu hazırlayan etkenlerden birisi de İbrâhîm Peçevî'ye göre, Haseki Sultan ile şeyhin hanımı arasında geçen bir olaydır. İbrâhîm Peçevî bu olayı şöyle nakletmektedir: *Bağdat'ın fethinden sonra Diyarbakır'a gelince Şeyh Rumi de padişahın beraberinde idi. Bu sırada Haseki Sultan şeyhin hatununu davet etmişti. Fakat hatunun bir hareketi Haseki Sultan'ın canını çok sıkmış, hatta ona birkaç topuz da vurmuş derler. Saadetli padişah hareme geldiğinde, Haseki Sultan yakınmaya başlamış, hatta iftira da ederek, münasebetsiz laflar söylemiş. İşte bu olay, şeyhin Tanrı rahmetine gitmesine sebep oldu.*⁸²

Urmiye şeyhinin idamı ile ilgili Ünlü tarihçi Hammer de şunları söylemektedir: “Şeyh Mahmûd Efendi'nin avam üzerinde nüfuzunun etkisi ve Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarındaki Börklüce Mustafa ve daha sonraki zamanlarda Anadolu'yu isyan ateşi içinde bırakan Sakarya Şeyhi'nin izinden gitme kaygısı olmak gerektir.”⁸³ şeklinde ifadeler kullanarak, şeyhin halk üzerindeki etkisine ve Sakarya Şeyhi'nin durumuna dikkat çeker.

Osmanlı siyasal iktidarları ana çizgi olarak sufi şeyhlerine, onların başında buldukları tarikatlara hep olumlu yaklaşmışlardır. Bunda sultanların, vezirlerin ve diğer yüksek bürokratların kişisel sempati ve bu çevrelere duyduğu saygı kadar, toplum düzeninin korunması, siyasal otoritenin meşruiyetinin kamuoyunca kabul görmesi gibi pragmatik bir düşüncenin payını asla küçümsememek gerekir. Bu olumlu politikayı yalnızca onların dindarlıkları ya da herhangi bir şeyhe veya bir tarikata intisabı gibi bir faktörle açıklamak eksik bir yaklaşım olacaktır. Sadece bir çıkar ilişkisi ile açıklamak da yanlış olacaktır. Siyasal iktidara yönelik en küçük bir tehdit algılayışında bu olumlu çizginin, şiddetle bir ortadan kaldırma tavrına dönüştüğünü unutmamak gerekir. Bu iki paralel tutum, Osmanlı Devleti'nin geç devrelerinde de genel olarak aynen devam ettirilmiştir.⁸⁴ Örneğin, farklı nedenlerden dolayı 19. yüzyılın sonuna dek yirmiden fazla şeyh sürgüne gönderilmiş⁸⁵, 19.

⁸² Peçevî Tarihi, s. 463; Erkek, s. 420.

⁸³ Hammer, s. 255.

⁸⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, (Makaleler-İncelemeler), Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 110.

⁸⁵ Emir Abdülkerim Efendi, Kösec Hasan Efendi, Ebubekir Çelebi, Karabaş Velî Efendi, Atpazarı Osman Fazlı Efendi ve Pir Muhammed Nasuhi Efendi çeşitli sebeplerle sürgün edilen şeyhlerden bazılarıdır. Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 444-446.

yüzyılda Bektâşiler ve bir süre için Hâlidîler toplu bir şekilde İstanbul'dan sürgün edilmişlerdir.

Ulemâ ile devlet arasında yaşanan gerginlikler devletin kurulduğu dönemden itibaren oluşan devlet-tekke-medrese dengesinde bazen aksaklıklar meydana gelmiştir. Ayrıca tarikat müntesipleriyle devlet adamları ve medrese çevreleri arasında zaman zaman gerginlikler ortaya çıkmıştır. Bu gibi durumlarda devletin duyarlılığı daha ziyade, siyasî durumun zarar görme riski ve itikat açısından ehl-i sünnet çizgisi dışına çıkılması mevzularında olmuştur.⁸⁶ Urmiye Şeyhi'nin idamını ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkma açısından değerlendiremeyiz. Mahmûd Efendi büyük bir taraftar kitlesine sahipti. Kendisi, toplumun hemen her kesiminden insanlarla diyalogu olan bir şeyhti. Bu gücü büyük olasılıkla devleti korkutmuş ve isyan edebileceği şüphesi uyandırdı. Şeyh Mahmûd Efendi'nin bu yüzden idam edildiği söylenebilir.

Nakşibendiyye'den Urmiye şeyhi Mahmûd Efendi ile tarikati belirsiz olan Şeyh Ahmed'in (Sakarya Şeyhi) idam edilmeleri ile alakalı olarak Reşat Öngören; bu idamların siyasî gerekçelerle olduğunu belirtmektedir.⁸⁷ Nakşibendilikle ilgili çalışmaları olan Hamid Algar ise idam ile ilgili olarak, Şeyh Mahmûd Efendi'nin idamına yol açan sebepler ne olursa olsun, bunun sebebinin büyük ihtimalle bir şeyhin, Doğu Anadolu'nun tekin olmayan topraklarında çok sayıda ve her türden bağlılarıyla sürdürdüğü çalışmalardan kaynaklanan endişe olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸

Bir diğer yazar Martin van Bruninessen ise; şeyhin büyük bir ihtimalle simyayla meşgul olduğu için değil, siyasi ve ekonomik huzursuzlukların meydana geldiği bir dönemde padişahın, onun iktidarını tehdit edebileceğini düşündüğü için idam ettiği görüşündedir. Yine ona göre şeyh idam edildiği esnada Anadolu siyasal açıdan bir istikrar kazanmamıştı. Çünkü pek çok yerde Celâlî isyanlarına benzeyen olaylar görülüyordu; yalnızca birkaç ay önce Sakarya'da Şeyh Ahmed adında biri kendisinin mehdi olduğunu söylemiş, devlete karşı ayaklanmıştı. Urmiye Şeyhi

⁸⁶ Kaya, s. 59.

⁸⁷ Reşat Öngören, "Osmanlılar", DİA, C. XXXIII, İstanbul 2007, s. 546.

⁸⁸ Algar, *Nakşibendilik*, s. 274.

Mahmûd gibi potansiyel tehlikeler karşısında IV. Murad'ın, işini şansa bırakacak bir padişah olmadığı düşüncesindedir.⁸⁹

Şeyhin evinde misafir olan Rumeli kazaskeri Ebussuudzade Mehmed Efendi, Naîmâ'nın beyanına göre, belli bir rahatsızlığı bulunmadığı halde, onun ölümünden bir gün sonra vefat etmiştir. Yine, padişahın emri üzerine, şeyhin isyan türü hareketlerde bulunup bulunmayacağına dair her hangi bir silah veya benzer bir şey olmadığı araştırılmış. Ancak şeyhin evinde silah ya da buna benzer hiçbir şey bulunamamıştır. Naîmâ'nın beyanına göre, IV. Murad bu durumdan üzüntü duymuştur.⁹⁰

Sultan IV. Murad'ın yaptığı hatayı anladığı ve bunu düzeltme yoluna gittiği belirtilmektedir. Bunun için şeyhin küçük oğlunu İstanbul'a davet etmiştir. Fakat şeyhin ailesi, idam olayından çok etkilendiği için, padişahın yapacağı öneriye karşılık olarak bunun telafi edilmesinin mümkün olmadığını göstermek ister. Şeyhin çocuğuna “Ne istersin?” diye sorulduğunda, kendisinden, “Kâbe’yi isterim” şeklinde cevap vermesi için tembihte bulunulmuştur. Çocuk İstanbul'a vardığında padişah kendisine ne tür bir talebinin olduğunu sormuş. Şeyhin oğlu da “Kâbe’yi isterim” cevabını vermiştir. Ancak padişahın yanında bulunanlar çocuğun Ka'bi köyünü kastettiği şeklinde bir yorum yaparlar. Bunun üzerine padişah sözü edilen köyü şeyhin ailesine bağışlamış. Ka'bi köyü 1910 yılına dek Urmiye Şeyhi'nin soyundan gelen kişilerde kalmıştır.⁹¹

Devletin desteği sonraki yıllarda da devam etmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivinde bununla ilgili bir belge vardır. 16 Ocak 1815 tarihli bu belgede; *“Diyarbakır eşrafından Azizzadeler ismiyle meşhur Nakşibendi tarikatından seccadenişin olan Seyyid Şeyh Sunullah Efendinin haneleri fakirlerin ve yoksulların beslenip barındığı bir mekân olduğu, kendilerine Ka'bi köyünün hasılatından tahsisat verilmesine rağmen sıkıntı içinde buldukları, fakat her zaman kapılarını*

⁸⁹ Bruinessen ve Boeschoten, s. 98.

⁹⁰ Naîmâ, C. III, s. 391.

⁹¹ Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 90.

fukara ve dervişlere açık tutarak onlarla ilgilendiklerinden söz edilerek Diyarbakır cizye ve gümrüğünden günlük beş kuruş tahsis edilmesine dair hüküm vardır."⁹²

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Şeyh Mahmûd Efendi sultanla beraber sefere katılmıştı. Herhangi bir tarikatla ilişkisi bulunan bir şeyhin sefer sırasında orduya eşlik etmesi, orduyla birlikte sefere katılması askerlerin moral ve motivasyon açısından oldukça önemli bir durumdur. Padişahların tarikat mensuplarına ve tarikat büyüklerine büyük teveccüh göstermeleri, onlara karşı olumlu tavırlar sergilemeleri fikri ile Şeyh Mahmûd Efendi'nin idam edilmesi arasında bir tezatlık olduğu söylenebilir. Fakat devletin tarikatlara ve tarikat mensuplarına yönelik politikasını da göz ardı etmemek gerekir. Çünkü siyasal iktidar devlete karşı tehlike unsuru olarak gördüğü kişileri veya grupları denetim altına almaktan çekinmemiştir. Bunu da çeşitli yollarla yapmıştır. Bazen bu önemli bir tarikat şeyhinin idam edilmesi şeklinde olmuş, bazen de bir tarikata karşı başka bir tarikatı destekleme şeklinde olmuştur. Osmanlı tarihi boyunca tarikatlar önemlerini korumayı başarmışlardır. Ancak, tarikatların önemi devrin şartlarına göre değişmektedir. Siyasal iktidar bir bakıma zamanın şartlarına göre hareket etmiştir. Öyle ki bazen bir tarikat ya da zümre ön plana çıkarken, başka tarikat veya gruplar büyük bir etkinlik gösterememiştir. En azından devlet mensuplarıyla olan ilişkilerinin sınırlı seviyede kaldığı söylenebilir.⁹³

Diyarbakır valisi olduğu sırada kendisiyle tanışıp meclislerine katıldığı, bu nedenle yakinen tanıdığı Mahmud Efendi'nin idamından dolayı Tarihçi İbrâhîm Peçevî, hayli müteessir olmuştur. İbrâhîm Peçevî, Urmiye Şeyhi'nin, çok zâlimler yanında hayatını kaybeden masumlar arasında olduğunu kaydetmiştir. Revan Seferi esnasında nikriz hastalığı emareleri ortaya çıkan padişahın, Şeyh Mahmûd Efendi'yi idam ettirmesinden sonra, giderek kötüleştiğini, hastalığının yeniden başladığını, hatta tamamen felç olduğunu, belden aşağısının tutmadığını söyler. Yine onun ifadesine göre, o günden sonra ata binemeyecek duruma gelmiş, tahtrevana muhtaç hale gelmiştir.⁹⁴

⁹² Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Evkâf, 24798.

⁹³ Kaya, s. 82-83.

⁹⁴ Peçevî Tarihi, C. II, s.463.

Evliyâ Çelebi de, Urmiye Şeyhi Mahmûd Efendi ve tekkesi hakkındaki bilgilerini, Melek Ahmed Paşa'dan dinlediğini ifade etmiştir.⁹⁵ Zira o yıllarda Melek Ahmet Paşa Murad Han'ın silahtarı ve Bağdat'ın fethinden sonra Diyarbakir valisi olmuştu. Paşa, şeyhe bağlandığından ötürü her an onu ziyaret ederdi. Evliyâ Çelebi'nin ifadesine göre, Sultan IV. Murad, şeyhin idamından bir yıl sonra hastalanmış ve 'Ah Rumiye şeyhi...' diyerek vefat etmiştir.⁹⁶ Şeyhin ailesine ve diğer yakınlarına gösterilen ilgi ve yapılan yardımlardan, Sultan IV. Murad'ın şeyhin idamından dolayı pişmanlık duyduğu sonucu çıkarılabilir. Evliyâ Çelebi'nin naklettiği bu bilgiler de bunu desteklemektedir.

Urmiye Şeyhi idam edilen ilk tarikat mensubu değildir. Daha önceki devirlere baktığımızda öldürülen başka tarikat büyüklerinin de olduğunu görmekteyiz. Kanunî Sultan Süleyman döneminde de idamlar vardır. Bu dönemde Bayrami Melamîleri'nin kutbu sayılan İsmail-i Maşukî, 1539'da yakalanmış ve Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvası uyarınca on iki müridiyle birlikte Atmeydanı'nda idam edilmiştir. Yine bu dönemde 1561 de başka bir Melamî, Bosnalı Hamza Balî idam edilmiştir.⁹⁷ 16. yüzyılda bir diğer tarikat mensubu, İbrâhîm Gülşenî'nin halifelerinden Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Tekkesi şeyhi olan Şeyh Muhyiddin Karamanî (Karamanlı Şeyh), 957/1550 senesinde, hulule kani olduğu gerekçesiyle zendeka ve ilhad ile ittiham ve idam olunmuştur.⁹⁸

Bunların idamlarının sebeplerine baktığımızda her üçünün de şeriatın zahirine aykırı sözleri nedeniyle idamlarına hükmedilmiştir. İsmail-i Maşukî ve Muhyiddin Karamanî hakkındaki mahkeme kayıtları mevcut olmakla birlikte, buralarda her iki şeyhin yapılan isnadlar karşısında verdikleri cevaplar ve kendilerini nasıl

⁹⁵ Melek Ahmet Paşa'nın, Evliya Çelebi'nin seyahatlerinde önemli bir etkisi vardır. Bosna, Rumeli, Van, Diyarbakir vilayetlerindeki beylerbeyliği sırasında yanından ayrılmamıştır. Evliya Çelebi, Anadolu ve Rumeli'deki pek çok yeri onun yardımıyla gezmiştir. Mücteba İlgürel, "Evliya Çelebi," DİA, C. XI, İstanbul 1995, s. 531.

⁹⁶ Kenan Erdoğan, "Seyyid Aziz Mahmud Urmevi, Urmevilik ve Bilinmeyen bir Eseri: Baba Kelamı", *Bir*, S. 9-10, İstanbul 1998, s. 211-225; Evliyâ Çelebî, C. IV, s. 42.

⁹⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ*, s. 200.

⁹⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 40.

savundukları yer almamaktadır.⁹⁹ Daha önceki bu idamlarla Urmiye Şeyhi'nin idamının bazı yönlerden farklılık gösterdiğini belirtmek gerekir. Daha önce idam edilen bu kişiler sünnî inanca aykırı olmakla suçlanmış ve bu yüzden idam edilmişlerdir. Fakat Urmiye Şeyhi'nin idamında aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Şeyhin idamında sünnî inanca karşı olmak gibi herhangi bir isnad yoktur. Bir isyana kalkışma endişesiyle Urmiye Şeyhi idam edilmiş gibi görünmektedir. Her ne kadar bu kişilerin toplumda belli bir saygınlığı ve etkinliği olsa da devlet, tehlike arz ettiği zaman bunları bertaraf etmekten çekinmemiştir.

Himmet Konur, bu dönemde devletin mevcut hukuk kurallarını tenkit ederek ve zorlayarak toplumda huzursuzluk meydana getirenlere karşı, büyük enerji sarf etmeyi gerektirecek çözüm yolları arayışına girmeyi göze alamadığını söylemektedir. Devletin bunun yerine ağır cezalarla bu kimseleri yok etme, taraftarlarını sindirme yolunu seçtiğini, büyük saygı ve sevgi uyandıran şeyhler arasından bu tür kimseler çıktığında da durum değişmediğini ifade etmektedir.¹⁰⁰

Halkın Urmiye Şeyhi'ne karşı olan sonsuz bağlılığı IV. Murad'ı ürkütmüştü. Daha önce katledilen otuz beş bin İranlı'ya karşı hareketsiz kalan halk, bu şeyhin katli üzerine son derece pasif davranmışsa da bu hal bir kıyama kadar varmamıştır. Ünlü tarihçi Peçevî, IV. Murad'ın erken ölümünü bu manevî ve kudsî hüviyete sahip şeyhin haksız yere katledilmesine atfeder. Aynı şekilde Naîmâ da şeyhe karşı hürmetle meşbu ifadeler ile bu katlin amillerini sıralarken, üstü kapalı olarak aynı düşünceyi ileri sürer.¹⁰¹

Diyarbakır'da yazma halinde bulunan manzum bir eserin Şeyh Mahmûd Urmevî'ye ait olduğunu tespit edilmiştir. Şeyhin, müridlere okutmak için kaleme aldığı "*Baba Kelâmı*" ya da "*Tezkire-i Baba-yı Nakşibend*" adlı eserini tanıtan Kenan Erdoğan, eserin baş tarafında "*kutbul arifin Hazreti Aziz Mahmûdu-l Urmevî kuddise sirruhu hazretlerinin baba kelamı tesmiyesiyle olan kitabın fihristesidir.*" şeklinde bir ifade yer aldığını ve esrin Şeyh Mahmûd Urmevî'ye ait olduğunu yazmış ve

⁹⁹ Kanuni Sultan Süleyman döneminde idam edilen bu kişiler hakkında geniş bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, C. I, S. 1, İstanbul 1996, s. 123-139.

¹⁰⁰ Konur, s. 77.

¹⁰¹ Kasım Kufralı, "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti," *Türk Dili Edebiyatı Dergisi*, Cilt III, S. 1-2, Ankara 1948, s. 151.

1036/1627 tarihinde kaleme alındığını belirtmektedir. Eserde 104 uzun şiir, çeşitli sıfatlarla övülen 22 Urmevî şeyhinin isimleri ve vefat tarihleri yer almaktadır.¹⁰²

Şeyh Mahmûd Urmevî'nin yaşadığı ev, Diyarbakır merkezde Melikahmet Mahallesi, Azizi Sokak, 31 nolu evdir. Bu evde son zamana kadar şeyhin soyundan gelenler oturmakta ve son yıllara kadar şeyhten kalan bazı yadigâr eşyaları; kanlı gömleğin bulunduğu sandukasını, bastonunu, eldeğirmenini, şamdan ve tabak gibi bazı eşyalarını korumaktaydılar. Ancak 2012 yılında şeyhin varislerinin evdeki eşyaları bilinmeyen bir yere götürdükleri ve evin de metruk olduğu, kimi zaman yaşlı bir kadın tarafından ziyarete açıldığı belirtilmektedir.¹⁰³

1.3.2. İsmail Çelebi

Urmiye Şeyhi'nden sonra Nakşibendiliğin 17. yüzyılda Diyarbakır'daki en önemli temsilcilerinden biri, şüphesiz şeyhin oğlu olan İsmail Çelebi'dir. 1020/1611 yılında Diyarbakır'da dünyaya gelen İsmail Çelebi, Şer'i ilimleri babasının yardımıyla Çelebi Mâ'i Efendî-i Âmidî, eniştesi Mollâ Çelebi ve Abdurrahmân Fâzıl gibi dönemin âlimlerinden öğrenmiştir. Tasavvufi eğitimini ise babasından almıştır. Babasının vefatından sonra da onun yerine tekkenin şeyhi olmuştur.¹⁰⁴ Urmiye Şeyhi'nden sonra yerine oğlu İsmail Çelebi'nin geçmesiyle ilgili olarak şöyle bir rüyadan bahsedilmektedir:

Rivâyete göre Şeyh Mahmûd Efendi idam edilmeden kısa bir süre önce, gece rüyasında babasını görür. Babası, Mahmûd Efendi'ye şehit olmayı isteyip istemediğini sorar. Mahmûd Efendi ise o sırada Diyarbakır dışında Kırklardağı civarında Dicle nehrine bakan Kavs adlı yerde güzel bahçeler yapmıştır. Mahmûd Efendi: “Şehadet güzel şeydir, fakat şu güzel bahçeleri yaptım. Bu bahçelerden lezzet almadan dünyayı nasıl terk edeyim.” der ve bahçeleri gösterir. Ancak babası: “Latife etmiyorum elbette şehitliği kabul etmelisin.” diye ısrar eder. Bunun üzerine, şeyh de kabul ettiğini söyler. Urmiye Şeyhi gördüğü bu rüyayı halifelerinden biri olan Vanlı Kara Abdullah'a anlatır. Daha sonra da halifesine; “Sultan Murad azm-i sefer-i

¹⁰² Erdoğan, s. 215.

¹⁰³ Hasan Basri Öcalan, *Melamet Zindanında Bir Nakşi Açıkbaş Mahmud Efendi*, Gaye Kitabevi, Bursa 2012, s. 55.

¹⁰⁴ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 392.

Bağdat ettiği mukarrerdir ve anlardan bize bir nadire zuhurunda şüphe yoktur.” der ve dervişlerinin huzurunda posnişin olarak kendi oğlu, İsmail Çelebi'yi vasiyet eder.¹⁰⁵

Urmiye Şeyhi'ne gösterilen ilgi ve alaka İsmail Çelebi'ye de gösterilmiş, birçok paşa ve serdar onun müridleri arasına girmişlerdir. Tebriz, Revan gibi yerlerden Erzurum, Ruha (Urfa) ve Van'a kadar pek çok yerden insanlar kendisini ziyaret etmiştir. Bu hal üzere irşâd çalışmalarını sürdürmekte iken 1080/1669 yılında vefat etmiştir. İsmail Çelebi de diğer aile bireyleri gibi Rum Kapısı (Urfa Kapısı) dışında bulunan kabristana defnedilmiştir.¹⁰⁶

İsmail Çelebi, babasının nüfuzunun yardımıyla çok saygın ve zengin bir yaşam sürer. Devlet adamlarının herhangi bir endişesine de sebep olmamıştır.¹⁰⁷ Bununla birlikte alçak gönüllü ve cömert bir insan olarak yaşamını devam ettirmiştir. İsmail Çelebi kış mevsimini Diyarbakır Balıklı semtinde bulunan babasının evinde, yaz mevsimini ise Kavs adlı yerde geçirirdi. Sohbetlerinde ilim, edebiyat ve tasavvufa dair konular konuşulurdu. Ali Emîrî'nin¹⁰⁸ ifadelerine göre İsmail Çelebi; vicdanı şefik, kalbi rakîk biri idi. Fakir birisi yanında halini anlatıp ağlasa, kendisi de onunla ağlar, bir anne yetim kalan çocuğunu gösterip inlese, o da anneye beraber inlerdi. Kendisinin en önemli özelliklerinden biri de kimsenin aleyhinde söz söylememektir. Birisi kendisine kötülük yaparsa mutlaka ona iyilikle karşılık verirdi.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Naîmâ, C. III, s. 386; Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, (Diyarbakır Ulema ve Eşrafi), C. II, Haz. G. Kut, M. Öymen, A. Demir, TYEKB Yayınları, C. II, İstanbul 2014, s. 220.

¹⁰⁶ Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarayı Amid*, C. I, İstanbul 1910, s. 20-21; Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, C. II, s. 145.

¹⁰⁷ Kufralı, “Molla İlahi...”s. 149.

¹⁰⁸ Aydın ve köklü bir aileye mensup olan Ali Emîrî Efendi, 1274/1857-58'de Diyarbakır'da doğmuştur. Özel hocalardan ders alarak kendisini çok iyi bir şekilde yetiştiren Ali Emîrî, kâtip, maliye müfettişi, defterdar olarak Diyarbakır, Selanik, Adana, Leskovik, Kırşehir, Trablusşam, Elazığ, Erzurum, Yanya, İskodra, Halep ve Yemen gibi yerlerde memuriyet yaptıktan sonra, 1908 yılında emekli olmuştur. 1924 yılında vefat edene kadar, İstanbul'da kitapları ve dostları arasında yaşamını sürdürmüştür. Seher Erdoğan Çeltik, *Ali Emîrî'nin Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası Üzerine Bir İnceleme*, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2007, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 1-218; M.Serhan Tayşi, “Ali Emîrî Efendi”, DİA, C. II, İstanbul 1989, s. 390-391.

¹⁰⁹ Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 223.

1.3.3. Ahmed Çelebi

Ahmed Çelebi 1040/1630 yılında doğdu. Babası vefat edince yerine geçmiştir. Ahmed Çelebi de babası gibi büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. İsmail Çelebi gibi onun da musikiye ilgisi vardı. Döneminde hem nazarî hem de pratik musiki alanındaki yeteneğiyle ünlü olmuştur. Besteler yapmış, bunun yanında Türkçe ve Farsça şiirler de yazmıştır. Yörenin ileri gelenleri ile sohbetlerde bulunmuş, va'z u nasihatlerini dinlemek için her taraftan insanlar kendisini ziyaret etmiştir. Bir yandan tekkede tarikat faaliyetlerini sürdürmüş bir yandan da Aziziye Cami'i şerifinde insanları irşad için çalışmıştır. Ahmed Çelebi, ailenin Diyarbakır'da şeyhlik vazifesi yapan son ferdi olmuştur. Kendisinin herhangi bir halifesinin olmadığı ifade edilmektedir.¹¹⁰

Yukarıdaki bilgilerden hareketle, Nakşibendi tarikatının Şeyh Mahmûd Urmevî kolunda, musikinin, önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Gerek İsmail Çelebi'nin büyük bir müzisyen olması gerekse oğlu ve halefi Ahmed Çelebi'nin, dönemin en tanınmış bestekârlarından biri olması bunu destekler niteliktedir. Diyarbakır'da pek çok müridi olan bir başka tarikat, Gülşenilik için de aynı durum söz konusudur. Gülşeni tarikatının de musikiyle yakın bir ilişkisi vardı. Bunun sonucunda, tarikata mensup çok sayıda önemli müzisyen yetişmiştir. Evliyâ Çelebi, seyahatnamesinin birinci cildinde, dönemin meşhur müzisyenleri hakkında bilgiler verir. Bu kişilerin birçoğu bu tarikate mensuptu. Ünlü seyyahın canlı bir şekilde tasvir ettiği tasavvufî heyecan hallerinin karışımı, duygusal zevkler, sanatsal incelikler, Diyarbakır tasavvuf kültürünün zenginliğinin bir göstergesi olabilir.¹¹¹

İsmail Çelebi ve Ahmed Çelebi'den başka 17. yüzyılda Diyarbakır'da yaşayan Nakşibendi büyükleri de mevcuttur. Asıl adı Ahmed olan ancak Ahî Mahmûd olarak tanınan, Azîz Mahmûd Urmevî'nin biraderi Seyyid Ahmed-i

¹¹⁰ Algar, *Nakşibendilik*, s. 275; Ali Emîrî, *Diyarbakır A'yanının Mevakıb ve Eşrafının Terceme-i Halleri*, 197b-201b, Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, tarih no: 750; Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fi Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 144.

¹¹¹ Bruinessen ve Boeschoten, s. 100.

Urmevî'de (ö.1620) ¹¹² Nakşibendî tarikatının 17. yüzyılda Diyarbakır'daki temsilcileri arasında yer alır.

Nakşibendî tarikatının Urmiye kolu Diyarbakır'da, Rumiye Şeyhi'nin idam edilmesinden sonra İsmail Çelebi zamanında devlet ricâliyle iyi ilişkiler kurmuştur. Ancak İsmail Çelebi'den sonra Nakşibendi tarikatı bu etkinliğini devam ettirememiştir. Ancak Şeyhzâde ailesi 17. yüzyılın sonlarına doğru devletin desteğini tekrar kazanacaktır. Hatta bu aile bir anlamda yönetimden güç devşirecektir. ¹¹³

Şeyhin idam edilmesinin müridleri ve sevenleri üzerinde olumsuz etkileri olmuştur. Mahmûd Efendi'nin vefatından sonra Urmevîliğin bölgede varlığını uzun süre koruyamadığı görülmektedir. Aziz Mahmûd Urmevî'nin tarikat silsilesi iki nesil daha devam etmiştir. Urmiye Şeyhi'nin sayıca çok halifesinin olmaması ve kendisinin gerekli düzeyde bir teşkilat oluşturamaması veya bu konuda isteksiz olması gibi etkenlerin, kendisinden sonraki dönemde Urmiye kolunun etkili olmasını engellediğini söylemek mümkündür. Buna rağmen, Nakşibendî tarikatı Diyarbakır'da etkinliğini yine de devam ettirmiştir. ¹¹⁴

Şeyhin idam edilmesinden sonra müridlerinin bir kısmı başka yerlere göç etmiştir. Bunlar arasında özellikle dikkat çekenler vardır. Bunlardan biri terzi Hasan b. Ömer'dir. Şeyhin idamından sonra ailesiyle birlikte Tokat'a gitmiştir. ¹¹⁵ Hasan Efendi, ünlü Nakşibendi şeyhi Mehmed Emin Tokadî Efendi'nin babasıdır. ¹¹⁶ Cemaleddin lakaplı Mehmed Emin Efendi, Tokat'ta 1664 yılında doğmuştur. Emin Efendi, daha sonra İstanbul'a giderek burada ilim tahsilinden sonra birçok tarikattan

¹¹² Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 181.

¹¹³ Şeyhin ailesi XVII. yüzyılın sonlarına doğru devlete olan yakınlığını tekrar kazanmıştır ve idari sistemde de etkili olmuştur. Şeyhzade ailesinden ilk olarak 1676 tarihinde, Şeyhzade Abdî Ağa adını taşıyan bir üyesi Diyarbakır'da voyvodalık görevini yapmıştır. Yine Abdî Ağa'nın oğlu Bekir Ağa 1685 tarihinde voyvodalık yapmıştır. Şeyhzade ailesi XVIII. yüzyılın sonunda da yeniden sahneye çıkmıştır. Şeyh Yusufzade'nin oğlu İsmail Ağa 1785-1786 yılında Diyarbakır voyvodalığı mukataasını ve cizyesini tahsil hakkı için görevlendirilmiştir. Özlem Başarır, *18.Yüzyılda Malikane Uygulaması ve Diyarbakır Voyvodalığı*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2009, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 156-157.

¹¹⁴ Kaya, s. 73.

¹¹⁵ Halil İbrâhîm Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidlik (XII/XVIII. Yüzyıl)*, Suf Yayınları, İstanbul 2004, s. 171; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 245.

¹¹⁶ Halil İbrâhîm Şimşek, "Mehmed Emin Tokadi", *DİA*, C. XXVIII, Ankara 2003, s. 467.

icâzet almıştır. Dönemin hattatlarından hat meşk etmiş, sesinin güzelliğinden dolayı da ses ve beste üstatlarından musiki dersleri almıştır. Mehmed Emin Tokadî, 1743 senesinde İstanbul'da sur içinde Emir Buhari dergâhına şeyh olmuş, fakat yakalandığı şirpençe hastalığından kurtulamayarak 15 Şaban 1158/ 12 Eylül 1745 günü berat gecesini vefat etmiştir.¹¹⁷ Urmiye Şeyhi'nin vefatından sonra hicret eden halifelerinden biri de, bir sonraki bölümde hakkında bilgi verilecek olan İbrâhîm Efendi'dir. Kendisi, tarikat çeşnisini Bursa'ya getiren kişi olarak bilinir.¹¹⁸

Urmiye Şeyhi'nin idam edilmesinden sonra Urmiye kolu, Diyarbakır'dan başka üç şehirde temsil edilmiştir. Bu şehirler; Van, Erzurum ve Bursa'dır. Bu şehirlerin haricinde başka yerlerde Urmiye kolunun şubelerinin varlığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat adı geçen tarikata bağlı olan insanlar bölgenin birçok şehrinde bulunuyordu. Urmiye Şeyhi'nin Erzurum şubesine Şeyh Hacı Mehmed Efendi ve Şeyh Karaman isimli kişileri halife olarak gönderdiği ifade edilmektedir. Şeyh Hacı Mehmed, üçü de kardeş olan yeğenleri, Mehmed Emin Efendi, Seyfi Çelebi ve Seyyid Ömer'i tarikatle tanıştırmıştır. Aynı şekilde Şeyh Karaman da oğlu Ebu Bekir Efendi'nin Nakşî tarikatına bağlanmasına ön ayak olmuştur. Kara Abdullah'ın ise Van'da halife olduğu kaydedilmektedir.¹¹⁹ Ancak hem Erzurum'da hem de Van'da Urmevîliğin ne kadar süre devam ettiği ile ilgili yeterince bilgi bulunmamaktadır. Şeyhin yeğeni Açıkbâş Mahmûd Efendi de tarikatı Bursa'da temsil etmiştir. Daha sonraki bölümde Açıkbâş Mahmûd Efendi ile ilgili bilgi verilecektir.

1.3.4. Hâcegâni Tekkesi

Evliyâ Çelebi'nin "*Hâcegâni Tekkesi*", Metin Sözen'in ise, "*Azizoğlu Tekkesi*" olarak adlandırdığı bu tekke, yine aynı yazarın aktardığı bilgilere göre 1630-1637 yılları arasında inşa edilmiştir.¹²⁰ Şeyh Aziz Mahmûd Urmevî tarafından

¹¹⁷ Öcalan, *Açıkbâş Mahmud Efendi*, s. 53.

¹¹⁸ Kufralı, "Molla İlahi ...", s.149; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani (Osmanlı Ünlüleri)*, Haz. Nuri Akbayar, C. I, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 104.

¹¹⁹ Algar, *Nakşibendilik*, s. 277; Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, s. 281.

¹²⁰ Sözen, s. 155

yaptırılan Hâcegani Tekkesi, Hânzâde Mahallesi'nde Yalı Bahçesi bitişiğinde idi.¹²¹ Arşiv belgelerine göre Seyyid Mahmûd Efendi'nin tekke ve camisinin yanı sıra, bir de medrese kurduğu görülmektedir.¹²² Bu medrese ile ilgili olarak Evliyâ Çelebi şunları ifade etmektedir : “*Andan medrese-i Şeyh Rumi ulu asitanedir. Bunda mürid-i mezidler ilmi tasavvuf ve ilmi tevhid ile meşguldürler.*”¹²³ Seyyahın ifadelerinden Mahmûd Efendi'nin medresesinin tasavvuf açısından önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Evliya Çelebi Diyarbakır ile ilgili gözlemlerini aktarırken, Mahmûd Efendi'nin tekkesinde icra edilen tevhid zikrinin başka bir yerde yapılmadığını ifade etmiştir.¹²⁴ Evliyâ Çelebi bu zikirten çok etkilendiğini ifade etmiştir. Şeyhinin Hamza Baba isminde bir zat olup halim, selim bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmektedir. Şeyh Rumî Tekkesi'nde fakir ve yolculara hizmet verildiği ifade edilmiştir.¹²⁵ Evliyâ Çelebi, Diyarbakır aşevlerini anlama sadedinde de şeyhin tekkesinden bahseder. Eskiden ziyafet yeri olan yedi adet aşevi olduğunu fakat vakıfların kötü yönetimden ötürü harap olduğundan, şu anda sadece Cami-i Kebir aşevinin kaldığını ifade etmektedir. Lakin Urmiye Şeyhi tekkesinin fakirlere nimetinin, imâret aşevinden daha çok olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁶

Kâtip Çelebi, Urmiye Şeyhi'nin, nice seneler caminin yanında bulunan tekkesinde tarikatın irşad faaliyetlerini ve neşrini yaptığını kaydetmektedir. Ayrıca, Şeyhin tekkesine toplumun her kesiminden birçok insanın ziyarete geldiğini ifade eder. Ayrıca şeyhin tekkesine çok sayıda gelip gidenin uğradığını dile getirmektedir.¹²⁷ Bunu Tarihçi Naîmânın, şeyhin tekkesi ile ilgili bize verdiği

¹²¹ Şevket Beysanoğlu, *Bütün Cepheleriyle Diyarbakır*, Şehir Matbaası, İstanbul 1963, s. 208.

¹²² Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İbnü'l Emir, nr. 28/3215, 1109/1699-1700; Abdurrahman Acar, Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eitim Sistemi İçerisindeki Yeri, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, Ed. Bahaeddin Yediyıldız-Kerstin Tamenendal, Diyarbakır Valiliği Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 2008, C. I, s.146; Abdulvahap Yıldız, *135/313 Nolu Şer'iyeye Siciline Göre (1135/1722-1213/1798 Yıllarında Amid (Diyarbakır) Sancağında Sosyal ve Ekonomik Durum*, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 1994, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 61.

¹²³ Evliya Çelebi, C. IV, s. 27.

¹²⁴ M. Şefik Korkusuz, *Arşiv Belgelerinde Son Devir Diyarbakır Uleması*, Melisa Matbaacılık, İstanbul 1996, s. 75-76.

¹²⁵ Bruinessen ve Boeschoten, s. 273.

¹²⁶ Bruinessen ve Boeschoten, s. 273.

¹²⁷ Kâtip Çelebi, C. II, s. 213.

bilgilerden de anlıyoruz. Naîmâ da Kâtip Çelebi gibi benzer ifadeler kullanır. Tekkesine sıradan insanlarla birlikte serdârlar ve paşalar gibi üst tabakadan insanların da geldiğini söyler. Bununla birlikte Tebriz ve Revân ülkesinden, Erzurum, Musul, Rûhâ ve Van'a varıncaya kadar bütün Kürdistan halkının ayağına kadar geldiğini, çeşitli hediyeler getirdiklerini ve tekkenin ihtiyaçları için bağışta bulduklarını ifade eder.¹²⁸

Hâcegâni Tekkesi'nin maddî açıdan da çok iyi bir durumda olduğunu söylemek mümkündür. Bu desteği sağlayan etkenlerden birinin tekkeye gelenlerin yardımları olduğu görülmektedir. Yine tekkenin ekonomik kaynaklarının hem orada ikamet eden müridlerin, hem de gezginlerin ihtiyaçlarını bol bol karşılayabilecek kadar önemli bir miktarda olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bu bilgilerden Urmiye Şeyhi'nin bölgede büyük bir üne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunu şeyhi ziyaret edenlerin arasında sadece avam (halk) kesiminden değil, bununla birlikte havastan (üst tabaka) da kişilerin olmasından da anlıyoruz. Bu kişilere örnek verecek olursak, Diyarbakır valiliğini yaptığı sırada Evliyâ Çelebi'nin de hamisi olan Melek Ahmed Paşa, Rumiye Şeyhi ile tanışmış ve şeyhe bağlanmış ve onun müridi olmuştu. Benzer şekilde daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Diyarbakır'da defterdar olarak bulunduğu sırada, Osmanlı tarihçilerinden olan İbrâhîm Peçevî de şeyhin toplantılarına iştirak etmiş. Bu toplantılar sonucunda kendisinde şeyhe karşı güçlü bir hayranlık meydana gelmiştir.¹²⁹

Diyarbakır'ın konumu da hem Şeyh Mahmûd Efendi'nin bağlılarının çok olmasında hem de tekkesine uğrayanların çok olmasında büyük önem arz etmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Diyarbakır'ın önemli yolların birleşme noktasında olması ve hac vazifesi için Arabistan'a giden yolcular gibi çok farklı kişilerin Diyarbakır'dan geçmesi, onların şeyh ile tanışmalarına imkan sağlamıştır. Bu

¹²⁸ Naîmâ, C. III, s. 386.

¹²⁹ Algar, *Nakşibendilik*, s. 273.

durumun şeyhin daha çok bilinmesinde ve sevenlerinin artmasında tesirli olduğu ifade edilebilir.¹³⁰ Şeyhin idamından sonra tekke faaliyetlerine devam etmiştir.

Nakşibendiliğin Urmevi kolunun Diyarbakır'da yalnızca bir tekkesinin bulunması, Urmeviliğin kurumsal açıdan zayıf olduğunu göstermektedir. Ancak çok kalabalık bir mürit kitlesine sahip olduğu belirtilmektedir. Diyarbakır dışında sadece Van ve Erzurum'da şeyhin halifelerinin bulunması da bunun bir göstergesi olabilir. Tekkenin gelip gideninin çok olması ve şeyhin müridlerinin sayısının fazla olmasından Urmeviliğin, Diyarbakır'da etkin olduğu sonucu çıkarılabilir.

¹³⁰ Kaya, s. 89.

2. DİYARBAKIR'DA GÜLŞENİLİK ve BEKTÂŞİLİK

Bu bölümde, 17.yüzyılda Diyarbakır'da etkin olan Gülşeniyye üzerinde durulacaktır. İbrâhîm Gülşenî'nin hayatı hakkında bilgi verildikten sonra tarikatı, Diyarbakır'daki halifeleri ve Diyarbakır'daki Gülşeni tekkeleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca Bektâşilik ve Diyarbakır'daki mensupları hakkında bilgi verilecektir. Son olarak hakkında çok fazla bilgiye sahip olamadığımız, fakat bu dönemde Diyarbakır'da faaliyet gösteren diğer tasavvufî zümrelere değinilecektir.

2.1. Diyarbakır'da Gülşenilik

17. yüzyılda Diyarbakır'da etkin olan diğer bir tarikat ise Gülşeni tarikatıdır. Gülşeniyye tarikatı, tasavvuf tarihinde çoğu insan tarafından benimsenen tarikatlardan biri olan Halvetîliğin¹³¹ en önemli kolu olarak kabul edilmektedir. Gülşeniyye'nin kurucusu, İbrâhîm Gülşenî'dir. Gençlik yıllarında yazdığı şiirlerinde Heybetî mahlasını kullanan İbrâhîm Gülşenî, mürşidî olan Dede Ömer Rüşenî'nin kendisine bir gül vermesi ve "*sen ol bağ-ı bekanın gülşenisin*" ifadesi üzerine mahlasını değiştirmiş, tarikatın ismi de bu kelimeye nisbet edilmiştir.¹³² Gülşeniyye tarikatının ilk ve merkez âsitânesi, Kahire'de 931/1525'te İbrâhîm Gülşenî tarafından kurulmuş, tarikat kısa sürede Kahire'nin yanı sıra Şam, Urfa ve Diyarbakır'da yayılmıştır. Bu dönemde tarikat özellikle Balkanlar'da gelişmiştir.¹³³

2.1.1. İbrâhîm Gülşenî

İbrâhîm Gülşenî'nin doğduğu yerin Diyarbakır ya da Berdâ¹³⁴ olduğu şeklinde iki farklı rivâyet olmasına karşın, tercih edilen görüş doğum yerinin Diyarbakır olduğudur. Doğum tarihi tartışmalı olan İbrâhîm Gülşenî'nin büyük bir ihtimâlle 838-840/1434-1437 yılları arasında bir tarihte doğduğu düşünülmektedir.¹³⁵

¹³¹ Ebu Abdillâh Siracuddin Ömer b. Ekmelüddin Halveti'ye (ö.800/1397) nisbet edilen bir tarikattır. Ruşeniyye, Cemaliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye ana kolları olarak bilinir. Geniş bilgi için bkz. Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011, s. 153.

¹³² Mustafa Kara, "Gülşeniyye ve Güldeste", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII, S. 7, Bursa 1998, s. 43.

¹³³ Konur, s. 153.

¹³⁴ Azerbaycan'da bir yer.

¹³⁵ Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *DİA*, C. XIV, İstanbul 1996, s. 259.

Küçük yaşta babasının vefatı üzerine, bakımını ve yetiştirilmesini amcası Seydi Ali üstlenmiştir. Çocukluk döneminde tahsile başlayan İbrâhîm Gülşenî, ilmîni geliştirmek için Maverâünnehir'e gitmeye karar verir. Bu yolculuğuna kimseye haber vermeden çıktığı rivayet edilir. Amcası kendisini bu kararından vazgeçirmek için ardından adamlarını göndermişse de bu kararından vazgeçirememişlerdir.¹³⁶ İbrâhîm Gülşenî 15 yaşında Tebriz'e uğrar. Burada Uzun Hasan'ın kazaskeri Mevlânâ Hasan, Gülşenî'deki yetenekleri görünce yetişmesi için büyük emek sarfetti.¹³⁷ Molla Hasan'ın yardımlarıyla Tebriz'de eğitimini sürdürmüş, bu öğreniminden sonra Molla İbrâhîm olarak ün yapmıştır.¹³⁸

İbrâhîm Gülşenî, Tebriz'de kalırken bir gün Sultan Hasan'ın kardeşi Üveys, başında Dede Ömer Ruşenî'nin tacı olduğu halde kardeşini ziyarete gelmişti. Sultan bu kıyafetin kimler tarafından giyildiğini sorduğu zaman Üveys, Dede Ömer Rûşenî'den bahseder. Bu konuşmadan sonra Dede Ömer'e karşı, Uzun Hasan'da bir muhabbet meydana gelir. Onu Tebriz'e davet etmek ister. Bunun için de en uygun kişi olarak İbrâhîm Gülşenî'yi bu iş için görevlendirir. Dede Ömer Rûşenî ile karşılaşan İbrâhîm Gülşenî, ondan çok etkilenir. Mevsim kış olduğundan Dede Ömer, uygun bir zamanda Tebriz'i ziyaret edeceğini söyler. Bu görüşmeden sonra İbrâhîm Gülşenî, Dede Ömer'e intisap etmiş, manevî eğitimini Dede Ömer'in rehberliğinde sürdürmüştür. Dede Ömer Rûşenî, vefatından kısa bir süre önce İbrâhîm Gülşenî'yi postnişin ilan etti.¹³⁹

Bu olay şöyle gelişmiştir: İbrâhîm Gülşenî oğlu Muhammed'e, bir gün iki sini helva ve kıymetli bir seccade sipariş edip öğle vakti Dede hazretlerine götürmesini söylemiştir. O esnada Dede, "Tebriz'de muhabbet davası eden çok, ama bir sadık yok ki gelip tekkemizi mübarek eyleye" diye yakınmaktayken, Muhammed yanına aldığı helva ve seccade ile gelip mübarek olsun demiş ve dua temenni etmiştir. Dede, duadan sonra yanındaki Molla İbrâhîm'e bakıp, "Sen bize ala seccade verdin, biz sana ondan iyisini verelim ki merhum Seyyid Yahya hazretlerinin seccadesini sana teslim edelim demiş." ve seccadeyi ona teslim etmiştir. İbrâhîm'in

¹³⁶ Muhyî-yi Gülşeni, *Menakib-i İbrâhîm-i Gülşeni*, Haz. Tahsin Yazıcı, TTK Yayınları, Ankara 1982, s. 24.

¹³⁷ Konur, s. 105.

¹³⁸ Muhyî, s. 174.

¹³⁹ Muhyî, s. 174-176.

verdiği seccadeyi sol yanına sermelerini buyurmuştur. Fukaradan biri hased edip seccadeyi çalarak yerine bir başka seccade koyar. Bilahare İbrâhîm gidip mezaddan seccadeyi satın alır. Daha sonra da Dede hazretlerine getirip tekrar duasını almıştır. Daha başka bazıları da İbrâhîm'e zarar vermek istemişlerse de sonradan bu düşüncelerinden vazgeçmişlerdir. Bunların akabinde, bir gün Dede Ömer müridlerini toplayıp onlara şu konuşmayı yaparak tarikatın başına Şeyh İbrâhîm'i geçirdiğini açıklamıştır: “Ey dervişan! Bu günden sonra cümleniz vakıalarını Şeyh İbrâhîm'e arzylesin. Her kim ki onun mişkâtından nur iktibas eder Ruşeni'yi bulur ve illa zulmette kalır. Haliyen tarikat muktezasında cümlenin ümuru ona tefviz olundu.”¹⁴⁰ Bu hadiseden bir kaç gün sonra da Dede Ömer vefat etmiştir. Şeyh İbrâhîm, Dede Ömer'in vefatından sonra halifelerin ve dervişlerin irşadıyla meşgul olmuştur.

Dede Ömer Rûşenî'den hilafet alan İbrâhîm Gülşeni, Sultan Yakub'un Tebriz'de Rûşenî için yaptırdığı zâviyede kısa bir süre irşâd vazifesine devam eder. Erdebil hanedanına mensup Şiiler'in baskısı nedeniyle, 1502 yılında oğlu Ahmed Hayali ile birlikte Tebriz'den ayrılmak zorunda kalır. Bundan ötürü İbrâhîm Gülşenî, bir süre Diyarbakır'da ikamet etmiştir. Bu sırada kendisinden biat alan Sadık Ali ve babası, daha sonra Diyarbakır'daki tarikat faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Varlıklı bir kimse olan Sadık Ali'nin babası, bütün mal varlığını Diyarbakır Gülşenî zaviyesine bağışlamış ve orayı ihya etmiştir.¹⁴¹

Diyarbakır'dan ayrılan Şeyh Gülşenî Urfa'ya geçti. O sırada Urfa Alaüddeve'nin yönetimi altında bulunuyordu. Gülşenî'ye büyük sevgi ve saygısı olduğu bildirilen Alaüddeve, şeyhin Urfa'da kalmasını rica ettiyse de, o bunu kabul etmedi.¹⁴² Daha sonra Kudüs yoluyla Mısır'a hareket etti. Mısır'da bulunan halifelerinin ısrarları üzerine oraya yerleşti. Mısır Sultanı Guri'den halka kadar geniş bir kitle ona intisab etti. Hükümdarların fazlaca ilgilenmesi neticesi el-Müeyyediyye'ye yerleşti. Burada bir zâviye yaptırarak, ilk Gülşeniyye dergâhını tesis etti. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra da irşad görevini sürdüren İbrâhîm

¹⁴⁰ Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulvîyye Ez Lemeât-ı Ulviyye*, Haz. Mehmet Serhan Tayşi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013, s. 516; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-i Aliyye: Tarikat ve Silsileleri*, Haz. İrfân Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 198.

¹⁴¹ Hulvî, s. 544.

¹⁴² Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf, Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 101.

Gülşenî'ye bu sıralarda yeniçeri ve sipahilerden çoğu kişi de intisab etmiştir.¹⁴³ Kanunî Sultan Süleyman devrinde isyan etme şüphesiyle kendisine bazı isnadlar yapılarak İstanbul'a getirilmiş ve soruşturma geçirmiştir. İbrâhîm Gülşenî'nin siyasal iktidar tarafından tehlikeli bulunması ve soruşturma geçirmesi üzerinde durulması gereken bir noktadır. Kanaatimizce bunun bir kaç sebebi vardır. Bunlardan biri askerin ona karşı olan sempatisi ve bağlılığının gittikçe artmasıdır. Devlet adına bu bölgenin hâkimiyetini elinde bulunduran askerlerin devlet otoritesi dışında başka bir otoriteye bağlılık duyması, bir tehlike arz edebilirdi.

Bir diğer sebep ise müntesipleriyle kendi arasında tesis ettiği duygusal bağlıdır. Müntesipleri onun tesiriyle cezbeyle kapılıp ölüme bile koşabiliyordu. Halk, dışarı çıktığında onu görmek için birbirine düşüyordu. Dahası müridleri ona secde etmekle de itham edilmişlerdir. Vefatı üzerine de onların bu sınırsız, duygusal bağlılıklarının tezahürleri gözlenmiştir. Ölümü haber alan etrafındaki meczup divaneler ne yapacaklarını bilememişler, durumu kabullenememişlerdir. Etrafında kendisine bu denli bağlılık duyan çok sayıda insan bulunduran bir kimsenin devlet otoritesi tarafından tehlikeli sayılmasının yadırganmaması gerektiği yorumları yapılmaktadır.¹⁴⁴

İbrâhîm Gülşenî İstanbul'a çağrıldığı zaman yaşı hayli ilerlemişti. Tahminen 104 yaşlarında idi. Bu yaşta bir tarikat liderinin bir isyan şüphesiyle siyasal iktidarı tedirgin etmesi yersiz bir kaygı gibi durmaktadır. İbrâhîm Gülşenî'nin farklı bir düşüncesi olsaydı muhtemelen daha genç yaşlarda düşünebilirdi. Sonuçta devletin, yaşı ne olursa olsun, toplumda belli bir yer edinmiş ve etkinliği olan tarikat mensuplarını sıkı bir gözetim altında tuttuğunu görmekteyiz.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki İbrâhîm Gülşenî'nin İstanbul'a çağrılmasında gördükleri olağanüstü ilginin de payı büyüktür. Çünkü Kahire'deki Gülşenî tekkesi, özellikle 15. ve 16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin hemen her yerinden, pek çok insanın akınına uğrar.¹⁴⁵ İbn Kemal (ö.940/1533) gibi ulemânın büyüklerinden biri ile yapılan sohbetlerden sonra İbrâhîm Gülşenî'nin, zahiri ve

¹⁴³ Eraydın, s. 467.

¹⁴⁴ Konur, s. 154.

¹⁴⁵ Muhsin Macit, "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrâhîm Gülşenî'nin İşlevi", *Bilig*, S. 60, Ankara 2012, s. 196.

batını ilimlere vakıf olduğu anlaşılır, doğrudan padişahın kendisi tarafından kendisinden özür dilenir ve salıverilir.¹⁴⁶

Hatta Padişah şeyhten oldukça etkilenmiştir. Bununla ilgili olarak; Kapıağası Haydar Ağa'nın naklettiğine göre, Kanunî Sultan Süleyman Şeyh Gülşenî ile görüşmelerinde ondan ne kadar etkilendiğini şöyle ifade etmektedir: “Yüzden fazla meşayihî azam ile bir araya geldim. Cezbesi ve nasihati, Mısır'dan gelen Şeyh İbrâhîm Gülşenî'den daha etkili olanını görmedim. 'Herhalde Allah Teâla'yı hâzır gör' dediğinde, bana öyle bir hal oldu ki, bütün âlemi verseler o hale bedel olmazdı.”¹⁴⁷

Şeyh Gülşenî'ye Kanunî ile görüşmesinden sonra rağbet daha da artmış, devlet erkânından, ulemâdan ve diğer insanlardan kendisine mürid olanların sayısı artmıştır. Hatta Mısır'da olduğu gibi burada da sipahî ve yeniçerilerden pek çok kimse tarikatına girmiştir. Kanunî Sultan Süleyman, kendisine İstanbul'da kalmasını teklif etmiş fakat şeyh, ihtiyarlığını ileri sürerek padişahın bu isteğini kabul etmemiştir. Padişahın halife bırakması yönündeki teklifini ise kabul etmiş, Şeyh Hasan Zarifi'yi (ö.977/1569) İstanbul'da bırakmıştır.¹⁴⁸

İbrâhîm Gülşenî hakkında bilgi verilirken bir kerâmetinden de bahsedilmektedir. Kanunî Sultan Süleyman tarafından İstanbul'a davet edilen İbrâhîm Gülşenî, gemi ile yolculuk yaparken denizin ortasında bulunduğu bir mesneviyi yanındaki birine verir. Bu kitap suyun içinde olmasına rağmen hiçbir yaprağı ıslanmamıştır. Kitabı verdiği kişiye, bunu İstanbul'da birinin kendisine emanet olarak verdiğini, İstanbul'a vardıklarında kendisine iade edeceğini söyler. Adamın şahit olmasını ister. Kanunî Sultan Süleyman'ın huzuruna yanındakilerle birlikte geldiklerinde, kendisini Şiilikle itham eden Ebüssuud Efendi'nin bulunduğu bir ortamda kitabı çıkarır ve Şeyh Abdi Efendi'ye verir. Kendisine “Bu nedir?” diye sorduklarında ise İbrâhîm Gülşenî, bu mesneviyi kendisine emanet olarak verdiğini, şimdi emaneti teslim ettiğini söyler. Kanunî Sultan Süleyman bu duruma taaccüp eder ve Ebüssuud Efendi'ye, bunları rencide etmeyip, kendilerinden özür dilemesini ister. Ebüssuud Efendi, bunların keramet göstermelerinin hatalı olduğunu, bundan

¹⁴⁶ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 143.

¹⁴⁷ Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 278.

¹⁴⁸ Hulvî, s. 540.

dolayı kendilerine ceza verilmesi gerektiğini söyler padişaha. İbrâhîm Gülşenî, Şeyh Ümmi Sinan, Şeyh Abdi, Şeyh Merkez Efendi, Şeyh Baki ve yanlarındaki kişilerle birlikte yedi gün, yedi gece hapse konulur. Ebüssuud Efendi ve yetmiş âlimle ilmi münakaşalarda bulunur.¹⁴⁹

Kanunî Sultan Süleyman'ın daveti üzerine İstanbul'a geldiği zaman İbrâhîm Gülşenî, 104 yaşında bulunuyordu. Daha sonra tekrar Mısır'a dönen İbrâhîm Gülşenî 1533 yılında vefat etti. Onun, *Ma'nevî* adlı eseri meşhurdur. Öldüğünde 114 yaşında olduğu ifade edilmiştir. Vefat tarihi 9 şevval 940 (24 Nisan 1534)'tir. Vefatına ebced hesabıyla 940 tarihine tekâbül eden “mâte kutbu'z-zamân İbrâhîm”¹⁵⁰ ibaresiyle tarih düşürülmüştür. Gıyabında Şam'da da cenaze namazı kılınmıştır.¹⁵¹

İbrâhîm Gülşenî'nin vefat zamanı Kanuni Sultan Süleyman dönemidir. O zaman Mısır'da Osmanlı valisi olarak İskender Paşa bulunuyordu. Şeyh hazretleri Kahire'de bulunan ve Tekyetü'l-Gülşeni diye de bilinen tekkenin ortasındaki türbede medfûndur. Dört halifesi sırasıyla Hasan Zarifi Efendi, Sadık Ali Efendi, Âşık Dede, postnişini ve oğlu Sultan Ahmed Hayali hazretleridir.¹⁵²

İbrâhîm Gülşenî'nin üzerinde genel olarak tesiri olan üç mutasavvıf şahsiyetin olduğu belirtilmektedir. Mevleviyye'nin kurucusu olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî debunlardan birisidir. Gülşenî tarikatına mensup olanlar, İbrâhîm Gülşenî'nin iki buçuk yüzyıl evvel; *Didem ruh-ı hub-i Gülşeni râ / Ân çeşm-i çerağ-ı Ruşeni râ* (Gülşenî'nin güzel yüzünü gördüm, o Rûşenî'nin gözünün ışığıdır) beyitiyle¹⁵³ Mevlânâ tarafından müjdelendiğine inanmışlardır. İbrâhîm Gülşenî ve onun şeyhi Dede Ömer Rûşenî'nin mahlasları Gülşenî ve Rûşenî kelimeleridir. Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inde bulunan bir gazelin mahlas beytinde bu kelimelerin bulunması, Mevlânâ'nın Gülşeniler'i müjdelediği şeklinde bir yorumun ortaya çıkmasına neden olur.¹⁵⁴

¹⁴⁹ M. Askeri Küçükkaya, *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Tasavvuf*, Mostar Yayınları, İstanbul 2012, s. 275.

¹⁵⁰ Zamanın kutbu İbrâhîm göçtü.

¹⁵¹ Konur, s. 129.

¹⁵² Hulvî, s. 513.

¹⁵³ Nihat Azamat, “İbrâhîm Gülşeni,” DİA, C. XXI, İstanbul 2000, s. 303.

¹⁵⁴ Abdurrahman Adak, “Mevleviliğin Kuruluş Dönemi (XVI. Yüzyıl) Gülşeni Şairler Üzerindeki Etkisi: İbrâhîm Gülşeni, Usuli ve Za'fi Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 24, Sakarya 2011, s. 149.

Mevlevîliğin kurucusu Mevlânâ ile anılan irtibatının yanı sıra, İbrâhîm Gülşenî'nin, Mevlevî şahsiyetlerden ve aynı dönemde yaşamış olan Sultân Dîvânî ile de çok önemli bir bağlantısı ortaya çıkmıştır. İbrâhîm Gülşenî bunun sonucunda, Sultân Dîvânî tarafından Mevlevîlik tarikatı silsilesine dâhil edilir. Gülşenîliğin Mevlevîlikten etkilenmesi, Gülşeniyye tarikatının piri İbrâhîm Gülşenî döneminde başlamış, daha sonraki yıllarda da sürmüştür. Nitekim İbrâhîm Gülşenî vefat etmeden önce, kendisinin kimi halifeleri Mevlevîlik'ten etkilenmişlerdir.¹⁵⁵ Mevlevîyye'nin etkisinde kalan İbrâhîm Gülşenî, bu mevzuda kendisine bağlanan insanları da etkilemiştir. Mesela, İbrâhîm Gülşenî'nin halifelerinden biri olan Usûlî, şeyhini izlemiş ve Mevlevîliğe karşı büyük bir sevgi göstermiştir.¹⁵⁶

Gülşeniyye tarikatının tasavvuf anlayışına daha yakından bakıldığında ise Kalender ve Melamî etkileri göze çarpmaktadır. Muhyî-i Gülşenî'nin eserinde, İbrâhîm Gülşenî'nin nefsinin terbiye etmek için eline şarap şişesi alıp gezdiği ve bir süre kuzu postu giydiği şeklinde ifadeler yer alır. Bunlar gözönüne alındığında ifade edilenler daha da anlam kazanmaktadır. Gülşenîlerin bu konuda, Mevlevîlik ve özellikle Melamîliğe çok yakın oldukları ifade edilmektedir.¹⁵⁷

Gülşenîliğe mensup olanların bir kısmının Melamîlerle benzer düşüncelere sahip olmaları bazı karışıklıklara sebebiyet vermiştir. Devlet bundan dolayı, işe el koymuş, hadiseleri tahkik ve teftiş ettirmiştir. Hatta daha önce de değindiğimiz gibi, bizzat İbrâhîm Gülşenî İstanbul'a çağrılmış ve bir ara gözaltına alınmıştır. Bu sıkı takibin nedeninin, aşırı bir vahdet-i vücud inancı propagandasından kaynaklanmış olabileceği söylenebilir. Daha önceki bölümde belirtildiği gibi İbrâhîm Gülşenî'nin halifelerinden, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Tekkesi şeyhi olan şeyh Muhyiddin Karamanî (Karamanlı şeyh)¹⁵⁸, 1550 senesinde hulule kani olduğu gerekçesiyle zendeka ve ilhad ile suçlanmış ve idam olunmuştur.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Adak, s. 150.

¹⁵⁶ Adak, s. 151.

¹⁵⁷ Bekir Topaloğlu, *İslam'da İnanç Esasları*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s. 544-545.

¹⁵⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamani," Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi*, İstanbul 1991, s. 473-484.

¹⁵⁹ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 40.

Bu dönemde Şirvanî'nin görüşü ulemanın Gülşenilere bakış açısını net bir şekilde göstermese de en azından bir fikir verebilir. İlk olarak Sünbül şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'ye intisap eden, Gülşeniliğe yöneldikten sonra da Sünbül Efendi Asitanesi'ne ziyaretlerini sürdüren Cemaleddin Mahmûd Hulvî Efendi (ö.1654) ile ilgili; "Hulvî Gülşenilerden oldu" şeklinde hoş olmayan ifadeler kullanılmıştır. Şeyh Necmeddin Hasanbunun üzerine, kendisinin de Hasan Zarifi'nin hizmetinde bulunduğunu söyler. Kendisinde Hulvî'yi koruma ihtiyacı hisseder. Hulvî Efendi'nin gördüğü bu tepki de Gülşenilere karşı var olan düşüncelerin, tasavvuf çevrelerindeki bir yansıması olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁰

Kırk bin beyitlik *Ma'nevî* isimli eserini İbrâhîm Gülşenî, Mevlânâ'nın *Mesnevî* adlı eserine nazîre olsun diye yazmıştır. La'lî Mehmed Fenâî tarafından, bu eserin ilk beş yüz beyti şerh edilmiştir. Özellikle ilk beş yüz beyitlik kısımdan sonra *Ma'nevî*'de, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden mülhem hikâyeler yazılmıştır.¹⁶¹ İbrâhîm Gülşenî, Kahire'deki tekkesinde Mevlevî dervişlerin kullanması için ek olarak iki üç hücre inşâ ettirir. Bu hücrelerde Mevlana'nın etkisini gösteren, *Ma'nevî* ve *Mesnevî* birlikte okunmuştur. Mevlevîlere karşı olan bu muhabbet bazen yoğun bir şekilde hissedilmiştir. Öyle ki Mevlevî dostları bulunması sebebiyle,1552 tarihindeki bir meclisinde, ney, def ve başka musiki aletleri getirilip çalınmış. Ahmed Hayali'nin bunun üzerine cezbelendiği ifade edilmektedir. Bir başka Gülşeniyye şeyhi olan Hasan Sezaî'nin Mevleviyye'ye karşı bir saygı beslediği ifade edilmektedir.¹⁶²

Mevlevîlik ve Gülşenilik tarikatleri arasında Kahire'deki Gülşeniyye tekkesinde herhangi bir ayırım yapılmamıştır. La'lî Mehmed Fenâî'nin *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî* adlı eserinde olan beyit de bunun bir delili olarak gösterilir.¹⁶³ Mevlevîlik ve Gülşenilik tarikatlerinin yakınlığını gösteren bir diğer beyit ise Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'sinde yer alır.¹⁶⁴ *Hüsn ü Aşk*

¹⁶⁰ Süleyman Solmaz, *Ahdi ve Gülşen-i Şuarası*, AKM Yayınları, Ankara 2005, s. 67-68.

¹⁶¹ Konur, s. 180-181.

¹⁶² Konur, s. 154.

¹⁶³ La'li Mehmed Fenai, *Terceme-i Hal-i Hazreti Pir-i Gülşeni*, İstanbul 1289, s. 4.

¹⁶⁴ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'ara-yı Mevleviyye*, Çev. İlhan Genç, AKM Yayınları, Ankara 2000, s. 314.

adlı mesnevisinde, Türk Divan Edebiyatı şairi ve mutasavvıf Şeyh Galip de İbrâhîm-i Gülşenî'yi bülbül-i ferd olarak nitelemiştir.¹⁶⁵

Sultân Dîvânî, bir süre Mısır'da kalır. Daha sonra da İbrâhîm Gülşenî'yi, aralarında Sultân Dîvânî, Pîr Âdil Çelebi, Âdil Çelebi, Bahâeddîn Çelebi, Abdülvâcid Çelebi, Emîr Âbid Çelebi, Ulu Ârif Efendi, Sultân Veled, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi zatların bulunduğu gruba dahil eder.¹⁶⁶ Gülşenîliğin Mevlevîlikten etkilenmesi, Gülşeniyye tarikatının piri İbrâhîm Gülşenî döneminde başlayarak, daha sonraki dönemlerde de devam eder.¹⁶⁷

Gülşeni tarikatının kısa sürede hızlı yayılmasının nedenleri üzerinde de durmak gerekir. Bunlardan biri İbrâhîm Gülşenî'nin Akkoyunlular döneminden kalan devlet adamlığı deneyiminin etkisidir. Bu tecrübesinin katkısıyla kazandığı teşkilatçı kişiliği sayesinde, tarikatını kısa sürede geniş halk kitlelerine ulaştırmayı başarmıştır. Tarikatının etkisi daha sağlığında daha önce de ifade edildiği üzere Kahire'den başka Diyarbakır, Urfa, Şam, Antalya gibi birçok şehre ulaşmıştır. Bunun yanı sıra tarikatın kısa sürede çok geniş bir alana yayılmasında, halkla kolayca bütünleşen bir yapıda olmasının da payı büyüktür. İbrâhîm Gülşenî kim olursa olsun tarikatın dergâhın kapısını herkese açık tutmuştur. Aynı şekilde halifelerin seçiminde de benzer durum söz konusudur. Halifelerinden Hasan Zarifi önce Zeyniyye tarikatından Piri Halife'den biat almış, daha sonra İbrâhîm Gülşenî'ye bağlanmış ve halifesi olmuştur.¹⁶⁸ İbrâhîm Gülşenî'nin bu açıklık anlayışı, halifeleri tarafından da benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Özellikle oğlu ve postnişini Ahmed Hayali döneminde Mevlevîlerle sıkı bir ilişki içinde bulunduğu ifade edilmektedir. Gülşeniyye tarikatı teşkilatlanma aşamasında başta Mevlevîlik olmak üzere diğer tarikatlardan da faydalanmakta herhangi bir beis görmemiştir.¹⁶⁹

Diyarbakır'da Gülşeniyye tarikatının etkileri, 1950'li yıllara dek kendisini hissettirmiştir. Hatta en son Gülşenî şeyhi, aynı zamanda Gülşenî Hazretleri'nin

¹⁶⁵ Muhammet Nur Doğan, *Şeyh Galip Hüsni Aşk*, Yelkenli Kitabevi, İstanbul 2006, s. 48.

¹⁶⁶ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C. III, Haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006, s. 158.

¹⁶⁷ Adak, s. 149.

¹⁶⁸ Hulvî, s. 539; Kastamonulu Latifi, *Tezkiretü's Şuara*, Haz. Mustafa İsen, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 59.

¹⁶⁹ Konur, s. 154.

torunlarından olan Gülşenîzade İbrâhîm Efendi'nin 1945 senesinde ölmesi sonucu tarikatın Diyarbakır'daki faaliyetleri bir anlamda sona erer.¹⁷⁰

2.1.2. Sadık Ali Efendi

Sadık Ali Efendi, Diyarbakır'da doğup büyümüş ve tarikata intisab etmiştir. Neseb olarak seyyid ve Sarı Saltuk soyundan olduğu söylenir. Sarı Sadık adı ile şöhret bulmuştur. Aslen varlıklı ve tüccar bir aileye mensup bulunan Ali Efendi, İbrâhîm Gülşenî Diyarbakır'a geldiğinde ona intisab etmiştir. Aynı şekilde babası da bütün mal varlığını Gülşeniyye zaviyesine vakfederek ona intisab etmiştir. Sonraki yıllarda Ali Efendi, Mısır'daki Gülşeniyye zaviyesine de yardımlarını ulaştırmıştır.¹⁷¹

Sadık Ali ile ilgili bilgilerimizin çoğunu, Mahmûd Cemaleddin Hulvî'nin eserinden öğrenmekteyiz. Hulvî Efendi'nin verdiği bilgilere göre Sadık Ali'nin babası ticaret ehlerinden attarlıkla uğraşan bir zat idi. Kendisinin birçok dükkânı, sayısız mal ve mülkleri vardı. Öyle ki o diyarın ekâbirinden biri olarak görülürdü. Yine onun ifadelerine göre küçük Ali, genç bir delikanlı iken bu dükkânlarından birinde ticaretle meşgul oluyordu. O sırada şeyh İbrâhîm Gülşenî Allah'ın izni ve lütfu ile Diyarbakır şehrine yeni gelmiş ve Ali Efendi'nin dükkânının önünden geçerken, Ali Efendi'ye nazar edip onu cezbetmesiyle, hemen o anda Ali Efendi dükkânını terkeder. Şeyhin elini öpererek dervişleri arasına katılır. Ali, Onlarla birlikte zikrullah edip şeyhle beraber Kara Mescid adlı yere varır. Sonrasında Pîr Gülşenî hazretleri oraya yerleşmeye karar verir. Oğlunun, Pîr Gülşenî hazretlerinden biat aldığı haber verdiklerinde babası şöyle der: “Elhamdülillah, hele yaramaz kişilerin yoluna gitmemiş, iyi etmiş,” diyerek kendisi de bazı sadaka ve adaklarla birlikte Pîr Gülşenî'yi ziyarete gider. Şeyhten çok hoşlanır. Oğlunu bu defa kendi eliyle şeyhe teslim ettikten sonra, orada bir müddet kalır ve şeyhle birlikte birçok erbain ve halvete girer. Şeyhin himmetiyle kendisine hilafet nasip olur. Şeyh hazretleri Diyarbakır'dan ayrılıp Halep'e giderken yerine halife olarak onu bırakır. Kendisi, şeyh hazretlerinin halifelerinin serçeşmesi (başhalifesi) olur. Kara Amid'de bulunan

¹⁷⁰ Murat Özeydin, *Türk Mutasavvıfı İbrâhîm Gülşenî'nin Tarikatı ve Diyarbakır'a Yansımaları*, 2. Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Diyarbakır Sempozyumu, C. III, Diyarbakır 2006, s. 780.

¹⁷¹ Konur, s. 165.

Bünyad Halife¹⁷² ise Pîr Gülşenî hazretleriyle beraber gidip, uzun zaman Mısır'da kalmış ve sonra tekrar Kara Amid'e dönmüştür. Şeyh Ali'nin babası bütün mal varlığını Diyarbakır Gülşeni zâviyesine vakfedip orayı ihya etmiştir.¹⁷³

Sultan Selim Han Diyarbakır'ı kızılbaşların ellerinden kurtardıktan sonra Mısır'a doğru sefere çıktığı yıllarda Ali Efendi de Mısır'a gitmeyi kararlaştırır. Evkafının gelirini zaviyelerine bol bol harcayıp tahsisini vasiyet ettikten sonra, elinde kalan serveti ile yola çıkar. Henüz Ruha'ya (Urfa) geldiğinde, Pîr Gülşenî hazretlerinin İstanbul'a gittiğini haber alır. Diyarbakır'a dönüp oradan Rum'a gider ve İbrâhîm Gülşenî ile aynı günde İstanbul'a ulaşır. Üsküdar'da İbrâhîm Gülşenî'yi karşılaşmıştır. Bu sadakatinden dolayı “Sadık Ali” adıyla şöhret bulmuştur. Orada buluşup musafaha ederek hasret giderir. Sonra birlikte şehre doğru yola çıkarlar. Pir hazretlerinin vefatından üç sene önce bir rüya görüp tabirini yaparken, “Allah bilir, ama Pîr hazretlerine hakkın rahmeti yaklaşmış olsa gerek, varıp ziyaret edelim ve onu hayatta iken görelim.” der. Sadık Ali sonra Mısır'a gidip, oğullarına pir hazretlerinden nice dualar alıp onu halifesi ve postnişini eyledi. Her yıl evkaftan kalan fazla meblağı pirin türbesinde oturanlara tayin edip Diyarbakır'a döndü. Sadık Ali Hazretleri 961/1553-54 yılında vefat etti. Diyarbakır'da Rumkapısı yanına defnolunmuştur.¹⁷⁴

2.1.3. Hasan Amidi Efendi

17. yüzyılda Gülşeni tarikatının Diyarbakır'daki en büyük temsilcilerinden biridir. Hasan Amidi Efendi Diyarbakırlı'dır. Gülşeni tarikatı büyüklerindedir. İlk eğitim ve tasavvufî terbiyesini babasından görmüş, sonra ağabeyi Şeyh Ali Efendi'den hilafet almıştır. Gençlik yıllarında dervişlik yoluna gitmeyip, askerlik mesleğine intisap eder. Osmanlı ordusu kapukulu sınıfı arasında nevbetçilik görevinde bulunur. Babasından biat aldıktan sonra Aybarlı mescidinde ibadetle meşgul olur. Sülukunu tamamlayamadan babası vefat eder. Kendisine mürşit aramak için istihâre ettiğinde kendisine, Mısır işaret olmuştur. Mısır'a gidip, Kahire'de Ali

¹⁷² Bünyad Halife, Diyarbakır'daki zaviyede görevliydi. M. Mehdi İlhan, “XVI. Yüzyıl İlk Yarısında Diyarbakır Şehrinin Nüfûsu ve Vakıfları: 1518 ve 1540 Târihli Tapu Tahrîr Defterlerinden Notlar”, *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 16, S. 27, Ankara 1992, s. 69.

¹⁷³ Hulvî, s. 518.

¹⁷⁴ Hulvî, s. 518.

Safveti Efendi'ye biat ederek, bir süre onun hizmetinde bulunur. Hasan Amidi, Şeyh Hasan Ali Safveti Hazretleri'nin huzuruna çıktığı zamanki halini şöyle anlatır: “Mısır'a henüz girmiştim ki uzun seneler çalışıp riyazet kılarak seyrü sülük eylediğim hallerin hepsi üzerimden gidip kayboldu. Tam bir ümmi kişi haline geldim. Her ne kadar o hallerimi hatırlamak istediysem de mümkün olmadı.” Hasan Amidi Efendi Diyarbakır'da, 1019/1610 yılında vefat etti, kendi yerine oğlunu halef bırakmıştır.¹⁷⁵

Diyarbakır'da İbrâhîm Gülşenî'den sonra da Gülşeniyye tarîkatı varlığını uzun bir süre devam ettirmiştir. İbrâhîm Gülşenî'nin halifelerinin yanı sıra Gülşenî'nin soyundan gelen kişiler de tarîkatın mevcudiyetinin devamı için etkili olmuşlardır. Bunlardan biri de İbrâhîm Gülşenî'nin torunlarından olan ve onunla aynı ismi taşıyan aynı zamanda “*Lemezât-ı Hulviye'nin*” sahibi Şeyh Mahmûd Cemaleddin Hulvî'nin Mürşidî olan İbrâhîm-i Gülşenî (ö.1625)'dir.¹⁷⁶ Yine, İbrahim Âmidî-i Gülşenî'de bir diğer önemli şahsiyettir. Hattat ve ehli tasavvuf bir zat idi. Bununla beraber Gülşeniyye tarîkatı için uzun zaman hizmet etmiştir. Takriben 1120/1708 yılında Diyarbakır'da vefat etmiştir.¹⁷⁷

2.1.4. Gülşeniyye Tekkeleri

Gülşeniyye tarikatı için en önemli olan tekke, hiç kuşkusuz İbrâhîm Gülşenî'nin bizzat kendisinin inşa ettirdiği Kahire'deki Gülşeniyye Asitanesi'dir. Şemlelizâde Ahmed Efendi (1089/1678),¹⁷⁸ 17. yüzyıla gelindiğinde, Kahire, Diyarbakır, Edirne ve İstanbul'dan başka Bulak, İskenderiye, Mekke, Haleb, Urfa, Şam ve Antalya'da da Gülşeniyye tekkeleri açıldığını bildirmektedir. Onun beyanına göre o dönemde, Edirne'de iki, İstanbul'da iki, Kahire'de Demirkapı denilen yerde ve Bulak semtinde birer, İskenderiye'de, Mekke'de, Haleb'de ve Urfa'da birer tekke

¹⁷⁵ Hulvî, s. 541-542.

¹⁷⁶ Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 40-42.

¹⁷⁷ Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 56.

¹⁷⁸ Şemlelizâde Ahmed Efendi Bursalı'dır. Buradaki Ali Mest-i Edhemi Zaviyesi'ne postnişin olmuştur. Ahmed Efendi, Gülşeniyye'nin özellikle tekke içindeki adabını konu edinen ve bu alanda yazılmış tek eser olan *Şive-i Tarikat-ı Gülşeniyye*'nin müellifidir. Ahmed Efendi, bu eserinde; şeyhe intisap, ondan sonraki vazifelerin neler olduğunu, bunların nasıl uygulandığını, tekkede derviş ve şeyhlerin nasıl yaşadıklarını, pişirilen yemekler ile törenleri, tekke için gereken paranın nasıl sağlanıp harcandığını ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 65.

bulunmaktadır. Bu dönemde Diyarbakır'da ise dört adet Gülşeniyye tekkesi bulunmaktadır.¹⁷⁹

Diyarbakır'daki birinci Gülşenî tekkesi İbrâhîm Bey Tekkesi'dir. Bu tekke Dağkapı dışındaki merkezde idi. Tekke önceleri Mevlevîler tarafından da kullanılmış, daha sonradan Gülşenîlerin eline geçmiştir. Mevlevî Tekkesi olarak da bilinen bu tekke, Dağkapısı dışında şimdiki Vali konağının bulunduğu yerde bulunuyordu.¹⁸⁰ Mevlevî Tekkesi olarak da bilinmesine rağmen bu tekke tevliyetinin 4 Aralık 1813 tarihli bir belgede "Gülşenî tarîki halifelerinden" Şeyh Ahmed üzerinde olduğu, mahlulünden iki oğluna verildiği belirtilmektedir. Bundan ötürü sözü edilen yapının Gülşeniyye tekkesi olduğu anlaşılmaktadır. 1782-1863 yılları arasında görevli kâtip, duagû ve mütevellî beratlarından, İbrâhîm Bey Tekkesi'nin, 19. yüzyıl Diyarbakır şehrinde önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸¹ Bu tekkenin Akkoyunlular döneminde hükümdarlık yapan Kasım Padişah'ın yeğeni İbrâhîm Bey tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. İbrâhîm Bey'in Diyarbakır'ın Sa'di ve Erman köylerinin bazı arazilerini buraya vakıf olarak bağışladığı ifade edilmektedir. Ayrıca, büyük bir ihtimalle bu tekke sonradan, belki de Mevlevî şeyhi bulunmadığından veya gelen şeyhin hem Gülşenî hem de Mevlevî hilafeti almışlığından dolayı Gülşenîlerin eline geçmiş olmalıdır.¹⁸² İbrâhîm Bey Tekkesi'nin el değiştirmesi, Mevlevîlikle Gülşenîlik arasında çok yakın bir ilişki bulunduğunun bir göstergesi de olabilir.

Diyarbakır'daki ikinci Gülşenî tekkesi ise Camiü'l-esved mahallesinde önce Gülşenî Tekkesi olarak yapılmış, daha sonra Şems Efendi adlı bir zat tarafından camiye çevrilmiştir. Yapım tarihi belli olmamakla beraber 4 Eylül 1527 tarihli bir vakfiyede adı geçen cami, bu tarihten önce yapılmış olabilir. Burası, 1926 yılında yıkılarak yola katılmıştır. Bu tekke, Melikahmet caddesinde şimdiki Kıbrıs Pasajı'nın yanında bulunuyordu. Tekkenin Hicrî 1011 yılında camiye dönüştürüldüğü, mihrabındaki çinilerde yazılı çinilerden anlaşılmıştır. Kara Cami olarak adlandırılan

¹⁷⁹ Şemlelizâde Ahmed Efendi, *Şive-i Tarikat-ı Gülşeniyye*, Yay. Tahsin Yazıcı, TTK Yayınları, Ankara 1982, s. 547.

¹⁸⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1953, s. 326.

¹⁸¹ İbrahim Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, TTK Yayınları, Ankara 1995, s. 79.

¹⁸² Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 91.

bu tekke, camiye dönüştürülmüş fakat tekke görevini yine de yürütmeye devam etmiştir. Yıkılmadan önce cami mihrabı ve mihrabının yanında müritlere sohbet eden son Gülşenî şeyhi olan Gülşenîzâde Ahmed Efendi'nin de olduğu 1904 yılında bir Alman seyyah tarafından çekilmiş bir resmi bulunmaktadır.¹⁸³

Sarı Sadık (Saltuk) Tekkesi, yine şehir merkezinde, Rum Kapısı'ndaki Molla Alican Mahallesinde faaliyet gösteren Diyarbakır'daki üçüncü Gülşeni tekkesidir. Bu tekkenin vakfı da mevcuttu.¹⁸⁴ Orhan Cezmi Tuncer Sarı Sadık Tekkesi'nin mimari özelliklerinden dolayı, Kanuî Sultan Süleyman döneminde yapıldığını ifade etmektedir.¹⁸⁵ İbrâhîm Gülşenî'nin Diyarbakır'daki halifelerinin ilki olan Sadık Ali Efendi tarafından kurulan bu tekkenin bir bölümü günümüzde hala mescit olarak kullanılmaktadır. Bu tekkenin çeşmesi de halen ayakta kalmıştır. Burada aynı zamanda Şeyh Sadık Ali Efendi'nin türbesi de bulunmaktadır. Diğer müştemilat ve yakın zamanda yol yapmak için ortadan kaldırılan Gülşeni şeyhlerinin mezarları ne yazık ki tamamen yok olmuştur. Bu tekkenin de yıkılmadan evvelki halini gösteren, 1920 yılında caddeden ve yandan çekilmiş iki tane resmi de vardır.¹⁸⁶

Diyarbakır'da bulunan dördüncü Gülşeni tekkesi ise yine şehir merkezinde, Mardin kapı semtinde faaliyette bulunan tekkedir. Bu tekkede İbrâhîm Gülşenî Hazretleri'nin babasının kabri vardır. Burası Diyarbakır'da İbrâhîm Gülşenî Hazretleri'nin babasının adına nispetle “*Şeyh MuhammedDüzlüğü*” adıyla bilinir. Ayrıca halk tarafından oldukça ilgi gösterilen ve ziyaret edilen bir yer olması nedeniyle de farklı bir öneme sahip olduğu söylenebilir.¹⁸⁷

İbrâhîm Gülşeni Hazretleri, Diyarbakır'daki bu tekkelerin başına halifelerinden Şeyh Sadık Ali Efendi'yi görevli olarak bırakmış, buradaki bütün faaliyetler ve gelişmeler onun çabasıyla şekillenmiştir. Burada öğrenciler yetiştirilmiş ve irşad faaliyetleri düzenli bir biçimde sürdürülmüştür. Diyarbakır'daki Gülşeni tekkelerinden günümüze sadece iki tanesinden izler kalmıştır.

¹⁸³ Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 91.

¹⁸⁴ DŞS, 360-305-1, Cemaziyelahir 1152/ 1739 tarihli belge. Ercan Gümüş, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Amid Kazası*, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2014, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 154.

¹⁸⁵ Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Kümbetleri*, Sevinç Matbaası, Ankara 1991, s. 151.

¹⁸⁶ Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 91.

¹⁸⁷ Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 92.

Bu Gülşeni Tekkelerinden birisi bugün yıkılmış olan ve sonradan camiye çevrilerek, Kara Cami adını almış olan yapıdır. Bir diğer tekke ise Urfa Kapısı yakınında bir mescid ve Sarı Saltık türbesinden oluşan bir yapıdır. Bugün bu yapılar topluluğunun hemen yanından geçen yol bazı kısımların ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Tekkenin ancak üç girişli içeriden nişleri bulunan duvarı ayakta kalabilmiştir.¹⁸⁸

Bu tekkeler hakkında, postnişinlerinin kimlerin olduğuyla alakalı malesef kaynaklarda pek bir bilgi yoktur. Yalnız Diyarbakır şeri'yye sicillerinde, buradaki Gülşenî tekkesine yardım edilmesi ile ilgili hükümler mevcuttur. Bunlardan biri Gülşenî Şeyhi Seyyid Ebubekir'in Mardin'deki Kasım Padişah Vakfı'ndan tekke için tayin edilen buğdayı vakıf idarecilerinden alması hakkında,¹⁸⁹ diğer biri ise Siverek'teki Hazreti Eyüb Vakfı'ndan Diyarbakır'daki Gülşenî tekkesi dervişlerine tahsis edilen çeltiği almak için tekke şeyhi Seyyid Ebubekir Gülşeni'ye berat verilmesi ile ilgilidir.¹⁹⁰ Şeyh Seyyid Ebubekir'in Gülşenî tekkesi postnişini olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu dönemde, Diyarbakırda kaç tane Gülşenî tekkesi olduğunu bilemediğimizden dolayı kendisinin, sözünü ettiğimiz tekkelerden hangisinin şeyhi olduğu anlaşılamamaktadır. Ancak yapılan bu yardımlardan Gülşenî tarikatının sadece Diyarbakır'da değil çevresindeki yerlerde de kabul gördüğünü ve devlet tarafından da desteklendiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Gülşenî tekkelerinin sayısından, 17. yüzyılda Diyarbakır'da Gülşeniliğin, Nakşibendiliğin Urmevî koluna göre daha iyi organize olduğu ve teşkilatlandığı sonucu çıkarılabilir. Gülşeniliğin kısa sürede Diyarbakır'da ve pek çok yerde yayılmasında İbrâhîm Gülşenî'nin teşkilatçı yapısının ve devletin verdiği desteğin etkili olduğu söylenebilir. Bunun sonucunda Gülşenîlik burada varlığını uzun süre devam ettirmiştir.

Evliyâ Çelebi'nin seyahatnamesinde Diyarbakır'dan bahsederken "*ahali-i Diyarbakır cümle tarik-i Hâcegandan ve tarik-i Gülşeniden olmak ile zevk ü şevk-i*

¹⁸⁸ Kazım Baykal ve Süleyman Savcı, "Diyarbakır'da Tarihi Türbeler II", *Karacadağ Dergisi*, S. 52, Diyarbakır 1942, s. 449-50; İhsan Işık, *Diyarbakır Ansiklopedisi*, C. V, Elvan Yay., Ankara 2013, s. 60-61.

¹⁸⁹ Diyarbakır Şer'iyye Sicili (DŞS), 3709 numaralı sicil, 32b, 17 Rebiülahir 1145/1732.

¹⁹⁰ Diyarbakır Şer'iyye Sicili (DŞS), 3709 numaralı sicil, 33a, 17 Rebiülahir 1145/1732.

tevhid vechinden dahi hâli değıllerdir."¹⁹¹ şeklinde ifadeler kullanır. Ünlü seyyahın bu ifadelerinden 17. yüzyılda Diyarbakır'da Nakşibendilik'in yanı sıra Gülşenî tarikati mensuplarının da çok olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.5. Diğer Tekkeler

Nakşibendi ve Gülşeni tekkelerinden başka 17. yüzyılda Diyarbakır'da faaliyet gösteren başka tekkeler de mevcuttur. Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde bunlarla ilgili bilgiler vardır. Seyahatnamede bu tekkelerin tarikati belirtilmemiştir. Bunlardan biri İpariyye Tekkesi'dir. Diyarbakır'da bulunan bu tekke için dervişlerinin çok cana yakın oldukları bildirilmiştir.¹⁹² İpariyye Tekkesi hakkında yazılı herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla beraber yalnızca tekkenin olduğu yer ile ilgili bilgi mevcuttur. Bu tekkenin yerinin, günümüzde faaliyetine cami olarak devam eden Palu Cami'nin yanındaki bölge olduğu düşünülmektedir.¹⁹³

17. yüzyılda Diyarbakır'da faaliyet gösteren bir diğer tekke ise Balıklı Tekkesi'dir. Diyarbakır'da olduğu bildirilen bu tekkenin görülmeye değer bir yer olduğu söylenmiştir.¹⁹⁴ Akkoyunlu Tekkesi ve Uzun Hasan Tekkesi¹⁹⁵ olarak ta anılan bu tekke, daha çok Balıklı Tekkesi olarak bilinmiştir. Tekkenin önceleri hangi tarikat tarafından kullanıldığı bilinmemektedir. Bununla birlikte, bir süre Bektâşî Tekkesi olarak faaliyette bulunduğu tahmin edilmektedir.¹⁹⁶ Fakat tekke sonraları yine el değiştirmiştir. Bugün için yıkılmış olan bu yapı, Balıklı mahallesinde ve Balıklı Mescid'in yanında idi. İbrahim Yılmazçelik; *"XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır"* adlı eserinde bu tekke ile ilgili şu bilgileri vermektedir: *"Diyarbakır Dış Kalesi'nin kuzey-batı köşesinde bulunan zaviye, büyük bir ihtimalle XV. yüzyılda ve Uzun Hasan zamanında inşa edilmiş olmalıdır. Zaviye hakkındaki mevcut olan belgeler ise 1801-1855 yılları arasında burada görev yapan kişilerin beratlarından oluşmaktadır. Seyyid Abdullah Efendi, 30 Eylül 1855 tarihlerinde zaviyenin şeyhiydi.*

¹⁹¹ Bruinessen ve Boeschoten, s. 281.

¹⁹² Küçükkaya, s. 359.

¹⁹³ Murat Özyayın, *Şeyh Abdurahman Aktepe Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 54.

¹⁹⁴ Küçükkaya, s. 359.

¹⁹⁵ Bu tekkenin Uzun Hasan Bey'e ait bir zaviye olduğunu gösteren bir belge mevcuttur. (BOA, MAD, nr. 19.661, s.3), Nejat Göyünç, "Diyarbakır", DİA, C. IX, İstanbul 1994, s. 467.

¹⁹⁶ Yılmazçelik, s. 7.

Seyyid Abdullah Efendi Nakşibendi şeyhi, aynı zamanda da zaviye sorumlusu konumunda idi. Bu bilgiler, Nakşibendiler tarafından tekkenin kullanıldığını göstermektedir. Dolayısı ile söz konusu zaviye XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra harap olmuş olmalıdır. Öte yandan 1210/1795-96 tarihli Diyarbakır valiliğine tayin olunan zata Ayân-ı Belde tarafından gönderilen arzda, Hasan Padişah Zaviyesi müderrislerinden üç kişinin de adı geçmektedir. Bundan ötürü, bu dönemde, söz konusu zaviyenin Diyarbakır'da itibarlı bir yeri olduğu görülmektedir".¹⁹⁷

Bütün bu tekkelerin varlığı 17. yüzyılda Diyarbakır'da çok zengin bir tasavvufî hayat olduğunu göstermektedir. Ancak Diyarbakır'daki bu tekkelerle ilgili elimizde yeterince kaynak mevcut değildir. Ne zaman kuruldukları, ilk postnişinlerinin kim olduğu, ne gibi faaliyetlerde buldukları hakkında sağlıklı bilgilere sahip değiliz.

2.2. Diyarbakır'da Bektâşîlik

Bektâşîlik, kavram olarak Hacı Bektaş-ı Velî'ye bağlı olan ve onun yolunda gidenler manasına gelmektedir. Bektâşîlik, genellikle Alevîlik kavramı ile birlikte kullanılmıştır. Dolayısıyla bu hususta görüşlerini ifade eden uzmanlara göre bu iki kavram birbirinden ayrılamaz. Bektâşîlik, 15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş'ı Velî'nin gelenekleri etrafında ortaya çıkmış bir tarikattır. Osmanlı tarih ve kültüründe önemli izler bırakan Bektâşîlik, Hz Ali, On İki İmam ve Ehli Beyt sevgisi, gibi Alevîliğin temel esaslarına bağlı bir özellik taşımaktadır. Bundan dolayı, Bektâşîliğe Alevîlik de demek mümkündür. Aralarında yakın bağlantılar kurulabilir. Alevîlik ile Bektâşîlik, Anadolu'nun birçok yerinde iç içe geçmiş, birbiriyle bağlantılı bir görüntü verir. Bu iki kavramı birbirinden ayırmak zordur ve her iki kavramda, Türk halk İslamlığı olgusuna bağlı gibidir. Bektâşîlik Hacı Bektaş'ı Velî'nin ismi etrafında belirginleşmiş bir öğreti olarak kabul edilmektedir.¹⁹⁸ Bu bağlamda bu iki zümre arasında temel inanç ve ibadet esasları bağlamında benzerlik olması yanında; farklılığı oluşturan neden, sosyal sınıflardaki zümrelere dahil olmalarıdır. Alevîler yüzyıllardan beri kırsal bölgelerde yaşayan zümreler olmasına karşın; Bektâşîler, şehir merkezlerinde yaşayan ve daha ziyade eğitilmiş kişilerin

¹⁹⁷ Yılmazçelik, s. 7.

¹⁹⁸ Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, C. II, Uludağ Yay., İstanbul 1993, s. 60.

oluşturmuş olduğu bir yapıya sahiptir.¹⁹⁹ Şehir Bektâşîlerine sadece, “Bektâşî” denilmiştir.²⁰⁰

Bektâşî tarikatının, Alevîlik içerisinde bulunduğu yer konusunda başka bazı tartışmalar da söz konusudur. Bu tartışmalara göre, Hacı Bektaş Velî'nin kendisi tarikatı kurmuştur. Bu belirlemeye karşı başka bir argüman geliştirilmiştir. Buna göre tarikatın Hacı Bektaş'ın kendisi tarafından değil, 16. yüzyılda Balım Sultan (1462-1516)²⁰¹ tarafından kurumsallaştırıldığı, onun tarafından müstakil bir tarikat haline getirilmiştir.²⁰² Balım Sultan'a göre Hacı Bektaş'ın “bel evladı” olmadığını destekleyenler, onun yolunun tarikat içerisinde “babalar” kolu olarak bilinen ve belirli pratiklerden geçen, belirli kuralları yerine getiren herkesin Bektâşî olabileceğini savunurlar.²⁰³

Hacı Bektaş-ı Velî, Horasan'dan aldığı icazetle Anadolu'ya gelmiş, yaptığı hizmet ve gösterdiği kerametlerle insanları aydınlatmıştır. Çevresine toplanan insanlara tasavvufun ayrıntılarını anlatmış, kâmil insan olmanın, Allah'a yaklaşmanın, gerçeği fark etmenin yöntemlerini öğrencilerine öğretmiştir. Sahip olduğu marifet bilgisini müntesiplerine anlatmış ve onlara Allah'ı sevdirmiştir. Hacı Bektaş-ı Velî “incinsen de incitme” düsturuyla hareket ederek toplumun güvenini kazanmıştır.²⁰⁴ Ayrıca, Hacı Bektaş-ı Velî'nin göçebe ruhunu medeni bir duruma getiren, imanlı, şuurlu ve kendini bilen insanlar yetiştirmeye gayret eden bir mürşit olduğu yorumu yapılmaktadır.²⁰⁵

Hacı Bektaş-ı Velî, tasavvufun Allah'tan başka her şeyden uzaklaşmak olduğunu ifade eder. Ayrıca insanın kafasındaki farklı düşünceleri bir kenara bırakması ve sahip olduğu malı ihtiyaç sahiplerine vermesi demektir. Ona göre

¹⁹⁹ Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, Detay Yayınları, İstanbul, 2004, s. 23.

²⁰⁰ Nail Yılmaz, *Kentin Alevileri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005, s. 38.

²⁰¹ Balım Sultan, Bektâşîliğin ikinci piri sayılır. Onun hayatı ve tarikata getirdiği esaslar hakkında daha fazla bilgi için bkz. John Kingsley Birge, *Bektâşilik Tarihi*, Çev. R. Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul 1991.

²⁰² Öngören, “Tarikat,” s. 101; Fuat Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, Tekin Yayınevi, İstanbul 1993, s. 49.

²⁰³ İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1997, s. 89.

²⁰⁴ Osman Eğri, *Bektâşilikte Tasavvufî Eğitim*, Horasan Yayınları, İstanbul 2001, s. 12.

²⁰⁵ Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, Selçuk Yayınları, Ankara 1994, s. 149.

hakiki derviş hiç kimsenin kendisini kırmasına kırılmaz. Dervişliğin açgözlü olmayı, mal ve para biriktirmeyi bırakmak olduğu görüşündedir. İnsanların güzelliğinin, konuştuklarının doğru olmasında ve iyiliğinde bulunduğunu, olgunluğunun ise işinin dürüstlüğünde olduğunu ifade eder.²⁰⁶

Bektâşîlik özellikle, göçebe Türkmenler arasında ve bunların kurdukları köylerde güçlüydü. Bektâşîliğin etkisi, Anadolu Türkmen grupları arasında, özellikle Kızılırmak'la Erzurum arasındaki bölgede güçlü bir durumdaydı.²⁰⁷ Alevî-Bektâşî edebiyatı, Türk toplumunun İslâmiyet öncesi inanç ve kültürünün birçok ögesini içerisinde barındırır. Bu edebiyat, 16. yüzyıldan itibaren Anadolu'da, kitleleri ardından sürükleyen bir tasavvufî düşünce ve inanç sistemi olarak yayılmaya başlamıştır.²⁰⁸

Bektâşîliğin Türk toplumsal ve kültürel yaşamı üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Bektâşîlik demokratik ve milli özelliğiyle, göçebe ve köylülerle sınırlı kalmamış, zamanla bütün toplumsal sınıflardan üye edinmeye başlamıştır. Evliyâ Çelebi 17. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda yedi yüz Bektâşî tekkesi olduğunu belirtmektedir. Ancak bu rakam abartılı olabilir.²⁰⁹ Ünlü seyyahın verdiği bu bilgiler Bektâşîliğin ne kadar yaygın olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Diyarbakır, Alevî-Bektâşî inancı bakımından önemli bir yöredir. Diyarbakır şehrinin bu özelliğinin, yapılan yetersiz sayıdaki din sosyolojisi ve ilahiyat formasyonlu çalışmalar haricinde akademik çalışmalara maalesef çok fazla konu edilmediği söylenebilir. Söz konusu bu çalışmalar sayılarının az olmasına karşın, Diyarbakır Alevîlerinin kültür ve edebiyatları ile alakalı bilimsel çalışmaların yapılması için ön ayak olmuştur. Diyarbakır ve çevresinde bulunan köylerde yaşayan Türkmen Alevîlerinin, kültür ve edebiyatlarının zengin ve kendine has bir yapısının olduğu ifade edilmektedir. Özellikle âşıklık geleneğinin, bu yapı içerisinde ayrıcalıklı bir yerde bulunduğu söylenebilir. Anadolu'nun değişik bölgelerinde yaşayan Alevî-Bektâşî inancına sahip topluluklarda olduğu kadar, Diyarbakır

²⁰⁶ Önder Göçgün, Hacı Bektaş-ı Veli ve İnsan İmajı, *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu*, Ankara 1999, s. 152.

²⁰⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ*, s. 202.

²⁰⁸ Nihat Yalçın, *Diyarbakır'da Türkmen Alevî Âşıkları*, Alevî-Bektâşî Kültür Enstitüsü Yayınları, Ankara 2010, s. 18.

²⁰⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ*, s. 206.

Alevîleri arasında da sazın ve âşıklığın inanç ve kültürel açıdan önemli bir yeri olduğu göze çarpmaktadır.²¹⁰

Diyarbakır ve yöresinde âşıklık geleneğinin çok eski yıllardan beri yörede yerleşik bulunan Alevî-Bektâşî inancına mensup Türkmenler arasında yaygın olduğu görülmüştür. Kökleri 16. yüzyıla kadar dayanan yöredeki âşıklık geleneği, çok sayıda temsilci yetiştirmiştir. Dicle nehrinin karşı tarafında Şarabi ve Kadıköy adlı köylerin ahalisi tamamen Bektaşî idiler. Bunların ataları Konya tarafından buraya getirilmiş ve yerleştirilmiş. Yine, Diyarbakır dolaylarında yedi köyün Bektâşî köyü olduğu ifade edilmektedir.²¹¹ Şunu da belirtmek gerekir ki Türkmen Alevîlerin yerleşik buldukları köylerle ilgili olarak bilinen en eski kayıt, bölgede Osmanlı hâkimiyetinden sonra düzenlenen ilk Diyarbakır tahrir defterleridir. Düzenlenen bu tahrir, Hasan Padişah Kanunnamesi diye adlandırılan Akkoyunlu tahririnin devamı niteliğindedir. Bu kanunname 15. yüzyılda düzenlenmiştir.²¹² Yörede yaşamış Bektâşî âşıkları bulunmaktadır. Aşağıda bunlar hakkında bilgi verilecektir.

2.2.1. Âşık Şahî

Diyarbakır yöresinde yaşamış bilinen en eski âşık, Şahî'dir. Asıl ismini kullanmayıp “Şahî” mahlasıyla şiirler yazan âşık Şahî, Diyarbakırlı'dır. Kendisi 16. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Şah İsmail'e büyük bir sevgi besleyen Şahî, Şah İsmail tarafından korunup kollanmıştır. Bundan dolayı, “Şahî” mahlasını aldığı tahmin edilmektedir. Akkoyunlular'ın yerine Safevî hanedanı geçince İran'da, Safevî devletinin kurucusu Şah İsmail, yazdığı Türkçe tasavvufî şiirlerle propagandasını yoğunlaştırmış, mürit ve da'ilerini Rumeli ve Anadolu'daki savaşçı Türkmenler arasına göndermiştir. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nu içeriden fethetmeye çalışmıştır.²¹³ Şah İsmail'in himayesine mazhar olan Şahî, Yavuz Sultan Selim zamanında İstanbul'a gelmiştir.²¹⁴

²¹⁰ Bülent Akın, *Dost Meryem Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, Horasan Yayınları, İstanbul 2010, s. 8-9.

²¹¹ Bedri Noyan Dedebara, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, Cilt V, Ardıç Yayınları, Ankara 2002, s. 90.

²¹² Yalçın, s. 22.

²¹³ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ*, s. 202.

²¹⁴ Yalçın, s. 31.

Bektâşî tarikatı mensupları arasında yaygın olarak söylenen yalnız bir şiirinin dışında herhangi bir eserinin bulunmaması nedeniyle, Şahi'nin sanatı hakkında çok fazla bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat bu eserden (nefes) gerek içerik, gerekse şekil olarak âşık tarzına ve tekke şiirine hâkim olduğunu anlamak mümkündür. Yine şiirin içeriği, şairin Alevî-Bektâşî inancına mensup ve iyi bir tasavvufî birikimi olduğunu göstermektedir. Nitekim bu eserde bulunan Alevî-Bektâşî inancına ait terimlerin yoğun olarak bulunması da bunu açıkça göstermektedir. Yine eser, kendisinin tarikata girmesiyle başlayan seyri sülukunu ve ikrar törenini anlatan tekke şiirinin güzel örneklerindedir.²¹⁵

2.2.2. Âhû Baba

IV. Murad ve IV. Mehmed'in ses sanatçıları arasında yer alan Âhû Baba aynı zamanda yeniçeri olup, tasavvufî mahiyette şiirler yazmıştır. Diyarbakır doğumlu olan Âhû Baba hakkında en ayrıntılı bilgiler, Ali Emîrî'nin *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid*²¹⁶ (Diyarbakır Şairlerinin Biyografileri) adlı eserinde mevcuttur. “Ahû” kelimesi ceylan anlamına gelmekle beraber, Âhû Baba'nın mahlasını nereden aldığı konusunda ayrıntılı bilgi yoktur. Bu mahlasın, onun dericilerin (Debbağların) Piri Ahi Evran Velî hazretleriyle bağlantısından dolayı verildiği ifade edilmektedir.²¹⁷

Karaoğlu adıyla ünlenen, ama asıl adı Ali olan Âhû Baba, 17. yüzyıl âşıklarından biridir. Sesinin güzelliği, onu genç yaşta müzik ve ses sanatına yönlendirmiştir.²¹⁸ Ali Emîrî, ondan şu şekilde söz etmektedir: “*İmdâd-i isti'dâd ve icâb-ı kabiliyet-i maderzâd ile gülşeni edvârın bir bülbül nağme tırâzı oldu. Âhû çeşminin seydi âşıkân zaman-ı güzerân olunca 'Baba Âhû' şöhretini iktisap eyledi. Etraf u hevâlıden gelip kendisinden ta'lîm-i makamat eylemeğe başladılar.*” Günümüzün diliyle ifade edilecek olunursa; Anneden gelen kabiliyeti ve kendi çabaları neticesinde kısa süre zarfında yaşadığı dönemin bahçesinin hoş sedalı bir

²¹⁵ Yalçın, s. 32.

²¹⁶ Ali Emîrî Efendi'nin 1910 yılında yayınladığı bu eseri, *Mir'atü'l-Fevaid fi-Ahvali Üdeba ve Fuzala ve Meşahiri Amid* adlı eserin yalnızca şairlerin yer aldığı bir özetidir. Ali Emîrî bu eserde, 79 şairin biyografilerine yer vermiştir. Çeltik, s. 17-18.

²¹⁷ Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid*, s. 114.

²¹⁸ Vasfî Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Buluş Kitabevi, Ankara 1955, s. 326; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi*, Maarif Kitaphanesi, 2. Baskı, İstanbul 1955, s. 31.

bülbülü oldu. Döneminin âşıkları onun Âhû gözlerine av olunca “Âhû Baba” olarak şöhret buldu. Etrafında bulunan insanlar gelip kendisinden ders almaya başladılar.²¹⁹

Âhû Baba, IV. Murad döneminden IV. Mehmed dönemine kadar, musiki alanında ün kazanmıştır. Özellikle saz ve def çalmakta, ritim düzenlemekte oldukça başarılı olduğu ifade edilir. Kendi dönemindeki önemli tarikatların yüceliği hakkındaki deyişleri besteleyerek, tekke ve zaviyelerdeki çeşitli toplantılarda bunları def eşliğinde aktarması, ona sarayın yolunu açmıştır. Onun musiki yeteneğini takdir eden IV. Murad, kendisini saray musiki üstatları arasına almakla şereflendirmiştir.²²⁰ Musiki üstatları ile Diyarbakır’daki araştırmacılar, IV. Murad’ın Bağdat seferinden dönüşünde Diyarbakır’da kaldığını, Şeyh Aziz Mahmûd Urmevî Hazretleri’nin Dicle Nehri’nin kıyısında yaptığı Kavs (Çarbağ) köşkünde padişaha yemek ziyafeti verdiğini ve sonrasında da musiki icra edildiğini aktarmışlardır. Âhû Baba, kendisi gibi Diyarbakırlı olan Hacı Eftal Efendi ile birlikte, IV. Murad’ın huzurunda pek çok eser icra etme imkânı bulmuştur. Hacı Eftal Efendi’nin, Celal Güzelses’in okuduğu, ünlü “*Yaş Destanı*”nı da ilk kez burada okuduğu ifade edilmektedir.²²¹

Tarihçi Hammer Osmanlı şairlerinin yer aldığı biyografisinde, Âhû Baba’yı anar ve onun Sultan IV. Mehmed’in hanendelerinden biri olduğunu ifade eder. Âhû Baba için; “Şarkıyyat mecmuasının sahibi ve şairlerin şeyhi” şeklinde ifadeler kullanır. Ali Emîrî, bu derginin sahibinin kim olduğunu tespit edemediklerini, Âhû’nun başka şiirlerine de ulaşamadıklarını belirtir. Hammer’in, Âhû Baba’ya ait sekiz beyit olan bir manzumesini Almancaya çeviren Ali Emîrî, tezkiresine bunu ilave ettiğini, ancak bu manzumenin Türkçeye çevrildiğinde aslına benzemediği için, *Tezkire-i Şuarâ-yı Amid*’ adlı eserinde manzumenin olmadığını ifade eder.²²²

Ali Emîrî’nin aktardığı bilgilerden ve Âhû Baba’nın farklı defterlerde bulunan az sayıdaki şiirlerinde gösterdiği ustalıktan kendisinin, dönemin önemli sanatkârlarından olduğunu anlaşılmaktadır. Onun şiirlerinde, hem konu hem de söyleyiş özellikleri açısından, tasavvufî yaşantısının etkisi görülmektedir. Arapça ve

²¹⁹ Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarâ-yı Amid*, s. 113.

²²⁰ Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarâ-yı Amid*, s. 113.

²²¹ Bülent Akın, “IV. Murat ve IV. Mehmet Hanendeleri Arasında Diyarbakırlı bir Alevî-Bektâşî Âşık: Âhû Baba (Karaoğlu)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 59, Ankara 2011, s. 282.

²²² Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarâ-yı Amid*, s. 113-114.

Farsça sözcük ve tamlamalara şiirlerinde sıkça yer veren Âhû Baba, akıcı bir dil kullanmıştır. Alevî-Bektâşî inancının temel konuları ve tasavvuf, Âhû Baba'nın şiirlerinde genişçe bir yer tutmaktadır. Onun günümüze ulaşan şiirlerinden, iyi bir Alevî-Bektâşî tekke ve tasavvuf birikiminin olduğu anlaşılır.²²³

Âhû Baba, “*Ne güzel uymuş*” isimli eserinde, tasavvufun ve tarikat hayatının temelinde yer alan; dünyada kötü ya da eksik olmadığı, yaratılan her şeyin olması gerektiği gibi olduğu anlayışını çok iyi bir biçimde aktarmaktadır.²²⁴ Âhû Baba, doğup yaşadığı Diyarbakır ve çevresinde olduğu kadar, Anadolu'nun başka Alevî-Bektâşî yerleşim yerlerinde de çok sevilmiştir. Kendisinin kimi nefesleri, âşıklar ve zakirler vasıtasıyla Cem âyinlerinde günümüze dek dile getirilmiştir. Âhû Baba şiirleri ve sanatıyla Diyarbakır ve yöresindeki Alevî-Bektâşî kültürünün, yöredeki durumu ile alakalı aydınlatıcı bilgiler vermektedir.²²⁵ Âhû Baba'nın yeniçerinin kaldırılmasından evvel Türk-Rus savaşlarından birine katıldığı da söylenmektedir. Ayrıca bir destanı da vardır. Ancak bu destanın hangi savaşla ilgili olduğu konusunda net bir bilgi yoktur.²²⁶

2.2.3. Nigâhî Baba

Diyarbakırlı bir diğer âşık ise Nigâhî Baba'dır. Diyarbakır'ın Bektâşî şairlerindedir. Ümmî olmasına rağmen şöhreti yaygın, bugün bile şiirlerinin birçoğu halkın dilinden düşmeyen değerli bir sanatkârdır. Bunda şiirlerindeki ifadenin sadeliği, söyleyişindeki heyecan, samimiyet ve coşkununun büyük tesiri vardır. Nigâhî Baba'nın hayatı hakkındaki bilgilerimiz oldukça azdır.²²⁷

Yöredeki divân şairleri arasında Alevî-Bektâşî olması, bunun yanı sıra şiirlerinde tasavvufu derinlemesine ve çok usta bir söyleyişle işlemesi bakımından Nigâhî Baba, özellikli bir yerde durmaktadır. Nigâhî Baba'nın divân şairlerine nazaran daha sade bir dile sahip olması, söyleyişindeki coşkunluk ve heyecan, şiirlerinin halk arasında yaygın olarak söylenmesi, ümmî olması ve tıpkı âşıklık

²²³ Akın, “IV. Murat...”, s. 283.

²²⁴ Akın, “IV. Murat...”, s. 289.

²²⁵ Akın, “IV. Murat...”, s. 290.

²²⁶ Yalçın, s. 36.

²²⁷ Yalçın, s. 50.

geleneğinde olduğu gibi rüyâ gördükten sonra şiirlerini söylemeye başlaması onun yörede halk şairi olarak tanınmasına sebep olmuştur.²²⁸

Nigâhî Baba'nın şiirlerinde muhtevanın genel olarak tasavvuf üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Beşeri konulara şiirlerinde pek yer vermemiştir. Teslimiyet ve tevekkül üzerine söylediği bir eseri yöredeki gazelhânlar arasında oldukça yaygın söylenmektedir. Eserinde kullandığı ifadelerden Nigâhî'nin Bektaşî bir şair olduğu anlaşılmaktadır.²²⁹

Diyarbakır'ın yerlisi olan Behzâd Bey adında bir kişi, Nigâhi Baba ile ilgili ilginç bir olaydan bahseder. Behzâd Bey arkadaşlarıyla beraber gençliğinde (yaklaşık olarak 1890 yıllarında) bazen bu zatın oturmakta olduğu kulübeye giderlermiş. Nigâhi Baba, onları güler yüzle karşılar, “size ne ikram edeyim” diye sorarmış. Behzâd Bey, o mevsimde bulunması imkânsız olan bir meyve istediklerini söyler. O da: “İyi iyi, bugün birisi birkaç tane getirmişti der.” ve dolabının kapağını açar, bize o meyveden ikram ederdi, diye anlatır. Hatta bir gün beraber gittikleri bir arkadaşı yolda: “Bu akşam babadan piliç kızartması isteyelim. Bakalım yine dolaptan onu çıkaracak mı?” demiş. Öyle yapmışlar. Nigahi Baba yine: “İyi iyi, bugün bir dost, bir piliç kızartması getirmişti.” diyerek dolabından tabak içinde, nefis bir piliç kızartması çıkartmış ve onlara ikram etmiş.²³⁰

Hayatları ve eserleri hakkında kısaca üzerinde durduğumuz bu mutasavvıflar 17. yüzyılda Diyarbakır'da Bektâşî mensuplarının olduğunu göstermektedir. Ayrıca daha önce hakkında bilgi verdiğimiz Balıklı Tekkesi'nin de bir süre Bektâşî tekkesi olduğu tahmin edilmektedir.

Hakkında bilgi verdiğimiz bu tarikatlar dışında Diyarbakır'da başka tarikatlar da mevcuttur. Fakat bunların bu dönemdeki faaliyetleri hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Ancak düzenli ve ayrıntılı bir çalışma yapıldığı zaman, pek çok tarikatın Diyarbakır'da belirli bir dönemde geldiği ve topluma yerleştiği, burada belirli bir yer edindiği ve kendini topluma kabul ettirip tarikat çalışmalarını yerine

²²⁸ Yalçın, s. 53.

²²⁹ Mehmet Sait Mermutlu, “Diyarbakırlı Nigâhî ve Divânçe'si”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 7, Nisan 2012, s. 151.

²³⁰ Dedebaba, s. 90.

getirdiği anlaşılabilir. Bu tarikatlara örnek olarak Mevlevîlik verilebilir. Akkoyunlular döneminde Kasım Padişah'ın yeğeni İbrahim Bey tarafından yaptırılan bir tekke vasıtasıyla Mevlevîler, Diyarbakır'da yerleşip faaliyetlerine başlamış ve bunun etkileri 1900'lere kadar devam etmiştir.²³¹ Konya'daki Mevlânâ türbesine, 1599 yılında Diyarbakır'daki Hasan Paşa hanından bir hediye gönderilmiştir. Bu türbenin kapılarından biri Diyarbakır'da yapılmıştır.²³² Bu da bize Diyarbakır'da Mevlevîlerin varlığı ile ilgili bir fikir verebilir.

Fakat çalışma dönemimizde Mevlevîlerin faaliyetleri ile ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Ancak, Diyarbakır'a gelen bir Mevlevî şeyhi ile ilgili 29 Haziran 1847 tarihli bir belge mevcuttur. Bu belgede; *Mevlevî Tarikatından Abdülkadir Dede Efendi'nin, Şeyhi Çelebi Efendi Hazretleri tarafından icâzetname ile Diyarbakır Mevlevî şeyhi tayin olunduğu, fakat Diyarbakır'da Mevlevihane olmadığından bunun için Hüsameddin Mescidi tahsis edilmiş ise de, bu mescidin harap olduğu ve gelirleri de tamirine yeterli olmadığından, mescidin tamiri ve burada kurulacak Mevlevî tekkesi için istenen yardımla ilgili olarak şeyhülislâm tarafından gönderilen cevapta, mescidin bu amaçla düzenlenmesinin vakıfnamesine uygun olmayacağı, Mevlevihane için başka bir yer bulunması ve yeni bir mekân inşa edilmesi emredilmektedir.*²³³

Yine, IV. Murad devrinde Diyarbakır'da tasavvufî bir zümre olan Âhilik mensuplarının bulunduğu, mutasavvıf ve şair olan Evhadüddin Kirmani'nin²³⁴ 13. yüzyılda Bağdat'tan Anadolu'ya gelirken Diyarbakır'a da uğradığı belirtilmektedir. Evhadüddin Kirmani'nin şehirde bir süre kalıp sohbetler ettiği, bu sohbetlerin neticesinde, Diyarbakır'lı gayrimüslimlerden bir kısmının iman edip kendisine mürid olduğu ve bir grup müridinin de amel edip hilafet derecesine yükseldiği rivâyet edilir.²³⁵

²³¹ Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi*, C. II, s. 467.

²³² Erdoğan Erol, *Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Mevlana Müzesi*, Anadolu Manşet Gazetesi Yayınları, Konya 2004, s. 110.

²³³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Meclis-i Vâlâ (MVL), 49/11.

²³⁴ İran'ın Kirman bölgesinde doğan Evhadüddin Kirmani'nin Ahi Evran'ın kayınpederi ve *Evhadiyye* adlı bir tarikatın kurucusu olduğu ileri sürülmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mikail Bayram, *Şeyh Evhadüddin Hamid el-Kirmani ve Evhadiyye Tarikati*, Konya 1993.

²³⁵ Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 11.

Diyarbakır'ın tasavvufî yönü ve tasavvuf tarihi açısından önemli olan ve Diyarbakır'da gerçekleşen bir menkıbe üzerinde durmak gerekir. Hazreti Şeyh Evâaduddin Kirmâni, birgün Diyarbakır'a uğrar, misafir olduğu yerde şiddetli bir gürültü duyar, şeyh bu gürültünün nereden geldiğini sorduğunda kendisine cevap olarak; o günün gayrimüslimler için bir bayram günü olduğu ve herkesin ibadethanede toplanıp kurban kestiği vemum yakarak kendilerine göre ibadetlerini yaptıkları söylenir. Bunun üzerine Şeyh Kirmâni Hazretleri kalabalık bir grup ile birlikte kiliseye doğru gider. Kilisenin içinde büyük bir kalabalık vardır. Kalabalığın ortasında oturmakta olan bir rahibin olduğunu görür.

Şeyh Kirmâni Hazretleri kalabalığın olduğu yere girer, onlara bakarak selam verir. Bunun üzerine başrahip, Şeyh hazretlerine bakar ve şöyle sorar: “Sen şeyhsin değil mi?” Şeyh hazretleri; “Evet şeyhim der. Rahip; “Size bir soru sormak istiyorum, eğer cevap verirsiniz hepimiz iman ederek Müslüman olacağız.” der. Bunun üzerine Şeyh hazretleri; “Allah (c.c.)’ın izniyle inşallah cevap veririz. Buyur, sor” der. Bunun üzerine rahip şeyhe şu an kalabalık olduğu için soramayacağını, halvet olduğunda kendisini çağıracaklarını söyler şeyhe. Şeyh hazretleri; “Tamam” der ve ordan ayrılır. Kalabalık dağılınca şeyh hazretleri çağrılır, şeyh huzura gelince rahip soruyu sorar. Rahip: “Bir hadis duydum, bilmiyorum doğru mu, değil mi?” der. Şeyh; Söyleyin bakalım, der. “Kim, affedilmiş biri ile yemek yerse o da affedilir” doğru mudur? der rahip. Şeyh hazretleri; “Bu hadis, kesinlikle doğrudur.” der. Rahip bunu üzerine, Şeyh Kirmani hazretlerine; “Madem doğru olduğunu söylüyorsun, o halde niçin “Utbe, Şeybe, Ebu Cehil, Ebu Leheb” bu kişiler peygamberin akrabaları olmasına ve peygamberle beraber pek çok kez yemek yemiş olmalarına karşın niçin afolunmadılar ?” diye sorar. Şeyh rahibin sorusu karşısında şaşırır, murakabeye geçip, dua eder. Şeyh hazretleri şöyle zikreder; “Ya Rabbi, bu iş sana malumdur, pek çok insanda vereceğim cevaba bakıyor.” diyerek ilahi bir işaret bekler, o esnada İlhamı Rabbanî tecelli eder ve kendisine şöyle cevap vermesi emredilir: “De ki, evet doğrudur, yemek yemişler fakat, peygamberi hak ve mürsel tanıyıp inansalardı, hepsi affedileceklerdi. Fakat tanımayıp tasdik etmedikleri için affedilmediler.”

Şeyh aldığı cevabı olduğu gibi rahibe aktarır. Bunun üzerine rahip derhal ayağa kalkar, Şeyhin ayaklarına kapanır ve iman eder. Rahibin Müslüman olduğunu gören diğer gayrimüslimler ve rahipler de onunla birlikte Müslüman olurlar. Daha

sonra rahip Şeyh hazretlerine şöyle der: “Bu soru otuz yıldır kalbimde idi, kim bana böyle bir cevap verseydi Müslüman olurum. Ulemadan ve şeyhlerden birçok kişiye sordum, ancak uygun cevabı alamadım.” Daha sonra rahip, şeyhe intisap eder ve onun müridi olur. Rahip, güzel bir yerde kendine has bir kilise kurduğunu kendisine ait birçok vakıf yeri olduğunu, buralarda çeşitli hizmetler verildiğini şeyhe anlatır ve şeyhin bu yerlerde de irşad faaliyetlerinde bulunduğu takdirde çok yararlı olacağını ifade eder. Şeyh hazretleri de rahibin bu isteğini uygun bulup kabul eder ve beraber rahibin bahsettiği yer giderler. Şeyh güzel bir mekân olan bu yerde bazı hoş olmayan resimler görür, rahibe bunları kaldırmasını söyler.²³⁶

Şeyh hazretleri beldeden ayrıldıktan bir zaman sonra geri gelir. Şeyh, rahibin durumunu görünce rahibe; “Batınından safa kokusu geliyor.” der. Ayrıca bu durumdan çok memnun olduğunu da ifade eder, rahibe irşad izni verir, daha sonra bu rahib hilafet makamına yükselir ve birçok insanın hidayetine vesile olur.²³⁷

Daha öncede ifade ettiğimiz tarih boyunca Diyarbakır'da birçok tarikat faaliyette bulunmuştur. Bu hadiseler de Diyarbakır'da Evhadüddin Kirmani'nin tarikatının da etkili olduğunu, mürşid ve mürid sahibi olduğunu göstermektedir.

²³⁶ Abdurrahim Alkış, “XII. ve XVII. Asırlar Arasında Diyarbakır'da Tasavvuf Kültürü,” *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 8, Nisan 2015, s. 22.

²³⁷ Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 12-13.

3. DİYARBAKIRLI MUTASAVVIFLAR

Bu bölümde Diyarbakır'lı mutasavvıflar üzerinde durulacaktır. Hayatları hakkında kısa bilgiler verilip, eserleri ve tasavvufî yönlerinden bahsedilecektir. Bunların kimi bir tarikata bağlı olmakla birlikte kimisi de herhangi bir tarikata bağlı değildir. Diyarbakır'da değişik dönemlerde yaşamış önemli mutasavvıflardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:²³⁸ Abdülkadir Efendi, Ahmed Efendi, Ahmed Rıza Baba Bey, Fehmi Baba, Hacı Ömer Efendi, Muhammed Habeşi, Seyyid Muhammed Şerif ve Sukuti Efendi.

Yukarıdaki mutasavvıfların yanı sıra tasavvuf açısından zengin bir kültüre sahip olan Diyarbakır'da pek çok tasavvuf büyüğü yaşamıştır. Çalışmamızı kapsayan dönemde Diyarbakır'da yaşamış bu kişilerden bahsedilecektir.

3.1. Açıkbaş Mahmûd Efendi

Diyarbakır doğumlu olan Açıkbaş Mahmûd Efendi'nin asıl ismi, Seyyid Şeyh Mahmûd Efendi b. Seyyid Ahi Mahmûd b. Seyyid Mehmed b. Seyyid Mehmed'tir. Amcası Şeyh Mahmûd Urmevî'nin yanında eğitime başlayan Açıkbaş Mahmûd Efendi, sürekli başı açık dolaştığından dolayı "Açıkbaş" lakabını almıştır.²³⁹ Urmiye şeyhi olarak bilinen amcası, doğduğu yer olan İran'ın Batı Azerbaycan Eyaleti'ndeki Urmiye'nin, Safevîlerin eline geçmesinden sonra, Diyarbakır'a gelip burada dergâhını kurmuş, çalışmalarını burada yürütmüştü. Daha önceki bölümde Açıkbaş Mahmûd Efendi'nin amcası Rumiye Şeyhi ile ilgili bilgi verilmişti.

Açıkbaş Mahmûd Efendi, 1010/1601 tarihinde Diyarbakır'da doğmuştur. Burada, devrin âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. O dönemin yöneticileri ile yaptığı sohbetlerden de etkilenecek yönetici olmaya karar verir. Mahmûd Efendi, Mardin Voyvodası tayin edilerek bir müddet bu görevi yapmıştır. Ancak devlet görevlisi olarak çalışmayı bırakarak Diyarbakır'a dönmüş, o dönemde Doğu Anadolu'nun

²³⁸ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 45-46.

²³⁹ Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, C. II, s. 140.

manevî mürşidî sayılan amcası Aziz Mahmûd Urmevî'ye intisab ederek kendisinden icâzet almıştır.²⁴⁰

Amcasının devrin padişahı tarafından idam edilmesinden sonra Açıkbaş Mahmûd Efendi, Diyarbakır'ı terk etmiştir. Mahmûd Efendi, Kahire ve Bağdat gibi şehirler başta olmak üzere, dönemin ilim merkezlerinden birçok yer dolaşmış, buradaki âlimlerden de ders almıştır. Daha sonra İstanbul'a gelmiş ve burada kalmaya karar vermiştir. Günden güne sevenlerin çoğalması ve hakkında birçok kerametın anlatılmasından rahatsız olarak, muhtemelen amcasının başına gelen idam hadisesini de düşünerek İstanbul'u terk etmiş ve Bursa'ya gelmiştir.²⁴¹

İlk olarak, Bursa'da Veled-i Enbiya mahallesinde ikamet eden Şeyh Mahmûd, daha sonra aynı şehirde Molla Arap Camii, Dâye Hatun camiinde ve bazen de Ulucami'de vaaz eder. Böylece halkasına toplanan insanları irşad etmeye başlamıştır.²⁴² Bu irşadları esnasında Seyyid Muhammed Hemedani'nin *Evradi Fethiyye* adlı mecmuasını okutmuş ve daha sonra bu eseri hem tercüme etmiş, hem de şerh etmiştir. Bursa'da Hisar semtinde darbhane mahallesinde Nakşibendî-i Atik Dergâhı'nı kurmuş ve tarikat çalışmalarını burada devam ettirmiştir.²⁴³ Kurduğu dergâh, bir diğer Nakşibendi dergâhı olan Nakşibendî-i Cedîd ile karışmasını diye "Atik" diye adlandırılmıştır.²⁴⁴ Açıkbaş Mahmûd Efendi, kendisi Nakşi olduğu halde, Nakşilerde esas olan hafi (gizli) zikrin yerine, cehri (açık) zikri yapmayı uygun görmüştür.

Yaşamının bundan sonraki bölümünde Açıkbaş Mahmûd Efendi, çeşitli sebeplerden ötürü, çoğu kez şikayet edilir, mahkemeye çıkarılır ve hatta sürgün edilir. Kamil Kepecioğlu'nun aktardığına göre, Açıkbaş Mahmud Efendi hakkındaki bir dilekçede; kendisinin bunak olduğu, sûfî perdesine bürünen bir kaç boş kafalı insanları başına topladığı, kutupluk iddiasıyla halkı kandırdığı, bazı saf kalpli kişileri kötü yola sevkettiği, fakir ve zayıf insanları dövdüğü, her an fenâ hareketlerde

²⁴⁰ Öcalan, *Açıkbaş Mahmud Efendi*, s. 56; Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekayii'l-Fudala*, Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, C. I, İstanbul 1989, s. 49.

²⁴¹ Hasan Kamil Yılmaz, "Açıkbaş Mahmud", *DİA*, Cilt I, İstanbul 1988, s. 332.

²⁴² Gall, s. 150.

²⁴³ Öcalan, *Açıkbaş Mahmud Efendi*, s. 57.

²⁴⁴ Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsi Bursa Dergâhları*, Haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy, Uludağ Yayınları, Bursa 1997, s. 565.

bulunduğu, Seyyid İsmail adında vefat eden bir tüccarın küçük kızına intikâl eden malına göz diktiği, bu yetime bakan Seyyid Yakup oğlu Seyyid Ali'ye ve diğer Müslümanlara ve sulehâya şer'î olmayan, kötü sözler söylediği, fenâ hareketlerde bulunduğu ve Şeyh Mahmûd'dan büyük ve küçük herkesin rahatsız olduğu, şeklinde kendisine birçok suç isnad edilir.²⁴⁵

Şikâyet dilekçesinde yer alan suçlamalara bakıldığında, Mahmûd Efendi ile ilgili bu ithamların çok ağır olduğunu söylemek mümkündür. Şikâyet ile ilgili metinden, âlimler arasında bazı hoşnutsuzlukların olduğu, bununla birlikte alimlerin arasında bir anlaşmazlığın olduğu yorumu yapılabilir. Çünkü, Mahmûd Efendi için kullanılan; şeyhlik tasladığı, çevresinde boş kafalı kişilerin olduğu, bir yetimin malını yediği veya âlim, salih kişilere nahoş sözler söylediği şeklindeki ifadeler birbirleri arasında bazı problemlerin olduğunun bir işaretidir. Ayrıca sevenlerinin çok olması, kendisine gıpta ile bakan bir kesimi rahatsız etmiş olabilir. Dolayısıyla bu suçlamalara mesafeli yaklaşmak gerekir. Açıkbaş Mahmûd Efendi'nin İstanbul'a çağrılmasının asıl nedeni, Enarcıoğlu adlı bir kişiyle, miras konusunda yaşadığı bir anlaşmazlık olduğu yorumu yapılmaktadır.²⁴⁶

Açıkbaş Mahmûd Efendi'nin, amcasında bulunan bazı karizmatik özellikleri taşıdığı, politik eğilimlere ve sufi kişileri irşad etme özelliğine sahip olduğu da belirtilmektedir. Yine, kendisinin binlerce müride sahip olduğu ve İstanbul'a politik tehdit oluşturma nedeniyle deçağrıldığı ifade edilebilir.²⁴⁷

Açıkbaş Mahmûd Efendi ile ilgili bir başka şikâyet konusu ise, hakkındaki bazı ithamlarla ilgilidir. Mahmud Efendi'yi, Bursa'da bulunan otuz kadar alim, birlikte imzaladıkları bir dilekçe ile şikâyet etmişlerdir. Bu alimlerin ifadesine göre, yine kendisi şeyhlik taslamakta, etrafına boş kafalı insanları toplamakta, kutup olduğunu iddia etmekte ve halkı kandırmakta, zayıf ve fakir insanları dövmekte, alimlere ve insanlara uygunsuz sözler söylemektedir.²⁴⁸ Yukarıda bahsini ettiğimiz

²⁴⁵ Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, C. I, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2009, s. 68.

²⁴⁶ Öcalan, *Açıkbaş Mahmud Efendi*, s. 59.

²⁴⁷ Gall, s. 151.

²⁴⁸ Kepecioğlu, s. 68.

dilekçeye aynı yıl cevap olarak gelen cevabi fermanında şeyhin gayri meşru şeyler yaptığı ve halkın bu kişinin şerrinden kurtarılması gerektiği emredilmektedir.²⁴⁹

Açıkbaş Mahmûd Efendi, yukarıda ifade edilen suçlamalar neticesinde İstanbul'a gitmiştir. Mahmûd Efendi İstanbul'da, Mardin Voyvodası olduğu dönemde kethudası olan Bakkalzade'nin evinde kalmıştır. Daha sonra Tersane-i Amire'deki saraya gidip, Şeyhülislam Esiri Mehmed Efendi ve dönemin sadrazamı Köprülü Mehmed Paşa ile görüşmüştür. Şeyhülislamın ve sadrazamın huzurunda bulunurken, kendilerine hoş olmayan ifadeler kullanmış, bu davranışı Köprülü'nün onu hapse atmasına sebebiyet vermiştir. Hakkında şöyle bir menkıbe anlatılmaktadır: Sadrazam Mehmed Paşa, padişahın hekimbaşına çok tesirli bir zehir hazırlatmıştır. Açıkbaş Mahmûd Efendi, "Bismillah" diyerek, hiç tereddüt etmeden zehri tamamen içmiş ve kelime-i tevhide devam etmiştir. Mahmûd Efendi'nin vücudundan zehrin ter şeklinde çıktığı rivayet edilmektedir. Köprülü Mehmed Paşa ve Esiri Mehmed Efendi, şeyhin bu kerameti karşısında hayrete düşmüş, daha sonra da Mahmûd Efendi'yi büyük bir izzet ve ikram ile Bursa'ya geri göndermişlerdir.²⁵⁰

Tekrar Bursa'ya gelen Açıkbaş Mahmûd Efendi, 15 Rebûlâhir 1077 (15 Ekim 1666) yılında vefat etmiş ve imam olarak görev yaptığı Dâye Hâtun Camii'nin haziresine defnedilmiştir.²⁵¹ Mezarı ve mezartaşı dergâhın diğer meşayihine ait mezarlarla beraber Dâye Hatun Camii'nin bahçesinde olan Açıkbaş Mahmûd Efendi'nin mezar taşında şu ifadeler vardır:²⁵²

Fenâdan göz yumup Mahmûd Efendi
Bekâ biz-zât seyrin kıldı matlab
Dirîğâ böyle bir er gelmeye hiç
Tarîk-i Nakşibendî'de mukarreb
Dinildi rihleti vaktinde târîh

²⁴⁹ Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, Uludağ Yayınları, C. I, Bursa 1990, s. 72.

²⁵⁰ Kezban Altınışık, *Nakşibendî-i Atik Dergahı ve Açıkbaş Mahmud Efendi*, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2006, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 28; İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan ve Vefeyât-ı Danişveran-ı Nadireden*, Hüdavendigâr Matbaası, İstanbul 1302, s. 155.

²⁵¹ Abdullah Damar, *Bursa'da Nakşibendiye Kültürü ve Ahmed İlahi Tekkesi*, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 1993, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 34; Hasan Basri Öcalan, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü*, Gaye Kitabevi, Bursa 2000, s. 143; Gazzizade Abdülatif, *Hülasatü'l Vefayat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, no: 2257, 23b.

²⁵² Öcalan, *Açıkbaş Mahmud Efendi*, s. 61.

Makamın Cennet-i adn eyleye yâ Râb

sene 1077

Türkçe Arapça ve Farsça şiirler yazan Açıkbaş Mahmûd Efendi, şiirlerinde “Resmî”, “Acizi” ve “Diyarbakri” mahlaslarını kullanmıştır.²⁵³ Mahmûd Efendi his ve duyuşa dayanan Horasan tasavvuf anlayışının doğal bir sonucu olarak şiiri etkin bir şekilde kullanmıştır.²⁵⁴ Onun eserleri şu şekilde sıralanabilir:

Risâle-i Nakşibendiyye: Tasavvuf konulu bir eserdir.

Güzide: Tecvid ile alakalı Türkçe bir eser olup pek çok kütüphanede yazma nüshaları bulunur.

Şerhi-i Evrâdü'l-Fethiyye: Seyyid Ali Hemedânî'nin Farsça yazılan eserinin çevirisi ve şerhidir.

Risale-i Nurbahşiyye: Seyyid Muhammed Nûrbahş tarafından kurulan Nurbahşiyye tarikatının zikirleri ve silsilesini anlatan bir eserdir. Risale-i Nurbahşiyye adlı eserinde Açıkbaş Mahmûd Efendi; Nakşibendiyye, Kübreviyye ile Nurbahşiyye tarikatlarının virdini yazmış ve nedenlerini açıklamıştır.²⁵⁵

Bu eserlerin yanı sıra On iki ilim hakkında yazdığı bir kitabı da dönemin sadrazamı Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'ya takdim ederek, hem sadrazamın, hem de birçok âlim ve vezirin takdirini kazanmıştır. Bursa'ya gelip yerleştikten sonra yeğenlerini de Diyarbakır'dan alıp Bursa'ya getirtmiş ve yerine dergâhın şeyhi olmasını sağlamıştır.²⁵⁶ Bunlardan birisi Mustafa'nın oğlu ve asıl adı Mehmed olan Talib'dir. Babası Aziz Mahmûd Urmevi'nin halifesi olup, şeyhinin idam edilmesi üzerine o da oğlu Talib ile birlikte Diyarbakır'ı terk ederek Bursa'ya gelip yerleşmişlerdir. Talib, Bursa'da medrese ilimlerini tahsil ettikten sonra önce müderris, 1702 senesinde de Kütahya kadısı olmuş, üç sene sonra da Erzurum Naibliğine tayin olmuştur. Talib bu görevde iken 1181/1706 tarihinde Erzurum'da

²⁵³ Hasan Basri Öcalan, “Açıkbaş Mahmud Efendi ve Risale-i Nurbahşiyesi”, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl 9, S. 15, Bursa 2008, s. 366; Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Naili*, C. I, Haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatcı, Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, s. 334.

²⁵⁴ Mustafa Kara, “Molla İlahi'ye Dair”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S. 7-8, İstanbul 1988, s. 398.

²⁵⁵ Öcalan, *Açıkbaş Mahmud Efendi*, s. 71.

²⁵⁶ Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, C. II, s. 140.

vefat etmiştir. Mürettep divanı vardır. Arapça ve Acem dillerinde şiirleri olan Talib, Acemce şiirlerinde “Âzim” mahlasını kullanmıştır.²⁵⁷

Açıkbaş Mahmûd Efendi zamanın padişahı ile de görüşmüştür. Mahmûd Efendi'nin, padişah IV. Mehmed'in Bursa'yı ziyareti sırasında, kendisiyle görüşüp konuştuğu ifade edilmektedir. Padişah Bursa'yı gezdiği esnada, Açıkbaş Mahmûd Efendi, Celali Hasan Paşa'nın ona hediye olarak verdiği atı; “Düşmanınızdan aldığım bu at açık ve gizli gelecek her türlü belanın def'i için yolunuza kurban edilmekten başka bir işe yaramaz, sizden başkasına sunulması uygun değildir” diyerek, Davud Dede yakınlarında padişahın yolu üzerinde keser.²⁵⁸

Açıkbaş Mahmûd Efendi'nin, Diyarbakır'da amcasının idam edilmesi ile başlayan yolculuğu, kendisini dönemin çeşitli sufi merkezlerine yönlendirmiş, buralarda amcasından edindiği ilk bilgileri pekiştirmesini sağlamıştır. Daha sonra, yerleşip dergâhını kurduğu Bursa'da öğrendiklerini halka aktarmaya çalışarak son bulmuştur. Açıkbaş Mahmûd Efendi'nin vefatından sonra yerine, kardeşinin oğlu Şeyh Ahi Mahmûd geçti. Van'da dünyaya gelen Şeyh Ahî Mahmûd tasavvuf sahasında amcasına varis olacak kabiliyette bir kişi idi. Mahmûd Efendi'nin yanında sülukunu tamamlayan Ahî Mahmûd, amcasının vefatından sonra irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Ahî Mahmûd da vefat edince yerine oğlu el-Seyyid Şeyh Mustafa geçmiş²⁵⁹ ve bu suretle Nakşibendiliğin Urmevî kolunun bir temsilcisi olarak şöhret bulmuştur.²⁶⁰

3.2. İbrâhîm el-Âmidî en-Nakşibendî

İbrâhîm Efendi, Urmiye Şeyhi'nin vefatından sonra hicret eden halifelerinden biridir. Şeyh İbrahim Efendi, 980/ 1572 yılında Diyarbakır'da doğmuştur. Kendisi şer'i ilimleri tahsil ettikten sonra 1601 yılında Nakşibendiyye tarikatı büyüklerinden Azîz Mahmûd Urmevî hazretlerinden tevbe ve inabe aldı.

²⁵⁷ Öcalan, *Açıkbaş Mahmud Efendi*, s. 61.

²⁵⁸ Gall, s. 151; Altınışık, s. 29.

²⁵⁹ Belig, s. 160; Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuara-yı Amid*, s. 386; Mehmed Şemseddin, s. 563.

²⁶⁰ Kasım Kufralı, *Nakşibendiliğin Kuruluş ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırma Merkezi Kütüphanesi nr. 337, İstanbul 1949, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 159; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 394.

Mahmûd Efendi'nin idam edilmesinden sonra Diyarbakır'ı terk etti. Der-sa'âdet'e (İstanbul) gelerek, o sırada bostancıbaşı olan Diyârbekrî Sûfî İbrâhim Paşa'nın²⁶¹ evinde bir süre ikamet etti. Burada ehli tarik kişilerle zikir meclislerinde bulundu. Bir müddet sonra Bursa'ya gitti. Burada ikamet eden ve "Açıkbaş" olarak bilinen Şeyh Mahmûd Resmi Efendi ve Orhâniye Câmî'-i şerifi ve Cami'-i Kebir şeyh-i kürsî-nişini Hüseyin Nâcî-i Âmidî hazretleri gibi zevât-ı âliye ile sohbetlerde bulundu. Bursa'da on seneden fazla kalan İbrâhîm Efendi, 1060/1650 yılında vefat etti. Mücahid ve riyazetkâr bir zat olan İbrâhîm Efendi'nin na'sı, tarikat mensupları ve sevenleri tarafından Pınarbaşı kabristanına defnedildi. İsmâil Belîğ-i Bursevî'nin *Güldeste-i Riyâz-ı Dâniş-verân* adlı eserinde hâl tercümesi bulunmaktadır.²⁶²

3.3. Âgâh Semerkândî-i Âmidî

Asıl adı Mehmed Bulak²⁶³ olan Âgâh Semerkândî-i Amidi'nin yaşamı hakkında en geniş bilgi, Ali Emîrî'nin tezkiresinde bulunmaktadır.²⁶⁴ Doğduğu yer olan Semerkand'da ilk öğrenimini yaptıktan sonra Âgâh Semerkândî Buhara'ya gider. Âgâh buranın tanınmış şairlerinden Şevket Buhari'nin yanında edebiyat eğitimi alır. Molla Câmî soyundan olan Buharalı Şeyh Saîdâ'ya²⁶⁵ bağlanarak diğer yandan da Nakşibendi tarikatını benimser. Bunu, Nakşibendiyye'nin silsilenamesinde büyük bir öneme sahip olan, büyük velî Bayezid-i Bistami'nin adını zikrederek gösterir.²⁶⁶ Âgâh Semerkândî'nin Mevlevî tarikatına da mensup olabileceğini gösteren beyitler de vardır.²⁶⁷ Buhara'dan sonra İsfahan'a giden Âgâh, şair Sa'ib ile

²⁶¹ Sûfî İbrâhim Paşa aslen Diyarbakırlı'dır. Bostancıbaşılık görevinden sonra 1060/1650 yılında Van valisi oldu. Daha sonra başka yerlerde çalıştıktan sonra 1076/1665 yılında Adana valisi oldu. İbrâhim Paşa 1080/1669 yılında vefat etti. Hilm ve tevâzu'u sahibi olduğu için Sûfî lakabını almıştır. Ali Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 45.

²⁶² Ali Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 44-45.

²⁶³ Cemal Kurnaz, *Türkiye-Orta Asya Edebî İlişkileri*, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 166.

²⁶⁴ Ali Emîrî, *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Âmid*, C. I, s. 22-33.

²⁶⁵ Aslen Buharalı olan Saîdâ, Molla Câmî hazretlerinin torunlarından. İlim tahsilinden sonra, Nakşî Tarikatı'na girmiş ve İstanbul'a gelerek Eyüp Sultan türbesi civarında uzun süre ikâmet etmiştir. Saîdâ, memleketine dönerken Basra yakınlarında 1092/1681 senesinde vefat etmiştir. Farsça şiirler yazmıştır. Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 389.

²⁶⁶ Ali Emîrî, *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Âmid*, C. I, s. 22, Sadık Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâ'sı* (İnceleme-Tenkidli Metin- İndeks- Sözlük), AKM Yay., Ankara 1994, s. 14; Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", DİA, Cilt V, İstanbul 1992, s. 240.

²⁶⁷ Tuman, s. 50.

görüştükten sonra, ona ait Divânî'nin bir örneğini kopya eder. Burada bir süre kaldıktan sonra, Tebriz, Bağdad, Şam, Kudüs, Mısır, Konya gibi kentleri dolaşır. Âgâh buralardaki bilginler ve şairlerle görüşür. Daha sonra Mekke ve Medine'ye gidip, burada hac farızasını ifa etmiş olur.²⁶⁸

Sa'ib ve Şevket'in eserleri bu dönemde beğeni toplamaktadır. 1669 yılında Âgâh da Diyarbakır'a (Âmid) gelerek, bu iki ustanın yanında öğrenci olur. Diyarbakır'a geldiğinde kırk yaşındadır. Burada çok mutlu olan Âgâh, Âmid'i ikinci vatanı olarak kabul eder ve burada ömrünün sonuna kadar yerleşir.²⁶⁹ Bazı kaynaklarda Semerkandi sıfatıyla tanınan Âgâh'ın, "Âmidî" olarak tanınmasının nedeni, 60 yıl kadar Âmid'de yaşadığından dolayıdır. Bu durumu Ali Emîrî, "Biz bunların ikisini de söyleyerek Âgâh Semerkândî-i Âmidî yazıyoruz" şeklinde ifade eder.²⁷⁰ Âgâh Semerkândî, Divânî'nde Semerkand şehrini andığı gibi, aynı şekilde birkaç beyitinde de Âmid'i dile getirir.²⁷¹

Âgâh Semerkândî, Âmid'de kaldığı dönemde burada, başta kendisi olmak üzere Emnî, Hâşim, Hâmî, Hamdî, Şûrî, Fâmî, Mucîb, Kemâlî, Lebîbi, Vâlî gibi şâirlerden oluşan, zengin bir edebiyat topluluğu bulunuyordu. Âgâh Semerkândî-i Âmidî, aynı zamanda Diyarbakır'da âlim ve şâirleri bir araya getiren bir akademinin dereisi konumundaydı.²⁷² Bunun dışında, bu edebi toplantılara diğer kentlerden de şairler geldiği gibi, ünlü şair Nâbî'nin de zaman zaman bu edebiyat grubuna eşlik ettiği ifade edilir.²⁷³

Ali Emîrî, Âgâh'ın biyografisine tezkiresinde geniş yer verir. Onun Diyarbakır'da çok sayıda âlim, şâir ve fâzıl yetiştiren bir hoca olduğunu ifade eder.²⁷⁴ Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmayan Âgâh'ın, ömrünün sonuna dek Âmid'de şair ve yazarlara hocalık ederek, sevilip, sayılarak yaşadığı bilinmektedir.

²⁶⁸ Şerife Akpınar, "Hacı Hâfız Mehmed Bulak Âgâh ve Dîvânî", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. XV, S. 2, Adana 2006, s. 426.

²⁶⁹ Şerife Akpınar, *Âgâh Semerkândî-i Âmidî Divan*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2012, s. 13.

²⁷⁰ Ali Emîrî, *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Âmid*, C. I, s. 25.

²⁷¹ Ali Emîrî, *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Âmid*, C. I, s. 13.

²⁷² İdris Kadioğlu, "Diyarbakır Encümen-i Dânişi'nin Üstad Şairi Âgâh ve Devrindeki Şairler Üzerindeki Etkisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, yıl 2, S. 4, Diyarbakır 2010, s. 36.

²⁷³ Kadioğlu, "Diyarbakır Encümen-i Dânişi...", s. 38.

²⁷⁴ Ali Emîrî, *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Âmid*, C. I, s. 23.

Âgâh; öğrencilerinin aktardığına göre, orta boylu, geniş cepheli, sakalı seyrek, gözleri parlak, nur yüzlü, hoş sohbet, güler yüzlü, çalışkan bir arif, alçak gönüllü, cesur ve kanaat sahibi, güzel konuşan bir kişiliğe sahipti. Şairliğinin yanı sıra, hattat, müzehhip (tezhîpçi), mücellit (ciltçi), hakkâk (oymacı) ve ressam olarak da, Âgâh ün kazanmıştır.²⁷⁵

Âgâh Semerkândî-i Âmidî'nin kaynaklarda Türkçe ve Farsça olmak üzere iki divânı bulunmaktadır.²⁷⁶ Ancak onun Farsça Divânı ne yazık ki bulunamamıştır. Onun Türkçe Divânı'nda, 2 kaside, 2 musammat, 373 gazel, 4 kıt'a, 1 müfred ve 26 rubai yer almaktadır. Türkçe Divânı 2190 beyitten oluşmaktadır.²⁷⁷ Âgâh'ın şairliğinden övgü ile söz eden kaynaklar, onun asrın şairleri içinde en yeteneklilerinden biri olduğunu belirtirler. Âgâh'ın yaşadığı devir olan 17. ve 18. yüzyıla dek, edebiyatta belli konular ve söyleyişlerle büyük şairler yetişmiştir. Ama 17. yüzyıldan sonra, yeni arayışlara girişildiği ifade edilir. Âgâh da bu yenilik arayışlarına katılmış ve bunu şiirlerinde dile getirmiştir.²⁷⁸

17. yüzyıl edebiyatında süren bu yenilik arayışlarında, Hikemî ifadelerden yararlanılmıştır. Bu Hikemî söyleyişler İnsanların doğruluğa, güzelliğe, iyiliğe yönelme ihtiyaçlarından doğmuştur. Bihassa, toplumda bozulma ve düzensizliklerin arttığı, insanların öğüte daha çok ihtiyaç duyduğu zamanlarda ortaya çıkmıştır. Toplumunu uyarmak amacıyla Âgâh'ın kendisinin de, şiirlerinde bu tür hikmetli ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu tür şiirlerinden birinde, insanlara kimsenin kusurlarını yüzüne vurmamasını, kusurları gizlemede gece gibi olması gerektiğini tavsiye eder.²⁷⁹ Klasik dîvân şiirinin katı kurallarından bazı şairler, ayrıca bu dönemde tasavvufî aşk temasını işlemişlerdir. Âgâh da, bu birkaç şairden biri olarak tanınmıştır.²⁸⁰ Âgâh'ın Divânı'ndaki şiirlerde, tasavvufî unsurlara rastlanmakta; ancak bunların, onun mutasavvıf olduğunun değil, yalnızca tasavvufa eğimli

²⁷⁵ Akpınar, *Âgâh Semerkândî-i Âmidî*, s. 14.

²⁷⁶ Ali Emîrî, *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Âmid*, C. I, s. 32.

²⁷⁷ Akpınar, "Hacı Hafız...", s. 431.

²⁷⁸ Akpınar, *Âgâh Semerkândî-i Âmidî*, s. 19.

²⁷⁹ Akpınar, *Âgâh Semerkândî-i Âmidî*, s. 22.

²⁸⁰ Haluk İpekten, "XVIII. Yüzyılın Siyâsî Görünümü", *Büyük Türk Klasikleri*, C. VI, Söğüt Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 196.

olduğunun göstergesi şeklinde ifade edilmektedir²⁸¹ Âgâh Semerkândî-i Âmidî, Diyarbakır ve yöresindeki şairlerin etrafında toplandığı, başarılı şiirler kaleme alan, çok yönlü bir şair olarak tanınır.

3.4. Ahmed Mürşidî Efendi

Ahmedî olarak da tanınan Ahmed Mürşidî Efendi Diyarbakırlı önemli tasavvuf ve ilim adamlarından biridir. Kaynaklarda hayatı ile ilgili geniş bilgi yoktur. Bursalı Mehmed Tahir'in "*Osmanlı Müellifleri*" isimli eserinde, Ahmed Mürşidî Efendi'nin mensup olduğu tarikatı, doğduğu yer, vefat tarihi, mezarının yeri hakkında bilgiler verilmektedir. Ahmed Mürşidî Efendi tahminen 1100/1689 yılında Diyarbakır'da doğmuştur.²⁸² Osman Ağa isminde bir kişinin oğlu olan Ahmed Mürşidî Efendi, Birecik'li Şeyh Ebû Bekir Efendi'den tasavvuf eğitimini alır. Daha sonra Ahmed Mürşidî Efendi onun halifesi olmuş, 1734 yılında hac vazifesini yapmış, 1174/1761 yılında Diyarbakır'da vefat etmiştir. Uşşakiyye²⁸³ şeyhlerinden olan Ahmed Mürşidî Efendi Diyarbakır'da birçok talebe yetiştirmiş, insanlara doğru yolu göstermek için vaazlar vermiş, çevresinde manevî yönden etkili olmuş bir din ve tasavvuf büyüğüdür. Kaynaklarda Diyarbakırlı evliyalar arasında adı geçmektedir Mezarı şehrin yakınındaki Alîpınarı köyündedir.²⁸⁴

Ahmed Mürşidî, önceleri Bağdat'ta ikamet etmekte iken daha sonra bir kedi nedeniyle evini terketmiş, Diyarbakır'a yerleşmiştir. Ancak bu olayın ne zaman meydana geldiği belli değildir. Diyarbakır'a yirmi dakika mesafede olan Alipınarı köyü mezarlığında medfun olan Ahmed Mürşidî'nin kabri, yakın zamana kadar pek bilinmiyordu. Köyde ikamet eden Hacı Mehmet Nur adlı kişinin aktardığı bilgilere göre, Ahmed Mürşidî'nin mezarını, yörede Seydâ Hacı İbrâhîm Efendi olarak tanınan ve 1952 senesinde vefat etmiş olan kişi, bir cenâzenin defni esnasında

²⁸¹ Akpınar, *Âgâh Semerkândî-i Âmidî*, s. 21.

²⁸² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 37.

²⁸³ Uşşakiyye, Halvetiyye tarikatının XVI. yüzyılda yaşamış önemli şeyhlerinden birisi Hasan Hüsameddin Uşşaki Efendi'ye nisbet edilen bir alt koludur. Uşşakiyye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Akkuş, "Hüsameddin Uşşaki", *DİA*, C. XVIII, İstanbul 1998, s. 515; Vassaf, C. IV, s. 179-184; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 555.

²⁸⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 37; İslam Alimleri Ansiklopedisi, Türkiye Gazetesi Yayınları, C. XVIII, İstanbul 1984, s. 268.

göstermiş, bu mezarın Ahmed Mürşidî'nin mezarı olduğunu söylemiş, üstündeki taş yığınlarını temizletmiş ve onun Bağdat'tan Diyarbakır'a gelmesine neden olan meşhur kedi menkıbesinden de bahsetmiştir.

Hacı Mehmet Nur bu menkıbeyi şu şekilde anlatır: “ Seydâ Hacı İbrâhîm Efendi bizi yanına çağırıp üstünde taş birikintisi olan bir mezarı işaret etti. Daha sonra, mezarın üzerindeki taş parçalarını atmamızı istedi. Bunun üzerine taşları kaldırdık ve mezar tamamiyle göründü. Sonra Seydâ baba bize, bu mezarın Şeyh Ahmed Mürşidî'nin mezarı olduğunu, onun “*Ahmediyye*” isimli bir eseri yazdığını söyledi. Ayrıca, kendisinin önceleri Bağdat'ta kaldığını, bir kedisi olduğunu ve kedinin ona rahat vermediğini, onun da kediyi birkaç defa başka yerlere bıraktığını ancak her defasında geri geldiğini, buna çare bulamayınca kendisinin evini terk edip Diyarbakır'a geldiğini, buraya yerleştiğini söyledi. Birkaç ay sonra bakmış ki, kedisi Diyarbakır'daki evine gelmiştir. Kediyi tekrar Bağdat'a göndermek ister. Kedinin boynuna şöyle bir yazı takar: “Bu kedi benim kedimdir, bana isyan etmiştir, onu Bağdat'a sürgüne gönderiyorum. Lütfen bırakmayın.” Daha sonra bazı talebeler kediyi ayaklarından bir tahtaya bağlayıp dicle nehrine bırakır. Kedi, Diyarbakır-Mardin kapısında o zamanın valisiyle karşılaşır. Vâli kedinin yakalanmasını emreder ve yakalanır. Kedinin boynunda bulunan yazıyı okur, o da altına şunu yazar: “Ey şeyhim, onu ceza olarak sürgüne göndermişsin, biz de ona af çıkardık, bu kedi dilediği yerde gezebilir, gerek sahibi gerekse başka kimse karışmasın. Selam ve saygılarımı sunarım.” Bir süre sonra kedi tekrar şeyhin yanına döner. Ahmed Mürşid, vâlinin bu yazısını görünce kediyi bir şey yapmaz ve bundan sonra kedi şeyhin yanında kalır” dedi.²⁸⁵ Halk arasında “Ahmedi kedisi gibi” veya “Ahmed Mürşidi kedisi gibi” şeklindeki ifadeler bu olay üzerine söylenmeye başlamıştır. Hatta bazı yerlerde bu ifade değiştirilip “Ahmed-i Bîcân kedisi gibi” şeklinde de söylenmiştir.²⁸⁶

Ahmed Mürşidî'nin bilinen eserleri arasında *Ahmediyye*, *Yusuf ile Züleyha*, *Mevlid-i Nebi*, *Viladet-i humayun risalet penahi*'dir. *Ahmediyye* dışındaki eserlerinin

²⁸⁵ Ali Çelik, “XVIII. yy. Müelliflerinden Ahmed Mürşidî'nin “*Ahmediyye*” İsimli Eseri ve Osmanlı Toplumunun Kültür Hayatına Etkileri”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Osmanlı Özel Sayı), yıl 2, S. 4-5, Ankara 2000, s. 5; Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 140.

²⁸⁶ Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, C. II, s. 140-141.

üçü de yazmadır. Bu eserlerinden bilineni *Ahmediyye*'dir. *Ahmediyye* Hazreti Peygamber'in hayatından bahseden nasihat kitaplarının genel adıdır. Halk arasında meşhur olan bu eser mesnevî tarzında yazılmış pendnamedir. Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte girdikleri yeni medeniyet çerçevesinde ortaya koydukları, divan edebiyatında başlangıçtan itibaren önemli bir yer tutan pendname (nasihatnâme) türü, Cumhuriyet dönemine dek farklı örneklerle varlığını devam ettirmiştir. Pek çoğu medresede eğitim görmüş olan şairler, bir nasihat dini olan İslam'ın emir ve yasaklarını anlatarak, insanları doğruya, güzele ve iyiye sevk etmiş, böylece öldükten sonra okuyanlar tarafında hayırla yâd edilecek bir eser bırakmayı ilke kabul etmişlerdir.²⁸⁷

Ahmediyye, *Muhammediyye*'den sonra halk arasında yayılmış eserlerden biridir. Ahmed Mürşidî'nin nasihatname türünde kaleme aldığı manzum bir eserdir. Ahmed Mürşidî bu eserini kendisine nasihat içerikli on sekiz hikâyeye nakleden müridinin pend'ine nazire olarak yazmıştır. Fakat Ahmed Mürşidî eserinin hiçbir yerinde bu kitabın yazılmasına vesile olan müridin kimliği hakkında bilgi vermez.²⁸⁸ *Ahmediyye*, İslâmiyet ile alakalı hemen hemen her konuya değinen bir tasavvufi ahlak kitabıdır. Eserde kısa bir başlangıçtan sonra pek çok konu sıralamaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Fakr, dünya malı ve mülkü, sonunu düşünmek, beş vakit namaz, ana baba ve komşu hakkı, bekârlık ve evlilik hali, karı koca hakkı, namus çabası, rızık, hırs ve tama', tövbe, fakr hali, emanet, dua etmek gibi pek çok konu vardır. Her bölümün sonunda türlü hikâyeler yer almaktadır.²⁸⁹

Ahmediyye, 18. yüzyıl tekke şiirinin en güzel örnekleri arasındadır. Bu eser halk arasında büyük itibar görmüştür. Bunun yanında sohbet meclislerinin vazgeçilmez kitabı haline gelmiştir. Bu nedenle de en ücra yerlerde dahi bilinen bir din ve ahlak kitabı olmuştur. Nasihatnâme gibi türde yazılan eserlerden, değişen zaman şartlarına göre ortaya çıkan anlayış farklılıklarını da takip etmek mümkündür. Her zaman için geçerli olan doğru olma, iyilikseverlik, cömertlik gibi ahlak kuralları

²⁸⁷ Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s. 7.

²⁸⁸ Çelik, s. 7.

²⁸⁹ Agâh Sırrı Levend, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1972, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1989, s. 69; M. Sait Mermutlu, *Diyarbakirli Ahmed Mürşidî Pendname*, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012, s. 13.

istisna edilirse günlük ihtiyaçlarla ilgili, zamanın şartlarına göre meydana gelen değişimler de nasihatnamelerde yer alır. Bundan dolayı bu tür eserlerde toplumsal gelişmeleri ve değişimleri izleme imkânı vardır. Günlük hayatla ilgili pek çok konuda öğütlere nasihatnamelerde rastlama olanağı bulunur. İnsanlar için iyi ve faydalı olan ne varsa, yaşanan döneme uygun bir şekilde bu tür eserlerde yer alır.²⁹⁰

Yetiştığı manevî ortam, manevî ilimlere karşı olan ilgisi, tarikata intisabı, müritlik devresinden geçip şeyhlik yapması gibi etkenler, Ahmed Mürşidî Efendi'nin fikrî ve edebî kişiliğinin oluşmasında etkisi olmuştur. Ahmed Mürşidî, bunun neticesinde eserlerini daha çok mesnevî tarzında yazmış, bu sayede geniş halk kitleleriyle kurduğu manevî irtibatı güçlendirmeye çalışmıştır. Geçici olan dünyanın vefasızlığını çevresindeki insanlara anlatmakta, asıl mutluluğunda da ahirette elde edileceğine inanmaktadır. Ahmed Mürşidî Efendi, bir tekke şairi olması hasebiyle tasavvuf geleneğinin verdiği üslup içinde insanı ön plana tatar ve insanların iyi bir kul olması için çaba göstermiştir. Bir bakıma toplumun ahlaki yönden düzelmesi için çalışmıştır.²⁹¹ Ahmed Mürşidî Efendi, mesnevilerde genellikle doğrudan konuya girilmediği halde, geleneğe uymayıp, eserin başında konuya doğrudan girmiştir. Ölüm ve ahiretle ilgili düşüncelerini hikâyenin sonlarında yazdığı beyitlerle özetleyen Ahmed Mürşidî Efendi, her nefsin ölümü göreceğine dikkat çektikten sonra, dostlara kavuşma yeri olan, sayısız nimetlerle dolu, ebedî zevk ve sefânın sürüleceği yerin ahiret âlemi olacağını söyler. Ahmet Mürşidî, peygamber sevgisini ise "Ahmediyye" adlı eserinde farklı beyitlerle dile getirir.²⁹²

Ahmed Mürşidî'nin diğer önemli bir eseri de *Yusuf u Züleyha*'dır. Bu eserde dini konulu hikâyeler mevcuttur. Ahmed Mürşidî bu eseri halka nasihatta bulunmak için yazmıştır. Bu mesnevisinde doğrudan halka hitap etmekte ve halkı bilgilendirmektedir. *Yusuf u Züleyha* da her kesimden insanlar tarafından zevkle okunmuş ve dinlenmiştir.²⁹³

²⁹⁰ Çelik, s. 4.

²⁹¹ Çelik, s.11.

²⁹² Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, s. 44.

²⁹³ İdris Kadioğlu, "Diyarbakırlı Ahmedi'nin Yusuf İle Züleyha Hikayesi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. I, S. 2, Diyarbakır 2009, s. 105.

3.5. Şeyh Süleyman Efendi

Ünlü seyyah Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde birçok tarikat ve mutasavvıf hakkında bilgiler vardır. Bu mutasavvıfların bazılarının tarikatı belirtilmemiştir. Bunlardan biri de Şeyh Süleyman Efendi'dir. Diyarbakırlı olan Süleyman Efendi mücahede ve müşahede vasıfları ile tanıtılmıştır.²⁹⁴

3.6. Seyyid Fazlullah Efendi

17. yüzyılda yaşamış Diyarbakırlı bir diğer mutasavvıf olan Fazlullah Efendi'dir. Kendisi Diyarbakır'dan İstanbul'a gelir. Daha sonra Üsküdar'da bulunan Kadı Alâaddin Tekkesi'nde şeyh olur. Nakşibendi Tarikatı'na mensup olan Fazlullah Efendi, 1087/1676 yılında vefat eder ve tekkenin hazîresine defnedilir. Fazlullah Efendi'ye ait ilahiler vardır.²⁹⁵

3.7. Fami İsmail Efendi

Âlim şairlerden bir zat olup Diyarbakırlı'dır. Fami İsmail Efendi 1105/1693 yılında Üsküdar'da vefat etmiştir. Üç bin beyitlik üzerine manzum Feraizi ve Mürettep divânı bulunmaktadır.²⁹⁶

3.8. İbrahim el-Karamânî el-Âmidî

İbrahim Efendi 1591 yılında Karamanda doğdu. 1020/1611 yılında Diyarbakır'a gelir ve üstâd-ı ferid Mevlânâ Süleymân Şirvânî hazretlerinden ders alır. Çok kabiliyetli ve zeki olan İbrahim hazretleri çalışkanlığıyla takdir görür. Hendese, mantık, ma'ânî, tefsir, hadis gibi ilimleri tahsil eder. Daha sonra müşârün-ileyhin Süleymân Şirvânî hazretlerinden icazet alır. Fakat ne zaman icazet aldığı ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. İbrahim Efendi'nin şöhreti günden güne artar. Doğduğu yer olan Karaman ve ikinci vatani olarak bilinen Âmid'e (Diyarbakır) nisbetle İbrahim el-Karamânî el-Âmidî olarak tanınır. Azîz Mahmûd Urmevî'nin vefatından sonra, şeyhin damadı olan Mevlânâ Molla Çelebi'nin Der-sa'âdet'e (İstanbul) gitmesi nedeniyle, pek çok talebe İbrahim Efendi'nin ders halkasına dahil

²⁹⁴ Küçükkaya, s. 336.

²⁹⁵ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 89.

²⁹⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C.II, s. 113.

olur. Dilâveriyye ve Zencîriyye gibi birçok medresede ders vermiştir. İbrahim Efendi 1080/1669 yılında Diyarbakır'da vefat etti. Kendisi *Hey'et-i İslâmiyye* adlı eserin müellifidir. Bu kitap hemen her kütüphanede bulunmasına rağmen hiçbir eserde kendisinin hal tercümesi bulunmamaktadır.²⁹⁷

Hayatları hakkında kısaca üzerinde durduğumuz tasavvuf büyükleri herhangi bir tekke açmamakla beraber, münferid olarak tasavvuf sahasında hizmet etmişler, ortaya koyduğu eserlerle Diyarbakır'ın tasavvuf kültürüne katkı sağlamışlardır.

²⁹⁷ Alî Emîrî, *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, Cilt II, s. 47-48.

SONUÇ

Tarihi çok eskilere dayanan Diyarbakır, stratejik konumu itibariyle de sürekli bir cazibe merkezi olmuştur. Bu özelliğinden ötürü Diyarbakır, birçok kişinin uğradığı yerlerden biri haline gelmiştir. Şehir, Osmanlı Devleti zamanında da bu özelliğini korumuştur. Bundan dolayı tarikat ehli birçok kişinin Diyarbakır'a uğrama imkânı olmuştur. Yapılan çalışmada, Diyarbakır'ın önemli bir yere sahip olduğu gözlenmiştir.

17. yüzyıl, tarikatlar açısından önemli bir dönem olmuştur. Tasavvuf alanında önemli gelişmelerin olduğu bir dönemdir. İmparatorlukta tarikatların etkisi ve yaygınlığı artmıştır. Diyarbakır, tasavvuf açısından önemli şehirlerden biri olmuştur. Diyarbakır'ın; ilmî, kültürel ve sosyal yönlerden gelişmiş bir yer olması, şehrin tasavvuf açısından gelişmesinde önemli bir etken olmuştur. 17. yüzyılda Diyarbakır'da etkili olan farklı tarikatlar bulunmaktadır. Diyarbakır'ın, bu dönemde tasavvuf kültürünün yoğun olarak yaşandığı şehirlerden biri olduğu anlaşılmaktadır.

17. yüzyılda şehri gezen Evliya Çelebi, Diyarbakır'la ilgili pek çok konuda, önemli bilgiler aktarmaktadır. Bunlar arasında, Diyarbakır'ın tasavvufî durumunu gösteren ifadeler de bulunmaktadır. Evliya Çelebi o dönemde Diyarbakır'da iki tarikatın varlığından bahseder. Bu tarikatlar, Nakşibendilik ve Gülşenilik'tir.

Diyarbakır ve çevresinde Nakşibendî tarikatının 17. yüzyılda oldukça etkin olduğu anlaşılmaktadır. Tarikatın bu derece etkin olmasında nüfuzu güçlü olan şeyhlerin büyük tesiri olmuştur. Urmiye Şeyhi Mahmûd Efendi'nin kırk bin gibi yüksek bir sayıda mürid kitlesinin olması şeyhlerin ne derecede etkili olduğunun bir kanıtıdır. Ayrıca toplum tarafından da büyük kabul gördüklerini göstermiştir. Padişah IV. Murad ile yakın bir ilişki kuran Mahmûd Efendi, bir süre sonra idam edilmiştir. Nakşibendiyye'nin Urmiye kolunun bu dönemde, Urmiye Şeyhi ve oğlu İsmail Çelebi ile devlet ricâli arasında iyi ilişkiler kurduğu görülmüştür. Nakşibendi tarikatının bu dönemde Diyarbakır'da sadece bir tekkesinin olması, kurumsal açıdan zayıf olduğunu göstermektedir. Buna rağmen tarikatın toplumla yakın bir ilişki kurduğu görülmektedir.

17. yüzyılda Diyarbakır'da etkili olan bir başka tarikat ise Gülşenilik'tir. İbrâhîm Gülşenî tarafından kurulan tarikatın Diyarbakır'da Nakşibendiye'ye göre daha iyi organize olduğu söylenebilir. Bu dönemde Diyarbakır'da dört tane tekkesinin olması bunun bir göstergesi olabilir. Gülşeni tarikatının daha sistemli bir şekilde çalışması, tarikatın Diyarbakır'da, uzun süre varlığını devam ettirmesini sağlamıştır. Bu dönemde Diyarbakır'da hangi tarikat tarafından kullanıldığı belli olmayan Balıklı Tekkesi ve İpariyye Tekkesi gibi tekkeler de mevcuttur. Yine bu dönemde, Diyarbakır'da Bektâşî tarikatının da mensupları vardır.

Bunların yanı sıra, Diyarbakır'da tasavvuf alanında hizmet eden mutasavvıfların da olduğu görülmektedir. Bunların kimisi bir tarikata mensup iken, kimisi herhangi bir tarikata mensup değildir. Hasan Amidî Efendi, Agâh Semerkândî-i Amidî, Ahmed Mürşidî Efendi ve İbrahim el-Karamânî el-Âmidî bunlar arasında gösterilebilir. Açıkbaş Mahmûd Efendi ve İbrâhîm el-Âmidî en-Nakşibendî gibi bazı Diyarbakırlı mutasavvıfların da başka yerlerde hizmetlerini icra ettikleri görülmektedir. Bu zatların, diğer tarikat mensuplarıyla birlikte Diyarbakır'ın tasavvuf kültürünün gelişmesi için büyük katkı sağladıkları görülmektedir. 17. yüzyılda Diyarbakır, tasavvuf açısından Osmanlı Devleti'nin önemli bir şehri konumundadır.

KAYNAKÇA

Acar, Abdurrahman; “Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yeri,” Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır, Cilt I, (Editör: Bahaeddin Yediyıldız-Kerstin Tamenendal), Diyarbakır Valiliği Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 2008.

Adak, Abdurrahman; “Mevleviliğin Kuruluş Dönemi (XVI. Yüzyıl) Gülşeni Şairler Üzerindeki Etkisi: İbrâhîm Gülşeni, Usulî ve Za'fî Örneği” Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XIII, S. 24, Sakarya 2011.

Akın, Bülent; *Dost Meryem Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, Horasan Yayınları, İstanbul 2010.

Akın, Bülent; “IV. Murat ve IV. Mehmet Hanendeleri Arasında Diyarbakırlı Bir Alevî-Bektâşî Âşık: Âhû Baba (Karaoğlu)” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 59, Ankara 2011, s. 279-300.

Akpınar, Şerife; *Âgâh Semerkândî-i Âmidî- Divan*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2012.

Akpınar, Şerife; “Hacı Hâfız Mehmed Bulak Âgâh ve Dîvânı”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt XV, S. 2, Adana 2006, s. 425-440.

Algar, Hamid; *Nakşibendîlik*, İnsan Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2011.

Algar, Hamid; “Nakşibendiyye,” *DİA*, Cilt XXXII, İstanbul 2006, s. 335-342.

Algar, Hamid; “Hâcegân,” *DİA*, Cilt XIV, İstanbul 1996, s. 431.

Algar, Hamid; “Bahâeddin Nakşibend”, *DİA*, Cilt IV, İstanbul 1991, s. 458-460.

Alî Emîrî; *Mir'âtü'l-Fevâid Fî Terâcim-i Meşâhîr-i Âmid*, (Diyarbakır ulema ve eşrafı), Cilt II, Haz. G. Kut, M. Öymen, A. Demir, TYEKB Yayınları, İstanbul 2014.

Ali Emîrî; *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid*, Cilt I, İstanbul 1910.

Ali Emîrî; *Diyarbakır A'yanının Mevakıb ve Eşrafının Terceme-i Halleri*, Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, tarih no: 750.

Alkış, Abdurrahim; “XII. ve XVII. Asırlar Arasında Diyarbakır'da Tasavvuf Kültürü,” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 8, Nisan 2015, s. 15-32.

Altınışik, Kezban; *Nakşibendi-i Atik Dergahı ve Açıkbaş Mahmut Efendi*, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2006, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Akkuş, Mehmet; “Hüsameddin Uşşaki,” *DİA*, Cilt XVIII, İstanbul 1998, s. 515.

Aşkar, Mustafa; *Niyazi-i Mısri; Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Azamat, Nihat; "İbrâhîm Gülşeni," DİA, Cilt XXI, İstanbul 2000, s. 301-304.

Barkan, Ömer Lütfü; "Kolonizatör Türk Dervişleri," *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1942, S. 2, s. 279-304.

Başarır, Özlem; *18. Yüzyılda Malikane Uygulaması ve Diyarbakır Voyvodalığı*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2009, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Meclis-i Vâlâ (MVL), 49/11, 29 Haziran 1847.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Evkâf, 24798, 16 Ocak 1815.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA), İbnü'l Emir, nr. 28/3215, 1109/1699-1700.

Baykal, Kazım ve Savcı, Süleyman; "Diyarbakır'da Tarihi Türbeler II," *Karacadağ Dergisi*, Sayı 52, Diyarbakır 1942, s. 449-50.

Bayram, Mikail; *Şeyh Evhadüddin Hamid el -Kirmani ve Evhadiyye Tarikatı*, Konya 1993.

Beysanoğlu, Şevket; *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, Cilt II, San Matbaası, Ankara 1996.

Beysanoğlu, Şevket; *Anıtları ve Kitabeleriyle Diyarbakır Tarihi*, Cilt II, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Diyarbakır 2001.

Beysanoğlu, Şevket; *Bütün Cepheleriyle Diyarbakır*, Şehir Matbaası, İstanbul 1963.

Birge, John Kingsley; *Bektâşilik Tarihi*, Çev. R. Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul 1991.

Bruinessen, Martin van ve Boeschoten, Hendrik; *Evliya Çelebi Diyarbakır'de*, Çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Bruinessen, Martin van; *Ağa, Şeyh, Devlet*, Çev. B. Yalkut, 2. Baskı, İstanbul 2003.

Bruinessen, Martin van; *Kürdistan Üzerine Yazılar*, Çev. N. Kıraç, B. Peker, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Bozkurt, Fuat; *Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, 3. Basım, Tekin Yayınevi, İstanbul 1993.

Bursalı Mehmed Tahir; *Osmanlı Müellifleri*, Cilt I, Haz. F. Yavuz ve İ. Özen, Meral Yayınları, İstanbul 1972.

Çelik, Ali; “XVIII. yy. Müelliflerinden Ahmed Mürşidî'nin “Ahmediyye” İsimli Eseri ve Osmanlı Toplumunun Kültürel Hayatına Etkileri”, *Akademik Araştırmalar Dergisi, (Osmanlı Özel Sayı)*, yıl 2, sayı 4-5, Ankara 2000, s.1-18.

Çeltik, Seher Erdoğan; *Ali Emîri'nin Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası Üzerine Bir İnceleme*, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2007, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Damar, Abdullah; *Bursa'da Nakşibendiye Kültürü ve Ahmed İlahi Tekkesi*, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 1993,(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Dedebaba, Bedri Noyan; *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, Cilt V, Ardıç Yayınları, Ankara 2002.

Diyarbakır Şer'iyeye Sicili, 360-305-1, Cemaziyelahir 1152/ 1739

Diyarbakır Şer'iyeye Sicili, 3709 numaralı sicil, 32b, 1145/1732

Diyarbakır Şer'iyeye Sicili, 3709 numaralı sicil, 33a, 1145/1732

Doğan, Muhammet Nur; *Şeyh Galip Hüsn ü Aşk*, Yelkenli Kitabevi, İstanbul 2006.

Eğri, Osman; *Bektâşîlikte Tasavvufî Eğitim*, Horasan Yayınları, İstanbul 2001.

Erdem, Sadık; *Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâ'sı (İnceleme-Tenkidli Metin- İndeks- Sözlük)*, AKM Yay., Ankara 1994.

Erdoğan, Kenan; “Seyyid Aziz Mahmud Urmevî, Urmevilik ve Bilinmeyen bir Eseri: Baba Kelâmı”, *Bir*, Sayı 9-10, İstanbul 1998.

Ergun, Sadeddin Nüzhet; *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi*, 2. Baskı, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1955.

Erol, Erdoğan; *Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Mevlana Müzesi*, Anadolu Manşet Gazetesi Yayınları, Konya 2004.

Esrar Dede; *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, Çev. İlhan Genç, AKM Yayınları, Ankara 2000.

Evliya Çelebi; *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Cilt IV, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

Eraydın, Selçuk; *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İstanbul 1990.

Erkek, Mehmet Salih; “IV. Murad ve Diyarbakır,” Diyarbakır Valiliği, Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır 2, 12-13 Nisan, Diyarbakır 2010.

Fıglalı, Ethem Ruhi; *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, Selçuk Yayınları, Ankara 1994.

Gazzizade Abdüllatif; *Hülasatü'l-Vefayat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, no: 2257.

Gall, Dina Le; *Bir Sufi Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik*, Çev. İrfan Kelkitli, Litera Yay., İstanbul 2016.

Göçgün, Önder; “Hacı Bektaş-ı Velî ve İnsan İmajı” I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Sempozyumu, Ankara 1999.

Gölpınarlı, Abdülbaki; *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1953.

Göyünç, Nejat ; “Diyarbakır,” DİA, Cilt IX, İstanbul 1994, s. 464-469.

Güçer, Lütfi; *XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1964.

Gümüş, Ercan; *18. Yüzyılın İlk Yarısında Amid Kazası*, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2014, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Gündoğdu, Cengiz; *Bir Türk Mutasavvıfı Abdulmecid Sivasi (971/1563-1049/1639) Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Gündüz, İrfan; *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara 1983.

Gürer, Dilaver; *Abdülkadir Geylani, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Hammer, Joseph Von; *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt I-X, Yayına hazırlayanlar: Mümin Çevik-Erol Kılıç, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1989-93.

Hüseyin Hüsameddin Abdizade; *Amasya Tarihi*, Cilt I, Sad. Ali Yılmaz- Mehmet Akkuş, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Ankara 1986.

Hüseyin Vassaf; *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006.

Işık, İhsan; *Diyarbakır Ansiklopedisi*, Elvan yay., Ankara 2013.

Işın, Ekrem; “Nakşibendilik”, DİA, Cilt VI, İstanbul 1994.

İslâm Alimleri Ansiklopedisi, Türkiye Gazetesi Yayınları, Cilt XVIII, İstanbul 1984.

İsmail Belig; *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan ve Vefeyât-ı Danişveran-ı Nadireden*, Hüdavendigar Matbaası, İstanbul 1302.

İlgürel, Mücteba; “Evliya Çelebi”, DİA, Cilt XI, İstanbul 1995.

İlhan, M. Mehdi; “XVI. Yüzyıl İlk Yarısında Diyarbakır Şehrinin Nüfusu ve Vakıfları: 1518 ve 1540 Târihli Tapu Tahrîr Defterlerinden Notlar”, *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 16, S. 27, Ankara 1992, s. 45-113.

İnalcık, Halil; *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, 17. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.

İnalcık, Halil; “Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar”, Der. Oktay Özel-Mehmet Öz, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 119-145.

İpekten, Haluk; “XVIII. Yüzyılın Siyâsî Görünümü”, *Büyük Türk Klasikleri*, Cilt VI, Söğüt Yayıncılık, İstanbul 1987.

Kadıoğlu, İdris; “Diyarbakırlı Ahmedî'nin Yusuf İle Züleyha Hikayesi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt I, Sayı 2, Kasım 2009.

Kadıoğlu, İdris; “Diyarbakır “Encümen-i Dânişi”nin Üstad Şairi Âgâh ve Devrindeki Şairler Üzerindeki Etkisi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, yıl 2, S. 4, Diyarbakır 2010, s. 35-45.

Kafadar, Cemal; *İki Cihan Âresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 2010.

Kara, Mustafa; *Bursa'da Tarikatlar*, Cilt I, Uludağ Yayınları, Bursa 1990.

Kara, Mustafa; *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Cilt II, Uludağ Yay., İstanbul 1993.

Kara, Mustafa; “Gülşeniyye”, *DİA*, Cilt XIV, İstanbul 1996, s. 256-259.

Kara, Mustafa; “Molla İlahî'ye Dair”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7-8, İstanbul 1988.

Kara, Mustafa; “Gülşeniye ve Güldeste,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt VII, S. 7, Bursa 1998.

Karakaş, Mahmut; *Cumhuriyet Öncesi Şanlıurfa'da Kültür ve Eğitim*, Ankara 1995.

Kastamonulu Latifi; *Tezkiretü's Şuara*, Haz. Mustafa İsen, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Kâtip Çelebi; *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, Cilt I-II, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul 1287.

Kaya, Hakan; *XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendilik*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2011, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi),

Kepecioğlu, Kamil; *Bursa Kütüğü*, Cilt I, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2009.

Kocatürk, Vasfi Mahir; *Tekke Şiiri Antolojisi*, Buluş Kitabevi, Ankara 1955.

Konur, Himmet; *İbrâhîm Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Korkusuz, M. Şefik; *Arşiv Belgelerinde Son Devir Diyarbakır Uleması*, Melisa Matbaacılık, İstanbul 1996.

Korkusuz, M. Şefik; *Tezkire-i Meşayih-i Amid (Diyarbakır Velîleri)*, Kent Yayınları 2. Baskı, İstanbul 2004.

Köprülü, Mehmed Fuat; *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2012.

Kufralı, Kasım; “Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiyye Muhiti”, *Türk Dili Edebiyatı Dergisi*, Cilt III, Sayı 1-2, Ankara 1948, s. 129-151.

Kufralı, Kasım; *Nakşibendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırma Merkezi Kütüphanesi nr. 337, İstanbul 1949,(Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Kurnaz, Cemal; *Türkiye-Orta Asya Edebî İlişkileri*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Küçük, Hülya; *Tasavvufa Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011.

Küçük, Hasan; *Osmanlı Devleti’ni Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri*, TÜRDAV Yayınları, İstanbul 1976.

Küçükkaya, M. Askeri; *Evlîya Çelebi Seyahatnamesinde Tasavvuf*, Mostar Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2012.

La’li Mehmed Fenai; *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, Dâru’t-Tıbbâ’ati’l-‘Âmire, İstanbul 1289.

Levend Agâh Sırrı; “Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1972*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1989, s. 35-80.

Levend Agâh Sırrı; “Halk ve Tasavvufî Halk Edebiyatı”, *Türk Dili, Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi*, Cilt XIX, S. 207, Ankara 1968, s. 171-185.

Levend, Agâh Sırrı; *Divan Edebiyatı*, Enderun Kitabevi Yayınları, İstanbul 1984.

Macit, Muhsin; “Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrâhîm Gülşenî'nin İşlevi”, *Bilig*, S. 60, Ankara 2012, s. 193-212.

Mantran, Robert; *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay-Enver Özcan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1986.

Mehmed Süreyya; *Sicill-i Osmani (Osmanlı Ünlüleri)*, Haz. Nuri Akbayan, Cilt I, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

Mermutlu, M. Sait; *Diyarbakırlı Ahmed Mürşidî Pendname*, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012.

Mermutlu, Mehmet Sait; “Diyarbakırlı Nigâhî ve Divânçe’si”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. VII, Nisan 2012.

Minorsky, Vladimir; “Urmiye”, İA, Cilt XIII, Eskişehir 1997, s. 59-65.

Muslu, Ramazan; *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Mustafa Naîmâ Efendi; *Naîmâ Tarihi*, Cilt III, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1967.

Mahmud Cemaleddin el-Hulvî; *Lemezât-ı Hulviyye Ez Lemeât-ı Ulviyye*, Haz. Mehmet Serhan Tayşi, Semerkand Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2013.

Muhyî-yi Gülşeni; *Menakıb-ı İbrâhîm-i Gülşeni*, Haz. Tahsin Yazıcı, TTK Yay. Ankara 1982.

Ocak, Ahmet Yaşar; *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar, Makaleler-İncelemeler*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.

Ocak, Ahmet Yaşar; *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, Timaş Yay. İstanbul 2010.

Ocak, Ahmet Yaşar; “Bektâşîlik”, DİA, Cilt V, İstanbul 1992, s. 373-379.

Ocak, Ahmet Yaşar; “Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamani”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi*, İstanbul 1991, s.473-484.

Okumuş, Ejder; “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Diyarbakır”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. VII, Nisan 2012, s. 14-51.

Öcalan, Hasan Basri; “Açıkbaş Mahmud Efendi ve Risale-i Nurbahşiyyesi”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl 9, S. 15, Bursa 2008.

Öcalan, Hasan Basri; *Bursa'da Tasavvuf Kültürü*, Gaye Kitabevi, Bursa 2000.

Öcalan, Hasan Basri; *Melamet Zindanında Bir Nakşi Açıkbaş Mahmud Efendi*, Gaye Kitabevi, Bursa 2012.

- Öngören, Reşat; “Osmanlılar”, DİA, Cilt XXXIII, İstanbul 2007, s. 541-547.
- Öngören, Reşat; “Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Cilt I, S. 1, İstanbul 1996, s. 123-139.
- Öngören, Reşat; “Tarikat”, DİA, Cilt 40, İstanbul 2011, s. 95-105.
- Öngören, Reşat; *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Özaydın, Murat; “Türk Mutasavvıfı İbrâhîm Gülşeni'nin Tarikatı ve Diyarbakır'a Yansımaları”, Cilt III, 2. Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır 2006.
- Özaydın, Murat; *Şeyh Abdurahman Aktepe Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Özgüdenli, Osman Gazi; “Urmiye”, DİA, Cilt 42, İstanbul 2012, s. 179-180.
- Pakalın, Mehmet Zeki; *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- Peçevi İbrâhîm Efendi; *Peçevi Tarihi*, Cilt I-II, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999.
- Sâdık Vicdânî; *Tomâr-ı Turûk-i Aliyye: Tarikat ve Silsileleri*, Haz. İrfân Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.
- Solakzade Mehmed Efendi; *Solakzade Tarihi*, İstanbul 1879.
- Solmaz, Süleyman; *Ahdi ve Gülşen-i Şuarası*, AKM Yayınları, Ankara 2005.
- Sözen, Metin; *Diyarbakır'da Türk Mimarisi*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, İstanbul 1971.
- Şemlelizâde Ahmed Efendi; *Şive-i Tarikat-ı Gülşeniye*, Yay. Tahsin Yazıcı, TTK Yay., Ankara 1982.
- Şeyhi Mehmed Efendi; *Vekayü'l- Fudala*, Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, Cilt I, İstanbul 1989.
- Şimşek, Halil İbrâhîm; “Mehmed Emin Tokadi”, DİA, Cilt XXVIII, Ankara 2003, s. 467-468.
- Şimşek, Halil İbrâhîm; *Osmanlı'da Müceddidlik (XII/XVIII. Yüzyıl)*, Suf Yayınları, İstanbul 2004.

Şemseddin, Mehmed; *Yâdigâr-ı Şemsî Bursa Dergâhları*, Haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yayınları, Bursa 1997.

Tavakkoli, Muhammed Rauf; *Kürdistan Tasavvuf Tarihi*, Çev. Mehmet Polat, Hivda Yayınevi, İstanbul 2010.

Tevfik; *Mecmuatü't Teracim*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 192, (Tevfik Tezkiresi).

Topaloğlu, Bekir; *İslam'da İnanç Esasları*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998.

Tosun, Necdet; *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Tökin, Füzûzan Hüsrev; "Mevlevilik", *Türk Düşüncesi*, Cilt VII, S. 4, İstanbul 1957, s. 23-28.

Tuman, Mehmed Nâil; *Tuhfe-i Nâilî Divân Şairleri Muhtasar Biyografileri*, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yay, Ankara 2001.

Tuncer, Orhan Cezmi; *Anadolu Kümbetleri*, Sevinç Matbaası, Ankara 1991.

Uludağ, Süleyman; "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, Cilt V, İstanbul 1992, s. 238-241.

Uşşakizade Seyyid İbrâhîm; *Zeyl-i Şakaik*, Wiesbaden 1965.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; *Osmanlı Tarihi*, Cilt II-III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983.

Üzüm, İlyas; *Günümüz Aleviliği*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1997.

Yaşın, Abdullah; *Tarih, Kültür ve Cizre*, Kuloğlu Matbaası, Ankara 2007.

Yalçın, Nihat; *Diyarbakır'da Türkmen Alevî Âşıkları*, Alevî-Bektâşî Kültür Enstitüsü Yayınları, Ankara 2010.

Yıldız, Abdolvahap; *135/313 No'lu Şer'îye Siciline Göre (1135/1722-1213/1798) Yıllarında Amid (Diyarbakır) Sancağında Sosyal ve Ekonomik Durum*, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 1994, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Yıldız, Harun; *Anadolu Aleviliği*, Detay Yayınları, İstanbul 2004.

Yılmaz, Nail; *Kentin Alevîleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.

Yılmaz, H. Kâmil; "Açıkbaş Mahmud", *DİA*, Cilt I, İstanbul 1988.

Yılmaz, H. Kâmil; *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, 13. baskı, İstanbul 2010.

Yılmaz, Ömer; *İbrâhîm Kurani Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

Yılmaz, Necdet; *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, OSAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2007.

Yılmazçelik, İbrahim; *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, TTK Yayınları, Ankara 1995.

Yücer, Hür Mahmut; *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Zeyrek, Yunus; *Sultan IV. Murad'ın Revan ve Tebriz Seferi Rûz-Nâmesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.

ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında Adıyaman'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Adıyaman'da tamamladı. 2000 yılında Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünü bitirdi. Evli ve iki çocuk babasıdır.

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNTİHAL RAPORU

Tez Başlığı: **17. Yüzyılda Diyarbakır'da Tasavvufi Hayat**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 91 sayfalık kısmına ilişkin 20/03/2017 tarihinde **iThenticate** adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı alıntılar dahil %23

Kaynakça dahil.

Filtrelenmemiştir.

iThenticate adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı : Nazim ASLAN

Öğrenci No: 11751007

Programı : Tarih

Statüsü : Tezli Yüksek Lisans


Tarih ve İmza

23.03.2017

Danışman Onayı

Yrd. Doç. Dr. Ziya POLAT

A.B.D. Başkanı Onayı

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR