TC.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

TÜRK TARİHİ ANABİLİM DALI

YAKINÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

TEKKELER ODAĞINDA UZUN MESAFELİ SEYAHATLER VE OSMANLI İSTANBUL'U (1860-1920)

DOKTORA TEZİ

SERPİL ÖZCAN

İSTANBUL-2026

TC.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

TÜRK TARİHİ ANABİLİM DALI

YAKINÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

TEKKELER ODAĞINDA UZUN MESAFELİ SEYAHATLER VE OSMANLI İSTANBUL'U (1860-1920)

DOKTORA TEZİ

SERPİL ÖZCAN

Danışman: Doç. Dr. YUNUS UĞUR

İSTANBUL-2026

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

“TEKKELER ODAĞINDA UZUN MESAFELİ SEYAHATLER VE SON DÖNEM (19. Yüzyıl) OSMANLI İSTANBUL’U”

“Serpil Özcan” tarafından hazırlanan tez çalışması, 09/07/2025 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü “Anabilim Dalı” Ana Bilim Dalı “Bilim Dalı” Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

Danışman	**:** Doç. Dr. Yunus Uğur	(Marmara Üniversitesi)
Üye	**:** Prof. Dr. Davut Hut	(Marmara Üniversitesi)
Üye	**:** Dr. Öğr. Üyesi Osman Sacid Arı	(İstanbul Üniversitesi)
Üye	**:** Prof. Dr. Ahmet Kanlıdere	(Marmara Üniversitesi)
Üye	**:** Prof. Dr. Zeynep Dörtok Abacı	(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Sayılmayız parmağ ile…

Bezcizâde Mehmed Muhyiddin Efendi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ..... III
ÖZET V
ABSTRACT..... VI
TABLOLAR LİSTESİ..... VIII
GRAFİKLER LİSTESİ..... X
HARİTALAR LİSTESİ..... XII
BÖLÜM 1: GİRİŞ..... 1
1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi..... 1
1.2. Literatür Değerlendirmesi..... 2
1.3. Araştırmanın Konusu, Soruları ve Kaynakları..... 15
1.4. Yöntem ve Araştırmanın Aşamaları..... 21
1.5. Tezin Bölümleri..... 31
BÖLÜM 2: XIX. YÜZYILDA İSTANBUL'UN SUFÎ COĞRAFYASI: İNSAN, KURUM VE KÜLTÜR..... 33
2.1. Sufilerin İstanbul'u..... 33
2.1.1. Tekkelerin Şehir Mekânıyla İlişkisi..... 34
2.1.2. Bir Sufi Merkezi Olarak İstanbul'un Demografik Yapısı..... 38
2.1.3. Sufilerin Gözünden İstanbul..... 41
2.1.4. İstanbul'un Uluslararası Sufi Ağındaki Konumu..... 49
2.1.5. Sufilerin İlmî Faaliyetleri ve Modernleşme Süreciyle İlişkileri..... 54
2.2. XIX. Yüzyılda İstanbul'daki Tekkelerin ve Tarikatların Genel Durumu..... 66
2.2.1. *İstanbul Tekkeleri, Tarikatları ve Dağılımlar*..... 68
2.2.2. Sınır ve Şehir Ötesi Bağlantıları Olan Tekkeler..... 88
2.3. Osmanlı Devleti'nin Tarikatlara Yaklaşımı ve Kurumsal Dönüşüm..... 116
2.4. Bölüm Sonu Özeti..... 123
BÖLÜM 3: XIX. YÜZYIL DÜNYASINDA TEKKE BAĞLANTILI SEYAHATİN AKTÖRLERİ..... 124
3.1. Tarikat/Tekke Bağlantılı Seyahat Eden Grupların Profili..... 127
3.2. Seyahat Mekânları: Seferi, Beynelmilel ve Mahalli Tekkeler..... 137
3.2.1. Seferî Tekkeler: Diaspora Merkezleri ve Göç Güzergahları..... 142
3.2.2. Beynelmilel Tekkeler: Çok Bölgeli İletişim Ağları..... 146
3.2.3. Mahallî Tekkeler: Anadolu ve İstanbul Merkezli Yapılar..... 151
3.3. Kültürel Sermaye: Seyahat Eden Grupların Eğitim Profilleri..... 155

3.4. Mesleki Konumlar ve Eğitim Düzeyi 173
3.5. Bölüm Sonu Özeti 188
BÖLÜM 4: XIX. YÜZYIL DÜNYASINDA TEKKE BAĞLANTILI SEYAHAT AĞLARI VE GÜZERGAHLAR 190
4.1. Seyahatlerin Anatomisi 199
4.2. Tarikatların Seyahat Ağları 209
4.3. Sistematik Seyahatler: Motivasyonlar ve Güzergâhlar 231
4.3.1. Hac Güzergahındaki Tekkeler 232
4.3.2. Sınır Ötesi Rotalar 237
4.4. Bölüm Sonu Özeti 253
BÖLÜM 5: XIX. YÜZYIL İSTANBUL'UNDA TEKKE, İNSAN VE ŞEHİRLERARASI MEKÂN AĞLARI: SULTANTEPE ÖZBEKLER TEKKESİ ÖRNEĞİ …….. 255
5.1. Sultantepe Özbekler Tekkesinin Coğrafi ve Kültürel Etki Alanı 256
5.1.1. *Tekke Sakinlerinin Portresi: Yaş ve Köken* 263
5.1.2. Kişileri resmetmek: Eşkâl-i Mahsûs 268
5.1.3. Sultantepe Özbekler Tekkesi'nde Sanatlar-Meslekler 273
5.1.4. Seyahat Motivasyonları ve Güzergâhlar 278
5.2. Tekkenin Sosyal ve Ekonomik Coğrafyası 293
5.2.1. Ticaret Ağları 298
5.3. Bölüm Sonu Özeti 302
BÖLÜM 6: TEKKE MERKEZLİ SEYAHATLERİN İSTANBUL'A ETKİLERİ…….. 304
6.1. Akışkan Şehir İstanbul: Tekke Ağları Üzerinden Hareketlilik Paradigması 305
6.2. Entelektüel ve Kültürel Kapasiteyi Artıran Beyin Göçü 309
6.3. Ekonomik Dinamizm ve Sektörel Çeşitlenme 323
6.4. Mahalle ve Mekân Üretiminde Coğrafî ve Etnik Çeşitlilik 334
6.5. Sosyal Hareketlilik ve Sınıfsal Dinamikler 351
6.6. Tekkelerin Şehirle Teması: İsimlendirme, Kimlik ve Şehir Hafızası 370
6.7. Bölüm Sonu Özeti 391
BÖLÜM 7: SONUÇ 394
BİBLİYOGRAFYA 401

ÖNSÖZ

Tekke merkezli uzun mesafeli seyahatler ve bu seyahatlerin İstanbul'un demografik, kültürel ve sosyal dönüşümündeki rolü, Osmanlı tarih yazımında bugüne kadar yeterince ilgi görmemiş bir alandır. Mevcut literatürün büyük bölümü ya seçkin sufi şahsiyetlerin bireysel yolculuklarına ya da hac organizasyonunun kurumsal boyutlarına odaklanmış; sıradan dervişlerin, zanaatkârların ve geniş sufi kitlelerin hareketliliğini sistematik biçimde ele alan, geniş veri setlerine dayanan çalışmalar ise neredeyse hiç yapılmamıştır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu geniş bir prosopografik veri seti ve dijital beşerî bilimler yöntemleriyle doldurmaya çalışmış; İstanbul'u pasif bir geçiş noktası olarak değil, gelen akışları dönüştüren ve yeniden dağıtan aktif bir merkez olarak yeniden konumlandırmayı hedeflemiştir.

Bu çalışma altı ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm araştırmanın amacını, literatürdeki yerini, kaynak metodolojisini ve dijital beşerî bilimler yöntemlerine dayanan analiz sürecini ortaya koymaktadır. İkinci bölüm 19. yüzyıl İstanbul'undaki tekkelerin genel durumunu, şehir içindeki mekânsal dağılımlarını ve sınır ötesi bağlantılara sahip tekkelerin özgün karakterini ele almaktadır. Üçüncü bölüm tekke mensuplarının demografik profillerini, eğitim ve mesleki yapılarını ile kültürel sermaye biçimlerini analiz etmektedir. Dördüncü bölüm tekke bağlantılı seyahat ağlarının coğrafyasını, tarikat bazlı güzergâhları, hac rotasını ve Meclis-i Meşayih'in sistematik görevlendirme politikalarını incelemektedir. Beşinci bölüm Sultantepe Özbekler Tekkesi defterleri üzerinden mikro ölçekli bir vaka analizi sunmakta, tekkenin demografik yapısını, seyahat motivasyonlarını ve ticari faaliyetlerini ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Altıncı ve son bölüm ise tekke merkezli hareketliliğin İstanbul'un entelektüel, ekonomik ve mekânsal dokusuna olan çok katmanlı etkilerini bütüncül bir perspektiften değerlendirmektedir.

Böylesine kapsamlı ve meşakkatli bir araştırmanın hayata geçirilmesi ise pek çok değerli insanın bilgi, emek ve samimi katkısıyla mümkün olmuştur. Bu vesileyle öncelikle yüksek lisans döneminden başlayarak doktoraya kadar adım adım bütün süreçleri takip eden, dijital yöntemlerle tanışmama vesile olan tez danışmanım Doç. Dr. Yunus Uğur'a en içten şükranlarımı sunarım. Yalnızca akademik rehberliğiyle değil, araştırmanın her evresinde gösterdiği sabır, anlayış ve entelektüel derinliğiyle bu çalışmanın biçimlenmesine katkısı büyük olmuştur. Tez izleme komitesinde yer alan

Prof. Dr. Davut Hut ve Dr. Osman Sacid Arı'ya süreç boyunca yönlendirici görüşleri ve değerli katkıları için minnettarlığımı sunarım.

Kaynak araştırmalarım sırasında yardımlarını ve birikimlerini esirgemeyerek çalışmama yön veren Ahmet Nezih Galitekin, Prof. Dr. İsmail Kara, Prof. Dr. Fehmi Yılmaz ve Doç. Dr. Necdet Yılmaz'a teşekkürlerimi iletmek isterim. Prof. Dr. Hür Mahmut Yücer'e, tek tek latinize ederek cömertçe paylaştığı ancak tezime dahil edemediğim derviş listesi için minnettarlığımı sunuyorum. Kazan bölgesi ulemasına ilişkin sorularımı büyük bir vukufla karşılayan Prof. Dr. Ahmet Kanlıdere'ye; Rusya topraklarındaki Müslümanlar meselesinde beni yönlendiren ve destekleyen Prof. Dr. Alfina Sıbgatullina ile Doç. Dr. Azat Ahunov'a ayrıca şükranlarımı sunuyorum.

Araştırmanın bir kısmını doğrudan ilgilendiren tezini benimle paylaşarak büyük bir ilim cömertliği sergileyen Dr. Dženita Karić'e içtenlikle teşekkür ederim. Sufi çevreleri toplumsal bir perspektifle okumamı mümkün kılan Prof. Dr. Alim Arlı'nın görüş ve yönlendirmeleri, bu çalışmanın kuramsal çerçevesine önemli katkılar sağlamıştır; kendilerine teşekkürlerimi bildiririm. Tezi titizlikle okuyarak değerlendirmelerini benimle paylaşan Dr. Zeynep Erçetin Yavuz'a teşekkür ederim; onun dikkatli bakışı metnin olgunlaşmasında belirleyici bir rol oynamıştır. İhtiyaç duyduğum her an sorularımı sabırla karşılayan ve yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen Dr. Fatma Aladağ ve Ar. Gör. Büşranur Bekman'a da içtenlikle teşekkür ederim.

Doktora eğitimimi tamamladığım Marmara Üniversitesi Tarih Bölümü hocalarına ve Yakınçağ Bilim Dalı hocalarına üzerimdeki emekleri karşılığında teşekkürü borç bilirim. Araştırma sürecinde sağladığı imkânlar ve akademik becerilerimizi geliştiren ortamıyla Marmara Üniversitesi Dijital Beşerî Bilimler Merkezi çalışanlarına ayrıca şükranlarımı sunarım.

Bu çalışma, altı yılı aşkın bir süre boyunca yürütülen yoğun ve meşakkatli bir araştırma sürecinin ürünüdür. Araştırmanın ağır yükü altında vazgeçmeye en yakın olduğum anlarda yanımda duran aileme, sabır ve anlayışıyla her daim destek olan eşime ve varlıklarıyla güç veren çocuklarıma sonsuz şükranlarımı sunar, ileride bu satırları okuyacakları günü merakla bekleyeceğim. Bu satırlarda adı geçen herkese, bilgilerini ve zamanlarını bu çalışmayla buluşturan tüm hocalarıma ve meslektaşlarıma şükranlarımı arz ederim.

ÖZET

Bu çalışma, 19. yüzyıl İstanbul'unda tekke merkezli seyahatlerin şehrin demografik, kültürel ve sosyal dönüşümündeki rolünü şehir içi ve şehir dışı hareketlilikler perspektifinden incelemektedir. Araştırma, literatürdeki "Büyük Adam Anlatısı" sınırlılığını aşarak, geniş sufi kitlelerinin hareketliliğinin İstanbul'un kozmopolit karakterinin oluşumundaki etkisini ampirik olarak ortaya koymaktadır.

Dijital Beşerî Bilimler yaklaşımı benimsenerek, Osmanlı arşiv belgeleri (nüfus defterleri, misafir defterleri, halvet defterleri, sicill-i ahvâl kayıtları), seyahatnameler, hacnameler ve biyografik kaynaklar sistematik olarak taranmış, 5.622 kişiden oluşan kapsamlı bir veri seti oluşturulmuştur. SPSS ile istatistiksel analizler ve Coğrafi Bilgi Sistemleri ile mekânsal haritalamalar gerçekleştirilerek, geleneksel tarih yazımında gözden kaçan makro örüntüler görünür kılınmıştır.

Araştırma, İstanbul'da 485 tekkenin faaliyet gösterdiğini ve karmaşık bir hareketlilik sistemi oluşturduğunu tespit etmiştir. Her tarikat özgün coğrafi ağlar geliştirmiş, Nakşibendiyye evrensel yayılım, Mevleviyye Anadolu-Balkan odaklı bölgesel karakter, Halvetiyye mahalle bazlı yerleşik model sergilemiştir. Bu dış hareketlilik İstanbul'u köklü biçimde dönüştürmüştür.

Bulgular, İstanbul'un "geçiş noktası" değil, şehir dışından gelen akışları şehir içi dinamiklere dönüştüren aktif bir transformasyon merkezi olduğunu kanıtlamaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul, tekke ağları üzerinden işleyen kapsamlı bir hareketlilik sisteminin odağı haline gelmiş, yerel kökler ile küresel bağlantıları harmanlayan trans-lokal bir karakter sergilemiştir. Bu çift yönlü hareketlilik, şehri geleneksel Osmanlı kimliğinden çok uluslu kozmopolit bir merkeze dönüştürmüş, İslam dünyasının manevi başkenti konumunu pekiştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tekke, İstanbul, 19. yüzyıl, seyahat ve hareketlilik, tasavvuf, tarikat, Türkistan, dijital beşerî bilimler, coğrafi bilgi sistemleri, sosyal ağlar, Osmanlı modernleşmesi, şehir içi hareketlilik, trans-lokal ağlar

ABSTRACT

This study examines the role of *tekke (Sufi lodge)-centered* travel in the demographic, cultural, and social transformation of 19th-century Istanbul, from the perspective of intra-city and inter-city mobilities. The research transcends the limitations of the "elite perspective" in the existing literature, empirically demonstrating the impact of the mobility of broad Sufi masses on the formation of Istanbul's cosmopolitan character.

Adopting a Digital Humanities approach, Ottoman archival documents (such as population registers, guest registers, seclusion (*halvet*) registers, and biographical (*sicill-i ahvâl*) records), travelogues, pilgrimage narratives (*hacname*s), and biographical sources were systematically scanned, creating a comprehensive dataset of 5,622 individuals. Through statistical analyses using SPSS and spatial mappings using Historical Geographical Information Systems (GIS), macro-patterns overlooked in traditional historiography have been made visible.

The research has determined that 485 *tekke*s were active in Istanbul, forming a complex mobility system. Each Sufi order (*tarikat*) developed unique geographical networks: the Naqshbandiyya exhibited universal expansion, the Mevleviyya a regional character focused on Anatolia and the Balkans, and the Halvetiyya a neighborhood-based, settled model. This external mobility fundamentally transformed Istanbul. The fact that 60% of the city's population was born outside Istanbul demonstrates the critical role *tekke*s played in immigrant integration.

The analysis of intra-city mobility reveals the internal dynamics created by this external influx. The intra-city spatial strategies of the six major Sufi orders were shaped in connection with their geographical origins. The relationships established by *tekke* members with the city encompassed 70 different types of spaces. This multi-layered contact network ensured the deep integration of incoming masses into Istanbul's social, cultural, and economic life.

The findings prove that Istanbul was not a mere "transit point," but an active transformation center that converted external influxes into internal urban dynamics. In the second half of the 19th century, Istanbul became the focal point of a comprehensive mobility system operating through *tekke* networks, exhibiting a trans-local character that blended local roots with global connections. This bidirectional mobility transformed the

city from its traditional Ottoman identity into a multinational cosmopolitan center, reinforcing its position as the spiritual capital of the Islamic world.

Keywords: Sufi lodges, Istanbul, 19th century, travel and mobility, Sufism, tariqas, sufi orders, Central Asia, digital humanities, geographic information systems, social networks, Ottoman modernization, intra-urban mobility, trans-local networks

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1.1: 19. Yüzyıl İstanbul tekke mensuplarına ait prosopografik veri seti (1860-1910) 25
Tablo 2.2: 1860-1910 Arasında İstanbul'a Gelen Sufilerin Etnisiteye Göre Dağılımı 41
Tablo 2.3: 19. yüzyılda İstanbul'da bulunan tarikatların tekkelere göre dağılımı 75
Tablo 2.4: 1860-1910 arasında Halvetiyye'nin İstanbul'daki şubeleri 75
Tablo 2.5: 1860-1910 arasında İstanbul'da bulunan kişilerin mensup olduğu tarikatlara göre dağılımları 79
Tablo 2.6: 1860-1910 Arasında İstanbul'daki tarikatlar ve şubeleri 81
Tablo 2.7: Revnaoğlu'na göre İstanbul'daki tarikatlar 83
Tablo 3.8: 1860-1910 arasında İstanbul'a gelinen ilk 10 memleket 129
Tablo 3.9: 1860-1910 arasında tekke türlerine göre nüfus dağılımı 152
Tablo 3.10: Özelliklerine göre Seferî, Beynelmilel, Mahallî tekkeler 153
Tablo 3.11: 1860-1910 yılları arasında tekke bağlantılı kişilerin tarikatlarına göre aldıkları eğitimler 158
Tablo 3.12: 1860-1910 arasında tarikatlara göre dil bilme oranları 167
Tablo 3.13: 1860-1910 arasında tarikat bazında eser üretim oranları 170
Tablo 3.14: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının dahil olduğu meslek grupları 174
Tablo 3.15: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının memleketlerine göre eğitim ve meslek dağılımları 183
Tablo 3.16: 1860-1910 arasında İstanbul'a gelenlerin bölgelerine göre tekke mensuplarının istatiksel karşılaştırma tablosu 187
Tablo 4.17: 1911'de Meclis-i Meşâyih'in gönderdiği görevli sayıları ve gidilen yerler 244
Tablo 4.18: 1911 listesine göre tekkelere göre Anadolu'ya gönderilen görevli sayıları 247
Tablo 4.19: 1911 listesine göre Afganiler Tekkesi'nin görevli olduğu yerler 248
Tablo 4.20: 1911 listesine göre Sultanahmed Özbekler Tekkesi'nin görevli olduğu yerler 249
Tablo 4.21: 1911 listesine göre Üsküdar Kalenderhane'sinin görevli olduğu yerler 251
Tablo 4.22: 1911 listesine göre Kara Mehmed Paşa Tekkesi'nin görevli olduğu yerler 252
Tablo 6.23: 1860-1910 arasında eser üretenler 312
Tablo 6.24: 1860-1910 arasında eğitim-eser korelasyonu 312
Tablo 6.25: 1860-1910 arasında tarikat, meslek kategorilerine göre eser üreticileri 313
Tablo 6.26: 1860-1910 arasında tarikat-sınıf-coğrafya kapsamlı analiz 316
Tablo 6.27: 1860-1910 Arasında Tekkelere göre Eser Dağılımları 317
Tablo 6.28: 1860-1910 arasında eser türleri ve kategorileri 320
Tablo 6.29: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının meslek çeşitlilik sıralaması 325
Tablo 6.30: 1860-1910 arasında İstanbul'dan başka yere gidiş bilgisi olmayanlar 329
Tablo 6.31: 1860-1910 arasında İstanbul'da kalan ve başka yere gitmeyen mesleklerin tarikat dağılımı 329
Tablo 6.31: 1860-1910 arasında gelinen 370 farklı konumun ilk yirmi sıralaması 330

Tablo 6.33: 1860-1910 arasında Osmanlı meslekleri ile tekke mensuplarının meslek çeşitliliği.....331
Tablo 6.34: 1860-1910 arasında semtlere göre tekke mensuplarının dağılımı.....337
Tablo 6.35: 1860-1910 arasında Nakşibendiyye'nin hareketlilik analizi.....354
Tablo 6.36: 1860-1910 arasında Mevleviyye'nin hareketlilik analizi.....356
Tablo 6.37: 1860-1910 arasında Halvetiyye'nin hareketlilik analizi.....359
Tablo 6.38: 1860-1910 arasında Kadiriyye'nin hareketlilik analizi.....360
Tablo 6.39: 1860-1910 arasında Rifaiyye'nin hareketlilik analizi.....362
Tablo 6.40: 1860-1910 arasında Halidiyye'nin hareketlilik analizi.....364

GRAFİKLER LİSTESİ

Şekil 2.1: 1860-1920 yılları arasında İstanbul'daki tarikatların mensuplarına göre dağılımı 80
Şekil 2.2: Revnakoğlu'na göre İstanbul'daki tarikatların dağılımı 85
Şekil 2.3: 1860-1920 arasında İstanbul sufilerinin mensup oldukları tarikatlara göre dağılımı 86
Şekil 3.4: 1860-1910 yılları arsında İstanbul'a gelenlerin doğum yıllarına göre dağılımı 131
Şekil 3.5: 1860-1910 yılları arsında İstanbul'a gelenlerin vefat yılına göre dağılımı 131
Şekil 3.6: 1860-1920 yılları arasında gelenlerin yaş gruplarına göre memleket dağılımı (mutlak sayı grafiği) 133
Şekil 3.7: 1860-1920 yılları arasında gelenlerin yaş gruplarına göre memleket dağılımı 134
Şekil 3.8: 1890 yılı referans alındığında İstanbul'a gelenlerin yaşlarına göre dağılımı 136
Şekil 3.9: 1860-1910 yılları arasında tekke bağlantılı kişilerin eğitim kurumlarına göre dağılımı 156
Şekil 3.10: 1860-1910 yılları arasında tekke bağlantılı kişilerin tarikatları bazında eğitimlerinin yüzdelik dağılımı 159
Şekil 3.11: Tarikatlara göre dil bilme oranları 168
Şekil 3.12: Tarikatlara göre eser üretim oranları 171
Şekil 3.13: Tekke mensuplarının genel meslek dağılımı 177
Şekil 3.14: Tarikata göre kayıtlı meslek sahiplerinin dağılımı 180
Şekil 3.15: Tekke mensuplarının menşelerine göre meslek dağılımı 184
Şekil 3.16: Bölgelere göre eğitim düzeyi 185
Şekil 4.17: 1860-1910 arasındaki seyahatlerde düğüm noktaları 198
Şekil 4.18: 1860-1910 arasında en çok gidilen yerler ve seyahatler dağılımı 199
Şekil 4.19: Bursa'da misafir tekkeler 200
Şekil 4.20: Bursa'da misafir tarikatlar 201
Şekil 4.21: Konya'da misafir tekkeler 202
Şekil 4.22: Konya'da misafir tarikatlar 203
Şekil 4.23: İzmir'de misafir tekkeler 204
Şekil 4.24: İzmir'de misafir tarikatlar 204
Şekil 4.25: Selânik'de misafir tekkeler 205
Şekil 4.26: Selanik'te misafir tarikatlar 206
Şekil 4.27: Bağdat'da misafir tekkeler 207
Şekil 4.28: Bağdat'da misafir tarikatlar 208
Şekil 4.29: 1860-1910 arasında tarikatlara göre seyahat dağılımları 240
Şekil 4.30: 1911 yılında taşraya gönderilen görevli sayısına göre tekke sıralaması 247
Şekil 5.31: 1898-1925 arasında tekkeye gelen ziyaretçilerin yaşa göre demografik dağılımı 264
Şekil 5.32: 1898-1925 arasında şehirlere göre yaş ortalamaları 266
Şekil 5.33: 15-20 yaş arası kişilerin geldiği şehirler 267

Şekil 5.34: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin boy dağılımı 269
Şekil 5.35: 1898-1925 arasında tekkeye gelen kişilerin boy ölçülerine göre geldikleri şehirler 270
Şekil 5.36: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin fiziksel özelliklerine göre dağılımı 271
Şekil 5.37: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin şehirlere göre köse bireyler.....272
Şekil 5.38: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin şehirlere göre sarı, al, kumral bireyler.....272
Şekil 5.39: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin meslekî-dağılımı.....274
Şekil 5.40: 1898-1925 arasında en çok öğrenci gönderen şehirler.....275
Şekil 5.41: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin güzergâh şehirleri (hareket noktaları).....278
Şekil 5.42: 1898-1925 arasında gelen misafirlerin gittikleri yerlerin genel dağılımı.281
Şekil 5.43: 1898-1925 arasında mekân kullanım dağılımı 295
Şekil 5.44: 1872-1909 muhasebe defterlerinde adı geçen kişiler ve sıklıkları 299
Şekil 6.48: 1860-1910 arasında tekkeler arası ilişkiler (Gephi ile Üretilmiştir.).....373

HARİTALAR LİSTESİ

Harita 2.1: 1860-1920 Yıllarında İstanbul Sufilerinin Şehirdeki Yoğunluk Haritası...40
Harita 2.2: 1860-1920 yılları arasında İstanbul tekkelerinin dağılımı.....72
Harita 2.3: 1880-1908 Mühendis Hübner haritası üzerinde tekkeler.....73
Harita 2.4: 19. yüzyıl İstanbul tekkelerinin İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'de dağılımı.....74
Harita 3.5: 1860-1910 yılları arasında İstanbul'a gelenlerin şehre dağılımı 125
Harita 3.6: 1860-1920 arasında İstanbul'a gelen sufilerin memleketleri.....129
Harita 3.7: Tarikatlara göre memleketler dağılımı 137
Harita 3.8: Nakşibendiyye ve kollarının memleket dağılımı.....138
Harita 3.9: Mevleviyye, Kadiriyye, Rıfaiyye ve diğer önemli tarikatlar ve memleket dağılımları.....139
Harita 3.10: Halvetiyye ve bazı kollarının memleket dağılımları 140
Harita 3.11: Nadir tarikatlar ve memleket dağılımları.....141
Harita 3.12: Seferî Tekkeler memleket dağılımı 143
Harita 3.13: Beynelmilel Tekkelerin memleket dağılımı 147
Harita 3.14: Karma Tekkeler memleket dağılımı 149
Harita 3.15: Mahalli tekkelerin memleket dağılımı.....152
Harita 4.16: 1860-1910 arasında İstanbul merkezli hareketlilikler 192
Harita 4.17: 1860-1910 arasında Nakşibendiyye'nin seyahat ağları 210
Harita 4.18: 1860-1910 arasında Halidiyye'nin seyahat ağları 210
Harita 4.19: 1860-1910 arasında Mevleviyye'nin seyahat ağları.....215
Harita 4.20: 1860-1910 arasında Halvetiyye'nin seyahat ağları.....220
Harita 4.21: 1860-1910 arasında Kadiriyye'nin seyahat ağları 224
Harita 4.22: 1860-1910 arasında Rifaiyye'nin seyahat ağları 228
Harita 4.23: 1911 yılında şeyh ve dervişlerin taşrada gönderildiği yerler.....244
Harita 5.24: 1898-1925 arasında Özbekler Tekkesine gelen ziyaretçilerin memleketlerine göre yoğunlukları.....258
Harita 5.25: 1898-1925 arasında Sultantepe Özbekler Tekkesi hareketlilik haritası..286
Harita 5.26: 1898-1925 arasında sırasıyla Kaşgar, Mergilan güzergahları 287
Harita 5.27: 1898-1925 arasında sırasıyla Andican ve Hokand güzergahları 288
Harita 5.28: 1898-1925 arasında sırasıyla Buhara, Huçend güzergahları 290
Harita 5.29: 1898-1925 arasında sırasıyla Taşkend, Namangân güzergahları 291
Harita 5.30: 1898-1925 arasında diğer şehirlerden gelenlerin güzergahları.....292
Harita 5.31: 1898-1925 arasında tutulan misafir defterlerine göre tekkenin ilişkili olduğu şehir içi mekânlar.....294
Harita 5.32: 1872-1909 arasında tutulan muhasebe defterinde kaydedilmiş olan semtler ve sıklıkları 297
Harita 5.33: 1872-1909 muhasebe defterlerinde tekkenin semtlerle ticari ilişkileri...301
Harita 5.34: 1872-1909 muhasebe defterlerinde semtlerle göre ticari yoğunluk 301
Harita 6.35: 1860-1910 arasında şehre gelenler arasında dil bilenler, eser verenler ..311
Harita 6.36: 1860-1910 arasında gelenlerin mensup oldukları tekkeye göre meslekî dağılım 324

Harita 6.37: 1860-1910 arasında İstanbul'da bulunan tekke mensuplarının memleketlerine göre şehir içindeki dağılımı 336
Harita 6.38: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının tekkeler arası üç katmanlı (ikametten tekkeye, tekkeden diğer tekkeye, diğer tekkeden 3. diğer tekkeye) şehir içi hareketlilikleri.....352
Harita 6.39: Nakşibendiyye tekkelerinin çok merkezli şehir içi hareketliliği 353
Harita 6.40: Mevleviyye tekkelerinin kurumsal merkezli hareketlilikleri.....356
Harita 6.41: Halvetiyye tekkelerinin bölgesel yoğunluk hareketlilikleri.....358
Harita 6.42: Kadiriyye tekkelerinin şehir içi hareketlilikleri.....360
Harita 6.43: Rıfaiyye tekkelerinin şehir içi hareketlilikleri 362
Harita 6.44: Halidiyye tekkelerinin şehir içi hareketlilikleri 363
Harita 6.45: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının gittiği şehir içi dini mekânlar 372
Harita 6.46: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının devam ettiği şehir içi eğitim mekânları 376
Harita 6.47: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının yaşam ve ziyaret mekânları ..378
Harita 6.48: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının gittiği şehir içi iş ve ticaret mekânları 383

BÖLÜM 1: GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

19. yüzyıl İstanbul'u, Osmanlı modernleşmesinin en yoğun biçimde yaşandığı dönemde yalnızca bir idare merkezi olmakla kalmamış; Türkistan'dan Kuzey Afrika'ya, Kafkasya'dan Balkanlar'a uzanan geniş bir coğrafyadan gelen insanların kesişim noktası olarak şekillenmiştir. Bu çalışma, söz konusu hareketliliğin büyük ölçüde göz ardı edilen bir boyutuna odaklanmaktadır: tekke merkezli uzun mesafeli seyahatlerin İstanbul'un demografik, kültürel ve sosyal dönüşümündeki belirleyici rolü.

Araştırma birkaç temel hedefe yönelmektedir: yalnızca okuryazar seçkinlerin deneyimlerine odaklanmayı aşarak sıradan dervişlerin, zanaatkârların ve geniş sufi kitlelerin hareketliliğini ortaya koymak; bu kitlelerin profilini, köken bölgelerini, mesleklerini ve eğitim durumlarını analiz etmek; İstanbul'la bütünleşme süreçlerini ve menşe bölgeleriyle sürdürülen bağları inceleyerek Osmanlı başkentinin sosyal ve kültürel dokusu üzerindeki kalıcı etkileri değerlendirmek. Çalışma bu soruları hem sınır ötesi ağlar hem de şehir içi mekânsal dinamikler perspektifinden ele almakta; İstanbul'u pasif bir geçiş noktası değil aktif bir dönüşüm merkezi olarak konumlandırmaktadır.

Kuramsal çerçeve bakımından çalışma, tekkeleri "Mahallî", "Beynelmilel" ve "Seferî" biçiminde tipolojik olarak sınıflandırarak şehir tarihi, tasavvuf tarihi ve hareketlilik çalışmalarını bütünleştiren disiplinlerarası bir yaklaşım benimsemektedir. Bu yaklaşım, tekkelerin Osmanlı toplumundaki çok boyutlu rollerini daha bütüncül bir perspektiften anlamamızı sağlayacak; modernleşme sürecinde bu kurumların dönüşüm ve adaptasyon süreçlerine dair yeni anlayışlar geliştirmeye katkıda bulunacaktır. Böylece tekke mekânları aracılığıyla gerçekleşen seyahatin ve seyahat eden kitlelerin İstanbul'un kozmopolit karakterinin oluşumundaki etkin rolü ortaya konulacaktır.

İnsan hareketliliğinin tarihsel ve kültürel bir ifadesi olan seyahat eylemine, farklı medeniyetlerde çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Geleneğimizdeki "İnsanı tanımak istiyorsan onunla seyahat et" sözü, seyahatin sadece mekânsal bir yer değiştirme değil, aynı zamanda karakteri ve kimliği ortaya çıkaran bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. Ancak seyahatin etkisi yalnızca yolcunun bireysel dönüşümüyle sınırlı kalmamakta, varış noktasındaki toplumsal, kültürel, mekânsal ve ekonomik yapıları da dönüştürmektedir. Seyahat eden kitleler ulaştıkları coğrafyalarda demografik değişimlere sebep olmuş, göçmen toplulukların yerleşimiyle şehirlerin etnik ve sosyal

dokularını yeniden biçimlendirmiştir. Seyahat rotaları, bilgi, sanat ve inanç sistemlerinin taşındığı kültürel arter işlevi görmüştür.

Mekânsal açıdan, yoğun seyahat trafiği kentsel dokuyu fiziksel olarak dönüştürmüştür. Tekke, zaviye, kervansaray, han, hamam ve çeşmeler, seyahatin yarattığı ihtiyaçlara cevap olarak inşa edilmiş; bu yapılar zamanla şehirlerin kimlik unsurları haline gelmiş, etraflarında organik mahalle yapıları filizlenmiştir. Güzergahlar üzerindeki hanlar, hac rotasındaki tekkeler ve ticaret kervanlarının konakladığı kervansaraylar, seyahatin mekâna kazıdığı kalıcı izlerdir.

Ekonomik açıdan ise seyahat, vardığı şehirlerde çok katmanlı ekonomik sistemler yaratmıştır. Hac kervanlarının geçtiği rotalar, konaklama, ulaşım ve rehberlik hizmetleri sektörlerinin gelişmesini sağlamış, çeşitli meslek grupları ve ürün çeşitliliğini zenginleştirirken yerel pazar dinamiklerini küresel ticaret ağlarına eklemlemiştir.

Tasavvufi literatürde ise "Rıhle" adı verilen seyahat, hadis ve ilim tahsili için gerçekleştirilen yolculukları ifade ederken, hac ve umre maksadı olan seyahatler kutsal kabul edilmiştir. Hem dini hem de kültürel açıdan zengin bir seyahat geleneğine sahip olan Osmanlı kültüründe bu geleneği genişleten ve kurumsallaştıran yapılar arasında tekkeler önemli bir yer tutmaktadır. Farklı coğrafyalardan gelenlere konaklama imkânı sunan, şehirlerarası ve uluslararası hareketliliği destekleyen merkezler olarak işlev gören İstanbul tekkeleri, geniş bir coğrafyada bilgi, kültür ve insan akışını mümkün kılan güzergâhlar üzerinde yer almıştır. Tekkeler, göç ve hareketliliğin sosyokültürel yansımalarını barındıran yerleşim noktaları olarak dikkat çekmektedir.

1.2. Literatür Değerlendirmesi

Tekke merkezli seyahatlerin İstanbul'un 19. yüzyılın ikinci yarısındaki dönüşümü üzerindeki etkilerini anlamak için mevcut literatür, birbirini çevreleyen üç halka biçiminde organize edilecektir.[1]

İlk halka, araştırma konusunu doğrudan ele alan çalışmaları kapsarken bu çalışmalardaki temel metodolojik ve kavramsal sınırlılıkları da açıklamaktadır. İkinci

[1] Tasavvuf geleneğinde seyahatin kavramsal temellerini kuran klasik kaynaklar bu literatür değerlendirmesinin doğrudan kapsamı dışında kalmakla birlikte, araştırmanın teorik çerçevesini belirlemeleri bakımından belirleyici işlev görmektedir. Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si (11. yy.), Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*'i (13. yy. başı), Molla Câmi'nin *Nefahâtü'l-Üns*'ü (15. yy.) ve Ankaravî'nin *Minhâcü'l-Fukarâ*'sı (17. yy.) bu çerçevenin birincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Tüm bu eserler tekke odaklı seyahatlerin gerçekleşme sebeplerini anlamada önemlidir. Sufilerin yol ve seyahat tecrübelerini anlatan bu eserler Bölüm 1.4'te teorik ve kavramsal çerçeve başlığı altında ele alınmaktadır.

halka, tekkelerin kentsel işlevlerini ve mekânsal organizasyonunu inceleyen çalışmalardan oluşmakta ve tekke-şehir ilişkisinin genel çerçevesini sunmaktadır. Üçüncü halka ise seyahat motivasyonları, kültürel aktarım ve bilgi dolaşımını ele alan kavramsal-teorik zemini sunmaktadır. Bu üç halkadan oluşan analiz çerçevesi, araştırmanın teorik temellerini güçlendirirken literatürdeki boşlukları ve bu çalışmanın özgün katkı alanlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

İstanbul'u Konumlandırmak: Geçiş Noktası, Dönüşüm Merkezi

Tekke merkezli seyahat hareketliliğinin en yoğun bileşenini hacılar oluşturmaktadır. Hem zahiri bir ibadet pratiği hem de batını bir yolculuk ve manevi tekâmülün zirvesi olan hac, çoklu anlam ve etkileşimleri bünyesinde barındırmaktadır.[2] Bu çok katmanlı yapı, hac hareketliliğinin İstanbul'un sosyo-kültürel dokusuna olan etkilerinin de çok boyutlu olmasını beraberinde getirmektedir. Hac için Türkistan'dan, Çin'den, Hindistan'dan, Afganistan'dan ve Osmanlı topraklarının çeşitli yerlerinden her yıl yüzlerce hacı, İstanbul'dan hareket eden Surre alaylarına katılmak veya hilâfet merkezini ziyaret etmek üzere şehre gelmekteydi. Aynı zamanda hac, sıradan sufilerin ekonomik imkânları dahilinde gerçekleştirebildiği seyahatlerin belki de en önemli motivasyonunu oluşturmakta ve bu kesimin sosyo-ekonomik durumları ile coğrafi hareketlilik kapasiteleri hakkında somut veriler sağlamaktadır. Bu yönüyle hac, seçkin sufi literatürünün gölgede bıraktığı sıradan sufi deneyimlerini görünür kılmak için değerli bir analiz alanı sunmaktadır.

---

[2] F.E. Peters'in *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places* adlı çalışması hac seyahatlerinin tarihsel gelişimini ve kurumsal yapısını daha geniş bir perspektiften ele almaktadır. Peters'in çalışması, kimliği 18. yüzyılda şekillenmiş bir Osmanlı âlimi, kadısı, kazaskeri, mutasavvıfı ve kitap-severi olarak Dâmadzâde Mehmed Murad Efendi -ki eserde "en-Nakşibendî el-Murâdî" olarak zikredilmiştir- tarafından telif edilen "Nebzetü'l-menâsik" adlı eserini ele almaktadır. Eser, özellikle farklı bölgelerden gelen sufi grupların hac yolculuklarındaki ortak ve farklı pratiklerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıca eserde, sufi hac kervanlarının organizasyonu, güzergâh tercihleri ve kutsal mekânlardaki ritüelleri hakkında değerli bilgiler sunmaktadır (R. E. Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places* (Princeton University Press, 1994), https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691026190/the-hajj). Hac organizasyonu ve kurumsal yapılar konusunda önemli katkılar sunan çalışmalar arasında Suraiya Faroqhi'nin Hacılar ve Sultanlar 1517-1638 eseri önemlidir. Faroqhi bu çalışmasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun hac organizasyonundaki rolünü incelerken, özellikle sûfi ağların bu organizasyondaki işlevini detaylı biçimde ele almaktadır. Eserde, sûfi tekke ve zaviyelerinin hac güzergahları üzerindeki konumu, hacıların konaklama ve iaşe ihtiyaçlarının karşılanmasındaki rolleri ve bu kurumların devlet ile olan ilişkileri analiz edilmektedir (Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar 1517-1638*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008). Trepavlov da 13. ve 17. Yüzyıllarda Deşti-Kıpçak Türkleri Hac Yolunda adlı makalesinde Türk halklarından birinin belki de kayda geçmiş en erken dönemli sûfi Hac yolculuğundan bahseder. Ahmed-i Yesevi'nin Kıpçaklar arasına sûfiliği yaymak üzere gönderdiği Ahmet Bek isimli bir zat Hac için yola çıkmıştır. Bu yolculuk sırasında çok erken dönemlerden itibaren kullanılan Hac yolları belirtilmiş ve sonraki tarihler için bir mukayese imkânı sunulmuştur (V. V. Trepavlov ve İlyas Kamalov, "XIII-XVII. Yüzyıllarda Deşti-Kıpçak Türkleri Hac Yolunda", *Belleten* 73, 268, (2009), s. 775-87, https://doi.org/10.37879/belleten.2009.775).

Hac yoluna çıkmış ve İstanbul'a uğramış olan sufilerin kaleme aldığı hacnâmeler, İslam dünyasında eşine az rastlanır kaynaklar olarak bu konuda geniş bir malzeme sunmaktadır.[3] Özellikle Türkistan'dan hareket eden ve Rus topraklarından geçen hacıların hilâfet merkezi İstanbul'u ziyaret etmeleri zamanla bir geleneğe dönüşmüştür.[4]

İstanbul'u bu bağlamda doğrudan ele alan çalışmalara bakıldığında, şehrin büyük ölçüde geçiş noktası olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Mustafa Kütükçü 19. ve 20. yüzyılı kapsayan[5] Rus devlet arşivleri ve resmî belgelerden hareketle Rusya'dan gelen Müslümanların İstanbul'a uğradığını ortaya koyar ve hacıların Odessa ile Mekke'deki konaklama yerleri hakkında bilgi verir. Ancak Kütükçü, Rusya'dan gelen hacıların İstanbul'daki konaklama mekânlarına ve şehirle etkileşimlerine dair neredeyse hiç bilgi vermemektedir. İstanbul üzerinden ifadesinin sürekli tekrarlanması şehri coğrafi bir noktaya indirgemekte, buradaki sosyal etkileşimleri, kültürel karşılaşmaları ve kimlik dönüşümlerini görünmez kılmaktadır.

Hac güzergâhı üzerinde bulunan İstanbul'a gelen hacıların tekkeleri konaklama yeri olarak kullandığına dair ilk kapsamlı bilgilere Alfina Sıbgatullina'nın

[3] Bu kutsal yolculuklar hacnâme kültürünü doğurmuş, sufiler de bu geleneğe katılmıştır. Hacnâmeler, sufilerin manevi olgunlaşma süreçlerini kaydetme ve gelecek nesillere rehberlik etme motivasyonlarından doğarken, hac yolculuklarının çok yönlü niteliklerini ve İslam dünyasındaki etkilerini anlamak için önemli kaynaklar oluşturmaktadır. Sufi hacnâmelerini ele alan çalışmalardan bazıları için bakınız: Ahmet Kavas, "Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 18 (01 Ocak 2008), s. 89-102; Aigul Aslaeva, *XIX-XX. Yüzyıl Tatarca Yazılan Hacnâmeler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019; Shovosil Ziyodov, "The Hajjnâmas from the Manuscript Collection of the Oriental Institute at the Academy of Sciences, Uzbekistan", *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, ed. Alexandre Papas, De Gruyter, 2020; Sharifa Tosheva, "The Pilgrimage Books of Central Asia: Routes and Impressions", *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, ed. Alexandre Papas, De Gruyter, 2020; Bekmirzayev İlhamcan, "Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Elyazmaları Arşivindeki Hâcname Elyazmalarını İncelenmesi Üzerine (Orta Asyalı Hacıların Hatırat Defterlerinin İncelenmesi (XIX-XX YY.)", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu*, Karabük, 2020, s. 421-29; G. M. Khannanova ve A. Kh. Alieva, Ruhi Miras, (İnstitut Yazıka, litaratura i iskustva, 2022); R. I. Amishov, "Pilgrimage to Mecca of theologian Nurgali Hasanov (1852–1919)", *Minbar, Islamic Studies*, 15/1, (2022), s. 1, https://doi.org/10.31162/2618-9569-2022-15-1-33-49.

[4] Bu planlı yolculuklar, iki büyük otorite, Rus ve Osmanlı devletleri tarafından resmî kontrol ve düzenlemelere tabi tutulmuştur. Haccın bu iki otorite arasında siyasi ve ekonomik bir mücadele sahasına dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı Devleti'nin Hac siyasetine dair bakınız: Şakir Bey, *Halife II. Abdülhamid'in Hac Siyaseti*, ed. Filiz Dığıroğlu - Fulya İbanoğlu, Timaş Yayınları, İstanbul 2009. Rusya, kendi topraklarından hareket ederek siyasi rakibinin topraklarında yolculuk eden, konaklayan hacıları ciddiyetle takip etmiştir. Çeşitli görevlendirmelerle kutsal yolculuğu takip etmiş, Osmanlı Devleti'ni eleştirmiş, çözümler önermiştir. Detaylı bilgi için bakınız: Melikşah Arslan, "Rus Seraskeriyesi'nden Abdülaziz Devletşin'in Me'mûren Hicaz'a 1898 Yılında Seyahati: Rusya Müslümanları, Hac ve Pan-İslamizm", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi /Journal of Modern Turkish Studies*, 13/1, (2016), s. 51-80, https://doi.org/10.1501/MTAD.13.2016.1.4.

[5] Mustafa Kütükçü, "Rusya'da Haccın Tarihi Serüveni", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 12, (2011), s. 12, 185-186.

çalışmalarında rastlarız.[6] Rusyalı Müslüman Türklerin tarihini, kültürel etkileşimlerini ve sosyal yapılarını ele alan Sıbgatullina, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında hac seferleri, güzergâhlar, İstanbul ziyaretleri, konaklama mekânları ve alışveriş yerleri gibi konuları görece ayrıntılı biçimde inceler. Bununla birlikte Sıbgatullina'nın çalışmaları, tezin merkezi aktörü olarak ele alınan İstanbul tekkelerinin konaklama işlevi hakkında sınırlı bilgi sunmakta; bu kurumların hacılara sağladığı kapsamlı hizmetler ile sosyal entegrasyon merkezi olarak üstlendikleri roller yeterince işlenmemektedir.[7]

Hacıların yalnızca giderken değil dönerken de şehre uğradıklarını Yusuf Sarınay'ın çalışmalarından öğrenmekteyiz.[8] Osmanlı Devleti ile Türkistan bölgesi arasındaki kültürel ve dinî bağların sürekliliğini 20. yüzyıl başlarına kadar takip eden arşiv belgelerine dayanarak ele alan Sarınay, tekkelerde ikamet eden hacılardan söz etmekte ve bu kişilerin geçim kaynağı olarak ticari faaliyetler yürüttüğünü belgelemektedir. Bu durum tekkelerin çok işlevli mekânlar haline gelmesine ve şehirsel dinamikler üzerindeki etkisinin artmasına yol açmıştır.[9] Ancak münferit belgelerden hareketle sınırlı sayıda kişi üzerinden yapılan genelleme, bu çalışmanın temel metodolojik kısıtını oluşturmaktadır. Binlerce kişilik veri seti üzerinden yürütülecek analizler bu tabloyu çok daha net biçimde ortaya koyacaktır.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren demiryolu ağlarının genişlemesi ve buharlı gemi teknolojisinin yaygınlaşması, geleneksel hac güzergâhlarında köklü değişimlere yol açmıştır.[10] Süveyş Kanalı'nın 1869'da açılması ve Hicaz Demiryolu'nun 1908'de tamamlanmasıyla birlikte hac yolculuklarının süresi ve güzergâhları değişmiş; bazı şehirler önemini yitirirken diğerleri yeni konumlar kazanmıştır. Bununla birlikte İstanbul'un hac güzergâhındaki yeri, bu teknolojik gelişmelerden çok önceye dayanmaktadır; şehirde Türkistan'dan gelen hacı adayları için kurulan tekkelerin kuruluş tarihleri, İstanbul'un en az 16. yüzyıldan itibaren sistematik biçimde hac

[6] Alfina Sibgatullina, *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2014.
[7] Alfina Sibgatullina, "19. ve 20. Yüzyıl Başında Rusya Müslümanlarının Hacca Gidiş Yolları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildirileri (31 Mayıs-1 Haziran 2007)*, Isparta İl Müftülüğü Yayınları, Isparta 2007, s. 521-524; Alfina Sibgatullina, "Visiting the Sultan: Istanbul as a Part of the Pilgrimage Route from Russia", *Islam in the Modern World* 20/2 (2024), s. 87-97, https://doi.org/10.22311/2074-1529-2024-20-2-87-97.
[8] Yusuf Sarinay, "Türkistanlı Hacıların Ziyaret Merkezi Olarak İstanbul", *Bilig*, 88 (2019), s. 1-18, https://doi.org/10.12995/bilig.523058.
[9] Sarinay, "Türkistanlı Hacıların Ziyaret Merkezi Olarak İstanbul", s. 11.
[10] Ilham Khuri-Makdisi, "Fin-de-Siècle Egypt: A Nexus for Mediterranean and Global Radical Networks", *Global Muslims in the Age of Steam and Print*, ed. James L. Gelvin - Nile Green, University of California Press, Berkeley 2014, s. 78-103.

güzergâhının ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. 19. yüzyıldaki teknolojik yenilikler bu rolü ortadan kaldırmak yerine farklı boyutlarda dönüştürmüştür.

Geleneksel seyahat rotaları ve teknolojik gelişmelerin geniş çaplı bir incelemesini gerçekleştiren Eileen M. Kane,[11] hac güzergâhı üzerinde tekkelerin yapılmasına dair önemli bilgiler sunmakta ve kültürel etkileşimlere dair analizler gerçekleştirmektedir.[12] Bu tekkeler yalnızca İstanbul'da değil Bursa, Adana, Tarsus, Antakya, Bağdat, Halep, Kahire, Karahisar-ı Sahip, Şam, Kudüs, Cidde, Mekke ve Medine'de de kurulmuştur. Ancak Kane, hacıların İstanbul üzerindeki etkisini büyük ölçüde 19. yüzyıl Rusya'sının imparatorluk ve konsolosluk perspektifinden ele almakta; şehri bir geçiş noktası, denetim alanı ve Rus Müslüman hacıların sorunlarının odağı olarak sunarken şehrin kendi ekonomik dönüşümünü ve haccın yerel sosyal yapıya doğrudan etkilerini irdelememektedir. Kendi soruları ve sınırları içinde çok önemli bir çalışma olmasına karşın Kane'in yaklaşımı, hac hareketliliğinin İstanbul'un mahalle yapılarına, ticari ağlarına, tekke sistemine ve gündelik yaşamına olan etkilerini göz ardı etmekte; şehri pasif bir transit merkez olarak konumlandırmaktadır.

Bu literatürün en özgün katkısı Lale Can'a aittir.[13] Can, haccın İstanbul üzerindeki etkisini Rusya'nın imparatorluk emelleri, Osmanlı'nın halifelik politikaları ve Türkistanlı hacıların manevi tebaa olma mücadeleleri bağlamında, yönetimsel ve hukuki boyutlarıyla ele alır. 1890-1950'li yıllar arasında Sultantepe Özbekler Tekkesi derviş defterlerini temel kaynak olarak kullanan Can, İstanbul'u karmaşık trans-emperyal ağların merkezi düğümü olarak gösterir. Tekkenin yalnızca geçici barınma mekânı değil, kültürlerarası etkileşim ve toplumsal entegrasyon süreçlerinin yaşandığı dinamik bir sosyal alan olduğunu belgelemesi, bu çalışmanın önceki literatürden belirgin biçimde ayrıştığı noktadır. Bununla birlikte yazar, Osmanlı devletinin politik tutumlarına ve hac yolculuğuna odaklandığından, Türkistanlı diğer ziyaretçilerin İstanbul'un kentsel peyzajında yarattığı kalıcı sosyal, ekonomik ve kültürel dönüşümler konusunda sınırlı analiz sunabilmektedir. Bu durum, şehirdeki yabancı varlığını

[11] Eileen M. Kane, *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*, Cornell University Press, Ithaca 2015.
[12] Kane, *Russian Hajj*, s. 74.
[13] Lâle Can, "Connecting People: A Central Asian Sufi Network in Turn-of-the-Century Istanbul", *Sites of Asian Interaction: Ideas, Networks and Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; Lâle Can, *Spiritual Subjects: Central Asian Pilgrims and The Ottoman Hajj at the End of Empire*, Stanford University Press, Stanford 2020.

diplomatik bir mesele olarak ele almakta; demografik yapı, ekonomik dinamikler ve kültürel çeşitlilik üzerindeki köklü toplumsal etkileri arka planda bırakmaktadır.

Hamid Algar'ın 15. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıl sonuna kadar geçen uzun bir zaman aralığını ele aldığı çalışmasında vurgulandığı üzere, hac yolu üzerinde konumlanan tekkelerin oluşturduğu iletişim ağlarının takip edilmesi, yolculuğun güvenli ve verimli tamamlanması için zorunludur.[14] Bu sistem, tekke merkezli hac güzergâhlarının yalnızca bireysel manevi yolculukların rotası olmaktan öte, İslam coğrafyasının farklı bölgeleri arasında sistematik bilgi dolaşımının ve kültürel etkileşimin sağlandığı kurumsal altyapıyı oluşturduğunu göstermektedir.[15]

Yakın dönemde gerçekleştirilen ve 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarına dair Shadmanova,[16] Ospanova ve Shorayev'in[17] çalışmaları da İstanbul'un Türkistan Müslümanlarının hac güzergâhındaki önemini vurgulamakla birlikte konuya farklı açılardan yaklaşmaktadır. Shadmanova ve Joniyev daha çok Rusya'nın güvenlik ve ekonomik kontrol perspektifinden İstanbul'a odaklanırken, Ospanova ve Shorayev şehri hacıların dini ve sosyal deneyimlerini de kapsayan daha derinlemesine bir yaklaşımla ele almakta; ancak özgün bulgulardan öte bir literatür derlemesi izlenimi vermektedir.

Sonuç olarak bu halkanın ortaya koyduğu tablo şudur: İstanbul'u tekke merkezli hareketlilik bağlamında doğrudan ele alan çalışmalar mevcuttur; bununla birlikte bu çalışmaların neredeyse tamamı hac yolculukları ile ilgilidir ve büyük çoğunluğu şehri pasif bir geçiş noktası olarak konumlandırmaktadır. Çalışmalar hac bağlamında ve geniş veri setleri yerine münferit belgelere dayanmakta ve İstanbul'un kendi dinamiklerini yeterince analiz edememektedir.

---

[14] Hamid Algar, "Tarîqat and Tarîq: Central Asian Naqshbandîs on the Roads to the Haramayn", *Central Asian Pilgrims.: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, ed. Alexandre Papas vd., De Gruyter, Berlin 2020, s. 21-135, https://doi.org/10.1515/9783112208823-004.

[15] Balkan coğrafyasından kutsal topraklara giden hacı adaylarının da İstanbul'a uğramadan yola çıkmadıklarını belirtmek gerekir. Čehajić'in bölgenin sufilerinin kısa biyografilerini topladığı eserinde hacıların hareket noktasından sonraki ilk durağı İstanbul olarak belirlenmiştir (Džemal Čehajić, *Derviški Redovi U Jugoslovenskim Zemljama Sa Posebnim Osvrtom Na Bosnu I Hercegovinu*, Orijentalni Institut u Sarajevu, Sarajevo 1986) https://www.scribd.com/document/379435245/Dervi%C5%A1ki-Redovi-u-Jugoslovenskim-Zemljama-Sa-Posebnim-Osvrtom-Na-Bosnu-i-Hercegovinu).

[16] Sanobar Shadmanova, "Hajj: The Ways Of Pilgrimage of Muslims Of Central Asia in The Late XIX - Early XX Centuries", *Theoretical & Applied Science*, 75/07, (2019), s. 53-59, https://doi.org/10.15863/TAS.2019.07.75.11.

[17] Akmaral Ospanova ve Baglan Shorayev, "Religious Connections Between The Ottoman Empire and Turkistan (During The XIXth and Early XXth Centuries): Istanbul As A Pilgrimage Road", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 114, (2025), s. 351-66, https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1427348.

Sufi Barınma ve Konaklama Yerleri Olarak Tekkeler

Tekkelerin kentsel işlevlerine odaklanan literatür, bu kurumların şehirle kurduğu organik ilişkinin farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. Uzun mesafeli yolculuklar yapan sufiler için güvenli ve uygun fiyatlı konaklama imkânlarının varlığı, seyahatlerin gerçekleşebilirliğini doğrudan etkilemiştir. Önemli bir bölümü ana ticaret yolları üzerinde, kavşak noktalarında ve yoğun seyyah trafiğinin yaşandığı transit geçiş bölgelerinde bilinçli biçimde konumlandırılan tekkeler, hem seyahat eden sufilere güvenli barınma imkânı sunmak hem de farklı coğrafyalardan gelen seyyahlarla bilgi ve deneyim paylaşımını kolaylaştırmak amacına hizmet etmiştir. Bu mekânsal organizasyon sayesinde uzak mesafe seyahatleri daha güvenli ve örgütlü biçimde gerçekleştirilebilmekte, aynı zamanda farklı bölgelerden gelen sufi geleneklerinin buluşma ve etkileşim alanları oluşmaktadır.

Mekân ve kültür arasındaki etkileşim tek yönlü değil, karşılıklı bir nitelik taşımaktadır.[18] Bir yandan toplumsal grupların değerleri, inançları, ritüelleri ve gündelik yaşam pratikleri fiziksel mekânları şekillendirir; diğer yandan bir kez oluşturulan fiziksel mekânlar toplumsal etkileşimleri düzenleyen, kültürel pratikleri şekillendiren ve sınırlayan aktif unsurlara dönüşür. Bu çift yönlü etkileşimin en belirgin örnekleri olarak tekkeler, farklı coğrafyalardan gelen sufilerin tasavvufi ve kültürel birikimlerini yeniden sentezledikleri alanlar olduğu kadar, tekkenin fiziksel ve sosyal yapısının bu sufilerin pratiklerini de dönüştürdüğü mekânlardır.[19]

Ethel Sara Wolper ise 14. yüzyıl tekkelerinin mukim ve seyyar nüfus için barınma, beslenme ve dinî aktivitelere katılım imkânı sağlayan çok işlevli mekânlar olduğunu vurgular.[20] Halim Baki Kunter'in Tarsus'taki Türkistan zaviyelerine dair 17.

---

[18] Sevcan Solak, Güleç, *Mekân-Kimlik Etkileşimi ve Kentsel Mekandaki Tezahürleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 139.

[19] Tekke ve zaviyeler, "hankah, dergâh, ribât, âsitâne, buk'a, imaret, düveyre, savmaa, mihrap, tevhidhâne, harâbat" gibi çeşitli isimlerle anılmış olup İslam medeniyetinin temel kurumlarından biri olarak 8. yüzyılda Filistin veya Basra'da ortaya çıkmıştır. Bu kurumlar tevhidhane, derviş hücreleri, şeyh dairesi, mutfak, türbe ve hazire gibi bölümlerden oluşan kompleks yapılara dönüşmüş ve vakıflarla desteklenmiştir. Tarikatların merkez tekkelerine "âsitâne", küçüklerine ve belki fazla itibarlı olmayanlarına "zâviye" denilirken Kādirîhâne, Gülşenîhâne gibi bağlı oldukları tarikatın ismiyle de anılmışlardır. Osmanlı döneminde hem manevi eğitim merkezi hem de sosyal yardım kurumu olarak hizmet veren tekkeler, şehir merkezlerinden kırsal bölgelere kadar yaygınlık kazanmıştır. Medrese ile yakın ilişki içinde olan tekkeler, özellikle tasavvuf edebiyatı ve musikisinin gelişiminde önemli rol oynamış, kütüphaneleriyle de kültür hayatına katkı sağlamış, 1925 yılında çıkarılan kanunla kapatılmıştır (Mustafa Kara, "Tekke", *İslam Ansiklopedisi*, XL, (2011), s. 370-79).

[20] Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2003, s. 74.

yüzyıla ait vakfiye analizi,[21] tekkelerin kültür ve bilgi aktarma merkezi olarak işlev gördüğünü ve farklı coğrafyalardan gelen misafirlerin haber alışverişi yaptığı kavşak noktaları olduğunu göstermektedir. Ahmet Yaşar Ocak'ın Ahmed Yesevi döneminden başlayarak 20. yüzyıl Türkistan uygulamalarına dek ele aldığı taşra tekkeleri üzerine yaptığı inceleme yolculara hizmet etme işlevini ayrı bir kategori olarak ele alırken,[22] Mehmet Demirtaş'ın[23] 19. yüzyıl sonu ve Züriye Çelik[24] 20. yüzyılın başına dair göç çalışmaları tekkelerin siyasi olaylar sonrasında zorunlu göçmenlerin geçici iskân merkezi olarak kullanıldığını belgelemektedir. Mustafa Kara'nın kapsamlı analizi tekkelerin ibadet mekânı olmanın yanı sıra sosyal yardımlaşma kurumu, konaklama tesisi ve ticaret noktası işlevlerini tanımlarken,[25] Cook'un Sufi Merkezleri kavramlaştırması bu mekânların fiziksel ve metafiziksel boyutlarının bireysel gelişime katkısını vurgular.[26]

Osman Ergin'in şehircilik tarihi perspektifi tekkelerin mimari ve sosyal doku oluşturma işlevini vurgularken,[27] Kissling'in sosyolojik analizi tarikatların Osmanlı tarihi boyunca farklı sosyal sınıfları birleştirici karakterine dikkat çeker.[28] Alada'nın mahalle çalışması tekkelerin şehirsel odak oluşturucu rolünü,[29] Günay'ın 18. yüzyıl Bursa örneği ise istihdam yaratma ve ekonomik katkılarını belgeler.[30] Kafadar'ın 17. yüzyılın sufisi Seyyid Hasan günlükleri üzerinden yaptığı analiz tekkelerin bireysel aidiyet ve topluluk oluşturma işlevlerini gösterirken,[31] Karataş'ın 16. yüzyıl Amasya-Halveti tarikatı çalışması şehir-tarikat etkileşiminin karşılıklı dönüştürücü gücünü

[21] Halim Baki Kunter, "Tarsustaki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, 6 (1965), s. 31-50.
[22] Ahmet Yaşar Ocak, "Sufism in Rural Environments", *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas, Brill Leiden, 2021, s. 240-51.
[23] Mehmet Demirtaş, "Osmanlıya Gelen Kırım ve Kafkasya Göçmenlerinin Sorunları", *Bilig 57*, (2011), s. 17-44.
[24] Züriye Çelik, "Osmanlının Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi: 'Muhacir' Gazetesi (1909-1910)", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 28 (Güz 2010), s. 403-13.
[25] Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 65-138.
[26] Abu Bakr Sirajuddin Cook, "The Role of the Sufi Centre Within the Muslim World", *Australian Journal of Islamic Studies*, 2/3, (2017), s. 76-86, https://doi.org/10.55831/ajis.v2i3.61.
[27] Osman Ergin, "Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı*, 3, (1936) Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, https://doi.org/10.26650/AB/SS22.2022.172.
[28] Hans Joachim Kissling, "Osmanlı İmparatorluğunda Derviş Tarikatlarının Sosyolojik ve Eğitsel Rolleri", çev. Bünyamin Solmaz, *The American Antropologist, Studies in Islamic Cultural History* 2, sy. 56 (1954), s. 5.
[29] Adalet Alada Bayramoğlu, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, Sümer Kitabevi, İstanbul 2008, s. 76.
[30] Nilüfer Alkan Günay, *18. Yüzyılda Osmanlı Taşra Yönetim Düzeninin Sosyo-kültürel Yapıya Etkileri (Bursa Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2010.
[31] Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Orada Yoğ İken: Dört Osmanlı, Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, 3. baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 68-71.

ortaya koyar.[32] Ulukan[33] ve Tanman'ın[34] mekânsal analizleri tekkelerin Osmanlı kent dokusundaki organik yerleşimini ve mahalle şekillendirici etkilerini vurgular; Uğur'un çevre-şehir ilişkisi perspektifi iskân süreçlerindeki rolü ele alırken,[35] Aladağ'ın Selçuklu dönemi analizi kurumsal tarihsel devamlılığı göstermektedir.[36] 16-18. yüzyıllar arasını inceleyen Allen'ın entegrasyon merkezi yaklaşımı,[37] Papas'ın editörlüğündeki kapsamlı inceleme[38] ve Köse'nin 19. yüzyıl İstanbul odaklı çalışması[39] tekkelerin şehirsel kimlik oluşturma işlevlerini desteklerken, yine 19. yüzyılın son dönemini inceleyen Övüç'ün çalışmaları bu niteliklerin mikro ölçekte mekânsal organizasyonu ve mahalle kimliğinin inşasını nasıl şekillendirdiğini mahalle bazında göstermektedir.[40] Nathalie Clayer ise zaman ve coğrafyalar arası bir süreç takip ederek sufilerin şehir dokusuna entegrasyondaki aktif rolünü ve kentsel yaşama çok yönlü katkılarını ortaya koymaktadır.[41]

Bu literatür tekkelerin kentsel aktör olduğunu çeşitli yönleriyle belgelemektedir. Bununla birlikte mevcut çalışmalar büyük ölçüde makro perspektiften ve genel teorik çerçeveler üzerinden hareket etmekte; İstanbul özelinde mikro düzeyde, ampirik bulgular ve istatistiksel verilerle desteklenmiş analizler sunamamaktadır.[42] Bu eksikliği

---

[32] Hasan Karataş, *The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Berkeley 2011.

[33] Mehmet Ulukan, "İslam Kentleri ve Kentleşme Olgusunun Gelişimine Bir Odak Noktası Olarak Tekkeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/31, (2013), s. 59-71.

[34] M. Baha Tanman, "Osmanlı Şehrinde ve Mahallesinde Tekkelerin Yeri: İstanbul Örneği", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 425; Tanman, "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 363-424.

[35] Yunus Uğur, "Şehirler ve Şehirleşme", *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çevre ve Şehir*, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Ankara 2015, s. 324.

[36] İrfan Aladağ, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Devrinde Dini Yapıların Toplum Hayatına Etkileri", *Akademik Matbuat*, II/2, (2018), s. 1-18, 2.

[37] Jonathan Parkes Allen, *Self, Space, Society, and Saint in The Well-Protected Domains: A History of Ottoman Saints and Sainthood, 1500-1780*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Maryland, College Park 2019, s. 149-95.

[38] Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions*, *Handbook of Sufi Studies*, c. 1, Brill, Leiden 2021, s. 156-237.

[39] Fatih Köse, "İstanbul'daki Âsıtâne, Dergâh ve Tekke Gibi Tarîkat Yapılarının Şehir Kimliğinin Oluşumundaki Yeri", *The City in History in Respect of Human and Space*, ed. Metin Ünver-Mustafa Tanrıverdi, Istanbul University Press, 2021, s. 115-38, https://doi.org/10.26650/BS/SS22.2021.001-5.07.

[40] Erkan Övüç, *Derviş Sokağı, Gündoğumu Caddesi*, Sufi Kitap, İstanbul 2023.

[41] Nathalie Clayer, "Sufism, Urbanisation, and Sociability in Cities", *Sufi Institutions*, Brill, Leiden 2021, s. 228.

[42] Benzeri bir metodolojik yaklaşıma örneklik etmesi bakımından, tekke-şehir etkileşiminin boyutlarını farklı coğrafi ve tarihsel bağlamlarda inceleyen aşağıdaki örnekler incelenmiştir. Hiskett'in Sokoto Hilafeti (1817-1900) ve Masina Devleti (1819-1862) üzerine çalışması, tekkelerin ekonomik etkilerini karşılaştırmalı analiz metoduyla inceleyen önemli bir örnek sunmaktadır. Sokoto Hilafeti'nde tekkeler ticaret ve ekonomik hayatın düzenlenmesinde kritik rol oynarken, ribat teşkilatları ticaret yollarının güvenliğini sağlamış ve vakıf sistemleri aracılığıyla tarım-hayvancılık faaliyetleri yürütmüştür. Masina Devleti'nde ise tekkeler göçebe ekonomisinin düzenlenmesi, yerleşikleşme süreçleri

kısmen tamamlayan bir çalışma, 17. yüzyıl İstanbul'unda bir Halveti dervişin günlüğünü mekânsal analiz yöntemiyle inceleyen Fatma Deniz'e aittir. Deniz, mevcut "tekke literatürünün" dervişleri tekkeye hapseden kavramsal çerçevesini sorgulayarak Sufi gündelik hayatının kurumsal değil grup merkezli örgütlendiğini ortaya koymuştur: dervişler ibadet ritüellerini ve sosyal toplantılarını tekke yerine ev, bahçe ve dükkan gibi özel mekânlara taşımış; bu durum şehir içi yoğun bir hareketlilik örüntüsü doğurmuştur.[43] Söz konusu bulgu, tekke kurumunun işlevini fiilen taşıyan ağın mekândan bağımsız ve kişi odaklı olduğunu göstermesi bakımından çalışmamızın 19. yüzyıl verisiyle sınadığı temel hipotezi için erken modern dönemden önemli bir emsal oluşturmaktadır.

Sufi Seyahatleri: Maddi ve Dini-Kültürel Motivasyonlar

İslam tarihinde seyahat, dinî ve kültürel bir pratik olarak önemli yer tutmuş; tasavvuf geleneğinde seyr ü sülûk kavramıyla manevi tekâmülün ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş, manevi olgunlaşma süreci yol metaforu üzerinden tarif edilmiştir.[44] Erken dönemde sufiler dünyadan uzaklaşma ve cihad amacıyla yolculuk yaparken 9. yüzyılın ortalarından itibaren manevi tecrübe ve bilgi aktarımı için seyahat etmeye başlamışlardır.[45] Hankah ve zaviyelerin kurulması seyahatleri kolaylaştırmış ve bu mekânları bilgi aktarım merkezlerine dönüştürmüştür. Bu süreç sayesinde Türkistan'da ortaya çıkan tarikatlar İstanbul'a kadar ulaşabilmiş, tasavvufi düşünce farklı

ve tarımsal üretim artışında etkili olmuştur. Hiskett'in metodolojisi, bu ekonomik etkileri ölçülebilir göstergeler üzerinden değerlendirmesi ve teorik genellemelerin ötesine geçerek somut veriler sunması açısından değerlidir. (Mervyn Hiskett, "Batı Afrika'da Kurulan İki Derviş Devlet: Sokoto Hilafeti (1232-1317/1817-1900) ve Masina Devleti (13181279/1819-1862)", çev. Kadir Özköse, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/4, (2003), s. 173-202). Eric Ross'un "Sûfi City Urban Design And Archetypes in Touba" adlı çalışması, Senegal'deki Mouride tarikatının kutsal şehri Touba'nın şehirsel mekân üretimini mekânsal analiz teknikleriyle inceleyen benzersiz bir metodolojik yaklaşım sergiler. "Sûfi Şehri" kavramsallaştırması ile Touba'yı sadece fiziksel mekân değil, aynı zamanda manevi vizyon ve sûfi kültürünün somutlaşmış hali olarak ele alan bu yaklaşım, tekke-şehir etkileşiminin fiziksel, sembolik, kültürel ve manevi boyutlarının çok katmanlı analizini mümkün kılmaktadır (Eric Ross, *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Touba*, Rochester Studies in African History and the Diaspora, University of Rochester Press, Rochester 2006).

[43] Fatma Deniz, *The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Central European University, Budapest, 2018.

[44] Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century CE", *Studia Islamica*, 83, (1996).
https://www.academia.edu/2967404/The_transition_from_asceticism_to_mysticism_at_the_middle_of_the_ninth_century_CE.

[45] İbrahim bin Edhem (ö. 779-780) gibi erken dönem zahidlerin dünyadan uzaklaşma ve sınır bölgelerinde cihat amacıyla yolculuklar yapmıştır. Ardından 9. yüzyılın ortalarında, özellikle Bağdat'ta, seyahat pratiklerinin niteliğinin değişmeye başladığını ve artık sadece zühdî amaçlarla değil, manevi tecrübe ve bilgi aktarımı için de yolculuklar yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Ebu Yezid el-Bistami (ö. 875) ve Cüneyd-i Bağdadi (ö. 911) gibi sûfilerin seyahatlerini manevi tekâmül ve irfanî bilgi aktarımı için kullanmaktadır (Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century CE", s. 51-70).

coğrafyalara yayılmıştır.[46] Seyahat, İslam ve tasavvuf geleneğinde başlangıçtan itibaren hem bireysel maneviyatın gelişimi hem de topluluğun yaşatılması için vazgeçilmez bir unsur olmuş; zamanla kurumsal bir karakter kazanarak sufi ağlarının oluşumunda ve İslami bilginin coğrafi yayılımında temel bir dinamiğe dönüşmüştür.

Seyahatin motivasyonlarını inceleyen literatür bu alandaki kavramsal çerçeveyi ortaya koymakla birlikte önemli bir metodolojik sınırlılık taşımaktadır: araştırma özneleri büyük ölçüde seçkinlerle sınırlıdır. Mustafa Kara,[47] erken dönemden 19. yüzyıla kadar geniş bir dönemde sufi önderleri ve eserlerini inceleyerek seyahatin hem fiziksel hem de manevi boyutunu ele alır. Buhara'dan Bursa'ya, oradan Bosna'ya uzanan güzergâhta kültür, bilgi ve tecrübe aktarımını incelerken tekke-medrese ilişkilerinde seyahatin etkisini ve tarikat silsilelerinin bu yolculuklar yoluyla aktarımını gösterir; seyahatlerin kalıcı yerleşimlerle sonuçlanmasının kültürel etkileşimi nasıl derinleştirdiğini belgeler. Ancak eser, önemli şahsiyetlerin manevi amaçlı yolculuklarını anlatırken seyahatlerin dünyevi gayelerle de gerçekleşebileceğini dikkate almamakta ve sınırlı sayıdaki seçkin bir kitlenin deneyimlerini yansıtmaktadır. Oğuzhan Şahin ise sufilerin kâmil mürşid bulmayı kurtuluşun zorunlu koşulu saydığını ortaya koyar;[48] bu inanç seyahati manevi bir yükümlülüğe dönüştürmüştür. Güzergâh üzerindeki kutsal yerlerin ziyaretgâha dönüşmesi ve Horasan-İran'dan Çin ve Kuzey Afrika'ya kadar uzanan bir coğrafyada hakikat arayışının sürdürülmesi bu manevi zorunluluğun pratik tezahürleridir.[49]

Sufiler yalnızca manevi terakki için mi seyahat ediyordu sorusuna Hayri Karaca'nın büyük sufilerin eserlerinden hareketle hazırladığı çalışma cevaplar

---

[46] Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, 1. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, University of California Press, Berkeley 2007.

[47] Mustafa Kara, *Buhara Bursa Bosna Şehirler - Sufiler - Tekkeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

[48] Sufilerin güzergahlarını ele alan Turay seçkinlerin kendilerine mahsus güzergahlarını genelleştirmektedir. Seçkin sufilerin seyahat imkânları, güzergâh seçimleri ve seyahat motivasyonları, sıradan müritler ve alt sosyo-ekonomik tabakalardan gelen sufilerinkinden ekonomik zorluklar ve yalnız seyahat etmenin getirdiği güvenlik endişeleri sebebiyle farklı olması beklenebilir (Esra Doğan Turay, "Sufilerin Hac Yolculuğu", *Turkish Studies - Comparative Religious Studies*, 14/1, (2019), s. 97-140).

[49] Oğuzhan Şahin Biyografik Metinlerde Yüceltme İmgesi: İlmi Seyahatler adlı çalışması içerisinde Sûfilik ve Seyahat başlığı altında sûfilerden naklen seyahatten beklenilenin sıhhat olduğu, seyahat esnasında görülenlerden ibret almanın inancı kuvvetlendirdiğine inanıldığını ifade etmektedir. Yanı sıra kurtuluşa ermenin yegâne yolunun kâmil mürşid bulmak olduğuna inanan sûfiler için seyahat, bu rehberi bulmanın kaçınılmaz bir yoludur. Bu seyahatlerin diğer amacı ise yol boyunca Allah dostlarını arayıp bulmak ve ziyaret etmektir. Seyyahların güzergahları üzerindeki kutsal yerleri ziyaretgah edinmelerinin temel sebebi budur (Oğuzhan Şahin, "İlmi Seyahatler Perspektifinden Biyografik Metinlerdeki Yüceltme İmgelerine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/26, (2013), s. 515-38).

barındırmaktadır. Sufi seyahatleri manevi motivasyonların yanı sıra ticaret ve zanaat faaliyetleri, geçim kaynağı arayışı ve vakıf gelirlerinin yönetimi gibi ekonomik faktörlerle de şekillenmekteydi.[50] Benzer şekilde siyasi baskılardan kaçış, patron-mürit ilişkilerinin kurulması, nüfuz alanlarının genişletilmesi ve toplumsal statü kazanma gibi sosyal ve politik motivasyonlar da seyahat kararlarında belirleyici olmaktaydı.[51] Bu karmaşık motivasyon ağının 19. yüzyıl İstanbul'unda modernleşme süreçleriyle yeni boyutlar kazandığını ve sufi hareketliliğinin şehirsel dinamiklerle etkileşiminin derinleştiğini bu çalışma kapsamında görmek mümkün olacaktır.

Sufi seyahatlerine dair çalışmaların sufi seçkinlerinin eserlerinden hareketle gerçekleştirildiği dikkat çekmektedir.[52] Bu seçkinci yaklaşım, sufi hareketliliğini inceleyen literatürde araştırma öznelerinin genellikle seçkinlerle sınırlı kalmasına yol açmakta ve sufilerin sosyolojik profilinin anlaşılması açısından önemli bir sınırlılık oluşturmaktadır.[53] Sufi seyahatlerinin sıradan müritler, zanaatkârlar, çiftçiler ve küçük esnaf tarafından da gerçekleştirildiği bilinmesine rağmen bu kesimlerin deneyimleri akademik literatürde yeterince temsil edilmemektedir. İstanbul'un sosyo-kültürel dokusuna asıl etki eden unsurun seçkin birkaç figür değil geniş sufi kitlelerinin hareketliliği olduğu düşünüldüğünde, tekke merkezli hareketliliğin şehre etkilerinin ancak bu perspektifle kavranabileceği açıktır.

---

[50] Hayri Karaca, *Tasavvufta Sefer Kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006, s. 14.

[51] Alexandre Papas, "Sûfism and Worldly Power", *Sûfi Institutions*, ed. Alexandre Papas, Brill, Leiden 2021. Benzer şekilde David Cook da "Sûfism, the Army, and Holy War" adlı makalesinde, 1860'lı yıllarda Çinli Müslümanlar arasında dolaşarak onları Hindistan'daki mücadeleye benzer bir ayaklanmaya çağıran seyyah Nakşibendi dervişlerinden söz eder. Bu seyyah dervişler Orta Asya'dan Çin'in güney bölgelerinde yaşayan Hui topluklarının arasında bir süre yaşamışlardır (David Cook, "Sûfism, the Army, and Holy War", *Sûfi Institutions*, ed. Alexandre Papas, Brill, Leiden 2021, s. 315-21).

[52] Tasavvufun temel metinleri arasında yer alan Abdülkerim Kuşeyrî'nin Risâle'si, Sühreverdî'nin Avârifü'l-Maârif'i veya Ankaravî'nin *Minhâcü'l-Fukarâ*'sı gibi eserlerde seyahat bahsine dair geniş bölümler bulmak mümkündür. Tüm bu eserler tekke odaklı seyahatlerin gerçekleşme sebeplerini anlamada önemlidir. Tasavvufi şahsiyetlerin biyografik hayat hikâyelerini anlatan Feridüddin Attar'ın yazdığı Tezkiretü'l-Evliyâ, Molla Câmi'nin Nefahâtü'l-Üns adlı eserleri sufilerin meşhurlarını ve onların yol ve seyahat tecrübelerini anlatmaktadır.

[53] Seyahati manevi olgunlaşma süreci olarak değerlendiren sûfiler, bu yolculukları kaydederek deneyimlerini ilgililerine aktarmışlardır. Bu seyahatnameler hakkında yapılmış çalışmalardan bazıları için bakınız: Nadir Özbek, *Abdürreşid İbrahim (1857-1944): The Life and Thought of a Muslim Activist*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994; Semaha Eser, *İranlı Seyyahların Eserlerinde İstanbul ve Han Melik-i Sâsânî'nin 'İstanbul Sefareti Hatıraları' Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005; İbrahim Şaban, "Ebu's-Senâ el-Âlûsi'nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 19 (2011), s. 75-90; Esra Çeven, *Hatıralar Işığında Tasavvufî Terbiye (Aşçı Dede Örneği),* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2017; Muhammed Zahir Bigi, *Doğu ve Batı Arasında Bir Tatar Mollası: Zahir Bigi'nin Hayatı, Romanları ve Seyahatnamesi*, ed. Ahmet Kanlıdere, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2021.

Kültürel aktarım ve bilgi dolaşımı açısından literatür daha geniş bir coğrafyayı kapsayan çalışmalar üretmiştir. Zarcone'nin çalışmaları sufi seyahatlerinin Türkistan'dan Arabistan'a uzanan coğrafyada entelektüel-kültürel etkileşim ağları oluşturduğunu ve özellikle Nakşibendî tarikatının ağları ile 19. yüzyıldaki modernleşen ulaşım imkânlarının bu süreci hızlandırdığını göstermektedir. Knysh'in analizi sufi hareketlerin coğrafi yayılımında seyahatin temel rol oynadığını ortaya koyarken,[54] Algar ve Papas'ın çalışmaları özellikle Türkistan ile Anadolu arasında kurulan kültürel köprünün önemini vurgular. Ay'ın 13-15. yüzyılları içeren araştırmaları dervişlerin geniş coğrafyalarda bilgi toplayıp yaydığını, böylece İslam dünyasının farklı bölgeleri arasında bilgi akışını canlı tuttuğunu gösterir.[55] Bu hareketliliğin bilgi aktarımı boyutunda Özyıldırım'ın 19. Yüzyıl tanınmış sufilerinden Şeyh Süleyman Efendi'ye dair çalışması seyyahlarla birlikte dolaşan kitaplar aracılığıyla gerçekleşen bilgi akışının somut örneğini sunarken,[56] Touati seyahat deneyimlerinin not edilmesinin bilimsel etkileşimi artırdığını belirtmektedir.[57] Faroqhi[58] ve Varol'un[59] çalışmaları tekkelerin ortaçağlardan 20. yüzyıla kadar büyük kütüphaneleriyle kentlilerin yazılı kültüre ulaşmasındaki rolünü ve tekke mensuplarının tasavvufi metinlerin üretimindeki etkisini vurgular. Green ise 19. yüzyılı sufi gezginler için önemli bir hareket ve değişim dönemi olarak tanımlamaktadır.[60]

Bu kaynaklar toplu olarak tekkelerin kültürlerarası etkileşim, bilgi üretimi ve aktarımının merkezleri olduğunu ortaya koymakta; ancak İstanbul özelinde mikro düzeyde derinlemesine incelemelerin eksikliğine dikkat çekmektedir. Hem hilâfet merkezi hem de pek çok güzergâhın odak noktası olarak İstanbul'un etkileyen ve

---

[54] Aleksandr Dmitrievič Knyšh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Brill, Leiden 2015), https://doi.org/10.1163/ej.9789004194625.i-358.

[55] Resul Ay, "Ortaçağ Anadolusu'nda Bilginin Seyahati: Talebeler, Âlimler ve Dervişler", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 3 (Bahar 2006), s. 17-53; Resul Ay, "Anadolu ve Rumeli'de Derviş Seyahatleri ve Kırsal Toplum İçin Gördüğü İşlevler (13-15. Yüzyıllar)", *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz - Fatih Yeşil, Timaş Yayınları, İstanbul 2015.

[56] Ali Emre Özyıldırım, "İstanbul'da Basılıp Orta Asya'da Satılan Kitaplar ve Şeyh Süleyman Efendi ile Tâcir-i Kütüb Sıddık Hoca Hocendî'nin Faaliyetleri", *Müteferrika* 2/54 (2018), s. 75-116.

[57] Houari Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktay, 2. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, s. 209-210.

[58] Suraiya Faroqhi, *Osmanli Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2011.

[59] Muharrem Varol, "19. Yüzyıl İstanbul'unda Bazı Tekkelerin Matbaacılık Faaliyetleri", *Osmanlı Araştırmaları*, 42 (2013), s. 317-47.

[60] Nile Green, "A Persian Sufi in British India: The Travels of Mirza Hasan Ali Shah (1251/1835-1316/1899)", *Iran*, 42, (2004), s. 201-18.

etkilenen bir merkez olarak sahip olduğu dinamik yapısı ve çift yönlü etkileşim süreçleri literatürde eksik bırakılmıştır.

Bu literatür değerlendirmesi mevcut akademik birikimde üç temel eksikliği ortaya koymaktadır. İlk olarak İstanbul'u doğrudan ele alan çalışmaların büyük çoğunluğu şehri pasif bir geçiş noktası olarak konumlandırmakta ve İstanbul'un kendi dinamiklerini yeterince analiz edememektedir. İkinci olarak tüm üç halkadaki çalışmalar büyük ölçüde münferit vaka analizleri üzerine kurulmuş olup geniş veri setleri üzerinden yapılacak analizlerin sunacağı imkânlardan yararlanamamaktadır. Üçüncü olarak araştırmaların seçkinlerle sınırlı tutulması, tekke merkezli hareketliliğin İstanbul'un gündelik yaşamına, mahalle dokularına ve sosyo-ekonomik dinamiklerine olan gerçek etkilerinin kavranmasını engellemektedir. Bu çalışma, İstanbul'u tekke merkezli hareketliliğin aktif bir dönüşüm merkezi olarak yeniden konumlandırmak, seçkinlerin ötesine geçerek geniş toplumsal kesimleri kapsayan bir veri seti oluşturmak ve münferit vaka analizlerinin sınırlılıklarını aşan bir analiz sunmayı hedeflemektedir.

1.3. Araştırmanın Konusu, Soruları ve Kaynakları

İncelenen literatürde sufi seyahatleri ve tekke kültürünün İstanbul'a etkilerinin tam olarak anlaşılmasını engelleyen bazı metodolojik ve kavramsal boşluklar bulunmaktadır. Mevcut çalışmalarda tekke nüfuslarının, günlük ziyaretçi sayılarının ve müntesip profillerinin ölçülebilir parametrelerle dikkate alınmaması, sufi hareketliliğinin şehir dokusuna ve demografisine olan gerçek katkısının belirsiz kalmasına yol açmaktadır.

Literatürdeki bir diğer temel eksiklik ise seçkinci yaklaşımdır. Seyahatnâme ve hacnâme türü kaynaklar ekseriyetle okuryazar üst tabakanın deneyimlerini yansıtmakta; sıradan dervişlerin, küçük esnafın ve zanaatkârların varlığı akademik literatürde yer bulamamaktadır. Diplomatik gözlemlerin "İstanbul hayatı" olarak genelleştirilmesi şehrin sosyal dokusunun büyük bölümünü görünmez kılarken; "Büyük Adam Tarihi" yaklaşımı tasavvuf kültürünü toplumsal bağlamından koparıp romantize etmektedir. İstanbul'u yalnızca pasif bir geçiş noktasına indirgeyen bu okumalar, şehrin dinamik ve dönüştürücü karakterini gözden kaçırmaktadır.

Oysa farklı etnik, dinî ve kültürel grupların kesişim noktası olan İstanbul'da tekkeler; şehre gelenlerin entegrasyonunda, sosyal dayanışmanın sürdürülmesinde ve şehir kimliğinin şekillenmesinde kritik bir işlev üstlenmiştir. Tarikatların kurumsal

yapıları sayesinde gelişen bu ağlar, Osmanlı toplumunda bilgi, sermaye ve insan hareketliliğinin belirleyici unsurlarından biri olmuştur.[61]

Bu araştırma, 19. yüzyıl İstanbul'unda tekke merkezli sufi seyahatlerinin şehrin demografik, kültürel ve sosyal yapısına olan etkilerini çok boyutlu ve kronolojik bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, İstanbul'a gelen kitlelerin etnik, sosyo-kültürel kökenleri ile dönemsel yoğunlukları; tekkelerin kentsel sosyal hiyerarşi içerisindeki konumlanmaları ve kentin kozmopolit yapısını besleme süreçleri arşiv verileri ışığında analiz edilecektir.

Literatürdeki veri eksikliğini gidermek amacıyla çalışmada; Nüfus, Misafir, Halvet, Maaş ve Sicill-i Ahvâl defterleri ile Meclis-i Meşâyih'ın vukûat ve amed-reft kayıtları temel kaynak olarak kullanılacaktır. Bu belgelerden dervişlerin ve ziyaretçilerin demografik özellikleri, meslekleri, eğitim durumları ve coğrafi kökenleri tespit edilerek tarikat-devlet ilişkileri çözümlenecektir. Ayrıca, şeyhlerin otobiyografik metinleri (Tercüme-i Hâller) ile sufilerin kaleme aldığı seyahatnâme ve hacnâmeler üzerinden, İstanbul merkezli kültürel etkileşimin çift yönlü doğası deşifre edilecektir.

1. Arşiv Belgeleri ve Resmî Kayıtlar

Osmanlı Devleti, bürokratik bir gelenek geliştirmiş ve toplumsal yapıyı, idari uygulamaları ve dini kurumları kayıt altına almıştır. Özellikle tekke ve dergâhlar gibi tasavvufî merkezlerin faaliyetleri, bu belgelerde detaylı bir şekilde yer almaktadır. Çalışmada tekke nüfuslarının, ziyaretçi sayılarının ve müntesip profillerinin belirleneceği arşiv kayıtları şunlardır:

Nüfus Defterleri: Bu başlık altında hem resmî hem de tekkelere mahsus nüfus defterleri bulunmaktadır. Resmî nüfus defterleri devletin nüfus sayımları sırasında tutulan defterler, diğeri Meclis-i Meşâyih'ın denetimleri sırasında oluşturduğu vukûat veya amed-reft defterleridir. 1866-1880 yılları arasında tutulmuş olan *Nüfus Vukuâtı Defteri*[62], 1885 tarihli *Dersaadet ve Bilâd-ı Selâsede Mevcud bi'l cümle Tekâya ve Zevâyâ'nın Esamiyle Bulundukları Mahallerin Semt-i Meşhurları ve Tarikatları ve Dâhil-i Tahrir olan Zükûr ve İnâs Nüfus Mevcutlarının Mikdarını Mübeyyin Cetvel*[63]

[61] Serpil Özcan, "İstanbul'un Tekkeleri: Konum ve Coğrafya", *Din ve Coğrafya Sempozyumu II "4./10. Asır Sonrası İslam Coğrafyacılığının Tarihsel Gelişimi" Bildiri Kitabı*, Hitit Üniversitesi Yayınları, Çorum 2024, s. 200.
[62] BOA, Kâmil Kepeçi, nr. 6290; Ahmet Yusuf Yüksek, "Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis", *Journal of Urban History*, XLIX/4, 2023, 009614422110252.
[63] Atatürk Kitaplığı, Ba-İrade-i seniye-i cenab-ı padişahi bu kere icra olunan tahrîr-i sabık yoklaması mucibince Dersaadet ve bilâd-ı selasede mevcud nüfusun istatistik cetvelidir, 1302 (1885), Bel_Osm_B.00045.

çalışmada analiz edilmek üzere veri seti hazırlığında kullanılmıştır.[64] Tarikat ve dergâh mensuplarının kayıtlarını tutan defterler de bu kategoride değerlendirilebilir. Bu bağlamda *Özbekler Tekkesi'nde Mukim Dervişlerin Nüfus Defteri*[65] *ve Yenikapı Mevlevihanesi Defter-i Dervişan'*ının[66] tezin dönemi ile ilgili kısımları de veri setine dahil edilmiştir. Oflu Yusuf Efendi'nin tutmuş olduğu *Defter-i İhvan*[67] doğrudan analizlere dahil edilmese de dervişlerin yayıldığı coğrafyaları mukayese edebilmek bağlamında çalışmada kullanılmıştır. Bu kayıtlar, standart nüfus defterlerinde bulunan demografik verilerin ötesinde, dervişlerin aile bağlarına, icra ettikleri mesleklere, sağlık koşullarına ve tahsil durumlarına ilişkin zengin bilgiler sunmaktadır. Bu defterler üzerinden dervişlerin demografik bilgileri, memleketleri ve seyahatlerine dair bilgiler analiz edilebilmektedir.

Misafir Defterleri: İstanbul'daki bazı büyük tekkelerin düzenli olarak tuttuğu bu defterler, tekkeye gelen misafirlerin demografik bilgilerinin yanı sıra şehirlerarası ve uluslararası hareketliliklerini takip etmeye imkân sağlayan değerli kaynaklardır. Bu kayıtlar, ziyaretçilerin geldikleri coğrafi bölgeleri, konaklama sürelerini ve güzergâhlarını hatta geliş sebeplerini belgelemektedir. Bu sayede tekkelerin sınır ötesi ağların önemli düğüm noktaları olarak işlev gördükleri anlaşılmaktadır. *Özbekler Tekkesi Misafir Defteri*[68] ve *Özbekler Tekkesi Resmî Misafir Defteri*[69], İstanbul'a gelen misafirlerin demografik bilgilerinin yanı sıra şehir ötesi ve sınır ötesi hareketliliklerini takip etmek üzere veri setine eklenmiştir.[70] *Kudüs Özbekler Tekkesi Misafir Defterleri*[71] ve *Kudüs Nakşibendi Tekkesine Giren Dervişlerin Defteri*[72] veri setine eklenmemiş olmasına rağmen Kudüs ve İstanbul hareketlilikleri arasında karşılaştırma yapabilmek gayesiyle çalışmaya dahil edilmişlerdir.

---

[64] İsmail Aka vd., "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik", *3 Mayıs 1944 50. yıl Türkçülük Armağanı* Akademi Kitabevi, İzmir 1994.

[65] Nüfus Defteri (ND); Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi (SÖTA).

[66] Bayram Ali Kaya ve Sezai Küçük, *Defter-i Dervişan Yenikapı Mevlevihanesi Günlükleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2010.

[67] Defter-i İhvan (Dİ). H. Mahmut Yücer koleksiyonu (HMY).

[68] Misafir Defteri (MD). Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi (SÖTA)

[69] Resmî Misafir Defteri (RMD). Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi (SÖTA)

[70] Serpil Özcan, "Bir Seyyahlar Durağı: Sultantepe Özbekler Tekkesi", *Sultantepe Özbekler Tekkesi*, ed. Osman Sacid Arı - Melih Sadık Küçüker, İsar Yayınları, İstanbul 2023; Can, *Spiritual Subjects*.

[71] Private Archives of the Zawiyya al-Uzbakiyya, Jerusalem (PAZU); Thierry Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, Center for Islamic Area Studies, Kyoto 2009, s. 110-147.

[72] Kudüs Nakşibendi Tekkesi Derviş Defteri (KNTDD), Özel Arşiv (ÖA).

Halvet Defterleri: Tasavvufi geleneğin merkezi uygulamalarından biri olan halvet[73] sürecini belgeleyen bu defterler, dervişlerin tekkelerde geçirdikleri inziva dönemlerini kayıt altına almaktadır. Her ne kadar çok kapsamlı bilgiler içermeseler de halvet defterleri özellikle dervişlerin memleket bilgilerini sunarak, uzak diyarlardan gelen kişilerin İstanbul'daki tekkelerle kurdukları manevi bağların doğasını ve niteliğini analiz etmek açısından değerli veriler sağlamaktadır. Çalışmada yegâne nüsha olarak *Gümüşhanevi Tekkesi Halvet Defterleri*[74] kullanılmış, veri setine eklenerek tarikat çeşitlilikleri ve memleketlilik ilişkileri bağlamında yapılan analizlerde kullanılmıştır. Bu kayıtlar, sınır ötesi tasavvufi ilişkilerin yapısını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Maaş Defterleri: Meclis-i Meşâyih tarafından çeşitli tekkelere görevlendirilen kişilerin tayin kayıtlarını içeren bu defterler, görevlilerin atandıkları yerleri ve temel demografik bilgilerini belgelemektedir. Bu kayıtlar, tarikat kurumlarının idari yapılanmasını ve tekkelerdeki görevli dolaşımını ortaya koyarak, tasavvufi hareketliliğin resmî boyutunu yansıtmaktadır. Meclis-i Meşâyih tarafından hazırlanmış olan *İstanbul'daki Tekkelerden Taşraya Giden Meşayih ve Dervişlerin Yevmiye Defteri*[75] tekkelerdeki görevlendirme süreçlerinin sistematik kayıtlarını içermektedir. Bu değerli arşiv belgesi, sufi hareketliliğinin resmî kurumlar tarafından nasıl organize edildiği, denetlendiği ve yönlendirildiğine dair bilgiler sunmaktadır. Defter, İstanbul merkezli tekkelerdeki şeyh ve dervişlerin Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli şehirlerine yapılan atamalarını, içerse de ne yazık ki mali boyutlarına dair bilgi içermemektedir. Ayrıca defter, sufi hareketliliğinin sadece bireysel manevi motivasyonlarla değil, aynı zamanda resmî prosedürler ve bürokratik kararlarla da yönlendirildiğini ortaya koyarak, tekke kültürünün Osmanlı idari sistemi içindeki konumunu belirlememize imkân sağlamaktadır.

Sicill-i Ahvâl Defterleri: Osmanlı devlet memurlarının detaylı özgeçmişlerini barındıran Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri[76] devlet ile tarikatlar arasındaki karmaşık ilişki ağlarını ve hangi tasavvufi ekollerin bürokratik yapıyla ne derece kaynaştığını belgelemektedir. Bu kayıtlarda yer alan derviş, şeyh veya tarikat çevrelerine yakın devlet adamlarının biyografik bilgileri, tasavvuf hareketlerinin

[73] Günahtan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek anlamında bir tasavvuf terimi (Süleyman Uludağ, "Halvet", *İslâm Ansiklopedisi*, XV, (1997), s. 386-87).
[74] Rezzan Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018, s. 86-95.
[75] BOA, *İSTM.MŞH.DFT2.d*, nr. 1778.
[76] BOA, *DH.SAİD.d*.

Osmanlı bürokrasisi içindeki nüfuzunu ve etki alanlarını tespit etmek bakımından önemlidir. [77]

Bu defterlerde tarikat mensubiyeti veya ilişkileri genellikle aile bağları üzerinden tanımlanmakta ve "Tarikat-i Halvetiyye Şeyhi Kadri Efendi'nin oğlu" gibi açık ifadelerle belirtilmektedir. Araştırma kapsamında bu tür kayıtlardan hareketle tarikat bağlantısı bulunan toplam 108 kişiye ait kayıtlar veri setine dahil edilmiştir. Bu veriler, tasavvufi geçmişe sahip ailelerin Osmanlı devlet kademelerindeki temsilini, hangi tarikatların bürokrasi içinde daha etkili olduğunu ve tarikat mensubiyetinin memur kariyerlerine olan etkisini değerlendirme imkânı sağlamaktadır.

Tercüme-i Hâller: Meclis-i Meşâyih'in gözetiminde hazırlanan ve tekke şeyhlerinin kendi elleriyle kaleme aldıkları bu tercüme-i hal belgeleri[78] hem belgeyi yazan şeyh hakkında hem de bağlı bulunduğu tarikat geleneği hakkında zengin bilgiler sunmaktadır. Bu otobiyografik metinler, şeyhlerin eğitim geçmişleri, manevi yolculukları, elde ettikleri icazetler ve tarikat silsilesi içindeki konumları hatta müntesipleri gibi değerli bilgileri birinci ağızdan aktarmaktadır. Bu kişilere ait bilgiler de analize dahil edilmek üzer veri setine eklenmiştir.[79]

2. Sufilerin Kaleme Aldığı Seyahatnâmeler ve Hacnâmeler

Tasavvufî hareketliliği incelemek için yalnızca resmî arşiv belgeleri değil, dervişlerin bizzat kendi kalemlerinden çıkan seyahatnâmeler ve hacnâmeler de eşsiz kaynaklardır. Uzun mesafeli yolculuklar gerçekleştiren sufilerin kaleme aldıkları bu eserler, sadece fiziksel bir yer değişimini değil, aynı zamanda bu hareketliliğin manevi, sosyal ve kültürel boyutlarını da gözler önüne sermektedir. Bu metinlerde bir cazibe merkezi olarak İstanbul'a dair kaydedilen gözlem ve izlenimler, dervişlerin şehirle kurdukları özel bağları anlamak açısından özellikle değerlidir. Çalışmada Abdürreşid

---

[77] H. Ömer Akyıldız, *Modernleşme Döneminde Osmanlı Memurları: Posta ve Telgraf Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Analiz*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2024; Uğur Böyükdikmen, *Sicill-i Ahval Defterlerinde Kayıtlı Kengırı (Çankırı) Doğumlu Devlet Memurları (1879-1909,)* (Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2025; Burak Balcı, *Sicill-i Ahval Kayıtlarına Göre Şûrâ-yı Devlet Reisleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çankırı 2025; Sibel Edemen, *Sicill-i Ahval Defterlerine Göre Dimetokalı Memurlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Osmaniye 2025; Nizam Berkan Mercan, *Sicill-i Ahval Kayıtlarına Göre Manisa Doğumlu Memurlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2025.

[78] BOA, MŞH.Said, 254/17-68.

[79] Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması: İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali*, Medrese Yayınları, İstanbul 1980; Meliha Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul 2024.

İbrahim'in *Alem-i İslam'ı*[80], Ebu's-Senâ' el-Âlûsî'nin *İstanbul Seyahati*[81], *Aşçı Dede'nin Hatıraları*[82], Zahir Bigi'nin *Maveraünnehir'de Seyahat*'i[83], Han Melik-i Sâsânî' nin *İstanbul Sefareti Hatıraları*[84], Hacı Ali Pirzâde Nainî'nin *Sefernamesi*[85], Fatih Kerimî'nin *İstanbul Mektupları*[86] gibi seyahatnamemeler incelenmiştir.

Bir çeşit seyahatname veya seyahat günlüğü sayılabilecek Hacnâmeler de çalışma kapsamında incelenmiştir. Bu türdeki eserler, hac güzergâhında yer alan tekkeleri, dervişlerin mola verip konakladıkları merkezleri, alışverişlerini, alışveriş mekânlarını, gittikleri yerleri ve görüştükleri kişileri yer yer ayrıntılı biçimde tasvir etmektedir. Çalışma kapsamında sufi hacılar Hamidullah Almuşev'in *Hacname*'si[87], yine sufi hacılardan Şehabeddin Mercani'nin *Rihletü'l-Mercani* adlı eseri[88] ve Ali Çokriy'in *Destan Hacname*'si[89], hacılara rehber olması için Gali Rıza tarafından kaleme alınmış *Hacılarga Rafiq*[90] ve son olarak Cidde'deki Rus konsolosluğu müdürü M.E. Nikolsky'nin *Hac Seferi*[91] gibi eserler incelenmiştir.

3. Biyografik Kaynaklar ve Dönemin Uleması Üzerine Çalışmalar

Tasavvufî hareketliliği anlamak için sufilerin biyografilerine ve dönemin dinî figürlerinin hayat hikâyelerine de başvurulmuştur. Bu kaynaklar, tarikat mensuplarının kimler olduğu, hangi coğrafyalarda etkili oldukları, hangi tekkelerde faaliyet gösterdikleri, eğitimleri ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgiler sağlamaktadır.

Meşâhirler: 19. yüzyıl Osmanlı döneminde yaşayan ünlü sufîlerin biyografilerini içeren bu eserler, sufilerin yolculuklarını ve bu yolculukların tasavvufi

---

[80] Abdürreşid İbrahim, *Terceme-i Hâlim* (Elektra-tipoğrafya A. O. İsmayilov, 1912); Abdürreşid İbrahim, *Alem-i İslam*, ed. Özlep, Ertuğrul, İşaret Yayınları, İstanbul 2003.

[81] İbrahim Şaban, "Ebu's-Senâ' El-Âlûsî'nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 19 (2011), s. 75-90.

[82] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı (4 Kitap Takım)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2018.

[83] Muhammed Zahir Bigi, *Maveraünnehir'de Seyahat*, ed. Ahmet Kanlıdere, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.

[84] Semaha Eser, *İranlı Seyyahların Eserlerinde İstanbul ve Han Melik-i Sâsânî' nin 'İstanbul Sefareti Hatıraları' Adlı Eseri*, s. 15.

[85] Muhammed Ali Pirzade Naini, *Sefernâme-i Hacı Pirzâde*, Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran 1343/1964, https://ketabnak.com/reader/27651. (Çevirisinde DeepL kullanılmıştır.)

[86] Fatih Kerimî, *İstanbul Mektupları*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2001.

[87] Hamidullah Almuşev, *Hacnâme,* N. Novgorod, İzdatelskiy Dom "Medina", 2006 (Çevirisinde DeepL kullanılmıştır.)

[88] Marjani Şihabeddin, *Rıhlet-el Merjani,* Tatarlar Neşriyatı, Kazan 1898. (Çevirisinde DeepL kullanılmıştır.)

[89] Gali Çokriy, *Dastan-Hac-Nâme*, çev. İlgar Nurimanov, Medina al-İslam 2013, Blm. 11(146), Https://İdmedina.Ru/Medina/?5604. (Çevirisinde DeepL kullanılmıştır.)

[90] L. Ş. Garipova ve E. M. Galimcanova, *Ruhi Miras: Hac-Nâme*, İzdatelctvo Akademi nauk Respubliki Tatarstan, 2020, s. 227-85. (Çevirisinde DeepL kullanılmıştır.)

[91] Cidde'deki Rus Konsolosluğu Müdürü M. E. Nikolsky, *Hac Seferi*, Karimov Kardeşler Litografyası, Kazan 1913.

bağlamını anlamak açısından önemlidir. Dönemin ilim, sanat ve edebiyat insanlarının biyografilerinde yer alan tarikat mensubiyeti bilgileri, Osmanlı toplumunda tasavvufun entelektüel çevrelerle olan derin bağlantısını ortaya koymaktadır. Bu eserler, Tasavvufun Osmanlı entelektüel hayatının önemli bir parçası olduğunu gösterirken, dönemin kültür insanlarının hangi tarikatlar etrafında kümelendiğini ve bu ağların kültürel üretimi nasıl şekillendirdiğini anlamamızı sağlamaktadır. Bu bağlamda çalışmada Mehmed Süreyya'nın *Sicilli Osmanî'si (6 cilt)*[92], Osmanzade Hüseyin Vassaf'ın *Sefine-i Evliya'sı (5 cilt)*[93], İbnülemin Mahmud Kemal'in *Son Asır Türk Şairleri (4 cilt)*[94], İbnülemin Mahmud Kemal'in *Son Hattatlar'ı*[95], İbnülemin Mahmud Kemal'in *Son Sadrazamları (4 cilt)*[96], sadece sufi kimliği taşıyan kişilere ait bilgiler ile veri setleri halinde çalışmaya dahil edilmiştir.

1.4. Yöntem ve Araştırmanın Aşamaları

Bu çalışmada, 19. yüzyıl İstanbul tekkelerini merkez alan uzun mesafeli yolculukları incelemek için çeşitli kaynak türlerinden yararlanılarak, konu çok boyutlu bir şekilde ele alınmaktadır. Metodolojik yaklaşımımız, bu zengin kaynakların dijital yöntemlerle analiz edilmesine dayanmaktadır.

Literatürde tarihsel veriyi CBS (Coğrafi Bilgi Sistemleri) tabanlı haritalandırma yöntemiyle ele alan öncü çalışmalar mevcuttur. Örneğin Daniel Ohanian ve ekibi, 1907 Osmanlı nüfus sayımından hareketle İstanbul'daki Apostolik Ermeni nüfusunun kimlik, meslek ve ikamet bilgilerini sistematik bir veri setine dönüştürerek kentsel yoğunluk haritaları üretmiştir.[97] Benzer şekilde Yunus Uğur, 17. yüzyıl sonu Edirne'sindeki 10 binden fazla hane reisinin mahalle bazlı sosyo-ekonomik ve etnik dağılımını CBS ile incelemiş,[98] Nina Ergin ise 1752 tarihli İstanbul hamam çalışanlarının memleketlerine

[92] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, ed. Nuri Akbayar, çev. Seyit Ali Kahraman, 6 cilt, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
[93] Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, ed. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş, 5 cilt, Kitabevi Yayınevi, İstanbul 2015.
[94] İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. 4, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1969.
[95] İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, Ankara 1955.
[96] İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, 4 cilt, Dergâh Yayınları, İstanbul 1953.
[97] Daniel Ohanian vd., "The c. 1907 Ottoman Census and Armenian Settlement in Istanbul", *Turcica*, 51, (2020), s. 255-83.
[98] Yunus Uğur, *The Historical Interaction of the City with Its Mahalles: Ottoman Edirne in The Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

göre kentsel doku içindeki mekânsal ağlarını ve yoğunluklarını haritalandırmıştır.[99] Mekâna odaklanan bu çalışmalar, dijital haritalandırmanın kentsel demografi ve göçmen ağlarını görünür kılmadaki işlevselliğini ortaya koymaktadır.

Yöntemsel olarak çalışmamızın beslendiği bir diğer damar ise geniş kitlelerin standart biyografik veriler üzerinden incelenmesini sağlayan prosopografik yaklaşımdır. H. Ömer Akyıldız, Sicill-i Ahvâl Defterleri üzerinden 5.200 posta ve telgraf memurunun sosyal profilini ve kariyer süreçlerini nicel prosopografi ve ağ haritalama yöntemleriyle analiz etmiştir.[100] Abdulhamit Kırmızı da benzer bir kaynak grubundan hareketle Osmanlı bürokrasisindeki yaklaşık 3.000 gayrimüslim memurun eğitim geçmişlerini, kariyer güzergâhlarını ve sosyal ağlarını istatistiksel yöntemlerle incelemiştir.[101] Her iki çalışma da Osmanlı bürokrasisi ve modernleşme bağlamında ampirik veri setlerinin analize nasıl dönüştürülebileceğini somut biçimde göstermektedir.

Ulusal ve uluslararası literatürde tarihsel konuların mekânsal ve prosopografik analizler yoluyla incelendiği bu yaklaşımlardan hareketle,[102] bu tez kapsamında 5622 sufiye ait demografik ve coğrafi veriler sistematik bir veri setine dönüştürülmüştür. Hazırlanan bu büyük veri setinin CBS ve ağ analizi yöntemleriyle haritalandırılması, tekke kültürünün kentsel dokudaki mekânsal dağılımını ve sufi hareketliliğinin İstanbul genelindeki dönemsel-mekânsal yoğunluklarını ilk kez bu ölçekte görselleştirmeyi ve yorumlamayı mümkün kılacaktır.

1. Aşama: Veri Toplama ve Veri Seti Hazırlama

Yukarıda belirtilen resmî ve resmî olmayan nüfus defterleri, derviş defterleri, halvet defterleri, meşâhir ve biyografik eserleri gibi birincil kaynaklar ile şeyh

---

[99] Nina Ergin, "Mapping Istanbul's Hammams of 1752 and Their Employees", *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities*, Berghahn Books, Oxford 2015, https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qcx4k.

[100] Akyıldız, "Modernleşme Döneminde Osmanlı Memurları: Posta ve Telgraf Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Analiz".

[101] Abdulhamit Kırmızı, *Empire of Officials: Christians and Jews in the Ottoman Bureaucracy*, I.B. Tauris, London 2026.

[102] Anne Autissier vd., "Monsteres", 2021, https://cercornum.univ-st-etienne.fr/monasteres/accueil; Robert Hartwell vd., "China Biographical Database Project (CBDB)", 2009, https://projects.iq.harvard.edu/cbdb/home; Michelle U. Campos, "Mapping Urban 'Mixing' and Intercommunal Relations in Late Ottoman Jerusalem: A Neighborhood Study", *Comparative Studies in Society and History*, 63/1, (2021), s. 133-69, https://doi.org/10.1017/S0010417520000407; Emre Erol, Arın İnanç, Öztürk, Selman Bilgehan, "Visualizing A Prosopographical Study of The Young Turk Elites: Using Data Mining, Network Clusters And Spatial Mapping", 17 Aralık 2019, https://doi.org/10.34894/VHUETL, DataverseNL, V2; "Germania Sacra Online | EADH - The European Association for Digital Humanities", https://eadh.org/projects/germania-sacra-online, [Erişim tarihi: 16.06.2025].

biyografilerini konu alan makale, tez ve kitapların[103] incelenmesi sonucunda 18 bin kişiden oluşan öncül bir veri seti hazırlanmıştır. Bilgi standardizasyonuna uygun olmayan verilerin ve tekrarlı bilgilerin ayıklanmasının ardından 5622 kişiden oluşan son veri setine ulaşılmıştır.

Özbekler Tekkesi misafir defterleri, Gümüşhanevî Tekkesi Halvet defterlerinden alınan kayıtların çokluğunun verilerin değerlendirilmesinde veri dengesizliğine yol açmaması için her iki grup için örneklem oluşturma yoluna gidilmiştir.[104] Derviş defterleri, Halvet Defterleri, Maaş Defterleri ve Nüfus Defterleri gibi farklı kayıt türlerinden faydalanmanın getirdiği bir sonuç olarak veya bilgiler kaydedilirken eksik yazılmış olmasından dolayı, tez için önemli bir veri olan" zaman" bilgisi bazı kayıtlarda bulunamamıştır. Bu bağlamda veriler, **Tam veri**: Doğum + Vefat bilgisi olan 499 kişi, **Kısmi veri:** Sadece doğum veya vefat bilgisi olanlar 2999 kişi, **Boş veri**: Her iki tarih de eksik 2126 kişi olarak tasnif edilmiştir. 5622 kişilik içinde 3498 kişiye ait zaman verisi bulunmaktadır. Zaman verisi eksik olanlarda bağlamsal değişken analizi ile yaş aralıkları belirlenmiştir.[105] Seyahatlerin zamansal dağılımı hesaplanırken boş veriler analiz dışında bırakılmıştır.

Veri Mimarisi ve Öznitelik Kategorileri

Sufi hareketliliğini ve tekkeler arası sosyo-mekânsal ağları ampirik olarak analiz edebilmek adına, 5622 kişiden oluşan büyük veri kümesi belirli üst veri (metadata) standartlarına göre yapılandırılmıştır. Oluşturulan ilişkisel veri tabanındaki öznitelikler şu temel kategoriler altında tasnif edilmiştir:

---

[103] Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*; Nuran Çetin, *Eyüp Tekkeleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012; Fatih Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013; Mehmed Akif Köseoğlu, "Üsküdar Tekkelerinin Son Şeyhleri", *Üsküdar Sempozyumu*, c. 8, Üsküdar Belediyesi, 2014; Nuran Çetin, "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (2015), s. 5-36; Mustafa Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. 2, Fatih Belediyesi, İstanbul 2021; Mehmed Akif Köseoğlu, *Suriçi İstanbul'un Tekkeleri ve Son Şeyhleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2022.

[104] Ağırlıklı Örnekleme (ters frekans ağırlıklandırması ile nadir memleket gruplarını önceliklendiren), Hibrit Kümeleme + Tabakalı Örnekleme (coğrafi ve temporal gruplama ile proporsiyonel seçim), ve Rastgele Örnekleme (kontrol grubu). Kalite değerlendirmesi memleket çeşitliliği, nadir grup temsili ve veri doluluğu kriterlerine dayalı olarak yapılmış, sonuçta Ağırlıklı Örnekleme yöntemi %111,5 kalite skoru ve 93/102 memleket temsili (%91,2 çeşitlilik) ile en başarılı performansı göstererek dengeli ve temsili bir örneklem üretmiştir.

[105] Doğum ve vefat tarihlerinden biri olan kişilerin eksik tarihleri; belge tarihi, kişinin unvanı, eğitimi ve diğer tarih (ölüm veya doğum) dikkate alınarak tahminlenmiştir. Bu tahmin, 16 yıllık bir süreçte 25 tekkenin mensuplarının doğum tarihlerini içeren Nüfus Vukûatı defterinde kayıtlı 1840 kişinin yaş ortalamasının 24-45 olduğu ve aynı belgedeki şeyhlerin yaş ortalamasının 30-45 olduğu bilgisinden hareketle, Şeyh/Tekke lideri için 35-45 yaş, Mürid/Dervişler 20-30 yaş, talebeler için 15-25 yaş tercih edilmiştir. Doğum veya vefat yılları ise, veri setimizde bu iki tarihi içeren 499 kayıttan hareketle 65 yaş olarak belirlenen yaş ortalamasından hareketle belirlenmiştir.

- **Biyografik ve Kimlik Bilgileri:** Kişilerin unvanı, ismi, baba adı, doğum/vefat tarihleri ve yerel/uluslararası kökenlerini CBS tabanlı analiz etmeye imkân tanıyan memleket bilgisi ile coğrafi koordinatları.
- **Kurumsal Dinî Aidiyet (Tekke ve Tarikat):** Sufilerin organik bağ kurduğu ana tekkeler ve bunların coğrafi koordinatları ile intisap ettikleri tarikat veya birden fazla tarikatın (şecere/zincir) dökümü.
- **Eğitim Profili:** Sıbyan, rüşdiye, sultanî gibi dönemin modern eğitim kurumları; medrese eğitimi, icazet alınan özel dersler ve modern yükseköğrenim verileri.
- **Entelektüel ve İlmî Faaliyetler:** Kişilerin eğitim verdiği alanlar, ders içerikleri, yetkin oldukları diller, kaleme aldıkları ya da istinsah ettikleri eserler ile bizzat inşa/ihya ettirdikleri mimari yapılar.
- **Sosyo-ekonomik ve Mesleki Ağlar:** Geniş bir yelpazeye yayılan meslek gruplarının analizini kolaylaştırmak adına; *devlet memurluğu, askerî hizmet, ulema/müderrislik, esnaflık, sanatsal faaliyetler* ve *tekke içi idari görevler (şeyhlik, dervişlik, hademelik vb.)* şeklinde oluşturulan alt kategoriler.
- **Sosyal İlişki Ağları (Network):** Aktörler arası bağları görünür kılmak üzere kurgulanan akrabalık ilişkileri, dostluk/arkadaşlık bağları, hoca-talebe matrisi ve şeyh-mürit ilişkileri. (Söz konusu ilişkisel veriler tabanda yapılandırılmış olmakla birlikte, bu ağların haritalandırılması ve derinlemesine analizi mevcut tezin kapsamı dışında tutulmuş, gelecek çalışmalarda ele alınmak üzere projelendirilmiştir.)
- **Şehir içi/dışı Mekânsal Hareketlilik:** Aktörlerin tarihsel süreçte temas ettiği şehir içi semtler ile sınır ötesi seyahat rotalarında uğradıkları ya da ikamet ettikleri dış coğrafi merkezler ve bu lokasyonların mutlak koordinat verileri.
- **Kentsel Mekân İlişkileri ve Topoğrafya:** İstanbul'un kentsel dokusuyla kurulan çok katmanlı bağları mekânsal analize (spatial analysis) tabi tutmak amacıyla; ilişkili olunan cami/mescit, mektep, medrese, türbe, han/bekâr odası, hane/konak, ticarethane, ikamet yerleri ile vefat sonrası medfun bulunulan hazire/kabristan alanları ve tüm bu mekânların CBS tabanlı coğrafi koordinat kodları.

Tasarlanan veri modelinin ve öznitelik yapısının somut bir örneğini sunmak amacıyla, 5622 kişiden oluşan veri setinin rastgele seçilmiş küçük bir kesiti aşağıda paylaşılmıştır. (Bkz. Tablo 1.1)

Tablo 1.1: 19. Yüzyıl İstanbul tekke mensuplarına ait prosopografik veri seti (1860-1910)

KOD	Tekkesi	Tekkesi (LAT)	Tekkesi (LONG)	Diğer Tekke 1	Diğer Tekke 1 (LAT)	Diğer Tekke 1 (LONG)
R-293	Kubbe Tekkesi	41,02119	28,95315	0	0	0
R-707	Kırkağaç Emin Efendi veya Uşşaki Dergâhı	41,01101	28,95124	0	0	0
HÜR-544	Sarmaşık Tekkesi, Kazasker Abdülkadir Tekkesi	41,02693	28,93530	0	0	0
HÜR-326	Halimgülüm Tekkesi	41,02490	29,01600	0	0	0
T-152	Hindi Feyzullah Efendi Tekkesi	41,02331	29,02479	Hindiler Tekkesi	41,01126	28,95004
HÜR-279	İzzet Paşa-Vezir Tekkesi	41,04451	28,92955	0	0	0
HÜR-341	Kara Mehmed Paşa Tekkesi, Hasan Çavuş Tekkesi	41,00949	28,95201	0	0	0
HÜR-215	Selviburnu Tekkesi	41,14208	29,07481	0	0	0
HÜR-388	Şeyh Edhem Efendi Tekkesi-Sanduki Dergâhı-Cumartesi Dergâhı-Rifai Dergâhı	41,02154	29,01696	0	0	0
HÜR-264	Cafer Efendi Tekkesi-Keşfi Cafer Tekkesi	41,03115	28,98958	0	0	0
HÜR-374	Karabaş Tekkesi	41,02736	28,98031	0	0	0
HÜR-241	Seyyid Ahmed Buhari Dergâhı	41,02312	28,96014	0	0	0
HÜR-381	Fazlullah Kadi nam-ı diğer Fazlullah Paşa-Feyzullah Paşa Dergâhı	40,79713	29,43973	0	0	0
HÜR-390	Şeyh Edhem Efendi Tekkesi-Sanduki Dergâhı-Cumartesi Dergâhı-Rifai Dergâhı	41,02154	29,01696	0	0	0
HÜR-333	Türabi Baba Tekkesi	41,03220	28,96636	0	0	0
HÜR-335	Türabi Baba Tekkesi	41,03220	28,96636	0	0	0
HÜR-281	Kefevi Tekkesi-es-Sufi Müştakzade Tekkesi	41,02955	28,94158	0	0	0
HÜR-101	Atpazarı Tekkesi-Osman Efendi Tekkesi	41,01997	29,01894	0	0	0
HÜR-276	Murad Molla Mesnevihanesi	41,02760	28,94741	0	0	0
HÜR-210	Şeyhülislam Mustafa Efendi Tekkesi	41,04285	28,93304	0	0	0
HÜR-360	Bayrampaşa Tekkesi, Paşmak-ı Şerif Tekkesi, Baba Efendi Tekkesi	41,03941	28,96544	0	0	0
HÜR-153	Aydınoğlu Tekkesi, Hasan Ünsi	41,01241	28,97820	0	0	0
HÜR-332	Küçük Piyale Paşa Tekkesi (Şeyh Fahri Tekkesi)-Paşmakçı Ali Efendi Tekkesi-Yastıkçı Ali Efendi Tekkesi-Kurdibek Tekkesi	41,04004	28,96545	Yeşil Tulumba Şeyh Halim	41,02242	28,95947
HÜR-387	Şeyh Edhem Efendi Tekyesi-Sanduki Dergahı-Cumartesi Dergahı-Rıfai Dergahı	41,02154	29,01696	0	0	0
HÜR-261	Yahya Efendi Tekyesi	41,04590	29,01826	0	0	0
HÜR-378	Çayır veya Ethem Sırri Efendi Dergahı	41,13980	29,08727	0	0	0

Tarikatı	Diğer tarikat 1	Tekke Konumu	Unvanı	Adı	Baba adı
0	0	Sultanahmed	0	Muhtar Dede	0
Uşşakiyye	0	Aksaray Gureba Hasan Ağa mahallesi Şekerci sokağı	Kambur	Cemil Bey	0
Haşimiyye	0	Fatih, Edirnekapı, Niyazi Mısri sk.	Şeyh Seyyid	Ahmed Sıdki Efendi	0
Kadiriyye	0	Üsküdar, Tembel Hacı mah.	Nakipzade eş Şeyh Hafız	Mehmed Emin Efendi	0
0	0	Üsküdar-Selami Ali Efendi mah.	Seyyid	.. Efendi	Şeyh Kadir
Nakşibendiyye	0	0	Şeyh	Abdullah Efendi	0
Kadiriyye	0	Tophane	Şeyh	Abdülfettah Efendi	0
Nakşibendiyye	0	Beykoz, Bali karyesi, Selviburun caddesi	Şeyh	Abdülkadir	0
Rıfaiyye	0	Üsküdar Tabutçular	Şeyh	Abid Efendi	Şeyh Edhem Efendi
Nakşibendiyye	0	Fındıklı	Hafız	Ahmed Şevki Efendi	0
Resmiyye	0	Tophane	Hobcu	Ahmet Efendi	0
Müceddidiyye	0	Unkapanı, Yeşil tulumba	Şeyh	Ali Efendi	Şeyh Mahmud Efendi
Rıfaiyye	Nakşibendiyye	Gebze	Seyyid	Ali Haydar Efendi	0
Rıfaiyye	0	Üsküdar Tabutçular	Şeyh	Ali Haydar Efendi	Şeyh Şevket Efendi
Kadiriyye	0	Kasımpaşa Camii Kebir mah. Türabi cad.	Şeyh Vekili	Ali Kuzu	0
Kadiriyye	0	Kasımpaşa Camii Kebir mah. Türabi cad.	Şeyh	Ali Rıza Efendi	0
Nakşibendiyye	0	Salmatoruk-Fethiye	Şeyh Şair	Ali Rıza Vasfi Efendi	Şeyh Mehmed Raşid Efendi
Celvetiyye	0	Üsküdar-Esirpazarı	Şeyh	Ali Sünbüli Efendi	0
Halidiyye	0	Çarşamba	Şeyh	Ali Talip Efendi	0
Nakşibendiyye	0	Otakçılar	el-Hac	Ali Uşşaki	0
Müştakîyye	0	Cerrahpaşa Mahallesi, Haseki Caddesi	Hacı	Arif Efendi	0
Cerrahiyye	0	Eminönü, Salkımsöğüt	Şeyh	Bedreddin İzzi Efendi	0
Rıfaiyye	0	Üsküdar Tabutçular	Şeyh	Edhem Efendi	0
Nakşibendiyye	0	Beşiktaş	Şeyh	Edhem Muhammed Nuri Efendi	0
Rıfaiyye	0	Beykoz Yalı karyesi	Şeyh	Edhem Sırri Efendi	0

Oluşturulan veri setinin temizlenmesi, mükerrer (tekrarlı) kayıtların ayıklanması ve standartlaştırılması süreçleri, açık kaynak kodlu bir programlama dili olan Python vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Veri ön işleme aşamasının ardından aktörlerin memleketleri, şehir dışı seyahat rotaları ve kentsel doku içinde temas ettikleri tüm odak

noktaları (ana tekkeleri, irtibatlı olunan diğer kurumsal mekânlar, eğitim alınan/verilen yerler, istihdam alanları, sosyalleşme/zikir lokasyonları, ikametgahlar ve medfun bulunulan alanlar) coğrafi koordinatlarıyla veri tabanına işlenmiştir.

Bu çalışmada kullanılan veri seti, nüfus defterleri, misafir defterleri ve biyografik kaynaklar gibi ağırlıklı olarak erkek odaklı resmî kayıtlara dayandığından, kadın tekke mensuplarına ilişkin sistematik bilgi üretmek büyük ölçüde mümkün olamamıştır. Sultantepe Özbekler Tekkesi misafir ve nüfus defterlerinde yalnızca şeyh ailesi kapsamında şeyhin eşi ve kızlarına dair birkaç dolaylı kayda rastlanmakta; bunun ötesinde bağımsız bir Sufi kadın profili elde edilememektedir. Bununla birlikte, bu yokluğun kadınların tekke hayatından fiilen dışlandığı anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. Nitekim arşiv belgelerine dayanan bir araştırmamızda, 19. yüzyıl İstanbul'unda 1875 tarihli nüfus sayımına göre tekkelerde 869 kadının ikamet ettiğini ortaya koymakta; bu kadınların tekkenişîn, zâviyenişîn, duagû ve mütevellî gibi görevler üstlendiğini, bir bölümünün bu görevler karşılığında maaş aldığını belgelemektedir.[106] Üstelik 1882 sayımında İstanbul tekkeleri genelinde kadın nüfusunun 1.259 erkek nüfusuna karşılık 869 olarak gerçekleşmesi, toplamın yaklaşık yüzde kırkına ulaşan kadın mevcudunu gözler önüne sermektedir. Öte yandan Oflu Yusuf Şevki Efendi'nin kendi el yazısıyla tuttuğu *Defter-i İhvan*'ında yaklaşık 12.000 kişinin yaklaşık yarısının kadın sufilerden oluştuğu bilinmektedir ki bu rakam, gayri resmî tasavvuf çevrelerinde kadın varlığının resmi kayıtlarda yansıdığından çok daha güçlü olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu tezin veri seti, kadınların tekke hayatından dışlandığını değil, kullanılan kaynakların onları görünmez kıldığını göstermektedir; bu ayrım metodolojik bir sınırlılık olarak değil, gelecek araştırmaların önünü açan özgün bir bulgu olarak kayıt altına alınmalıdır.

Bu çalışmada, sufi hareketliliğinin tamamen mekânsal ve coğrafi ilişkileri üzerine odaklanılmıştır. Bu yöntemsel sınırlandırma gereği, veri mimarisinde yer alan ve kişiler arası sosyal ağ analizlerinde (SNA) kullanılmak üzere kurgulanan aktörler arası ilişkisel veriler (hoca, akraba, talebe ve dostluk bağları) mevcut tez kapsamına dahil edilmemiş; ileri düzey network analizi projelerinde değerlendirilmek üzere tasnif edilerek saklı tutulmuştur.

[106] Serpil Özcan, "Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 12/2, (2022), s. 615-44, https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1111797.

2. Aşama: İstatistiki Ölçümler ve Analizler

Hazırlanan büyük veri seti, 19. yüzyıl İstanbul tekkelerinin ve mensuplarının çok boyutlu analizine imkân tanımaktadır. Bu doğrultuda çalışma kapsamında gerçekleştirilen analizler dört temel boyutta yapılandırılmıştır:

- **Demografik analizler:** Tekke mensuplarının memleket dağılımları, yaş profilleri, eğitim seviyeleri, meslek grupları ve dil yetkinliklerinin istatistiksel dökümü yapılmıştır.
- **Mekânsal Analizler:** Tekkelerin kentsel yoğunluk alanları, tarikatların semtlere göre dağılımı, memleket-tekke korelasyonu, sınır ötesi seyahat rotaları ve coğrafi etki alanları CBS yardımıyla haritalandırılmıştır.
- **İstatistiğe Dayalı İlişkisel Analizler:** Tarikat-mekân ilişkileri, tekkelerin kentsel odaklarla kurduğu bağlar ve meslek-tarikat eğilimleri istatistiksel olarak modellenmiştir.
- **Zamansal Analizler:** Sufi hareketliliğinin ve seyahat örüntülerinin tarihsel süreçteki dönemsel gelişimi ile mekânsal genişleme dinamikleri incelenmiştir.

Veri setindeki gizli kalmış makro örüntüleri deşifre etmek amacıyla, gelişmiş veri analizi ve grafik araçları sunan SPSS yazılımı vasıtasıyla şu Çoklu Değişken Analizleri gerçekleştirilmiştir:

1. **Korelasyon Analizi:** Tekke mensuplarının eğitim düzeyleri, meslekleri ve tarikat mensubiyetleri arasındaki istatistiksel anlamlılığa sahip ilişkiler ortaya konulmuştur.
2. **Kümeleme (cluster) Analizi:** Benzer sosyo-demografik ve mekânsal özelliklere sahip tekke mensupları ile tekkelerin homojen gruplar altında kümelenmesi sağlanmıştır.
3. **Faktör Analizi:** Tekke mensuplarının profillerini ve hareketlilik süreçlerini belirleyen karmaşık değişkenlerin arkasındaki temel faktörler tespit edilmiştir.
4. **Çok Boyutlu Ölçekleme (multidimensional scaling):** Tekkelerin ve aktörlerin çok boyutlu benzerlik ve yakınlık ilişkileri iki boyutlu düzlemde görselleştirilmiştir.

Geleneksel tarih yazımında gözden kaçabilecek makro örüntüleri ve karmaşık kesişim kümesini görünür kılan bu dijital analiz yöntemleri, tekkelerin Osmanlı toplumundaki çok katmanlı ve dinamik rolünü ampirik verilerle anlamlandırmaya katkı sağlamıştır.

3. Aşama: Coğrafi Bilgi Sistemleri Mekânsal Analiz

Coğrafi Bilgi Sistemleri, mekânsal ilişkileri, demografik değişimleri, yerleşim örüntülerini, sosyal ağları ve kültürel etkileşimleri haritalandırmasını sağlayan dijital bir araçtır. Bu yöntem çalışmada mekânın ve yerin, tarihî olaylara etkisini ya da olayların mekân ve yere etkisini incelemek için de kullanılmıştır. Tarihçiye mekân ile çalışma imkânı sunan CBS, şehirlerin ve toplumların zaman ve mekândaki değişimini ve dönüşümünü gözlemlemek için kullanılan temel araştırma araçlardan biridir. Genel bir ifade ile CBS, mekânsal veriyi saklamak, kontrol etmek, dijital sisteme dâhil etmek, görüntülemek ve nihayet analiz etmek için geliştirilmiş bir sistemdir.

Hazırlanan veri setinde yer alan her bir coğrafi veri süzülerek koordinatları tespit edilmiş ve ArcGIS Pro yazılımı ortamında şu temel vektör veri modelleriyle yapılandırılmıştır:

- **Noktasal Öznitelikler (point data):** Koordinatları belirlenen tekkeler, kentsel yapılar, ikametgahlar ve sufilerin köken bölgeleri gibi mutlak lokasyonların harita üzerinde mekânsal birer düğüm olarak konumlandırılması sağlanmıştır.
- **Çizgisel Öznitelikler (line data):** Sufilerin seyahat örüntülerini, sınır ötesi hareketliliklerini ve şehirler arası yolculuk rotalarını görünür kılmak için akış hatları ve coğrafi güzergâhlar modellenmiştir.

Tekke merkezli hareket eden kitlelerin menşe ve varış noktalarının harita üzerinde katmanlaştırılmasıyla ortaya çıkan mekânsal dağılım, İstanbul tekkelerinin sınır ötesi nüfuz alanını (hinterland) ve Osmanlı başkentinin tasavvuf dünyasındaki küresel merkezi konumu görselleştirilmiştir.

Çalışmada kullanılan verilerin görselleştirilmesinde tarihî haritalar yerine modern tabanlı vektör veriler tercih edilmiştir. Bu tercihte iki temel husus etkili olmuştur: İlk olarak, tarihî haritaların içerdiği yoğun ve karmaşık unsurların, çalışmadaki noktasal ve çizgisel verilerin net bir şekilde okunmasını engellemesi; ikinci olarak ise İstanbul'un sınırlarının bilâd-ı selâse (Eyüp, Galata, Üsküdar ve suriçi) ile sınırlı kalması hasebiyle daralan harita çerçevesinin mekânsal analizlerin detaylı bir

şekilde sunulmasına teknik olarak imkân tanımamasıdır. Bu durumu göstermek üzere ilgili bir dönem haritası coğrafi referans (georeferencing) yöntemiyle eklenerek gösterilmiştir.

4. Aşama: Tekke Ağları ve Nüfus Hareketliliğinin Analizi ve Yorumlanması

İstatistiki ve mekânsal analizler neticesinde ortaya çıkan sosyo-mekânsal ilişkilerin yorumlanması, İstanbul odaklı tekke hareketliliğini ve bu devingenliğin kent bütününe olan çok katmanlı etkilerini ampirik olarak anlamlandırmayı mümkün kılmıştır. Çalışmada, dünya genelinde benzer dinî ve kurumsal yapılar için hayata geçirilmiş öncü dijital insani bilimler projelerinin metodolojik yaklaşımlarından ve veri modellerinden istifade edilmiştir.

Bu doğrultuda, Hristiyan manastırlarını ve Orta Çağ üniversite kiliselerini konu edinen; haritalama, demografik hareketlilik ve ağ analizlerini içeren uluslararası çalışmalar yakından incelenmiştir. Bu projelerden **Collegiales (2009)**; kurumsal konum, kuruluş, kurucular, hâmiler ve kullanıcı profilleri gibi üst verileri çözümlerken[107] **Monastères (2017)** projesi ise kurumsal kimlik, coğrafi konum, kronolojik gelişim, yönetsel statü ve gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde ilişkisel veri tabanları oluşturmuştur.[108] Söz konusu iki dijital girişimin birleşiminden doğan **Colémon (2020)** külliyatı ise dinî kurumların ve mensuplarının sosyo-mekânsal analizlerinin nasıl entegre edilebileceği hususunda bu araştırmaya doğrudan modellik etmiş ve yol gösterici olmuştur.[109]

Sonuç olarak bu metodolojik yaklaşım, geleneksel tasavvuf tarihindeki anlatı temelli ve nitel incelemeleri, ölçülebilir ve doğrulanabilir ampirik verilerle tamamlayarak alana özgün bir boyut kazandırmıştır. Yöntemsel kurgunun tatbik edilmesiyle birlikte:

1. İstanbul'daki farklı tarikat ve tekkelerin sınır ötesi ve şehir içi etkileşim coğrafyaları (hinterlandları) haritalandırılmıştır.

---

[107] A. Massoni, "Collegiale" in *Collegiales*, 2009, https://collegiales.applirecherche.unilim.fr/ [Erişim tarihi: 09.03.2025].

[108] A. Autissier, S. Bully, N. Deflou-Leca, M. Gaillard, Ö. Gazeau, N. Pousthomis ve C. Treffort, "Monastères," in *Monastères*, 2009, https://cercornum.univ-st-etienne.fr/monasteres/content/monast%C3%A8res-une-base-de-donn%C3%A9es-relationnelles, [Erişim tarihi: 09.03.2025].

[109] A. Massoni ve N. Deflou-Leca, "Colémon," in *Landscapes*, 2020, http://www.ub.edu/proyectopaisajes/index.php/spaces/blog-en/169-introduction-colemon-france [Erişim tarihi: 09.03.2025].

2. Sufi hareketliliğinin ve derviş göçlerinin İstanbul'un kentsel ve demografik dokusundaki mekânsal izdüşümleri görünür kılınmıştır.
3. Tekkelerin İstanbul'un sosyo-kültürel hayatındaki kurumsal ve merkezi rolü, ilk kez bu ölçekte sayısal analizlerle desteklenmiştir.

1.5. Tezin Bölümleri

Bu çalışma, birbirini metodolojik ve tematik olarak tamamlayan toplam altı ana bölümden oluşmaktadır: Giriş bölümünde araştırmanın amacı, literatürdeki özgün yeri ve temel soruları ortaya konmaktadır. Mekânsal analiz metodolojisinin tasavvufî kurumlara uygulanmasını sağlayan teorik çerçeve ve kavramsal yaklaşımlar bu bölümde temellendirilmektedir. Tezin arşiv kaynakları tanıtıldıktan sonra, çalışmanın ampirik ve dijital metodolojisi detaylandırılmaktadır.

İkinci bölümde çalışmanın mekânsal odağında yer alan İstanbul, sufilerin anlatıları üzerinden ele alınmaktadır. 19. yüzyıl İstanbul'undaki tekkelerin genel durumu, şehir içi mekânsal dağılımları ve özellikle sınır ötesi bağlantılara sahip kurumsal ağlar incelenmektedir. Özbek tekkeleri gibi spesifik örnekler üzerinden, tekkelerin uluslararası karakteri ve Osmanlı Devleti'nin uzak coğrafyalarla kurduğu kültürel-diplomatik bağlardaki merkezi rolü analiz edilmektedir.

Üçüncü bölüm, öncelikle Türkistan (Orta Asya) ve diğer bölgeler ile İstanbul arasındaki tekke bağlantılı seyahat ağlarına odaklanılmaktadır. Hac, ziyaret, eğitim, ticaret ve göç odaklı seyahatlerin rotaları ve coğrafi güzergâhları, seyahat eden derviş ve seyyah gruplarının demografik ve sosyal profilleri ile konaklama örüntüleri detaylandırılmaktadır.

Dördüncü bölüm, tekke bağlantılı seyahatlerin coğrafyasını ve kurumsal mantığını ele almaktadır. Tarikatların kendi kurumsal yapıları ve şebekeleri aracılığıyla ördükleri seyahat ağları analiz edilerek, bu ağların bilgi ve insan dolaşımındaki işlevi tartışılmaktadır. Bölümün devamında, hac güzergâhı üzerinde konumlanan tekkeler ve sınır ötesi sistematik seyahat rotaları haritalandırma ekseninde ele alınmaktadır.

Beşinci bölümde ilk dört bölümde ortaya konan kuramsal ve metodolojik çerçeve, ampirik olarak somutlaştırılmaktadır. Araştırmanın en zengin ve nitelikli büyük verisini sağlayan Özbekler Tekkesi defterleri, detaylı bir vaka analizi yöntemiyle incelenerek, tekke merkezli hareketliliğin işleyişi mikro düzeyde ortaya konmaktadır.

Altıncı ve son bölümde, yeniden makro düzeyde bir üst okumaya yönelinerek, tekke merkezli seyahatlerin uzun mesafeli sosyo-kültürel ve iktisadi etkilerine odaklanılmaktadır. Tekkelerin bilgi-kültür transferindeki rolleri, sosyal ağların genişlemesine katkıları, kültürel karşılaşma mekânları olarak işlevleri ve mekânın dönüştürücü gücü analiz edilmektedir. Bölüm, tekkelerin çevreleriyle kurdukları bölgesel/küresel etkileşimlerin ve iktisadi faaliyetlerin çok katmanlı yapısını ortaya koyarak tezi nihayete erdirmektedir.

BÖLÜM 2: XIX. YÜZYILDA İSTANBUL'UN SUFÎ COĞRAFYASI: İNSAN, KURUM VE KÜLTÜR

Bu bölümde çalışmanın iki mekânı etraflıca ele alınacaktır: İstanbul ve tekkeleri. İlk olarak, Osmanlı başkenti İstanbul'un tasavvufi iklimi çeşitli boyutlarıyla değerlendirilecek, sufilerin gözünden, algısından ve deneyimlerinden hareketle şehrin manevi topoğrafyası tanımlanacaktır. Ardından, 19. yüzyıl İstanbul'unda tekkelerin genel durumu analiz edilerek, bu kurumların sosyal, kültürel ve dini hayattaki konumları değerlendirilecektir. Tekkelerin şehir içindeki dağılımları, yoğunlaştıkları bölgeler çalışmamızın bir diğer odak noktasını oluşturacaktır. Son olarak, İstanbul'un sınırlarını aşan, imparatorluğun diğer bölgeleriyle ve hatta sınır ötesi coğrafyalarla bağlantıları bulunan tekkeleri inceleyerek, bu kurumların oluşturduğu uluslararası ağları ve hareketliliği ortaya konulacaktır. Böylece İstanbul'un, çalışmanın omurgasını oluşturan tekkelerin merkezinde bulunduğu geniş bir manevi ve kültürel etkileşim alanının kalbi olarak nasıl işlev gördüğü gösterilmiş olacaktır.

Nihayetinde bu bölüm, tezin ana argümanını oluşturan "tekke merkezli uzun mesafeli yolculuklar" kavramının anlam kazanabilmesi için zorunlu olan mekânsal ve kurumsal altyapıyı inşa etmektedir. Tez kapsamında çözümlenen 5.622 kişilik prosopografik veriyi ve mekânsal analiz bulgularını, soyut rakamlardan öteye taşıyarak tarihsel aktörlere ve somut kentsel pratiklere dönüştürebilmek, öncelikle bu aktörlerin faaliyet gösterdiği şehri ve kurumları derinlemesine kavramayı gerektirmektedir. İkinci bölüm, tam da bu köprüyü kurma işlevini üstlenmektedir.

2.1. Sufilerin İstanbul'u

Selçuklu ve Osmanlı yerleşimlerinin kurucu unsuru olan sufi zümreler, Konstantinopol'e geldiklerinde mamûr bir şehirle karşılaştılar ve başlangıçta gözlemci bir rol üstlendiler.[110] Fetih öncesi dönemde Ahî-Yesevî geleneğine bağlı iki tekke Dâver Baba ve Şahkulu Sultan Tekkeleri Bizans'ın Anadolu yakasında istihbarat faaliyetleri yürütürken, fetihten sonra Fatih Sultan Mehmed'in şehri yeniden imar ve İslamlaştırma politikaları çerçevesinde tekkeler önemli roller üstlendi. [111] Fetih sonrası Suriçi'nde kurulan ilk tekkeler olan Şeyh Vefa Tekkesi (Zeyniyye) ve Hindiler Tekkesi

[110] Adalet Alada Bayramoğlu, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, s. 64.
[111] Mehmet Öz, "İstanbul Nüfusu: Fetihten XVIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar", *Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2015, c. 3, s. 468.

(Nakşibendiyye), Eski Saray civarında şehrin İslamî karakterini görünür kılarak Müslüman ahalinin yerleşimini kolaylaştırdı.[112]

1453-1600 yılları arasında Halvetîlik, Bektaşîlik, Nakşibendîlik ve Mevlevîlik tarikatları 67 yeni tekke kurarak tarikat çeşitliliğini artırırken, Klasik Dönem'de (1601-1800) 500-700 bin nüfuslu kozmopolit İstanbul'da tekke inşası zirveye ulaştı ve 18. yüzyılda 75'ten fazla yeni tekke açılarak şehrin dini ve kültürel coğrafyası zenginleşti.[113] Bu süreçte tekkeler, İstanbul'un Osmanlı-İslam şehrine dönüştürülmesinde öncü roller üstlenirken, zamanla şehrin sosyal, kültürel ve dini dokusunu aktif şekilde etkileyen ve şekillendiren kurumlar haline geldi.

Osmanlı Devleti'nin modernleşme çabalarının merkezi konumundaki 19. yüzyıl İstanbul'u, çok boyutlu bir dönüşüm sürecine tanıklık etmiştir. 1839 Tanzimat Fermanı ve 1856 Islahat Fermanı'nın ilanı, devletin siyasi ve idari yönelimini belirlerken, başkentin sosyal ve kültürel hayatında da yeni bir çağın açılmasına vesile olmuştur. Bu dönemde İstanbul hem kentsel mekânı hem de toplumsal yapısı açısından köklü değişimler yaşamıştır. II. Mahmud döneminde temelleri atılan ve içlerinde önemli mutasavvıfların da yer aldığı[114] reform hareketinin ürünü olan Tanzimat politikaları, şehrin fiziki dokusunu yeniden biçimlendirmiştir. Batı tarzı geniş caddeler, kamusal meydanlar[115] ve modern devlet binaları inşa edilmiş, bürokratik alanda reformlar gerçekleştirilmiş ve belediye teşkilatı kurulmuştur.[116]

2.1.1. Tekkelerin Şehir Mekânıyla İlişkisi

Bu çalışmanın konusu olan sufiler dini ve kültürel değerleri yayan aktörler olarak Osmanlı toplumunun, tekkeler de mekânsal etkileşimlerin bir merkezi olarak şehrin parçasıdırlar. İstanbullular mahalle aidiyetlerini o mahallede bulunan bir ibadethaneye ya da sembolik bir yapıya referansla ifade etmektedir.[117] Mahallede oluşan bilincin en

[112] Mehmet Canatar, "İstanbul'un Nahiye ve Mahalleleri (1453-1923)", *Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2015, c. 3, s. 224.
[113] Serpil Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2020, 108-9.
[114] Zeynep Erçetin Yavuz, *İstanbul'da Halidîlik (1811-1876)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2025, s. 84-85.
[115] Hasan Taşçı, *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekân, Meydan*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014, s. 154.
[116] Tarkan Oktay, *Şehremaneti*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2011, s. 45-47.
[117] Büşranur Bekman, *XIX. Yüzyılın Dönüşen İstanbul'unda Mahalleler, Kollar ve Belediyeler: Bir Envanter ve Haritalama Çalışması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2020, s. 3.

temel dayanaklarından biri cemaatle yaşama eğilimidir.[118] İşte tekkeler, sembolik bir yapı ya da cemaat yapısını oluşturmada merkezi bir rol oynamış, mahalle sakinlerini ortak ritüeller, değerler ve sosyal etkinlikler etrafında bir araya getiren kurumsal odak noktaları olmuşlardır. Tekkelerin düzenlediği zikir meclisleri, sohbetler ve diğer toplu ibadetler, sadece dini pratikler olmaktan öte, mahalle sakinlerinin sosyal bağlarını güçlendiren, dayanışma ruhunu pekiştiren ve ortak bir kimlik oluşturan vesileler olarak işlev görmüştür.[119] Ayrıca tekkeler, mahalle sakinlerinin gündelik sorunlarına çözüm aranan, ihtiyaç sahiplerine yardım dağıtılan ve toplumsal meselelerin tartışıldığı kamusal alanlar olarak da topluluk bilincinin gelişimine katkıda bulunmuşlardır.

Osmanlı mahalleleri, bölgesel şartları ve yerel malzeme imkânlarını ustaca değerlendiren özgün bir mimari teknoloji ile şekillenmiştir.[120] Bu geleneği takip eden İstanbul tekkeleri, şehrin karakteristik sivil mimarisinin özelliklerini taşıyan ahşap yapılar olarak, İstanbulluların kendi evlerine gider gibi rahatça girdikleri mekânlar şeklinde inşa edilmiştir.[121] Sürekli değişen ve ihtiyaçlara göre yeniden şekillenen şehirde, bazen bir konutun tekkeye dönüştürülmesi ile tasavvufi kurumlar ortaya çıkmış, yanındaki yapıların da bu dönüşüme dahil edilmesiyle sokak ve mahalleye organik bir şekilde nüfuz etmişlerdir.[122] Bu dönüşüm süreci, Osmanlı şehir yapısının esnekliğini ve tasavvuf geleneğinin toplum içindeki organik yayılma sürecini yansıtmaktadır.

Bazı tekkeler; cami, türbe, medrese, hamam ve çeşme gibi ek yapılarla bütünleşerek külliye formunda mimari kompleksler olarak inkişaf etmiş ve adeta mikro ölçekli yerleşim alanları meydana getirmiştir. Literatürde de vurgulandığı üzere bu kurumlar; dârülhadis, dârülkurra, kütüphane, muvakkithane ve dershane gibi çok işlevli birimleri bünyesinde barındırarak kendi kendine yetebilen sosyo-kültürel merkezler haline gelmiştir.[123] Külliye çatısı altındaki bu mekânsal birliktelik, tekkelerin toplumsal hayatta üstlendiği çok boyutlu rolü açıkça göstermektedir. Kurumsal bünyedeki eğitim odaklı yapılar vasıtasıyla toplumun farklı kesimlerine entelektüel ve ilmî imkânlar sunulurken; sebil, hamam ve muvakkithane gibi kamusal tesisler sayesinde gündelik yaşamın kılcal damarlarına nüfuz edilerek halkla doğrudan temas kurulmuştur.

---

[118] Bekman, *XIX. Yüzyılın Dönüşen İstanbul'unda Mahalleler, Kollar ve Belediyeler: Bir Envanter ve Haritalama Çalışması*, s. 16.
[119] İmre Eren Özbek, *Mahalle, Yeni Bir Paradigma Mümkün mü?,* Tuti Kitap, İstanbul 2017, s. 88-98.
[120] Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 133.
[121] Cansever, *Osmanlı Şehri*, s. 134.
[122] Cansever, *Osmanlı Şehri*, s. 100-101.
[123] Tanman, "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", s. 376-77.

Nihayetinde bu çok işlevli yapılar, farklı sosyo-ekonomik sınıflardan gelen aktörleri ve kitleleri aynı mekânsal düzlemde bir araya getiren organik birer toplumsal entegrasyon merkezi işlevi görmüştür.

Fethi takip eden dönemde dönüştürülen manastırlar ve kiliseler gibi Bizans yapıları da tekke olarak kullanılmıştır.[124] Bu dönüşüm şehrin dokusuna nüfuz ederek ilahi dinlerin müştereklerinin yaşatılmasına katkı sağlasa da[125] Osmanlı Devleti'nin mevcut kentsel dokuyu zorlamadan, organik bir şekilde dönüştürmesinin de bir aracıdır. Osmanlı Devleti, Bizans mirasını tamamen yok etmek yerine, onu yeniden yapılandırmaya en uygun aracılar olan tekkeler sayesinde yeniden üretmiştir. Bu sofistike kontrol mekanizmasında eski yapılar korunmuş ama yeni anlamlarla doldurulmuştur.

19. yüzyılın ikinci yarısında ise milyonluk nüfusa sahip İstanbul'un kozmopolit yapısı içinde, Kadiriyye, Rifaiyye, Mevleviyye, Nakşibendiyye gibi tarikatların tekke ve şeyhleri şehrin her yanına dağılmış durumdadır.[126] Bu tasavvufi ağ, sadece Müslüman yerleşim alanlarını değil, gayrimüslim toplulukların bulunduğu mahalleleri de kapsayarak şehrin bütünleyici unsuru haline gelmiştir.[127] Fener Rum Erkek Lisesi ile Mesnevihane Tekkesi, Galata'daki Kuledibi Mevlevihanesi gibi örnekler farklı kültürler arası yakın ilişkileri simgelerken, Özbekler Tekkesi'nde gayrimüslimler ekonomik faaliyetlere katılmışlardır.[128] Bu durum, tekkelerin sadece Müslümanların dini hayatını şekillendiren kurumlar olmaktan çıkarıp, şehrin tüm sakinlerinin gündelik yaşamına dokunan, farklı kültürlerin birbirini tanıma süreçlerine katkıda bulunan dinamik sosyal merkezler olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

İstanbul'da farklı toplumsal katmanların karşılaşma dinamiği şehrin mekânsal organizasyonunda da kendini göstermektedir. Aziz Mahmud Hüdai, Balâ ve Merkez Efendi Tekkeleri gibi semt yollarının tekkenin içinden geçtiği yapılar, şehir dokusuyla tasavvufi kurumların bütünleşmesinin en çarpıcı örnekleridir.[129] Tekkelerin semt ile iç

[124] Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 119.
[125] Tanman, "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", s. 366. Ahmet Yaşar Ocak, "13.-15. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hristiyan Dini Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Goerges) Kültü", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2016, s. 53.
[126] Hamidullah Almuşev, *Hacnâme,* s. 19-20.
[127] Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 214; Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 182-185.
[128] Serpil Özcan, "İstanbul'da Tekke, İnsan ve Şehirlerarası Mekân Ağları", *Özbekler Tekkesi*, İstanbul, 2026 (Baskıda).
[129] Tanman, "Osmanlı Şehrinde ve Mahellesinde Tekkelerin Yeri", s. 425-27.

içe geçtiği bu yapılar, Osmanlı tasavvuf anlayışının en özgün mimari ifadelerinden biridir. Bu düzenleme, tasavvufun "dünyadan kaçış" değil, "dünyayı kutsallaştırma" yaklaşımının bir yansıması gibidir. Bir yapılaşma tercihi veya tasavvufi hayat ve gündelik hayatın iç içeliğinin bir neticesi olarak ortaya çıkan bu durum tesadüfi değil, tasavvufun "daima huzurda olmak" felsefesinin bilinçli bir ifadesidir. Tekke, kapalı bir yapı değil, şehrin organik dokusuna entegre olmuş açık bir kamusal alan olarak işlev görmektedir. İnsan ölçeğini esas alan bu çok işlevli mekânlar, dünyevi ve uhrevi alanlar arasında organik bir birliktelik kurmaktadır. Osmanlı şehir kültüründe cami ile çarşının, tekke ile sokağın, türbe ile kahvehanenin yan yana bulunması, gündelik yaşamın tamamının tasavvufi değerlerle örülü olduğu bir dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Osmanlı şehrinin önemli bir parçası da şehrin her yanına dağılmış olan mezarlıklar, türbeler ve kabirlerdir. Osmanlı şehrinde mezarlıklar yalnızca ölülerin defnedildiği mekânlar olmayıp aynı zamanda gündelik hayatın, toplumsal belleğin ve dini pratiklerin kesiştiği çok katmanlı kamusal alanlardı. Nitekim Boyar ve Fleet'in tespitiyle İstanbul mezarlıkları, ziyaretçilerin dinlendiği, sohbet ettiği, mahallesine giderken aralarından geçtiği sosyal mekânlar olarak işlev görmekteydi. [130] Tekkelerin de ayrılmaz bileşenlerinden birini oluşturan hazireler ve türbeler, şeyh ve dervişlerin yaşamları boyunca inşa ettikleri tasavvufi atmosferi vefatlarından sonra da sürdürmüş ve kuşaklar boyunca ziyaret edilen kutsal mekânlar olarak işlev görmüştür.[131] Bu mezarlık alanları, Osmanlı kent kültüründe ölüm ile yaşam, geçmiş ile gelecek arasındaki organik bağı simgeleyen önemli unsurlardır. Zaman içinde tekke yapıları ortadan kalksa dahi, hazireler bu kurumların kolektif hafızasını muhafaza etmeye devam etmiş, böylece tekkelerin oluşturduğu sosyal ve kültürel ağlar sonraki nesillere aktarılmış, şehrin hem fiziki hem dini ve kültürel coğrafyasına katkıda bulunmuş kalıcı

[130] Kate Fleet ve Ebru Boyar, *Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 252-56.

[131] Karoly Kos, *İstanbul Şehir Tarihi ve Mimarisi*, çev. Tarık Demirkan, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2019, s. 207. Bu konuda yazılmış müstakil makaleler olduğu çeşitli semtlerdeki türbe, hazire ve kabir yerlerine yönelik kitap çalışmaları da bulunmaktadır. Bazı örnekler için bakınız: Sadi S. Kucur, "Üsküdar Nalçacı Şeyh Halil Efendi Tekkesi Haziresi Mezartaşları", *Üsküdar Sempozyumu V*, ed. Coşkun Yılmaz, Üsküdar Belediyesi, 2007; Yunus Uğur vd., *İstanbul Türbe, Hazire ve Kabirleri*, 4 cilt, İBB Yayınları, İstanbul 2019; Ömer Koçyiğit, "Üsküdar Afganîler Tekkesi ve Haziresindeki Mezartaşları", *VI. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu I*, ed. Coşkun Yılmaz, Üsküdar Belediyesi, İstanbul 2009; Ahmet Semih Torun, "Şeyh Muhammed Murad-ı Buhârî Tekkesi Haziresi Üzerine Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi*, 34 (2010), s. 125-61; Zeynep Emel Ekim, "Üsküdar Selim Efendi Tekkesi Haziresi ve Mezar Taşları", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu, IX*, ed. Coşkun Yılmaz, Üsküdar Belediyesi, 2016, s. 335-62.

izler bırakmıştır.[132] Hazireler ve türbeler, yalnızca defin mekânları olmaktan öte, kolektif belleğin mekânsallaştığı ve toplumsal sürekliliğin somutlaştığı hafıza mekânları olarak önemlidir.

2.1.2. Bir Sufi Merkezi Olarak İstanbul'un Demografik Yapısı

Tekkelerin İstanbul'un kentsel yapısı üzerindeki etkisi yalnızca mimari ve mekânsal boyutlarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda şehrin nüfus kompozisyonunu şekillendiren önemli demografik sonuçlar da doğurmuştur. Aslında 19. yüzyılın ikinci yarsında İstanbul'un demografik yapısında önemli değişimler yaşanmıştır. Özellikle Kırım Savaşı (1853-1856) sebebiyle Kırım ve Kafkaslardan gelen göçler şehir nüfusunu artırmış[133], yeni yerleşim alanlarının açılmasını gerektirmiştir. Özellikle Üsküdar ve Kadıköy gibi Anadolu yakasındaki semtler niceliksel olarak büyüyen kente ayak uydurarak hızla gelişmiştir. Karpat 1885'e gelindiğinde şehrin nüfusunun %60'ının İstanbul dışında dünyaya gelmiş olduğunu ifade eder.[134]

Bu yoğun göç dalgasının içinde, sayısal olarak tam belirlenemeyen ancak kültürel etkisi bakımından önemli bir yere sahip olan sufi gruplar da bulunmaktadır. Osmanlı mülkünün dört bir yanından ve hatta sınırları dışından gelen dervişler, şeyhler ve tarikat mensupları, İstanbul'u adeta uluslararası bir "sufi merkezi" haline getirmişlerdi. Tekke defterlerinden anlaşıldığı üzere, Türkistan'dan Balkanlar'a, Kuzey Afrika'dan Kafkaslar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyadan İstanbul'a sürekli bir sufi akışı gerçekleşmekteydi.

Tezin temel dayanağı olan veri setindeki memleket bilgileri incelendiğinde, Osmanlı coğrafyasının her köşesinden olduğu kadar sınır ötesi bölgelerden de İstanbul'a

---

[132] Nahide Işık Demirkıran, *The City as a Reflecting Mirror: Being an Urbanite in the 19th Century Ottoman Empire,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İhsan Doğramacı Bilkent University, Ankara 2015, s. 49.

[133] Karpat'a göre 1829 yılında 360 bin civarındaki İstanbul nüfusu 1877 yılında gelindiğinde 700 bin civarındadır. Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, s. 214. Sultan II. Abdülhamid'in iç ve dış politikada bir hayatta kalma stratejisi olarak kurguladığı İttihad-ı İslâm (İslam Birliği) ve taşra eşrafını merkeze bağlama siyasetinin en büyük tarihsel kırılma noktası, şüphesiz Doksanüç Harbi (1877-1878) olmuştur. Bu savaşın ardından gelen muazzam toprak kayıpları ve Hristiyan tebaanın ayrışması, imparatorluğun nüfus yapısını radikal bir şekilde Müslümanlar lehine değiştirmiş ve sömürgeci güçlere karşı durabilecek yegâne unsur olarak hilafet makamını öne çıkarmıştır. Sultan, bu travmatik eşiğin ardından hem içerideki Arap ve taşra eşrafının sadakatini kazanarak merkezi otoriteyi tahkim etmek hem de dışarıda emperyalist devletlerin sömürgelerindeki Müslüman nüfuzu bir denge unsuru olarak kullanmak adına İslam Birliği'ni resmi bir devlet ideolojisi haline getirmiştir. Geç Osmanlı dönemi İslamcılık düşüncesi ve II. Abdülhamid'in din eksenli bu siyasetinin idari, entelektüel ve bölgesel arka planı, modern tarihçilikte geniş bir literatürle haritalandırılmıştır (William Ochsenwald, *Religion, Economy, and State in Ottoman-Arab History*, Gorgias Press, 2010, s. 193-206; Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat - II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*, Alfa Yayınları, İstanbul 2016; Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, Küre Yayınları, İstanbul 2020; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2023).

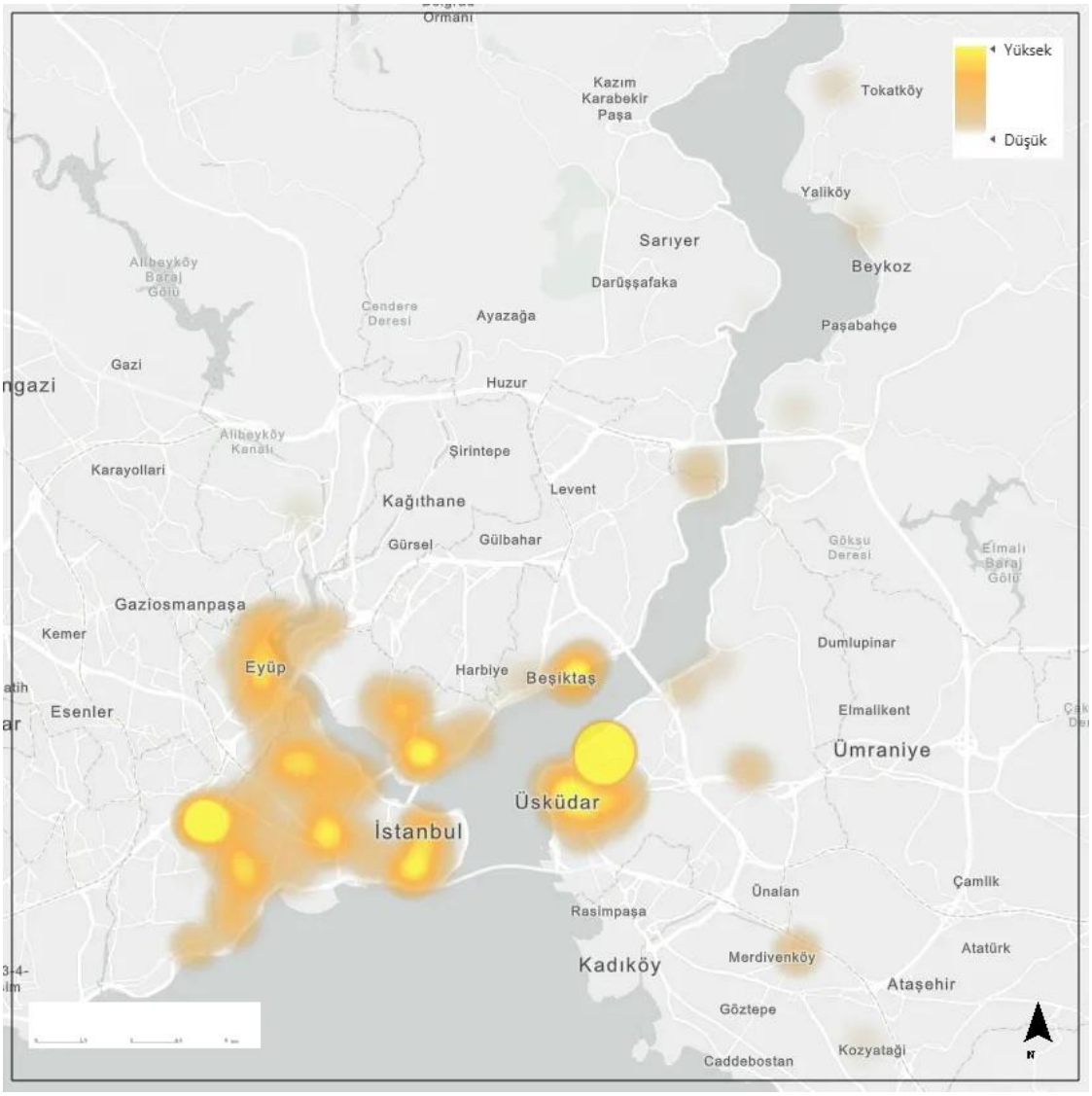
[134] Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, s. 219.

yönelen bir akış dikkat çekmektedir. Bu seyahatlerin en temel motivasyonunu hac ibadeti oluşturmaktadır. Halifelik makamının bulunduğu İstanbul, Surre alayının düzenlenmesi vesilesiyle hacı adaylarına sağladığı lojistik kolaylıklar, maddi destekler ve tasavvufi atmosferi ile Müslüman dünyasının büyük ilgisini çeken bir merkez konumuna yükselmiştir. 19. yüzyılda yaşanan ulaşım devriminin etkileri, bu seyahat dinamiklerini köklü biçimde dönüştürmüştür. Demiryolu ağının genişlemesi sayesinde Türkistan veya Avrupa'dan Odessa ya da Batum gibi önemli liman şehirlerine ulaşmak, oradan da buharlı gemilerle Karadeniz'i geçerek İstanbul'a varmak, eskiden aylar süren bir yolculuk iken haftalar içinde tamamlanabilir hale gelmiştir.[135] Ulaşım teknolojisindeki bu gelişmeler, İstanbul'a yönelik uluslararası insan hareketliliğini dönüştürmüş, ziyaretçi profilini çeşitlendirmiş ve tüccarlar, hacılar ile seyyahların şehre erişimini kolaylaştırarak İstanbul'un kozmopolit karakterini derinleştirmiştir.[136]

Aşağıdaki ısı haritası (Harita 2.1), veri setimize göre İstanbul'daki sufilerin tekkelerine nispetle coğrafi dağılımını göstermektedir. Haritada sarı renkli sıcak noktalar, dervişlerin yoğunlaştığı bölgeleri göstermektedir.

[135] Büşra Karataşer ve Salih Öztürk, "Osmanlı Dönemi Ulaşımında Raylı Sistemler Üzerine Bir İnceleme: İstanbul Tramvay Örneği", *BJSS* 7/14 (2018), s. 51-59; Ahmet Uçar vd., *Osmanlı'da Ulaşım / Kara- Deniz- Demiryolu*, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2012, s. 219-86.

[136] Nuray Okutucu, *Hac Güzergahı Olarak İstanbul'un İnanç Turizmine Konu Çekim Unsurları (19.Yüzyıl Sonu ve 20.Yüzyıl Başı),* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017, s. 71-75.



Harita 2.1: 1860-1920 Yıllarında İstanbul Sufilerinin Şehirdeki Yoğunluk Haritası

En yüksek yoğunluk (en parlak sarı noktalar) Üsküdar'dadır, bu da buranın açık ara en çok sufi mensubuna sahip bölge olduğunu gösterir. Fatih, Sultanahmet ve çevresi İstanbul'un tarihi merkezinde belirgin bir yoğunlaşma görülmektedir. Kuzeybatıda Eyüp bölgesinde güçlü bir yoğunlaşma görülmektedir. Yoğunlaşma noktaları genellikle tarihi şehir merkezi ve çevresinde yer almaktadır. İstanbul'un tarihi tepelerinin (yedi tepe) bulunduğu bölgelerle de örtüşmektedir, bu da sufi tekkelerinin kurulmasında topografik faktörlerin de etkili olduğunu düşündürmektedir. İstanbul'a gelen kitleleri etnik bir tasnife tabi tutmak gerekirse, aşağıdaki tablo oluşur (bkz. Tablo: 2.2):

Tablo 2.2: 1860-1910 Arasında İstanbul'a Gelen Sufilerin Etnisiteye Göre Dağılımı

Etnik Köken	Gelinen Bölgeler	Yoğunlaştığı Semtler
Türkistanlı Sufiler	Buhara, Semerkand, Kaşgar, Taşkend, Andican, Hokand, Mergilan, Afganistan	Üsküdar, Eyüp, Sultanahmet
Anadolu Sufileri	Anadolu (Konya, Bursa, Kayseri, Ankara) ve Rumeli	Üsküdar, Eyüp, Mevlevihanekapısı
Balkan ve Rumeli Sufileri	Bosna, Selanik, Sofya, Üsküb, Filibe, Yanya	Üsküdar, Yedikule, Mevlevihanekapısı
Arap Sufileri	Hicaz, Suriye, Irak, Mısır	Mevlevihanekapısı, Üsküdar, Fatih
Kafkas Sufileri	Çerkez, Dağıstan, Kırım, Kazan	Üsküdar, Eyüp, Zeyrek
Fars Sufileri	Şiraz, Horasan, Kamyâran	Üsküdar, Sofular, Mevlevihanekapısı

Tabloda görüleceği gibi, Türkistan kökenli sufiler (Buhara, Semerkand, Hokand, Kaşgar vb. bölgelerden gelenler) ağırlıklı olarak Üsküdar'da yoğunlaşırken, Anadolu ve Rumeli kökenli Osmanlı Türkleri daha dengeli bir dağılım göstermektedir. Özellikle Üsküdar'daki Türkistan sufi yoğunluğu (%67) ve Kasımpaşa ile Kocamustafapaşa'daki Anadolu süflilerinin baskın konumu (%73 ve %88) dikkat çekicidir. Çalışmanın beşinci bölümünde bu konu detaylı olarak ele alınacaktır.

2.1.3. Sufilerin Gözünden İstanbul

İstanbul'a uzaktan yönelen sufîler için şehir bambaşka bir anlam taşımaktadır. Hacıların seyahatnameleri ve günlükleri İstanbul'un onların nazarında hem tasavvufi bir merkez hem de siyasi bir başkent olarak ayrıcalıklı bir konumda olduğunu ortaya koymaktadır. Gelen ziyaretçilerin bir kısmı şehirde kalıcı olarak yerleşirken, bir kısmı geçici olarak kalmakla birlikte, her iki grubun da İstanbul'da mümkün olduğunca uzun süre vakit geçirme eğiliminde oldukları gözlemlenmektedir. Odessa, Sivastopol veya Batum gibi Karadeniz limanlarından deniz yoluyla İstanbul'a varan yolcular, şehirde alışveriş yapma, ticari faaliyetlerde bulunma, dini mekânları ve kültürel değerleri ziyaret etme gibi çeşitli aktivitelerde bulunduktan sonra, hac başta olmak üzere farklı yönlere doğru yolculuklarını sürdürmüşlerdir. Konaklama tercihleri açısından hacılar,

misafirhaneler, hanlar[137], oteller[138], evler [139] ve bilhassa tekkeler[140] gibi farklı tercihler yapmışlardır.

19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başında deniz rotasıyla İstanbul'a ulaşan ziyaretçilerin şehirle ilk karşılaşmaları, çelişkili bir deneyim sunmaktadır. Bu deneyim, bir yandan şehrin coğrafi konumundan kaynaklanan doğal güzellik ve mimari ihtişamla, diğer yandan dönemin siyasi ve toplumsal sorunlarının yarattığı olumsuz tablolarla biçimlenmektedir.[141] Boğaz geçişi sırasında Beylerbeyi Sarayı'nın görkemine tanık olan ziyaretçiler, kıyı şeridinin eşsiz zarafetinden etkilenmekte[142]; minarelerin gökyüzüne yükselişi mistik bir atmosfer yaratmaktadır. Ancak bu estetik manzaranın içinde Sultanahmet çevresindeki yangın artıkları da yer almakta, Sirkeci-Babıali hattındaki kahvehanelerde vakit geçiren âtıl genç nüfus şehrin sosyal dinamiklerindeki sorunları gözler önüne sermektedir.[143]

Eyüp Sultan Camii ve türbesi hacılar için ziyaret edilecek yerlerin başında gelmekte, Ayasofya Camii görkemli mimarisiyle göz kamaştırmakta, camileri, türbeleri ve farklı milletlere mensup tebaasıyla şehir adeta İslam tarihinin maddî mirasını koruyan bir hazine işlevi görmektedir. Kapalıçarşı hem alışveriş hem de şehrin ticarî canlılığını deneyimleme fırsatı sunmuş; çevrelerindeki hamamlar ise temizlik ve sağlık açısından faydalarıyla hacıların sitayişle bahsettiği mekânlar olmuştur. Konaklama açısından Sirkeci'deki İzmir, Yıldız, Osmanlı ve Anadolu otelleri kaliteli hizmet sunarken, Kapalı Çarşı civarındaki Yarım Han ve Yıldız Han en gözde han seçenekleriydi.

Ziyaretçiler İstanbul'da geçirdikleri süreyi, bir yandan dinlenerek yenilenmek için kullanırken, diğer yandan da bu eşsiz şehri keşfederek değerlendirmişlerdir. Alışveriş yapmak, özellikle hac yolculuğu için gerekli malzemeleri temin etmek ve yakınlara hediyeler almak, bu ziyaretlerin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Kapalıçarşı ve diğer çarşılar, hacılar için hem alışveriş hem de şehrin ticari canlılığını deneyimleme fırsatı sunmuştur. İstanbul'da konaklayan hacılar, şehrin önemli

---

[137] Alfina Sibgatullina, "Tatarca Hacnamelerde İstanbul", *I. Uluslararası Türk Edebiyatında İstanbul Sempozyumu*, Beykent Üniversitesi, 2009, s. 935.

[138] Hamidullah Almuşev, *Hacnâme,* s. 14.

[139] Hayruddiniov Aidar Garifutdinoviç, Respublikaya Turçiya v Dnovnikovnıh Zapisyah Musi Bigieva, *Minbar İslamiskie İssledovaniya*, 11/1, (2018), s. 25. (DeepL ile tercüme edilmiştir.)

[140] Azat Ahunov, "Tatarskaya Nedvijimost ne Vostoke", XX. Vek: Stranitsi Istorii, 2002, s. 79. (DeepL ile tercüme edilmiştir.)

[141] Kerimî, *İstanbul Mektupları*, s. 68-70.

[142] Hamidullah Almuşev, *Hacnâme,* s. 44.

[143] Kerimî, *İstanbul Mektupları*, s. 68-70.

mekânlarını büyük bir merakla ziyaret etmişlerdir. Ayasofya, Sultanahmet ve Süleymaniye gibi muhteşem camiler, Topkapı Sarayı ve diğer saraylar, evliya türbeleri, çeşitli tarikat mensuplarının tekkeleri[144] ve canlı çarşılar, Üsküdar'a geçmek, Kapalı Çarşı'da alışveriş yapmak, tüm Müslümanların Halifesi olan Osmanlı Sultanını görme şerefine nail olmak için selamlık merasimlerine katılmak hacıların İstanbul deneyiminin vazgeçilmez unsurları olmuştur.

Hacılar için İstanbul'da ziyaret edilecek yerlerin başında elbette Eyüp Sultan Camii ve türbesi bulunmaktadır ve ziyaretçiler bu kutsal mekâna deniz yoluyla ulaşmaktadırlar.[145] Ayasofya Camii görkemli mimarisi ile göz kamaştırmakta, ziyaretçiler caminin minaresinden şehir manzarasını seyretme imkânı bulmaktadır. İstanbul, İslam dünyasının merkezi ve göz bebeği[146], görkemli camileri ile İslam mimarisinin şaheserlerini barındıran muazzam bir merkezdir. Öyle ki şehir kutsal emanetleri, türbeleri, tarihi eşyaları ile adeta İslam tarihinin maddi mirasını koruyan ve sergileyen bir hazinedir.

Civardaki ve İstanbul'un en işlek ticari merkezi olan Kapalı Çarşı (Çarşı-ı Kebir) labirent gibi yapısı ile hacıların kaybolmasına yol açsa da bu riske değer bir alışveriş cennetidir. 3000 dükkânı ve içindeki bedesten bölümüyle adeta bir müze gibi gezilebilen Kapalı Çarşı, hacıların hem alışveriş yapabilecekleri hem de İstanbul'un ticari zenginliğini deneyimleyebilecekleri eşsiz bir mekândır. Kapalı Çarşı civarında hizmet veren İstanbul hamamları ise temizliği, kullanım pratikleri ve sağlık açısından faydaları ile hacıların sitayişle bahsettiği ve uğramayı ihmal etmedikleri imkanlardandır.[147]

İstanbul'da konaklama, ulaşım, alışveriş, temizlik gibi gündelik ihtiyaçlara yönelik her türlü imkân ziyaretçiler için çeşitli seçenekler sunmaktadır. Hanlar ve

---

[144] 26 Şubat Cuma günü İstanbul'a vardık. Kazan'dan Gabdelbary Bey'in tekkesine girdik. Oğlum Gabdelkadyr ile camilere gittik. Önce Sultan Bayezid Camii'ne girdik. Oradan şehzadenin camisine. Oradan Sultan Fatih camisini ve Sultan Fatih Bey'in türbesini ziyaret ettik. Oradan Sultan Süleymaniye Camii'ne girdik. Bu cami çok lüks görünüyordu. Oradan cuma günü Ayasofya Camii'ne gittik ve dua ettik. Namaz sırasında farklı yerlerden vaizler ve izleyiciler sokaklara çıktı. Ve onları dinledik. Daha sonra köprünün yanından yeni camiye girdiler ve büyük bir kalabalık gördüler. Oradan Sultan Ahmed Camii'ne gittik. Diğerleriyle karşılaştırıldığında bu cami oldukça lüks. Caminin kenarında Almanya Kralı'nın Abdülhamid'e bağışladığı kubbeli bir çeşme bulunmaktadır. Tavanda "Gabdelhamid Mohibbe Khalisan" yazıyor. Oradan Sultan Muhammed'i (Mehmed) ziyaret ettik. Oradan Noure Osmania (Nuruosmaniye) Camii'ne girdik ve cemaatle akşam namazını kıldık. Cumartesi günü Hazreti Ebu Eyyub el-Ensari'nin mescidine gittik, biraz Kur'an okuduk ve kabrini ziyaret ettik. Mezar çok güzeldi. Ardından Nuruosmaniye Camii'nde namaz kıldıktan sonra Kargalı Hacı Gabdulla ve Noure Osmania imamları Mustafa Bey ve Kazanlı Hazreti Salihjan ile birlikte ziyafet verdik. Toplantıda önemli tartışmalar yaşandı (Garipova ve Galimcanova, *Ruhi Miras Hacnâme*, s. 25).

[145] Gali Rıza, *Hacilarga Rafiq*, Uzbek, 1909.

[146] Şihabeddin, *Rıhlet-el Merjani,* s. 3-18.

[147] Garipova ve Galimcanova, *Ruhi Miras Hacnâme*, s. 230-35.

otellerin hepsi aynı kalitede temizlik sunup güven vermese de her bütçeye uygun seçenekler bulunabilmektedir. Sirkeci'deki güzel otellerden İzmir, Yıldız, Osmanlı ve Anadolu otelleri şehrin şerefli bir muhitinde yer tutmuş kaliteli yerlerdir. Mahmud Paşa'da gayet büyük ve güzel bir otel olarak Hürriyet Oteli hacıları beklemektedir. Karşısındaki Kırım Oteli'nin sahibi Kırım Tatarı olduğu için hem çok dilli bir iletişim kurabilmekte hem de Rus müşterilerinin alışkanlıklarını bildiğinden odalarına semaver servisi yapmaktadır. Hacılar tarafından "Türkiye otelleri" olarak tanımlanan otellerde çayın Rusya âdeti gibi semaver ile değil yalnız bardak ile kahvenin ise fincan ile ikram edilmesi bu tiryaki müşteriler için hayli yorucu bir usuldür.

Hacılar sadece otellerde değil hanlarda da konaklamaktadır. Alışverişi kolay kılmak için Kapalı Çarşı civarında olan hanlar elbette öncelikli olarak tercih edilmektedir. Bunlarda Mahmud Paşa civarında Yarım Han ve Yıldız Han hem temiz hem de çok sayıda misafiri ağırlayabilecek yerlerdir. Şehrin kaynayan yerinde kurulmuş olan bu hanlarda yer bulunamadığı takdirde yüz hacı da olsa yerleşmenin mümkün olduğu Şerif Han hacıların imdadına yetişmektedir. Burada da yer bulunamazsa Adliye Hanı veya Baltacı Hanı da bunlar kadar olmasa da yeterli konaklamayı sağlayabilecek mekânlardır.[148] Hangi otellerin temiz temiz ve güvenilir olduğu, nerede uygun fiyatlı yemek bulunabileceği, şehir içi ulaşımda nelere dikkat edilmesi gerektiği gibi konularda birbirleri ile istişare eden hacılar, tavsiyeler üzerine denenmiş yerlere gitmektedirler. Aksi halde hacılara kılavuzluk maskesi altında bazı düzenbaz dellallar, paralarını alıp en kötü yerlerde ve lezzetsiz yemeklere hacıları mecbur bırakabilmektedir.

Çok çeşitli ülkelerden gelen Araplar, İranlılar, Türkler ve Tatarlar gibi farklı etnik kökenlerden Müslümanlar, İstanbul'un kozmopolit yapısını beslemektedir.[149] Bu insanlar sadece Beyoğlu gibi yerlerde değil Vefa, Nuruosmaniye, Dolmabahçe, Üsküdar ve Eyüp Sultan semtlerde toplumsal doku ile kaynaşmaktadır.[150] İslam dünyasının çeşitli halkları İstanbul'da bir araya gelerek şehrin sunduğu bir aradalık fırsatlarından

[148] Sibgatullina, "Tatarca Hacnamelerde İstanbul", s. 935.

[149] Abdürreşid İbrahim'e göre İstanbul, ticaret ve yerleşim için önemli bir merkezdir. Kafkasya, Kırım, Buhara, İdil-Ural ve Türkistan gibi farklı bölgelerden tüccarların, alimlerin, medrese öğrencilerinin, memurların ve milletin ileri gelenlerinin İstanbul'da ikamet ettiğini belirtmektedir. Bu bölgelerden insanların eğitim almak üzere de İstanbul medreselerine de gelmektedir (Abdürreşid İbrahim, *Terceme-i Hâlim*, s. 3-4).

[150] Şihabeddin, *Rıhlet-el Merjani,* s. 3-8.

faydalanmaktadır. İstanbul'a Türkistan'dan, Hindistan'dan, İran'dan[151], Afrika'dan gelen bazı bilgili kişiler çeşitli âlimlerle yaptıkları görüşmelerde eğitim, bilim, tarih ve astronomi üzerine yaptıkları entelektüel sohbetler, şehrin kültürel ve bilimsel canlılığının göstergesidir.[152] İslam coğrafyasının alimleri, düşünürleri, entelektüelleri için, deniz ve kara yollarının kesiştiği İstanbul, dünyanın dört bir yanına ulaşmak için en uygun ve en etkili yerdir. Camileri, kiliseleri, türbeleri ve farklı milletlere mensup tebaasıyla şehir, Doğu ve Batı'nın kesişim noktasında yer alan, geçmişi ve geleceği, geleneği ve yeniliği harmanlayan kozmopolit bir metropol konumundadır.[153] Şehir, Osmanlı payitahtı olarak, çok katmanlı bir medeniyet portresi çizmektedir. İranlı seyyahlar İstanbul'u "Minareler ve kümbetler şehri" olarak tanımlamış, "Tarih boyunca

[151] Eser, "İranlı Seyyahların Eserlerinde İstanbul ve Han Melik-i Sâsânî'nin 'İstanbul Sefareti Hatıraları' Adlı Eseri", 56; Filiz Dığıroğlu, "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Valide Han (XIX-XX. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 31, (2014), s. 69-112.

[152] Bu canlı ve içerik bakımından çeşitli sohbetlere örnek olması bakımından Nakşibendi Şeyhi Mercanî'nin aktarımları dikkat çekicidir: Aynı gün Şeyh Muhammed Efendi el-Edirnevî'yi ziyaret ettik. Hoş bir insan olduğu ortaya çıktı ve şöyle dedi: "Ben bizzat sizi ziyaret edecek olmama rağmen, varlığınızla beni onurlandırdınız." Şeyhülislam Hasan b. Osman Fehmi. Şeyhülislam Ahmed Esad Efendi'deydik. Güzel bir sohbetimiz oldu. Daha sonra Adalet Bakanı Hazreti Jaudat (Cevdet) Paşa ile görüştüm. Beni saygıyla karşıladı. Ayrıca Beşiktaş'ta yaşayan şeriflerin başı (Muhammed'in soyundan gelenler) Seyyid Salman el-Bağdadi tarafından da kabul edildim. Hoş görünüşlü, düz bir duruşa sahip, çok zarif ve eğitimli bir genç olduğu ortaya çıktı. Arapça, Türkçe ve Farsça bilmektedir. Derviş b. İbrahim el-Kurdi el-Bağdadi. Daha sonra Seyyid Şafii Fazl b. Alevi b. Muhammed b. Sehl el-Hadrami. Padişahın yanında olduğu için oğlu tarafından karşılandık. Bu toplantıda Seyyid Abdalkadir el-Cezire'nin oğlu da hazır bulundu. Bir süre sonra Seyid hazretleri Fadl da geri döndü. Keyifli bir sohbet gerçekleştirdik ve sohbet ettik. Shaukani ve Bhupali Seyyid Hazreti Fadl onların Vehhabi olduklarını söyledi. Ama oğlu Shaukani'nin bilgisinin mükemmel olduğunu iddia etti. Ziyaret ettiğimiz bu saygın kişilere bestelerimizden bazılarını sunduk. Aynı günlerde Mirza Salih Efendi'yi ziyaret ettik. Hariciye Nazırı Asım Paşa ve Mekke şeriflerinden Seyyid Ahun b. Muhammed b. Şerif Hüseyin'in kardeşi olan Ahun. Soylu bir torun, Türkçe bilmesine rağmen benimle Arapça konuştu. Keyifli ve faydalı bir sohbet gerçekleştirdik. Eğitimli ve asil bir adam olduğu ortaya çıktı. Tarih, coğrafya ve astronomi konusunda bilgili olmasına şaşırdım. "Nazurat al-Haqq" adlı çalışmamı duyduğunu ve onunla tanışmayı çok istediğini söyledi. Bana gece ve gündüzün boylamını, bölgemizdeki gün doğumu ve gün batımını sordu, şakirdleri, bilim adamlarını ve genel olarak devletimizin Müslümanlarını sordu, Avrupa eğitim sistemini halkımız arasında yaymakla ilgilendi. Kendisine bilgi düzeyi ve eğitim sistemi hakkında bilgi verdim ve ona pratik bilimlerin yetersiz yaygınlığından acı bir şekilde bahsettim (ve ekledim ki), var olanlar sistem ve uygulama olmadan (öğretildi). Ona modern astronomi üzerine bir makalem olduğunu söyledim. Kazan'a döndüğümde bahsi geçen yazıyı ve "Nazurat al-hakk"ı göndermemi istedi. "Sen Türkîsin, halkın Türkî ve bu yüzden Türk dilinde kitap yazmalısın. Neden Arapça yazıyorsun?" Ben cevap verdim: "Alimlerimiz ve şakirtlerimiz Arapça biliyorlar. Dolayısıyla kitaplar başka ülkelerde biterse, isterlerse onlarla tanışabilecekler." Cevabımdan memnun kaldı ve Arapça'nın gerçekten de tüm Müslümanların ortak dili olduğunu söyledi. Onunla vedalaştığımda, henüz konuşulmamış birçok konu olduğu için tekrar görüşmenin gerekli olduğunu söyledi. "Mutlu zamanlar geçse de- Tanrıya şükür- onun soylu torunu ile tanışma ve iletişim kurma şansımız oldu" dedim. Bu sözlerimden çok memnun oldu. Gittiğimde beni bir süreliğine uğurladı. Elini öptüm ve ayrılırken heyecanlandım. Bu sırada Maarif Nazırı Münif Paşa görevinden alındı. 7 Şevval'de Başbakan Kadri Paşa görevden alındı. Yerine Said Paşa atandı (Şihabeddin, *Rıhlet-el Merjani*, s. 6-8).

[153] Ayasofya Camii'ni ziyaret ettik. Nereye bakarsanız bakın, her köşede, her nişte Kadiriyye, Rifaiyye, Nakşibendiyye tasavvufi tarikatlarının şeyhleri vardı. Orada oturuyor ve kendi zikirleri ile meşgul oluyorlardı. Caminin farklı yerlerinde Kur'an-ı Kerim okumakla meşgul insanlar vardı. Ve tüm bunlar gün doğumuna kadar devam etti. Kaç tane olduğunu Yüce Allah bilir ama benim hesaplarıma göre burada en az 50 bin kişi toplanmış. Orada [Sufi şeyh] Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin manevi haleflerinden biri olan Hasan Efendi ile de tanıştık ve el sıkıştık (Hamidullah Almuşev, *Hacnâme,* s. 19-20).

hiçbir gününün olaysız geçmediği bu şehir tarihle örülmüş" diyerek şehrin tarihi dokusuna ve canlılığına vurgu yapmışlardır.[154] Şehrin sadece fiziksel görünümünü değil, aynı zamanda tarihsel derinliği ve kültürel zenginliği de dikkatleri çekmektedir. Tarih boyunca farklı medeniyetlere ev sahipliği yapan İstanbul'un benzersiz konumu ve Bizans'tan devralınan Ayasofya gibi yapıların İslami unsurlara uyarlanması, kültürel sürekliliğin ve dönüşümün bir arada var olabildiğini gösteren çarpıcı örnekleridir. [155]

İstanbul'un ticaret merkezlerinde faaliyet gösteren Ermeniler, Hristiyanlar, ateşperestler, Zerdüştler ve İranlılar, şehrin sahip olduğu etnik ve dini çeşitliliği somut bir şekilde yansıtmaktadır.[156] Kapalıçarşı başta olmak üzere ticaret merkezlerinin sergilediği geniş mal yelpazesi ve dinamik ticari yaşam, farklı inanç grupları ve etnik toplulukların ekonomik faaliyetlerinin iç içe geçtiği kozmopolit bir atmosfer yaratmaktadır.[157] Dönemin İstanbul'u, farklı coğrafyalardan gelen ziyaretçiler ve seyyahlar üzerinde derin ve kalıcı izlenimler bırakarak, kültürlerin buluştuğu ve etkileşim kurduğu kozmopolit bir alan haline gelmiştir.[158]

Böylece İstanbul, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olmaktan öte, global İslam düşüncesinin etkileşime girdiği bir merkezdir. Şehir, uluslararası bir platform işlevi görmekte, sömürgecilik karşıtı İslami hareketlerin, modernleşme tartışmalarının ve İslam birliği düşüncesinin kesiştiği kritik bir düğüm noktasıdır. Yerel bir idari merkez olmaktan ziyade İslam dünyasının farklı coğrafyalarını birbirine bağlayan ve modern İslami düşüncenin geliştiği entelektüel bir başkenttir. Ancak şehrin ışıltılı yüzünün yanı sıra, toplumsal çelişkiler, yoksulluk ve sosyal adaletsizlik gibi sorunlar da İstanbul'un hayatında[159] yer edinmektedir.

İstanbul'un ilmi ve edebi çevresi, farklı coğrafyalardan gelen sufiler ve seyyahlar için önemli bir cazibe merkezi olmuştur. Bu entelektüel ortam, çeşitli kültürlerden gelen

---

[154] Eser, "İranlı Seyyahların Eserlerinde İstanbul ve Han Melik-i Sâsânî'nin 'İstanbul Sefareti Hatıraları' Adlı Eseri", s. 44.

[155] Hamidullah Almuşev, *Hacnâme,* s. 15-32.

[156] Eser, "İranlı Seyyahların Eserlerinde İstanbul ve Han Melik-i Sâsânî'nin 'İstanbul Sefareti Hatıraları' Adlı Eseri", s. 57.

[157] Eminönü Çakmakçılar Yokuşu'nda bulunan Büyük Valide Han, 19. ve 20. yüzyıllarda İstanbul'daki İranlı (özellikle Tebrizli Azeri) tüccar ve göçmen topluluğunun sosyo-ekonomik ve dinî merkezi haline gelmiş, şehre entegrasyon ve kimliklerini koruma ve sürdürme çabalarına katkı sağlamıştır (Dığıroğlu, "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Valide Han (XIX-XX. Yüzyıl)", s. 70).

[158] İlhamcan, "Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Elyazmaları Arşivindeki Hâcname Elyazmalarını İncelenmesi Üzerine (Orta Asyalı Hacıların Hatırat Defterlerinin İncelenmesi (XIX-XX. yy.)", s. 427.

[159] Abdürreşid İbrahim, *Terceme-i Hâlim*, s. 3-5.

düşünürleri bünyesinde barındırmış, onların fikirlerini geliştirmelerine ve yaymalarına imkân sağlamıştır.[160] Şehrin köklü eğitim kurumları, bu etkileşimin merkezi olmuş, farklı bölgelerden gelen âlimler çeşitli medreselerde hem eğitim görmüş hem de eğitim vermişlerdir.[161] Eğitim amacıyla İstanbul'a gelen ziyaretçiler arasında ailece göç edenler de dikkat çekmektedir. Bu aileler, çocuklarının Osmanlı Devleti'nin saygın okul ve medreselerinde eğitim alması için şehre yerleşmiş, böylece şehrin demografik ve kültürel dokusuna katkıda bulunmuşlardır. İstanbul'a gelen entelektüeller "Sufilerin İlmi Faaliyetleri" başlığı altında görüleceği üzere, sadece şehrin mevcut bilgi birikimine dahil olmakla kalmamış, aynı zamanda kendi ülkelerinden getirdikleri kitaplar ve fikirlerle Osmanlı başkentinin entelektüel hayatına özgün katkılar sağlamışlardır.[162]

Balkan Savaşı döneminde (1912-1913) İstanbul'a gelmiş olan Fatih Kerimî, savaşın yarattığı derin etkiler altında bulunmasına karşın, metropol yaşamının sürdürüldüğü olağanüstü bir süreç yaşandığını söylemektedir.[163] Ancak "hiçbir zaman bu kadar fakir görünmemiştir".[164] Anadolu'dan sürekli sevk edilen askerlerin şehri doldurması nedeniyle gündelik hayat askeri bir karaktere bürünmüş ve kriz dönemlerinde bile kent yaşamının devamlılığı sağlanmaya çalışılmıştır. Bu süreçte şehrin fiziksel yapısında köklü değişiklikler meydana gelmiş; büyük binalar, okullar ve kışlalar yaralı askerlerin bakımı için hastanelere çevrilmiş, hatta cami avlularının dahi askerlerin konaklama ihtiyacı için kullanılması gerekmiştir. Savaş koşulları ulaşım ağını da derinden etkilemiş, ordunun at ve arabalarına el koyması sonucunda tramvay ve atlı tramvay hatları işlevini yitirmiştir. İstanbul'da yangınlar "pek alelade bir hadisedir" ve ahşap sivil mimariye sahip şehirde itfaiye teşkilatı çok zayıf kalmaktadır.[165] Sokakların

[160] Hamidullah Almuşev, *Hacnâme,* s. 21.
[161] Fatih Kerimî, *Kırım'a Seyahat*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 85.
[162] Kerimî, *Kırım'a Seyahat*, s. 9.
[163] İstanbul'a gelen sûfiler şehrin güzellikleri veya ulema görüşmeleri ile yetinmemiş askeri birtakım incelemeler ve geziler de yapmıştır. Nakşibendi Şeyhi Şihabüddin Mercani Hacnamesinde şöyle anlatır: Cuma namazından sonra Hatib Hafız İsmail ile zırhlı askeri vapur Masudiya'ya tekne gezisine çıktık. "Bin" Arif Bekefendi bize gemiyi gösterdi ve detaylı bir şekilde tanıttı. Bize kahve ikram etti. Ona göre, Masudiya zırhlısı İngiltere'de toplandı ve 500.000 liraya mal oldu. Bu tutara alet ve aletlerin fiyatı dahil değildir. Uzman olmayan birinin bunu anlaması zordur. Arif-bek bizi candan karşıladı. İsimlerimizi sordu. Bizi geri getiren tekneleri gönderdi ve dönüş yolculuğu için muhteşem teknelerini bize sağladı. Askerler bize şerefle eşlik ettiler (Şihabeddin, *Rıhlet-el Merjani,* s. 6).
[164] Pirzade Naini, Serfername Hacı Pirzâde, Pirzâde Nainî *Hacı Pirzade'nin Seyahat Rehberi*, s. 97.
[165] Çeşitli düzenlemelere rağmen temizlik İstanbul'un en önemli sorunlarındandır. Bu içinden çıkılmaz hali Fatih Kerimi şöyle anlatır: Belediye başkanının yeni çıkardığı fermana binaen yarından itibaren sokaklarda terazi ile su, akciğer, karaciğer satmak, büyük caddelerde eşeklerle balçık, toprak, taş taşımak, kalabalık sokaklarda hamalların büyük yüklerle herkesi rahatsız etmeleri, küfe ve sepetlerini sokaklara silkmeleri, büyük caddelerin ortasında et satılması gibi şeyler menedilecektir. Şayet bu uygulana bilirse İstanbul için büyük bir rahatlık olur. Lakin buradaki insanlar bunun uygulanabileceğine inanmıyorlar. Çünkü bugüne kadar da bunun gibi ya da buna benzer fermanlar

temizliği konusunda da sorunlar yaşanmaktadır. "Akciğer", "karaciğer" gibi şeylerin sokaklarda satılması ve hamalların düzensiz yük taşımacılığı da şehir düzenini bozan unsurlar arasındadır. Olumsuz şartlardan etkilenen şehir sokaklarında aydınlatmanın kötü olması özellikle geceleri güvenliği azaltmakta ve endişelere yol açmaktadır.[166] Savaş sebebiyle şehre gelen muhacirler camilere tekkelere ve şehrin dışındaki barakalara yerleştirilmiştir ancak Kerimi'ye göre bu insanlar aç, çıplak ve perişan durumları yürek burkan bir manzara arz etmektedir ve hızlıca toparlanmaya çalışılmaktadır.[167] Bu olumsuzluklar içinde dönemin ruh hali, genel itibarıyla hayal kırıklığı, hatta biraz da acizlik duygusu ile yoğrulmuştur. Şehir, hem doğal güzellikleriyle büyüleyen ve çeşitli kültürlerin buluştuğu tarihi bir merkez hem de savaşlar, siyasi karmaşa, ekonomik bunalım, toplumsal durgunluk ve zihinsel yetersizliklerle mücadele eden, geleceği net olmayan bir dönem geçirmektedir. II. Meşrutiyet döneminin getirdiği Türk Ocağı benzeri kuruluşların sürdürdüğü etkinlikler ve Türk kadınlarının toplumsal alana katılım girişimleri, şehrin kültürel ve sosyal canlılığını koruyan önemli faktörlerdir.[168]

Ziyaretçiler gümrük işlemleri, mürûr tezkiresi gibi konularda zorluklarla, dönemin olumsuzlukları ile apansız karşılaşmış ve zaman zaman hayal kırıklıklarına uğramış olsalar da şehirden hep çok memnun ayrılmışlardır. Güzel sesli vaizleri, dindar şeyhleri, usta kuyumcuları, tüccarları ve dört bir yandan gelmiş inşalardan oluşan yapısıyla İstanbul'un en büyük özelliği insanlarıdır.[169] İstanbul, hacılar için manevî bir durak, âlimler için ilim ve fikir alışverişi yapılacak bir merkez, siyasî aktivistler için mücadele zemini, tüccarlar için mümbit bir pazar olmuştur. Camileri, sarayları, tekkeleri, çarşıları ve hamamlarıyla bir medeniyetin tüm unsurlarını barındıran İstanbul, doğu ile batıyı, geçmiş ile geleceği, gelenek ile moderniteyi harmanlayan canlı bir organizma gibidir.

---

dört defa yayınlandı, hükmü bir iki haftadan fazla sürmedi, her şey yine eski haline döndü, diyorlar (Kerimî, *İstanbul Mektupları*, s. 254).

[166] Kerimî, *İstanbul Mektupları*, s. 160.

[167] Bulgar, Sırp ve Yunanlılar tarafından her şeyleri alınıp vatanlarından kovulan İslam muhacirleri pek çok ve son derecede yardıma muhtaç haldedirler. Bunların yiyecek bir şeyleri yok, üst başları çıplak denecek durumda. Aralarında hasta olanlar da pek çok. Hususen çocukların çoğu hasta ve tamamıyla zayıf ve düşkün durumdadırlar. Bunları görünce en merhametsiz insanların bile gözlerinden yaş gelmemesi mümkün değildir. Şimdi Hilal-i Ahmer Cemiyeti bu muhtaç muhacirlere bakmaya başlamış. Hepsine tahta barakalar yaparak İstanbul civarına yerleştiriyorlar. Bazılarını Anadolu'ya sevk ediyorlar. Yiyecek, içecek ve giyecek veriyorlarmış (Kerimî, *İstanbul Mektupları*, 117).

[168] Kerimî, *İstanbul Mektupları*, s. 327.

[169] Sibgatullina, "Tatarca Hacnamelerde İstanbul", s. 935.

2.1.4. İstanbul'un Uluslararası Sufi Ağındaki Konumu

İstanbul'un bu çok katmanlı çekiciliği, onu yalnızca bir ziyaret yeri olmaktan çıkarıp sufi dünyasının dolaşım ağında ayrıcalıklı bir düğüm noktasına dönüştürmüştür. Bu dönemde İstanbul'a doğru yönelen sufi akınının yanında, İstanbul'dan Türkistan ve diğer coğrafyalara yönelik karşı bir seyahat hareketi de gerçekleşmiştir. Devletin kuruluşundan itibaren toplumsal dengeyi kurmak ve sürdürmekte etkili olan tarikatlara[170] II. Abdülhamid döneminde de İslam Birliği siyaseti kapsamında önemli roller yüklenilmiştir.[171] Dönemin kalemlerinden Becker "Tarikatlar panislamist hareketin ruhudur"[172] derken, bu kurumların padişahın nezdindeki merkezi konumuna işaret etmektedir. Bu amaçla, coğrafyalar arası etkileşimi artıran güçler olarak tarikat mensupları ve şeyhler daha fazla desteklenmiş,[173] devlet bu dönemde tarikatları geleneksel dini fonksiyonlarının ötesinde diplomatik ve siyasi araçlar olarak kullanmaya başlamıştır. Bu politika çerçevesinde padişah, İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgal ettiği, Fransa'nın Cezayir (1830) ve Tunus'u (1881) kontrolü altına aldığı, 1884-85 Berlin Konferansı ile Afrika'nın Avrupalı güçler arasında paylaşıldığı ve Hollanda'nın Doğu Hint Adaları'nda, Fransa'nın Hindiçini'de sömürge yönetimlerini sürdürdüğü kritik bir dönemde, stratejik öneme sahip coğrafyalara tekke mensuplarını

---

[170] Hamza Semih Vural, *Sultan II. Abdülhamid'in Tarikatlarla Münasebetleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2019, s. 18.

[171] Sultan II. Abdülhamid'in Panislamizm (İttihad-ı İslâm) siyaseti üzerine şekillenen literatür; bu politikayı ham bir dinsel reaksiyon olmaktan ziyade, modern meşruiyet araçları, eğitim reformları, telgraf-demiryolu gibi iletişim altyapıları ve kurumsallaşmış diplomasi ağlarıyla tahkim edilmiş rasyonel bir hayatta kalma stratejisi olarak ele almaktadır. Alanın temel referanslarından Kemal Karpat (Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, Timaş Yayınları, İstanbul 2019), bu dönemdeki kültürel ve dinî dönüşümü incelerken, başta Nakşibendîler olmak üzere sufi hareketlerin İslamcı ideolojinin inşasında oynadığı kurucu rolü vurgulamakta; Selim Deringil (Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, Doğan Kitap, İstanbul 2014) ise otokratik iktidarın karşı karşıya kaldığı meşruiyet krizinin tekkeler, derviş tarikatları ve icat edilmiş sembolik ritüeller vasıtasıyla halk nezdinde nasıl aşıldığını kuramsallaştırmaktadır. Panislamizm ideolojisi üzerine yazılmış en klasik ve genel teorik çalışmasında Jacob M. Landau ideolojinin küresel organizasyonel şemasına odaklanırken (Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization* (Oxford University Press, Oxford 1994); Azmi Özcan (Azmi Özcan, *Pan-İslamizm / Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, TDV İsam Yayınları, İstanbul 1997), Cezmi Eraslan (Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*.) ve Orhan Koloğlu (Orhan Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği*, Pozitif Yayınları, İstanbul 2021) gibi Türk tarihçiler Osmanlı ve İngiliz arşiv belgeleri üzerinden hilafetin Hindistan gibi sömürge altındaki coğrafyalardaki muazzam nüfuzunu ve Batı'da yaratılan "Panislamizm korkusunu" ampirik olarak ortaya koymaktadır. Son dönem küresel ve bölgesel tarih çalışmalarında ise Cemil Aydın (Cemil Aydın, *İslam Dünyası Fikri Küresel Bir Entelektüel Tarih Çalışması*, çev. Hasan Aksakal, Alfa Yayınları, İstanbul 2021), İsmail Hakkı Kadı ve A. Peacock (İsmail Kadı Kadı ve A. C. S. Peacock, *Ottoman-Southeast Asian Relations: Sources from the Ottoman Archives*, c. 2, Brill, Leiden 2026); Panislamizmi Güneydoğu Asya'daki konsolosluk ağlarından uluslararası ilişkilere kadar uzanan, Batı sömürgeciliğinin ırkçı ve dışlayıcı söylemlerine karşı geliştirilmiş modern ve evrensel bir "Müslüman dünyası" kimliği inşası olarak yeniden konumlandırmaktadır.

[172] C. H. Becker, "Panislamizm", *Siyasi İslam ve Pan İslamizm*, ed. Mümtazer Türköne - Ümit Özdağ, Rehber Yayınları, Ankara 1993, s. 36.

[173] Vural, "Sultan II. Abdülhamid'in Tarikatlarla Münasebetleri", s. 130-31.

elçiler olarak göndermiştir.[174] Bu görevlendirmeler sadece dini misyonlarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda Osmanlı nüfuzunun korunması, yerel Müslüman toplulukların emperyalist güçlere karşı direncinin örgütlenmesi ve İslam Birliği ideolojisinin yaygınlaştırılması gibi önemli hedefleri de içermiştir. Öte yandan padişah, Şeyh Muhammed Zâfîr (ö. 1903)[175], Şeyh Ebü'l-Hüda (ö. 1909)[176], Feraşet-i Şerife Vekili Seyyid Ahmed Esad Efendi (ö. 1889), Şeyh Rahmetullah (ö. 1891) ve Hüseyin el-Cisr (ö. 1909) gibi etkili tarikat temsilcilerini tekke kurmaları için İstanbul'a davet etmiş, onları madalyalar, nişanlar ve maaşlarla ödüllendirerek[177] İstanbul'u uluslararası tasavvufi ağın merkezi konumuna getirmeye çalışmıştır. Bu çift yönlü yaklaşım sayesinde İstanbul hem dışarıya mutasavvıflar gönderen hem de dünyanın farklı yerlerinden gelen şeyhleri ağırlayan kozmopolit bir merkez haline gelmiş, böylece Osmanlı Devleti'nin son döneminde bile İslam dünyasındaki konumunu korumaya çalışmıştır.

Osmanlı Devleti'nin organize seyahatlerine karşılık ona doğru yapılan seyahatler ise daha çok bireysel motivasyonlar ve zorunluluklar neticesinde gerçekleşen hareketler olmuştur. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Rus İmparatorluğu'nun Türkistan'daki genişlemesi, işgal coğrafyasındaki yerel Müslüman topluluklar üzerindeki baskıların artması ve geleneksel tasavvufi yaşam biçimlerinin tehdit altına girmesi, birçok tarikat mensubunun İstanbul'a yönelmesine neden olmuştur. Bu göç hareketi, siyasi sığınma arayışının yanında, tasavvufi eğitimini tamamlama, farklı tarikat gelenekleriyle tanışma ve İslam dünyasının merkezi konumundaki İstanbul'da deneyimlerini derinleştirme arzusundan da kaynaklanmıştır.

---

[174] Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi Çin'e, Süleyman Efendi Macaristan'a, Ebu'l-Huda Efendi Hindistan'a, Zafir Efendi ise Mekke ve Medine bölgesine gönderilmiştir (Özcan, *XIX. yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 21-22). Çin havalisine gönderilen bir başka Nakşibendi ise Dağıstanlı Seyyid Mehmet Tahir Efendi'dir (Esra Yıldız, "Dağıstan'dan Çin'e Uzanan İlim Yolculuğu: Çin Vâizi Dağıstanlı Seyyid Mehmet Tahir Efendi (Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/3, (2021), s. 439-60, https://doi.org/10.52115/apjir.1034919).

[175] Neslihan Ağdaş, *II. Abdülhamit'in Kuzey Afrika Siyaseti: Şeyh Zâfir ve Ertuğrul Tekkesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 38-60.

[176] Muharrem Varol, *II. Abdülhamid'in Danışmanı Ebü'l-Huda Sayyadi'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri: 1850-1909*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 59-68.

[177] II. Abdülhamid Şeyh Muhammed Zâfîr, Şeyh Ebü'l-Hüda, Feraşet-i Şerife Vekili Seyyid Ahmed Esad Efendi, Şeyh Rahmetullah ya da Hüseyin el-Cisr gibi tarikat temsilcilerini İstanbul'a davet etmiş madalyalar, nişanlar ve maaşlarla ödüllendirmiştir (Ayda Bektaş, *Sultan II. Abdülhamid'in Kuzey Afrika Siyasetinde Tarikatların Rolü* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017, s. 66).

Aynı zamanda, Osmanlı Devleti'nin İslam Birliği politikası çerçevesinde sunduğu davetler, mali destekler ve konaklama imkanları, çeşitli coğrafyalardan gelen şeyh ve dervişlerin İstanbul'u tercih etmelerinde önemli bir etken olmuştur. Osmanlı Devleti'nin Türkistanlı tekke mensuplarına gösterdiği tolerans ve ihsanların sistematik ve kurumsal bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Örnekleri çoğaltılabilecek arşiv belgeleri, Osmanlı Devleti'nin Türkistanlı hacılara yönelik geliştirdiği kolaylık, tolerans, ihsan ve ikram politikalarının, Türkistanlı tekke mensupları için de benzer şekilde tatbik edildiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın sadece hac dönemlerinde değil, sürekli bir politika olarak uygulandığını göstermektedir.

Türkistan kökenli şeyhlerin çok büyük kesiminin Nakşibendi tarikatına mensup olmasından hareketle belgelerde bu tarikat mensupları ön plana çıkmaktadır. Ancak Osmanlı padişahlarının tekke mensuplarına olan genel temayülü de hatırda tutulmalıdır. Buhara hanedanzadelerinden ve Tarîkat-i Aliyye-i Nakşîbendiye hulefasından Şeyh Muhammed Can Efendi'nin misafirlik süresinin iki ay daha uzatılması[178], devletin bu şeyhlerin İstanbul'daki ikametlerini desteklediğini göstermektedir. Mali destek konusunda da Osmanlı Devleti'nin cömertliği dikkat çekicidir. Buhara ulemasından Şeyh Hacı Muhammed Efendi'nin iki nefer refikiyle birlikte diledikleri mahalde iskân etmek üzere, Receb-i şerif ayının on beşinci gününden itibaren iki ay müddetle günlük beşer kuruştan toplam on beş kuruş taâmiye tahsis[179], edilmiştir.

Seyahat kolaylıkları konusunda da benzer bir anlayış görülmektedir. Buharalı Şeyh Abdülkerim Efendi'nin oğlu Abdülkayyum ve akrabası Nasruddin ile birlikte Medine-i Münevvere'den Dersaadet'e gelişi sırasında, matbu mürur tezkirelerinin verilmesi ve yol boyunca hiçbir engellemeyle karşılaşmamaları için inayet ve himâyet kılınması[180], Osmanlı makamlarının tekke mensuplarının seyahatlerini kolaylaştırdığını

---

[178] *Mâliye Nâzırı'na Buhara hânedân-zâdelerinden ve Tarîkat-i Aliyye-i Nakşîbendiye hulefâsından Şeyh Muhammedcan Efendi'nin müddet-i müsâferetinin iki mâh daha temdîdi tensîb olunmuş olmağla îcâbının icrâsı husûsuna himmet buyurula deyü. Bu dahi, Revanduz hânedânından Koca Bey-zâde Yahya Bey'in müddet-i müsâferetinin bir mâh daha temdîdi tensîb olunmuş olmağla îcâbının icrâsı husûsuna himmet buyurula deyü.* (BOA. A.MKT.MHM, 195/43).

[179] *Mâliye Nâzırı'na Buhara ulemâsından Şeyh Hacı Muhammed Efendi iki nefer refîkleriyle diledikleri mahalde iskân etmek üzre mâh-ı Receb-i şerîfin on beşinci gününden i'tibâren iki mâh müddetle yevmiye beşer guruşdan on beş guruş ta'âmiyye tahsîsi Meclis-i Vâlâ'da tensîb olunmuş olmağla îcâbının icrâsı husûsuna himmet eyleyeler deyü.* (BOA. A.MKT.NZD, 344/80).

[180] *Dârende-i tezkire; Buharalı Şeyh Abdülkerim Efendi bir müddetden berü Medine-i Münevvere'de ikâmet eylemiş ise de bu def'a Abdülkayyum nam bir nefer oğlu ve Nasruddin nam bir nefer akribasıyla beraber Dersaadet'e azîmet edecek olması ve matbu 'mürûr tezkireleri hitam bulduğu hasebiyle esna-yı tarîkde mürûr ve umurlarına mümâna'at olunmamak [bâbında] inayet ve himayet kılınmak siyakında işbu mürûr tezkiresi tahrir ve imlâ kılındı. Fî 25*

göstermektedir. Bu yaklaşım, belgede Türkistanlı hacıların pasaport ve vize işlemlerinde sağlanan kolaylıklarla tamamen örtüşmektedir.

Osmanlı Devleti'nin bu şeyhlere gösterdiği saygı ve ilgi, sadece protokol gereği bir yaklaşım değildi. Buhara'da defin olan Hazret-i Emir Gülal sülalesinden ve Tarîkat-i Aliyye-i Nakşîbendiye meşayihinden Seyyid Abdülvahid Efendi'nin iki-üç nefer müridanı ile Dersaadet'e azimeti sırasında "mazhar-ı iltifat-ı mehâsin-gâyât" olmasının istenmesi[181], devletin bu şeyhleri sadece misafir olarak değil, manevi otoriteler olarak kabul ettiğini göstermektedir. Yine Medine-i Münevvere mücavirlerinden ve Tarîkat-ı Aliyye-i Nakşibendiye meşayihinden Buharalı Şeyh Mirza Hamid Efendi'nin İstanbul'dan Hicaz'a dönüşü sırasında kendisine "muâvenet ve müzâheret" edilmesi, "hürmet ve riâyet-i lâyıkanın îfâsı" talimatının verilmesi[182], bu tutuma bir başka örnektir. Bu durum, belgede hacıların Hicaz'da da korunması için alınan tedbirlerle paralellik göstermektedir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin hacıları İslam dünyasının mirasçıları olarak gördüğünü ve akabinde özellikle II. Abdülhamid döneminin İslam Birliği politikası çerçevesinde bu desteği kurumsal hale getirdiğini göstermektedir.

Hac ve hacılar ise, Osmanlı Devleti nezdinde bir yönüyle hizmet alanı, diğer yönüyle de uluslararası kamuoyunda halifelik imajını perçinleme vasıtası olmuştur. Bu politika sayesinde Osmanlı Devleti, sadece yakın coğrafyalardaki değil, uzak ülkelerdeki Müslümanların da yardım ümidi olarak görülmüştür. Hacıların yol güvenliği meselesi, 16. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı dış politikasının merkezinde yer almış, devlet bu konuda hem askerî hem diplomatik yöntemler kullanmıştır. Akdeniz'de korsan saldırılarını önlemek için Sakız (1566) ve Kıbrıs (1570-1571) adaları

Muharrem sene [12]78. İskenderiye'den Âsitâne'ye gitmişlerdir. Kaza-i Mahkeme-i İskenderiye. Kendü arzuhâli mucebincedir (BOA, A.MKT.UM, 494/35).

[181] *Huzur-ı ma'âlî-nüşûr-ı Hazret-i Vekâlet-penâhîye. Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki; Buhara'da defîn-i hâk-ı ıtır-nâk olan Hazret-i Emir Külal kuddesi sırruhu'l-müte'âl sülâlesinden ve Tarîkat-i Aliyye-i Nakşibendiyye meşayihinden Seyyid Abdülvahid Efendi iki üç nefer müridânı ile bu kerre Dersaadet'e azîmet edeceğinden mazhar-ı iltifât-ı mehâsin-gâyât-ı hazret-i vekâlet-penahîleri buyurulması emrinde niyaz-ı kemterâneme müracaat eylemiş ve bu misillü dâ'iyân hakkında mebzûl buyurula gelen inayet ve âtıfet-i mekârim-menkabet-i âlî-i hidîvânelerine istinaden mûmâ-ileyhin dahi nevâziş ve iltifat-ı aliyye-i efhamîlerine nâ'iliyyeti istirhâmıyla tasdî'a ictisâr kılınmış olmağla her halde emr u ferman hazret-i men-lehü'l-emrindir. Fî 28 Safer sene [1]278. An-Şam. Es-Seyyid Mehmed Emin* (BOA, A.MKT.UM, 506/71).

[182] *Mısır ve Cidde Vâlîleriyle Şeyhü'l-harem-i Hazret-i Nebevîye. Medine-i Münevvere mücavirlerinden ve Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiye meşayihinden Buharalı Şeyh Mirza Hamid Efendi mukaddemce li-maslahatin Dersaadet'e gelerek hitâm-ı maslahatıyla ve iki nefer müridi ile bu kerre yine ol canib-i şeref-câlibe avdet cenâb-ı Hicâz-ı mağfiret-tırâza müteveccihen avdet ve azimet etmiş olmağla efendi-i mûmâ-ileyhin vukû' bulacak umûr ve hususunda muavenet ve müzaheretle hakkında dahi hürmet ve riayet-i layıkanın ifâsı hususuna himmet buyurmaları siyakında şukka ve teshilât-ı mukteziyenin ifâsı hususunun lazım gelenlere emr ve tenbihine himem-i aliyye-i âsafâneleri derkâr buyurulmak bâbında emr u ferman hazret-i men-lehü'l-emrindir. Bâ-işaret-i aliyye-i hazret-i müsteşârî* (BOA, A.MKT.UM, 399/11).

fethedilmiştir. Türkistanlı hacıların Rus ve Safevî engellemeleri karşısında yaşadıkları sorunları çözmek için Astrahan seferi düzenlenmiş ve Don-Volga kanal projesi gündeme getirilmiştir. Bu askerî operasyonlar, hac yollarının emniyetini sağlama gerekçesiyle gerçekleştirilmiştir.[183] Türkistanlı hacılar özel ilgi görmüş, onların yol sorunları için İran ve Ruslarla diplomatik temaslarda bulunulmuştur.[184] Hac organizasyonu, Osmanlı Devleti için hem hizmet alanı hem de uluslararası prestij aracı olmuştur.[185] Bu politika sayesinde Osmanlı Devleti, Türkistan'dan Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyadaki Müslümanların yardım ümidi haline gelmiş ve haccın başarılı organizasyonu halifelik ile İslam dünyasındaki liderlik konumunu pekiştirmiştir.

Hac ibadetinin organizasyonunda ve Türkistan kökenli hacıların Osmanlı Devleti sınırları içerisindeki tecrübelerinde tekkeler hayati ve çok yönlü bir işlev üstlenmiştir. Bu işlev, dini-manevi hizmetlerin yanı sıra devletin hac politikasının uygulanması ve yabancı tebaanın idaresi konularındaki etkileşimleri de içermiştir. Devletin sınırları dahilinde ve hac güzergâhında kurulan Özbek, Kazan, Afgan ve Hindi tekkeleri hac organizasyonunda bir denetleme ve gözetim işlevi de görmüşlerdir. Şeyhler, merkezi hükümet için yabancı uyruklu Müslümanların hareketlerini sayma, kaydetme ve takip etme[186], ayrıca İstanbul belediye yetkilileri ve yabancı konsolosluklarla iş birliği yaparak hacıların hareketliliğini düzenleme sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Tekke şeyhleri misafirlerin kimliklerini, ahlaki bütünlüklerini ve

---

[183] Nilüfer Ateş, "Osmanlı Devleti'nin Dış Siyasetinde Haccın Etkisi (1566-1595)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, (2025), s. 219-220.

[184] Osmanlı Devleti, Türkistanlı hacılara çok yönlü kolaylıklar sağlayarak onların hac yolculuklarını desteklemiştir. Pasaport ve vize işlemlerinde önemli kolaylıklar getiren devlet, Pasaport Nizamnamesi gereğince mürur tezkiresinin harç bedeli 20 kuruş olmasına rağmen, Hindistan ve Orta Asya'dan gelen hacıların çoğunluğunun dar gelirli olması nedeniyle bu miktarı eskiden olduğu gibi 6 kuruş olarak uygulamıştır. Aynı zamanda pasaportu olmayan hacılar için yeni pasaport düzenlenmesi ve vize ücretlerinin karşılanması sağlanmıştır. Mali destekler açısından da Osmanlı Devleti'nin hacılara önemli yardımları olmuştur. I. Dünya Savaşı sırasında memleketlerine dönemeyip İstanbul'da ikamet sürelerini uzatmaya mecbur kalan 40-50 kadar hacının ihtiyaçları devlet tarafından karşılanmış ve Maliye Nezaretinden 10.000 kuruş tahsis edilmiştir. Saldırıya uğrayan veya mağdur durumda olan hacıların Hicaz'a kadar yol paralarının karşılanması sağlanırken, elçi olarak gönderilen şeyhlere de düzenli ödenekler verilmiştir. Güvenlik ve koruma konusunda da hacıları kendi emaneti gibi gören Osmanlı Devleti, onların daha fazla mağdur olmamaları için güvenilir kapı kethüdalarının hacılara yardımcı olmak üzere resmî olarak görevlendirilmesi gerektiğini belirtmiş, Kaşgar'dan gelen ve Rusya'da eşkıyaların saldırısına uğrayarak paraları gasp edilen hacıların Cidde'ye gidecek vapura ücretsiz binme taleplerini karşılamıştır. Protokol ve himaye açısından ise Çin Türkistan'ının Kuçar şehri ileri gelenlerinden El-hac Abdülhalim Efendi ve El-hac Kutluk Efendiler gibi üst düzey ziyaretçilere Hicaz'da gereken kolaylıkların gösterilmesi için Hicaz Vilayetine özel mektuplar yazılmış, hacıların sağlık koşullarının iyileştirilmesi veya uygun bir ortamda ikamet edebilmeleri için her türlü imkân sağlanmaya çalışılmıştır. Bu kolaylıklar, Osmanlı Devleti'nin II. Abdülhamid dönemindeki İslam Birliği politikası çerçevesinde hacılara gösterdiği sistematik ilgi ve desteğin somut örneklerini oluşturmaktadır (Cengiz Buyar ve Derya İdikurt, "Türkistanlıların Hac Yolculuğunun Osmanlı-Rus İlişkilerindeki Yeri", *XIX. Türk Tarih Kongresi* 4 (2024), s. 335-50.)

[185] Can, *Spiritual Subjects*, s. 6.

[186] Can, *Spiritual Subjects*, s. 29.

sosyal/medeni durumlarını tasdikleyen fonksiyonları ile yabancılarla ve devlet arasında köprü görevi yürütmüşlerdir. Farklı ülke pasaportlarına sahip kişilerin vatandaşlık başvurularında tekke şeyhleri referans olarak gösterilmiş ve onların güvenilirlikleri hakkında bilgi sağlamış, güvenilir olanlara Osmanlı pasaportu verilmiştir.[187] Bu sebeple bu tekkeler konsolos tekkeler kabul edilmiştir.[188]

2.1.5. Sufilerin İlmî Faaliyetleri ve Modernleşme Süreciyle İlişkileri

Görüldüğü üzere, Osmanlı devletinde dini, ilmi, askeri, siyasi, iktisadi birçok alanda zamanın imkân ve anlayışları doğrultusunda teşkilatlanmasının bir örneği olarak, tekkeler aktif birer toplumsal kurum olarak faaliyet göstermişlerdir. Ancak, modernleşmenin getirdiği yeni bir ihtiyaç olarak "cemiyetler"in kurulması 1909 senesinde çıkarılan Cemiyetler Kanunu ile başlamıştır.[189] Toplumsal ihtiyaçları karşılama bağlamında birer cemiyet olarak işlevsel olan tekkeler bu modern yapılanmalar ile yeni bir forma bürünmeye başlamıştır. İlk girişim, Şeyh Nailî Bedevî'nin önderliğindeki başta Şeyh Esad Erbilî ve Şeyh Safvet tarafından başlatılmış ve tekke mensupları "*Cemiyet-i İttihadiye i Sufiyye*"yi kurmak için girişimlerde bulunmuştur. Bütün şeyhlerin, derviş ve muhiblerin tabi üye kabul edildiği cemiyetin temel amacı, dervişler arasında birlik kurmak, haklarını savunmak ve toplumda yaygınlaşan "tekkeler birer tembelhanedir" algısını yıkmaktır. Hareketin sözcüsü Nailî Bedevî Efendi bu hedefleri halka duyurmuş, cemiyet merkezinde tasavvuf sohbetleri başlamış ancak planlanan kütüphane kurulması ve tarih yazımı projesi gerçekleştirilememiştir.[190]

Can'ın tabiri ile Osmanlı Devleti'nin manevi teb'ası olan Türkistan kökenli Müslümanlar da cemiyetleşme faaliyetlerine aktif olarak katılmışlardır. Devrin önemli sufilerinden Abdürreşid İbrahim (ö. 1944) ve tasavvufi çevrelerin kalemi Yusuf Akçura (ö. 1935) ile birlikte 1911'de İstanbul'da "Cem'iyyet-i İslâmiyye-i Medeniyye" adlı bir dernek kurmuşlardır.[191] Bir eğitim topluluğu olarak cemiyet, Osmanlı aydınlarına ve toplumun bilimsel eğitim sistemine katkı sağlamak amacıyla kurulmuştur. Cemiyetin

---

[187] Can, *Spiritual Subjects*, s. 89.

[188] M. Baha Tanman, "İstanbul Tekkeleri", *Antik Çağ'dan 21. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, https://istanbultarihi.ist/319-istanbul-tekkeleri [Erişim tarihi: 19.06.2025].

[189] Zehra Arslan, "Ağustos 1909 Tarihli Cemiyetler Kanunu Üzerinde Meclis-i Mebusan'da Yapılan Müzakereler ve Cemiyetlerin Yapılanmasında İttihat ve Terakki Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11, (2010), s. 58.

[190] Kara, s. 740-742.

[191] Özbek, "Abdürreşid İbrahim (1857-1944): The Life and Thought of a Muslim Activist", s. 48-49.

kurucuları arasında yer alan Abdürreşid İbrahim, toplumun istikbali için Müslümanların eğitiminin şart olduğunu ve bunun ancak mektepler kurulması yoluyla gerçekleştirilebileceğini ısrarla vurgulamaktadır.[192] Bu söylem, cemiyetin kuruluş amacını net biçimde ifade etmekle birlikte, Osmanlı modernleşme programının modern eğitim kurumları tesis etme politikasıyla da önemli önemli ölçüde örtüşmektedir.

19. yüzyıl başından itibaren Tatar sufilerinin başlattığı ve geliştirdiği iki tür yenileşme hareketi söz konusuydu: Biri büyük tartışmalara yol açan, İstanbul'u da etkileyen eğitim ve kültür alanında başlatılan yenilik hareketiydi, diğeri ise dini ıslah hareketleriydi. Her iki yenilikçi hareketin başlatıcısı ve Tatar dini uyanışının öncüsü olduğu söylenen ancak aslında İslam geleneğini muhafazası ile bilinen Abdünnasır Kursavî (ö. 1812)[193] önemli bir figürdür. Şehabüddin Mercanî, Şeyh Zeynullah Rasulî, Alimcan Barudî, Rızaeddin Fahreddin, Musa Carullah, Abdürreşid İbrahim[194] gibi aydınlar da sufi geleneklerinden beslenmişlerdir.

Tatarların İstanbul'un toplumsal hayatına örgütlü katılımının bir boyutunu da İstanbul'da öğrenim gören Tatar talebelerinin modern cemiyetleşme hareketine paralel olarak gerçekleştirdikleri örgütlenmeler oluşturmaktadır.[195] Özellikle mekteplerde öğrenim gören Kırım ve Kazan Tatarı öğrencileri, kendilerine özgü ilmi ve hayır amaçlı cemiyetler, kulüpler ve kıraathaneler kurarak sistematik bir organizasyon yapısı oluşturmuşlardır. Bu kurumsal yapılanma, geleneksel tekke teşkilatlanmasından farklı olarak modern cemiyetçilik anlayışının etkisiyle şekillenmiş ve yeni dönemin ihtiyaçlarına uygun bir işleyiş sergilemiştir. Bu yenilikçi cemiyetlerden biri olan Rusyalı İslam Talebe Cemiyeti Cemiyeti'nin amacı Rusya'dan eğitim görmek amacıyla İstanbul'a gelen talebeleri kabiliyetlerine göre okul ve medreselere yerleştirmek, gerek olduğunda zaruri ihtiyaç maddelerini karşılayarak bu öğrencilere rehber olmaktı.

Benzeri bir örnek de Buhara Özbekler Tekkesi Şeyhi Mehmed Abdurrahman Erkmen'in hem Türkistan coğrafyasında hem de İstanbul'da eğitim alanında gerçekleştirdiği sistemli ve karşılıklı örgütlenmedir. Bu kapsamda kurulan "Buhara

[192] Abdürreşid İbrahim, *Terceme-i Hâlim*, s. 43-44.
[193] Ahmet Kanlıdere, "Kazanlı Din Âlimi 'Abdunnasîr Kursavî (1776-1812): Hakkında Yazılanlar, Fikrî Gelişimi ve Etkileri", *Bozkırın Oğlu: Ahmet Taşağıl'a Armağan*, ed. Tuğba Eray Biber, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2019, s. 483.
[194] Ahmet Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2021, s. 63-65.
[195] Coşkun Kumru, "Kırım Tatarları Tarafından İstanbul'da Kurulan Bir Cemiyet: Tatar Cemiyet-i Hayriyesi", *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2, (2023), s. 86. https://doi.org/10.51177/kayusosder.1243970.

Tamim-i Maarif Cemiyeti"[196], ile koordineli bir eğitim ağı oluşturarak Türkistan'dan İstanbul'a düzenli öğrenci akışını organize etmekteydi. "Terbiye-i Etfal" ve "Cemiyet-i Hayriye-i İslamiyye" de bu faaliyetlere katılmış her sene İstanbul'a daha fazla öğrenci gönderilmesi organize edilmiştir.[197] Bu cemiyetler, sadece öğrenci gönderme işlevini yerine getirmekle kalmamış, aynı zamanda Türkistan Müslümanlarının modern eğitime erişimini sistematik hale getiren kurumsal bir yapı oluşturmuşlardır. Cemiyetin nizamnamesi ve hareket planının yazılı hale getirilmesi, modern cemiyetçilik anlayışının tekke çevrelerince benimsenen modern yaklaşımın bir tezahürüdür. Eğitim alanında sürdürülebilir bir politika izleyen ve uzun vadeli hedefler doğrultusunda hareketi benimseyen bu sistemli yaklaşım, tekke mensuplarının geleneksel eğitim yöntemlerinin yanında modern eğitim imkanlarından da faydalanma konusundaki kararlılığını ve Türkistan-İstanbul arasında kurulan eğitim köprüsünün kurumsal boyutunu göstermektedir.

Tekke defterlerinde de tekkelerde barınan ve çeşitli eğitim kurumlarından faydalanan öğrencilerin bulunduğu görülmektedir.[198] Merğinan, Andican, Kaşgar, Taşkent ve Hokand gibi Türkistan'ın farklı şehirlerinden gelen öğrencilerin varlığı, bir eğitim hareketliliğinin geniş bir coğrafi yayılıma sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, İstanbul'daki eğitim kurumlarının Türkistan genelinde tanındığını ve sistemli bir öğrenci gönderme ağının işlediğini kanıtlamaktadır. Öğrencilerin Ravza-i Terakki Mektebi, Darülfünun, Edirne Darüşşifası ve Galata Mekteb-i Sultanisi gibi farklı eğitim kurumlarında kayıtlı olması, Türkistanlı gençlerin sadece geleneksel din eğitimiyle yetinmeyip modern eğitim kurumlarını da tercih ettiğini göstermektedir. Özellikle tıp eğitimi (Darüşşifa) ve yüksek öğretim (Darülfünun) gibi uzmanlık gerektiren alanlarda modernleşme döneminin önemli kurumlarında eğitim almaları, bu öğrencilerin memleketlerine döndüklerinde yeni dönemin bilgi birikimini de taşıdıklarını ortaya koymaktadır.

---

[196] *Buhara Tamim-i Maarif Cemiyet-i Hayriyesinin Nizamnâme ve Hatt-ı Hareketidir*. (1327) Tarih-i Tesisi 11 Şevval 1327, Merkezi: Dar-i Saadet Vezirhan.

[197] Gül Pınar Erkem Gülboy, "Modernist Milliyetçilik Perspektifinden İsmail Gaspıralı'nın Eğitim Reformu ve Cedid Hareketinin Özbekistan Bölgesindeki Yansımaları", *İmgelem*, sy. Özbekistan Özel Sayısı (Ekim 2024), s. 21, https://doi.org/10.53791/imgelem.1521677.

[198] Misafir Defteri (MD), nr. 15'te kayıtlı Merğinanlı Abdülkadir Ravza-i Terakki Mektebine gitmektedir. Resmî Misafir Defteri (RMD), nr. 32 ile kayıtlı Andicanlı Muhammed, nr. 45 ile kayıtlı Kaşgarlı Hacı Ali, nr. 76 kayıtlı Usanlı Azim Can talebe olarak kaydedilmiştir; Nüfus Defteri (ND), nr. 272'de kayıtlı Kaşgarlı Ahmed ve nr. 273'te kayıtlı Andicanlı Muhammed Rıza Darülfünun'da talebedir, nr. 283'te kayıtlı Taşkendli Abdürreşid Edirne Daürşşifası'nda, nr. 357'de kayıtlı Hokandlı Hacı Muhammed Emin Galata Mekteb-i Sultaniyesi'nde talebedir.

Tatar halkları ile Türkistan bölgesinin eş zamanlı bu yenilikçi girişimleri, iki coğrafya arasındaki etkileşimin ve ilişkinin de bir göstergesidir. Kanlıdere'nin tespit ettiği üzere, savaşlar ve siyasi baskılarla sekteye uğrasa da Rusya ve Osmanlı Türkleri arasındaki dinî, etnik ve kültürel bağlar varlığını sürdürmüş; özellikle 1908–1914 yılları arasında bu ilişkiler zirveye ulaşarak zengin bir kültürel etkileşim doğurmuştur. Her iki coğrafyanın yenileşme girişimlerinin kesişim noktası olarak İstanbul, XX. yüzyılın başından itibaren mektep ve medreseleriyle, kitap, gazete ve dergileriyle bir "fikir ve irfan kaynağı" hâline gelmiş; İstanbul matbuatı Türk dünyasının her tarafına dağılırken, Türk dünyasının her tarafından talebeler okumak için İstanbul'a yönelmiştir. [199] Şehir, kendi yenilenme hareketleri arasında bu dış kaynaklı reform akımlarını da barındırarak, söz konusu hareketlerin planlandığı, tartışıldığı ve İslam dünyasının diğer bölgelerine yayıldığı bir merkez konumundadır: Nitekim Buhara Tamim-i Maarif Cemiyeti gibi örgütlenmeler İstanbul'da kurulmuş, Abdurrauf Fıtrat gibi Ceditçi önderler eserlerini İstanbul'daki eğitimleri sırasında edindikleri reform fikirleriyle kaleme almış, İstanbul'da basılan yayınlar çeşitli yollarla Türkistan'a ulaşarak orada etkili olmuştur.[200] Bu süreçte şehir sadece pasif bir alıcı değildir; Kuzey Türklerinin dinî ıslahat fikirlerinin yarım asırlık bir gecikmeyle de olsa Hilafet merkezinde yankı bulması ve 1914'te yayına başlayan İslam Mecmuası'nın Rızaeddin b. Fahreddin ile Musa Cârullah'ın eserlerine dayanması, İstanbul'un dışarıdan gelen reform akımlarını kendi iç modernleşme süreçleriyle sentezleyen aktif bir merkez hâline geldiğini göstermektedir.[201] Bu sentezde tasavvufi çevrelerin aracılığı belirleyicidir: Üsküdar, Sultanahmet ve Eyüp'teki Türkistanlı tekkeleri hacı, tacir ve talebe trafiğinin uğrak noktaları olmuş; Özbekler Tekkesi postnişini Şeyh Süleyman Efendi, Lügât-ı Çagatay ve Türkî-i Osmanî (1298/1881) adlı sözlüğüyle dil ve soy birliği fikrini işlemiş, 1877–78 Harbi sırasında Buhara ve Hive'ye elçilik göreviyle gönderilerek iki coğrafya arasında fiilî bir köprü işlevi üstlenmiştir.[202] Bütün bu unsurlar, İstanbul'u tekke merkezli ağlar marifetiyle bir "entelektüel laboratuvar" hâline getirmektedir.

Tekkeler ve tekke merkezli hareketliliğin neticesinde ortaya çıkan bir başka entelektüel girişim ise İstanbul'daki yenileşme sürecinde matbaaların devreye

[199] Ahmet Kanlıdere, "Türk Dünyasının Kültür ve Cazibe Merkezi Olarak İstanbul (1908-1914)", *Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu 14-17 Aralık 2010 Bildiriler* (İstanbul), 2010, s. 104-5.
[200] Kanlıdere, "Türk Dünyasının Kültür ve Cazibe Merkezi Olarak İstanbul (1908-1914)", s. 134-35.
[201] Kanlıdere, "Türk Dünyasının Kültür ve Cazibe Merkezi Olarak İstanbul (1908-1914)", s. 129-30.
[202] Kanlıdere, "Türk Dünyasının Kültür ve Cazibe Merkezi Olarak İstanbul (1908-1914)", s. 134.

girmesidir. 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde tekke mensuplarının da katılımıyla basın-yayın sektörünün gelişmesi, farklı kültürlerden beslenen zengin bir entelektüel ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu matbaacılık ve yayıncılık faaliyetleri, modernleşmenin temel itici güçleri olarak hem Osmanlı içi hem de dışarıdan gelen reform düşüncelerinin topluma ulaşmasını sağlamıştır. Özel matbaaların son derece sınırlı olduğu bu dönemde tekkeler de matbaacılığa ilgi duymaya başlamıştır. 1840'ta devlet tekelinin kaldırılması[203] ve 1857'deki matbaa düzenlemesi[204] ve 1864 tarihli Osmanlı Vilayet Kanunnamesi'nin[205] ardından atılan yasal adımlar özel matbaaların kurulmasına imkân tanınmış, böylelikle çeşitli topluluk ve zanaatkârların bu alanda faaliyet göstermesine imkân sağlanmıştır. Tekkeler nezdinde ilk kurulan matbaa bir Nakşibendi tekkesi olan Edirnekapı Mustafa Paşa Tekkesi şeyhi Yahya Efendi'nin kurduğu ve 113 farklı eserin basıldığı Şeyh Yahya Efendi matbaasıdır. Üsküdar ve Sultanahmet'teki Özbekler, Eyüp'teki Kalenderhane, Karyağdı ve Babıâli'deki Gümüşhanevî tekkeleri[206] kitap yayıncılığı ve matbaa faaliyetleri konusunda öncü kurumlar olarak öne çıkmış ve bu alanda İstanbul'da güçlü bir tekke matbaacılığı ağı oluşturmuşlardır. Bu tekke matbaalarında basılan eserlerin mahiyeti incelendiğinde, sadece tasavvufî metinlerle sınırlı kalınmadığı, aksine geniş bir İslami ve ilmi literatür yelpazesinin kapsandığı görülmektedir. Fıkıh, tefsir, hadis, siyer, ahlak, edebiyat ve tarih gibi ilimlerin farklı dallarından eserler basılmış, böylelikle tekke matbaaları genel kültürün yaygınlaştırılmasında etkin birer araç haline gelmiştir. Tekke matbaalarının ürettiği eserler[207], İstanbul sınırlarını aşarak Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerine ve hatta İslam dünyasının uzak coğrafyalarına ve Türkistan şehirlerine ulaşmıştır. Bu dağıtım ağı, tekke kültürünün ve etkisinin sınır ötesi bir karakter taşıdığını[208] göstermektedir. Özellikle Gümüşhanevî Tekkesi'nin Türkistan ile kurduğu kültürel

[203] Ayşe Tek Başaran, *The Ottoman Printing Enterprise: Legalization, Agency And Networks, 1831–1863*, Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 106-7.

[204] Tek Başaran, *The Ottoman Printing Enterprıse: Legalization, Agency And Networks, 1831–1863*, s. 396.

[205] Tek Başaran, *The Ottoman Printing Enterprıse: Legalization, Agency And Networks, 1831–1863*, s. 446.

[206] Varol, "19. Yüzyıl İstanbul'unda Bazı Tekkelerin Matbaacılık Faaliyetleri", s. 350-340.

[207] Sultantepe Özbekler Tekkesi matbaasında basılan Hindistan asıllı bir sûfî olan Fadl b. Alevi'nin (ö. 1900) eseri tersine bir ilişkiyi de göstermektedir (Ayşe Başaran, "19. Yüzyılda Bir Tekke Matbaacılığı Hikayesi: Sultantepe Özbekler Tekkesi ve Şeyh Mehmed Salih Efendi", *Sultantepe Özbekler Tekkesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Baskıda). Bunun yanında İstanbul matbaalarında Orta Asyalı okurlar için Çağatay Türkçesinde kitaplar da basılıyordu (Abdulhamit Kırmızı, "II. Abdülhamid (1842-1918)", *Türk Dünyası Ansiklopedisi*, https://turkdunyasiansiklopedisi.goö. tr/detay/1603/II._Abd%C3%BClhamid (1842-1918), [Erişim tarihi: 26.03.2025].

[208] Necdet Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*: *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Hayatı, Dergâhı, Halifeleri, Eserleri ve Tasavvufî Yolu (Ziyâiyye),* İlâhiyat Yayınları, Ankara 2020, s. 180-210.

bağ[209], tekkelerin İslam dünyasında bilgi ve kültür transferinin önemli aktörleri olduğunu kanıtlamaktadır. Matbaacılık faaliyetlerinin yalnızca ilim ve tasavvuf hizmeti sunma amacıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda tekkenin ekonomik sürdürülebilirliğini sağlama hedefine de yönelik olduğu anlaşılmaktadır.[210]

Devletin resmî politikası da kitaplar aracılığı ile kültürel köprü kurma faaliyetini sistematik olarak desteklemiştir. Türkistan Çin ahalisine hediye edilmek üzere Seyyidü'l-Ali Efendi'ye emanet edilen dinî kitapların nakliye masrafları için üç bin kuruş ödenek ayrılması[211] bu faaliyetlerin devlet bütçesinden karşılanan resmî bir politika haline geldiğini göstermektedir. Osmanlı padişahının Buhara Hakimi'ne gönderdiği 32 adet dini, edebi ve tarihi kitap[212] kültürel diplomasinin önemli bir aracı olarak kitabın kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu hediye kitaplar, sadece kültürel bağları güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlı-Türkistan arasındaki siyasi ilişkilerin de sembolik ifadesi olmuştur. Daha da ilginç olanı, Hokand hakiminin talep ettiği muallimlerle birlikte harbe dair kitapların da gönderilmesi kararının alınmasıdır.[213] Bu durum, kitap transferinin sadece dini ve kültürel alanlarla sınırlı olmadığını, askeri bilgi ve teknoloji aktarımını da kapsadığını göstermektedir.

Bu kültürel alışveriş tek yönlü olmamış, Türkistan'dan da İstanbul'a kitaplar gelmiştir. Buharalı Şeyh Hacı Ahmed Efendi'nin padişaha takdim etmek istediği kitabın Maarif Nezareti'ne gönderilmesi ve bu eserin Meclis-i Maarif'te incelenmek üzere

---

[209] Suleiman Maxmudov, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Eserlerinin Özbekistan'daki Nüshaları", *1. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İhsan Günaydın, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 147.

[210] Başaran, "19. Yüzyılda Bir Tekke Matbaacılığı Hikayesi: Sultantepe Özbekler Tekkesi ve Şeyh Mehmed Salih Efendi".

[211] Hülâsa-i me'âli. Maliye Nezareti'nin 6 Teşrîn-i Sânî sene [1]326 tarihli tezkiresi okundu**.** Karar-ı mezkur tezkirede gösterildiği vechile Türkistan Çini ahalisine ihdâ edilmek üzre Seyyidü'l-Ali Efendi'ye tevdî'an irsali takarrur eden kütüb-i diniyyenin masarıf-ı nakliyyesi olarak tahminen sarfına lüzum olduğu anlaşılan üç bin guruşun Ma'ârif büdçesinde karşılığı olmamasına ve cüz'iyyet-i mikdarına binaen Hazine-i Mâliye masarıf-ı gayr-i melhuza tertibinden te'diyesi hususunun nezaret-i müşârünileyhaya cevaben tebliği tezekkür kılındı. Meclis-i Vâlâ azaları (BOA, MVL, 146/28).

[212] Buhara Hakimine padişah tarafından dinî, edebî, tarihî 32 kitap gönderilmiştir (BOA, HAT, 36546; BOA, Nâme-i Hümâyûn Defteri, 10/289; Nâme-i Hümâyûn Defteri, 10/346;).

[213] Veliyyü'n-ni'amâ, kerîmü's-siyemâ, devletlü inayetlü übbehetlü efendim hazretleri, Ma'lûm-ı âlîleri buyrulduğu ve meclisde müzâkere olunduğu üzre Hokand hâkiminin istediği muallimler ile harbe dair kitâbların irsâli sân-ı sevket-nisân-ı saltanat-ı seniyyeden olduğundan ol vechile zikr olunan mu'allimler irsal ve kendülerinin islerine yarayacak sûretde olan kitâblardan dahı çend kıt'a kütüb-i harbiyyenin isbâli hususu hâk-i pay-i hümâyûn-ı hazret-i sâhâneden lede'l-istîzân sâlifü'l-beyân mu'allimlerin mukaddema tekâ'üd olanlardan ve gitmeğe istek edenlerden intihâb ve irsali hususunun zât-ı vâlâlarıyla bi'l-muhabere icra ve kütüb-i mezkûrdan dahi çend kıt'asının isbâli ve isrâsı hususuna irade-i seniyye-i mülûkâne müte'allik buyurulmus olmağla mucebince icrâ-yı iktizası bâbında irade efendimindir. ***M.*** (Tarihsiz Abdülaziz Dönemi olabilir). (BOA, C.HR, nr. 1098)

değerlendirmeye alınması[214] karşılıklı bir ilmi ve kültürel alışverişin varlığını göstermektedir.

Dönemin yenilikçi gelişmelerine matbaa kurma ve cemiyet kurma ile başlayan tekke mensupları yine 1909 itibariyle tasavvuf içerikli mecmualar çıkarak devam etmişlerdir: *Ceride-i Sufiyye*, *Muhibban* ve *Tasavvuf*. Üslup ve içerik farklılıkları olsa da bu üç mecmua tasavvufi hayatın çöküş yaşadığı ama buna rağmen toplum için vazgeçilmez olduğu görüşünde hem fikirdir. Siyasi konularda ise II. Abdülhamid'e muarız ve meşrutiyetin dostudurlar.[215] Bu mecmuaların en uzun soluklusu 19 Mart 1909'da yayın hayatına başlayarak 161 sayı çıkan *Cerîde-i Sufiyye* olmuştur. Derginin başyazarı Nakşibendîliğin Ziyâiyye koluna mensup olan Mustafa Fevzi b. Numan (ö. 1924)[216] olmak üzere diğer kalemleri Sâdık Vicdânî (ö. 1939), İbnülemin Mahmud Kemal (ö. 1957), Ömer Ferid Kam (ö. 1944), Hocazâde Ahmed Hilmi (ö. 1914), Tâhirülmevlevî (ö. 1951), Hüseyin Vassâf (ö. 1929) gibi devrin tanınmış sufi münevverleridir.[217]

Muhibbân Dergisi ise Cerîde'den birkaç ay sonra Bedevî, Rıfaî dervişi olan ve aynı zamanda bir Bektaşi babası olan Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar (ö. 1955) tarafından "Siyasetten maada her şeyden bahseder." düsturu ile kurulmuş, 1919'a kadar yayınlanmıştır. Dergide, yayınlandığı dönemde hala yasaklı olan Bektaşiliğin faydasını gözeten hem tasavvufi hem de sosyal olaylara yer verilmiştir.[218] Dergide Üsküp Rifâi Dergâhı Postnişini Saduddin Efendi (ö. 1936), Tarîk-i Mevleviyye'den Ahmed, Tarikat-i Rifâîyye'den Osman Fevzi(ö.?), Tarîk-i Uşşakiyye'den Şevki (ö.?), Eşref Baba (ö.?), Tarik-i Nakşiyye'den Ebu'l-Adnan (ö.?) gibi isimlerin yanında Emin Bey (Mehmed Emin Yurdakul) (ö. 1944), Rıza Tevfik (Bölükbaşı) (ö. 1949) gibi dönemin münevverlerinin de yazdığı görülmektedir.[219] Bedevî Nailî Efendi'nin (ö. 1908),

[214] Ma'ârif Nezâret-i Celîlesi'ne Buharalı Şeyh Hacı Ahmed Efendi'nin huzur-ı ma'âlî-mevfûr-ı cenâb-ı pâdişâhîye takdim olunmak istid'âsıyla irâ'e eylemiş olduğu kitab evvel-i emrde Meclis-i Ma'ârif'de görülmek ve mumaileyhe ne yolda icra-yı mükâfat lazım gelür ise vakt ve hâle tevfîkan kararlaşdırılup beyân kılınmak üzre ol bâbda olan müzekkeresiyle beraber leffen irsâl kılınmış olmağla sûret-i istid'âya nazaran iktizâsının ifadesi menût-ı himmet-i behiyyeleridir (BOA, A.MKT.NZD, 372/97).

[215] Kara, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", s. 743.

[216] Mustafa Fevzi Efendi, *Bir Sûfînin Kaleminden Son Dönem Osmanlının, Tasavvufî, Sosyal ve Siyasî Hayatı: Cerîde-i Sûfiyye Yazıları (1913-1919)*, haz. Fatih Yıldız - Cihat Demirci, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2024.

[217] Mustafa Kara, "Cerîde-i Sûfiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, V, (1993), s. 410.

[218] Muhammed Kalenderoğlu, "Muhibbân Dergisinin II. Meşrutiyet Dönemi Sosyal Hadiselerine Yaklaşımı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 99, (06 Eylül 2021), s. 342, https://doi.org/10.34189/hbö. 99.015.

[219] Kalenderoğlu, "Muhibbân Dergisinin II. Meşrutiyet Dönemi Sosyal Hadiselerine Yaklaşımı", s. 342.

yukarıda bahsi geçen Cem‘iyyet-i Sufiyye-i İttihâdiyye’nin niyet ve prensiplerini halka açıkladığı dergi *Muhibbân Mecmuâsı*’dır.[220]

Dönemin son tasavvufi dergisi diğerlerinden iki yıl sonra neşre başlayan *Tasavvûf Mecmuâsı’*dır. Urfa mebusu Şeyh Safvet (Yetkin) (ö.1950) yönetiminde 35 sayı olarak yayınlanmıştır. İmzasız yazılardan müteşekkil yazarlar heyetinde Haydarizade İbrahim Efendi (ö. 1933), Şeyh Remzi-i Rıffil (ö.?), Abdüssamed Bayrami (ö.?), Mesnevihan Ali Fuad (ö. 1919 sonrası), Esad Erbili (ö. 1931) gibi isimler yazılar kaleme almışlardır.[221]

Sınır ötesi Müslümanların ve sufilerin de İstanbul’daki basın yayın hayatına etkin biçimde katıldıkları görülmektedir. Bu kişiler İstanbul sufileri tarafından çıkarılan dergi ve mecmualarda değil *Malûmat, Sırat-ı Müstakim, İslam Mecmuâsı, Servet-i Fünun, Mahfil, Vakit, Tercüman* gibi yerli veya *Te'arüf-i Müslimin, İslam Dünyası* ve *Türk Yurdu Dergisi* gibi kendilerinin çıkardığı yerlerde yazmayı tercih etmişlerdir. İstanbul sufilerinin konu tercihleri ile sınır ötesi sufilerin tercihleri de anlamlı biçimde farklılaşmaktadır.[222] İstanbul sufileri daha içe dönük ve kendi meseleleri ile ilgili konuları ele almıştır. Bu yayınlar genellikle tasavvufî makamlar, nefs terbiyesi, tarikat usulleri, şeyh-mürid ilişkileri ve diğer bazı dini konuları içermektedir.[223] Sınır ötesinden gelenlerin meseleleri ise Türkçülük, İslam birliği ve Osmanlı'nın yenileşmesi gibi daha geniş kapsamlı siyasi ve toplumsal konulardır. Bu farklılık, sadece konu seçiminde değil, aynı zamanda tasavvuf geleneğinin modernleşme sürecindeki konumlanma biçimlerinde de önemli bir ayrışmayı ortaya koymaktadır.

Aşağıda görüleceği üzere Türkistan, Kafkasya ve İdil-Ural bölgelerinden gelen aydınlar, çok daha geniş bir coğrafi ve siyasi perspektifle yazmışlardır. Bu kişiler için

---

[220] Mustafa Kara, “Muhibbân”, *İslâm Ansiklopedisi*, XXXI, (2020), s. 34-35.

[221] Kara, “İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri”, s. 744.

[222] İdealize edilmiş bir anlatıdan ziyade eleştirel bir bakış açısına sahip olduğu eserlerinden anlaşılan Abdürreşid İbrahim anlatılarında İstanbul'daki "ulema" arasında dini bilgilerde "noksanlıklar" bulunduğunu gözlemlemiştir. Gerçek "ehl-i fıkıh" ve "ehl-i hadis" sayısının az olduğunu belirtmiştir. Genel halk arasında da dini cehaletin ve bilginin yüzeyselliğinin yaygın olduğunu ima etmiştir. İstanbul medreselerinin dini ilimleri yeterince öğretmediğini ifade etmiştir. Bu durum, eğitim sisteminin yetersizliğini ve dini bilginin derinlemesine aktarılmasındaki aksaklıkları göstermektedir. Alimlerin genellikle dünyevi işlere veya siyasi tartışmalara odaklandığını ve gerçek ilmi çalışmalardan uzaklaştığını eleştirmiştir. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'yi ise bu genel durumun istisnası olarak, gerçekten bilgili bir alim olarak görmüştür. Dini bilgi eksikliğinden kaynaklanan “bid’at” ve batıl inançların yaygınlığını ciddi bir sorun olarak görmüş ve bunlarla mücadele etmek için çaba harcamıştır. Kısacası, bazı kişiler müstesna İstanbul'daki dini yaşamın saflığının bozulduğuna dair eleştiriler getirmiştir (Abdürreşid İbrahim, *Terceme-i Hâlim*, s. 11-19).

[223] Ceride-i Sufiyye mecmuasında çıkan yazıların bir kısmına dair bakınız: Mustafa Fevzi Efendi, *Bir Sûfînin Kaleminden Son Dönem Osmanlının, Tasavvufî, Sosyal ve Siyasî Hayatı.*

asıl mesele, İslam dünyasının Batı karşısındaki geri kalmışlığı, Müslüman milletlerin birliği, eğitim sisteminin ıslahı ve siyasi bağımsızlık mücadeleleri olmuştur. Onların gözünde tasavvuf, sadece bireysel maneviyat meselesi değil, aynı zamanda toplumsal direniş ve kimlik inşasının aracı olarak görülmüştür. Daha önemli bir nokta sınır ötesi bölgelerden gelenlerin Osmanlı Devleti'ni sahiplenmesi ve devleti geliştirmeye yönelik fikir ve önerilerde bulunacak düzeyde bir aidiyet geliştirmeleridir. Bu durum bir yönüyle tekkelerin sosyal entegrasyon mekanizmaları olarak işlev gördüğünün önemli bir kanıtıdır.

Sınırlar ötesinden gelenlerde gözlenen bu tutum farklılığı, özellikle Türkçülük söyleminde net olarak ortaya çıkmıştır. Yusuf Akçura, İsmail Gaspıralı ve Ahmet Ağayev gibi isimler için Türkçülük, sadece etnik bir kimlik değil, aynı zamanda Rus ve Çin baskısına karşı direniş stratejisi olmuştur. Bu bağlamda tasavvuf Abdürreşid İbrahim, Şihabüddin Mercani ve Musa Carullah gibi sufilerin nazarında, Türk kimliğinin korunması ve güçlendirilmesinin bir aracı olarak değerlendirilmiştir.

Sınır ötesinden gelen sufilerin basın hayatına aktif katılımı paralelinde, İstanbul'da çıkan yayınlar sadece Osmanlı coğrafyasıyla sınırlı kalmayıp Türk illerinin tamamına yayılarak geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmaktaydı.[224] Bu yayın hareketliliği, İstanbul'a yapılan seyahatlerle de güçlenen karşılıklı bir entelektüel etkileşim ortamı yaratmıştır. Özellikle Rus topraklarından İstanbul'a gelen Türk-Müslüman aydınlar, hem İstanbul'daki dergi ve gazetelerde yazmış hem de memleketlerinden İstanbul yayınlarını takip ederek kültürel köprü kurmuşlardır.[225] Kazan'da medrese eğitimi gören İyaz İshâki, Paris'te çıkan Meşveret'i, Bulgaristan'dan gelen Mizan'ı, Mısır'da basılan Türk gazetesini okuduğunu belirtmiş[226] ve medreseye özellikle İstanbul'dan gelen gazeteleri merak ve zevkle okuduğunu kaydetmiştir.[227]

Tatar Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ndeki önemli temsilcilerinden biri olan Yusuf Akçura, Şihabüddin Mercani'yi Osmanlı halkına tanıtmak için yazdığı "Kazan Ulemasından Mercânî Efendi" başlıklı yazısını *Mâlumât* dergisinde yayınlamıştır.[228] Benzer şekilde, Türkiye'de etkili bir başka Tatar aydını Ayaz İshaki, *Sırat-ı Müstakim*

[224] Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 242.
[225] Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 269.
[226] Erdal Şahin, "Osmanlıların Kazan Tatar Türklerinin Kültürü ve Diline Etkileri", *Osmanlı*, c. 9, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 361.
[227] Şahin, "Osmanlıların Kazan Tatar Türklerinin Kültürü ve Diline Etkileri", s. 363.
[228] Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 246.

dergisinde "Rusya Müslümanları" başlıklı yazılar kaleme almış[229] ve *Servet-i Fünun* dergisinde edebi yazılar yayınlamıştır. Bu örnekler, İstanbul'a gelen aydınların sadece pasif okuyucu olmadıklarını, aktif birer yazar ve fikir üreticisi olarak İstanbul'un entelektüel atmosferine katkı sağladıklarını göstermektedir.

Fatih Kerimi ise *İslam Mecmuası*'nda Rızaeddin Fahreddin ve Musa Carullah'ın eserlerinden hareketle Osmanlı toplumunda ve ilim çevrelerinde uzun yıllar tartışılacak olan dinde reform ve kadınların özgürleşmesi konularında yazılar kaleme almıştır.[230] Özellikle çokça eleştirilen bir yenilikçi olan Musa Carullah, Nakşibendi tarikatına mensup Şeyhülislam Musa Kazım ve Seydişehirli Mahmud Esad Efendi gibi kişiler tarafından övgüye mazhar olmuş, fikirleri ve taraftarları sayesinde İstanbul'un fikir hayatını etkilemiş ve yönlendirmiştir. Taraftarları aracılığıyla dergi ve gazetelerde çokça yer almış, zaman zaman Mahfil Dergisi'nde ifade edildiği gibi "Müçtehidler Müçtehidi" olarak anılmıştır.[231] İstanbul'da Rusyalı Müslümanlar tarafından çıkarılan ve "Çin'den Cava'ya kadar bütün Müslümanların birliğini" savunan *Te'arüf-i Müslimin* dergisi[232], bu dönemde İslam birliği idealinin nasıl İstanbul merkezli yayınlar aracılığıyla yaygınlaştırıldığını göstermektedir. Abdürreşid İbrahim, Musa Carullah ve Yusuf Akçura gibi bu dünyadan beslenen kişilerin yazıları bu dergilerde yer alıyordu. Basın yayın alanında oldukça aktif bir entelektüel olan Abdürreşid İbrahim ayrıca Ülfet isimli bir gazete de yayınlamıştır. Ülfet, Abdürreşid İbrahim'in İstanbul'daki eğitim ve toplumsal çalışmaları kapsamında önemli bir rol oynamıştır.[233] Yine İslam Dünyası ve Türk Yurdu dergilerini İstanbul merkezli olarak çıkarmışlardır.[234]

Sınır ötesinden gelenler sadece İstanbul yayın hayatına yön vermekle kalmamış, kendi memleketlerinde de benzeri yayın faaliyetlerine girişmişlerdir. Ahmet Ağayev Bakü'de Кaспий (Kaspiy)[235], Fatih Kerimi ve Zakir Ramayev gibi yazarlar Orenburg'da Vakit, Şura dergilerinde İstanbul ve Osmanlı Devleti taraftarı yazılar kaleme almış ve bu sebeplerle Çarlık yönetimi tarafından soruşturmalar geçirmişlerdir.[236] Özellikle Fatih Kerimi, Osmanlı basınını yakından takip ederek adeta halka ulaştırılan mesajları kontrol

[229] Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 252.
[230] Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 263-264.
[231] Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 265-267.
[232] Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 312.
[233] Abdürreşid İbrahim, *Terceme-i Hâlim*, s. 55-56.
[234] Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 294.
[235] Sibgatullina, *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*, s. 162.
[236] Sibgatullina, *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*, s. 163.

altında tutmuş, eleştirmiş ve uyarılarda bulunmuştur.[237] Bu durum, İstanbul'daki yayınların takip etmekle kalmayıp, yerel entelektüel tartışmalara da yön vermiş, Balkan savaşları süresince savaş bölgelerine kadar gitmiş, olanları kendi gözleri ile görerek Müslüman Türk halklarına aktarmışlardır.[238] Sınır ötesi yerlerden talebeler ve kadınlar savaşta yer almak için Osmanlı topraklarına gelmişlerdir.[239] Bu durum, entelektüel etkileşimin sadece yazılı iletişimle sınırlı kalmadığını, siyasi dayanışma ve fiziki katılım boyutlarına da ulaştığını ortaya koymaktadır.

Türkistanlı sufi ve aydınların İstanbul'daki yayın faaliyetleri, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında İslam dünyasının modernleşme sürecinin tek merkezli değil, çok aktörlü bir karakter taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu yazarların tercih ettikleri yayın organları da dikkat çekicidir: İslamcı (Sırat-ı Müstakim, İslam Mecmuası), Türkçü (Türk Yurdu) ve edebî (Servet-i Fünun) yönelimli dergiler, geleneksel sufi mecmualarından ziyade modernleşme yanlısı platformlar olmuştur. Te'arüf-i Müslimin, İslam Dünyası ve Türk Yurdu gibi Rusyalı Müslümanlar tarafından İstanbul'da çıkarılan dergiler ise, bu şehrin sadece bir yayın merkezi değil, aynı zamanda farklı Müslüman coğrafyalardan gelen fikirlerin sentezlendiği kozmopolit bir entelektüel platform olduğunu göstermektedir. Ancak bu durumun en çarpıcı yanı, geleneksel İstanbul sufi çevrelerinin bu entelektüel hareketlilikten görece uzak kalmasıdır. Türkistanlı sufilerin geleneksel sufi dergilerinde yazı yazmayışı, modernleşme sürecinde tasavvuf geleneğinin iki farklı yöne evrildiğini ortaya koymaktadır: bir yanda içe dönük, muhafazakâr ve yerel meselelere odaklanan İstanbul merkezli sufiler; diğer yanda dışa açık, reformcu ve küresel İslam dayanışması arayışındaki sınır ötesine açılmayı başarmış Beynelmilel Tekkeler'in temsil ettiği sufi anlayışlar. Bu ayrışma, sadece coğrafi değil, aynı zamanda epistemolojik ve metodolojik bir farklılaşmayı da yansıtmaktadır.

İstanbul'un ilim çevrelerini etkilemiş ve dönüştürmüş kitleler arasında Kafkas ve Kırım göçleri sırasında gelen Çeçen ve Çerkes muhacirlerinin "Naip" ve "Hoca" diye adlandırdığı şeyhler ve sufiler de bulunmaktadır.[240] Dağıstan direnişinin meşhur Nakşibendi şeyhlerinden Şeyh Şamil de ailesi ve takipçileri ile birlikte Osmanlı

[237] Sibgatullina, *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*, s. 165-167.
[238] Sibgatullina, *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*, s. 170-171.
[239] Sibgatullina, *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*, s. 155-61.
[240] Ferhat Berber, "19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler", *Karadeniz Araştırmaları*, 31, (2011) s. 33.

Devleti'ne sığınmış[241], bu mutasavvıflar hem tasavvufi çevreleri hem ilim meclislerini etkilemişlerdir. [242] Topraklarını işgal eden Rus İmparatorluğu'na karşı geliştirdikleri muhalefeti beraberinde taşıyan muhacir ulemanın, Anadolu'da milliyetçi ve mukaddesatçı fikirlerin ortaya çıkışı ve yayılışında öncü ve etkili bir rol oynadığı ileri sürülmüştür. Bu görüş, Kafkasya Müridizmi hareketinin merkezi olan Dağıstan'dan gelen Nakşî Şeyhi Ömer Ziyaüddin Dağıstanî (ö. 1921) ve Kazanlı Abdülaziz Bekine (ö.1952) gibi önde gelen İslam alimlerinin varlığıyla da desteklenmektedir.[243] Muhacir ulemadan bir kısmı Osmanlı eğitim sistemine dahil olarak genç nesillere bilgi ve tecrübelerini aktarmaktaydı. Bunların varlıklı olanları arasından bazılarının maddi desteğiyle yeni eğitim kurumlarının tesis edildiği de görülmektedir. Örneğin, Aziziye Sancağı'na iskân edilen muhacir ulema ve ümeradan bazıları 1867'de bir Rüştiye Mektebi inşa ettirmişlerdir. Benzer şekilde, 1873 yılında Düzce'de bir medrese ve caminin yapılması da burada yerleştirilen Çerkez muhacir ulemanın teşviki ve çabalarıyla gerçekleşmiştir.[244]

Sonuç olarak, bu dönemde İstanbul'un tasavvufi atmosferi, yerli ve yabancı, geleneksel ve modern, mistik ve politik unsurların dinamik bir etkileşim içinde bulunduğu karmaşık bir yapı sergilemiştir. Sınır ötesinden gelen sufiler ve aydınlar Türk dünyasının düşünsel üretiminin aktörleri olurken katkıları da İstanbul'u sadece Osmanlı modernleşmesinin değil, aynı zamanda geniş İslam dünyasının fikrî dönüşümünün de merkezi haline getirmiştir. Bu süreç, modernleşmenin Batı kaynaklı tek yönlü bir aktarım değil, İslam dünyasının kendi içindeki çok merkezli bir sentez süreci olduğunu göstermesi açısından tarihi öneme sahiptir.

---

[241] Mustafa Özsaray, "Şeyh Şamil'in Osmanlı Devleti ile İlişkileri", *Tasavvuf*, 39-40, (2017), s. 82-83.

[242] Dağıstanlı ulemaya dair daha fazla bilgi için bakınız: Abdülkadir İnan, "Dağıstanlı Mehmet Efendi Osmanoğlu ve Eseri Doğumunun 120. Yıldönümü Dolayısiyle", *Türk Kültürü*, 1/10, (1963), s. 32-35; Uğurol Barlas, "Safranbolu Halk Hekimliğindeki Bazı Uygulamaların Dağıstanlı Tabip Mehmet Efendi'nin Sağaltma Kitabındakilerle Karşılaştırılması", *IÖ. Türk Tıp Tarihi Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003; Kadir Gürler, "Gümüşhanevî Dergâhından Osmanlı-Türk Modernleşmesine Bir Destek: Ömer Ziyaüddin Dağıstânî", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu* (Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013); Halim Gül, "Nakşî-Halidî Şeyhi Hasan Hilmi Dağıstanî'nin Hayatı, Eserleri ve Nefs ile İlgili Görüşleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/1, (2016), s. 116-38; Cafer Barlas, "Dağıstan Muhaciri Şeyh Şerafeddin Zeynel Abidin", *Yeni Türkiye*, 79, (2015), s. 265-81; Hayati Bice, "Şeyh Şerafeddin Dağıstanî ve TBMM'nin Manevî Tasdiki", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, c. 2, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği, 2016.

[243] Ahmet Yüksel ve Zafer Karademir, "Ulema, Göç ve Devlet: Kırım Harbi'nden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012), s. 270.

[244] Yüksel ve Karademir, "Ulema, Göç ve Devlet: Kırım Harbi'nden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler", s. 269.

Bu zengin kentsel dokunun en önemli bileşenlerinden birini oluşturan tekkeler, 19. yüzyıl İstanbul'unun hem fiziksel hem de sosyal yapısında merkezi bir konum işgal etmektedir. Bu bağlamda, 19. yüzyılda İstanbul'daki tekkelerin genel durumunu incelemek, şehrin sosyo-kültürel dinamiklerini kavramak için elzemdir.

2.2. XIX. Yüzyılda İstanbul'daki Tekkelerin ve Tarikatların Genel Durumu

Tekkelerin Anadolu'daki tarihini, burada kurulmuş devletlerin tarihi ile paralel olarak ele almak mümkündür. Selçuklular ve Beylikler döneminden itibaren, farklı coğrafyalardan pek çok tasavvuf mensubu Anadolu'ya gelip tarikatlarını yaymaya çalışmıştır. Bu süreçte, tasavvuf ehli hem Anadolu'nun İslamlaşmasına katkıda bulunmuş hem de yerleşik kültürün oluşmasında önemli rol oynamıştır.[245] İstanbul'da ise fetihten itibaren 550'nin üzerinde tekke faaliyet göstermiştir.[246]

İstanbul çevresine gelen ilk tarikatlar, 1300-1350 yılları arasında kurulan, keşif, gözlem ve öncü Ahi-Yesevi tarikatları ve tekkeleridir.[247] İstanbul'un fethiyle birlikte şehre giren ilk tarikat, Akşemseddin (ö. 1489) vasıtasıyla gelen Bayramîlik'tir. Bunu takiben Fatih Sultan Mehmed, Zeyniyye ve Nakşibendiyye'ye mensup iki tekke kurmuştur: Şeyh Vefa Tekkesi ve Horhor Hindiler Dergâhı. Halvetiyye Tarikatı da fetihten hemen sonra İstanbul'a gelmiş Anadolu ve Balkanların en yaygın tarikatı olmuştur.[248] Bu tarikata bağlı birçok yeni şube (Ramazâniyye, Sivâsiyye, Cihangîriyye vb.) kurulmuş ve 16. yüzyılda, Halvetiliğin Cemalî/Sünbülî kolu devlet idarecileri tarafından en çok desteklenen tarikat olmuştur.[249] Mevlevilik, Rifailik ve Kadirilik gibi diğer birçok tarikat da 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul merkezli olarak Anadolu'da yayılmaya başlamıştır.[250] Aynı dönemde, Osmanlı tarihinin en etkin tarikatlarından olan Bektaşilik, 15. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu'da teşkilatlanmış, 19. yüzyılda yasaklanmış olmasına rağmen güçlü geleneği sayesinde varlığını sürdürmüştür.[251] Celvetiyye, tasavvuf tarihinde önemli bir

[245] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, ed. Orhan Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1976, s. 18.
[246] Köseoğlu, *Suriçi İstanbul'un Tekkeleri ve Son Şeyhleri*, s. 3.
[247] Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 108.
[248] Karatas, *The City as a Historical Actor, s.54*; Köseoğlu, *Suriçi İstanbul'un Tekkeleri ve Son Şeyhleri, s. 35;*
[249] Ayşe Bölükbaşı, "XVI. Yüzyıl İstanbul'unda Devlet ve Tarikatlar: Halvetî Tekkelerinin İnşasında Devlet İdarecilerinin Rolü", *History Studies* 6/3 (2014), s. 80.
[250] Ünver Günay ve Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme Tasavvuf Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999, s. 193.
[251] Günay ve Ecer, *Toplumsal Değişme Tasavvuf Tarikatlar ve Türkiye*, s. 193.

yere sahip olan Aziz Mahmud Hüdayi (ö. 1628) tarafından 17. yüzyılda kurulmuş ve Üsküdar'da yerleşmiştir. Yine aynı dönemde başta İstanbul ve Bursa olmak üzere Anadolu'nun tamamında yaygınlık kazanan Nakşibendiyye tarikatı, Ahrariyye, Kasâniyye, Müceddidiyye ve son olarak Halidiyye'ye mensup şeyhler tarafından temsil edilmiş ancak kol ve şubeden ziyade tekke merkezli olarak yayılmıştır.[252] Şehre ilk giren tarikat olan Bayramiyye**,** merkezi Ankara olmakla birlikte Himmetiyye ve Melâmiyyye şubeleri aracılığıyla İstanbul'da da yaygın ve etkin hale gelmiştir.[253]

19 yüzyıl itibariyle İstanbul'da hem sayısal hem de mekânsal olarak en yaygın tarikatın Halvetiyye olduğu söylenebilir. Tekke sayılarına göre bir sıralama yapmak gerekirse Halvetiyye'yi Nakşibendiyye, Kadiriyye, Rifaiyye, Saadiyye, Celvetiyye, Bayramiyye, Mevleviyye, Şazeliyye, Bedeviyye tarikatları izlemektedir. Bu tarikatların İstanbul'da önemli sayıda tekkesi bulunmaktadır.[254] Tarikatına bakılmaksızın en çok tekke Fatih yani Suriçi'nde bulunuyor, bunu Üsküdar, Galata ve Eyüp Sultan takip ediyordu. Beşiktaş, Beykoz, Sarıyer, Yedikule Harici (Zeytinburnu) ve Kartal tekkelerin bu sıralamaya göre azalarak yer aldıkları muhitlerdir.[255] 19. Yüzyıl tekke listelerinde Bektaşi tekkelerinin varlığı yüzyılın ilk döneminde, 1826'da kapatılmış veya Nakşibendiyye tarikatına devredilmiş olmalarıdır.

Tarikatların örgütlenme yapıları, merkeziyetçi ve adem-i merkeziyetçi olmak üzere iki ana kategoride incelenebilir. Merkeziyetçi tarikatlar, bir âsitâne (ana merkez) etrafında örgütlenen ve hiyerarşik bir yapıya sahip olan tarikatlardır. Bu grup kendi içinde âsitânesi İstanbul'da olanlar ve İstanbul dışında olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İstanbul'da bulunan âsitânelerin çoğu çok çeşitli kolları sebebiyle Halvetiyye tarikatına mensuptur. Mevleviyye'nin, Bektaşiyye, Bayramiyye, Kādiriyye-Eşrefiyye, Halvetiyye-Şâbâniyye gibi bazı tarikatların âsitâneleri ise Anadolu'da kurulmuştur. Adem-i merkeziyetçi tarikatların başında ise Nakşibendiyye gelmektedir. 19. yüzyıla üç ayrı kol olarak ulaşan Nakşibendiyye; Ahrariye, Müceddidiyye ve Halidiyye kolları da dahil olarak merkez bir tekke, yani âsitâne uygulaması bulunmamaktadır.[256] Tarikatlar, merkeziyetçi ve adem-i merkeziyetçi yapılanmalarıyla hem İstanbul'u merkez almış hem de Anadolu'daki âsitânelerle bağlantılı olarak faaliyet

[252] Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2007, s. 369.
[253] Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 476.
[254] Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 144.
[255] Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 142.
[256] Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: 19. Yüzyıl*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 67-68.

göstermiş, bu vesile ile iki coğrafyayı birbirine bağlamıştır. Bu tekkelerin İstanbul'un farklı semtlerine yayılması, şehrin sosyo-kültürel yapısıyla yakından ilişkilidir. Bu konu şehrin hareketliliğinin ele alındığı bölümlerde yeniden analiz edilecektir.

Bu genel çerçeveden hareketle, 19. yüzyıl İstanbul'unda tekkelerin sayısal büyüklüğü, coğrafi dağılımları ve mekânsal örgütlenmeleri üzerinden yapılacak analizler, tekkelerin şehrin fiziksel dokusunda nasıl bir yer tuttuğunu ve hangi semtlerde yoğunlaştığını ortaya koyacaktır.

2.2.1. *İstanbul Tekkeleri, Tarikatları ve Dağılımlar*

Bu bölümde, uzun mesafeli İstanbul seyahatlerinin merkezinde yer alan tekkelere daha yakında bakılacak sayıları, bağlı oldukları tarikatlar, coğrafi konumları ve şehirdeki dağılımları ele alınacaktır. Şehirde faaliyet gösteren tekkelerin genel bir envanteri çıkarılarak, hangi tarikat kollarına ait olduklarına, hangi bölgelerde yoğunlaştıklarına, mensuplarından ve kuruluş amaçlarından hareketle sınır ötesi coğrafyalarla ilişkilerine göre tasnifleri yapılacaktır.

İstanbul'daki tekkelerin sayısal verilerine ulaşmak için başvurulan temel kaynaklar tekke listeleri ve defterleridir. Ancak bu defterler ve listelerden hareketle net ve kesin bir sayıya ulaşmak oldukça zordur. Bunun çeşitli nedenleri vardır:

1. **İsimlendirme Farklılıkları**: Aynı tekke, farklı kayıtlarda değişik isimlerle anılabilmektedir. Bazen kurucusunun ismiyle (örneğin Aziz Mahmud Hüdayi Tekkesi), bazen bulunduğu semtle (örneğin Üsküdar Tekkesi), bazen de o dönemde aktif olan şeyhin ismiyle (örneğin Mehmed Efendi Tekkesi) kaydedilmiş olabilir.

2. **Tarikat Mensubiyetindeki Değişimler**: Tekkelerin bağlı olduğu tarikatlar zaman içinde değişebilmektedir. Örneğin 19. yüzyılda Bektaşi tekkelerinin kapatılması sonrası birçok tekke Nakşibendi tarikatına devredilmiş, bu da kayıtlarda farklılıklara yol açmıştır.

3. **Defterlerin Hazırlanma Amaçları**: Tekke defterlerinin hazırlanma amaçları (vakıf gelirlerinin kaydı, postnişin tayinleri, resmî ziyaretler ve ziyafetler vb.) farklı olduğundan, her defterde listeye dahil edilen tekkeler değişkenlik gösterebilmektedir.

4. **Kurumsal Farklılıklar**: Defterleri hazırlayan kurumların (Evkaf Nezareti, Meclis-i Meşayih vb.) odak noktaları ve ilgi alanları farklı olduğundan, aynı dönemde bile farklı listelerde değişik sayılarda tekke kaydedilmiş olabilmektedir.

5. **Tekkelerin Statüsündeki Belirsizlikler**: Bazı küçük tekkeler, zaviyeler veya özel statüde faaliyet gösteren tarikat merkezleri resmî kayıtlara girmemiş olabilmektedir.

Bu gerekçeler ışığında, İstanbul'daki tekkelerin kesin sayısına ulaşmak yerine, farklı kaynaklardaki bilgilerin mukayeseli bir analizini yaparak yaklaşık bir sayı aralığı belirlemek daha güvenilir bir yaklaşım sunacaktır. İstanbul tekkelerinin şehir dokusundaki mekânsal yerleşimini irdeleyen ve geniş kapsamlı bir akademik inceleme niteliği taşıyan *"19. Yüzyıl İstanbul Tekkelerinin Mekânsal Konumlanışları"*[257] başlıklı araştırmamız, şehirde 400 ila 500 arasında tekkenin bulunduğunu tespit etmektedir. Söz konusu araştırma, çeşitli tekke listelerini karşılaştırmalı bir metotla ele almış, farklı kaynaklardaki bilgileri sistematik olarak değerlendirmiş ve tekkelerin İstanbul'un fiziksel ve toplumsal yapısı içindeki konumlanışını çok yönlü bir perspektifle incelemiştir.

Elinizdeki bu çalışma çerçevesinde, mevcut tekke listesi referans alınmış ancak yalnızca bununla sınırlı kalınmamış, daha zengin bir kaynak yelpazesinden derlenen verilerle yeni ve kapsamlı bir tekke envanteri oluşturulmuştur. Bu iki liste arasındaki belirgin farklılıklar, bu bölümün temel inceleme konularından birini oluşturmaktadır. Karşılaştırmalı bu yaklaşım sayesinde, tekke sayıları, coğrafi dağılımları ve tarikat bağlantıları gibi hususlarda daha isabetli ve ayrıntılı bilgiler sunulması amaçlanmaktadır. Öte yandan, önceki çalışmalarda yer almayan tekkelerin de tespiti yapılarak, İstanbul'un tasavvufi peyzajına ilişkin daha eksiksiz bir tablo ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Önceki çalışmanın kaynakları ile bu çalışmanın kaynaklarından ortaya çıkan iki listede toplam 485 tekke kaydedilmiştir. Yeni düzenlenen listede 385 tekke yer alırken, eski listede bulunup yeni listede yer almayan tekke sayısı 100'dür. Bahsi geçen 100 tekkenin mensuplarına ilişkin bilgiye ulaşılamamıştır. Bu durum, söz konusu tekkelerin hem resmî kayıtlarda hem de insan kaynakları açısından izlenebilir olmadığını göstermektedir.

9 Şevval 1336-Kasım 1908 tarihli Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi'nin tekkeleri resmî ve müstakil olmak üzere iki gruba ayırmış olduğu anlaşılmaktadır.[258] Müstakil

[257] Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*.

[258] Mustafa Kara, "Tekke", *İslâm Ansiklopedisi* XL, (2011), s. 368-70. Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, s. 176.

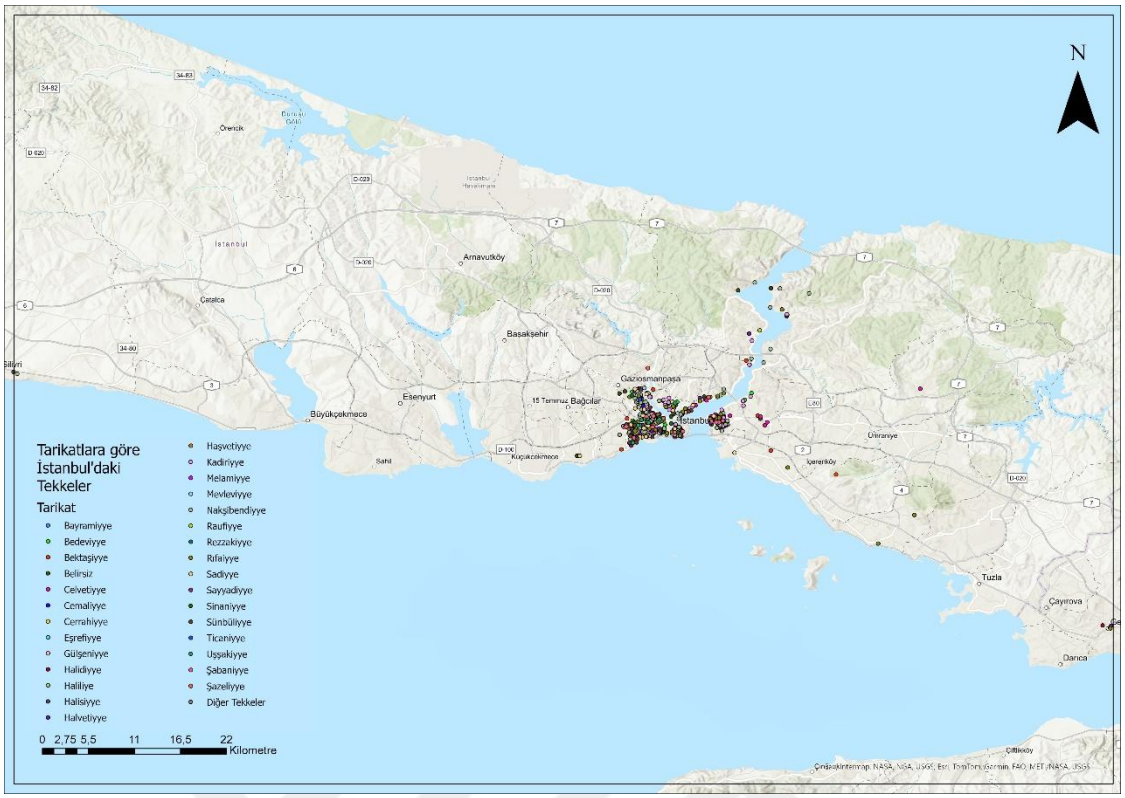
tekke kategorisi özel görevler yüklenmiş olan ve diğer tekkelere oranla daha çok özerkliğe sahip olan tekkelerdir. Fakat tasnifte resmî, merkez ve müstakil tekkeleri arasında yer almayan bir başka tekke türü daha vardır. Bunlar 1860 tarihli Nüfûs Vukûatı[259] ve 1915-16 tarihli Tekâyâ[260] gibi resmî defterlerde de yer almayan tekkelerdir. Devlet tarafından hazırlanmış listelerde adı geçmeyen, devletten ihsan almayan ve resmî belgelerde kategorisi belirlenmemiş olan, örneğin, Nakşi-Halidiyye'ye mensup Gümüşhanevî Tekkesi gibi resmî listelerde yer almayan, Muharremiye gibi ihsanların verilmediği ancak Meclis-i Meşayih Defterlerine göre, iç işlerine müdahale edilen tekkelerin durumu açıklığa kavuşturulamamıştır.[261] Araştırmamız bağlamında oldukça önemli bir tekke pozisyonundaki Gümüşhanevi Tekkesi'nin resmi listelerde yer almayışından hareketle, Meclis-i Meşayih uygulamalarının bütün tekkeleri belirli bir standart içinde kapsayamadığı, bu kategorisiz tekkelerin varlığı nedeniyle uygulamalarda bazı düzensizlik ve karmaşa yaşandığı görülmektedir.

Bazı tekkelerin listelerde yer almamasının öncelikli sebebi (Gümüşhanevi Tekkesi gibi geniş kitlelere hitap eden tekkeler hariç) dar bir sosyal çevreye hitap eden, toplumun geneli ile sınırlı etkileşim içinde olan izole yapılar olmalarıdır. Faaliyetlerinin yazılı kültürden ziyade sözlü geleneğe dayalı olması, yazılı kaynaklarda ve belgelerde izlerinin az olmasını açıklayabilir. Bazı durumlarda bu tekkeler yalnızca isim olarak var olmuş, etkin bir şekilde faaliyet gösterememiş ya da toplumsal dokuya nüfuz edememiş olabilirler. Nitekim biyografilerinde (terceme-i hâllerinde) kendilerinden başka tekke mensubu bulunmadığını belirten şeyh efendilerin varlığı, bu ihtimali desteklemektedir. Metodolojik açıdan ise, kullanılan kaynak ve yöntemlerin bu tekkelere dair müntesip bilgilerine ulaşmada yetersiz kalması ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Tüm bu faktörler birlikte değerlendirildiğinde, söz konusu tekkelerin tarihsel görünürlüklerinin sınırlı olduğu, toplumda derin izler bırakacak düzeyde etkin faaliyet göstermedikleri ya da çok kısa ömürlü oldukları sonucuna varılabilir. Ayrıca bu kurumların, resmî kayıtlara yansımayacak biçimde faaliyet göstermiş olma ihtimalleri de mevcuttur.

[259] BOA, *KK.d*, nr. 6290/1.
[260] BOA, *İSTM.MŞH.DFT2.d*, nr. 1760.
[261] Gümüşhanevî Tekkesi 1916 yılında kadar nüfus sayımları, amed-reft defterleri veya muharremiyeler gibi listelerde yer almamasına rağmen 1915-16 Esam-i Tekâya listesinde kaydedilmiştir.

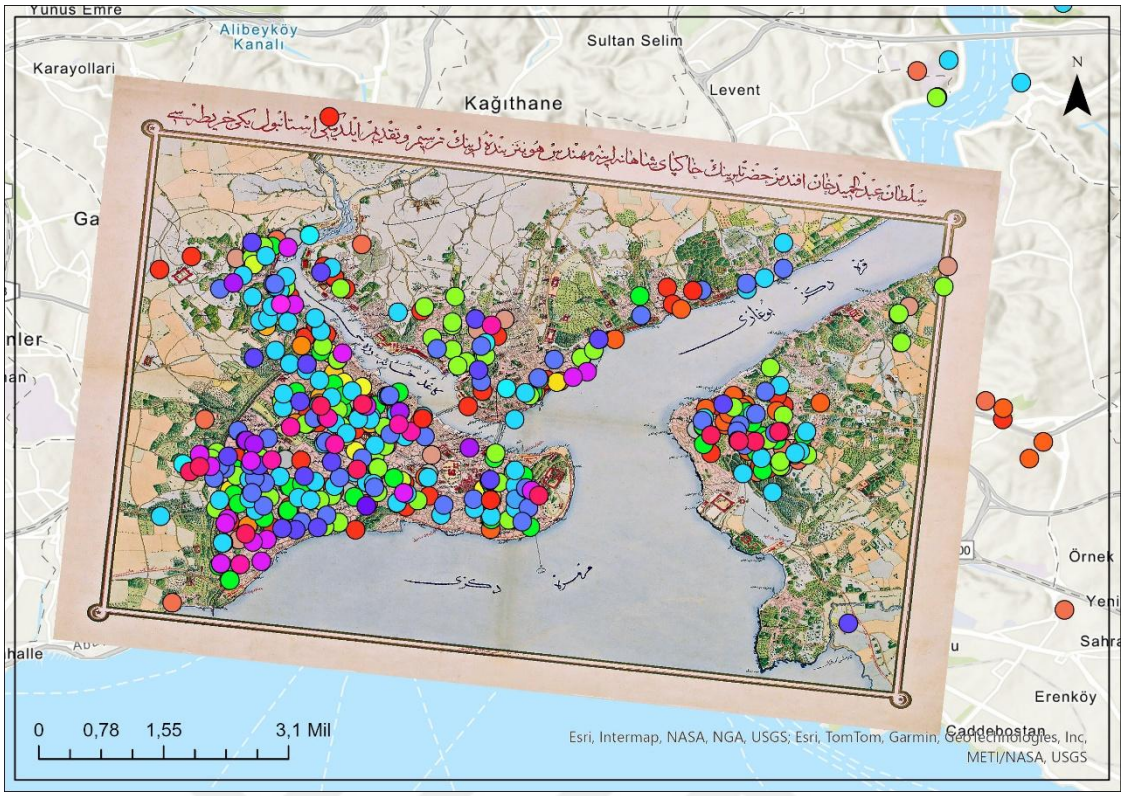
Tekrar listelere dönecek olursak *19. yüzyıl İstanbul Tekkelerinin Mekânsal Konumlanışları* ve bu tez bağlamında oluşturulan tekke listeleri arasında yapılan mukayesede eski listede (443) bulunmayan ama bu araştırmada ortaya çıkan ve varlığı net olan 42 tekkeden söz etmek gerekir. Bu 42 yeni tekkenin eklenmesi, tekke tarihi ve kültürü açısından önemli bir kazanım olarak değerlendirilebilir. Zira bu durum, tekke kültürüne dair bilgilerimizin genişlediğini ve derinleştiğini göstermektedir. Öte yandan, varlığı bilinmesine rağmen demografik verilerine ulaşılamayan 100 tekke ile listelerde yer almamakla birlikte bağlantılı kişiler üzerinden varlığı tespit edilen 42 yeni tekkenin birlikte değerlendirilmesi, tekke tarihi araştırmalarının hâlâ dinamik ve gelişime açık bir alan olduğunu ortaya koymaktadır. Bir tarafta demografik izi sınırlı veya belgelenemeyen tekkeler bulunurken, diğer tarafta yeni keşfedilen tekkeler vardır. Bu durum, tekke kurumunun Osmanlı toplumundaki işleyişinin ve etkisinin farklı katmanlarını anlamamızı sağlayacaktır. Daha detaylı bir incelemeyi gerektirse de Meclis-i Meşayih belgelerinde (Nüfus Vukûatı ve Dergâhlardaki Şeyhlerin İsimlerini Hâvi Defter) almayan ancak gayr-i resmi defterlerde (Örneğin Mecmuâ-yı Tekâyâ, Rehber-i Tekâyâ, Tomâr-ı Tekâyâ, Hankâhnâme vb.) yer alan bu tekkeler, merkezi otoritenin doğrudan kontrolü dışında kaldığını, muhtemelen resmî kayıt ve kontrollerin uzağında faaliyet gösterdiğini ifade etmektedir. Bu durum söz konusu tekkelerin resmî dini hiyerarşinin doğrudan onayı, denetimi ve finansmanı olmadan işlev görebildiklerini düşündürse de devletin kontrol mekanizmalarının dışında bırakılmaları ayrı bir inceleme konusudur.

Yukarıda da belirtildiği gibi, bu çalışma kapsamında yani yukarıdaki belirtilen iki listede yer alan ve aynı zamanda demografik verisi bulunan 415 tekke belirlenmiş ve haritada gösterilmiştir (bkz. Harita 2.2). 6 Tekkenin yerine dair kaynaklarda sokak, mahalle, semt ya da konuma dair herhangi bir bilgi bulunmadığından bu tekkelerin konumu tahmini yerler olarak belirtilmiştir. (Tekke dağılımının mekânsal örüntüsünün daha açık biçimde izlenebilmesi amacıyla altlık olarak günümüz haritası tercih edilmiştir.)



Harita 2.2: 1860-1920 yılları arasında İstanbul tekkelerinin dağılımı

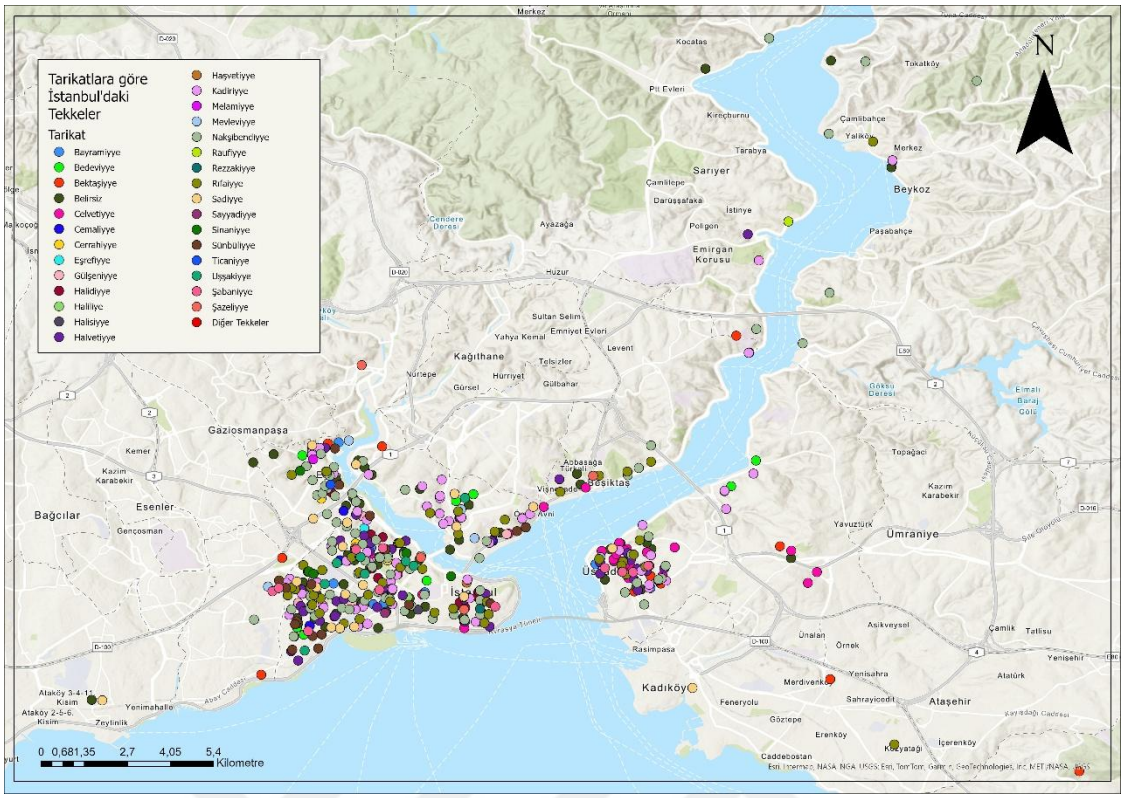
İstanbul'daki tekkelerin dağılımını gösteren bu harita incelendiğinde, tekkelerin şehrin coğrafi sınırlarını aşan geniş bir alana yayıldıkları görülmektedir. Tekke yapıları, sadece tarihi kent merkezleriyle (Suriçi, Galata, Eyüp ve Üsküdar) sınırlı kalmamış (bkz. Harita 2.3), Osmanlı İstanbul'unun geleneksel sınırlarını aşarak günümüz metropoliten alanının büyük bir bölümüne yayılmıştır. Bu yaygın dağılım, tasavvufi kurumların İstanbul'un hemen her semtinde var olduğunu ve şehrin tasavvufi dokusunun bütün coğrafi alanlara nüfuz ettiğini göstermektedir.



Harita 2.3: 1880-1908 Mühendis Hübner haritası üzerinde tekkeler

Kaynak: İÜ Ktp., Nadir Eserler, nr. 92677.

Tekkeler ağırlıklı olarak tarihi yarımada (Suriçi) ve Haliç'in çevresinde, İstanbul'un tasavvufi ve kültürel merkezleri olan Fatih, Eyüp ve Üsküdar bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Boğaz'ın her iki yakasında da tekkeleri görmek mümkündür ve Boğaz söz konusu olduğunda yoğunluk Avrupa yakasında gerçekleşmiştir (bkz. Harita: 2.4).



Harita 2.4: 19. yüzyıl İstanbul tekkelerinin İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'de dağılımı

Mekânsal analizler, tarikatların toplumsal statüleri ve hitap ettikleri sosyal kesimlere göre şehirde farklılaştığını göstermektedir. Örneğin Mevlevî tekkeleri merkezi ve prestijli semtlerde yoğunlaşırken, Bektaşî tekkeleri kentin çeper mahallelerinde konumlanmıştır. Bu coğrafi dağılım tek yönlü olmayıp, tekkelerin varlığı zamanla müntesiplerinin de bu bölgelere yerleşmesini tetiklemiş ve karşılıklı bir mekânsal etkileşim doğurmuştur; bu dinamikler beşinci bölümde detaylıca çözümlenecektir. Benzer şekilde, kentsel ulaşımın ana arteri olan su yolları ve Boğaz çevresindeki tekke yapılanması da toplumsal ağlara eklemlenme stratejisinin bir parçasıdır. Denizcilerin uğrak noktası olan Yahya Efendi Dergâhı örneğinde olduğu gibi, sahil ve su yollarına yakınlık, hem farklı coğrafyalardan gelen seyyah ve dervişlerin erişimini kolaylaştırmış hem de tekkeleri kent hayatının dinamik merkezleri haline getirmiştir.

İstanbul tekkelerinin yoğunluğu ve heterojen yapısı, Osmanlı başkentinin çok katmanlı dini-tasavvufi topoğrafyasını yansıtmaktadır. Nitekim Tablo 2.3'te sunulan tarikat çeşitliliği ve dağılım verilerine göre; Nakşibendiyye 82 tekke ile şehirdeki en yaygın oluşum olarak öne çıkarken, onu kaynaklarda tarikat aidiyeti tespit edilemeyen

Belirsiz kategorisi (69), Kâdiriyye (65), Rifâiyye (53) ve Halvetiyye (46) takip etmektedir.

Tablo 2.3: 19. yüzyılda İstanbul'da bulunan tarikatların tekkelere göre dağılımı

Tarikat	**Sayı**	**Tarikat**	**Sayı**
Nakşibendiyye	82	Cemaliyye	5
Belirsiz	69	Cerrahiyye	5
Kadiriyye	65	Mevleviyye	5
Rifaiyye	53	Şazeliyye	4
Halvetiyye	46	Rezzakiyye	1
Celvetiyye	28	Raufiyye	1
Saadiyye	21	Haşvetiyye	1
Sünbüliyye	18	Eşrefiyye	1
Bektaşiyye	13	Haliliye	1
Şabaniyye	12	Ticaniyye	1
Halidiyye	10	Sayyadiyye	1
Bayramiyye	10	Melamiyye	1
Bedeviyye	9	Halisiyye	1
Uşşakiyye	8	Sinaniyye	6
Gülşeniyye	7	**Genel Toplam**	**485**

Farklı tarikat kolları ve alt şubeleri de hesaba katıldığında, 19. yüzyıl İstanbul'unda 28 farklı tasavvufi oluşumun faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. İslam dünyasında en fazla kola ayrılan kurumsal yapılardan biri olan Halvetiyye tarikatının bu heterojen karakteri, veri tabanı tasarımına da yansıtılmıştır. Nitekim Tablo 2.3'te yer alan Sünbüliyye, Şâbaniyye ve Cemâliyye gibi Halvetî alt kolları, ana Halvetiyye istatistiğine (46) dahil edilmemiş; analitik netliği sağlamak adına bağımsız birer kategorik değişken olarak listelenmiştir. Ancak bu alt kolların tamamı bütüncül bir yaklaşımla değerlendirildiğinde, Halvetiyye'nin İstanbul'daki en geniş tekke ağına sahip tarikat kümesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Söz konusu kurumsal çeşitliliği ve alt kolların kentsel dağılımını somutlaştıran veriler Tablo 2.4'te tasnif edilmiştir:

Tablo 2.4: 1860-1910 arasında Halvetiyye'nin İstanbul'daki şubeleri

Şubeler	**Sayı**
Halvetiyye	46
Celvetiyye	28
Sünbüliyye	18
Şabaniyye	12
Uşşakiyye	8
Gülşeniyye	7

Şubeler	Sayı
Sinaniyye	6
Cemaliyye	5
Cerrahiyye	5
Genel Toplam	**135**

Halvetiyye ve alt kollarının (Sünbülîyye, Şâbânîyye, Cemâlîyye vb.) bütüncül bir yaklaşımla birlikte ele alınması, tarikatın toplam **135 tekke** ile İstanbul'daki en yaygın tasavvufi ağ olduğunu, **Nakşibendiyye**'nin ise 82 tekke ile ikinci sırada yer aldığını ortaya koymaktadır. Halvetiyye'nin bu denli çok sayıda kola ayrılması, ana öğretiyi muhafaza ederken farklı ritüel ve pratiklerle kentin dinamik sosyo-ekonomik tabakalarına, mahallelerine ve kentsel ihtiyaçlarına göre esnek bir örgütlenme modeli geliştirdiğini göstermektedir. Nitekim 18 tekkeyle en yaygın alt kol olarak öne çıkan **Sünbülîyye**, köklü tarihsel geçmişiyle tarikatın kentsel entegrasyondaki ve geniş kitlelere ulaşmadaki kurumsal başarısının en somut göstergesidir.

Veri setindeki "**Belirsiz"** kategorisinin yüksek olması (69 tekke), kurumsal kayıtlardaki veri eksikliğinin yanı sıra tekkelerin tarihsel süreçte yaşadığı tarikat değişimlerinden kaynaklanmaktadır. Tarihî kaynaklarda aynı tekkenin farklı listelerde (örneğin Nakşibendî/Kâdirî veya Uşşâkî/Rifâî olarak) mükerrer ve çelişkili kaydedilmesi, kesin bir kurumsal aidiyet tespitini zorlaştırmaktadır. Bu çalışmada metodolojik bir tercih olarak, belgelerin kronolojik diziliminde ilk karşılaşılan tarikat bilgisi temel alınmıştır. Ancak tekkelerin kuruluşundan kapanışına kadar geçirdiği bu dönemsel veya çoklu mensubiyet dönüşümlerinin tam anlamıyla deşifre edilmesi, daha ileri düzey tekke monografilerinin konusudur. Dolayısıyla mevcut çalışmada, veri tabanının bu sınırlılığının bilincinde olunarak, tarikat mensubiyet verileri ihtiyatlı bir yaklaşımla yorumlanmıştır.

Tasavvuf dünyasındaki dinamik ve devingen etkileşimlerin bir neticesi olarak tekkeler, tarihsel süreçte tek bir tarikat aidiyetiyle sınırlı kalmamış; kurumsal yapılarında çoklu mensubiyetler barındırmıştır. Bu olgunun temel amilleri; postnişinlerin farklı tarikat zincirlerinden (şecere) icazet almaları, tasavvufi ekoller arasındaki geçirgen sınırlar ve tekkelerin değişen sosyo-politik koşullara adaptasyon

stratejileridir.[262] Tarikatlar arası bu ilişkisellik, özellikle 1866 yılında Meclis-i Meşâyih'in tesis edilmesinden sonra[263] tutulan vukûat ve amed-reft defterlerinde izlenebildiği üzere, eğitim ve irşad faaliyetlerinde iş birliği, mukabele ve zikir günlerindeki müşterek katılım, entelektüel etkileşimler ve sosyal yardımlaşma ağları şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla bir tekkenin aynı anda veya farklı dönemlerde birden fazla tarikatla ilişkilendirilmesi, bu kurumları monolitik yapılar olmaktan çıkarıp farklı tasavvufi geleneklerin sentezlendiği dinamik odaklara dönüştürmüştür. Dijital beşerî bilimler ve veri modellemesi açısından bu karmaşık yapı, tek bir kaynağa dayanarak mutlak kategorik yargılara varılmasını imkânsız kılmakta, çoklu kaynakların senkronize ve karşılaştırmalı analizini zorunlu hale getirmektedir.

Literatürdeki mevcut haritalandırma çalışmalarında ekseriyetle sabit fiziki mekânlar (tekkeler) temel alınmış olsa da bu araştırma kapsamında gerçekleştirilen ileri analizlerde, doğrudan aktörleri/insan unsurunu önceleyen bir metodoloji benimsenmiştir. Bu doğrultuda; birincil arşiv kaynaklarında tekkeyle doğrudan ilişkilendirilen, orada ikamet eden, müntesip yahut muhibbân olan 5622 aktörün bireysel tarikat mensubiyetleri analizin merkezine yerleştirilmiştir. Fiziksel mekândan ziyade insan unsurunu ve toplumsal karşılığı odağa alan bu yaklaşım, tarikat aidiyetinin statik bir kurumsal etiketten ibaret olmadığını, dinamik birer bireysel kimlik bileşeni olduğunu varsaymaktadır. Bu bağlamda, kentsel mekânlar aktörlerin tarikat mensubiyetlerini şekillendirebildiği gibi; aktörler de zaman içinde mekânların tarikat kimliğini ve kurumsal aidiyetini dönüştürebilmektedir.

Şeyhlerin ve dervişlerin manevi/sosyal otoritesi etrafında kümelenen canlı organizmalar olarak tekkeler, mimari yapılardan ziyade ilişkisel ağlar üzerinde yükselmiştir. Nitekim fiziksel omurga sabit kalsa dahi, postnişin değişimiyle birlikte tekkenin kurumsal kimliği, ritüel pratikleri, zikir usulleri ve hatta mekânsal kullanımı başkalaşabilmektedir. Söz gelimi, bir dergâhta otoritenin el değiştirmesiyle, semahane alanı farklı bir işlev kazanabilmekte veya yeni zikir halkalarının ihtiyaçlarına göre mekânsal düzenlemelere gidilebilmektedir. Dolayısıyla kurumsal sürekliliğin ötesine geçen bu esnek yapı; tasavvuf coğrafyasının sadece kurum monografileri üzerinden

[262] Tekkelerin listelerde takip edilebilen tarikat farklılıklarına dair veriler tarikatların, başka tarikatlarla ilişki kurma düzeyini yorumlamak için kullanılabilir. Üsküdar tekkeleri özelinde bir değerlendirme için bkz: Serpil Özcan, "19. Yüzyıl Listelerine Göre Üsküdar Tekkelerini Haritalamak", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu XI Bildiriler I,* Üsküdar Belediyesi Yayınları, İstanbul 2021, s. 455.

[263] Mine Durmuş, *Meclis-i Meşâyih II. Abdülhamid Devrinde Tarikatlar*, Sufi Kitap, İstanbul 2024, s. 151-152.

değil, tekkeleri inşa eden, dönüştüren ve orada iz bırakan bütüncül bir aktör biyografileri ve silsileleri matrisi üzerinden okunmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu çalışmaya konu edilmiş olan kişilerin tarikatları üzerinden yapılan bir analiz ise tasavvuf geleneğinin toplumsal yayılımını daha doğrudan görmemize imkân tanımaktadır. Zira aynı tekke içinde farklı tarikat mensubu dervişler bulunabildiği gibi, bir kişi yaşamı boyunca birden fazla tarikatla ilişki kurabilmiştir. Dolayısıyla tekke odaklı değil, kişi odaklı bir analiz, tasavvufi hareketliliğin ve çeşitliliğin daha hassas bir portresini çizmeye yardımcı olmaktadır. Ayrıca kişi odaklı bir yaklaşım, tarikatların sosyolojik kompozisyonunu anlamak açısından da değerlidir. Hangi sosyal sınıflardan, mesleklerden, etnik ve kültürel gruplardan insanların hangi tarikatlara meylettiğini görmek, tarikatların toplumsal işlevleri hakkında daha derin çıkarımlar yapmamızı sağlar.

Kişiler bağlamında araştırma, 1850-1920 arasında hayatta olan 5622 kişilik bir örneklem üzerinden yapılmıştır ve İstanbul'daki tarikat çeşitliliğini geniş bir perspektiften ele almaktadır. 949 kişinin tekkelerle doğrudan bağlantısı bulunmasına rağmen, hangi tarikata mensup olduklarına dair kesin ve açık bir bilgi bulunmamaktadır. Örneğin Sultantepe Özbekler Tekkesi misafir defterlerinde kayıtlı olan kişilerin tarikat kaydı yapılmamıştır. Bu sebeple misafirlerin hangi tarikata mensup oldukları net olarak belirlenememektedir. Ancak bu kişilerin Nakşibendiyye'ye mensup Sultantepe Özbekler Tekkesi'ne gelmiş olmalarından hareketle Nakşibendi oldukları tahmin edilebilir. Çalışma kapsamında benzeri durumda olan kişilerin mensubiyetleri açıkça ifade edilmediği için "Belirsiz" olarak kaydedilmiştir. Tarikatı "Belirsiz" olan bazı kişilerin belli tekkelere gelmiş veya muhibban oldukları belirlenmiş olsa da haklarında açık bir mensubiyet kaydı düşülmemiştir. Bu durum, dönemin kayıt sistemlerinin sınırlılıklarını veya bazı tarikat bağlantılarının daha örtük bir biçimde yaşanmış olabileceğini düşündürmektedir. Ya da İstanbulluların, herhangi bir mensubiyet zorunluluğu veya ihtiyacı olmadan şehirdeki tasavvufi yapı ve tekkelerle kurduğu bir başka ilişki biçimini göstermektedir. Bu durum, tarihsel araştırmalarda karşılaşılan belge eksikliği ve kaynak sınırlılığı gibi metodolojik zorluklarını da yansıtmaktadır. Yine de ulaşılabilen veriler, İstanbul'daki tasavvufi hayatın zenginliği hakkında önemli ipuçları verirken ve mensubiyeti bilinmeyen kitle de değerli analizler potansiyeli barındırmaktadır.

İstanbul'daki tasavvufi hayatın iki farklı perspektiften incelenmesi oldukça aydınlatıcı sonuçlar ortaya koymaktadır. Önceki bölümde, tekke kurumları baz alındığında 28 tarikat ve şubelerinin faaliyet gösterdiği tespit edilmiş ve bu bulgu, mutasavvıfların ve resmî kurumların hazırladığı listelerin karşılaştırmalı analizi sonucunda elde edilmişti. Ancak araştırma yöntemi kişi bazlı tarikat mensubiyetine odaklandığında, tablonun dikkat çekici biçimde değiştiği görülmektedir. Kişilerin tarikat bağlantıları üzerinden yapılan bu yeni sorgulamada, tekke kurumları listesinde görünmeyen pek çok tarikat ve şubenin varlığı ortaya çıkmıştır (bkz. Tablo: 2.5). Bu ikinci incelemede toplam 52 tarikat ve şubenin tespit edilmesi, İstanbul'daki tasavvufi çeşitliliğin kurumsal yapılardan çok daha zengin olduğunu göstermektedir. Bu durum, bireysel intisapların da tasavvufi hayatta önemli rol oynadığını işaret etmektedir. Ayrıca bu bulgu, Osmanlı İstanbul'unda tasavvufi yaşamın, çok daha karmaşık ve kapsamlı bir sosyal ağ içerisinde varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır.

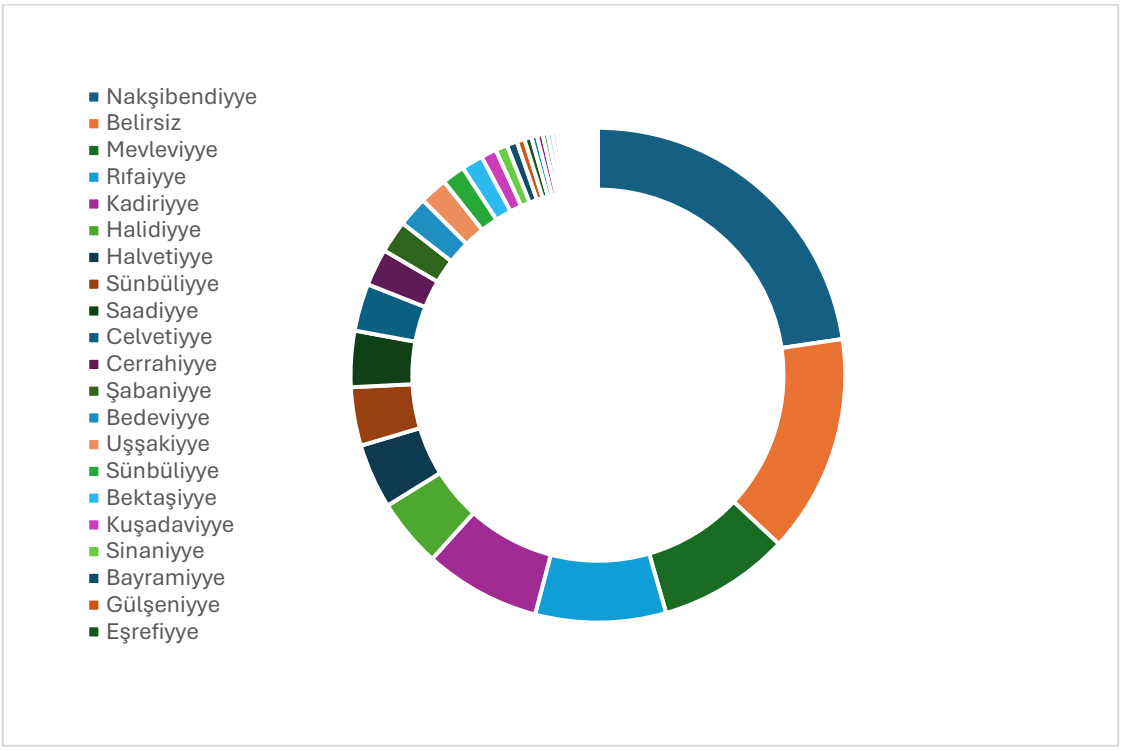
Tablo 2.5: 1860-1910 arasında İstanbul'da bulunan kişilerin mensup olduğu tarikatlara göre dağılımları

Tarikat	**Sayı**	**Tarikat**	**Sayı**
Nakşibendiyye	1274	Haliliyye	12
Mevleviyye	484	Resmîyye	12
Rifaiyye	480	Şemsiyye	11
Kadiriyye	427	Sivasiyye	10
Sünbüliyye	299	**Ulvaniyye**	8
Halvetiyye	238	Himmetiyye	8
Halidiyye	252	**Medeniyye**	8
Saadiyye	206	Marifiyye	5
Celvetiyye	174	**Sayyadiyye**	5
Cerrahiyye	136	**Ahiyye**	4
Şabaniyye	119	**Geredeviyye**	4
Bedeviyye	111	Raufiyye	3
Uşşakiyye	102	**Muradiyye**	2
Bektaşiyye	97	**Hakkıyye**	2
Kuşadaviyye	57	**Elvaniyye**	2
Sinaniyye	44	**Cevadiyye**	2
Bayramiyye	38	**Arusiyye**	1
Gülşeniyye	29	**İdrisiyye**	1
Eşrefiyye	26	Nureddiniyye	1
Şazeliyye	22	**Halisiyye**	1
Müceddidiyye	21	**Buhuriyye**	1
Sebsebiyye	17	**Cihangiriyye**	1
Melamiyye	17	Ramazaniyye	1
Haşimiyye	15	**Haririyye**	1

Tarikat	Sayı	Tarikat	Sayı
Rezzakiye	14	**Bekriyye**	1
Müştakîyye	13	**Genel Toplam**	**5622**

İstanbul'da tarikat mensubiyeti dağılımını gösteren bu tablo tasavvufi hayatın bir portresini sunmaktadır. Toplam 5622 kişinin tarikat bağlantılarını yansıtan bu verilerde, Nakşibendiyye Halidiyye ve Müceddiyye şubelerine mensup 1274 ve Halvetiyye'nin çeşitli kolları ile binin üzerindeki mensubu ile en fazla mensubu olan tarikat olarak öne çıkmakta ve toplam mensubiyetin yaklaşık %38'ini oluşturmaktadır. Bunu sırasıyla Mevleviyye (484), Rifaiyye (480) ve Kadiriyye (427) izlemektedir. Bu beş büyük tarikat, toplam mensubiyetin neredeyse %70'ini temsil etmektedir. Halvetiyye (238) ve onun kolu olan Sünbüliyye (299), Saadiyye (206) ve Celvetiyye (174) dikkat çekmektedir. 100'den az mensubu olan tarikatlar sayıca çok olmasına rağmen, toplam içinde daha küçük bir yüzdeyi oluşturmaktadır. Tablonun alt kısmında, görünürlüğü 10'un altında olan 18 tarikat görülmektedir. Mevleviyye'nin tekke sayısının az (5) olmasına rağmen mensubiyet sayısının yüksek olması (484), bu tarikatın kurum ötesi etkisini göstermektedir.

Bu dağılımın pasta grafiği ile gösterimi için Şekil: 2.1'e bakınız.



Şekil 2.1: 1860-1920 yılları arasında İstanbul'daki tarikatların mensuplarına göre dağılımı

Veri seti hazırlığında Nakşibendi, Mevlevi tekkeleri defterlerine (Yenikapı Mevlevihanesi, Özbekler Tekkesi ve Gümüşhanevi Tekkesi) ulaşılmış olması bu tarikatların diğer tarikatlara kıyasla daha iyi belgelenmiş olabileceğini göstermektedir. Belgelerin korunmuş ve günümüze ulaşmış olması, bu tarikatların kaynaklarının daha iyi korunmuş, daha erişilebilir veya daha kapsamlı olması ile mümkündür. Nakşibendiyye ve Mevleviyye'nin son asırdaki etkin sosyal statüsü ve entelektüel seviyesi nedeniyle tarihi belgelerde daha fazla iz bırakmış olması da mümkündür.

Herhangi bir Halvetî tekkesine ait derviş defterlerine ulaşılamamış olmasına rağmen, tarikatın İstanbul'un tasavvufi mimarisinde ve toplumsal yapısında belirgin bir görünürlüğe sahip olduğu açıktır. Alt kolları ile birlikte yaklaşık 1000 kişilik mensubiyete ulaşan ve 21 farklı şube ile temsil edilen Halvetiyye geleneği, şehrin dini ve kültürel hayatında merkezi bir rol oynamıştır. Bu geniş yapılanma, Halvetiyye'nin İstanbul'un dini dokusunda ne denli köklü ve yaygın bir etki alanına sahip olduğunu göstermektedir. Bunu takiben, 9 farklı şube ile varlık gösteren Kadiriyye tarikatı da önemli bir çeşitlilik sergilemiştir. Benzer şekilde, Bayramiyye 6, Rifaiyye 4, Nakşibendiyye ve Şazeliyye 3 ayrı şube ile İstanbul'un tasavvufi hayatını zenginleştirmiştir. Bu şube çeşitliliği, tarikatların zaman içinde yerel ihtiyaçlara ve kültürel dinamiklere uyum sağlama kapasitesini ve İstanbul'un farklı sosyal katmanlarına nüfuz etme becerilerini yansıtmaktadır. İstanbul'daki tarikatların şubeleri Tablo 2.6'da gösterilmiştir.

Tablo 2.6: 1860-1910 Arasında İstanbul'daki tarikatlar ve şubeleri

Ana Tarikatlar	Şubeler
Halvetiyye	Sünbüliyye, Cerrahiyye, Şabaniyye, Uşşakiyye, Kuşadaviyye, Sinaniyye, Gülşeniyye, Haliliyye, Şemsiyye, Sivasiyye, Geredeviyye, Raufiyye, Nureddiniyye, Cihangiriyye, Ramazaniyye, Buhuriyye, Mısriyye, Karabaşiyye, Ticaniyye, Zühriyye, Sezaiyye
Kadiriyye	Eşrefiyye, Rezzakiyye, Müştakiyye, Resmîyye, Ahiyye, Halisiyye, Cevadiyye, Enveriyye, Şeybaniyye
Rifaiyye	Sebsebiyye, Marifiyye, Sayyadiyye, Haririyye
Bayramiyye	Celvetiyye, Haşimiyye, Himmetiyye, Hakkıyye, Fenaiyye, Hamzaviyye
Nakşibendiyye	Halidiyye, Müceddiyye, Muradiyye
Şazeliyye	Medeniyye, Arusiyye, Cezûliyye
Saadiyye	
Mevleviyye	
Bedeviyye	

Ana Tarikatlar	Şubeler
Bektaşiyye	
Melamiyye	
Ulvaniyye	
İdrisiyye	
Bekriyye	
Desûkiyye	
Çiştiyye	
Kübreviyye	
Sühreverdiyye	
Senûsiyye	
Üveysiyye	

Analiz bulguları, İstanbul'daki tasavvufi yapının resmi kayıtlarda belgelenenden çok daha heterojen ve katmanlı bir şebekeye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim standart tekke listelerinde yer almayan; Halvetiyye'ye bağlı 8, Kadiriyye'ye bağlı 7, Rifaiyye ve Bayramiyye'ye bağlı 3'er, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'ye bağlı 1'er alt şubenin varlığı veri setimiz üzerinden tespit edilmiştir. Resmi envanterlerin kentin tasavvufi zenginliğini tescil etmedeki bu sınırlılığı, tarikatların kurumsal tescil mekanizmalarının ötesinde, daha organik ve informel ağlar üzerinden kentsel alana yayıldığını ampirik olarak kanıtlamaktadır.

Araştırmada ortaya çıkan önemli bir bulgu da listelerde daha önce adı hiç geçmeyen tarikatların, Ulvaniyye[264], İdrisiyye[265], Bekriyye[266], Desûkiyye[267], Çistiyye[268], Kübreviyye[269], Sühreverdiyye[270], Senûsiyye[271] ve Üveysiyye'nin[272] tespit edilmiş olmasıdır. Bu tarikatlar, resmî kayıtlarda ve geleneksel listelerde görünür olmamalarına rağmen, şehrin tasavvufi hayatında belirli bir etki alanına sahip olmuşlardır. Özellikle küçük ölçekli, yerel düzeyde faaliyet gösteren veya belirli sosyal çevre ile sınırlı kalmış tarikatlar resmî belgelere yansımamış olmalıdırlar. Ulvaniyye[273],

[264] Ahmet Özel, "Ulvâniyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XLII, (2012), s. 138-40.
[265] Nihat Azamat, "Ahmed b. İdrîs", *İslâm Ansiklopedisi*, II, (1989), s. 92-94.
[266] Necdet Tosun, "Sıddıkiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXVII, (2009), s. 98.
[267] Mehmet Demirci, "Desûkiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, IX, (1994), s. 212.
[268] Khalıq Ahmad Nizami, "Çiştiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, (1993), s. 343-46.
[269] Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, (2006), s. 500-506.
[270] Reşat Öngören, "Sühreverdiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, (2010), s. 42-45.
[271] Ahmet Kavas, "Senûsiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI, (2009), s. 536-38.
[272] Bir kimsenin zahiren görmediği kişi ya da kişilerden manevî eğitim alması ve bu yolla meydana gelen tarikat anlamında tasavvuf terimidir (Necdet Tosun, "Üveysîlik", *İslâm Ansiklopedisi*, XLII, (2012), s. 400-401).
[273] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. II, s. 813.

İdrisiyye[274], Bekriyye[275] gibi tarikatların belirlenmesi, İstanbul'un tasavvufi dokusunun hâlâ tam olarak keşfedilmemiş katmanlarının olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma özelinde, dönemin resmî ve gayr-i resmî listelerinde yer almayan tarikatların tespit edilmesinde Revnakoğlu'nun çalışmaları belirleyici bir kaynak niteliği taşımaktadır. 1394 kişiye ilişkin bilgilerin derlendiği söz konusu eserde geçen tarikatlara ait liste Tablo 2.7'da sunulmaktadır. Diğer kaynaklarda adına rastlanmayan Ulvaniyye ve Bekriyye tarikatlarının tespiti de bu eser sayesinde mümkün olmuştur.

Tablo 2.7: Revnakoğlu'na göre İstanbul'daki tarikatlar

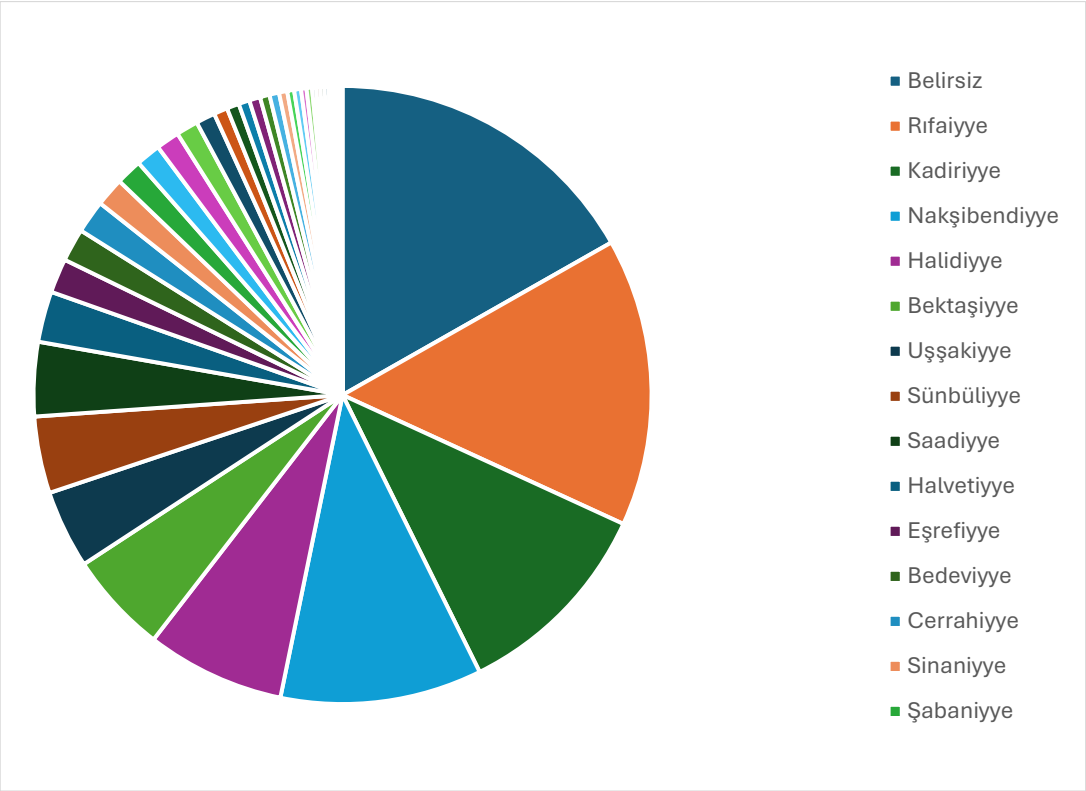
Tarikat	**Kişi Sayısı**	**Tarikat**	**Kişi Sayısı**
Belirsiz	234	**Ulvaniyye**	9
Rıfaiyye	210	Himmetiyye	8
Kadiriyye	151	Şemsiyye	7
Nakşibendiyye	147	Celvetiyye	7
Halidiyye	101	Müceddidiyye	5
Bektaşiyye	74	Bayramiyye	5
Sünbüliyye	62	Sivasiyye	4
Uşşakiyye	57	Ahiyye	4
Saadiyye	54	Medeniyye	3
Halvetiyye	37	Resmiyye	3
Eşrefiyye	25	Sayyadiyye	3
Bedeviyye	24	Melamiyye	3
Cerrahiyye	24	Cevadiyye	2
Sinaniyye	21	Nureddiniyye	1
Şabaniyye	19	Müştakîyye	1
Mevleviyye	18	Sivasiyye	1
Sebsebiyye	17	**Bekriyye**	1
Kuşadaviyye	16	Marifiyye	1
Rezzakiyye	14	Cihangiriyye	1
Gülşeniyye	10	Haşimiyye	1
Şazeliyye	9		

Yukarıda belirtildiği üzere Revnakoğlu arşivinde de "Belirsiz" kategorisinde yer alan kişi sayısının yüksekliği, tekke çevresiyle mensubiyet bağı kurulmaksızın ilişki tesis edildiğine işaret etmektedir. Öte yandan bu durum, bir kısım kişinin tarikat aidiyetini izhar etmekten kaçındığı ihtimalini de yeniden düşündürmektedir.

[274] İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. I, s. 338.
[275] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. V, s. 2059.

Revnakoğlu Arşivi verileri, kentin genel tasavvufi dağılımından farklı olarak Rifaiyye (210), Kâdiriyye (151) ve Nakşibendiyye (147) ağırlıklı bir aktör profili sunmaktadır. Tıpkı resmi kayıtlarda olduğu gibi bu kaynakta da Halidiyye (101), Nakşibendiyye'den bağımsız ve güçlü bir kurumsal değişken olarak ağırlığını hissettirmektedir. Arşivin sunduğu en dikkate değer analitik bulgu ise resmi listelerde yer almayan Bektaşiyye'nin (74) kayda değer bir aktör sayısıyla varlığını sürdürmesidir, bu veri, tarikatın 1826 yılındaki yasaklamanın ardından resmi düzlemden tasfiye edilmesine karşın, enformel alanda toplumsal meşruiyetini ve devingenliğini koruduğunu açıkça kanıtlamaktadır. Nihayetinde Sünbülîyye (62), Uşşâkîyye (57) ve Sa'dîyye (54) gibi alt kollarıyla birlikte Halvetiyye kümesi, toplamda yaklaşık 300 aktörle bu kaynak grubunda da kentin en yaygın tasavvufi şebekesi olma konumunu sürdürmektedir.

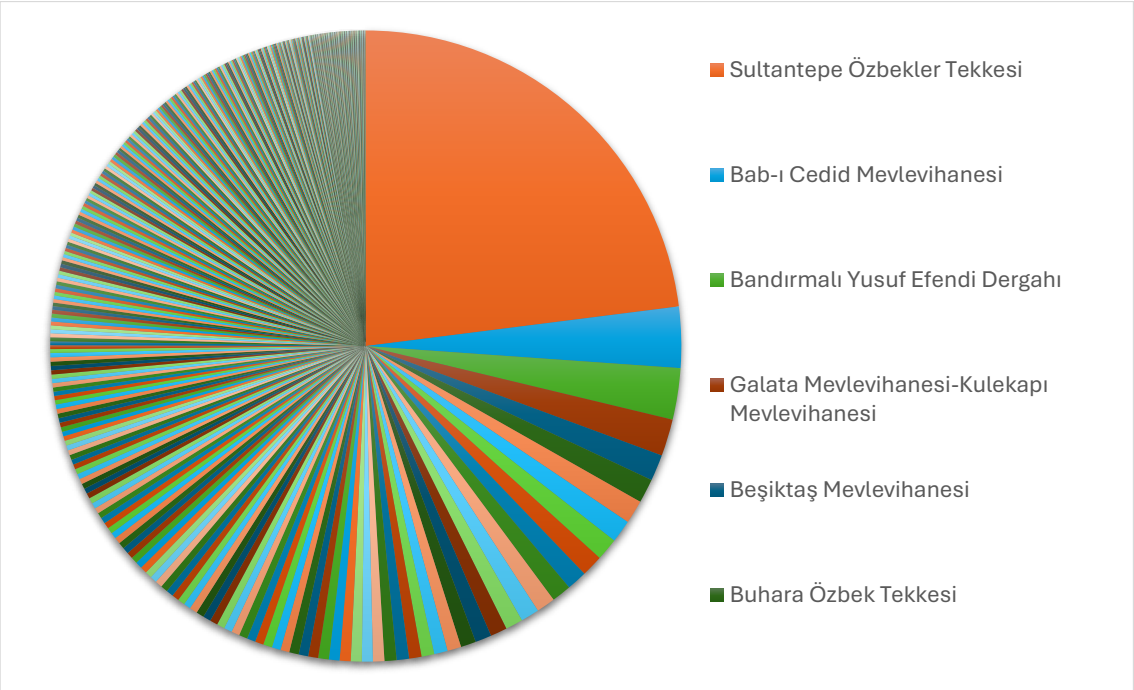
Tablonun alt sıralarında yer alan Ulvaniyye (9), Bekriyye (1), Marifiyye (1) ve Cihangiriyye (1) gibi tarikatlar ise diğer kaynaklarda nadiren karşılaşılan yapılardır; bunların tespiti büyük ölçüde Revnakoğlu arşivine özgü bir katkı olarak değerlendirilebilir. Bu sayısal dağılımın grafiği Şekil 2.2'de sunulmuştur.



Şekil 2.2: Revnakoğlu'na göre İstanbul'daki tarikatların dağılımı

Bu bulgular, tasavvuf tarihi araştırmalarında resmî kayıtların sunduğu tablonun ötesine geçebilmek için alternatif kaynaklara dayalı metodolojik çeşitliliğin vazgeçilmezliğini bir kez daha teyit etmektedir.

Veri setimizin tamamını oluşturan sufilerin müntesibi yahut muhibbanı oldukları tekkelere göre dağılımı Şekil 2.3'te görülmektedir.



Şekil 2.3: 1860-1920 arasında İstanbul sufilerinin mensup oldukları tarikatlara göre dağılımı

Grafikten anlaşıldığı üzere, Sultantepe Özbekler Tekkesi en fazla mensubu olan tekke olarak görülmektedir. Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin kaynak yanlılığı durumunu dikkate alarak ve bu özel durumu bir kenara bırakarak yapılacak değerlendirmede, İstanbul'daki tekkelerin mensubiyet yapısı hakkında daha dengeli bir perspektif sunduğu görülmektedir. Çalışmanın kaynakları kısmında belirtilen defterler ve listelerden oluşturulan ana veri setinde kaydedilmiş kişilerin tekkelere göre dağılımını gösteren Şekil 2.3'e göre İstanbul'da en fazla mensubu olan tekke Bab-ı Cedid Mevlevihanesi'dir. Bunu takiben Üsküdar'daki Bandırmalı Yusuf Efendi Dergâhı'nın gelmesi, çok meşhur olmayan Dergâhların da İstanbul'un tasavvufi hayatında önemli rol oynadığını göstermektedir. Ardından sıralanan Galata Mevlevihanesi-Kulekapı Mevlevihanesi ve Beşiktaş Mevlevihanesi, Mevleviliğin şehirdeki yaygın etkisini pekiştirmektedir. Üç önemli Mevlevihanenin mensupları bakımından ilk beş tekke arasında yer alması, Mevleviliğin İstanbul'da belirgin bir ağırlığı olduğunu ortaya koymaktadır. Buhara Özbek Tekkesi'nin de üst sıralarda yer alması, Türkistan kökenli Nakşibendi-Özbek kolunun şehirdeki etkisini ve farklı coğrafyalardan gelen tasavvufi akımların şehirde kendine yer bulabildiğini göstermektedir.

Bu sıralama, İstanbul'daki tekkelerin mensubiyet yapısının hem merkezi tarikatların (Mevlevilik gibi) hem de yerel ve etnik temelli oluşumların (Bandırmalı Dergâhı gibi) bir bileşimi olduğunu göstermektedir. Grafikteki önemli bir gözlem de çok sayıda küçük dilimin varlığıdır; bu, İstanbul'daki sufilerin geniş bir yelpazede farklı tekkelere ve tarikat kollarına mensup olduğunu ve dolayısıyla şehrin tasavvufi yapısının çok çeşitli karakterini yansıtmaktadır.

En fazla dervişi barındıran tekkelerin Bab-ı Cedid Mevlevihanesi, Bandırmalı Tekkesi ve Buhara Tekkeleri olduğu görülmektedir. Bu tablo, farklı tarikatların birbirinden belirgin biçimde ayrışan örgütlenme modellerini yansıtmaktadır: Mevleviyye az sayıda ancak büyük ve merkezi tekkelerde yoğunlaşırken, Halvetiyye ve Nakşibendiyye çok sayıda küçük ve orta ölçekli tekkeye dağılmış geniş bir derviş topluluğuna sahiptir. Haritada da görüldüğü üzere her iki tarikat İstanbul ve Bilâd-ı Selâse geneline yayılmış durumdayken Mevleviyye yalnızca beş merkezi noktada konumlanmıştır. Halvetiyye ve Nakşibendiyye'nin bu dağınık yapısı, söz konusu tarikatların şehrin farklı semtlerine ve toplumsal katmanlarına daha kapsamlı biçimde nüfuz ettiğine işaret etmektedir.

Mevlevihaneler ve Özbek tekkelerinin büyük ölçekli yapılar olması ise güçlü bir mali altyapıya, vakıf desteğine veya saray himayesine sahip olduklarını düşündürmektedir. Buna karşılık Halvetiyye ve Nakşibendiyye'nin daha az merkezi kontrol altında ve daha esnek bir modelle faaliyet göstermesi, bu tarikatların örgütlenme tercihlerindeki özerkliğin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Tarikatların örgütlenme biçimleri, merkezi ve çevresel yapıları ile şehir dokusuna eklemlenme yöntemleri üzerine yapılacak kapsamlı bir analiz, hangi tarikatların hiyerarşik ve merkeziyetçi, hangilerinin daha özerk ve dağınık bir model benimsediğini; farklı sosyal sınıflarla kurdukları ilişkileri ve zamanla değişen mekânsal tercihlerini ortaya koyma potansiyeli taşımaktadır.

Bu veriler, İstanbul'un tasavvufi hayatında Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Mevleviyye'nin baskın konumunu doğrularken, aynı zamanda şehrin zengin tarikat çeşitliliğini de ortaya koymaktadır. İstanbul'un tasavvufi hayatı, tablolarda göründüğünden çok daha zengin ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Resmî kayıtlarda ve mutasavvıfların belgelerinde görülen tarikatlar, aslında bu zengin coğrafyanın sadece belgelenebilen kısmını yansıtmaktadır. Birçok tarikat, çeşitli kolları ve alt şubeleriyle İstanbul'un farklı semtlerinde varlık gösterirken, bazı tarikatlar ise daha gayri resmî

yapılar içinde ya da kurumsallaşmamış biçimlerde faaliyet sürdürmüştür. Özellikle Melamiyye[276] gibi gizliliği önceleyen, zahiri yapılardan uzak duran tarikatlar ve daha yerel ölçekte kalmış küçük tasavvufi oluşumlar, doğaları gereği belgelere yansımamıştır. Ayrıca, toplumsal statü ve politik nüfuz bakımından daha az ayrıcalıklı olan tasavvufi grupların kayıtlarda yeterince temsil edilmemiş olması da muhtemeldir.

Mevcut verilerin İstanbul'daki tasavvufi çeşitliliğin bütününü değil, tarihsel kayıtlara yansıyabilen kurumsal ve görünür yapıların profilini yansıttığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu tabloyu bir buzdağına benzetmek mümkündür: Resmî belgelere geçen tarikatlar ve şubeler yalnızca su yüzeyinin üzerinde kalan kısmı temsil etmekte; gayriresmî yapılar, küçük ölçekli oluşumlar ve alternatif tasavvufi akımlar ise görünmez derinlikte kalmaktadır. Revnakoğlu arşivi[277], M. Kemal İbnülemin'in derlemeleri[278] Sefine-i Evliya[279], Sicilli Osmani[280] gibi sufilerin gündelik hayatına dair bilgiler içeren eserler, İstanbul'daki tasavvufi çeşitliliğe dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bununla birlikte, sıradan insanların da dahil olduğu bütünü kavrayabilmek için çok boyutlu metodolojik yaklaşımlara ihtiyaç vardır.

Bu çok boyutlu metodolojik perspektifin önemli bir boyutunu, tekkelerin mekânsal sınırları aşan bağlantıları ve ağ yapıları oluşturmaktadır. İstanbul tekkelerinin yerel bir olgu olmanın ötesinde, geniş bir coğrafyaya yayılan dini, kültürel ve sosyal ağların parçası olduğunu anlamak, şehrin tasavvufi dokusunun gerçek boyutlarını kavramak açısından elzemdir.

2.2.2. Sınır ve Şehir Ötesi Bağlantıları Olan Tekkeler

Çalışmanın şehir ötesi ağlarla ilişkisini anlamak için İstanbul'daki tekkelerin şehir ötesi bağlantılarının haritasını çıkarmak ve tezde incelenecek tekkelerin bu ağ içindeki konumunu tespit etmek büyük önem taşımaktadır. Bu metodolojik yaklaşım, hangi tekkelerin yerel sınırları aşan etki alanlarına sahip olduğunu, hangilerinin ise İstanbul merkezli kalarak yalnızca şehir içi işlevler üstlendiğini belirlememizi sağlayacaktır.

[276] "Melâmiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XXIX, (2004), s. 29-35.
[277] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. 1-5.
[278] İnal, *Son Sadrazamlar*; İnal, *Son Hattatlar*; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. IV.
[279] Vassaf, *Sefîne-i Evliya*.
[280] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*.

İstanbul tekkelerinin şehir ötesi ağ yapıları, hem Osmanlı İmparatorluğu'nun idari sınırları içindeki diğer şehirlerle hem de imparatorluk dışı coğrafyalarla kurulan bağlantıların niteliği ve yoğunluğu açısından ele alınmalıdır. Bu çerçevede yapılacak bir sınıflandırma, hangi kriterlerin bir tekkeyi "şehir ötesi" kategorisinde değerlendirmek için yeterli olduğunu netleştirecek ve bu bağlantılara sahip tekkelerin İstanbul'daki genel tekke panoraması içindeki oransal dağılımını ortaya koyacaktır. Böylece, bu tekkelerin şehrin sosyo-kültürel dokusunda üstlendiği roller de daha iyi anlaşılabilecektir.

Çalışma kapsamında ele alınacak 19. yüzyıl tekkelerini toplu olarak şehir bazında ve uluslararası bağlantıları ile inceleyen çalışmalar oldukça nadirdir. Daha önce "*19. yy. İstanbul Tekkelerinin Mekânsal Konumlanışları*"[281] adlı tezimizde binlerce kişiden oluşan nüfusları ile sayıları 500'e ulaşan aşan tekkelerin geniş bir coğrafyaya dağıldığı gösterilmiştir. Tekkelerin kurumsal yapıları, tarikatlar arası ilişkileri ve toplumsal etkileşimleri dikkate alınarak yeni bir sınıflandırma önerilmektedir. Coğrafi etkileşim düzeyine göre:

Mahallî Tekkeler: Belirli bir şehir veya bölge içinde faaliyet gösteren, dar etki alanına sahip yapılardır. İstanbul'daki bazı tekkeler şehrin sınırlarını aşmayan yerel karakterdedir.

Beynelmilel Tekkeler: Osmanlı, Hint Alt Kıtası, Kuzey Afrika ve Türkistan arasında iletişim ağına sahip yapılardır. Buhara'dan İstanbul'a gelen Nakşibendî kolları veya Halvetî tarikatının Sudan ve Balkanlardaki yayılımı bu kategoriye girer.

Seferî Tekkeler: Göçmen topluluklar ve yolculuk güzergâhlarıyla bağlantılı yapılardır. Hac yolları üzerindeki Üsküdar Özbekler Tekkesi, Kafkas göçmenleri için kurulan Nakşibendî tekkeleri bu gruba dahildir.

Kurumsal yapıya göre ise tekkeleri şöyle sınıflandırmak mümkündür:

Merkezî Tekkeler: Tarikatların âsitâne konumundaki ana merkezleridir. İstanbul'daki çeşitli âsitâneler ile Konya, Bursa gibi merkezlerdeki ana tekkeler bu kategoridedir.

Şûbe Tekkeler: Merkezî tekkelere veya âsitânelere bağlı İstanbul tekkeleri ve taşradaki şubelerdir.

[281] Özcan, *XIX. yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*.

Tezin ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak görüleceği üzere, İstanbul'daki tekkelerin büyük çoğunluğu şehir ötesi bağlara sahiptir; bunların önemli bir kısmı ise imparatorluğun sınırları ötesinde bağlantılar kurmuştur. Bu tespit, İstanbul tekkelerinin salt yerel tasavvuf merkezleri olmadığını, aksine geniş bir tasavvufi, kültürel ve sosyal ağın düğüm noktaları olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bu bölümde, İstanbul tekkelerinin şehir ötesi ve sınır ötesi bağlantılarının genel bir çerçevesi çizilecektir. Bu bağlantılar çeşitli biçimlerde gerçekleşmiştir: Osmanlı Devleti'nin farklı şehirlerinden gelen şeyhlerin İstanbul'da kurdukları tekkeler, İstanbul'dan Anadolu ve Balkanlar'a gönderilen halifelerin oluşturdukları tasavvufi merkezler, Türkistan, Hindistan, Kuzey Afrika ve Arabistan gibi bölgelerden gelen şeyhlerin İstanbul'daki faaliyetleri ve İstanbul'dan bu bölgelere gönderilen temsilciler bu bağlantıların somut örnekleridir. İstanbul'daki bir tekkede yaşayan veya konaklayan bir kimse Kahire'ye gidebilir, İstanbul'da yazılan bir eser Semerkant'ta okunabilir, Kazan'dan gelen bir şeyhin öğretileri İstanbul üzerinden Balkanlara taşınabilir, ya da Hindistan'daki bir tarikat kolunun pratikleri İstanbul'da yeniden yorumlanarak Anadolu'ya yayılabilir.

Bu geniş ağ yapısı, Osmanlı Devleti'nin merkezine yerleşmiş İstanbul tekkelerinin, devletin dini ve kültürel bütünlüğünün sağlanmasında ne denli önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, bu bağlantılar İstanbul'un sadece bir siyasi ve ekonomik merkez değil, aynı zamanda geniş bir coğrafyaya yayılan İslam dünyasının önemli bir dini ve entelektüel merkezi olarak konumunu da pekiştirmektedir.

İstanbul'daki bazı tekkeler, özellikle Türkistan, Hindistan, Afganistan, Kuzey Afrika ve Arap dünyası gibi uzak coğrafyalarla doğrudan bağlantılar kurmuş olup, imparatorluğun merkezi ile bu bölgeler arasında kültürel ve entelektüel köprüler oluşturmuşlardır. Tekkelerin kuruldukları coğrafyalardaki müşterek bu fonksiyonları, özellikle büyük kapasiteli misafirhaneler olarak uzak diyarlardan gelen yüzlerce hatta binlerce ziyaretçiyi ağırlama ve onlara konaklama imkânı sağlama şeklinde kendini göstermiştir.[282] Sanat sahibi ve her veçhile temiz ve dürüst insanların toplaştıkları[283] bu tekkeler Türkistan ile bağlantılı olanlar, Hindistan'la bağlantılı olanlar, Afganistan'la

[282] Kaşgar'da bulunan büyük hankahlar 1500-1600 kişiyi ağırlayacak şekilde tasarlanmıştı. Ayrıca bu hankahların İngiltere, Rusya ve Türkiye gibi uzak yerlerden gelen ziyaretçileri ağırladığı da rivayet edilmektedir (Thierry Zarcone, "Writing the Religious and Social History of Some Sufi Lodges in Kashgar in the 20th Century", *Kashgar Revisited*, ed. Beller-Han Ildiko vd., Brill, Leiden 2017, s. 218).

[283] Müsahipzâde Celâl, *Eski İstanbul Yaşayışı*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1946, s. 44.

bağlantılı olanlar, Kuzey Afrika ve Arap dünyası ile bağlantılı olanlar, İdil-Ural bölgesi ile bağlantılı olanlar olarak sınıflandırılmıştır.

Türkistan ile Bağlantılı Tekkeler

Fatih, Emir Buhari Tekkesi

Fetihle birlikte Fatih Sultan Mehmed tarafından kurulan Horhor'daki Hindiler Tekkesi'nden sonra İstanbul'da kurulan ilk Nakşibendi tekkesi Fatih Sarıgüzel'deki Emir Buhari Tekkesi'dir. Nakşibendiyye tarikatının bu şehirde ilk olarak tanınmasını ve yayılmasını sağlayan Emîr Buhârî (ö. 1516) Nakşibendiliğin önemli şeyhlerinden Mahmûd-ı Fağnevî'nin torunu, Semerkant'ta dönemin en meşhur mutasavvıfı Ubeydullah Ahrâr'ın halifesidir.[284] İstanbul'un henüz hilafet merkezi olmadığı[285] bir dönemde ve büyük bir iştiyakla İstanbul'a geldiğinde konakladığı Şeyh Vefa Tekkesi'nden sonra pek çok kişinin tasavvufi rehberliğini yürütmek üzere ilk tekkesi, II Bayezid tarafından Sarıgüzel'de kuruldu. İkinci olarak Ayvansaray'da Emir Buhari adıyla ikinci bir tekke kurulmuş, ardından Eğrikapı haricinde aynı adla bir tekke daha ihdas edilmiştir. Unkapanı'nda Ahmed Buhari adıyla bir Nakşibendi tekkesi daha vardır. Bu tekke Emir Buhari'den yetmiş sene sonra Buhara'dan gelmiş başka bir Nakşibendi şeyhi tarafından kurulmuştur.[286]

İlk Emir Buhari tekkesinin 16. asrın başında kurulmasından itibaren, Nakşibendiliğin Ahrariyye kolunun daha sonra da Mücedidiyye kolunun organizasyonunda Türkistanlı Nakşibendî dervişler Osmanlı topraklarına yönelmekten hiç vazgeçmemişlerdir.[287] Kurulan üç tekkenin meşihati İstanbul ahalisine mensup şeyhler tarafından yürütülmüştür.[288] Bu tekke Türkistan'dan gelen ve başka bir yere gidenleri de ağırlamıştır ancak daha çok gelip kalmak ve icra-yı tarikat için kurulmuştur.[289]

---

[284] Mustafa Kara, "Emir Buhârî", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, (1995), s. 125-26.

[285] Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır ve Arap yarımadası 1516-1517 arasında yapılan muharebeler sonucunda Osmanlı hâkimiyetine girince, Osmanlı padişahı "hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn" unvanına sahip olurken, İstanbul hilafet merkezi oldu (Azmi Özcan, "Hilâfet", *İslâm Ansiklopedisi*, XVII, (1998), s. 546-53).

[286] Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı, "İstanbul'da Buharalı Bir Nakşi Şeyhi: Seyyid Emir Buhari ve Türkçe Şiirleri", *Bilig* 1 (1996), s. 250.

[287] Thierry Zarcone, "Histoire et Croyances des Derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", *Anatolia Moderna* 2/1 (1991), s. 139, https://doi.org/10.3406/anatm.1991.888.

[288] M. Baha Tanman, "Emir Buhâri Tekkesi", *İslâm Ansiklopedisi* (1995), s. 126-28.

[289] *Türkistan Tekkeleri*, drl. Okan Yeşilot vd., Türçek Yayınları, İstanbul 2015, s. 53.

Sarıgüzel'deki Emir Buhari tekkesi mutasavvıflar tarafından hazırlanan listelerde sadece Tabibzâde'nin 1875 tarihli listesinde yer almaktadır.[290] Ancak resmî listeler olan 1866 tarihli Nüfus Vukuâtı Defterinde[291] ve 1885 Nüfus sayımında kaydedilmiştir.[292] Edirnekapı haricindeki tekke sadece Melekpaşazade'nin 1846 tarihli Hankahnamesi'nde ve resmî iki listede yer almaktadır.[293] Ayvansaray'daki tekke ise bütün listelerde yer almaktadır. Her üç tekke ise 1915-16 tarihli Meclis-i Meşâyih listesi olan Meclis-i Meşayih Esâmi Defteri'ne kaydedilmiştir.[294] Listeler arası mukayeseye göre Emir Buhari tekkeleri arasında en aktif olan Ayvansaray'daki Emir Buhari Tekkesi'dir. Resmî listelerde yer alan bir tekkenin mutasavvıflar tarafından hazırlanmış listelerde yer almamış olması, tekkelerin resmî kayıtlar ile gündelik hayattaki gerçekliği arasında farklılıklar olabileceğine işaret etmektedir. Bazı tekkeler, devlet nezdinde tanınmış ve kayıt altına alınmış olsalar da tasavvuf çevrelerinde farklı algılanmış, önem derecelerine veya aktiflik derecesine göre farklı şekillerde listelenmiş olabilir. Bu tekkelerin Meclis-i Meşâyih nezdinde resmî tekkelerden sayıldığı söylenebilir.

Kronolojik sıralamada Emir Buhari tekkelerinden sonra kurulan Türkistan tekkeleri Özbek tekkeleridir. Bunlar Türkistan coğrafyası denilince ilk akla gelen tekkelerdir. Özbek Tekkeleri birçok semtte (Üsküdar, Sultanahmet, Eyüp) birbirleriyle fiziksel bağlantıları bulunan şubeleriyle Türkistan'dan gelen dervişlerin ve hacıların konakladığı önemli merkezlerdir. Osmanlı nezdinde, Türkistan bölgesine mensup göçebe gruplarına, 14 ve 15. yüzyıllarda Özbek adı verilmiştir.[295] Bu kapsayıcı adın altında Kaşgar'dan Kazan'a geniş bir coğrafya birleştirilmiştir. Afganistan ve Hindistan'dan gelenlerin müstakil tekkeleri olsa da Özbek tekkelerinde de konakladıkları görülmektedir. İstanbul'da ilk Özbek Tekkesi Sultanahmet'te kurulmuştur.

Sultanahmet Özbekler Tekkesi (Buhara Tekkesi)

Sultanahmet Özbekler Tekkesi 17. asrın sonlarında Türkistan'dan gelen Nakşi dervişleri için kurulmuştur.[296] Buhara ve Hokand bölgesinden gelmiş Nakşibendi

[290] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyî, nr. 1098.
[291] BOA, *KK.d*, nr. 6290/1.
[292] Atatürk Kitaplığı, Ba-İrade-i seniye-i cenab-ı padişahi bu kere icra olunan tahrîr-i sabık yoklaması mucibince Dersaadet ve bilâd-ı selasede mevcud nüfusun istatistik cetvelidir, 1302 (1885), Bel_Osm_B.00045.
[293] Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez. nr. 36.
[294] BOA, *İSTM.MŞH.DFT2.d*. (Meclis-i Meşayihin dergâhlardaki şeyhlerin isimlerini havi defterdir.)
[295] Thierry Zarcone, "Doğulu ve Batılı Yolcuların İntibalarında Buhara Tekkesi", *3. Uluslararası Tarihi Yarımada Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, (Eylül 2008), Eminönü Belediyesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 52.
[296] M. Baha Tanman, "Özbekler Tekkesi", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXIV, (2007), s. 121-23.

şeyhler tarafından yönetilen tekke halkların yanında devletlerin ilişkilerini de organize eden bir yapıdır. Dini, tasavvufi ilişkilerin yanında bağlantılı coğrafyaların kültürel ve entelektüel alışveriş mekânıdır. Türkistan coğrafyasının Şihabeddin Mercânî (ö. 1889), Abdürreşid İbrahim (ö. 1944) gibi seçkinleri ile batı dünyasının Macar Türkolog Ignaz Kunos (ö. 1945) gibi entelektüellerinin dünya görüşleri burada karşılaşmıştır.[297] Türkistan bölgesinden gelen alimler, salihler, zenginler ve fakirler burada konaklamışlardır. [298]

Tekkenin şeyhlerinde olan Süleyman Efendi (ö. 1890), İstanbul ile Türkistan coğrafyası arasındaki kültürel ve entelektüel alışverişte kritik bir rol oynamış, tekkeyi iki bölge arasında canlı bir bilgi ve düşünce aktarım merkezi haline getirmiştir.[299] Şeyh Süleyman Efendi'nin en önemli katkılarından biri, eserler arasında gerçekleştirdiği sistematik çapraz yayıncılık faaliyetiydi. Kazan'da Tatar Türkçesi ile basılan kitapları İstanbul'da Osmanlı Türkçesine aktararak yayınlıyor, böylece Türkistan'daki düşünce ve bilgi birikimini Osmanlı entelektüel çevrelerine ulaştırıyordu. Aynı şekilde, İstanbul'da üretilen eğitim malzemelerini ve ders kitaplarını Buhara'ya göndererek, Osmanlı eğitim sistemindeki gelişmelerin ve bilgi birikiminin Türkistan medreselerinde de kullanılmasını sağlıyordu. Bu iki yönlü kitap akışı, sadece dini metinlerin değil, aynı zamanda dil, edebiyat, tarih ve bilim alanındaki eserlerin de paylaşılmasını içeriyordu. Böylece farklı Türk lehçelerinde konuşan ve farklı siyasi otoritelerin yönetiminde yaşayan Türk-İslam toplulukları arasında ortak bir kültürel zemin oluşturulmasına katkıda bulunuyordu.

Coğrafi konumu ve tarihsel rolü itibariyle bu tekke, İstanbul'un Doğu ve Batı arasındaki köprü işlevinin tasavvufi boyuttaki somut bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu tekke, dini, kültürel, diplomatik ve entelektüel katmanları bir araya getirerek, sınırları aşan bir etkileşim ağının merkezinde yer almıştır.

Eyüp Özbekler Kalenderhanesi

Özbek Tekkesi adı yerine kitlesine nispetle Özbek Kalenderhanesi, konumuna nispetle Eyüp Kalenderhanesi yahut kurucusuna nispetle Lalizâde Tekkesi diye adlandırılmıştır. Yetim mahlasıyla ünlenmiş bir Nakşibendî, şair, mutasavvıf ve çevirmen La'lî-zâde Seyyid 'Abdu-l-bâkî Efendî (ö. 1746) tarafından Türkistan'dan

[297] Zarcone, "Doğulu ve Batılı Yolcuların lntibalarında Buhara Tekkesi", s. 52-54.
[298] *Türkistan Tekkeleri*, s. 74.
[299] Zarcone, "Doğulu ve Batılı Yolcuların lntibalarında Buhara Tekkesi", s. 56.

gelen bekâr Nakşibendiler için inşa edilmiştir. Buharalı, Belhli ve Kaşgarlı şeyhler tarafından yönetilen tekkede ağırlanan misafirler Buhara ve Hint'ten gelirlerdi. Nakşibendiyye'ye mensup tekkede meşrep, Kalenderiyye ve Yeseviyye geleneğinin dahil olduğu bir sentezi yansıtmaktaydı.[300]

Müsahipzade Celal'in (ö. 1959) betimlemesine göre, tekkeye o kadar çok ziyaretçi gelirdi ki neredeyse oturacak yer bulunamazdı. Bu kalabalığı oluşturanlar, Türkistan'dan gelen sanat erbabı, dürüstlükleri ve temizlikleriyle tanınan insanlardı. Aralarında derin bir sevgi ve dostluk bağı olan bu dervişler, gündüz çalışıp akşamları yemekten sonra Çağatayca ve Uygur dilinde ilahiler söyler, Mesnevi, Yesevî ve Hafız Divan'larını okurdu. Nakşibendilerin "Hatm-i Hâcegân", Yesevîlerin "Zikr erre"sinin yapıldığı[301] bu yerde gelenlerin kalplerine zevk ve idrak aşılama[302] vaadinin yerine getirildiği söylenebilir. Bu tasvir, tekkenin Türkistan'ın kültürel mirasını ve Ahmed Yesevî geleneğini İstanbul'da yaşatan canlı bir kültür merkezi olduğunu göstermektedir.

Kaynaklarda Buhara, Semerkand ve Kaşgar gibi muhtelif uzak memleketlerden İstanbul'a gelen hacıların, diğer tekkelere nazaran Eyüp'teki Kalenderhâne Tekkesi'ni tercih ettiği[303] ifade edilse de bunu doğrulayacak misafir veya derviş defterleri gibi bir kaynağımız şimdilik bulunmamaktadır. Sultantepe Özbekler Tekkesi misafir ve derviş defterleri, bekar olanların buraya gönderildiğine dair bilgiler barındırmaktadır. Tekkenin özellikle Kaşgar Hanlığı ile diplomatik ilişkilere ev sahipliği yaptığı belirtilmektedir. Sultanahmet Özbekler Tekkesi örneğinde olduğu gibi, Eyüp Kalenderhanesi de Kaşgar Hanlığının siyasi temsilcisi ve fahri konsolosluğu gibi çalışmıştır.[304]

Sultantepe Özbekler Tekkesi

Bir diğer önemli merkez olarak Sultantepe Özbekler Tekkesi hitap ettiği kitle bakımından Sultanahmet Tekkesi'nden farklılık arz etmektedir. Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin misafir ve derviş defterleri dördüncü bölümde örnek olarak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu üç Özbekler tekkesi (Sultanahmet, Üsküdar/Sultantepe ve Eyüp Kalenderhanesi) arasında İstanbul özelinde ve daha geniş Osmanlı Devleti

[300] Zarcone, "Histoire et Croyances des Derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", s. 191.
[301] Çetin, *Eyüp Tekkeleri*, s. 264.
[302] Zarcone, "Histoire et Croyances des Derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", s. 259.
[303] Çetin, *Eyüp Tekkeleri*, s. 274.
[304] *Türkistan Tekkeleri*, s. 212.

sınırları dahilindeki diğer Özbek Tekkeleri arasında şeyhler, dervişler ve ziyaretçiler düzeyinde organik bağlantılar bulunmaktadır.[305] Bu bağlantılar, tekkelerin birbirinden izole kurumlar değil, birbiriyle sürekli etkileşim halinde olan, ortak bir ağın parçaları ve organize yapılar olduklarını göstermektedir.

Şeyhler düzeyindeki bağlantılar, bu tekkelerin manevi liderliğini üstlenen kişilerin ortak kökenleri, eğitim geçmişleri veya silsile bağlantıları şeklinde kendini göstermektedir. Özellikle Buhara, Semerkand, Belh ve Kaşgar gibi merkezlerden gelen şeyhler, bazen aynı silsilenin mensupları olarak, bazen de aynı manevi otorite tarafından yetiştirilen kişiler olarak bu tekkeler arasında köprü kurmuşlardır.

Dervişler düzeyindeki bağlantılar ise, tekkelere mensup müritlerin ve sakinlerin farklı tekkeler arasında hareket etmeleri, eğitim amacıyla birinden diğerine gitmeleri veya belirli ritüel ve toplantılar için bir araya gelmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Özellikle bekar dervişlerin Eyüp Kalenderhanesi'ne, aileli olanların ise Sultanahmet veya Üsküdar tekkelerine yönlendirilmesi, bu tekkeler arasında sistematik bir iş bölümü ve organizasyon olduğunu düşündürmektedir. Ziyaretçiler düzeyindeki bağlantılar da Türkistan'dan gelen yolcular, hacılar, tüccarlar ve seyyahların, İstanbul'daki ikametleri sırasında bu tekkelerin birinden diğerine geçmeleri, farklı tekkelerdeki etkinliklere katılmaları veya ihtiyaçlarına göre farklı tekkelerin sunduğu hizmetlerden yararlanmaları şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu çok yönlü bağlantılar, İstanbul'daki Özbekler tekkelerinin koordineli bir şekilde çalışan, birbirini tamamlayan kurumlar olduğunu göstermektedir.

Her üç Özbekler Tekkesi de hem resmî hem hususî tekke listelerinde kendine yer bulmuştur. Tekkeyi 1846 tarihli Hankâhnâme'de, 1889 tarihli Mecmua-yı Tekâyâ[306] gibi mutasavvıfların hazırladığı listelerde, 1866 tarihli Nüfus Vukuâtı Defterinde ve 1885 Nüfus sayımı gibi resmî belgelerde görmek mümkündür. Muteber listelerden kabul edilen ve dönemin önemli mutasavvıflarından Bandırmalızade Ahmed Muhyiddin Efendi tarafından hazırlanmış olan 1901 tarihli Tomâr-ı Tekâyâ[307] listesinde Sultantepe ve Sultanahmet tekkelerine yer verilmemişken Eyüp Kalenderhanesi kaydedilmiştir. Bu tekkelerin Meclis-i Meşâyih nezdinde resmî tekkelerden sayıldığı söylenebilir.

[305] *Türkistan Tekkeleri*, s. 210.
[306] Bandırmalızâde Ahmed Münib Üsküdârî, *Mecmua-i* Tekaya, Alem Matbaası, İstanbul 1307.
[307] Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomâr-ı Tekâyâ*; Mahmut Erol Kılıç, "Yedi Tepeli Şehrin Tekkeleri ve Muhyiddîn Efendi'nin Tomar-ı. Tekâya'sı", *İstanbul Armağanı 3* (Ayrı Basım, 1997).

Türkistan coğrafyası ile bağlantılı olan İstanbul tekkeleri, yaygın bir yanılgıya rağmen, sadece Özbek tekkeleri ile sınırlı kalmamaktadır. Bu coğrafyadan İstanbul'a gelen ve burada tekke kuran veya mevcut tekkelerde etkili olan dervişler, çok daha geniş bir etnik ve kültürel yelpaze oluşturmaktadır. Buharalı dervişler tarafından kurulmasına rağmen Belhli şeyhlerin de görev yaptığı Eyüp Sultan Şeyh Murad Buhari Tekkesi bu tekkelere ilginç bir örnektir.

Eyüp Sultan Şeyh Murad Buhari Tekkesi

17. asrın sonlarında bir dârülhadis olarak inşa edilen, 18. asrın başında ise Semerkant'ta dünyaya gelip Lahor, Belh, İsfahan, Bağdat, Kudüs, Kahire ve Şam'da eğitimler alarak tekkeler kurup eğitimler vererek, İstanbul'a Nakşibendiliğin Müceddidiyye kolunu ilk defa getiren Muhammed Murad Buhârî (ö. 1720) adına tekkeye dönüştürülmüş ve Nakşbendiyye tarikatı müntesiplerine tahsis edilmiş bir yapıdır.[308] Tekkenin 19. yüzyılın son dönemindeki manevi liderliği Türkistan'ın kadim kültür merkezlerinden biri olan Belh şehrinden gelen şeyhler tarafından üstlenilmiştir. Süleyman Belhî (ö. 1877) ve onun oğlu Abdülkadir Belhî (ö. 1922), sadece bireysel olarak değil, yanlarında yaklaşık 300 derviş ile birlikte Belh bölgesindeki iç karışıklıklar ve siyasi çalkantılar nedeniyle İstanbul'a göç etmişlerdir.[309] Bu toplu göç hareketi, Türkistan'dan İstanbul'a doğru gerçekleşen geniş kapsamlı bir kültürel ve demografik aktarımın parçasıdır. Belhli şeyhlerin liderliğindeki bu yeni dönemde, tekke daha belirgin bir şekilde Buharalı ve Afganlı dervişlerin buluşma ve ortak tasavvufi faaliyetlerini sürdürdükleri bir merkeze dönüşmüştür. Abdülkadir Belhî İstanbul'un manevi şahsiyetlerinin oluşum ve gelişiminde çok belirgin bir yer edinmiştir. Tekke etnik birleşmelerin yanında Nakşî, Melamî, Bektaşî ve Mevleviliğin kesişim noktasında geniş yankılar oluşturmuştur.[310] Türkçe, Arapça, Farsça ve Çağatayca bilen ve bu dillerde eserler üreten Abdülkadir Belhî'nin, Sultantepesi Özbekler Tekkesi şeyhi Sadık Efendi, Sultanahmet Özbekler Tekkesi şeyhi Süleyman Efendi gibi Çağatayca ve Çağatay Türkçesi üzerine eserler vermiş olması İstanbul'daki Türkistan sufilerinin kültürel hedef beraberliğine özel bir örnektir. Tekkenin adına kurulduğu ilk şeyhten itibaren Türkistan'ın doğusu ve batısından gelen şeyhler tarafından yönetilmesi bu

[308] Çetin, "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları", s. 7.
[309] Zarcone, "Histoire et Croyances des Derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", s. 145.
[310] Çetin, "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları", 2015, s. 20.

bölgeden İstanbul'a gelen tarikat ehlinin ziyaret ettiği, barındığı bir tesis vazifesi üstlenmesini de sağlamıştır.[311]

Şeyh Murat Efendi Tekkesi de hem resmî hem hususî tekke listelerinde kendine yer bulmuştur. Bu sebeple tekkenin Meclis-i Meşâyih nezdinde resmî tekkelerden sayılan, tekke ehli ve halk nezdinde itibarlı tekkelerden olduğu söylenebilir.

Sınır ötesi şehirler arasında İstanbul'a en fazla derviş gönderen yer Kaşgar şehridir. İstanbul'da bu şehrin adı ile anılan bir tekke bulunmasına rağmen Kaşgarlı dervişleri en çok Sultantepe Özbekler Tekkesi derviş defterlerinde görmekteyiz. Kaşgari Tekkesi bu ilişkiyi yansıtmasa da kurucu şeyhine nispeten bu ismi almış olması, tekkenin Kaşgar ile olan tarihsel bağını ve şehir ötesi kimliğini simgesel düzeyde de olsa koruduğunu göstermektedir.

Kaşgari Tekkesi

Kaşgar'da dünyaya gelip İstanbul'da bir Nakşibendi tekkesini kurduktan sonra vefat eden Abdullah Nidâî Kâşgarî (ö. 1760) Nakşibendiliğin Kâsâniyye kolunu İstanbul'a getiren kişidir. Şeyhinin tavsiyesi ile seyahati bir eğitim metodu olarak hayatında uygulayan[312] Nidai Kaşgari Huçend, Semerkand, Buhara, Belh, Horasan, Şiraz, Kerkük, Musul, Halep, Şam ve Hicaz'ı dolaştıktan sonra nihayet İstanbul'a gelmiştir. Bir süre Eyüp Kalenderhanesi'nde ikamet ettikten sonra burada postnişin olmuş ve sonradan kendi adıyla anılacak olan Murteza Efendi Tekkesine şeyh olmuştur. Kaşgarî Tekkesi, kurucusunun Kaşgar kökenli olması ve Nidâi Efendinin Eyüp Kalenderhanesi vesilesi ile Türkistan'dan gelen dervişlerle yakınlığı, bu tekkenin de bir sınır ötesi tekke olduğunu düşündürmektedir.[313]

Kaşgari Tekkesi de hem resmî hem hususî tekke listelerinde kendine yer bulmuştur. Bu sebeple tekkenin de Meclis-i Meşâyih nezdinde resmî tekkelerden sayıldığı söylenebilir. Kaşgari Tekkesi gibi fonksiyonlarına dair pek bilgi bulunmayan bir başka tekke Eyüp Baba Haydar Tekkesidir.

---

[311] Osman Gördebil, *Şeyh Murâd Efendi Dergâhı: Tarihi, Temsilcileri, İşleyişi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Karabük 2025, s. 84.

[312] Nuran Çetin, "Abdullah Nidâi Kâşgarî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı", *Turkish Studies* 9, (2014), s. 347.

[313] Zarcone, "Histoire et Croyances des Derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", s. 161.

Baba Haydar Tekkesi

Kurucusu klasik dönemde İstanbul'da Nakşibendiliğin Ahrariyye kolunun yayılmasına ön ayak olmuş bir diğer Türkistanlı Baba Haydar es-Semerkandî'dir.[314] Baba Haydar, Kanuni Sultan Süleyman tarafından kendisine bir tekke yapılacak kadar meşhur ancak bir o kadar da münzevi bir hayat sürmüş, çağdaşları kadar tanınmamıştır. Tekkenin 1834'teki şeyhi Saliha Sultan'ın düğününe davet edilmiş[315] ve Baba Haydar'ın kendi adıyla anılan tekkesi Türkistan Nakşibendileri için bir misafirhane olmuş, ancak derviş yetiştirildiğine dair bir kayda rastlanmamıştır.[316]

Tekke, 1889 tarihli Mecmua-yı Tekâyâ ve 1920 tarihli Rehber-i Tekâyâ gibi tekke listelerinde yer almış olsa da önemli resmî kayıtlarda varlığına dair herhangi bir iz bulunmamaktadır. Nitekim, 1866 tarihli Nüfus Vukûatı'nda kaydedilmemiş, 1885 nüfus sayımında ve 1915-16 tarihli Meclis-i Meşayih Esami Defteri gibi resmî belgelerde yer almamıştır. Dahası, 1844 ve 1875 tarihli, İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'de mevcut tekke, zaviye ve türbelere Muharremiyye namıyla Haremeyn Hazinesi'nden verilen meblağı gösterir müfredat defterlerinde de Baba Haydar Tekkesi'ne rastlanmamaktadır.[317]

Meclis-i Meşâyih'in 1866 ve 1915-16 listelerinde adı geçmeyen Baba Haydar tekkesi 1919 tarihinde tekkenin adıyla anılan Baba Haydar mahallesi muhtarının tekkenin meşihatinin kendisine verilmesini talebiyle Meclis-i Meşihat defterlerinde görünür olmuştur.[318] Tekkeyle ilgili diğer bütün bahisler hep bu tarihten sonraki inceleme ve araştırmalarla ilgilidir. Meclis-i Meşayih makamı 15 Eylül 1919 tarihli toplantısında Baba Haydar Câmii'ndeki Zâviye Meşîhati'nin mevcut olduğuna dair Evkaf'tan alınan tezkireyi değerlendirmiştir.[319]

Bu durum, Osmanlı'nın son döneminde tekkelerin idari statüsünün ve kayıt altına alınma süreçlerinin ne kadar değişken ve tutarsız olabildiğini göstermektedir. Aynı tekke, bazı kayıtlarda mevcut görünürken diğerlerinde hiç yer almamakta, bazen

---

[314] Haşim Şahin, "Klasik Çağ Osmanlı İstanbul'unda Nakşibendilik: Eyüp'te Baba Haydar Örneği", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VII: Tebliğler*, (2003), haz. Osman Sak, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2003, s. 417.

[315] M. Baha Tanman, "Baba Haydar Camii ve Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. I, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul 1993, s. 516.

[316] Hamid Algar, "Baba Haydar", *İslâm Ansiklopedisi*, IV, (1991), s. 367.

[317] BOA, *EV.d*, 12138 ve 41124.

[318] BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1755, vr. 71b.

[319] BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1755, vr. 76b.

camiye bağlı bir zaviye olarak, bazen de müstakil bir tekke olarak anılmaktadır. Bu durum, tekkelerin resmî statülerini, işlevlerini ve kayıt altına alınma biçimlerini anlamayı zorlaştırmakta, ancak aynı zamanda Osmanlı kurumsal yapısının karmaşıklığını ve çok katmanlılığını da ortaya koymaktadır.

Otlukçu Yokuşu Sâmânîzâde Ömer Hulusi Efendi Tekkesi

Ömer Hulusi Efendi (ö. 1812), İstanbul kadısı Sâmânîzâde Hasan Efendi'nin oğlu olarak önemli bir ilmiye ailesinden gelmektedir. Köklü eğitimi sayesinde çeşitli medreselerde müderrislik görevinde bulunmuş, farklı bölgelerde kadılık yapmış, şeyhülislamlık gibi Osmanlı bürokrasisinin en üst makamlarına kadar yükselmiş, bilgisi ve faziletiyle tanınan bir devlet adamıdır.[320]

İlk şeyhülislâmlığı döneminde, Fatih Camii civarında Otlukçu Yokuşu'nda, çeşitli odaları olan ve cuma namazı kılınan bir mescidi yeniden inşa ettirmiştir. Aynı yerde bir kalenderhâne yaptırmış ve bunu özellikle Nakşibendî tarikatından Özbek dervişlerine tahsis etmiştir.[321] Ömer Hulusi Efendi'nin kurduğu bu tekke için çeşitli gelir kaynakları (akar) ve nakit para (nukud) vakfetmesi, tekkenin mali sürdürülebilirliğini sağlamak için çaba gösterdiğini ortaya koymaktadır. Tekke bir süre Türkistanlı Nakşibendilere misafirhane ve kalenderhâne olarak hizmet etmişse de Meclis-i Meşayih defterlerine göre 1917'de tekkenin bu kısımları medrese olarak kullanılmaya başlanılmıştır.[322]

Bir şeyhülislamın Özbek dervişlerine özel bir tekke tahsis etmesi, Osmanlı üst düzey yönetici sınıfının Türkistan kökenli tasavvuf gelenekleriyle kurduğu bağı göstermesi açısından önemlidir. Bu durum, farklı coğrafyalardan gelen tasavvufi akımların yol açtığı kültürel ve tasavvufi etkileşimlerin sadece sultanlar değil üst düzey devlet ricali tarafından da desteklendiğini göstermektedir.

---

[320] Tahsin Özcan, "Ömer Hulûsi Efendi, Sâmânîzâde", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXIV, (2007), s. 72-73.

[321] 1260 (1845) tarihli *İstanbul Asitane nüfus defterinde, Balat kolu mahallelerinde yaşayan Müslümanların defteri*ne göre, söz konusu tekkede 179 kişi bulunmaktadır. Bu kadar yüksek bir nüfus yoğunluğu, dönemin diğer tekkeleri arasında ancak kalenderhaneler ve mevlevihanelerde görülebilecek düzeydedir (BOA, *Nfs.d*. nr. 132, vr. 3).

[322] BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1773, s. 120, nr. 34/93. (Ebu'l-Feth Sultan Mehmet Han civarında Büyük Otlakcı yakınında Şeyhu'l-İslam-ı Esbak Samanizade Ömer Hulusi Efendi'nin Kalenderhane denilen Nakşibendi Zaviyesi'nin münhal olan meşihat ciheti, Nakşibendi Tarikatı'ndan Hafız Ahmet İhsan Efendi tarafından istendiğinden, yapılan tahkikatta Zaviye mahallinde medrese ve mescid bulunduğu ve Kalenderhane'nin medrese olarak kullanıldığı anlaşıldığından, Zaviye mahallinde münasip bir mahal bulunduğunu ve oraya Şeyh Dairesi yapıldığı takdirde medreseye zararı olmayacağı ve mescitte rahatla Hatm-i Hacegan-ı Nakşibendi'ye icra edileceği Ahmet İhsan Efendi tarafından bildirildiğinden durumun Meşihat'a arzı.)

Tekke, sadece 1805[323] ve 1840[324] tarihli *Asitâne-i Aliyye'de ve Civarında Vaki olan Dergâh ve Zevâyâ ve Hankâh ve Mahall-i Zikrullah* adlı listelerde yer almış, mutasavvıflarca sonraki tarihlerde hazırlanmış olan meşhur listelerde ve resmî belgelerden sayılabilecek olan Muharremiyeler'de kendisine yer bulamamıştır. Buna rağmen 1866 Nüfus Vukûatı ve 1885 nüfus sayımında gösterilmiştir. 1866'da 16, 1885'te 2 kişinin kaldığı söylenen tekkenin, 1917 yılında meşihat görevi sürüyor olmasına rağmen 1915-16 Esami Defteri'nde yer almayışı yine Meclis-i Meşayih kurumunun işleyişindeki tutarsızlığın bir sonucu olabilir.

Resmî belgelerde adı bulunsa da haklarında bilgi bulunmayan iki Özbek tekkesi daha bulunmaktadır. Bu iki tekkenin sadece Muharrem ayında dağıtılan ihsanlar listesinde yer alması ilginçtir.

Bülbülderesi Divane Ali Özbek Tekkesi

Tarihsel kayıtlarda karşımıza çıkan ilgi çekici örneklerden biri olan bu tekkenin, Haydar-ı Taşkendi'nin (ö. 1700) kurduğu ve kendi adını taşıyan tekke ile özdeş olabileceği düşünülmektedir. Divane Ali Özbek Tekkesi, 1858 ile 1862 yılları arasındaki Haremeyn-i Şerifeyn Hazinesi'nce her sene tekke, zaviye ve türbelere verilen Muharremiye defterlerinde yer almasına rağmen[325] Meclis-i Meşayih listelerine kaydedilmemiştir. Bu durum, tekkenin resmî kayıtlarda tam olarak tanımlanmamış, belki de hususî statüde faaliyet göstermiş olabileceğini düşündürmektedir.

Hakkında başkaca şey bilinmeyen bu Özbek Tekkesi, Resâ mahlası ile şiirler yazmış Şeyh Haydar-ı Taşkendî tarafından kurulmuş ise, kaynaklar buranın fukara meskeni ve Hindîler tekkesi olduğunu belirtilmektedir.[326] Taşkentli bir şeyhin Özbek tekkesi olduğu söylenen yerde Hintli dervişleri ağırlaması, İstanbul tekkelerinin çok kültürlü ve çok etnisiteli yapısının özel bir örneğidir. Bu durum, tekkelerin farklı kültürlerden ve bölgelerden gelen dervişlerin bir araya geldiği, kozmopolit mekânlar olduğunu bir kez daha göstermektedir.

Hakkında çok az bilgi bulunan bir başka Özbek tekkesi de Sütlüce'de kurulmuş görünmektedir.

---

[323] İBB Atatürk Kitaplığı OE_Yz_1825.
[324] İBB Atatürk Ktp. Bel_Osm_K.00730.
[325] BOA, *EV.d*, nr. 1632, *EV.d*. nr. 17154
[326] Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "RESÂ, Şeyh Haydar Resâ Efendi", https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/resa-seyh-haydar-resa-efendi [Erişim tarihi: 30.04.2025].

Sütlüce Şeyh Özbek Elvani/Ulvanî Tekkesi

Şeyh Özbek Elvani Tekkesi 1843[327] ve 1875[328] İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'de mevcut tekke, zaviye ve türbelere *Muharremiyye Namıyla Haremeyn Hazinesinden verilen Meblağı gösterir Müfredat Defteri*nde adı geçen ancak başka hiçbir resmî veya hususi listede kaydı bulunmayan bir tekkedir. Zarcone bir makalesinde bu tekkeden "Özbek Şeyhi Uyûnî Tekkesi"[329] olarak bahsetmiş ve muhtemel bir Özbek tekkesi olduğunu belirtmiştir.

Tekkenin sadece Haremeyn Hazinesi'nin mali kayıtlarında görünmesi ancak diğer resmî ve gayri resmî listelerde yer almaması, "görünmeyen" ve resmî kurumlarca belgelenmemiş tekkelerin sanılandan fazla olduğu söylenebilir.

Özbek tekkeleri, İstanbul'un Türkistan ile kurduğu tasavvufi ve kültürel bağların önemli göstergeleridir. Ancak şehrin şehir ötesi bağlantıları yalnızca Türkistan coğrafyasıyla sınırlı kalmamış, kuzeyde İdil-Ural bölgesi de İstanbul'un tasavvufi ağının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Kazan, Kırım ve çevresinden gelen Müslüman topluluklar da benzer şekilde İstanbul'da kendi tekkelerini kurarak bu ağın düğüm noktalarını oluşturmuşlardır.

İdil-Ural Bölgesi ile Bağlantılı Tekkeler

İdil-Ural bölgesi, İdil (Volga) ve Ural nehirleri arasında kalan ve bugün büyük ölçüde Rusya Federasyonu sınırları içinde kalan bölgenin tarihsel adıdır. Tataristan, Başkurdistan ve çevre cumhuriyetleri bu bölgenin merkezini oluşturmaktadır. 19. yüzyılda Birgivî (ö. 1573), Ebussuud Efendi (ö. 1574) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1780) gibi Osmanlı âlimlerinin eserleri bölgenin medreselerinde okutulmuş, Tatar din ve fikir dünyasını derinden şekillendirmiştir.[330]

19. yüzyılın sonlarından itibaren ise ilişki karşılıklı bir nitelik kazanmıştır. Çalışmanın "Sufilerin İstanbul'u bölümünde ifade edildiği üzere Yusuf Akçura Türkçülük düşüncesini Osmanlı fikir hayatına taşımış[331]; Abdürreşid İbrahim İslamcılık ile Türkçülüğü uzlaştırma çabası içinde İstanbul'da büyük ilgi görmüştür. Tasavvufi

[327] BOA, *EV.d*, nr. 12138.
[328] BOA, *EV.d*, nr. 41124.
[329] Zarcone, "Histoire et Croyances des Derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", s. 159.
[330] İbrahim Maraş, "İdil Ural Bölgesi ve Osmanlı Fikri Münasebetleri", *Bilig*, 5 (Bahar 1997), s. 149-56.
[331] İ. K. Zagidulin, ed., Yusuf Akçura i simbirskie kuptsy Akchuriny: sb. statey, s. 8 (Institut istorii im. Ş. Mardjani AN RT, 2017), s. 150-52.

boyutunda ise Nakşibendiyye'nin Halidiyye kolunun önemli temsilcisi Gümüşhanevî, 1870'te bölgenin önemli simalarından ve "zamanın terakkiperver şeyhi "[332] olarak tanınan Zeynullah Rasûlî'yi halife tayin ederek iki bölge arasında yeni bir bağ tesis etmiştir.

Gümüşhanevî Tekkesi

1859 yılında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (ö. 1893) tarafından kurulan bu tekke, Nakşibendiyye-Halidiyye'nin İstanbul'daki en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Gümüşhanevî Tekkesi, kurucusunun kurduğu uluslararası bağlantılar sayesinde Osmanlı topraklarını aşan geniş bir etki alanına sahip olmuştur.[333] Gümüşhanevî'nin bizzat kendisinin Hicaz, Şam, Bağdat ve Hindistan'daki tasavvufi merkezlerle kurduğu güçlü ilişkiler, tekkenin sınır ötesi etkisinin temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, tekkenin etrafında dönemin önemli şahsiyetlerinden oluşan seçkin bir çevre oluşmuştur. Bu çevre, Osmanlı bürokrasisinden üst düzey memurlar, ilmiye sınıfından âlimler, askeri erkândan subaylar ve ticaret erbabından varlıklı kişileri içermektedir. Gümüşhanevî'nin kendi entelektüel birikimi ve özellikle hadis ilmindeki derin vukufiyeti, tekkeye sadece tasavvufi değil, aynı zamanda ilmî bir hüviyet de kazandırmıştır. Özellikle Kazan bölgesine gönderdiği halifeler ve oradan gelerek kendisine intisap eden müritler aracılığıyla, bu bölgede önemli bir etkinlik kazanmış ve Kazanlı seçkinler arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu bakımdan tekke, dönemin uluslararası Müslüman entelektüel çevreleri arasında bir köprü işlevi görmüştür.[334]

Ayrıca, Gümüşhanevî'nin bir araya getirdiği hadis külliyatı "Râmûzü'l-Ehâdîs" gibi eserler, tekkenin matbaasında basılarak İslam dünyasının geniş coğrafyasına yayılmıştır. Gümüşhanevî Tekkesi'nin "matbaalı tekkeler" arasında yer alması ve burada basılan kitapların Osmanlı topraklarının yanı sıra Hicaz, Mısır, Yemen, Kazan, Buhara ve Hindistan gibi bölgelere ulaşması, tekkenin kültürel ve entelektüel etkisinin genişliğini ortaya koymaktadır.[335] Bu yayınlar, tekkenin öğretilerinin geniş coğrafyalara yayılmasını ve kalıcı olmasını sağlamıştır.

---

[332] Ahmet Kanlıdere, "Şeyh Zeynullah Resuli Rusya Müslümanlarının tanınmış Mücedidî Halidî-Nakşibendî şeyhi", *Türk Dünyası Ansiklopedisi*, https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/6779/%C5%9Eeyh_Zeynullah_Resuli [Erişim tarihi: 05.07.2026].

[333] Semavi Eyice, "Fatma Sultan Camii", *İslâm Ansiklopedisi*, XII (1995), s. 262-64.

[334] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, s. 88-105.

[335] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, s. 176-78.

Gümüşhanevî'nin halifelerini Kazan'ın yanı sıra Komor Adaları, Mısır, Medine, Çin ve Afrika gibi uzak bölgelere göndermesi, tekkenin küresel ölçekte bir tasavvufi ağın merkezi olduğunu göstermektedir.[336] Bu çalışma kapsamında incelenen halvet defterlerinde, tekkede halvete giren dervişlerin önemli bir kısmının Kazan'dan geldiğinin görülmesi, bu bölge ile kurulan özel bağın bir diğer göstergesidir. Gümüşhanevi Tekkesi, İstanbul'un geniş bir coğrafya ile kurduğu ilişkiyi organize etmiş ve yönlendirmiştir.

Fatma Sultan Camii'ne 1859'da meşihat konulması ile hizmete başlayan tekke, Tabibzâde Şükrü Efendi'nin İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyih'i ve Tomâr-ı Tekâyâ'da, resmî belgeler arasında ise sadece 1915-16 Meclis-i Meşâyih Esâmi defterinde kaydedilmiştir. Tekkenin etkin ve tanınmış bir kurum olarak dönemin önemli mutasavvıflarınca hazırlanmış olan Mecmua-yı Tekâyâ ve Rehber-i Tekâya'da kaydedilmemiş olması dikkat çekicidir. Ancak Meşihat defterlerinde Gümüşhanevi Dergâhı'na dair 1882-1883[337] yılından başlayarak 1886-1887[338], 1906-1907[339], 1911[340] ve sonrasında tekkeler kapatılana kadarki dönemde meşihat görevlerine ve tayinlerine dair kayıtlar yer almaktadır. Şeyh ve zaviyedar atamalarının Meşihat tarafından onaylanması ve tevcih edilmesi resmî bir süreçtir. 1906-1907 ve 1911 kayıtları, şeyhlik makamının boşalması durumunda yeni şeyhin Meşihat tarafından atandığını açıkça göstermektedir. 1886-1887 tarihli kayıt, vakfiyenin meşihata ait bölümünün çıkarılıp gönderilmesi talebini içermektedir. Bu, tekkenin mali ve idari yapısının devlet tarafından yakından takip edildiğini ve vakıf işlerinin bürokratik denetim altında olduğunu gösterir. Bu resmî ilişkilere rağmen tekkenin 1915-16'da resmî kayıtlara girmesi izaha muhtaç bir durumdur. Gümüşhanevi Tekkesi'nin de diğer tekkeler gibi Meşihat bürokrasisi aracılığıyla, atamalardan vakıf işlerine kadar geniş bir alanda denetim ve müdahale mekanizması içinde tutulduğunu göstermektedir.

---

[336] Karatay, *Ziyaiyye'de Halvet Uygulaması*, s. 97.

[337] İstanbul'da Şeyh Ebu'l-Vefa Turbesi Vakfı zaviyedarı olan Eskişehirli Osman Efendizade Mehmet Hilmi Efendi'ye ait görevin, Şeyh Ahmet Efendi hulefasından Gümüşhaneli Halil İzzet Efendi'ye tevcihi (BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1762, s. 51/43, 51/44).

[338] Gümüşhaneli Ahmet Efendi tarafından verilen arzuhalde belirtilen zaviyenin vakfiyesinin meşihata ait fıkrasının çıkarılarak irsali (BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1769, s. 160, nr. 55).

[339] İstanbul Babıali yakınında Fatma Sultan Camii dahilinde Nakşibendiyye-Halidiyye tarikatından Gümüşhaneli Dergâhı denilen zaviyede Şeyh Hoca Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin vefatıyla boşalan şeyhliğe Şeyh Hoca Hasan Hilmi Efendi'nin getirilmesi (BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1776, s. 13, nr. 14/-mazbata).

[340] Bâbıâli civarında Fatma Sultan Camii bitişiğindeki Gümüşhaneli merhum Hacı Ahmed Ziyaeddin Efendi Dergâhı'nın Şeyhi Hasan Hilmi Efendi'nin vefatı üzerine meşihatın İsmail Necati Efendi'ye verilmesi (BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1735, s. 127, nr. 2- istid'â 8771).

İdil Ural bölgesinden gelenleri ağırlayan bir başka tekke ise Kazanlılar Tekkesi'dir.

Kazanlılar Tekkesi

Kazanlılar Tekkesi, tekke meşihat fonksiyonunu (şeyhlik makamı ve manevi eğitim) icra etmediği ve muhtemelen ağırlıklı olarak bir misafirhane işlevi gördüğü için hiçbir resmî veya gayri resmî tekke listesinde yer almamaktadır. Bu durum, tekkenin konvansiyonel bir tasavvuf kurumu olmaktan çok, Rusya'dan gelen Kazanlı Müslümanlar için bir konaklama, buluşma ve dayanışma merkezi olarak hizmet verdiğini düşündürmektedir. Anlatılardan ve belgelerden anlaşıldığı üzere, Nuruosmaniye Camii karşısında bulunan bu tekke, dönemin Tatar/Kazanlı düşünürleri ve aktivistleri için önemli bir uğrak noktası olmuştur. Zeynullah Rasûli (ö.1917), Şihabüddin Mercani (ö. 1889) ve Abdürreşid İbrahim (ö. 1944) gibi Rusya Müslümanlarının önde gelen şahsiyetlerinin burayı ziyaret etmeleri, tekkenin kültürel ve entelektüel bir merkez ve köprü olarak da işlev gördüğünü göstermektedir.[341]

Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Evrakında yer alan bilgiler, tekkenin siyasi ve diplomatik boyutunu da ortaya koymaktadır. Kazanlı Muhammed Şafi ibni Ebu'l Kasım'ın misafir olarak bulunduğu Nuruosmaniye Kazan Tekkesi'nde başına gelen olaylar sebebiyle Rusya Konsolosluğu'na götürülmesi, tekkenin Osmanlı-Rus ilişkilerinde ve Rusya Müslümanlarının durumunda oynadığı rolü göstermektedir.[342] Bir başka belgede bahsi geçen, Kazan Tekkesinde mukim Şerafüddin

[341] Sıbgatullina, *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*, s. 82.

[342] Hariciye Nezareti Celilesine, Devletlü Efendim Hazretleri, Pasaportu istihsar etmeksizin zir-i cenah-ı mültezim-felah-ı saltanat-ı seniyye dehalet maksadıyla Dersaadet'e gelerek Nuruosmaniye'de Kazan Tekkesinde misafireten ikamet etmekte bulunan Kazanlı Muhammed Şafi ibni Ebu'l Kasım nam kimesnenin Rusya konsolosluğundan götürülmüş, kavas vasıtasıyla cebren tekkeden alınarak konsolosluğa götürüldüğü beyanıyla mümaileyhin istihlas esbabının istihsali Kazanlı Bedreddin Efendi tarafından istid'a olunduğu ve diğer taraftan merkum Mehmet Şafi'nin bab-ı zaptiyeden mevkuf bulunduğu haber verildiği beyanıyla hakikat-i keyfiyetin ve mevkuf olduğu halde sebebinin ve bu babda sefaret tarafından mücaraat vuku bulup bulunmadığının müsaraaten arz ve inbasını mütezammın hame-pira-yı tekrim olan 24 mart 1314 tarihi ve 25 numerolu tezkire-i aliyye-i nezaretpenahileri meali aliyyeye arâyı acizanem oldu. Geçen Cuma günü Rusya Kançılarya kavaslarından Mehmed Ağa namında biri Daire-i Zaptiye'ye gelerek Nuruosmaniye civarında bir tekkede bulunan eşyasını almak üzere Kançılarya'dan kendisine terfik ve irsal olunan Rusya teb'asından bir çocuk ile beraber tekkenin önüne geldikleri sırada üzerine bir çok eşhas hücum ve kendisini darp ile çocuğu cebren elinden almış oldukları gibi mahall-i mezkure yakın bulunan Polis karakolhanesine müracaatla istihzan olunmuş olduğu halde muavenet edildiğini beyan etmesiyle tahkikat-ı lazıme-i icrası ve çocuğun buldurulması icab edenlere tenbih edilmiş idi. Akşam üzeri tercüman Emrullah Bey gelerek şikayetle beraber çocuğun derhal buldurulmasını ve kavvası darp ve tahkir edenlerle müracaat ve istihdariyetine ehemmiyet vermeyerek müsamaha etmiş olan polis memurlarının te'dibine sefaret namına ifade etmesiyle bu çocuğun kim olduğu ve ne için tekyeye gönderildiği mumaileyhin istifsar olundukta bundan sonra on gün mukaddem ifa-yı fariza-yı hacc-ı şerif için Rusya memalikinden Odessa'ya gelmiş olan ihtiyar bir Müslümanın Odessa ahalisinden Molla İbrahim namında birinin hanesine misafir olduğu sırada 1600 Rublesi gasp ve bir suret-i resmîkârane ile vapura irkap

b. Hibetullah ve Yusuf b. Hüsameddin'in, Samara vilayetinden göç ederek Osmanlı Devleti'ne sığınan 450 hanelik insan topluluğu hakkındaki maruzatları (dilekçeleri)[343], tekkenin göçmenlik ve sığınma meselelerinde de aktif bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır.

Bu bilgiler ışığında, Kazanlılar Tekkesi'nin klasik anlamda bir tasavvuf kurumu olmaktan ziyade, bir misafirhane ve İstanbul'daki Kazan/Tatar diasporasının sosyal, kültürel ve siyasi bir merkezi olarak işlev gördüğü anlaşılmakla birlikte "tekke" olarak adlandırılması dikkat çekicidir.

---

ile bu tarafa ref olunmuş ve vapurda pasaport yoklaması esansında Mehmed Şafi çocuğun kendi oğlu olmak üzere irae ve pasaportunda münderiç olduğu beyan edilmiş ise de pasaportunda ismi münderiç oğlu esna-yı rahda kalıp bu çocuk kendi oğlu olmadığını söylemiş ise de meramını anlatamamış olduğu Dersaadet'e muvasaletinde Kançılarya'ya müracaatla ifade ve müteakiben Odessa'ya avdetle Molla İbrahim ailesinde iddia ve şikayet etmesiyle Odessa'dan vuku bulan iş'ar üzerine merkum Şafi bulunarak Kançılarya'ya davet ve ifadesine müracaat olundukta merkum Molla İbrahim passaport ve vapur biletini çıkarmak ve Dersaadet'e kadar herneva-i zemini istikmal eylemek üzere 100'er rublesini alarak ve vapurun hareket edeceği esnada zikr olunan ihtiyar adamı kendisine götürerek pasaportun onda olduğunu söylediğini hikaye eylemesi ile onun da Molla İbrahim tarafından dolandırıldığı anlaşıldığından işin tahkiki maksadıyla ve kendi talebiyle tekyedeki eşyasını almak üzere kavvas ile irsal olunmuşken ber minval-i muharrer tekyede bulunanlar ve hariçten gelenler tarafında çocuk cebren ahzı kavvas darp edilerek polis memurları canibinden kavvas muavenetinde vuku bulduğu ve merkumun ol suretle kaçırılması Molla İbrahim'in dolandırıcılığı meydana çıkmamak için buradaki hemşehrimizin iş'ar-ı keyfiyet eylemesinden mukayyet olduğunun suret-i vakadan istidlal olunduğunu ifade ve ayan eylemesi üzerine icra olunan tahkikatında polis memurlarının bu babda bir gûna kusur ve müsamahası vaki olmayıp ancak kavvas ile çocuğun tekyeye vüsulünü müteakip Kazanlılardan sekiz on kişi üzerlerine hücum ve çocuğu cebren ahz eyledikten sonra tekyede sakin Mehmed Yari Efendi haazır ve mevcut olmadığı halde Mir Hacı Hüseyin ve Rasul nam kimesnelerle salif-ül beyan Molla İbrahim'in İsytanbul'daki hanesinde mukim İsfendiyar nam şahıs çocuğu tekyenin harem tarafında götürerek ve orada bir kadın elbisesi alarak tekyenin arka tarafından Resul'ün hanesine ve oradan da Zeyrek cihetinde birinin hanesine götürüp ihfa eylemiş oldukları merkum Mehmed Yari ve Nuriosmaniye diğerlerinin ifadelerinden anlaşılmış ve çocuk Resul ile beraber götürülüp vakıanın bu suretle cereyanını tasdik ve beyan eylemiş olduğuna ve tercüman-ı mumaileyh esasen kendi teb'alarından olmakla beraber Kançılaryaca malumatı zapt edilikten sonra serbest bırakılacağını temin eylemesine binaen mumaileyh terfik ve teslim edilmiş olduğu gibi kavvasın darp ve tahkir edilmesinden dolayı ve dermeyan olunan iddia ve şikayet buraca ile geçiştirilmeyip bir takım eşhasın tevkif ve … mahal kalmamak üzere yalnız merkum Resul birkaç saat tevkif edildikten sonra tahliye edilmiş olduğu ve suret-i cereyan-ı muamele yüzünden ibaret idüğü maruftur. Ol babda emr-ü ferman hazret-i men le'hül emrindir. 16 Cemaziyelahir 1315/26 Mart 1313 Zaptiye Nazırı Bende-i Halil Rıfat Paşa (BOA, HR.HMŞ.İŞO, nr. 185/62).

[343] Cenâb-ı Rabb-i ekber bi-hürmeti Hazret-i Peygamber matla'u's-semsi ve'l-kamer, Padisah-ı fukarâ-güster, sehinsâh-ı bî-kes-perver efendimiz hazretlerini kemal-i şan ü şevketle ile'l-ebed taht-ı âlî-baht-ı cihandârîlerinde daim ve ber-karar buyursun, âmin. Rusya Devleti'nin Samara Vilâyeti mülhakâtından Bozoluk [Buzağılık] Sancağı'na tâbi Mülük [Mülik] ve Emirhan karyeleri halkından ibaret olan dört yüz elli hâne ahali-i İslâmiyân terk-i tâbiiyetle hâneleri halkıyla beraber memâlik-i hazret-i şahanelerine hicretle zîr-i cenâh-ı müstelzimü'l-felâh-ı Saltanat-ı Seniyyelerine dehâlet eylemek emel ve arzu-yı mahsusasında bulunduklarından bu hususdan dolayı ahali-i merkûme kullarını der-bâr-ı sevket-karara göndermis olduklarından ahali-i merkûmenin muhaceretleriyle Ankara Vilâyet-i Celîleleri dahilinde bulunan arazi-i haliyede emr u iskânları teferruâtına dair bundan yedi-sekiz ay evvel mütecâsir-i takdimi olduğumuz arz-ı hâl-i çâkerânemizden bir semere-bahs olmadığından ve şunca vakitden beri burada fevkalâde perişaniyet ve sefalet çekmekde olduğumuzdan lütfen ve merhameten icra-yı icabı hususuna irâde-i merhamet-âde-i cenâb-ı Hilâfet- penâhîlerinin seref-sudûr ve sünûh buyurulmasını kemâl-i tazarru' ve iftikârla min-gayrı haddin tasaddî' ve ta'cîze cesaret kılındı. Ol bâbda emr u ferman sevketli mehâbetli kemal-i merhametli velî-nimet-i bî-minnet Padisahımız efendimiz hazretlerinindir. Karye-i mezkûr ahalisinden **Serafüddin bin Hibetullah** kulları; Kazanlı Tekkesi'nde mukim Karye-i mezkûr ahalisinden **Yusuf bin Hüsameddin** kulları (Mustafa Budak vd., *Osmanlı Belgelerinde Kazan*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2005, s. 114).

İstanbul'un şehir ötesi bağlantıları Hint alt kıtasına kadar uzanmıştır. Ortak tasavvufi gelenekler, özellikle Nakşibendiyye ve Kâdiriyye tarikatları aracılığıyla, İstanbul ile Hindistan arasında güçlü tasavvufi ve ilmi bağlar kurulmasını sağlamıştır. Hindistan'dan gelen şeyhler ve dervişler İstanbul'da tekkeler kurmuş ya da mevcut tekkelerde konaklayarak, iki coğrafya arasında canlı bir kültürel ve entelektüel alışverişin taşıyıcıları olmuşlardır.

Hindistan'la Bağlantılı Tekkeler

Horhor Hindiler Tekkesi

İstanbul'da sur içinde Fatih Horhor'da kurulan ilk tekke olan Hindiler Tekkesi, Hâce İshak Buhârî-i Hindî'nin arzusu ile Fatih Sultan Mehmed tarafından kurulmuştur.[344] Bu tekke, İstanbul'un fethinden hemen sonra kurulması ve Fatih Sultan Mehmed'in bizzat desteklemesi bakımından tarihsel öneme sahiptir. Tekke, kuruluşunda Nakşibendi tarikatına bağlı olarak faaliyete başlamış, bir dönem Kadiriliğe geçmiş olsa da zamanla Çiştîler, Kübrevîler, Ni'metullahîler ve Kalenderîler gibi farklı tasavvufi gelenekleri de bünyesinde barındırmıştır. Özellikle 19. yüzyılda İstanbul'a gelen Hint kökenli dervişlerin büyük bir kısmını ağırlayarak önemli bir misafirhane işlevi görmüştür.

Hindiler Tekkesi'nin en dikkat çekici özelliklerinden biri, Özbek tekkelerinde görülen konsolosluk benzeri diplomatik işlevin, bu defa Müslüman devletleri ile kurulan ilişki bağlamında görülmesidir. Bu durumun somut bir örneği, Hindistan'daki Meysûr Devleti'nin hükümdarı Tîpû Sultan'ın, İngilizlere karşı verdiği mücadelede Osmanlı Devleti'nden yardım istemek amacıyla 1787'de I. Abdülhamid'e gönderdiği 300 kişilik elçi heyetinin üyelerinden birinin tekkenin haziresinde medfun olmasıdır. Benzer şekilde, Hindistan'ın İngiliz hâkimiyetinden kurtulması için mücadele eden Ubeydullah es-Sindî Efendi'nin (ö. 1944), Osmanlı Devleti'ne sığındığında Hindîler Tekkesi'nde ikamet etmesi, tekkenin siyasi sığınmacılar için de güvenli bir liman olduğunu göstermektedir.[345]

Bu örnekler, tekkenin imparatorluğun dış ilişkilerinde ve özellikle sömürgeci güçlere karşı mücadele eden Müslüman halklarla dayanışma noktasında önemli bir rol

[344] Thierry Zarcone, "Hindiler Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. IV, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul 1994, s. 74.
[345] M. Baha Tanman, "Hindîler Tekkesi", *İslâm Ansiklopedisi*, XVIII, (1998), s. 67-69.

oynadığını ortaya koymaktadır. Hindiler Tekkesi örneği, tekkelerin tasavvufi boyutunun ötesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dünyasındaki liderlik rolünün ve sömürgeciliğe karşı direnen Müslüman halklarla kurduğu dayanışma ağlarının somut bir göstergesidir.

Horhor Tekkesi hem mutasavvıfların hem de devletin nazarında itibarlı bir tekkedir. 19. yüzyıl öncesindeki bilgilere erişmek mümkün olmasa da hem resmî hem hususi tekke listelerinde kendisine yer bulmuştur.

***Üsküdar Hindî Feyzullah Efendi Tekkesi**:*

Hintli dervişlerin uğrağı olduğu anlaşılan[346] ve Hint tasavvuf geleneğiyle doğrudan bağlantılı bu merkez Kadiriyye tarikatına bağlı olarak[347] 1737-38 yılında Şeyh Seyyid Feyzullah Efendi el-Hindî tarafından faaliyete geçirilmiştir.[348] Zâkir Şükrü Efendi'nin 1875 tarihli *İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşayihi* adlı eserinde şeyhlerinin neredeyse tamamının Hintli olduğu görülmektedir.[349]

Tekkenin son şeyhi Şeyh Abdullah Yâr el-Hindî'nin (ö. 1923) kabri, civarda meskûn bulunan çingenelerle çevrilmiştir. Çingeneler, şeyhi kendi velileri olarak benimsemiş ve kabrine sahip çıkmışlardır.[350] Bu ilginç durum, tasavvuf kültürünün etnik ve sosyal sınırları aşan kapsayıcı doğasını gösteren çarpıcı bir örnektir. Genellikle dışlanan bir grup olan çingenelerin, Hindistan kökenli bir şeyhi kendi manevi rehberleri olarak benimsemeleri ve kabrini koruma altına almaları, tasavvuf geleneğinin farklı toplumsal gruplar arasında kurduğu köprüleri göstermektedir. Şeyh Abdullah Yâr el-Hindî'nin, hayattayken muhtemelen çingenelere gösterdiği kabul ve yakınlık, onun vefatından sonra da bu topluluk tarafından vefa ile karşılanmıştır. Hindiler Tekkesi'nin Çingenelerle sıkı bir bağlantısının olduğu belirtilmekte ve bunun çingenelerin Hindistan'dan yayılmaları ile de ilişkilendirilmektedir.[351]

Aralarında birçok tarikat mensubu bulunan[352] ve Üsküdar'a 18. yüzyıl ortalarına doğru muhtemelen 1730-1735 tarihlerinde yerleşen çingenelerin tekkelerle bağlantısı,

---

[346] Köseoğlu, "Üsküdar Tekkelerinin Son Şeyhleri", s. 127.
[347] Ali Emre İşlek, *Osmanlı Devleti'nde Hindî Tekkeleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun 2020, s. 170.
[348] Zarcone, "Hindiler Tekkesi", s. 74.
[349] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyî, nr.1098
[350] Tanman, "Hindîler Tekkesi".
[351] Mehmet Nermi Haskan, "Hindîler Tekkesi (Feyzullah Efendi Tekkesi)"*, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, c. I, Üsküdar Belediyesi, İstanbul 2001, 1, s. 448.
[352] Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, s. 449.

aslında çok daha eski tarihlere dayanmaktadır.[353] 16. yüzyılın başlarında, 1541 yılında Çirmen sancağında yer alan Osman Baba Zaviyesi'nin dervişlerinin kaydedildiği bir defterde, Osmanlı belgelerinde "Çingâne" veya "Kıptî" olarak anılan kişiler ayrı bir başlık altında listelenmiştir. Bu kayıt, çingenelerin tasavvuf kurumlarıyla en az beş yüzyıllık bir ilişkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.[354]

Bu tarihsel bağ, Osmanlı toplumunda marjinal kabul edilen grupların dahi tekke kültürü içinde kendilerine yer bulabildiklerini ve tekkelerin toplumun farklı kesimlerini kucaklayan kapsayıcı yapısını göstermektedir. Şeyh Abdullah Yâr el-Hindî'nin kabrine çingenelerin sahip çıkması, tekke kültürünün resmî statülerin ve sosyal hiyerarşilerin ötesinde, manevi bir dayanışma ve aidiyet duygusu yarattığının göstergesidir.

Mecmua-yı Tekâyâ, Rehber-i Tekâyâ'da ve 1885 nüfus sayımında görünür olan tekke 1915-16 Meclis-i Meşâyıh Esâmi defterinde de kaydedilmiştir. Nüfus Vukûatı defterinde yer almayışı, bir kurumsal tutarsızlık sonucu değilse, tekke faaliyetlerine kısa da olsa bir ara verilmiş olduğunu düşündürmektedir.

Adında Özbek kelimesi geçse de kitlesi farklı bir coğrafyadan gelen Beylerbeyi Şeyh Nevruz Tekkesi de coğrafyaları adında ve kitlesinde birleştirmiş bir kurumdur.

Beylerbeyi Özbekler (Hindiler) Tekkesi

Diğer adıyla Beylerbeyi Havuzbaşı'ndaki Şeyh Nevrûz Tekkesi, Hacı Kâmil Efendi tarafından 1855 yılında Türkistan'dan gelen dervişlerin ikameti amacıyla yaptırılmıştır.[355] Bu tekkenin kimliğine dair kayıtlardaki farklılıklar oldukça dikkat çekicidir: 1885-86 tarihli nüfus sayımında "Afgani Kalenderhanesi" olarak kaydedilmiş ve Nakşibendi tarikatına bağlı olduğu belirtilmiştir. Ancak sadece birkaç yıl sonra, 1889-90 tarihli *Mecmua-yı Tekâyâ*'da ise aynı tekke, Kadiri tarikatına bağlı "Özbekler Tekkesi" olarak tanımlanmıştır. Tekkenin kimliğinde önemli bir yeri olduğu anlaşılan Şeyh Nevrûz Efendi (ö. 1896) 19. asrın üçüncü çeyreğinde (1850-1875) tekkenin şeyhliğini üstlenmiştir ve büyük bir ihtimalle Kadiriliğe mensup olduğundan tekke bir

[353] İsmail Altınöz, *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013, s. 78-114.
[354] Altınöz, *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*, s. 156.
[355] Köseoğlu, "Üsküdar Tekkelerinin Son Şeyhleri", s. 127.

Kadiri tekkesi olarak kaydedilmiştir.[356] Meclis-i Meşâyih defterlerinde bahsi geçen yerlerde tekke, Kadiriyye'ye mensup bir Afgani Dergâhı olarak adlandırılmaktadır.[357]

Bu kayıt farklılıkları, sınır ötesi tekkelerin çoklu ve akışkan kimliklerini göstermektedir. Aynı tekkenin hem "Afgani Kalenderhanesi" hem de "Özbekler Tekkesi" olarak anılması ve hem Nakşibendi hem de Kadiri tarikatlarıyla ilişkilendirilmesi, bu tekkelerin farklı coğrafyalardan (Afganistan, Özbekistan) gelen dervişleri ağırladığını ve birden fazla tarikat geleneğini bir arada barındırabildiğini göstermektedir. Bu durum, İstanbul'daki sınır ötesi tekkelerin, katı kurumsal kimliklerden ziyade, farklı tasavvufi geleneklerin ve etnik grupların buluşma noktaları olarak işlev gördüğünü, esnek ve kapsayıcı bir yapıya sahip olduklarını göstermektedir.

Afganistan ile kurulan bu bağlantılar, İstanbul'un tasavvufi ağının Hint alt kıtasının kuzeyine, Türkistan'ın güneyine uzanan bir coğrafyaya eriştiğini göstermektedir. Afganistan hem coğrafi konumu hem de tarihi boyunca farklı kültürel ve tasavvufi geleneklerin kesişim noktası olması nedeniyle, İstanbul ile Hint alt kıtası arasında bir köprü işlevi görmüştür. Bu bölgeden gelen dervişler ve şeyhler, İstanbul'da kurdukları veya konakladıkları tekkeler aracılığıyla, geniş bir coğrafyaya yayılan tasavvufi ağın önemli halkalarını oluşturmuşlardır.

Afganistan'la Bağlantılı Tekkeler

Üsküdar Afgan Kalenderhanesi

Afgan Kalenderhanesi olarak adlandırılmasının yanında, kayıtlarda Özbek Tekkesi yahut Hindiler Tekkesi olarak da anılmaktadır. 18. Yüzyıl sonunda, muhtemelen 1792 yılında "mücerred" yani bekâr Afganlı kalenderler için Nakşibendi

[356] M. Baha Tanman, "Şeyh Nevruz Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 7, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994, s. 169-170. Konyalı tekkenin son şeyhinin Afganistan'dan kaçarak Türkiye'ye sığınan Muhammed Velî isminde birisi olduğunu söyler (İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, I, Üsküdar Belediyesi, İstanbul 2021, s. 105).

[357] Beylerbeyi Havuzbaşı'nda Tarîkat-ı Aliyye-i Kadiriyye'den Afgâni Dergâhı'nda, 22 Şaban 1314 [26 Ocak 1897] tarihinden itibaren, yılık 50 kuruş vazifeyle meşihat, Dergâh içerisinde bina edilmiş olan Cami'nde hasbî olarak hitabet, 2 Safer 1322 [18 Nisan 1904] tarihinden itibaren de, aylık 50 kuruş vazifeyle imamet ve 30 Cemaziyelevvel 1329 [29 Mayıs 1911] tarihinden itibaren, aylık 10 kuruş vazifeyle cüzhanlık ile görevli olan Şeyh Veli Mehmet Efendi'nin vefatıyla boşalan kadroya, Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi'nin 8. maddesi gereğince talip olan en büyük oğlu Mehmet Nurettin Efendi'nin, Meclisçe yapılan imtihan sonucu, meşihat, imamet, hitabet ve cüzhanlık görevlerine ehliyet ve liyakatı anlaşıldığından, Evkaf Nezareti'ne yazı yazılması hakkında (BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1747, s. 113, nr. 20/906).

tarikatına bağlı olarak kurulmuştur.[358] Tekkelerin kapatılışına kadar Afganlı mücerred Nakşibendî şeyhler tarafından yönetilmiştir.[359]

Kalenderîlik, doğası gereği dünyayı ve dünyevî değerleri umursamayan, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtan sufîlerin temsil ettiği bir tasavvufî zümredir.[360] Bu özellikleriyle Kalenderîliğin, sünni ideolojiye karşıt bir durumda olması beklenir. Ancak ilginç bir şekilde, İstanbul'daki kalenderhanelerin çoğunlukla şeriata bağlılıkta katı bir tutumu olan Nakşibendiyye ve Kadiriyye gibi tarikatlara bağlı olduğu görülmektedir. Bu paradoks, Osmanlı tasavvuf dünyasının resmî söylem ve pratikler ile gayri resmî, hatta muhalif olarak algılanabilecek inanç ve uygulamalar arasında kurabildiği uzlaşıyı göstermektedir. Afganlı kalender dervişlerin, şeriat konusunda sıkı bir tutumu olan Nakşibendiyye tarikatına bağlı bir tekkede barınabilmeleri, Osmanlı tasavvuf kültürünün kapsayıcılığını ortaya koymaktadır. Bu durum ayrıca, kalenderîliğin kendi içinde çeşitlilik barındırdığına, şeriata önem veren, namaz kılan ve haramlardan kaçınan bir kitlenin de bu gelenek içinde var olabildiğine işaret etmektedir.[361] Bu olay, 1826'da kapatılmalarının ardından Nakşibendiyye ile Bektaşiyye arasında ortaya çıkan ilişkiye benzer bir dinamiği yansıtmaktadır.[362] Resmî olarak ve doktriner düzeyde farklı, hatta karşıt konumlarda görünen bu iki geleneğin, pratik yaşamda ve gündelik tecrübede belirli ortak zeminler bulabildiği, birbirlerinin varlığını tamamen dışlamak yerine, belli şartlar altında bir arada yaşama formülleri geliştirebildikleri anlaşılmaktadır. Ancak Nakşibendiyye-Bektaşiyye ilişkisinin devlet müdahalesiyle şekillenen zoraki bir birliktelik olduğu göz önüne alındığında, Nakşibendiyye ve Kadiriyye'nin aynı mekânı paylaşması daha organik ve gönüllü bir süreci yansıtmaktadır. Bu çeşitlilik ve esneklik, Osmanlı tasavvuf dünyasının zenginliğini ve dinamizmini gösterirken, Nakşibendilik ve Kadiriliğin farklı

---

[358] Mehmet Nermi Haskan, "Afganlılar Kalenderhanesi", *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, c. I, Üsküdar Belediyesi, 2001, s. 399.

[359] M. Baha Tanman, "Afganîler Tekkesi", *İslâm Ansiklopedisi,* I, (1988), s. 400.

[360] Nihat Azamat, "Kalenderiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, (2001), s. 253-56.

[361] *Türkistan Tekkeleri*, s. 183.

[362] 1826'da Yeniçeri Ocağının kapatılması ve Asakir-i Mansure-i Muhammediyye'nin kurulması önemli gelişmelerdendir. Yeniçeri Ocağının kapatılması ile birlikte Yeniçeri Ocağı'nın kurulduğu 1363 yılından itibaren irtibatlı olduğu Bektaşilik de yasaklanmıştır. Bektaşi tekkelerinin büyük çoğunluğu Nakşibendi şeyhlere devredilmiştir. Nakşibendilik, Bektaşîlerin merkezi yönetimin istediği Sünnî çizgiye yaklaştırma işlevi için en uygun tarikattı. Nakşîlerin hem Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasında hem de Bektaşîliğin yasaklanmasında takındıkları kesin tavır onları devlet nazarında güvenilir tarikat haline getiriyordu. Bütün bu gayretler neticesinde Sünnilikten kaydığı iddia edilen Bektaşiliğin Nakşibendilik içinde eritilmesi amaçlanıyordu. (Fahri Maden, Bektaşi Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları, Türk Tarih Kurumu, İstanbul 2025, 177-181).

coğrafyalardan gelen dervişleri bir araya getirebilme, çeşitli tasavvufi gelenekleri kapsayabilme ve değişen şartlara uyum sağlayabilme kapasitesinin de bir göstergesidir. Bu durum, her iki tarikatın da İstanbul gibi kozmopolit bir kentte, katı doktriner sınırları aşarak, kapsayıcı bir tasavvufi yaşam alanı oluşturabildiğini ortaya koymaktadır.

Hem hususi hem de resmî bütün listelerde yer almış olan tekkenin 1915-16 tarihli Meclis-i Meşayih Esâmi Defteri'nde de yer alması, tekkelerin kapanışına kadar faaliyet gösterdiğini ve Afganlıların o tarihe kadar İstanbul'a gelişlerinin sürdüğünü göstermektedir.

İstanbul'un doğu coğrafyalarıyla kurduğu tasavvufi bağlar kadar, Arap dünyası ve Kuzey Afrika ile olan ilişkileri de dikkate değerdir. Bu bölgeler, Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyıldan itibaren doğrudan yönetimi altına aldığı topraklar olması nedeniyle, siyasi bağların yanı sıra güçlü tasavvufi ve kültürel bağlarla da İstanbul'a eklemlenmiştir. Mısır, Hicaz, Şam, Mağrib ve çevre bölgelerden gelen şeyhler ve dervişler, İstanbul'da tekkeler kurarak ya da mevcut tekkelerde faaliyet göstererek, İslam dünyasının merkezi bölgeleriyle başkent arasında canlı bir kültürel ve entelektüel alışveriş ağı oluşturmuşlardır. Ertuğrul Tekkesi bu bağlamda ele alınacak en önemli örnektir.

Kuzey Afrika ve Arap Dünyasıyla Bağlantılı Tekkeler

Ertuğrul Tekkesi

Şazeliyye tarikatı, kökleri Kuzey Afrika'ya (özellikle Trablusgarp, Fas, Tunus ve Cezayir) dayanan bir tarikat olup, İstanbul'daki Şazeli Tekkesi, bu geleneğin Osmanlı merkezi ile Kuzey Afrika arasında köprü kurmasını sağlamıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da etkinlik kazanan Şazeliyye, özellikle Hasan Şazeli (Hamza Zafir)'nin (ö. 1903) çabalarıyla yayılmış ve II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) önemli bir nüfuz kazanmıştır. Kuzey Afrika'daki tasavvufi geleneklerin İstanbul'a taşınmasında ve Osmanlı seçkinlerinin bu geleneklerle tanışmasında önemli rol oynamış, devletin söz konusu bölgelerle kurduğu dini, siyasi ilişkilerin merkezi olmuştur. II. Abdülhamid'in panislamizm çabalarında önemli bir yer edinmiş olan Şeyh Zafir önderliğinde 1887-1888'de kurulan Ertuğrul Tekkesi Meclis-i Meşayih listelerinde yer almamaktadır. Ertuğrul Tekkesi 1915-16 tarihli Tekâyâ Defteri dahil

resmî listelerde yer almamış, tekke mensupları tarafından hazırlanan Mecmûa-yı Tekâyâ ve Rehber-i Tekâyâ'da[363] yer almıştır.

Böyle önemli bir konumu olan tekkenin resmî listeler dışında bırakılmış olması şeyhi Zafir Efendi ve tekkesine ayrıcalık tanındığı fikrine yol açsa da[364] Meclis-i Meşihat Defteri'nde, kuruluşunu takip eden yıllardan itibaren tekkenin işleyişine dair kararlar yer almaktadır. Tekke hakkındaki ilk belge 1890-1891 yılına aittir.[365] 1890-1891 tarihli bu ilk belgede, padişahın hayratından olan Şazeli Dergâhı ve Ertuğrul Camii'nin hademe ve dervişlerinin memleketlerine gidiş-dönüşlerinde yerel imam ve muhtarlar tarafından kendilerine zorluk çıkarıldığı gerekçesiyle, dergâha özel bir mühür yaptırılması, hademe ve sakinlerinin bir nüfus defterinin tutulması ve bu defterin Bab-ı Fetva Sicill-i Mahsusu'na kaydedilmesi talep edilmiştir. Ayrıca dergâhın müstakil[366] olmak üzere Tekaya Defteri'ne kaydedilmesi ve bütün tekkelerin gelen-gidenlerin kayıt işlemlerini yapan Talebe-i Ulum Mukayyitliği'ne tevdi edilmesi kararlaştırılmıştır. Anlaşıldığı üzere, tekke mensuplarının nüfus kaydından mühür tescilâtına, görev atamalarından idarî takibata kadar her alanda Meşihat bürokrasisinin denetimi söz konusudur ve "müstakil" de olsa Ertuğrul Tekkesi de bundan müstağni değildir. Meşihat Defterlerindeki son kayıt ise 1920-1921 yılına aittir ve bu belgede, dergâhta zâkir ve müezzin-i sânî görevini yürüten Abdülmuttalib Efendi'nin memleketine gidip dönmediği için, üç yıldır onun yerine gayri resmî olarak vekâlet eden dergâh dervişlerinden Salih el-Haydârî Efendi'nin asaleten tevcih talebi yer almaktadır.[367]

---

[363] Mustafa Aşkar, Son Dönem Tekke Mecmûalarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyâ'sı, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2020, s. 129-65.

[364] Neslihan Ağdaş, "İstanbul'da Bir Afrika Misafirhanesi: Şazeli Dergâhı ve Ertuğrul Tekkesi", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplum ve Siyaset*, ed. Ali Okumuş - Ali Murat Kurşun, Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği Yayınları, İstanbul 2016, s. 257.

[365] Padişahın hayratından bulunan Şazeli Dergâhı'yla Ertuğrul Camii'nin hademe ve dervişlerinin memleketlerine gidiş ve dönüşlerinde, kendilerine imamlar ve muhtarlar tarafından zorluk çıkarıldığı haber alındığından, bunların mahallin imamlarına müracaattan kurtarılması için, ilm ü haberleri doğrudan verilmek üzere, emsalinde olduğu gibi, Dergâh adına bir mühür yaptırtılarak, hademe ve sakinlerinin bir nüfus defteriyle yaptırılan mührün tatbikini havi varakanın, Bab-ı Fetva Sicill-i Mahsusu'na kaydıyla, hıfz edilmek için gönderildiği, Dergâhın, müstakil olmak üzere Tekaya Defteri'ne kaydıyla, bütün tekayanın gelen ve gidenlerin muamelat-ı kaydiyesini yapan Talebe-i Ulum Mukayyitliği'ne tevdi edilerek, gereğinin yapılmasının tenbih edildiği (BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1770, s. 199, nr. 3-4).

[366] Meclis-i Meşihat tekkeleri merkez ve müstakil olmak üzere 1915 yılında tasnif etmiştir. Bu tarihten önceki bir kayıtta bu ibarenin bulunması bu uygulamanın fiilen daha önce başladığını göstermektedir. Yahut burada geçen "müstakil" tanımı farklı bir anlamda kullanılmıştır (Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, s. 176).

[367] Beşiktaş'taki Şâzeli Dergâhı ve Ertuğrul Camii'nde 26 Eylül [13]34 [1918] tarihinden beri Zakir ve Müezzin-i Sânî görevini yürütmekte olan Abdülmuttalib Efendi'nin, memleketi Isparta'ya gidip de dönmediğinden, üç yıldır onun yerine, 200 kuruş maaşla gayr-ı resmî olarak vekâlet eden dergâh dervişlerinden Salih el-Haydârî Efendi'nin yarım maaşla asaleten tevcih talebi (BOA, *İSTM.MŞH.DFT.d*, nr. 1745, s. 119, nr. 68).

Resmî belgelerde yer almadığı için özerk olduğu düşünülen prestijli bu tekkenin de kontrol mekanizmaları içinde bulunduğu görülmektedir.

Büyük bir misafirhanesi olan tekkede Şeyh Zafir'in doğduğu yer olan Kuzey Afrika'dan özellikle Trablusgarp'a bağlı Şive ve Mısrata beldelerinden ve başka yerlerden her yıl gelen dervişler misafir edilmişlerdir. Meşayih ve ulemaların yanında İstanbul'a resmî işler için gelen Arap kabile reisleri de tekkede ağırlanmıştır. Yemen, Urmiye, Singapur gibi bölgeler Tekkeye gelenlerin menşe' ülkeleridir.[368] Şazeli tekkelerinin ilki Şeyh Zafir'in gelişi ile Unkapanı'nda kurulmuştur. Bu çalışmada dördü görünür olan Şazeli tekkelerine ek olarak bir de Çemberlitaş'ta olduğu düşünülen bir tekke daha vardır.[369] Müşterek özelliklerinden dolayı bu dört tekke, Kuzey Afrika başta olmak üzere pek çok yerden gelen ve farklı özellikleri olan kişileri misafir etmiştir.

Değerlendirme: Sınır Ötesi Bağlantıların Dinamikleri

Burada ele alınan sınır ötesi tekkeler, yalnızca uzak coğrafyalardan gelen sufilerin konaklama yerleri olmakla kalmamış, aynı zamanda farklı tasavvufi geleneklerin, eserlerin, düşüncelerin ve pratiklerin İstanbul üzerinden Osmanlı coğrafyasına yayıldığı önemli merkezler olmuşlardır. Bu tekkeler aracılığıyla İstanbul, Hindistan'dan Balkanlar'a, Türkistan'dan Kuzey Afrika'ya uzanan geniş bir ağın merkezi konumunda olmuştur.

Bu tekkelerde üretilen veya çoğaltılan maddi ve manevi eserler, İstanbul'dan imparatorluğun her köşesine ve ötesine yayılmış, böylece farklı bölgelerdeki Müslüman topluluklar arasında ortak bir kültürel zemin oluşturulmasına katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde, uzak bölgelerden gelen insanlar ve getirilen eserler de bu tekkeler aracılığıyla Osmanlı aydınlarına ve dervişlerine ulaşmış, böylece çift yönlü bir bilgi ve düşünce akışı sağlanmıştır.

Bu tekkelerin bir diğer önemli işlevi, farklı coğrafyalarda gelişen tasavvufi pratiklerin ve ritüellerin öğrenilmesi, uyarlanması ve yayılması olmuştur. Örneğin, Türkistan kökenli zikir uygulamaları veya Kuzey Afrika'dan aktarılan Şazeli usulleri, bu tekkeler aracılığıyla Osmanlı tasavvuf kültürüne dahil edilmiş ve zenginleştirmiştir. Bu geniş ağ, yalnızca dini, kültürel ve entelektüel değil, aynı zamanda siyasi ve

[368] Ağdaş, "İstanbul'da Bir Afrika Misafirhanesi: Şazeli Dergâhı ve Ertuğrul Tekkesi", s. 260-70.

[369] Fatih Köse, "Sultan ve Tekke: Arşiv Belgeleri Işığında İstanbul Şâzelî Tekkelerinin Tarihi", *Eser-i Hümayun: Beşiktaş Ertuğrul Camii - Şazeli Tekkesi*, ed. Ahmet Uçar, Gürsoy Grup Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 103.

diplomatik bağlantıların da kurulmasına vesile olmuştur. İstanbul'daki tekkeler, Osmanlı Devleti'nin farklı Müslüman topluluklarla ilişkilerini geliştirmesinde ve hilafet makamının otoritesinin pekiştirilmesinde önemli roller üstlenmişlerdir.

Burada ele alınan sınır ötesi ilişkileri bulunan tekkeleri, Giriş bölümünde yapmış olduğumuz tasnife göre Beynelmilel, Seferî Tekkeleri ve Mahallî Tekkeler olarak ayırmak mümkündür. Özbek, Afgan, Hindi ve Kazan tekkeleri Seferî Tekkeleri kapsamına girmektedir. Ertuğrul ve Gümüşhanevî Tekkeleri ise Beynelmilel Tekkeler arasında bulunmaktadır.

Bu iki tekke türü arasındaki temel ayrım, şehir ötesi bağlantıların oluşum dinamiklerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Her iki tekke türü de benzer coğrafyalarla ilişki kurmakla birlikte, bu ilişkilerin yönü ve karakteri birbirinden tamamen farklıdır. Bu iki tekke aktif bir yayılma politikasını temsil etmektedir. İstanbul merkezli olarak bilinçli olarak genişleme yolunu izlemiş, halife atamaları ve kitap gönderileri yoluyla İdil-Ural bölgesi, Afrika ve Arap halkları başta olmak üzere farklı coğrafyalara sistematik olarak nüfuz etmiştir. Bu süreçte bu tekkeler, merkez konumunu koruyarak çevre bölgelerde organize bir ağ kurmuş ve bu coğrafyalardaki müritlerini İstanbul'a çekmeyi başarmıştır. Bu model, "merkezden çevreye" doğru işleyen kontrollü bir yayılımı yansıtır.

Özbek, Afgan, Hindi ve Kazan tekkeleri ise tam tersi bir dinamiği göstermektedir. Bu tekkeler, Türkistanlı göçmenler tarafından kendi toplulukları için kurulmuş olup, doğal ve organik bağları temsil etmektedir. Burada herhangi bir yayılma tercihi yoktur; aksine, mevcut etnik ve kültürel bağların İstanbul'da kurumsal bir forma dönüşmesi söz konusudur. Bu tekkeler, "çevreden merkeze" doğru akan bir hareketin ürünüdür ve ana vatanla olan bağları nostaljik, kültürel ve etnik kimlik temelli karakterde gelişmiş ve kültürel sürekliliği sağlama amacı taşımaktadır.

Her iki model farklı dinamiklere sahip olsa da İstanbul'un kozmopolit yapısını farklı şekillerde beslemektedir. Gümüşhanevi ve Ertuğrul, İstanbul'u bir "dünya merkezi" haline getirirken; Özbekler tekkeleri İstanbul'u "dünya kentine" dönüştürmektedir. Birincisi centripetal (merkeze çeken), ikincisi centrifugal (merkezden yayılan ama aynı zamanda merkezde birikimli) bir etki yaratmıştır. Gümüşhanevi ve Ertuğrul Tekkesi aracılığı ile İdil-Ural'daki bir Tatar derviş, manevi rehberlik almak için İstanbul'a gelmeye teşvik edilmiş, Afrika'nın pek çok şehrinden

mutasavvıf ve düşünürler de İstanbul'a gelirken geldikleri bölgelerdeki halklar dini ve siyasi bağlamda organize edilmiştir.[370] Bu süreç, şehre sürekli bir bilgi, beceri ve kültür akışı sağlamış, söz konusu coğrafyalardan gelen aydınlar Osmanlının düşünsel yapısını kalıcı olarak etkilemişlerdir. Aynı zamanda bu gelen müritler, kendi bölgelerindeki ticari ve siyasi ağları da beraberinde getirmiş, böylece İstanbul'un ekonomik ve politik nüfuzunu artırmışlardır. Ancak bu iki dergâh arasında kuruluş amacı ve süreci bakımından belirgin bir ayrım vardır. Şazeli Tekkesi, devletin bilinçli siyasi tercihi ve mali desteğiyle kurulurken, Gümüşhanevi Dergâhı, mutasavvıfların kendi girişimleriyle ve sınır ötesi manevi bağları güçlendirme ideali doğrultusunda kurulmuştur.

Özbekler, Afganlar, Hindiler modeli ise farklı işlemiştir. Burada Türkistanlı topluluklar İstanbul'a geldiğinde, ana vatanlarıyla olan bağları kopmamış, aksine bu bağlar kurumsal bir forma dönüştürülmüştür. Tekkeler aracılığıyla ticaret ağları, kültürel alışverişler ve bilgi akışları sürekli devam etmiştir. İstanbul, bu anlamda bir "düğüm noktası", farklı coğrafyaları birbirine bağlayan bir kavşak haline gelmiştir.

Bu ayrım, küreselleşmenin tek yönlü olmadığını, hem "yukarıdan aşağıya" hem de "aşağıdan yukarıya" işleyebileceğini göstermesi açısından da önemlidir. Gümüşhanevi modeli, güçlü bir merkezin yayılımını temsil ederken (yukarıdan aşağıya), Özbekler modeli diasporik toplulukların kendi dinamikleriyle oluşturdukları ağları göstermektedir (aşağıdan yukarıya).

Daha da önemlisi, bu iki süreç eş zamanlı işlediğinde İstanbul'da benzersiz bir sentez ortaya çıkmış görünmektedir. Şehir hem dominant bir merkez hem de çokkültürlü bir buluşma noktasıdır. Bu durum, modern dönemde İstanbul'un neden hem "Doğu ile Batı'nın kavşağı" hem de "dünyanın merkezi" olarak algılandığını açıklamaktadır.

Emir Buhari, Şeyh Murat, Kaşgari, Baba Haydar, Divane Ali Özbek, Ömer Hulusi Efendi, Özbek Elvani Tekkeleri ise başlangıçta Seferî Tekkeleri arasında yer alsa da bu özelliklerini yitirerek, sınır ötesi bağlantılarını kaybetmiş ve Mahallî Tekkeler durumuna gelmişlerdir. Bu tekkelere belki şehir ötesi tekkeler denilebilir. Bu dönüşüm süreci, söz konusu tekkelerin ne tam anlamıyla Seferî ne de tamamen Mahallî karakterde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kurumlar, hibrit bir kimlik yapısı içerisinde "geçiş dönemi" özelliklerini barındırmaktadır. Dönüşüm sürecinin dikkat çekici boyutu, tekkelerin isimlerinin (Özbek, Kaşgari vb.) hâlâ coğrafi menşelerini muhafaza

[370] Ağdaş, "İstanbul'da Bir Afrika Misafirhanesi: Şazeli Dergâhı ve Ertuğrul Tekkesi", s. 255.

etmesidir. Bu durum, bir "kurumsal bellek" mekanizması olarak işlev görmektedir. Bu tekkelerin şeyhlerinin de zaman içinde daha çok Anadolu bağlantılı kişilerden oluştuğu görülmektedir.[371] Tekkelerin fiziksel ve kurumsal bağlantılarının kopmasına rağmen, kültürel kimliklerini muhafaza etmeleri, tarihsel kökenlerinin sembolik düzeyde de olsa devamlılığını sağlamaktadır. Bununla birlikte, bu süreç tekkelerin fonksiyonel olarak İstanbul'un yerel dinî iklimine entegre olduğuna işaret etmektedir. Bu tekkelerin kitleleri artık etnik aidiyet motivasyonundan ziyade büyük ölçüde mekânsal yakınlık ve şeyhin karizmatik otoritesi gibi yerelleşmiş faktörlerin etkisi ile oluşmaktadır. Bu durum, sınır ötesi dinî kurumların yerli dinî alana adaptasyonunun tipik bir örneğini teşkil etmektedir.

Ancak bazı tekkelerin mahallileşmesi ve sınır ötesi bağlantılarını kaybetmesi, İstanbul'daki tekke ağının bütünüyle yerel bir karaktere büründüğü anlamına gelmemektedir. Aksine, 19. yüzyıl boyunca İstanbul tekkeleri, İslam dünyasının farklı coğrafyalarından gelen seyyahlar, dervişler ve alimler için kritik bağlantı noktaları olmaya devam etmiştir. Buraya kadar yapılan analizler, tekkelerin kurumsal yapılarını ve coğrafi bağlantılarını statik bir perspektifle ele almıştır. Şimdi ise odak noktasını değiştirerek, bu tekkelerin içinde bulunduğu dinamik insan hareketliliği ağlarına, yani tekke bağlantılı seyahat ağlarına yönelmek gerekmektedir. Bu perspektif değişimi, tekkelerin salt mekânsal kurumlar olarak değil, geniş bir coğrafyaya yayılan seyahat, ilim ve manevi arayış ağlarının düğüm noktaları olarak anlaşılmasını sağlayacaktır.

2.3. Osmanlı Devleti'nin Tarikatlara Yaklaşımı ve Kurumsal Dönüşüm

Bu bölümde, 19. yüzyılda İstanbul'daki tasavvufi372 hayatı genel hatlarıyla ve özet bir şekilde ele alınmıştır. Bu toplumsal süreçlerin tekke merkezli hareketlilik ve

[371] Nuran Çetin, "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2015), s. 5-36; M. Baha Tanman, "Emîr Buhârî Tekkesi", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, (1995), s. 126-28; Thierry Zarcone, "Kaşgari Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, IV, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 485-86.

[372] Tasavvuf, İslam dininin manevi ve ahlaki boyutunu temsil eden, insanın iç dünyasını arındırarak Allah'a yakınlaşmayı hedefleyen bir ilim ve yaşam biçimidir. Nefis terbiyesi, kalp temizliği, Allah'a yakınlaşma (kurbiyet) çabası ve dini tecrübenin derinleştirilmesi gibi temel unsurları içerir. Kurumsal yapısı tarikatlar, mürşid-mürid ilişkisi, tekkeler ve silsile (manevi soy zinciri) gibi unsurlara dayanır. Hicri 2. yüzyıldan itibaren sistemleşmeye başlayan tasavvuf, 9-12. yüzyıllar arasında kurumsallaşmış, 13. yüzyıldan itibaren tarikatlar şeklinde örgütlenmiş ve İslam dünyasının kültür ve sanatını derinden etkilemiştir. Ahlaki değerlerin korunması ve yaygınlaştırılması, sosyal dayanışmanın güçlendirilmesi, kültür ve sanatın gelişmesi, İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması gibi toplumsal etkileriyle bu manevi disiplin, İslam tarihinde önemli bir role sahip olmuştur (Reşat Öngören, "Tasavvuf", *İslâm Ansiklopedisi*, XL (2011), s. 119-126).

etkileşimler üzerindeki yansımaları, tarikatlar[373] ve tekkelerin devlet ve toplum ile olan ilişkilerine yer vererek, devletin tarikatları kontrol mekanizması olarak kullandığı en önemli yapı olan Meclis-i Meşayih'in etkileri incelenmiştir. Dönemin sufilerinin toplumsal, entelektüel ve tasavvufi durumlarına da bu başlık altında yer verilmiştir.

Osmanlı topraklarında en erken dönemlerden itibaren varlık gösteren tarikatlar, 12. yüzyıldan itibaren bugünkü isimleri ve yapılarıyla kurumsallaşmış[374] ve temsilcilerinin farklı bölgelere seyahatleri neticesinde çeşitli kollara ayrılarak geniş bir coğrafyada etkinlik göstermiştir. İstanbul bu geniş tarikat ağlarının önemli merkezlerinden biri haline gelmiş ve şehir hemen her büyük tarikatın şubelerine ev sahipliği yapmıştır.

Osmanlı toplumunda çok yönlü ve derin bir etkiye sahip olan tasavvufi yaşam biçimi, devlet-toplum ilişkilerinde önemli bir rol oynayarak[375] ahlaki değerlerin korunması, sosyal dayanışmanın sağlanması ve manevi ihtiyaçların karşılanması gibi önemli fonksiyonları yerine getirmiştir. Tasavvufi kültürün mekânı olan tekkeler, Osmanlı toplumunda önemli bir eğitim ve kültür merkezi olarak edebiyat, musiki ve hat sanatı gibi alanlarda birçok önemli ismin yetişmesini sağlamıştır.[376] Güngör'e göre Osmanlı toplumun en önemli eğitim kurumlarından biri olan medrese ve tekkeler birbirinden ayrı düşünülemez; medreseler bütünleşme çatısını, tekkeler ise bu yapının topluma uzanan eli gibi işlev görmüştür.[377] Tekkeler ve mensupları çevrelerinde yeni yerleşim alanları oluşturarak mekânsal dönüşümü başlatmış, mahalle ve semtlerin

---

[373] "Tarikat" kelimesi, sözlüklerde "gidilecek yol, takip edilecek yöntem, davranış biçimi" anlamlarıyla yer almaktadır. Terim olarak ise, "Allah'a ulaşmak isteyenler için belirlenmiş bir yöntem, tavır ve yaşam biçimi" şeklinde tanımlanmıştır bu yolu şekillendiren ve anlamlandıran kavram ise "tasavvuf"tur. Tasavvuf erbabına genel olarak "Mutasavvıf" adı verilmektedir. Mutasavvıflar, İslami ilimleri zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Hadis, fıkıh ve kelam gibi disiplinler zâhirî ilimler olarak kabul edilirken, tasavvuf bâtınî ilim olarak adlandırılmıştır. Zâhirî ilimler İslam'ın dışsal yapısını, tasavvuf ise onun ruhunu temsil eder. Ferîdüddin Attâr, tasavvufi öğretilerin aslında Kur'an ve Sünnet'in bir yorumundan ibaret olduğunu belirtmiştir. Sûfîler, tarikatı "müridi hakikate ulaştıran yol" olarak tanımlamış ve şeriatın zahiri hükümlerine bağlı kalmadan hakikate erişmenin mümkün olmadığını vurgulamışlardır. Bunu açıklamak için, şeriatı bir gemiye, tarikatı denize, hakikati ise inciye; ya da şeriatı cevizin dış kabuğuna, tarikatı iç kabuğuna, hakikati ise meyvesine benzetmişlerdir. Aynı şekilde, şeriatı bir meşale, tarikatı bu meşale ile yürümek, hakikati ise hedefe ulaşmak olarak açıklamışlardır. İslam dünyasında bu esaslar doğrultusunda büyük bölümü Sünnî, bir kısmı ise Şiî olan yüzlerce tarikat ortaya çıkmıştır (Süleyman Uludağ, "Mutasavvıf", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXI, (2020), s. 379).

[374] Ahmet Altunkaynak, *Bazı Osmanlı Padişahlarının Tasavvuf ve Tarikatlarla İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2021, s. 3.

[375] Hasan Kâmil Yılmaz, "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", *Mavera*, 8, (1984), s. 92-101.

[376] Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 485.

[377] Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006, s. 177; Mahmut Erdil, *Türk Sosyologlarının Tasavvuf Çalışmalarında Problematik Alanlar Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven Örnekleminde*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2021, s. 82.

gelişiminde kritik rol oynamıştır. Şehrin kenar bölgelerinde kurulan tekkeler zamanla yeni mahallelerin çekirdeğini oluşturmuş ve Osmanlı şehir planlamasının temel unsurlarından biri haline gelmiştir.[378]

Osmanlı yönetimi ise kuruluşundan itibaren sufilere ve onlara bağlı tekke ve zaviyelere karşı gerçekçi ve rasyonel bir politika izlemiştir.[379] II. Mahmud'un Bektaşiliği yasaklaması ve Sünni-Hanefi dindarlık politikası uygulaması, tarikat politikalarında önemli bir dönüm noktası olmuştur.[380] Bu olaydan sonra sünni eğilimli tarikatlar daha çok desteklenmiş,[381] ancak bir denetim siyasetinin en somut aracı olarak tarikatların faaliyetlerini düzenlemek ve denetlemek amacıyla 1866'da Meclis-i Meşâyih kurulmuştur.[382] 1859 yılında gerçekleşmiş olan ve bazı Nakşibendi şeyhlerin iştiraki ile gerçekleşen Kuleli Vakası[383] gibi olayların tekke ve tarikatlar üzerindeki denetimin kurumsallaştırılmasında etkili olduğu düşünülebilir. Kuleli Vakası'nda sorumlu tutulan şeyhlerin sürgün edilmesi ve cezalandırılması gibi başka bazı sufilerin de pasifize edildiği görülmektedir.[384] Ayrıca, Osmanlı Devleti ile birlikte tekkelerin ve tasavvufi çevrelerin de yapısal olarak farklılaştığı bir dönem olan batılılaşma sürecinde, toplumsal geri kalmışlığın nedenleri tartışılırken tekkeler ve tasavvuf kurumları sorumlu tutulmuştur.[385] Neticede modernleşme sürecinin genel hedefi olan merkezi otoritenin güçlendirilmesi ve toplumsal düzenin sağlanması amacıyla tarikatlar üzerinde de daha sıkı bir kontrol mekanizması oluşturulmuştur.

Bektaşi tekkelerinin kapatılması, Meclis-i Meşâyih'in kuruluşu ve çeşitli nizamnameler araştırma alanımız kapsamında, tekke mensuplarını birkaç şekilde etkilemiştir: Yapılan yeni düzenlemeler sebebiyle tekke gelirlerinde önemli azalmalar meydana gelmiş, bu durum tekkeleri kendi gelirlerini elde etmek için yeni girişimlerde bulunmaya yöneltmiştir. Tekkeler geleneksel vakıf gelirlerinin yanı sıra ticari faaliyetler, el sanatları üretimi, matbaacılık alanlarında faaliyet göstermeye

[378] Serpil Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 186-92.
[379] Rıfat Özdemir, "Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 5, (1994), s. 269, https://doi.org/https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000217.
[380] Muharrem Varol, *Islahat, Siyaset, Tarikat*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 38-51.
[381] Ayşe Bölükbaşı, "XVI. Yüzyıl İstanbul'unda Devlet ve Tarikatlar: Halvetî Tekkelerinin İnşasında Devlet İdarecilerinin Rolü", *History*, 6/3, (2014), s. 72.
[382] Muharrem Varol, "Meclis-i Mesayih Nizamnamesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 23 (2010), s. 41.
[383] Erçetin Yavuz, *İstanbul'da Halidîlik (1811-1876)*, s. 107-45.
[384] Hamza Semih Vural, *Sultan II. Abdülhamid'in Tarikatlarla Münasebetleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2019, s. 132.
[385] Erdil, *Türk Sosyologlarının Tasavvuf Çalışmalarında Problematik Alanlar Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven Örnekleminde*, s. 32.

başlamışlardır. Sultantepe Özbekler Tekkesi gibi örneklerde görüldüğü üzere, bazı tekkeler tarafından şirketler kurulmuş ve bu girişimler şehrin ekonomisine önemli katkılarda bulunmuştur.[386]

Bir diğer etki alanı ise tekkelerin organizasyonunda Merkez Tekke uygulamasının tekkeler arası ilişkileri de organize edecek biçimde başlatılmasıdır.[387] Prestijli tekkelerin merkez kabul edildiği bu uygulamada tarikat veya coğrafi yakınlığın dikkate alınmadığı görülmektedir.[388] Yukarıda da değinildiği üzere *Merkez* ve *Şube Tekke* sınıflamasına yol açmış olan bu uygulama şehrin hareketliliğine yeni bir boyut kazandırmıştır. Tekkelerin kendi iç düzenlerinde bulunan âsitâne (bir tarikatın merkezi konumundaki tekkesi) ile ona bağlı diğer tekkeler arasındaki hareketliliğe, Meclis-i Meşâyih'in Merkez Tekke uygulaması aracılığıyla devlet tarafından sistematize edilen (Merkez tekke şeyhi tarafından yapılan denetleme, eğitim veya karşılıklı ziyaretler) yeni bir hareketlilik boyutu eklenmiştir.

Bu denetleme ve kontrol mekanizmalarının bir başka boyutu ve araştırmamızı etkileyen sonucu ise tekkelere giren çıkanı denetlemek, derviş olanla olmayanı ayırt etmek maksadıyla tutulan vukûat, derviş ve misafir defterleridir. Derviş defterlerinin sistematik olarak tutulmaya başlanması, 1859 yılında (3 Şaban 1276) ortaya çıkan spesifik güvenlik endişeleri neticesinde hayata geçirilen kapsamlı bir devlet politikasının ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bu politikanın tetikleyici unsuru, İstanbul'daki medreseler, tekkeler ve hanlarda talebe ve derviş kıyafetlerinde dolaşan "serserilerin" varlığının tespit edilmesi ve bunların yarattığı toplumsal düzen ve güvenlik problemi olmuştur.[389] Bu düzenleme, "âmed-reft" (gelen-giden) kayıt sisteminin tekkelerde ilk defa bu denli sistematik bir şekilde uygulanması açısından tarihi bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Belgelerde açıkça vurgulandığı üzere, geçmişte benzer girişimler olmuş olsa da bütün tekkeleri kapsayan bir defter kaydının tutulmadığı ifade edilmektedir. Bu durum, söz konusu uygulamanın sadece teknik bir yenilik değil, aynı zamanda devletin tekke hayatına yaklaşımındaki paradigmatik bir değişimi yansıttığını göstermektedir. 1866 yılında sistematik olarak tutulmaya başlanan

[386] Ömer Faruk Can, "Tekkede Üretim ve İktisadi Faaliyetler: Sultantepe Özbekler Tekkesindeki Muhasebe Defterleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Sultantepe Özbekler Tekkesi*, ed. Osman Sacid Arı ve Melih Salih Küçüker, İsar Yayınları, İstanbul 2023, s. 85-100.

[387] Merkez tekkeler kendilerine bağlı olan tekkelerin işleyiş, eğitim ve sorunlarından sorumludurlar (Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, s. 159).

[388] Özcan, *XIX. yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 29-56.

[389] Varol, "Meclis-i Mesayih Nizamnamesi", s. 49.

Nüfus Vukuâtı Defteri[390] ile bu çalışmada kullanılan Özbekler Tekkesi Nüfus ve Misafir defterleri[391], matbu olmayan el yazması nüshalar halindedir. Bu defterlerden Nüfus Vukuâtı defteri Meclis-i Meşayih tarafından 10 yıl süreyle bütün İstanbul (resmî) tekkelerini kapsayacak şekilde hazırlanmış bir el yazmasıdır. Sınır ötesi tekkeler arasında bulunan Sultantepe Özbekler Tekkesi misafir defteri ise tekke şeyhi tarafından el yazısı ile kayıt altına alınmıştır.

Yine Özbekler Tekkesi'ne ait matbu defter ise "Resmî Misafir Defteri"[392] başlığını taşımaktadır ve bir zorunluluk gereği tutulduğu görülmektedir. Bu defter başlıkları belirlenmiş sütunların doldurulması ile tutulmuştur. Her ne kadar içerik açısından misafir defteri ile resmî misafir defteri benzerlik gösterse de resmî misafir defteri çok daha detaylı ve kapsamlı kayıtlar içermektedir. Resmî misafir defterinin son sütununda yer alan "Muâmele-i Zabıta" kaydı, tekkeye gelen misafirlerin sadece konuk olarak kabul edilmediğini, aynı zamanda güvenlik açısından değerlendirilerek zabıta makamlarınca gerekli görülen idari işlemlere tabi tutulduğunu göstermektedir. Özbekler Tekkesi'nin misafir ve nüfus defterlerinde de benzeri güvenlik takibat kayıtlarının bulunması, bu uygulamanın istisna değil, sistemli bir politikanın parçası olduğunu göstermektedir.[393]

Aydınlı'nın Meclis-i Meşihât defterleri üzerine yaptığı çalışma tekkelerde meydana gelen vukuatın takibi hakkında bilgiler ihtiva etmektedir. Çalışmada aktarılan tekkelerdeki suç ve ihlaller, atama süreçlerinin suistimal edilerek liyakatsiz kişilere makam verilmesi ve askerlikten kaçış aracı olarak kullanılmasıyla başlar. Mali boyutta vakıf mallarının amacı dışında kullanılması ve fakirlerin yemek ödeneklerinin zimmete geçirilmesi öne çıkarken; toplumsal alanda sahte şeyhlerin dolandırıcılıkları, şeyhlerin içki ve afyon kullanımı ile dergâhlarda "serseri takımının" barındırılması gibi asayiş suçları dikkat çeker. Dini açıdan izinsiz mekânlarda ayin yapılması, vakfiye kurallarının çiğnenmesi ve zikirlerde kesici/delici aletlerle kamu güvenliğinin tehlikeye atılması diğer ihlallerdir. Son olarak, dergâhlarda siyasi içerikli toplantılar düzenlenmesi, resmi görevlilerin tekkelerden kovulması ve şer'i sınırları sarsan itikadi sapmalar ele alınmaktadır.[394]

[390] BOA, *KK.d*, nr. 6290/1.
[391] Misafir Defteri (MD).
[392] Resmî Misafir Defteri (RMD).
[393] MD, nr. 292, nr. 374; ND., nr. 130, nr. 251, nr. 330, nr. 334.
[394] Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, s. 318-72.

Bu çalışma bağlamında tekkelerde işlenen suçlar ayrı bir analize tabi tutularak üç farklı kaynak grubundan derlenen toplam 66 suç, kabahat ve şikâyet vakası; coğrafi konum, fail profili, suç kategorisi boyutlarıyla bir araya getirilmiştir. Birinci grup, Sultantepe Özbekler Tekkesi'ne ait Misafir Defteri, Nüfus Defteri ve Resmi Misafir Defteri'nden alınan 24 vakadan oluşmaktadır. Bu kayıtlar, ağırlıklı olarak Orta Asya ve Kafkasya kökenli dergâh sakinlerinin bireysel davranışlarını belgelemekte; kavga, esrar kullanımı, kumar, sarhoşluk, firar ve polis sevki gibi münferit olayları kapsamaktadır. İkinci grup, başta Dahiliye, Babıali Evrak Odası ve Hariciye Umumi Müdüriyeti gibi Osmanlı merkezi bürokrasisinin çeşitli fonlarından derlenen 18 arşiv belgesini içermekte; İstanbul dışı tekkelerdeki mülk uyuşmazlıklarını, vakıf suistimallerini ve şeyh düzeyindeki yönetim ihlallerini konu almaktadır. Üçüncü grup ise doğrudan Meclis-i Meşayih'in kendi denetim defterlerinden alınan 24 vakayı kapsamakta hem İstanbul'daki tekkeleri hem de Anadolu, Balkanlar ve Arap coğrafyasındaki taşra dergahlarını içermektedir. Vakaların 43'ü İstanbul'a, 23'ü taşraya aittir.

Tekkelerin denetlemeler yahut adli kurumlara yansıyan kabahatler yelpazesi iki eksende okunabilir. Birincisi fail düzeyidir ki dergâh sakinlerinin münferit davranışları ile şeyh ve postnişinlerin kurumsal ihlalleri arasında belirgin bir ayrım söz konusudur. Dergâh sakinlerinin vakalarında sonuç genellikle siyah verme yani dergâhtan tard iken[395] şeyh düzeyindeki vakalarda Meclis-i Meşayih soruşturması, azil veya devlet yargısına havale gibi daha karmaşık kurumsal tepkiler devreye girmektedir.[396] İkincisi coğrafi eksen: İstanbul'daki vakalar çeşitlilik ve ayrıntı bakımından taşra vakalarının çok önündedir. Bu durum Meclis-i Meşayih'in merkezdeki denetim kapasitesinin taşraya kıyasla çok daha güçlü olduğunu yansıtmaktadır.

İşlenen suçlarda en kalabalık kategori dergâh içi olanlardır: Mülkü kiraya verme[397], vakıf arazisini satmaya teşebbüs[398], dergâh mekânlarını ahır, gazino veya marangozhaneye dönüştürme[399] gibi ihlaller ağırlıklı olarak şeyh düzeyinde görülmekte ve doğrudan Meclis-i Meşayih'in vakıf denetim yetkisini ilgilendirmektedir. Genel

[395] MD, nr. 114; Kari Mehmed Yusuf Hace'nin darp ve küfür nedeniyle ihracı (MD, nr. 45) ve Hacı Hasan'ın kumar sonrası ıslah-ı hal koşuluyla yeniden kabulü (ND, nr. 229) bu örüntünün tipik örnekleridir.

[396] BOA, DH. MUİ., nr. 127-25; BOA, DH.MKT, nr. 1367-107; *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1768 Numaraları Gelen Evrak Kayıt Defteri)*, c. 5, ed. H. Kâmil Yılmaz vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul; Ankara 2025, s. 465.

[397] Yılmaz vd., *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1768 Numaraları Gelen Evrak Kayıt Defteri)*, c. 5, s. 644, 411, 419, 465, 644.

[398] Yılmaz vd., *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1768 Numaraları Gelen Evrak Kayıt Defteri)*, c. 5, s. 611.

[399] Yılmaz vd., *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1768 Numaraları Gelen Evrak Kayıt Defteri)*, c. 5, s. 464; *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1772 Numaralı Tekke ve Zaviye Defteri)*, c. 3, s. 254.

ahlak ihlalleri tam ters bir coğrafi dağılım sergilemekte ve taşraya yayılmaktadır.[400] Bu asimetri iki coğrafyadaki denetim mantığının farklılığını yansıtmakta İstanbul'da denetim vakıf sicillerine dayalı ve nesnel iken, taşrada çoğunlukla muğlak "uygunsuz hal ve hareketler" ifadesiyle sınırlı ve şikâyete bağımlı bir karakter taşımaktadır. Cinsel suçlar her iki coğrafyada da karşılaşılan ağır vakalar ortaya çıkmaktadır.[401] Mali suistimal[402], firar[403] ve güvenlik/polis müdahalesi[404] tablonun diğer önemli kategorilerini oluşturmaktadır. Mali suistimalin tamamının taşraya ait olması, taşra şeyh ve mütevellilerin ekonomik denetimden büyük ölçüde bağımsız hareket edebildiğini düşündürmektedir.

Burada incelenen vakaların dönemsel dağılımı, kayıtların 1880'lerdeki 2 vakadan 1910'lardaki 22 vakaya doğru belirgin biçimde yoğunlaştığını göstermektedir. 1910'lardaki bu zirve, Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı sosyal kargaşanın İstanbul'daki polis sevki[405], asker firarisi tevkifi[406] ve zorla sürgün vakalarını[407] yoğunlaştırması ve Meclis-i Meşayih'in 1909 sonrası denetim kapasitesini taşraya doğru genişletmesi ile sonuçlanmış görünmektedir.[408] İstanbul'un işgal yılları arasındaki (1919–1921 yılları arasında 7 vaka tespit edilmiştir) siyasi kriz dönemine rağmen Meclis-i Meşâyih'in denetimleri devam etmiştir.

Meclis-i Meşayih böylece bir yandan şeyhleri disipline etmeye, öte yandan tekkelerin fiziksel ve mali bütünlüğünü korumaya çalışan çift işlevli bir kurum olarak işlev görmüş; ancak bu denetim taşraya uzandıkça giderek zayıflamış ve şikâyete dayalı reaktif bir karaktere bürünmüştür. Denetim ve kontrolü de içeren tekke-devlet ilişkileri asırlardır devam etse de merkezileşme ve modernleşme çabaları neticesinde tekke mensupları çok boyutlu adaptasyon yöntemleri geliştirerek bu sürece ayak uydurmuşlardır. Bu adaptasyon süreci, tekkelerin geleneksel yapılarını koruyarak aynı zamanda değişen siyasi ve sosyal koşullara uyum sağlamalarını içermektedir. Tekke

[400] BOA, BEO, nr. 3775-283079; DH.İD, nr. 37-2; DH.MKT, nr. 189-42; *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1758 Numaralı Gelen Evrak Kayıt Defteri)*, c. 4, s. 546-51; *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1767 Numaralı Gelen Evrak Kayıt Defteri)*, c. 5, s. 309; *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1768 Numaraları Gelen Evrak Kayıt Defteri)*, c. 5, s. 479.
[401] *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1768 Numaraları Gelen Evrak Kayıt Defteri)*, c. 5, s. 416-63; *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1772 Numaralı Tekke ve Zaviye Defteri)*, c. 3, s. 262., M.D, nr. 42.
[402] BOA, BEO, no: 4624-346795; BOA, DH.MKT, no: 733-52; DH.MKT, no: 2846-33; DH.MKT, no: 1643-81
[403] MD, nr. 15, 32; N.D, nr. 273; RMD, nr. 226.
[404] RMD, nr. 87, 90, 132.
[405] RMD, nr. 87, 90.
[406] RMD, nr. 132.
[407] ND, nr. 330,334.
[408] BOA, DH.İD, nr. 37-2; DH. MUİ, nr. 63-46; BEO, nr. 3775-283079.

mensupları, devletin artan kontrolü karşısında direniş göstermek yerine, sistemin içinde yer alarak varlıklarını sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Bu tutum, onlara yeni faaliyet alanları açmıştır. Tezin ilerleyen bölümlerinde veri setinin analizi neticesinde görülecektir ki, tekke mensupları bürokraside görev almış ve devlet politikalarının uygulanmasında aktif rol oynamışlardır.[409]

2.4. Bölüm Sonu Özeti

Bu bölüm, 19. yüzyıl İstanbul'unun tasavvufi coğrafyasını üç katmanlı bir perspektifle ortaya koymuştur: mekânsal, demografik ve kurumsal. Mekânsal açıdan tekkelerin şehrin her semtine yayılmış olduğu, ancak Fatih, Üsküdar ve Eyüp'te belirgin biçimde yoğunlaştığı görülmüştür. Demografik açıdan ise İstanbul'un tasavvufi nüfusunun Anadolu ve Rumeli'nin yanı sıra Türkistan, Kafkasya, Hindistan ve Kuzey Afrika'yı kapsayan geniş bir coğrafyadan beslendiği anlaşılmaktadır. Kurumsal açıdan değerlendirildiğinde, tekke sayısına göre Halvetiyye ve kollarının, mensubiyet sayısına göre ise Nakşibendiyye'nin baskın konumda olduğu ortaya çıkmış; 52 tarikat ve şubenin varlığı, resmî belgelerin yansıttığından çok daha zengin bir tasavvufi çeşitliliğe işaret etmiştir.

Bölümün en özgün katkısı, sınır ötesi bağlantıları olan tekkelerin iki farklı dinamik üzerinden işlediğini göstermesidir: Gümüşhanevî ve Ertuğrul tekkeleri gibi Beynelmilel Tekkeler merkezden çevreye doğru bilinçli bir yayılma politikası izlerken, Özbek, Afgan ve Hindi tekkeleri gibi Seferî Tekkeler çevreden merkeze akan diasporik bir hareketin kurumsal ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki modelin İstanbul'da eş zamanlı işlemesi, şehri hem bir çekim merkezi hem de geniş bir ağın dağıtım noktası haline getirmiştir. Meclis-i Meşayih'in kuruluşuyla başlayan kurumsal dönüşüm ise tekkelerin devlet gözetimi altında da olsa işlevselliğini ve sınır ötesi bağlantılarını sürdürdüğünü göstermiş; derviş ve misafir defterleri bu denetim mekanizmasının yan ürünü olarak tezin temel veri kaynaklarını oluşturmuştur. Böylece İstanbul, tekkelerin merkezinde bulunduğu bu geniş etkileşim ağının hem kalbi hem de arşivi olarak konumlanmaktadır.

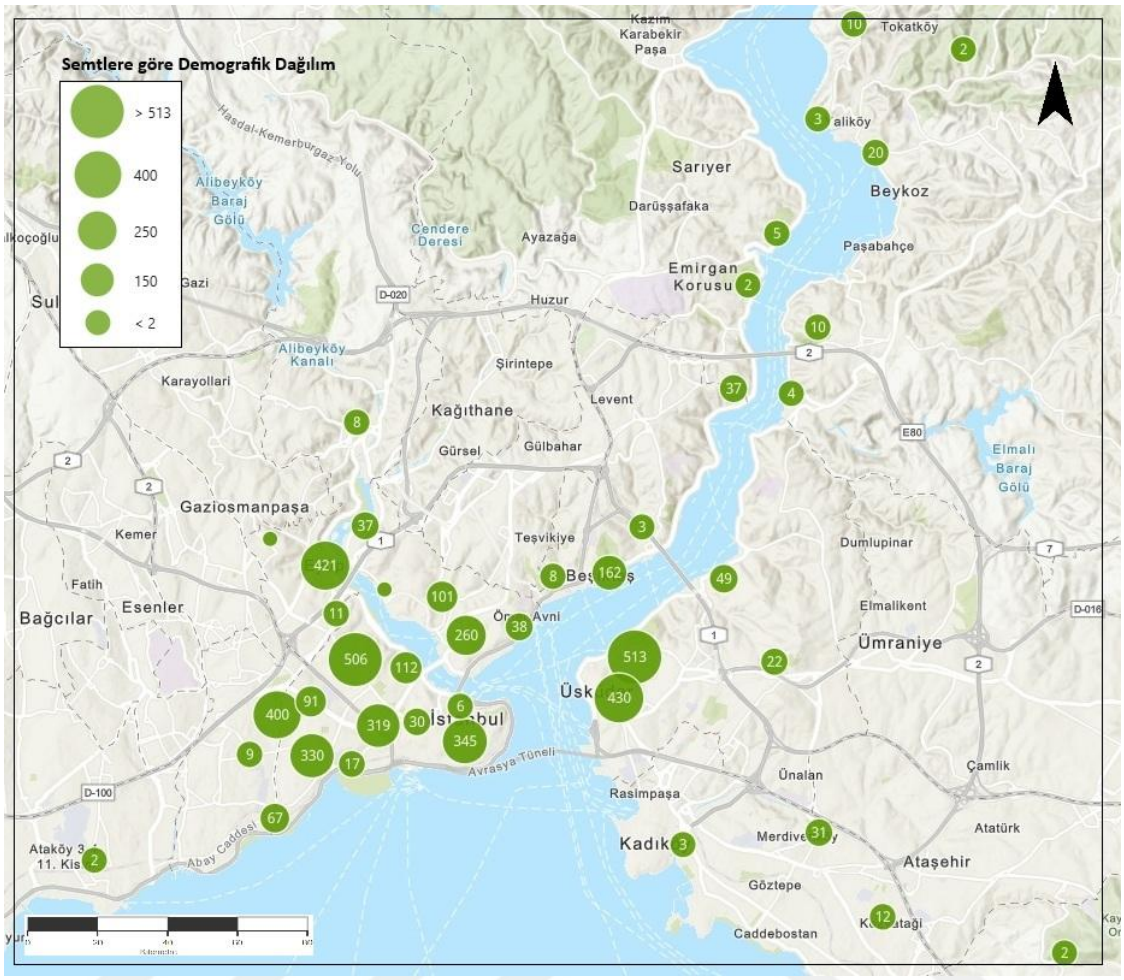
[409] Varol, *Islahat, Siyaset, Tarikat*, s. 203-206.

BÖLÜM 3: XIX. YÜZYIL DÜNYASINDA TEKKE BAĞLANTILI SEYAHATİN AKTÖRLERİ

19. yüzyılın ikinci yarısı, Osmanlı Devleti'nin siyasi, toplumsal ve ekonomik dönüşümlerle karşı karşıya kaldığı kritik bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Tanzimat reformları, modernleşme çabaları, artan Avrupalı etkisi ve imparatorluğun çeşitli bölgelerinde yaşanan milliyetçi hareketlerin yarattığı gerilimler, bu dönemin temel dinamiklerini oluşturmaktadır. Bu çalkantılı dönemde, başkent İstanbul, sadece siyasi ve idari bir merkez değil, aynı zamanda çok uluslu, çok kültürlü ve çok dinli toplulukların bir araya geldiği kozmopolit bir buluşma noktası olarak işlev görmüştür. Özellikle tekke ve Dergâhlar, bu karmaşık sosyal dokuda farklı coğrafyalardan gelen insanların konakladığı, ilim ve irşad aldığı, ticaret yaptığı ve haberleşme ağları kurduğu mekânlar olmuştur.[410]

Bölüm kapsamında, 1860-1920 yılları arasında başta Türkistan, Çin, Hindistan, Afganistan, Kazan ve Kafkasya olmak üzere geniş bir hinterlanddan İstanbul'a gelen 5.622 aktörlük büyük veri kümesi çözümlenmektedir. Resmi nüfus kayıtları ile kurumsal tekke listelerinden derlenen bu veri seti; şehre eklemlenen sufi kitlelerin menşe coğrafyalarını, seyahat güzergâhlarını ve tekke bağlantılarını ampirik verilerle görünür kılmaktadır. Söz konusu sınır ötesi ve şehirler arası insan hareketliliğinin Osmanlı başkentindeki sayısal ve coğrafi dağılımı ise Harita 3.5'te mekânsal olarak katmanlandırılmıştır.

[410] Serkan Şavk, "Geç Ortaçağ Haberleşme Tarihi Açısından Ahi Tekkeleri", *1. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu-Bildiriler*, 2, Kırşehir 2011, s. 968-69.



Harita 3.5: 1860-1910 yılları arasında İstanbul'a gelenlerin şehre dağılımı

Yukarıdaki haritanın en dikkat çekici özelliği, İstanbul ve yakın çevresinde görülen belirgin yoğunluk ve bu yoğunluğun şehrin farklı merkezlerine dengeli bir şekilde dağılmış olmasıdır. İstanbul'un çeşitli semtlerinde 300'ün üzerinde kişi sayısına ulaşan birçok nokta bulunmakta, bu noktaların şehrin farklı merkezlerine yayılmış olması dikkat çekmektedir. Bu dengeli dağılım, sınır ötesi ve şehir ötesi yerlerden İstanbul'a gelenlerin belirli bir kısmına yoğunlaşmak yerine, neredeyse homojen bir biçimde şehrin merkez bölgelerine yayıldığını ve kalıcı yerleşim için farklı bölgeleri tercih ettiklerini göstermektedir. Bir başka deyişle, sınır ve şehir ötesi gelişlerden İstanbul'un tüm semtleri benzer oranlarda etkilenmiş, böylece şehrin bütününe yayılan çok merkezli bir yerleşim örüntüsü ortaya çıkmıştır.

Ancak İstanbul içindeki bu dengeli dağılım kadar önemli olan diğer soru, bu insanların nereden geldikleri ve hangi coğrafyaları temsil ettikleridir. Şehir içi yerleşim örüntüsünden perspektifi genişleterek menşe coğrafyalarına bakıldığında hem yerel hem

de transimperyal boyutlara sahip çok daha karmaşık bir sosyal ağ ortaya çıkmaktadır. Veriler, İstanbul'un yerel çekim gücünün yanı sıra, Buhara'dan Kaşgar'a, Semerkand'dan Delhi'ye uzanan geniş bir alandan gelen ziyaretçilerin varlığını göstermektedir.

Toplam 453 farklı memleketten gelen kişilerin %19,3'ü aktif seyahat deneyimi yaşamış ve ortalama 1,6 kez seyahat gerçekleştirmişlerdir. Bu rakamlar, 19. yüzyıl sufi toplumunun düşünülenden çok daha hareketli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Hicaz merkezli hac seyahatlerinin %42'lik oranla baskın konumu dini motivasyonun belirleyici rolünü vurgularken, geri kalan %58'lik kısım tasavvufi eğitim, ilim talebi, ticaret ve tekke ağları içindeki sosyal bağlar gibi farklı amaçları kapsamaktadır. Bu çeşitlilik, tekkelerin yalnızca hac güzergahında değil, çok yönlü bir sosyal ağın düğüm noktaları olduğunu göstermektedir.

Coğrafi dağılım ve seyahat yolları analizi, İstanbul'u merkez alan hiyerarşik bir yerleşim ve dolaşım ağının varlığını ortaya koymaktadır. Çelik, 19. yüzyılda İstanbul'un hem imparatorluk merkezi hem de küresel ticaret ağlarının bir parçası olarak çift kimlikli bir yapı kazandığını söylemektedir.[411] Bu çift kimlik, tekke bağlantılı insan hareketliliğinin de hem yerel hem sınır ötesi boyutlar taşımasını açıklayan yapısal bir arka plan sunmaktadır. Bursa, Konya, İzmir gibi Anadolu'nun büyük merkezleri, Edirne-Selanik hattının Rumeli'deki konumu ve Karadeniz kıyısındaki yoğun aktivite, dönemin ticaret rotalarını ve idari ağlarını yansıtmaktadır. Türkistan'dan gelen ziyaretçilerin varlığı ise İpek Yolu'nun kültürel ve manevi boyutlarının 19. yüzyılda hâlâ canlı olduğuna işaret etmektedir.

Tekkeler üzerinden yapılan bu mikro analiz, Osmanlı dünyasının makro ölçekteki dinamiklerini anlamayı mümkün kılmaktadır. Ancak genel örüntülerin ötesine geçerek, bu ağın taşıyıcıları olan aktörlerin kim olduğunu, hangi sosyal kategorilere ait olduklarını ve ne tür özellikler taşıdıklarını incelemek de gelinen yeri nasıl etkilediklerini anlamak bakımından önem taşımaktadır. Bu nedenle, tekke bağlantılı seyahat eden grupların demografik ve sosyoekonomik profillerini detaylı olarak analiz etmek gerekmektedir.

[411] Zeynep Çelik, *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul*, çev. Selim Deringil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 42-43.

3.1. Tarikat/Tekke Bağlantılı Seyahat Eden Grupların Profili

Tasavvuf literatüründe hareket ve mekân ilişkisi, manevi yolculuk kavramı etrafında şekillenmiş ve bu gelenek boyunca sürekli gelişim göstermiştir. "Seyr ü sülûk" terimi, etimolojik olarak "yürümek ve gitmek" anlamlarına gelen iki ayrı kelimeden oluşmakta ve tasavvufi terminolojide "manevi yolculuk" karşılığında kullanılmaktadır. Bu kavram, sadece mecazi bir ifade olmayıp, aynı zamanda fiziksel bir hareketliliği de içermesi bakımından tasavvuf geleneğinin özgün karakteristiklerinden birini oluşturmaktadır. Tasavvufun kurucu metinleri olan 11. yüzyılın önemli mutasavvıfı Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Sühreverdî'nin 13. yüzyıl başlarında kaleme aldığı Avârifü'l-Maârif'i, 15. yüzyıl mutasavvıfı Molla Câmi'nin *Nefahatül Üns*'ü,ve 17. yüzyıl Osmanlı müellifi Ankaravî'nin Minhâcü'l-Fukarâ'sı, seyahat vurgusunu sistematik biçimde işleyerek bu geleneğin hareketlilikle organik bağını açıkça ortaya koymaktadır.

Schimmel'in çözümlemesine göre, tasavvufta yolculuk kavramı iki temel boyutta gerçekleşmektedir: "âfâk" (dış dünya/ufuklar) ve "enfüs" (iç dünya/nefis).[412] Âfâk boyutu, fiziksel seyahat, coğrafi keşif ve farklı kültürlerle temas kurma süreçlerini kapsarken; enfüs boyutu, nefis terbiyesi, kalp temizliği ve marifet arayışı gibi içsel dönüşüm süreçlerini ifade etmektedir. Bu iki boyutun birbirini tamamlayıcı niteliği, tasavvuf geleneğinde fiziksel hareketliliğin salt pragmatik değil, aynı zamanda ontolojik bir temele dayandığını göstermektedir.[413] Dolayısıyla bir dervişin İstanbul'a yaptığı yolculuk, bu geleneğin kavramsal dünyasında yalnızca coğrafi bir yer değişimi değil; manevi olgunlaşmanın zorunlu bir uğrağıdır.

Bu teorik çerçevenin pratik yansımaları, tasavvufta somut hareketlilik pratiklerinin gelişiminde belirleyici olmuştur. "Rihle" kavramı, klasik İslam geleneğinde ilim tahsili amacıyla yapılan seyahatleri ifade ederken, tasavvuf bağlamında manevi bilgi arayışı, mürşid-i kâmil bulma ve farklı tarikat gelenekleriyle tanışma amaçlarını kapsamaktadır. "Hicret" terimi ise, Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göçünden ilham alarak, manevi amaçlarla gerçekleştirilen kalıcı veya uzun süreli yer değiştirme hareketlerini tanımlamaktadır. Bu iki kavram, sufiler için coğrafi hareketliliğin yalnızca bireysel bir tercih değil, aynı zamanda dinî ve manevi bir

[412] Bu ikili yapı, Kur'an-ı Kerim'deki *"Onlara âfakta ve enfüste ayetlerimizi göstereceğiz"* (Fussilet, 41/53) ayetinden ilham alarak geliştirilmiştir.

[413] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, s. 364-392.

yükümlülük olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yolculuklar aynı zamanda ilim, ticaret ve manevi arayıştan da beslenir ve İslam dünyasının sosyal örüntüsünü şekillendiren temel dinamiklerden biridir. Eickelman-Piscatori'ye göre sufi yolculukları, sadece soyut felsefi fikirlerin taşınmasını değil, toplumsal sınıfların kaynaşmasını, taşra ile merkezin bütünleşmesini ve yeni dini hareketlerin (tarikatların) filizlenmesini sağlayan ana omurgayı oluşturmuştur.[414] Özellikle Green, sufi seyahatinin zorunluluklar sebebiyle dahi olsa küresel ölçekte tarikat ağlarını nasıl inşa ettiğini sistematik biçimde çözümlemektedir.[415] Araştırmanın ampirik analizinde bu yaklaşımlar, arşiv belgelerindeki hareketlilik verilerini yorumlamak için birincil bir anlam çerçevesi sunmaktadır.

İnsan hareketliliğinin dinamiklerini anlamak için, sadece nereden gelip nereye gidildiğini bilmek yeterli değildir. Asıl kritik olan, kimlerin seyahat ettiği, hangi sosyal, dini ve mesleki aidiyetlerin bu hareketliliği motive ettiği ve seyahat eden bireylerin hangi demografik ve kültürel profillere sahip olduğudur. Seyahat eden grupların profil analizi, modern sosyal bilimler literatüründe "hareketlilik çalışmaları" (mobility studies) olarak adlandırılan disiplinler arası yaklaşımın tarihsel uygulamasını temsil etmektedir. Bu alan, insanların, nesnelerin ve fikirlerin fiziksel ve sanal hareketlerini inceleyerek, bu hareketlerin toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiğini araştırmaktadır. Özellikle John Urry'nin geliştirdiği "hareketlilik paradigması" (mobilities paradigm),[416] fiziksel hareketin yalnızca coğrafi yer değiştirme olmadığını, aksine sosyal ilişkilerin, kültürel kimliklerin ve ekonomik ağların yeniden üretildiği dinamik bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. Kimin nereye hareket ettiği toplumsal ilişkilerle doğrudan bağlantılıdır. Bu çerçevede 19. yüzyıl tekke bağlantılı seyahatleri, salt coğrafi yer değiştirme değil dini meşruiyet, sosyal ağ ve kültürel kimlik üretiminin bir parçası olarak okunmalıdır. Dolayısıyla, 19. yüzyıl Osmanlı dünyasında tekke bağlantılı seyahatleri incelemek, sadece insanların nereden nereye gittiğini tespit etmekle sınırlı kalmayıp, bu hareketlerin arkasındaki sosyal statüleri, ekonomik motivasyonları, dini aidiyetleri ve kültürel sermaye birikimlerini çözümlemeyi amaçlamaktadır.

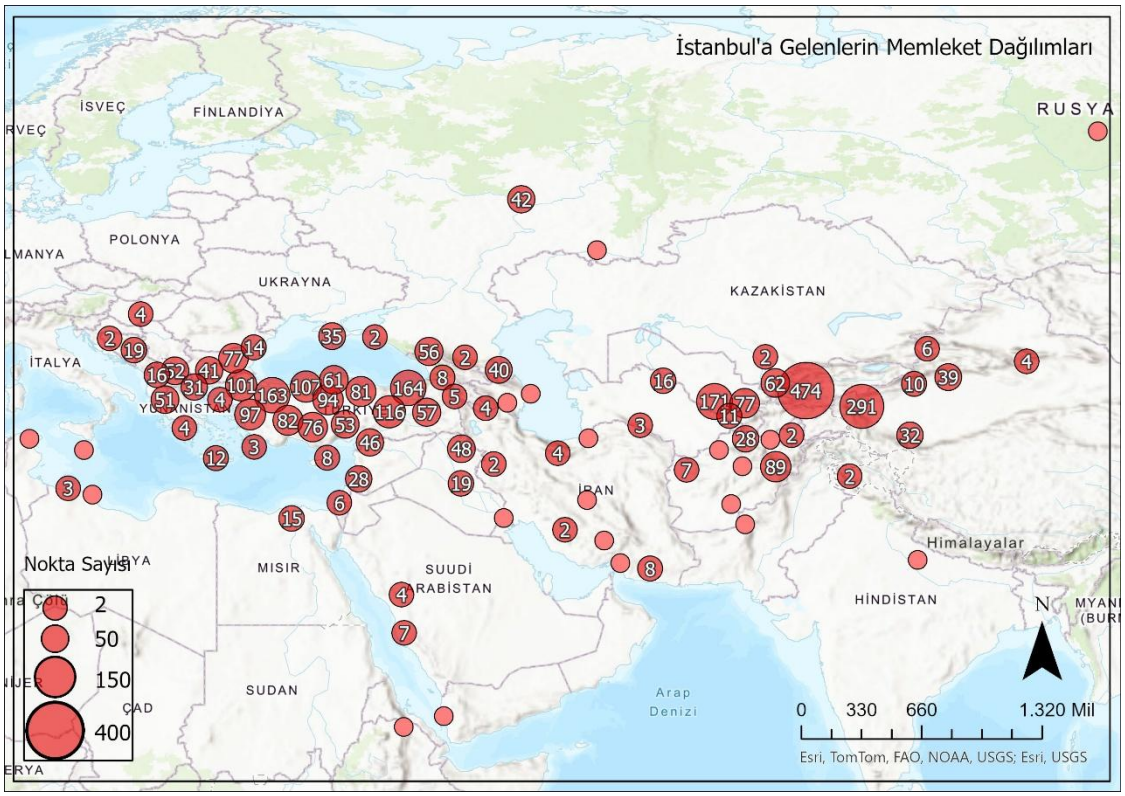
---

[414] Dale Eickelman ve James Piscatori, ed., *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination* Routledge, London 1990, s. 359-60.

[415] Nile Green, *Sufism: A Global History*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012, s. 205.

[416] Mimi Sheller ve John Urry, "The New Mobilities Paradigm", *Environment and Planning A: Economy and Space* 38/2, (2006), s. 149-56, https://doi.org/10.1068/a37268.

Daha önce belirtilen 5.622 kişilik veri setinin içinden, memleket kaydı tespit edilebilen 3.591 kişi üzerinden yapılan bu analiz, tekke bağlantılı seyahatlerin coğrafi boyutunu detaylı olarak ortaya koymaktadır. Bu kişilerin menşe coğrafyaları Harita 3.6'da görselleştirilmiştir. Böylece İstanbul'a gelen akışların kaynakları net bir şekilde anlaşılabilmektedir.



Harita 3.6: 1860-1920 arasında İstanbul'a gelen sufilerin memleketleri

Veri setinde yer alan kişilerin 1.237'sinin memleketi İstanbul olarak kaydedilmiştir. Kayıtlarda toplam 453 farklı memleket bilgisi tespit edilmiş olup, bunlar arasında en yüksek frekansa sahip ilk yirmi şehir Tablo 3.8'de sunulmaktadır.

Tablo 3.8: 1860-1910 arasında İstanbul'a gelinen ilk 10 memleket

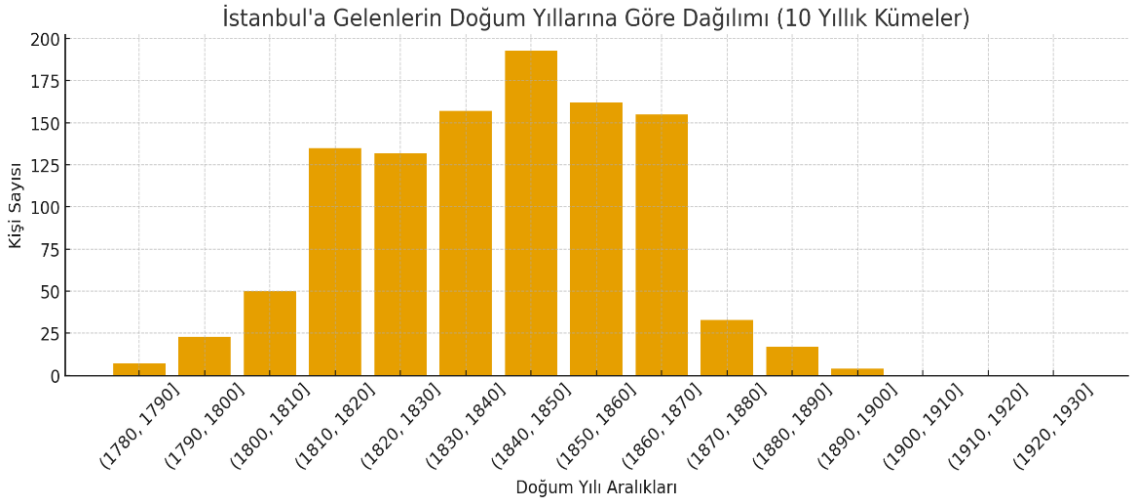
Sıra	Memleket	Kayıt Sayısı	Sıra	Memleket	Kayıt Sayısı
1	Asitane	1.237	11	Hokand	30
2	Buhara	76	12	Kazan	30
3	Afganistan	76	13	Kırım	29
4	Mergilan	62	14	Edirne	28
5	Kaşgar	61	15	Belh	26
6	Konya	59	16	Semerkand	25
7	Bursa	50	17	Dağıstan	25
8	Çerkes	44	18	Kastamonu	24

Sıra	Memleket	Kayıt Sayısı	Sıra	Memleket	Kayıt Sayısı
9	Karahisar	31	19	Ankara	21
10	Safranbolu	30	20	Bolu	21

Gelen ziyaretçilerin memleket dağılımı, 19. yüzyıl İslam dünyasının çok katmanlı ve karmaşık bağlantı ağlarını gözler önüne sermektedir. Memleketlerin yoğunluk analizine göre Anadolu ekseni Asitane, Konya, Bursa, Karahisar, Safranbolu, Edirne ve Kastamonu ile çizilmiş görünmektedir. Anadolu'nun bu büyük şehirleri tarikat ağları ile güçlü organik bağlara sahiptir.

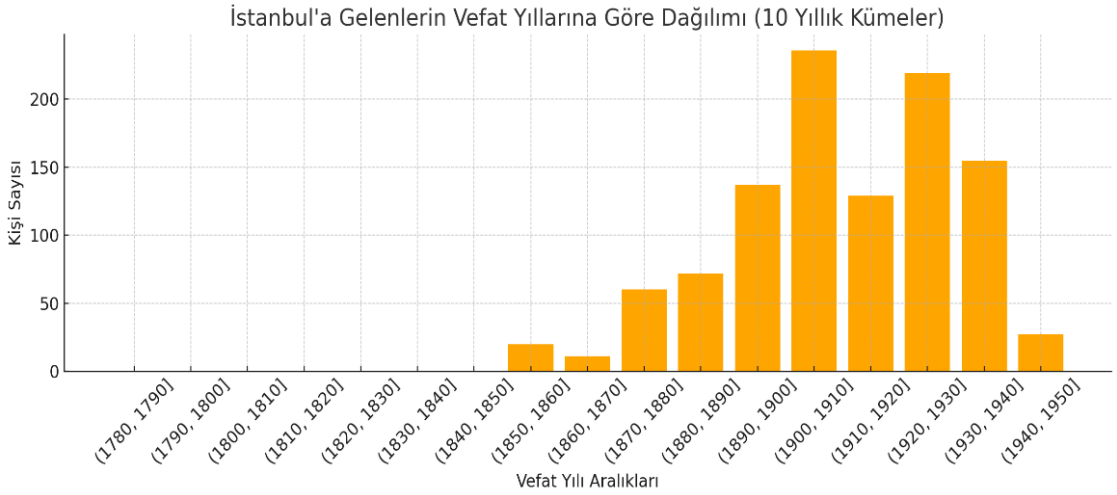
İstanbul'un sınır ötesi ağları, Türkistan koridoru Buhara, Mergilan, Kaşgar, Hokand, Belh ve Semerkand ile açıkça görülmektedir. Bu şehirlerden gelenlerin Özbekler Tekkesi aracılığı ile kayda geçmiş olduğundan tekkenin İpek Yolu'nun devamı işlevini yürüttüğünü göstermektedir. Buhara'nın 76 kişilik katılımı, söz konusu bölgenin karakteristiği olan Nakşibendiliğin İstanbul-Türkistan eksenindeki canlılığının kanıtıdır. İstanbul'un memleketler serisinin ilk yirmi şehir sıralamasındaki sınır ötesi bağlarına Afganistan ve Dağıstan'ı da eklemek gerekir. Harita 3.6'da da görüldüğü üzere, ilk yirmi şehir kapsamında görülmeseler de Hindistan ve Çin de oldukça büyük oranda temsilcisini Osmanlı Devleti'nin baş şehrine göndermiştir. Geleneksel merkez-çevre modellerinin aksine, İstanbul çok merkezli bir çekim sistemi sergilemektedir. İstanbul'un yerel dominantlığı yanında, Buhara ve Afganistan'ın 76'şar kişilik eşit katılımı, birincil çekim merkezlerinin varlığını göstermektedir. Bu durum, şehrin çok merkezli bir ağ yapısı taşıdığını ortaya koyar.

Bu coğrafi çeşitliliğin hangi tarihsel dönemlerde yoğunlaştığını ve ziyaretçi akışının zamansal dinamiklerini anlamak için, ziyaretçi profillerinin zamansal boyutlarının da sistematik bir analize tabi tutulması gerekmektedir. Bu amaçla, İstanbul'a gelen ziyaretçilerin doğum ve vefat yıllarına göre zamansal dağılımı, veri setindeki "memleket", "doğum", ve "vefat" sütunları dikkate alınarak analiz edilmiştir. Şekil 3.4 ve 3.5'te bu analizlerin grafiği görülmektedir.



Şekil 3.4: 1860-1910 yılları arsında İstanbul'a gelenlerin doğum yıllarına göre dağılımı

En yoğun tarihlerin 1820–1830, 1830–1840, 1840–1850 olduğu görülmektedir**.** Bu dönemler, Osmanlı'nın klasik-modern geçiş dönemi olan Tanzimat yıllarına denk gelmektedir. Vefat yıllarına göre yapılan dağılım ise daha farklı bir sonuç vermektedir.



Şekil 3.5: 1860-1910 yılları arsında İstanbul'a gelenlerin vefat yılına göre dağılımı

Vefat yıllarına göre yapılan sıralamada 1890–1900, 1910–1920, 1920-1930 yılları dikkat çekmektedir. Bu dönem, İstanbul'a gelen ziyaretçilerin şehirde kalarak, hayatlarının son dönemlerini burada geçirdiği fikrini destekliyor. Doğum yıllarıyla vefat yılları arasındaki gecikmeli yoğunluk, ziyaretçilerin ileri yaşlarda İstanbul'a geldiklerini ve burada uzun süre kaldıklarını gösteriyor olabilir. 1830–1850 doğumluların en büyük kısmı 1890–1910 yılları arasında vefat etmiş. Bu da 60-70 yaş arası uzun süreli yaşamlar olduğunu düşündürüyor. İstanbul, sadece bir geçiş değil, bir son durak olmuş olabilir;

özellikle tasavvufî merkez niteliği taşıyan tekkeler için bu çok anlamlıdır. İstanbul'un "geçiş değil, son durak" karakteri, şehrin son göç merkezi işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Ziyaretçiler, yaşamlarının son evresini anlamlı buldukları bir mekânda geçirmeyi tercih etmiş olabilirler. Tekkelerin yaşlılık döneminde tercih edilmesi, İslam tasavvuf geleneğindeki "seyr ü sülük" kavramının coğrafi tezahürü olarak da değerlendirilebilir. Hayatın son döneminde dini merkezlere yönelim, dünyevi kaygılardan uhrevi hazırlığa geçiş sürecinin mekânsal karşılığıdır. Gençler eğitim, ticaret öğrenimi ve kariyer fırsatları sebebiyle, ileri yaşlardaki kişiler öncelikle hacc akabinde ise tasavvufi derinleşme ve hilafet merkezinde Müslümanlarla dini-fikri alışverişler sebebiyle İstanbul'a gelmişlerdir. Bu kitleler bir yandan siyasi baskılardan kaçınma ve güvenli bir yaşam alanı bulma ihtiyacıyla, diğer yandan manevi arayış, dini eğitim alma ve İslami kimliklerini güçlendirme amacıyla, İslam dünyasının yeni siyasi-dini merkezi haline gelen İstanbul'a yönelmişlerdir.[417] Bu hareketlilik, Çinli Müslümanlarda olduğu gibi[418] İslam dünyasının geniş ağıyla bağlantı kurma fırsatı bulduklarını göstermektedir. Bu süreç, İstanbul'u sadece bir sığınma yeri değil, aynı zamanda kültürel direniş ve yeniden üretim merkezi haline getirmiştir.

Ziyaretçi yoğunluğuna göre ilk on beş şehrin yaş yoğunluğu Şekil 3.6'da gösterilmiştir. Tablo oluşturulurken şu öncelik sırası izlendi: doğum tarihi varsa doğrudan kullanıldı; yoksa vefat tarihinden ortalama 60 yıl çıkarılarak[419] tahmini doğum yılı elde edildi; her ikisi de yoksa kayıt "Veri Yok" olarak işaretlendi. Bu işlemle 2.549 kesin ve 973 tahmini olmak üzere toplamda 3.522 kayıt tarihlendirilebildi; 3.397 kayıt ise tarihlendirilemedi. Grafikler 3522 kayıt dikkate alınarak üretildi.

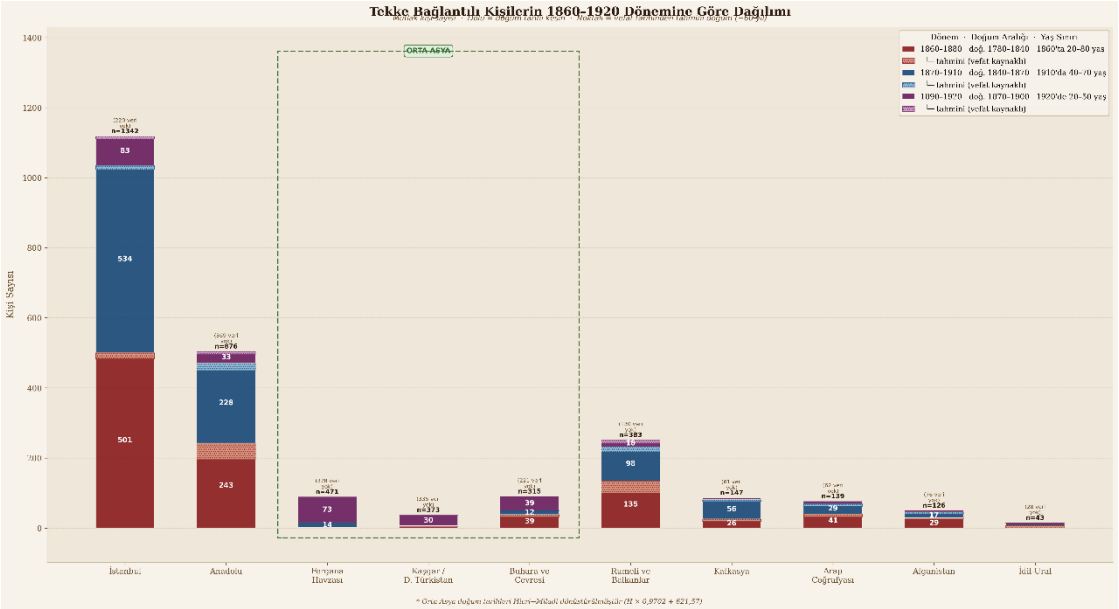
Tahmini doğum yılı şu mantıkla üç döneme ayrıldı: 1780–1840 doğumlular 1860–1880 döneminde 20–80 yaş aralığında bulunacağından bu döneme; 1840–1870 doğumlular 1870–1910 dönemine; 1870–1900 doğumlular ise 1890–1920 dönemine atandı. Bu sınırların dışında kalanlar grafiğin dışında tutuldu.

---

[417] A. Ahat Andican, *Cedidizmden Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2020, s. 213-87.

[418] Min Ke-qin, Omar Min, "Islam in China: History, Spread and Culture, A Pictorial Book", *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC)* 25/1 (2020), s. 197. https://doi.org/10.31436/shajarah.v25i1.1037.

[419] Duben ve Behar'ın yapmış olduğu çalışmada bir erkeğin beklenilen vefat yaşı 60 ile 70 arası tahmin edilmiştir (Alan Duben ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, çev. Nuray Mert, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2013, s. 167).



Şekil 3.6: 1860-1920 yılları arasında gelenlerin yaş gruplarına göre memleket dağılımı (mutlak sayı grafiği)

Tablodan görüleceği üzere İstanbul kökenli kayıtlar her üç dönemde de tartışmasız öndedir: 1860–1880'de (1860'ta 20-80 yaş arasında) 501, 1870–1910'da (1910'da 40-70 yaş arasında) 534, 1890–1920'de (1920'de 20-50 yaş arasında) 83 kişiyle toplamda 1.118 tarihlendirilmiş kayıt söz konusudur. Bu rakam hem şehrin kendi nüfusunun tekke sicillerine yansımasını hem de İstanbul'da vefat eden kişilerin kayıt altına alınma oranının yüksekliğini yansıtmaktadır.

Anadolu ikinci sıradadır ve 504 tarihlendirilmiş kayıtla İstanbul'un yaklaşık yarısına ulaşmaktadır. 1860–1880 ile 1870–1910 dönemleri birbirine yakın seyretmekte, 1890–1920'de ise belirgin bir düşüş yaşanmaktadır. Bu düşüş, söz konusu dönemde meydana gelen Balkan ve Kurtuluş Savaşları etkisi ya da veri kaydındaki boşluklardan kaynaklanıyor olabilir.

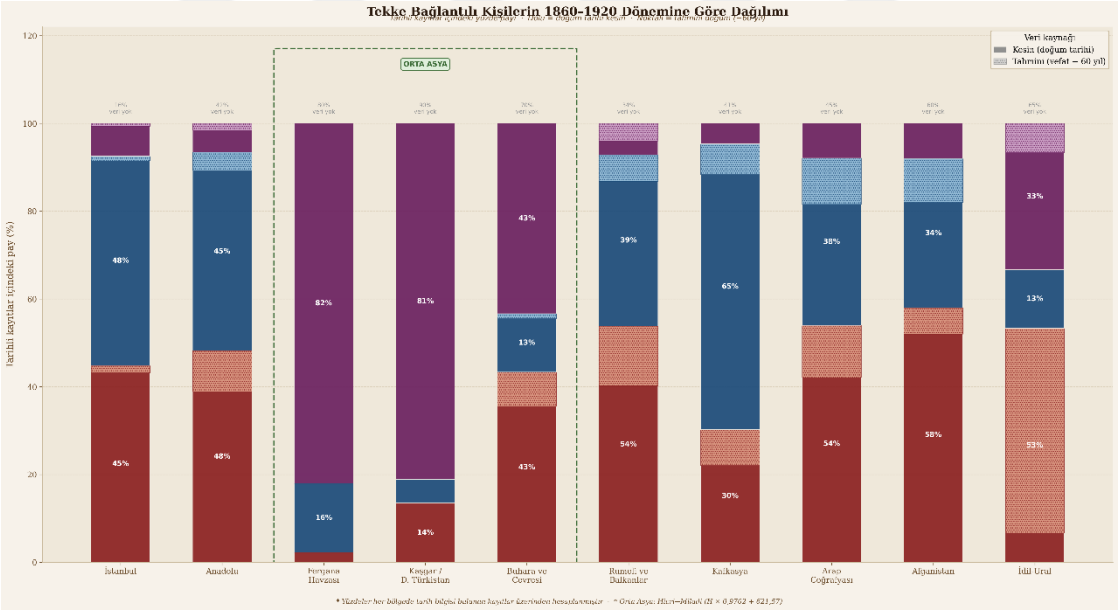
Rumeli ve Balkanlar 383 toplam kayıtla dikkat çekmektedir. 1860–1880 döneminde 135 kişiyle üçüncü sıraya yerleşmesi, 1877–78 yıllarında gerçekleşen 93 Harbi öncesindeki aktif neslin bu bölgeden İstanbul'a yoğun akışını düşündürmektedir. Tahmini dilimin bu bölgede görece kalın olması ise Balkan göçmenlerinin İstanbul'da vefat ettiğine dair kayıtların varlığına işaret etmektedir.

Türkistan bölgeleri mutlak sayı grafiğinde en çarpıcı tabloyu ortaya koymaktadır. Fergana Havzası'ndan yalnızca 89, Kaşgar/Doğu Türkistan'dan 37, Buhara ve çevresinden 90 kişi tarihlendirilmiştir. Üstelik bu kayıtların neredeyse

tamamı 1890–1920 dönemine yığılmıştır; önceki dönemlerdeki varlık son derece sınırlıdır. Tahmini dilimin ise bu bölgelerde sıfıra yakın olması, Türkistanlıların İstanbul'da vefat etmediğini ya da vefatlarının kayıt altına alınmadığını kesin biçimde ortaya koymaktadır.

Kafkasya'nın 1870–1910 dönemindeki yükselişi (56 kişi) kronolojik açıdan anlamlıdır: 1877–78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından yaşanan Kafkas göçlerine denk düşmekte, 1863 ve 1867 Çerkes göçlerinin de etkisi olduğu düşünülmelidir. Karpat'ın demografik analizlerine göre 1877–78 Savaşı'nın ardından yüz binlerce Kafkas Müslümanı Osmanlı topraklarına sığınmış; bu göç dalgası İstanbul başta olmak üzere büyük şehirlerin nüfus yapısını köklü biçimde dönüştürmüştür.[420] Veri setindeki Kafkasya kökenli tekke mensuplarının bu dönemdeki varlığı, söz konusu demografik dönüşümün tekke sicillerine yansıması olabilir.

Şekil 3.7'deki yüzde grafiği bölgeler arası yapısal farklılıkları çok daha net biçimde görünür kılmaktadır.



Şekil 3.7: 1860-1920 yılları arasında gelenlerin yaş gruplarına göre memleket dağılımı

Görüldüğü üzere İstanbul ve Anadolu'da dönemsel dağılım görece dengeli yayılmıştır; her iki bölgede de üç dönem birbirini izleyen bir süreklilik görülmektedir.

[420] Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, s. 16.

Bu durum, söz konusu bölgelerin İstanbul tekke dünyasına bütün 1860–1920 döneminde kesintisiz katkı sağladığına işaret etmektedir.

Rumeli ve Balkanlar'da ise 1860–1880 dönemi ağırlığı dikkat çekicidir: tarihlendirilmiş kayıtların yarısından fazlası bu erken döneme aittir.[421] 1890–1920'deki keskin düşüş, 1878 Berlin Antlaşması sonrasında Balkan topraklarının elden çıkmaya başlaması ile birlikte bu coğrafyadan İstanbul'a olan akışın zayıfladığını düşündürmektedir. Kafkasya'da kitlesel göçlerin[422] yoğunlaştığı 1870–1910 döneminin tarihlendirilmiş kayıtlar içindeki payı %61'e ulaşarak bölgenin en belirgin dönemsel yığılmasını oluşturmaktadır.

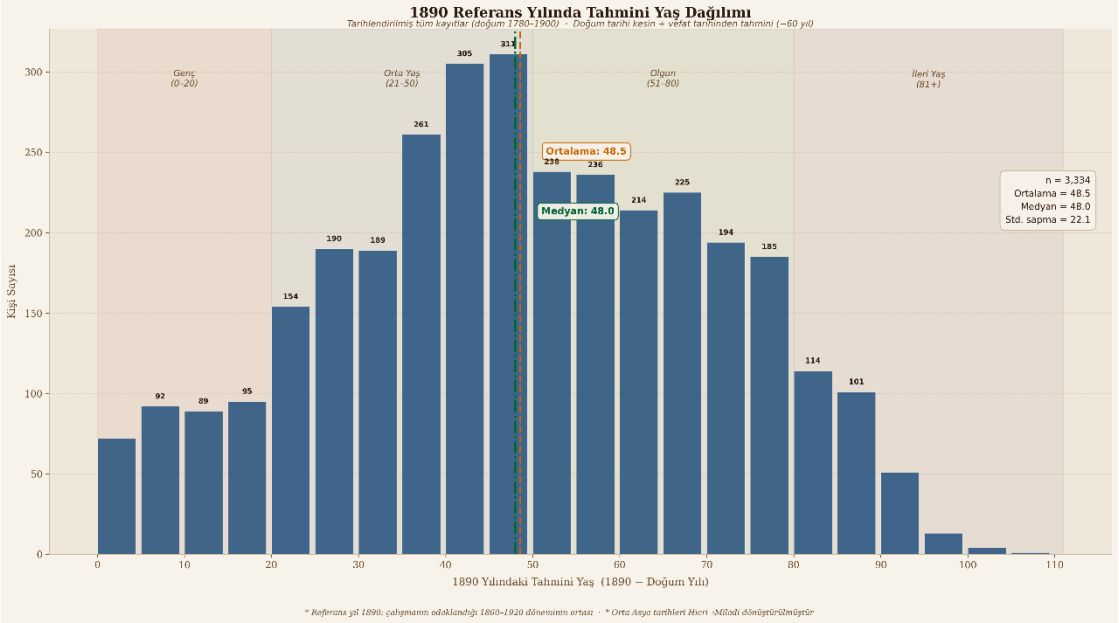
Türkistan'ın yüzde grafiğindeki görünümü ise son derece keskindir. Fergana Havzası'nda tarihlendirilmiş kayıtların %82'si, Kaşgar/Doğu Türkistan'ın %86'sı 1890–1920 dönemine aittir. Bu yoğunlaşma tesadüfi değildir: Rusya'nın 1880'lerden itibaren Türkistan'ı tam olarak hâkimiyet altına alması[423], bölge Müslümanlarının İstanbul ile bağ kurma çabasını geç bir dalgayla yoğunlaştırmış ve bu kişiler kayıtlara çoğunlukla genç kuşaklar olarak girmiştir. Grafiğin üst kısmındaki "veri yok" oranlarının Türkistan'da %80'i aşması ise bu yorumu tamamlamaktadır: bölgenin gerçek katkısı muhtemelen grafiklerin gösterdiğinden çok daha büyüktür ancak kayıt dışı kalmaktadır.

İstanbul'a gelenlerin yaş ortalamaları, 1860–1920 döneminin tam ortasında, yani 1890 yılını referans alarak hesaplanmıştır. Yani örneğin 1850 doğumlu biri 1890'da 40 yaşındadır. 1890 "referans yılı"na göre ortaya çıkan durum Şekil 3.8'de sunulmuştur.

[421] Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri, 1877-1890*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, s. 22-29.

[422] Berber, "19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler", s. 33.

[423] Audrey Ruth Burton, *The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550 - 1702*, Richmond: Curzon, 1997, s. 4-5; Orhan Doğan, "Çarlık Rusya'sının Türkistan (Orta Asya) Siyaseti ile İlgili Önemli Bir Belge", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (2004), s. 287-302; Yusuf Serdar Demirtaş, "'Doğu Sorunu'ndan "Yeni Büyük Oyun"a", *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi (ATAD)*, 31 (2019), s. 21.



Şekil 3.8: 1890 yılı referans alındığında İstanbul'a gelenlerin yaşlarına göre dağılımı

Grafik dört yaş bandına ayrılmıştır. Buna göre:

21–50 bandı en kalabalık dilimi oluşturmaktadır; 35–50 yaş aralığı zirveye ulaşmaktadır. Bu, tekke çevresine dahil olan kişilerin büyük çoğunluğunun gençlik ya da erken olgunluk döneminde İstanbul'a yöneldiğine işaret etmektedir.

51–80 bandı ikinci sırayı almaktadır ve dağılım bu aralıkta da görece yüksek seyretmektedir. Ortalama 46,3 ile medyan 46,0'ın birbirine bu denli yakın olması dağılımın simetrik ve dengeli yapısını teyit etmektedir.

0–20 ve 81+ bantları beklenen biçimde sınırlı kalmaktadır. 10-20 arası gençlerin ve 80 üzeri hatta 100 yaşına varan bireylerin varlığı dikkat çekicidir.

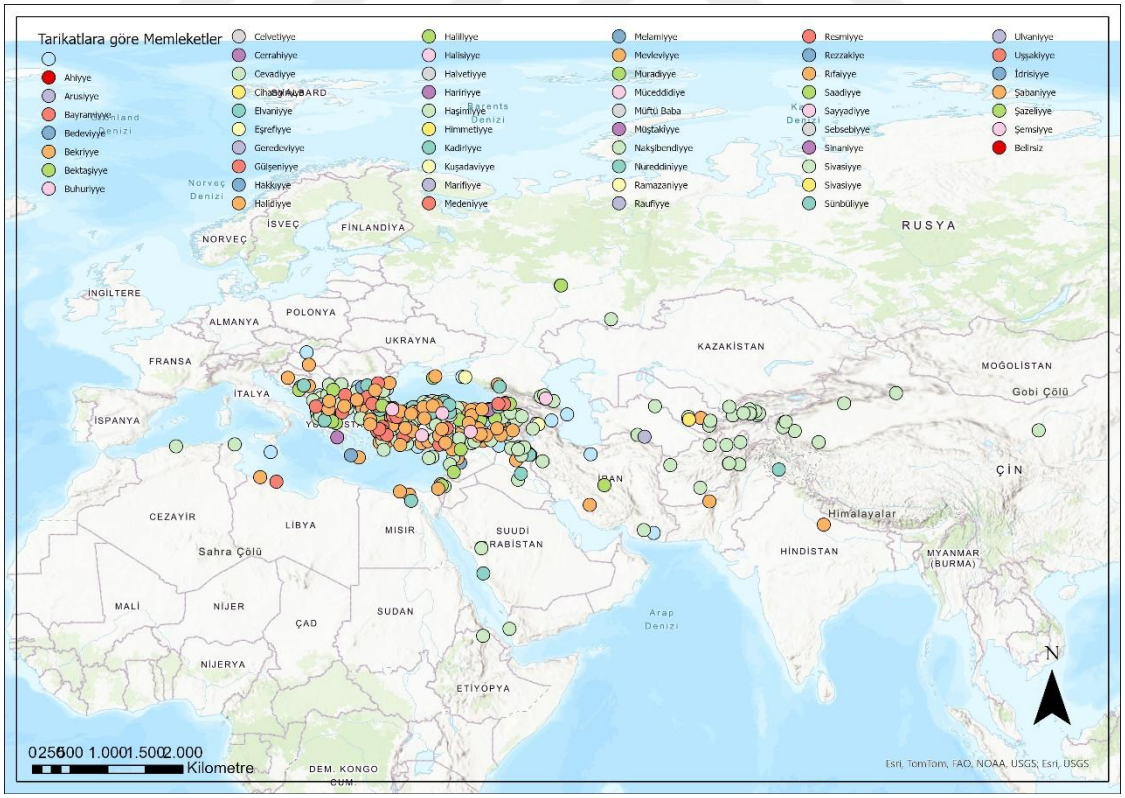
Üç grafik birlikte okunduğunda, İstanbul tekke dünyasının demografik beslenme coğrafyasının yüzyılın ikinci yarısında geniş bir coğrafi yelpazeye yayıldığı görülmektedir: Anadolu ve Rumeli'nin belirleyici olduğu erken dönemin yerini, yüzyılın sonuna doğru Türkistan ve Kafkasya'nın giderek ağırlık kazandığı bir yapı almaktadır. Bu durum yalnızca hareketlilik örüntülerini değil, Osmanlı'nın son döneminde İstanbul'un İslam dünyasındaki merkez konumunu gözler önüne sermektedir. Yaş dağılımı verileri ise bu tabloya önemli bir boyut katmaktadır: İstanbul tekke dünyası ağırlıklı olarak 30–65 yaş aralığındaki hem bedensel hem entelektüel

açıdan en verimli çağlarındaki bireyleri çekmiştir. Bu durum, İstanbul'a yönelişin tesadüfi ya da zorunluluktan kaynaklanan bir hareket olmadığını; bilinçli bir tercih ve belirli bir olgunluk düzeyinin ürünü olduğunu düşündürmektedir.

Söz konusu demografik ve coğrafi çeşitlilik, farklı kökenlerden gelen grupların farklı mekânlara yöneldiğine de işaret etmektedir. Buhara gibi uzak coğrafyalardan yola çıkan yaşlı bir mutasavvıf ile Konya gibi yakın bir merkezden gelen genç bir talebe, İstanbul'da aynı mekânları tercih etmiyor olabilir. Bu gözlem, tekkelerin homojen kurumlar olarak değil; yerel, bölgesel ve küresel ölçeklerde birbirinden farklı işlevler üstlenen mekânlar olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Seyahat eden grupların profiline ilişkin bu tablonun ardından, odağı artık söz konusu seyahatlerin hedefi olan mekânların kendisine ve işlevsel özelliklerine çevirmek gerekmektedir.

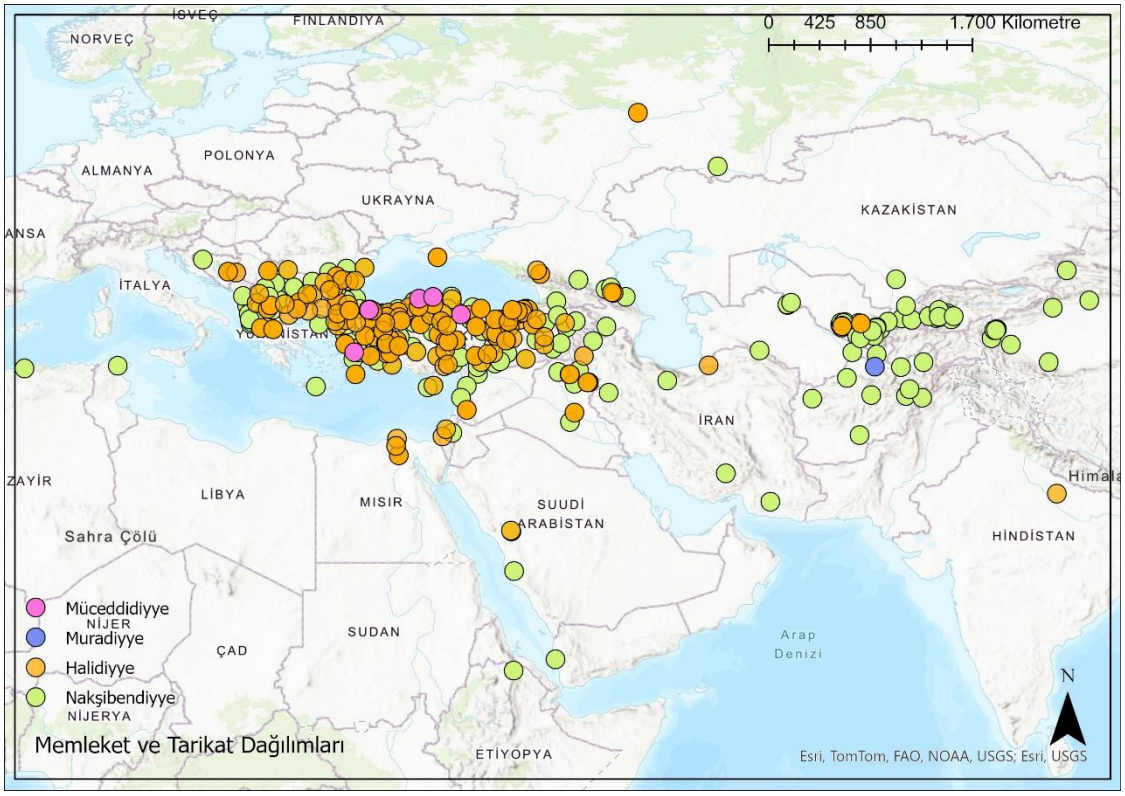
3.2. Seyahat Mekânları: Seferi, Beynelmilel ve Mahalli Tekkeler

Yukarıda ifade edildiği gibi memleket bilgisi bulunan 3.591 kişilik (%62) memleket verisi, 453 farklı yerleşim yerinden gelenleri kapsamaktadır. İstanbul'un etkin tarikatlarının coğrafi kökenlerini gösteren Harita: 3.7 aşağıda sunulmuştur.



Harita 3.7: Tarikatlara göre memleketler dağılımı

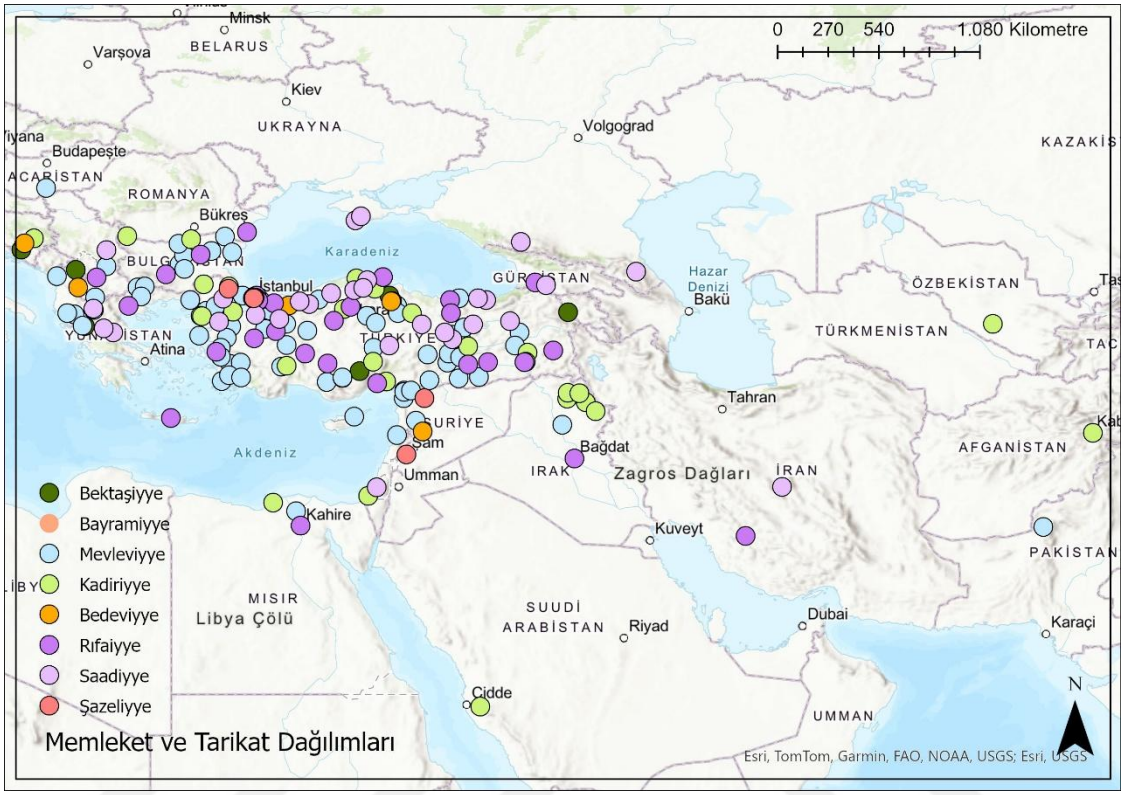
Haritada dağılımı izlenen veri setinden 907 kayıt (%26) Anadolu dışı veya sınır ötesi kökenli olarak tespit edilmiş, bunların 659'u (%72) doğrudan sınır ötesi ve Anadolu harici (Türkistan, Afganistan, Kafkasya, Balkanlar, Arap coğrafyası) menşelidir. Bu nüfus, 63 farklı tekkede ve 188 farklı memleket kökeninden oluşmaktadır. Tarikatlar bazında, bir bütün olarak sunulan memleket ve tarikat dağılımının ardından, aşağıdaki dört harita veri setini tarikat gruplarına göre parçalara ayırarak daha ayrıntılı bir okuma imkânı sunmaktadır. Bu ayrıştırma, farklı tarikatların coğrafi yayılım örüntülerini, menşe bölgelerini ve İstanbul merkezli ağlardaki ağırlıklarını karşılaştırmalı biçimde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.



Harita 3.8: Nakşibendiyye ve kollarının memleket dağılımı

Yukarıdaki harita en kalabalık ve en geniş coğrafi yayılıma sahip Nakşibendiyye ve kollarına dair haritadır. Halidiyye turuncu noktalarla Anadolu'nun tamamına yayılmış, İstanbul'da ve Orta Doğu'da yoğunlaşmıştır. Nakşibendiyye yeşil noktalarla hem Anadolu'da hem de Türkistan'da —Özbekistan, Afganistan, Hindistan— belirgin kümeler oluşturmaktadır. Bu harita, Nakşibendî-Halidî kolunun İstanbul merkezli ağının ne denli geniş bir coğrafyaya uzandığını açıkça ortaya koymaktadır. Müceddidiyye ve Muradiyye çok az sayıda noktayla temsil edilmektedir.

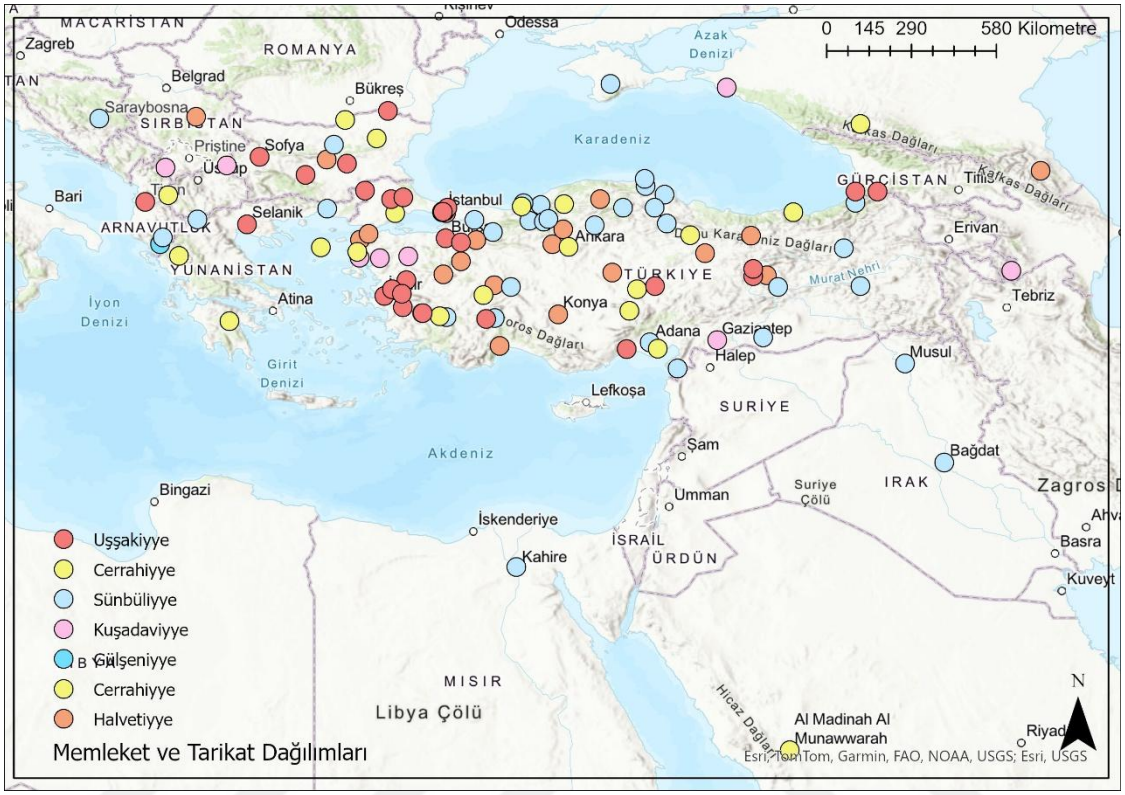
Osmanlı Devleti genelinde ve İstanbul özelinde güçlü kurumsal yapısıyla öne çıkan Mevleviyye ve bunları izleyen Kadiriyye ve Rıfaiyye tarikatlarının menşe coğrafyası Harita 3.9'da görülmektedir.



Harita 3.9: Mevleviyye, Kadiriyye, Rıfaiyye ve diğer önemli tarikatlar ve memleket dağılımları

Bu harita hem coğrafi genişlik hem de tarikat çeşitliliği bakımından Nakşibendi haritasından ayrışmaktadır. Mevleviyye açık mavi noktalarıyla en kalabalık grubu oluşturmakta ve Anadolu'yu boydan boya kateden yoğun bir hat çizmektedir; İstanbul'da belirgin kümelenme dikkat çekmektedir. Rıfaiyye mor noktalarıyla hem Anadolu'da hem de Suriye-Mısır hattında geniş bir yayılım sergilemekte; bu tarikatın Arap coğrafyasıyla bağını ortaya koymaktadır. Saadiyye de Orta Doğu'ya uzanan noktalarıyla dikkat çekmektedir. Kadiriyye Anadolu'da dağınık ama sürekli bir varlık sürdürmektedir. Bedeviyye ve Şazeliyye Mısır ve Kuzey Afrika'ya uzanan nadir noktalara sahiptir; bu haritada en uzak coğrafyalara ulaşan gruplardır. Bayramiyye ve Bektaşiyye en seyrek gruplardır ancak Bektaşiyye Balkanlar'dan Kafkas coğrafyasına uzanan bir alanda varlık göstermektedir.

İstanbul özelinde ve Osmanlı Devleti genelinde en yaygın tarikat olan Halvetiyye çok çeşitli kolları ile belirgindir. Harita 3.10'da en yaygın kolları ile birlikte Halvetiyye'nin memleket dağılımı sunulmuştur.

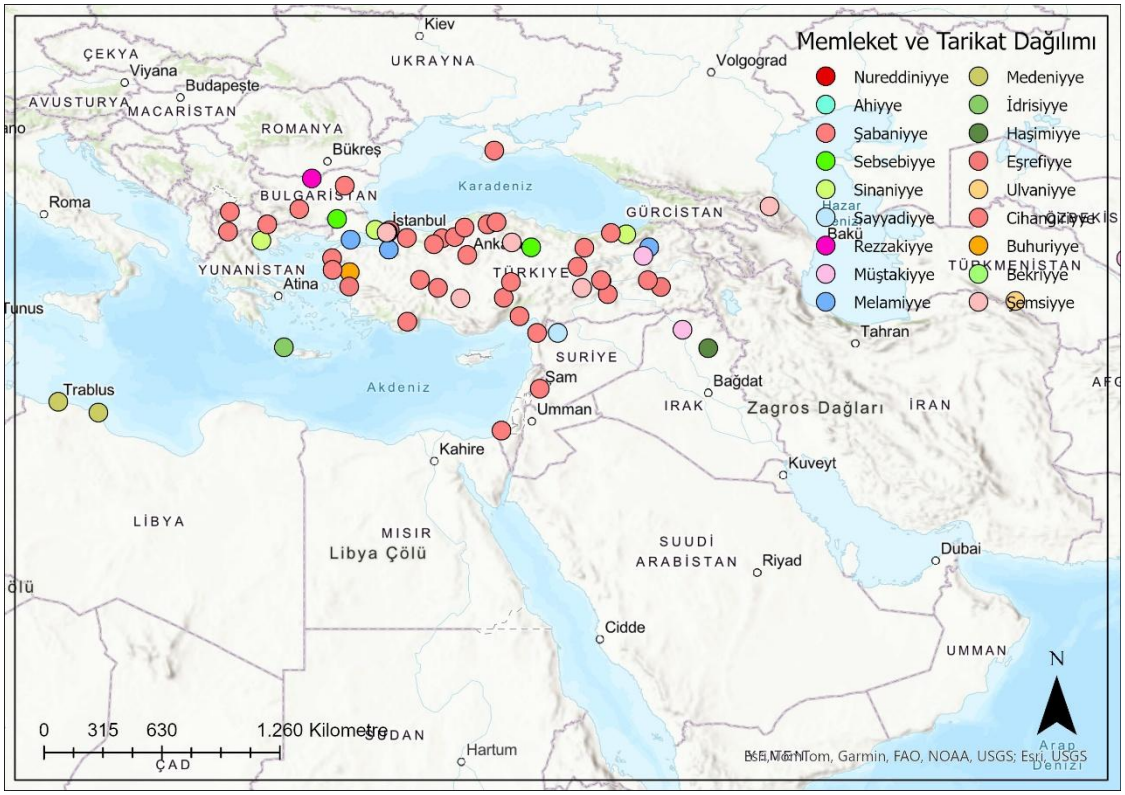


Harita 3.10: Halvetiyye ve bazı kollarının memleket dağılımları

Bu harita coğrafi yoğunluğu en belirgin haritalar arasındadır. Noktalar büyük ölçüde Anadolu ve Balkanlar ekseninde sıkışmış olup İstanbul yakın çevresinde bir kümelenme söz konusudur. Sünbüliyye mavi noktalarıyla en geniş alana yayılan gruptur; Balkanlar'dan Karadeniz kıyılarına uzanan bir hat boyunca sürekli bir varlık sergiler. Uşşakiyye kırmızı noktalarıyla İstanbul, Ege kıyıları ve Batı Anadolu'da yoğunlaşmaktadır. Cerrahiyye İstanbul merkezli sıkı bir küme oluşturmakta; Kuşadaviyye nispeten Gülşeniyye'den daha geniş bir coğrafyaya yayılsa da her iki kol da az noktayla temsil edilmektedir. Halvetiyye noktaları Anadolu'ya dengeli biçimde dağılmıştır. Bu haritanın en önemli özelliği coğrafi sınırlılıktır: neredeyse tüm noktalar Osmanlı'nın Anadolu-Rumeli çekirdeğinde kalmakta, İslam dünyasının diğer bölgelerine yayılım zayıf kalmaktadır. Bu coğrafi sınırlılık, Karataş'ın tarikatın erken dönemde geçirdiği "Osmanlılaşma" sürecinin kalıcı bir izini taşımaktadır. Karataş, Halvetiyye'nin özünü Anadolu coğrafyasında kazandığını ve bu kimliğin tarikatın İstanbul'daki varlığını da biçimlendirdiğini ortaya koymaktadır: "Halvetiye, kentsel bir

Osmanlı tarikatı olarak Amasya şehrinin ürünüydü.".[424] 19. yüzyılda da Halvetî kollarının mensup coğrafyasının Anadolu-Rumeli ekseninde kalması, bu tarihin derin sürekliliğine işaret etmektedir.

Müntesipleri kadar coğrafyaları da sınırlı olan tarikatların memleket haritası ise Harita 3.11'de görülebilir.



Harita 3.11: Nadir tarikatlar ve memleket dağılımları

Bu haritada Halvetiyye'nin bazı kolları ve nadir tarikatların dağılımı görülmektedir. Şabaniyye pembe noktalarıyla bu grupta en fazla kayda sahip tarikat olarak Anadolu ve İstanbul çevresinde dağınık bir varlık sergiler. Melamiyye ve Sinaniyye İstanbul odaklı küçük kümeler oluşturmaktadır. Sebsebiyye, Rezzakiyye, Cihangiriyye ve Bekriyye gibi tarikatlar birer ikişer noktayla temsil edilmektedir. Bu çeşitliliği yüksek harita bilinen büyük yapıların yanında küçük ve çok bilinmeyen tarikatların İstanbul'un tekke dünyasına zengin bir katman ile dahil olduğunu göstermektedir.

Görüldüğü üzere coğrafi yayılım açısından en keskin ayrım Nakşibendiyye ile Halvetî kolları arasındadır. Halvetî tarikatları neredeyse yalnızca Anadolu-Rumeli

[424] Karatas, *The City as a Historical Actor*, s. 129-31.

coğrafyasında var olurken Nakşibendiyye-Halidiyye İstanbul'u Türkistan'a bağlayan küresel bir ağın düğüm noktası olarak konumlandırmaktadır. Rıfaiyye ve Saadiyye ise İstanbul'u Arap coğrafyasına bağlayan köprü tarikatlar olarak öne çıkmaktadır.

Yoğunluk açısından sırsıyla Nakşibendiyye-Halidiyye, Mevleviyye-Rıfaiyye, Halvetî kolları ve nadir tarikatlar sıralaması belirgindir. Bu sıralama aynı zamanda kurumsal güç, seyahat ağlarının genişliği ve İstanbul'a çekilen kitlenin çeşitliliği bakımından da geçerlidir.

Haritalardan yapılabilecek en önemli çıkarım ise mekânsal örüntü açısından tüm haritalarda İstanbul'un bir yoğunlaşma noktası olduğudur. Ancak bu yoğunlaşmanın niteliği farklıdır. Halvetî kolları için İstanbul bir son nokta, Nakşibendiyye için ise bir aktarma merkezi işlevi görmektedir. Bu ayrım, tezin Mahallî-Beynelmilel-Seferî tekke tipolojisiyle doğrudan örtüşmektedir.

Sınır ötesi nüfusun tekkelerdeki dağılımı homojen değildir; tekkelerin işlevsel özellikleri, coğrafi etki alanları ve cemaat yapıları birbirinden belirgin şekilde farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmayı analiz etmek için, tekkeleri üç temel tipoloji üzerinden sınıflandırmıştık: Mahalli, Seferî ve Beynelmilel Tekkeler.

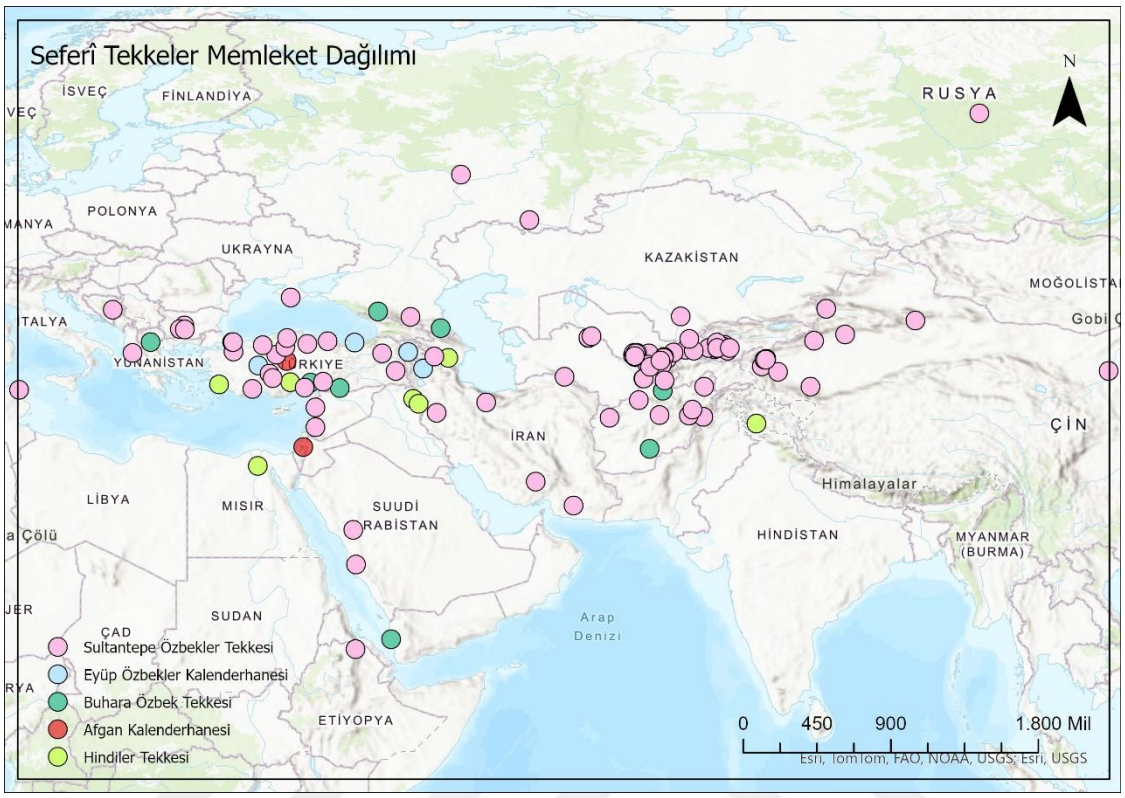
Bir sonraki bölümde, 907 kişilik sınır ötesi nüfusun tekkelerdeki dağılımı bu tipolojik çerçeve üzerinden analiz edilecek, her tipolojinin kendine özgü göç dinamikleri, entegrasyon kalıpları ve sosyolojik fonksiyonları detaylı olarak incelenecektir. Analiz, özellikle Sultantepe Özbekler Tekkesi, Afgan Kalenderhanesi, Mustafa Dede Tekkesi gibi seferî tekkelerin diaspora merkezi olarak işlevlerini; Bab-ı Cedid ve Galata Mevlevihaneleri gibi Beynelmilel tekkelerin çok kültürlü ağ yapılarını ve mahallî tekkelerin İstanbul'un mahalle dinamiklerine entegrasyonu somut verilerle ortaya konulacaktır.

3.2.1. Seferî Tekkeler: Diaspora Merkezleri ve Göç Güzergahları

Seferî tekkeler, İstanbul'un tekke sisteminde özel bir kategori oluşturmaktadır. Bu tekkeler, yerli nüfusa değil, belirli coğrafi bölgelerden gelen yolculara ve göçmenlere hizmet etmek üzere kurulmuş, diaspora topluluklarının dini ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan merkezler olarak işlev görmüştür.[425] Seferî tekkelerin coğrafi dağılımı incelendiğinde, farklı bölgesel ağlara ait kümelenmelerin olduğu

[425] Muammer Demirel, "19. Yüzyılda Bursa'ya Yerleşen Göçmenler ve Oluşturdukları Kültür", *Bursa Halk Kültürü, Uludağ Üniversitesi II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı* 1 (Ekim 2005), s. 191.

görülmektedir. Bunların en önemlisi ve en yoğunu, Türkistan coğrafyası ile bağlantılı tekkelerdir. Seferi tekkelerin menşeleri Harita 3.12'de gösterilmiştir.



Harita 3.12: Seferî Tekkeler memleket dağılımı

Türkistan Seferî Tekkeleri: İpek Yolu Diasporası

Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye koluna mensup Sultantepe Özbekler Tekkesi, İstanbul'daki Türkistan yolunun en büyük ve en önemli merkezi olarak öne çıkmaktadır.[426] Bu tekke ile ilgili defterlerden veri setine eklenen 281 kişinin 276'sı (%98) sınır ötesi kökenlidir. Özbekler Tekkesi, Türkistan diasporasının çoğunluğunu tek başına barındırmaktadır. Memleket dağılımına bakıldığında, Fergana Vadisi şehirlerinin baskın olduğu görülmektedir: Mergilan 60 kişi (%21), Kaşgar 47 kişi (%17), Semerkand 25 kişi (%9), Hokand 24 kişi (%9), Namangan ve Taşkend'den ise 20'şer kişi (%7) gelmektedir. Sultantepe, klasik bir seferî tekke örneği olarak İpek Yolu'nun batı ucunda ve hac yolu üzerinde bulunmaktadır. Tezin dördüncü Bölümünde de görüleceği üzere Sultantepe yeni göçmenlerin ilk barınma noktası olmanın ötesinde, iş bulma ve ticaret ağının merkezi, dil-din-kültür aktarımının yapıldığı bir kurum ve hemşerilik dayanışmasının organize edildiği bir platform olarak çok katmanlı işlevler

[426] Can, *Spiritual Subjects*, s. 71.

üstlenmiştir. İstanbul'a entegrasyon aşamasında bir "geçiş bölgesi" niteliği taşıyan bu tekke, göçmenlerin şehre uyum sürecinde kritik bir ara istasyon görevi görmüştür.

Nakşibendiyye'ye mensup Buhara Özbek Tekkesi, Sultantepe'den sonra ikinci büyük Özbek diaspora merkezi olarak karşımıza çıkmaktadır.[427] 57 kişilik nüfusunun 56'sı (%99) sınır ötesi kökenli olan bu tekke, Buhara merkezli spesifik bir yapılanmadır. Nüfusun 35'i (%62) doğrudan Buhara'dan gelirken, Afganistan (4 kişi), Belh (3 kişi) ve Hokand (2 kişi) gibi bölgelerden de göç almıştır. Sultantepe'den farklı olarak, Maveraünnehir'in tarihi başkenti Buhara kökenli nüfusu yoğunlaştırmış, böylece Semerkand-Buhara üçgeninden gelen Özbek topluluğunun ikinci büyük toplanma noktası haline gelmiştir.

Nakşibendiliğe mensup Eyüp Özbekler Kalenderhanesi (Lalizade Tekkesi), üçüncü Özbek diaspora merkezi olarak[428], 30 kişilik nüfusunun 29'u (%97) sınır ötesi kökenli olan bir yapıya sahiptir. Buhara (9 kişi), Kaşgar (7 kişi), Hokand (3 kişi) ve Taşkend'den (3 kişi) gelen nüfusla, Sultantepe ve Buhara Özbek tekkelerine göre daha küçük ölçekli olmasına rağmen, aynı seferî karakteri taşımakta ve spesifik bir diaspora işlevi görmektedir.

Afganistan/Hindistan Seferî Tekkeleri: Belh-Buhara-İstanbul

Nakşibendiliğe mensup **Üsküdar Afgan Kalenderhanesi**[429], İstanbul'daki en homojen tekke olarak dikkat çekmektedir. 48 kişilik nüfusunun ikisi hariç tamamı sınır ötesi kökenli olup, 46'sı (%95) doğrudan Afganistan'dan gelmiştir. Kırşehir ve Kudüs'ten birer kişinin de bulunduğu bu son derece spesifik yapı, tamamen Afgan kökenli bir seferî tekke örneğidir. Küçük ölçeğine rağmen, Afganistan'dan gelen göçmenlerin ilk yerleşim noktası ve cemaat organizasyon merkezi olarak kritik bir işlev görmüştür.

Nakşibendiliğin Müceddiyye kolunun Muradiyye şubesine mensup Murad Buhari Tekkesi (Şeyh Murad Efendi)[430], 38 kişilik nüfusunun 28'i (%93.3) sınır ötesi kökenli olan bir yapıyla, Belh (Kuzey Afganistan) kökenli topluluğun spesifik seferî tekkesi olarak öne çıkmaktadır. Nüfusun 21'i (%70.0) doğrudan Belh'den gelirken, Buhara (3 kişi) ve Kırım'dan (1 kişi) da göç almıştır. Belh, tarihi İpek Yolu üzerinde

[427] Thierry Zarcone, "Doğulu ve Batılı Yolcuların İntibalarında Buhara Tekkesi", s. 54-55.
[428] Çetin, *Eyüp Tekkeleri*, s. 264-67.
[429] Haskan, "Afganlılar Kalenderhanesi", s. 399-405.
[430] Çetin, "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları", s. 25-27.

yer alan ve Mevlâna'nın doğum yeri olarak İslam dünyasında önemli bir merkez konumundadır. Bu tekke, Belh-Buhara-İstanbul aksı üzerindeki coğrafi hareketliliğin ve ticaret-ilim yolculuklarının somut bir göstergesi niteliğindedir.

Kafkasya Seferî Tekkeleri: Zorunlu Göç ve Diaspora

Nakşibendiliğe mensup Mustafa Dede Tekkesi, Dağıstanlı topluluğun tamamen homojen seferî tekkesi olarak, 12 kişilik nüfusunun 11'i (%92) Dağıstan kökenlidir. Bu tekke, küçük ama son derece spesifik bir diaspora merkezi karakteri taşımaktadır. Türkistan tekkeleri gibi ticaret ve gönüllü göç değil, zorunlu göç sonucu oluşmuş bir yapı olduğunu düşündürmektedir. Postnişin Ahmet Efendi'nin en küçüğü 1859 Dağıstan doğumlu 5 oğlu, 2 damadı ve 4 Dağıstanlı dervişinin tekkede kayıtlı olması sebebiyle, şeyhin Kafkas Savaşları sırasında sadece bireysel değil, aile ve mürit çevresiyle birlikte kolektif bir göç gerçekleştirerek İstanbul'a geldiğini göstermektedir. Bu durum, zorunlu göçün yarattığı acil dayanışma ihtiyacının bir sonucudur. Türkistan diasporasının ticaret ve hac temelinde kurulan geniş ağlarına karşılık, Kafkas diasporası siyasi sığınma ve acil yerleşim ihtiyacı temelinde daha merkezileşmiş ve homojen yapılar oluşturmuştur.

Ertuğrul Tekkesi: Afrika Köprüsü

Şazeliyye'ye mensup Ertuğrul Tekkesi, nüfus büyüklüğüne dair elimizde ayrıntılı veriler olmasa da sahip olduğu özel profil ile dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir.[431] 2. Bölümde Beynelmilel Tekkeler arasında sayılmış olan bu tekke, veri setimize yansıyan özellikleri ile bu niteliğini yansıtmamaktadır. Tekkenin kayıtlı olan az sayıdaki mensubunun tamamının Trablusgarp (günümüz Libya) kökenli olması, bu mekânın belirli bir coğrafyadan gelenler için özelleşmiş bir **"seferî tekke"** işlevi gördüğünü açıkça gösterdiğinden Beynelmilel değil Seferî tekkeler arasında sayılmıştır.

Bu durum, tekkenin bağlı olduğu Şazeliyye tarikatının Kuzey Afrika'daki (Mağrip) güçlü kökenleriyle de doğrudan ilişkilidir. Sultan II. Abdülhamid döneminde saray tarafından himaye edilen bu tekke, imparatorluğun en uzak vilayetlerinden biri olan Trablusgarp ile başkent İstanbul arasında manevi bir köprü kurmuştur.

Dolayısıyla Ertuğrul Tekkesi, küçük ölçekte dahi olsa, İstanbul'daki tekke ağının imparatorluğun en ücra köşelerine kadar nasıl uzandığını ve belirli göçmen veya ziyaretçi gruplar için nasıl özel toplanma ve dayanışma merkezleri oluşturduğunu

[431] Ağdaş, "İstanbul'da Bir Afrika Misafirhanesi: Şazeli Dergâhı ve Ertuğrul Tekkesi", s. 258-66.

gösteren mikro bir model sunmaktadır. Bu tekke, Kuzey Afrikalı mensupları için İstanbul'da bir "ilk durak" ve "hemşehri kapısı" rolü oynamıştır.

Karma/Geçiş Seferî Tekkeleri: Yerel ve Seferî Arasında

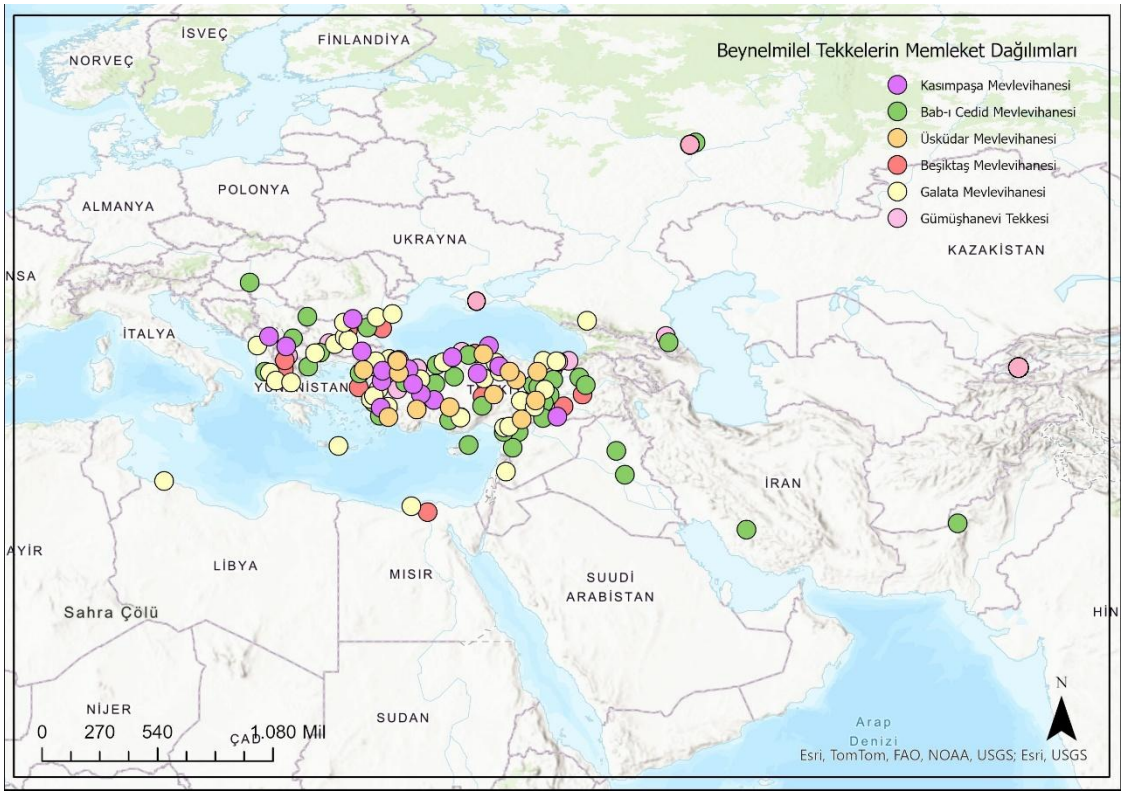
Karma/Geçiş Seferî Tekkeleri olarak adlandırılabilecek bu kategori, tamamen homojen diaspora merkezleri ile Beynelmilel tekkelerin kozmopolit yapıları arasında konumlanmaktadır. Fatih Hindiler Tekkesi[432], bu kategorinin tipik bir örneğini sunmaktadır: 41 kişilik nüfusunun %31'i Afganistan (13 kişi) ve %17.1'i Irak bölgesinden (7 kişi, özellikle Gülanber-Şehrizor) gelen mensuplarla Afganistan-Irak-İran aksı üzerinde konumlanmış, ancak %46.3'lük Anadolu ve İstanbul/Asitane kökenli nüfusla karma bir yapı sergilemektedir. Sultantepe Özbekler (%98.2 sınır ötesi) veya Afgan Kalenderhanesi (%98 sınır ötesi) gibi neredeyse tamamen homojen seferî tekkelerden farklı olarak, Hindiler Tekkesi hem Afgan ve Iraklı göçmenler için diaspora merkezi hem de Anadolu ve İstanbul cemaati için mahallî tekke işlevi görmüş, böylece çift katmanlı bir sosyolojik fonksiyon üstlenmiştir. Bu yapı, tekkelerin göçmen topluluklarının kültürel kimliklerini korurken aynı zamanda yerel cemaatle aynı ritüelleri paylaşarak entegrasyonu kolaylaştırdığı, seferî ve Beynelmilel tipolojiler arasında esnek ve geçişli karakterler sergileyebildiğini göstermektedir.

3.2.2. Beynelmilel Tekkeler: Çok Bölgeli İletişim Ağları

Beynelmilel tekkeler, birden fazla coğrafi bölgeden nüfus barındıran, geniş iletişim ağlarına sahip ve farklı kültürlerin buluşma noktası olan yapılardır. Bu tekkelerin ayırıcı özelliği, seferî tekkelerin tek bölgeli homojen diaspora karakterinin aksine, coğrafi çeşitlilik ve kültürler arası aracılık fonksiyonudur. Beynelmilel tekkelerin en belirgin karakteristiği, en az üç farklı coğrafi bölgeden nüfus barındırmasıdır: Türkistan, Arap coğrafyası, Balkanlar ve Afrika arasında kurulan bağlantılar, bu tekkeleri sadece bir göçmen topluluğunun diaspora merkezi olmaktan çıkararak, İslam dünyasının geniş coğrafyasını birbirine bağlayan iletişim ağlarının düğüm noktalarına dönüştürmüştür. Mevlevî ve Nakşibendî gibi geniş yayılım ağlarına sahip tarikatların örgütlenme yapıları, bu Beynelmilel karakterin altyapısını oluşturmakta, tarikat silsileleri ve halife sistemleri üzerinden farklı bölgelerden gelen derviş, mürit ve seyyahlar bir araya gelmektedir. Kozmopolit yapı ve karma cemaat özelliği, Beynelmilel tekkeleri etnik veya bölgesel homojenlikten uzaklaştırırken,

[432] Tanman, "Hindîler Tekkesi", s. 67-69.

kültürler arası köprü işlevi ve entegrasyon merkezleri olarak işlemelerini sağlamıştır. Bu tekkeler, farklı coğrafyalardan gelen Müslümanların İstanbul'da buluştuğu, dini pratikler ve maneviyat üzerinden ortak bir zeminde bir araya geldiği, kültürel sentezlerin oluştuğu canlı mekânlar olarak Osmanlı kozmopolit yapısının somut yansımalarıdır. Beynelmilel Tekkeler'in menşe coğrafyaları Harita 3.13'te sunulmuştur.



Harita 3.13: Beynelmilel Tekkelerin memleket dağılımı

Gümüşhanevi Ağı: Kazan-Buhara-İstanbul-Kafkasya Ekseni

Nakşibendiyye'nin Halidiyye koluna mensup olan Gümüşhanevi Dergâhı[433], karakteristik bir " Beynelmilel tekke" örneğidir. 1869-1890 yılları arasını kapsayan halvet defterlerinde 569 kişilik nüfusun 523'ünün (%91.9) memleket bilgisi bulunmakta ve bu veriler 139 farklı memleketten gelenleri kapsamaktadır. Bu sayı, İstanbul'daki tekkelerin en geniş coğrafi ağlarından birini temsil etmektedir. Tekkenin coğrafi dağılımı hem bölgesel kökleri hem de Beynelmilel bağlantıları yansıtan dengeli bir yapı sergilemektedir: Nüfusun %27'si tekkenin kurucusu Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin (ö. 1893) memleket bağlarını yansıtır şekilde Karadeniz bölgesinden

[433] Butrus Abu Manneh, "Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî ve Hâlidiyye Kolu", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür" Bildiriler, 1-2 Haziran 2013, İstanbul*, 2014, s. 184-201.

(Of 50, Sürmene 25 kişi) gelirken, %21'i sınır ötesi kökenlidir ve bu sınır ötesi nüfus Türkistan'dan (Kazan 25, Buhara 3 kişi), Kafkasya'dan (Çerkes 19, Dağıstan 2 kişi), Balkanlardan (Şumnu 11, Tekfurdağı 7 kişi) ve Kırım'dan (17 kişi) gelen çok kültürlü bir karma cemaat oluşturmaktadır. Gümüşhanevi Dergâhı, Sultantepe Özbekler veya Afgan Kalenderhanesi gibi tek etnik grup diaspora merkezlerinden farklı olarak, tarikat silsilelerinin geniş coğrafi yayılımı ve hac-ilim yolculuklarının kesişim noktası olması sayesinde, Mevlevihanelerin kozmopolit karakterine benzer ancak Nakşibendî-Halidî silsilelerinin kendine özgü ağları üzerinden işleyen, ilim, tarikat ve maneviyat temelinde bir araya gelen çok kültürlü bir cemaat yapısı oluşturmuştur.

Beynelmilel Mevlevî Ağı

İstanbul'daki Bab-ı Cedid[434], Galata[435], Kasımpaşa[436] ve Beşiktaş (Bahariye) Mevlevihaneleri[437], her biri %10-15 aralığında Anadolu dışı kökenli nüfusa sahip olmalarıyla, ortak bir küresel karaktere sahiptir. Bu üç tekke, sadece yerel cemaatlere hizmet eden kurumlar olmaktan ziyade, Mevlevi tarikatının imparatorluk geneline yayılan geniş ağının İstanbul'daki önemli düğüm noktaları olarak işlev görmüştür.

Veri setine göre bu küresel karakterin en belirgin ortak paydası, üçünün de Balkanlar ile kurduğu güçlü ve canlı bağlardır. Her ne kadar farklılaşsalar da üç tekke de Balkan coğrafyasından gelen mensuplar için birer çekim merkezi olmuştur. Galata Mevlevihanesi, özellikle Bulgaristan Mevleviliği (Kızanlık, Filibe) ile derin bir ilişki kurarak "Balkan Mevleviliği'nin İstanbul'daki temsilcisi" haline gelmiştir. Beşiktaş Mevlevihanesi, Makedonya (Üsküp, Manastır) ile bir aks oluşturarak bu bölgeden gelenler için bir merkez görevi görmüştür. Bab-ı Cedid Mevlevihanesi ise daha geniş bir ağın parçası olarak Selanik, Manastır, Üsküp ve Filibe gibi farklı Balkan şehirlerinden mensupları bünyesinde toplamıştır.

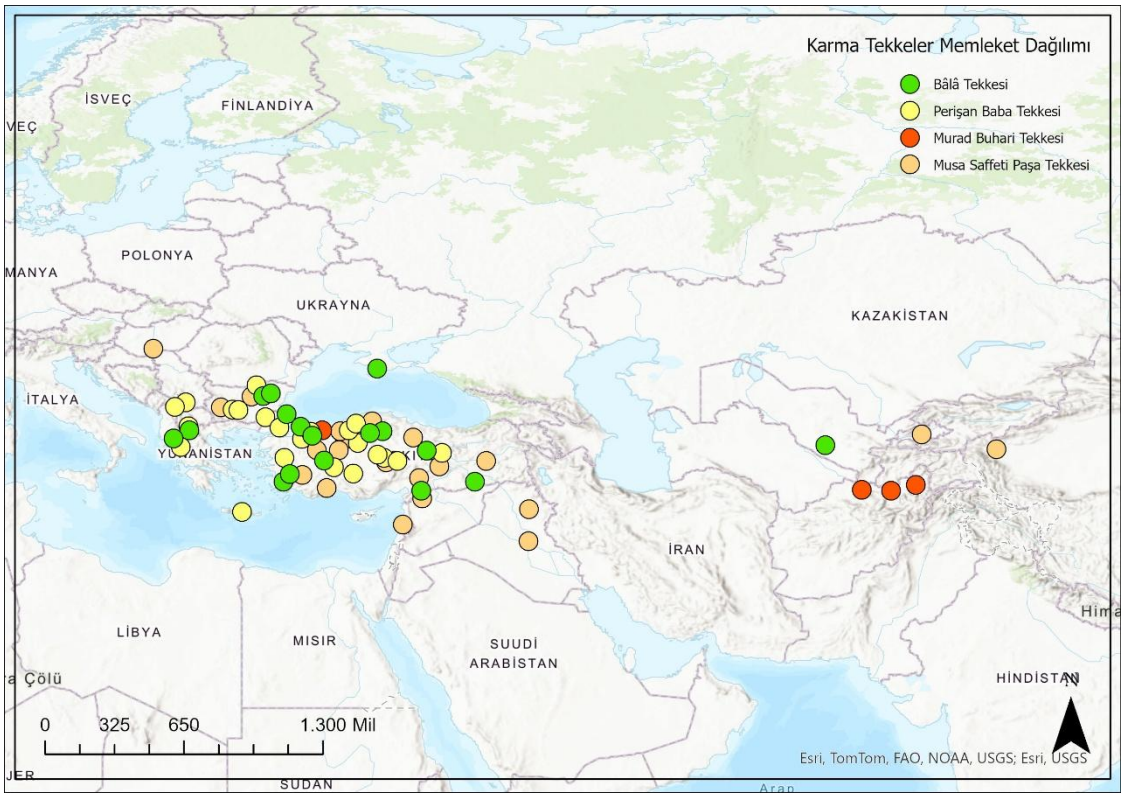
Bu ortak Balkan bağlantısının yanı sıra, Bab-ı Cedid'in Arap coğrafyasıyla (Şam, Halep) kurduğu güçlü ilişki, bu tekkelerin ne kadar kozmopolit ve çok yönlü ağlara sahip olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, bu üç Mevlevihane, etnik veya bölgesel bir homojenliğe sahip olmak yerine, farklı coğrafyalardan gelen Mevlevileri

[434] Bayram Ali Kaya, *Tekke Kapısı Yenikapı Mevlevihanesi'nin İnsanları*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s. 17-27.
[435] Erdem Yücel, "Galata Mevlevihanesi (Kulekapısı Mevlevihanesi)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2 (1979): 63,83.
[436] M. Baha Tanman, "Kasımpaşa Mevlevihânesi", *İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, (2001), s. 554-55.
[437] M. Baha Tanman, "Beşiktaş Mevlevihânesi", *İslâm Ansiklopedisi*, V, (1992), s. 553-54.

İstanbul'da bir araya getiren, imparatorluğun farklı köşeleriyle başkent arasında sosyal ve kültürel birer köprü vazifesi gören küresel nitelikli kurumlardır.

Karma Beynelmilel Tekkeler

İstanbul'daki bazı tekkeler, tek bir işlev yerine çift karakter taşımaktadır: Belirli bir göçmen topluluğu için ana merkez olurken, aynı zamanda farklı coğrafyalardan gelen bireyleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu karma yapı, tekkelerin esnek ve çok katmanlı sosyal merkezler olduğunu göstermektedir. Bu coğrafi dağılım Harita 3.14'de görülebilir.



Harita 3.14: Karma Tekkeler memleket dağılımı

Anadolu Merkezli Beynelmilel Ağ: Musa Safveti Paşa Tekkesi

Nakşibendiyye'ye mensup Musa Safveti Paşa Tekkesi[438] 49 kişilik mensubunun memleket dağılımı, ait olduğu topluluğun hem Anadolu'da derin köklere sahip olduğunu hem de istisnai derecede kozmopolit ve küresel bir karaktere sahip olduğunu sayısal olarak göstermektedir. Grubun yaklaşık dörtte birini oluşturan Âsitâne (İstanbul)

[438] Nuri Seçgin, "Eminönü/Hocapaşa Safveti Tekkesi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 25 (2016), s. 151-58.

kökenliler (12 kişi, %25), bu uluslararası ağın İstanbul'daki güçlü yerel zeminini oluşturmaktadır.

Bu yerel ve bölgesel gücün yanında, topluluğun küresel karakterini ortaya koyan üç ana kol daha vardır. Grubun en büyük damarını, toplam nüfusun neredeyse yarısını oluşturan **Anadolu** kökenliler (23 kişi, %47) temsil etmektedir. Bu durum, topluluğun öncelikle bir "Anadolu ağı" olduğunu göstermektedir. Topluluk, aynı zamanda bir Arap Coğrafyası ağına (7 kişi, %14) sahiptir; Irak'tan (Bağdat, Kerkük), Suriye'den (Halep, Şam) ve hatta Kuzey Afrika'dan (Tunus) üyeler bulunmaktadır. Buna ek olarak, Balkanlar ve Kırım (4 kişi, %8) ile Türkistan'ın kadim merkezlerinden (Buhara, Kaşgar, Hokand; 3 kişi, %6) gelen üyeler, bu ağın imparatorluğun en uzak köşelerine kadar uzandığını göstermektedir. Sonuç olarak bu sayısal veriler, incelenen topluluğun, merkezinde Anadolu ve İstanbul'un yer aldığı, ancak aynı zamanda Türkistan, Arap dünyası ve Balkanlar'a uzanan kollarıyla imparatorluğun bir mikrokozmosunu yansıtan, çok katmanlı ve küresel bir sosyal merkez olduğunu doğrulamaktadır.

Beynelmilel Çeşitlilik: Yedikule Perişan Baba Tekkesi

Bektaşi-Nakşibendiyye'ye mensup Yedikule Perişan Baba Tekkesi (Tarikat-ı Nakşi Dergâhı)[439], az sayıda mensubuna rağmen İstanbul'daki en heterojen ve küresel ağ karakteri taşıyan yapılardan biri olarak öne çıkmaktadır. Toplam 24 kişilik cemaatinin 17'sinin (%71) Anadolu haricinden olması bu küresel yapıyı kanıtlamaktadır. Tekkenin en çarpıcı özelliği ise, bu 24 kişinin 22 farklı memleketten gelmesidir; bu durum, her üyenin neredeyse farklı bir coğrafyayı temsil ettiği, olağanüstü bir çeşitliliğe işaret etmektedir. Bu dağılım, Bektaşi Nakşi coğrafyalarını birleştiren bir karma yapı sunarak, Balkanlar'dan (Rusçuk, Priştine) ve Anadolu'dan (Akhisar, Tire) gelen mensupları aynı çatı altında bir araya getirmektedir. Sonuç olarak, bu tekke, farklı coğrafi ve kültürel kökenlerden gelen bireyleri bünyesinde birleştirerek, Balkanlar ve Anadolu arasında bir köprü kuran ve önemli bir sosyal entegrasyon merkezi işlevi gören bir yapı sergilemektedir.

[439] Ahmet Nezih Galitekin, "Kazlıçeşme Bektaşi Dergahı", *Zeytinburnu Kültür Vadisi*, c. 2, ed. Murat D. Çekin Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 563-603.

Seferî ve Beynelmilel İşlevlerin Kesişimi: Bâlâ Tekkesi

Nakşibendiyye'ye mensup Bâlâ Tekkesi[440], hem belirli bir bölgeden gelen göçmenler için bir merkez (seferî) hem de daha geniş bir coğrafyadan insanları çeken (küresel) karma bir karaktere sahiptir. 40 kişilik toplam nüfusunun 25'inin (%63) Anadolu haricinden olması, bu yapının uzak coğrafyalarla bağlantılarının gücünü göstermektedir. Tekkenin "seferî" işlevi, özellikle Bulgaristan göçmenleri için bir toplanma noktası olmasında açıkça görülmektedir; cemaatin önemli bir kısmının Şumnu (6 kişi) ve Osmanpazarı'ndan gelmesi bu duruma işaret etmektedir. Ancak tekke sadece bu gruba hizmet etmemektedir; toplamda 17 farklı memleketten gelen üyeleri ve Karahisar gibi Anadolu şehirlerinden de mensupları barındırması, yapının aynı zamanda daha geniş bir "küresel" ağa sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Sonuç olarak bu yapı, belirli bir göçmen grubu için adeta bir "hemşehri tekkesi" işlevi görürken, farklı coğrafyalardan gelen diğer üyeleriyle de bir entegrasyon merkezi olma özelliğini bir arada barındıran karma bir model sunmaktadır.

3.2.3. Mahallî Tekkeler: Anadolu ve İstanbul Merkezli Yapılar

Mahallî tekkeler, etki alanları genellikle İstanbul ve yakın Anadolu coğrafyasıyla sınırlı olan ve öncelikli olarak bulundukları mahalle veya semtin cemaatine hizmet veren yapılardır. Bu tekkelerin en belirgin karakteristik özelliği, mensuplarının %70'ten fazlasının Anadolu kökenli olmasıdır. Bu yapılar, uzak coğrafyalardan gelenler için bir merkez olmaktan ziyade, bulundukları mahallenin sosyal dokusuna entegre olmuş, yerel birer sosyal destek ağı işlevi görürler. Bu profile uyan Cafer Efendi Tekkesi, Hacı Beşir Ağa Tekkesi ve Selami Efendi Zaviyesi gibi örnekler, dar bir coğrafi etki alanına sahip tipik mahalle tekkeleridir. Bu kategorideki en ilginç örneklerden biri ise Yahya Efendi Tekkesi'dir.[441] Beşiktaş'ta önemli bir türbe-tekke kompleksi olmasına ve Osmanlı saray çevresi ile İstanbul eşrafının önemli bir ziyaret merkezi olmasına rağmen, 32 kişilik cemaatinin çoğunlukla İstanbul ve Anadolu'dan oluşması, tekkenin mensup profili açısından "yerel" bir karakter taşıdığını göstermektedir. Mahalli Tekkeler'in memleket dağılımı Harita 3.15'te gösterilmiştir.

[440] B. Taha Tanman, "Bâlâ Külliyesi", *İslâm Ansiklopedisi*, IV, (1991), s. 554-56.

[441] M. Gül Akdeniz ve Hande Erdoğan, "16. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Şeyh Yahya Efendi Tekkesi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 8 (Aralık 2016), s. 4-6, https://doi.org/10.16947/fsmia.281672.



Harita 3.15: Mahalli tekkelerin memleket dağılımı

Harita, mahallî tekkelerin mensup profilinin gerçekten de Anadolu ve İstanbul ağırlıklı olduğunu görsel olarak teyit etmektedir. Bununla birlikte bazı istisnalar, mahallî-seferî sınırının zaman zaman geçirgen olabileceğini göstermektedir. Noktaların büyük bölümünün İstanbul'da üst üste yığılması, bu tekkelerin şehir içi ve yakın çevre nüfusuna hizmet ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Burada yapılan analizler İstanbul'daki tekke yapısının homojen olmadığını, aksine mensuplarının kökenine (memleketine) göre işlevsel bir uzmanlaşmaya sahip olduğunu ve Tablo 3.9'da görüldüğü üzere mahallî tekkeler arasına girenlerde dahi %10-15 oranında Anadolu ve sınır ötesi nüfusun varlığı dikkat çekmektedir.

Tablo 3.9: 1860-1910 arasında tekke türlerine göre nüfus dağılımı

Tipoloji	**Tekke Sayısı**	**Toplam Nüfus**	**Sınır Ötesi Nüfus**	**Sınır Ötesi Oran**
Seferî Tekkeler	15	450	430	%95+

Tipoloji	Tekke Sayısı	Toplam Nüfus	Sınır Ötesi Nüfus	Sınır Ötesi Oran
Beynelmilel Tekkeler	12	350	100	%28-30
Mahallî Tekkeler	443	---	---	%10-15

Tabloda görüldüğü üzere Mahalli tekkeler sayıca en kalabalık grubu (443 tekke) oluşturmaktadır. Bu tekkelerin en belirgin özelliği, mensuplarının çoğunluğunun (%85-90) yerli (İstanbul ve Anadolu kökenli) olmasıdır. Sınır ötesi kökenli oranlarının çok düşük (%10-15) olması, bu tekkelerin birincil işlevinin, bulundukları mahallenin veya semtin gündelik manevi ve sosyal ihtiyaçlarına hizmet etmek olduğunu kanıtlar. Bu tekkeler, şehrin sosyal dokusuna en derinden işlemiş, mahalle hayatının ayrılmaz bir parçası olan kurumlardır.

İstanbul'daki tekkeler arasında sayıca az olmakla birlikte işlevsel olarak farklılaşan iki kategori dikkat çekmektedir. **Seferî Tekkeler** (15 tekke), neredeyse tamamen (%95+) tek bir coğrafi veya etnik yönelik hizmet veren, "hemşehri derneği" veya "kültürel elçilik" işlevi gören yapılardır. Bu tekkeler, İstanbul'a yeni gelenler için ilk durak, barınak, sosyal ağ ve manevi merkez sağlayarak belirli bir göçmen topluluğuna yoğun bir şekilde odaklanmaktadır. Buna karşılık **Beynelmilel Tekkeler** (12 tekke), ne tamamen yerel ne de tek bir yabancı gruba odaklı olan, sınır ötesi kökenli mensup oranının kayda değer fakat baskın olmadığı kozmopolit buluşma noktalarıdır. Bu prestijli merkezler, imparatorluğun dört bir yanından ve sınır ötesinden gelen kişilerle İstanbullu ve Anadolulu seçkinleri bir araya getirerek, farklı coğrafya ve kültürlerden insanları kaynaştıran imparatorluk çapında bir sosyal ve entelektüel ağ oluşturmaktadır.

Bu üç tekke tipolojisinin karşılaştırmalı tablosu Tablo 3.10'da görülmektedir.

Tablo 3.10: Özelliklerine göre Seferî, Beynelmilel, Mahallî tekkeler

Özellik	Seferî	Beynelmilel	Yerel
Coğrafi Müştereklik	Çok Yüksek	Düşük	Orta

Özellik	Seferî	Beynelmilel	Yerel
Coğrafi Çeşitlilik	Düşük (tek bölge)	Yüksek (3+ bölge)	Çok Düşük
Sınır Ötesi Oranı	%75-100	%30-50	%0-20
Ana İşlev	Diaspora Merkezi	İletişim Ağı	Mahalle Hizmeti
Göç İlişkisi	Doğrudan	Dolaylı	Minimal
Entegrasyon Modeli	Yavaş, Koruyucu	Hızlı, Aracı	Zaten Entegre
Kültürel Kimlik	Homojen	Karma/Sentez	İstanbul-Anadolu (Homojen)
Ağ Yapısı	Dikey (hemşeri)	Yatay (geniş)	Mahalli

Lapidus, Osmanlı tekke yapısının tek tip bir kurumsal model sergilemediğini, aksine kentsel, bölgesel ve sınır ötesi işlevleri olan farklılaşmış kurumlardan oluştuğunu vurgulamaktadır.[442] Bu çalışmada geliştirilen Seferî-Beynelmilel-Mahallî tipolojisi, Lapidus'un bu genel tespitini İstanbul özelinde verilerle somutlaştırmakta ve genişletmektedir.

Bu tablo, İstanbul'daki tekke yapısının sadece sayısal bir dağılım göstermediğini, aynı zamanda şehrin kozmopolit yapısını yöneten ve sosyal entegrasyonu sağlayan üç farklı ve birbiriyle ilişkili model üzerine kurulu olduğunu ortaya koymaktadır. Her bir tipoloji, şehrin farklı bir sosyal ihtiyacına cevap veren özgün bir işlev görmektedir. Seferî tekkelerin sunduğu "yavaş ve koruyucu" entegrasyon modeli hayati bir önem taşır; yeni gelen göçmenlerin, İstanbul gibi devasa bir metropolde kendi kültürel kimliklerini güçlü bir şekilde koruyarak şehre yavaş ve güvenli bir şekilde uyum sağlamalarını mümkün kılar. Bu tekkeler, bir nevi kültürel ve sosyal birer kuluçka merkezi görevi görür. Bu işlevin detaylı analizi Sultantepe Özbekler Tekkesi bölümünde görülecektir.

Seferî modelin aksine, coğrafi homojenliği "düşük" ve coğrafi çeşitliliği "yüksek" olan Beynelmilel Tekkeler, farklı coğrafyalardan, kültürlerden ve sosyal statülerden insanları bir araya getiren bir "iletişim ağı" oluşturmaktır. Bu tekkeler,

[442] M. İra Lapidus, "The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey", *Sufism and Ottoman Islamic Society*, ed. Raymond Lifchez, University of California Press, Berkeley 1992, s. 15-32.

sundukları "hızlı ve aracı" entegrasyon modeliyle, Seferî tekkelerde ilk adımlarını atmış kişileri veya zaten belirli bir statüye sahip olanları, şehrin seçkinleriyle ve diğer gruplarla tanıştırır. Burada kültürel kimlikler korunmaktan ziyade, birbiriyle etkileşime girerek "karma ve sentez" bir İstanbul kimliği üretir.

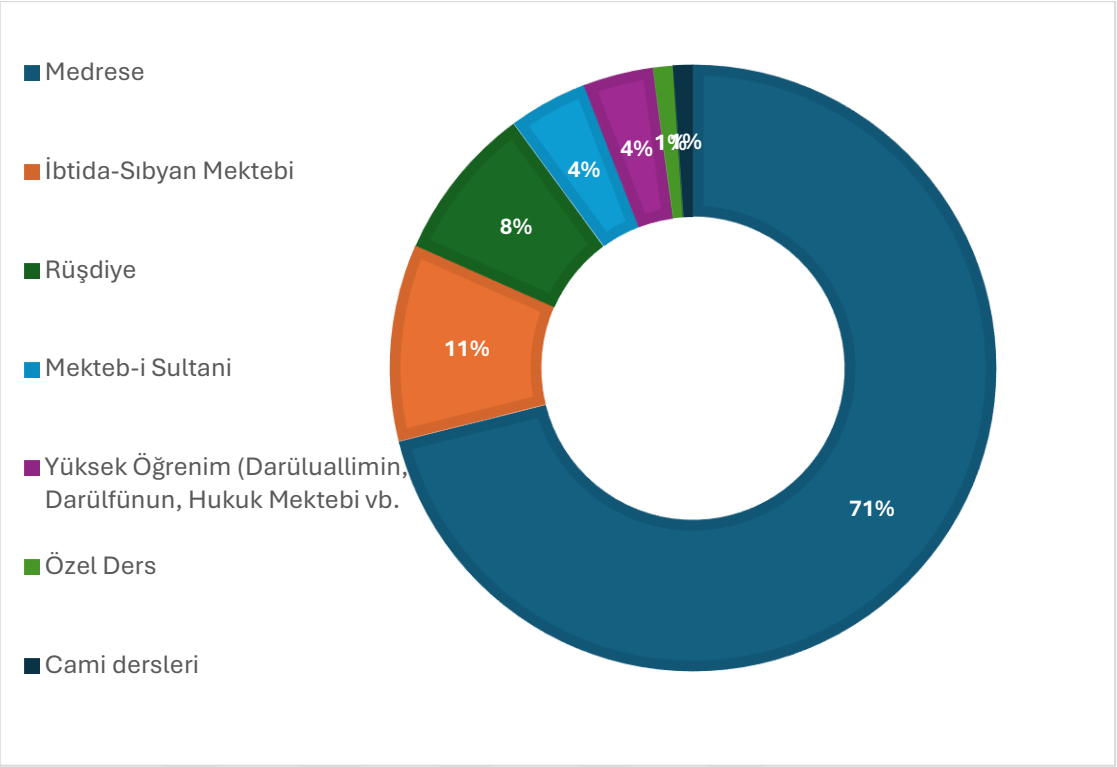
Bu sistemin en geniş tabanını, "mahalle hizmeti" sunan Mahallî Tekkeler oluşturur. Sınır ötesi oranlarının çok düşük olması, bu yapıların "zaten entegre" olmuş, şehrin yerleşik halkına hizmet ettiğini gösterir. Bu tekkeler, şehrin gündelik manevi ve sosyal hayatının istikrarını sağlar, baskın "Osmanlı-İstanbul" kimliğini yeniden üretir ve mahalle düzeyinde bir dayanışma ağı örer. Göçle doğrudan bir ilişkileri olmasa da Seferî ve Beynelmilel tekkelerden geçen bireylerin ve ailelerinin nihayetinde entegre olacakları son halkayı temsil ederler.

Sonuç olarak, bu üç model birbirini tamamlayan üç farklı fonksiyonu icra eden bir sosyal entegrasyon sistemi oluşturmaktadır. Bu sistem, ana karakterini ve gücünü Nakşibendiyye'den alır ancak Mevleviyye'nin kattığı kültürel prestij ve Kadiriyye'nin temsil ettiği klasik gelenekle zenginleşmiştir. Bu karmaşık sosyal yapıyı oluşturan ve ayakta tutan bireylerin niteliklerini anlamak için ise ilk olarak ziyaretçilerin eğitim düzeylerini incelemek aydınlatıcı olacaktır.

3.3. Kültürel Sermaye: Seyahat Eden Grupların Eğitim Profilleri

Tekke merkezli seyahatler çerçevesinde İstanbul'a gelen ziyaretçilerin eğitim profilleri, bu kurumun toplumsal tabakalaşma içindeki konumunu ve çektiği demografinin entelektüel karakteristiklerini anlamak değerli veriler sunmaktadır. Modern sosyolojinin "kültürel sermaye" teorisi çerçevesinde değerlendirildiğinde[443], eğitim düzeyi dağılımı, tekkenin dönemin entelektüel seçkin kesiminin buluşma noktası olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kişilerin eğitim düzeylerine dair grafik Şekil 3.9'da görülebilir.

[443] Pierre Bourdieu, *Sermaye Biçimleri*, ed. M. M. Şahin ve A. Z. Ünal, Değişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 49.



Şekil 3.9: 1860-1910 yılları arasında tekke bağlantılı kişilerin eğitim kurumlarına göre dağılımı

Grafikte büyük çoğunluğu 1890-1920 yılları arasında İstanbul'da bulunan 1108 kişi ve %71'lik oranla görünen medrese eğitimi, geleneksel İslami entelektüel seçkinin mutlak baskınlığını göstermektedir. Bu çarpıcı oran, tekkenin dini eğitim almış önemli orandaki seçkin kesim için bir merkez olduğunu göstermektedir. Modern eğitim kurumları yaygınlaşmaya başlamış olsa da medreseler Osmanlı toplumun hala en yaygın eğitim kurumlarıdır. Fortna'ya göre Osmanlı eğitim reformlarının temel hedefi, idari merkezileşmeyi güçlendirmek için eğitimli bürokrat yetiştirmek ve devlet otoritesini meşrulaştırmak üzere nüfusa otoriter ve dinî değerler aşılamaktı.[444] Veri setindeki bulgular bu argümanla örtüşürken modern eğitim kurumlarından mezun tekke mensuplarının büyük çoğunluğunun devlet memurluğu ya da askeri kariyer izlediği görülmektedir. Somel başka bir açıdan bakarak Osmanlı eğitim reformlarının Batılı ve yerli etkilerin özgün bir bileşimini yansıttığını, İslam ile modern eğitimin birbirini dışlayan değil, birbirini tamamlayan unsurlar olarak var olduğunu ortaya

[444] Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire,* Oxford University Press, Oxford 2002, s. 202-47.

koymaktadır.[445] Tekke mensupları arasındaki %29'luk modern eğitim oranı, bu tespiti somutlaştırmaktadır, tekke bu iki dünyadan gelenleri aynı çatı altında buluşturan bir geçiş mekânı gibidir.

Medrese eğitimi toplum nezdinde tüm vatandaşların faydalanabileceği bir kamu eğitimi olmaktan öte imtiyazlı bir eğitim sürecidir ve önemli bir kariyer anlamına gelmektedir.[446] Dolayısıyla medrese mezunu olmak, sadece dini ilimler alanında yeterlilik kazanmak anlamına gelmemekte, aynı zamanda toplumsal statü, kariyer imkanları ve entelektüel çevrelere erişim açısından da önemli bir ayrıcalık teşkil etmektedir. Bu bağlamda, tekke ziyaretçilerinin %71'inin medrese eğitimli olması, tekkelerin toplumun eğitimli ve ayrıcalıklı kesimleriyle güçlü bağlara sahip olduğunu ve bu kurumların entelektüel hayatın canlı merkezleri olduğunu göstermektedir.

Sınıf kavramı olmayan, devam devamsızlık cetveli tutulmayan[447] İbtida-Sıbyan Mektebine gidenlerin (%11) oranının düşük olması zorunlu bir eğitim olmadığı bir dönemin incelendiği düşünüldüğünde normal kabul edilmelidir. Evde eğitim, özel ders seçenekleri de bu ilk seviye eğitim düzeyinin oluşmasında etkilidir. Rüşdiye (%8), Mekteb-i Sultani (%4), Yüksek Öğrenim (%4) ve Özel Ders (%1) kategorileri, tekkeler aracılığı ile İstanbul'a gelen ziyaretçilerin %13'ünün ileri düzey eğitim aldığını göstermektedir. Bu oran, tekkenin entelektüel çeşitliliğe açık olduğunu ve eğitimli seçkinlerin manevi arayışlarına cevap verdiğini kanıtlamaktadır. Cami dersleri (%1) kategorisi küçük görünse de halk eğitiminin ve yaygın dini öğretimin temsil edildiğini göstermektedir. Bu grup, tekkenin sosyal kapsayıcılığının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Medrese mezunlarındaki yüksek oran, 19. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasında klasik kurumlardaki dini eğitimin hâlâ en prestijli kültürel sermaye olduğunu gösterirken, modern eğitimin düşük oranı, söz konusu geleneksel prestij sisteminin direncini ortaya koymaktadır. Modern eğitim kurumlarının %16'lık toplam oranı azımsanmayacak bir oran olmakla birlikte Tanzimat modernleşmesinin tarikat çevrelerinde aşamalı ve seçici bir etki yarattığı söylenebilir. Bu, toplumsal değişimin

[445] Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839–1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 80-93.

[446] Mahmut Zengin ve Kübra Cevherli, "Osmanlı Medrese Sisteminde Eğitim-Öğretim Kadrosu Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, 1. baskı, Mahya Yayınları, İstanbul 2019, s. 191-93.

[447] Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839–1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 104-6.

homojen değil katmanlı olduğunu göstermektedir. Geleneksel medrese eğitimi almış kişilerle modern eğitim kurumlarından mezun olan kişilerin aynı tekkelerde bir araya gelmesi, bu mekânları farklı seçkin kesimlerin sosyalleştiği ve ortak bir zemin oluşturduğu merkezlere dönüştürmüştür. Çeşitli eğitim yollarından gelen entelektüeller, benzer manevi arayışlar etrafında birleşmektedir. Modern eğitim kurumlarını da içine alan %29'luk çeşitlilik, tekke mensuplarının modernleşme sürecindeki adaptasyon kabiliyetini göstermektedir. Bu yapı, tekkeleri geleneksel entelektüel seçkinlerin modern çağdaki yeniden örgütlenme merkezi olarak konumlandırmaktadır.

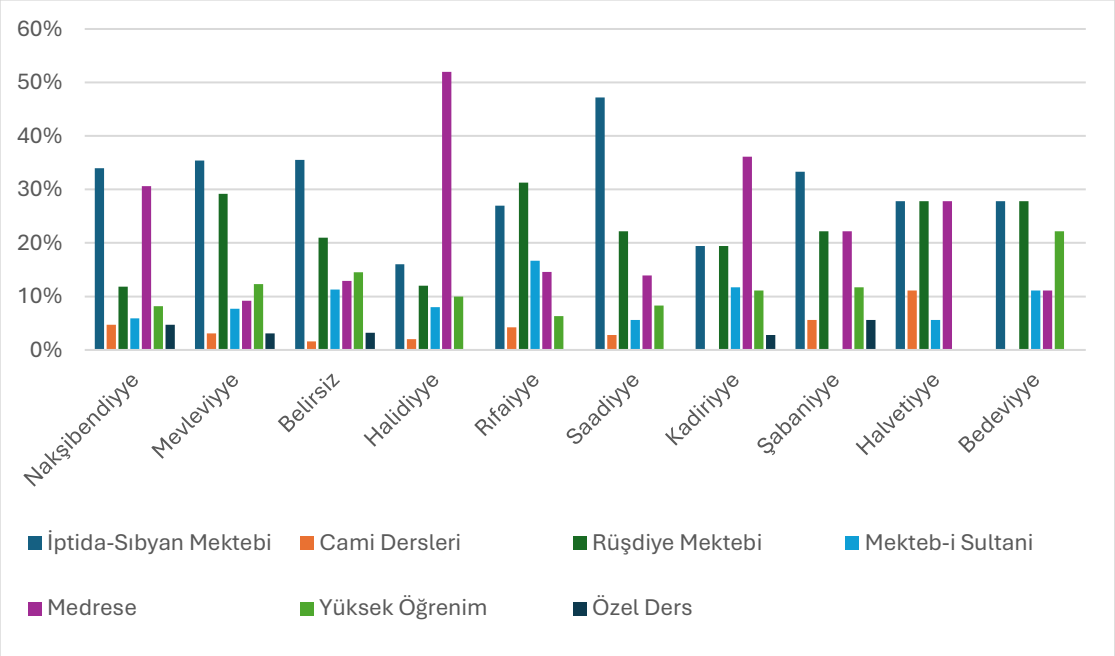
En eğitimli şehirlere bakıldığında, ilk on şehrin İstanbul ile başlayarak Buhara, Afganistan, Şam, Kazan, Dağıstan, Mekke, Medine, Kerkük ve Bağdat olarak sıralandığı görülmektedir. Türkistan ve Arap coğrafyasından gelenler arasında yüksek oranda eğitimli birey bulunduğu görülmektedir. İstanbul'a gelen kitlenin eğitim düzeylerine dair elde edilecek bilgiler, hem göç eden nüfusun sosyo-kültürel profilini hem de başkentin demografik dönüşümünü anlamak açısından önem taşımaktadır. Bu veriler, ziyaretçilerin kentteki entegrasyon süreçlerini ve toplumsal hareketlilik potansiyellerini değerlendirmek için temel bir referans noktası oluşturmakta, Osmanlı başkentinin 19. ve 20. yüzyıllardaki sosyal yapısını aydınlatmaktadır. Bu veriler aynı zamanda dönemin modernleşme süreçleri, eğitim politikaları ve toplumsal tabakalaşma dinamikleri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bölümde, çeşitli tarikatların üyelerinin eğitim düzeyleri analiz edilerek, geleneksel medrese eğitiminden modern mektep sistemine uzanan spektrumda tarikat-eğitim ilişkisi incelenecektir. Tablo 3.11'de veri setinde yer alan ve eğitim durumları tespit edilebilmiş olan kişilerin, en fazla üyeye sahip ilk on tarikat arasındaki dağılımı sunulmaktadır.

Tablo 3.11: 1860-1910 yılları arasında tekke bağlantılı kişilerin tarikatlarına göre aldıkları eğitimler

Tarikat	İbtidai	Cami Dersleri	Rüşdiye Mektebi	Mekteb-i Sultani	Medrese	Yüksek Öğrenim	Özel Ders	Toplam
Nakşibendiyye	29	4	10	5	26	7	4	85
Mevleviyye	23	2	19	5	6	8	2	65
Belirsiz	22	1	13	7	8	9	2	62
Halidiyye	8	1	6	4	26	5	0	50
Rifaiyye	13	2	15	8	7	3	0	48
Saadiyye	17	1	8	2	5	3	0	36
Kadiriyye	7	0	7	4	13	4	1	36
Şabaniyye	6	1	4	0	4	2	1	18

Tarikat	İbtidai	Cami Dersleri	Rüşdiye Mektebi	Mekteb-i Sultani	Medrese	Yüksek Öğrenim	Özel Ders	Toplam
Halvetiyye	5	2	5	1	5	0	0	18
Bedeviyye	5	0	5	2	2	4	0	18

Tabloya göre Halidiyye tarikatı üye başına en yüksek eğitim seviyesine sahipken, Nakşibendiyye toplam sayıda en fazla eğitimli üyeye sahiptir. Mevleviyye ise modern eğitim (yüksek öğrenim) konusunda dikkat çekicidir. Küçük tarikatlar genellikle daha düşük eğitim seviyesine sahiptir. Bu oranların tarikat başına yüzdelik dağılımları Şekil 3.10'de görülmektedir.



Şekil 3.10: 1860-1910 yılları arasında tekke bağlantılı kişilerin tarikatları bazında eğitimlerinin yüzdelik dağılımı

Osmanlı'nın son döneminde tarikatların eğitim yaklaşımlarının, modernleşme süreciyle birlikte belirgin farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Yüksek'in 1880'ler İstanbul'u üzerine yaptığı sosyo-mekânsal analiz, sufi şeyhlerinin pek çok farklı mesleki alanda eş zamanlı faaliyet gösterdiğini ortaya koymakta; bu durum tarikat liderliği ile toplumsal konum arasındaki karmaşık ilişkiyi gözler önüne sermektedir.[448]

Bu çalışmanın bulgusu ise bu çerçeveyi geriye doğru genişletmektedir: şeyhlerin değil, sıradan tekke mensuplarının eğitim profilleri incelendiğinde de benzer bir

[448] Yüksek, "Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis", s. 768-69.

çeşitlilik ve farklılaşma görülmektedir. Analiz edilen verilerden hareketle, her tarikatın kendine özgü eğitime sahip kişilerce tercih edildiği ve bu tercihlerin tarikatların sosyal konumları, büyüklükleri ve ideolojik yaklaşımlarıyla ilişkili olduğu söylenebilir.

Halidiyye tarikatı (Nakşibendiyye'nin bir kolu), mensupları içindeki %52'lik medrese eğitimi oranıyla gelenekselci eğitim yaklaşımının en güçlü temsilcisi olarak öne çıkmaktadır. Halidiyye'nin geleneksel ilim çevresiyle kurduğu bu güçlü bağ, tarikat mensupları arasında şeyhülislamlar ve yüksek bürokratların bulunmasında somutlaşmaktadır.[449] Toplam %62'lik yüksek eğitim (Geleneksel+modern) oranıyla liderlik eden Halidiyye, klasik kurumlardaki eğitim anlayışını benimserken, modern eğitimi tamamen reddetmeyip seçici bir yaklaşım sergilemektedir. Bu durum, tarikatın geleneksel alim yetiştirme geleneğini sürdürürken, çağın gereksinimlerine de adapte olmaya çalıştığını göstermektedir. Bu değerlendirmeyi destekleyen önemli bir husus, Halidiliğin Anadolu'da yaygınlaşmasını hızlandıran sebeplerin başında yönettikleri medreselerin gelmesidir.[450]

Bedeviyye[451] tarikatı ise tam tersine modernist bir eğitim görenlerin teveccühüne uğramıştır. Mensuplarının %22'lik modern yüksek öğrenim oranıyla bu alanda lider konumda bulunan Bedeviyye, küçük ama seçkin bir yapıya sahiptir ve modern eğitim sistemini erken dönemde kabul eden yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Bu durum, bazı tarikatların modernleşme sürecini fırsat olarak değerlendirdiğini ve teknik-mesleki uzmanlık arayışına girdiğini düşündürmektedir.

Mevleviyye tarikatı ise %49'lik modern eğitim oranıyla adaptif bir dönüşüm geçirmektedir. Sanat ve edebiyat merkezli modernleşme yaklaşımını benimseyen Mevleviyye, entelektüel çevrelerle kurduğu güçlü bağlar sayesinde modernizmle mistik geleneği sentezlemeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım, tarikatın kültürel sermaye odaklı bir mensubiyet anlayışı geliştirdiğini göstermektedir. Nitekim Mevlâna felsefesinin sanat dünyasındaki yansımaları bu kültürel açıklığın somut bir kanıtıdır: Rembrandt'tan Osman Hamdi Bey'e, Levni'den İbrahim Çallı'ya kadar Doğulu ve Batılı pek çok

[449] Ahmet Cahid Haksever, "Osmanlı'nın Modernleşme Sürecinde Hâlidîler ve Diğer Müceddidîler", *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri (11-13 Haziran 2010)*, ed. Erdal Baykan ve Mehmet Keskin, Ankara 2012, s. 422-23.

[450] Tahir Dağcı, "Nakşibendiliğin Karakteristik Özellikleri ve Yayılma Süreci", *Journal of Turkic Civilization Studies,* V/2, (2024), s. 406.

[451] Kadir Özköse, "İstanbul Tasavvuf Kültüründe Bedeviyyenin Yeri ve Üsküdar Bedeviyye Tekkeleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/1, (2012), s. 507-40.

sanatçı Mevlevî dervişleri ve sema törenlerini eserlerine taşımış[452], şiirden hatta, musikiye kadar evrensel bir kültürel çekim merkezi olmuştur.[453]

Kadiriyye tarikatı ise %47'lik yüksek eğitim oranıyla dengeli bir gelişim modeli sunmaktadır. Orta boy bir tarikat olmasına rağmen yüksek performans gösteren Kadiriyye, geleneksel medrese eğitimi ile modern yüksek öğrenimi harmanlayan hibrit bir yaklaşım sergilemektedir. Bu tablonun tarihsel arka planına bakıldığında, 19. yüzyıl Osmanlı'sında tekke-medrese münasebetlerinin genel olarak uyumlu bir seyir izlediği ve hemen hemen bütün tarikat mensuplarının şer'î ilimleri tahsil ettiği görülmektedir.[454] Nitekim Rifaiyye ile birlikte Kadiriyye geleneğinden gelen şeyhler arasında da tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında eser veren ilim erbabının öne çıktığı kayıtlara geçmiştir.[455]

Rifaiyye tarikatı, %37'lik modern eğitim (Rüşdiye, Mekteb-i Sultani) oranıyla hibrit bir yaklaşım sergilemektedir. Özellikle rüşdiye ve sultani düzeyinde güçlü olan Rifaiyye, kitlesel modernleşme yönelimine sahipken, geleneksel yapısını korumaya çalışmaktadır.[456] Bu pragmatik yaklaşım, tarikatın toplumsal entegrasyonu önceleyerek modern araçları geleneksel amaçlar için kullandığını ortaya koymaktadır.

İstanbul'da Müceddidiyye, Ahrariyye, Kasâniyye[457] kolları ile de varlık gösteren Nakşibendiyye tarikatı, en kalabalık grup olmasına rağmen, %39'luk yüksek eğitim (Geleneksel+modern) oranıyla orta seviyede kalmaktadır. Bu durum, tarikat büyüklüğü ile eğitim kalitesi arasındaki ters orantıyı açıkça göstermektedir. Nakşibendiyye'nin geniş tabana yayılma tercihi, eğitim elitizmi yerine sayısal çokluğa önem verdiğini ve çeşitli sosyal katmanlardan üye toplayarak pragmatik bir esneklik sergilediğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte söz konusu tablo, tarikatın ilimle ilişkisiz olduğu anlamına gelmemektedir. Kemper, Buhara ve Kâbil gibi Türkistan ilim merkezlerinden beslenen çevre bölgelerde, Nakşibendî medreseler yalnızca eğitim kurumu olarak değil, aynı zamanda tasavvuf geleneğinin ve klasik İslam ilimlerinin topluma aktarıldığı

[452] Mehmet Başbuğ ve Fatih Başbuğ, "Mevlânâ ve Mevlevilik Felsefesinin Resim Sanatına Etkisi", *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik*, Selçuk Üniversitesi, Konya 2007, s. 487-505.
[453] Mücahit Kaçar vd., *Mevlevilik, Mevlana ve Şeyh Galip Üzerine İncelemeler*, Istanbul University Press, İstanbul 2022, https://doi.org/10.26650/B/AA14AA25.2022.009.
[454] Murat Kaya, "XIX ve XX. Asırda Osmanlı'da Mutasavvıf Müfessirler", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 29/1, (2012), s. 44.
[455] Abdülcebbar Kavak, "Şeyh Ma'ruf el-Berzenci ve Kadiriyye Tarikatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/28, (2011), s. 51-71.
[456] Muharrem Varol, *Tekke'de Zaman Üsküdar'da Rıfai Sandıkçı Dergâhı ve Vukuât-ı Tekâyâ*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
[457] Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, (2006), s. 342-43.

bütünleşik merkezler olarak işlev gördüğünü ifade etmektedir.[458] Nitekim Nakşibendi önderler bizzat yönettikleri medreselerde fıkıh ve tasavvuf eğitimini bir arada sürdürmüşlerdir.[459] Bu tarihsel arka plan, İstanbul Nakşibendîliğinin görece mütevazı eğitim oranını, eğitimden kopukluk olarak değil, geniş bir sosyal yelpazeye yayılmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak okumayı gerektirmektedir.

Eğitim türlerine göre tarikat dağılımı genel olarak incelendiğinde, modern eğitim kurumlarına en açık olan tarikatların başında Bedeviyye (%61), Rifaiyye (%54) ve Mevleviyye (%49) gelmektedir. Bu yüksek oranlar, söz konusu tarikatların 19. yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaşan modern eğitim sistemine hızla adapte olduklarını ve bu yeni eğitim kurumlarından mezun olan kesimleri bünyelerine kattıklarını göstermektedir.

Genel eğilimlere bakıldığında, veri setinde eğitim bilgisi yer alan kişiler arasında modern eğitim (%40) medrese eğitiminden (%23) daha yaygın bir yer tutmaktadır. Bu durum, Tanzimat sonrası eğitim reformlarının etkisini ve modern okulların toplumsal yaşamdaki artan görünürlüğünü tekke mensupları arasında yansıtmaktadır. Modern bir okulda eğitim görmek, 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan yeni bir toplumsal sınıfın ayırt edici özelliğidir.[460] Bu yeni seçkin kesim, geleneksel medrese sisteminden farklı olarak, seküler bilimler, batılı diller ve modern yönetim tekniklerine hâkim, batılı eğitim modellerinden etkilenmiş, devlet bürokrasisinde, orduda, eğitim kurumlarında ve yeni oluşan profesyonel mesleklerde kariyer yapan bir kesimdir. Tekke mensupları arasındaki bu grup, toplumsal hareketlilik için yeni kanallar açmış, geleneksel ulema sınıfının tekelinde olan entelektüel otoriteye alternatif bir bilgi ve prestij kaynağı oluşturmuştur. Buna karşılık, Halidiyye (%52) ve Nakşibendiyye (%30) gibi tarikatlar geleneksel medrese eğitimine daha güçlü bağlar sergilemekte, bu da söz konusu tarikatların muhafazakâr karakterini ve klasik İslami ilimlere verdikleri önemi ortaya koymaktadır. Öte yandan, Mevleviyye, Bedeviyye ve Rifaiyye gibi tarikatların modern eğitim kurumlarına daha açık olması, bu tarikatların toplumsal dönüşüme karşı esnek ve kapsayıcı bir tutum sergilediklerini göstermektedir. Özellikle Mevleviyye'nin çok

[458] Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1998, s. 25. (Çevirisinde DeepL kullanılmıştır.)
[459] Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889*, s. 36.
[460] Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, s. 194.

düşük medrese oranı (%9) ve yüksek modern eğitim oranı, bu tarikatın seçkin ve reformcu karakterini teyit etmektedir.

Analizlerde, özellikle daha az yaygın tarikatların genellikle daha yüksek eğitim oranlarına sahip olduğu ve seçkinci yapısı görülürken, büyük tarikatların kitleye hitap ettikleri için orta seviyede eğitim oranlarına sahip olduğu tespit edilmektedir. Bu durum, tarikatların sosyal konumlarına göre farklı eğitim durumlarına sahip olduğunu ve modernleşme süreciyle farklı şekillerde başa çıktığını göstermektedir. Her tarikat, ideolojik yaklaşımı ve sosyal tabanına uygun olarak geleneksel-modern sentezi arayışına girmiş, bu süreçte kendine özgü adaptasyon modelleri geliştirmiştir.

Veri setinde eğitim bilgilerine erişilse bile tarikat bilgisi bulunmayan ancak tekkelerle irtibatlı olan yani ziyaret eden, konaklayan, barınan kişiler bulunmaktadır. Tarikatı belirsiz bu kişiler modern eğitimlilik sıralamasında Rifaiyye ve Mevleviyye'den hemen sonra gelmektedir. Bu grubun %46'lik modern eğitim oranı ve %14'lik yüksek öğrenim oranıyla üçüncü sırada yer alması, mensubiyet belirsizliği ile eğitim seviyesi arasında anlamlı bir korelasyon olduğunu düşündürmektedir. Düşük medrese eğitimi oranıyla da (%13) dikkat çeken bu grubun eğitim düzeyi, çeşitli sosyolojik faktörlerle açıklanabilir.

Yüksek eğitimli bireylerin tarikat mensubiyetlerini gizleme eğilimi, dönemin sosyal ve politik dinamikleriyle ilişkili olabilir. Somel, Osmanlı eğitim reformlarının yalnızca müfredat değişikliğiyle sınırlı kalmayıp toplumsal sosyalleşme süreçlerini de dönüştürdüğünü vurgulamaktadır. Tanzimat sonrası eğitimli kesimin hem devlet kurumları hem de geleneksel yapılarla eş zamanlı ilişki kurması, mensubiyet ifadesini karmaşıklaştıran bir ikiliği doğurmuştur.[461] Belirsiz grubun %46'lık modern eğitim oranı bu ikiliğin doğrudan bir yansıması olarak okunabilir.

Bein'in ortaya koyduğu üzere, ulema üzerine inşa edilen olumsuz söylem Jön Türk dönemiyle birlikte güç kazanmış; bu dönemde geleneksel ulema sınıfına ("sarıklılar"a) mensup olmak toplumsal ve mesleki riskler taşımaya başlamıştır.[462] Bu baskının yalnızca ulema üzerinde değil, tarikat bağlantısı olan eğitimli bireyler üzerinde de benzer bir temkin yaratmış olabileceği düşünülebilir. Modernleşme sürecinde devlet

[461] Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839–1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 220-27.
[462] Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford University Press, Stanford, CA 2011, s. 63-64.

memurları ve eğitimli seçkinler, sosyal statülerini korumak için açık tarikat bağlılıklarını riskli bulmuş olabilirler.

Eğitimli bireylerin eklektik yaklaşım sergileme eğilimleri de belirsizlik durumunu açıklayan önemli bir faktördür. Entelektüel merak dürtüsüyle hareket eden bu kesim, veri setinde çokça rastlanılan bir durum olarak, tek bir tarikata dogmatik bağlılık yerine birden fazla tarikata yakınlık duyabilir, karşılaştırmalı din ve tasavvuf çalışmaları yaparak esnek bir manevi kimlik geliştirebilir.

Osmanlı'nın son döneminde yaşanan geçiş dönemi kimlik sorunu, geleneksel ile modern arasında sıkışan eğitimli nesli etkilemiştir.[463] Kültürel melezleşme süreci yaşayan bireyler, kimlik krizi ve ait olma belirsizliği içerisinde kendilerini bulmuşlardır.[464] Bu durum, hem tekkelere müdavim olarak geleneksel değerlere bağlılıklarını koruma hem de tekkenin verdiği kimliğe mesafe koyarak modern yaşam tarzını benimseme ikilemi yaşayan eğitimli kesimin mensubiyet konusunda belirsizlik yaşamasına neden olmuş olabilir.

Sonuç olarak, "belirsiz" grubun yüksek eğitim oranı; örtülülük, entelektüel özerklik, geçiş dönemi dinamikleri, seçkin sınıf davranışı ve bireysel maneviyat arayışının kombinasyonundan kaynaklanabilir. Bu durum, eğitimin mensubiyet biçimlerini dönüştürücü etkisine dair ipucu verebilir, yüksek eğitimli bireylerin geleneksel tarikat yapılarından ziyade daha esnek, gizli veya belirsiz tarikat ilişkileri kurma eğiliminde oldukları söylenebilir. Bu bulgu, modernleşme sürecinin toplumsal yapılar üzerindeki dönüştürücü etkisini ve eğitimin birey üzerindeki özgürleştirici rolünü vurgulaması açısından önemlidir ve daha ileri araştırmaları gerektirmektedir.

19.yüzyıl İstanbul'unda tekke mensuplarının eğitim profilleri, bu kurumların Osmanlı toplumunun toplumsal tabakalaşma ve entelektüel dönüşüm süreçlerindeki kritik rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Medrese eğitiminin %71'lik mutlak baskınlığı, tekkelerin öncelikle geleneksel İslami entelektüel seçkinin buluşma noktaları olduğunu gösterirken, modern eğitimin %40'lık oranı, bu kurumların değişen çağa adapte olma kapasitesini ve farklı eğitim geleneklerinden gelen kesimleri bir araya getirme işlevini yansıtmaktadır.

[463] Niyazi Berkes ve Ahmet Kuyaş, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 203-204.
[464] Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Doğan Kitap, İstanbul 2002, s. 31-33.

Tarikatlar arası belirgin farklılıklar, her bir tarikatın kendine özgü bir eğitim ve sosyal taban yönelimi geliştirdiğini göstermektedir. Halidiyye ve Nakşibendiyye gibi muhafazakâr tarikatlar geleneksel medrese eğitimine güçlü bağlılıklarını korurken, Mevleviyye, Bedeviyye ve Rifaiyye gibi reformcu tarikatlar modern eğitim kurumlarına açık bir tutum sergileyerek toplumsal dönüşüme esnek yaklaşmışlardır. Bu farklılaşma, büyük tarikatların kitlesel, küçük tarikatların ise seçkin odaklı olduğunu ortaya koymaktadır.

"Belirsiz" grubun %46'lık yüksek modern eğitim oranı ve %13'lük düşük medrese oranı, özellikle dikkat çekicidir. Bu durum, yüksek eğitimli bireylerin tarikat mensubiyetlerini gizleme eğilimi, entelektüel özerklik arayışı, modernleşme baskısı altında kimlik belirsizliği ve eklektik manevi yaklaşımlar gibi çok katmanlı sosyolojik dinamiklerle açıklanabilir. Bu bulgu, eğitimin ve modernleşme sürecinin geleneksel bağlılık biçimlerini dönüştürücü gücünü vurgulaması açısından son derece önemlidir.

Çok Dillilik ve Entelektüel Kapasite

Tarihsel süreç boyunca entelektüel üretim, toplumun geniş kesimlerine değil, belirli ayrıcalıklara ve koşullara sahip küçük bir azınlığa özgü bir faaliyet olarak kalmıştır. Yazı, kitap ve ilim, eğitim kurumlarına erişimi, ekonomik güvenceyi ve uzun soluklu bir tahsil sürecini gerektirdiğinden, her toplumda entelektüel üretim kaçınılmaz biçimde seçkin bir kesimin tekeline girmiştir. 19. yüzyıl Osmanlı dünyası da bu genel örüntünün dışında değildir: genel okuryazarlık oranlarının şehirlerde bile düşük olduğu, taşrada ise çok daha düşük seviyelerde kaldığı düşünüldüğünde, eser telif edebilecek düzeyde ilim sahibi olanlar son derece sınırlı bir azınlığı temsil etmekteydi. Dolayısıyla herhangi bir tarihsel veri setinde eser üretimi ve dil yetkinliğine ilişkin kayıtların toplam nüfusun küçük bir bölümünü kapsaması, bir eksiklik değil, dönemin yapısal gerçekliğinin doğal bir yansımasıdır.

Bu küçük grubu temsilen, veri setinde toplam 5.622 kişi bulunmasına rağmen, dil bilgisi ve eser üretimi bilgileri sadece 291 kişiyi kapsamaktadır. Daha doğru bir ifadeyle veri setinde ancak 291 kişinin dil bilme ve eser üretme verilerine ulaşılabilmiştir. Her bir kayıtın dil ve eser üretme bilgilerine ulaşılabilmiş olsa bu oran daha da artma potansiyeline sahiptir. Ancak şu andaki durumda verilerine ulaşılabilmiş 291 kişi, ana verinin %5'ine tekabül etmektedir. Bu oran, yukarıda belirtilen genel Osmanlı seçkin oranlarıyla karşılaştırıldığında son derece anlamlıdır: veri setindeki bu

%5'lik kesim, muhtemelen tarikat mensuplarının en eğitimli, en üretken ve en görünür olanlarını temsil etmektedir. Bir başka deyişle, genel Osmanlı toplumunda entelektüel üretime dair net bir rakam olmasa da %1'lik[465] bir elit kesimle sınırlı olması gibi, tekke ziyaretçileri arasında da benzer bir seçkinleşme söz konusudur.

Bu veri sınırlılığı, araştırmanın değerini azaltmamakta, aksine bulguların doğru bağlamda yorumlanmasını sağlamaktadır. Dil bilen ve eser üreten seçkinler arasında yapılacak olan bu analiz, tarikat mensuplarının genel profilini değil, tekke seçkinlerinin kültürel sermaye birikimini ve entelektüel kapasitesini gösterecektir. Dolayısıyla bulgular, "tarikat mensuplarının çoğu çok dilli ve üretken" şeklinde değil, "tekke seçkinlerinin önemli kısmı çok dilli ve üretken" şeklinde yorumlanmalıdır. Bu ayrım, metodolojik açıdan analizin sonuçlarının genelleştirilme sınırlarını netleştirmektedir.

Sufîlerin dil yetkinlikleri ve dilsel pratikleri, onların entelektüel kapasitelerini anlamaya yönelik önemli bir pencere sunmaktadır. Bu yetkinlikler; klasik ilim dillerinden mistik yapay dillere, hayvan dillerine duyulan inançtan derviş argolarına uzanan geniş bir yelpazede tezahür etmiştir. Medrese tahsili görmüş sufîler Arapça ve Farsçaya hâkimdi[466], büyük sufîlere Süryanice, İbranice ve Eski Mısır dili gibi kadim dilleri bilme vasfı atfedilmiş, "melek dili" olarak kabul edilen Sözde-Süryanice ise zâhirî ilmin ötesinde keşf ve ilhama dayalı bilgi anlayışının dile yansıması olarak değerlendirilmiştir.[467] Papas, sufîlerin yalnızca mevcut dillerde yetkinlik kazanmakla yetinmediğini, zaman zaman bütünüyle özgün diller de icat ettiklerini ortaya koymaktadır. Bunun en çarpıcı örneği, 16. yüzyılda Kahire'de 10.000 kelimelik sözlüğü ve kendine özgü dilbilgisiyle yalnızca mistik bilginin aktarımına mahsus olarak tasarlanan Bâleybelen dilidir.[468] Öte yandan marjinal derviş gruplarının siyasi otoritenin ve resmî ulemanın dili olan Arapça, Farsça ve Türkçenin dışında kalarak kendi aralarında bağımsız biçimde anlaşmak amacıyla kendilerine özgü gizli diller

[465] Karpat'ın "IV. 10. İcra Edenlerin Sayısına Göre Osmanlı Devleti'ndeki Meslekler, 1894/95 (R. 1310)" adıyla verdiği tabloya göre 19. yüzyılın sonunda İstanbul gibi İmparatorluğun kültür ve siyaset merkezinde bile, doğrudan "yazar/eser üreten" (Muallimler ve Ulum Erbabı, Mühendisler, Kitapçılar ve Matizler, Kitap ve Harita Neşredenler, Muhbir ve Muhabirler, Gazeteciler, Gazete ve Mecmua Satanlar) olarak kayıt altına alınan elit kesimin şehir nüfusuna oranının yaklaşık %0,27 (binde 2,7) olduğunu gösterir. Her ne kadar bu kişilerin hepsinin eser ürettiği kayıt altına alınmamış olsa da bir mukayese imkânı sunduğu için hesaba dahil edilmişlerdir.

[466] Allen, "Self, Space, Society, and Saint in The Well-Protected Domains: A History of Ottoman Saints and Sainthood, 1500-1780", s. 469.

[467] Semih Ceyhan, "Established Ṣūfī Orders", *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas, *Handbook of Sufi Studies*, Brill, Leiden 2021, s. 393-94.

[468] Alexandre Papas, *Thus Spake the Dervish: Sufism, Language, and the Religious Margins in Central Asia, 1400-1900*, *Studies on Sufism*, c. IV, Brill, Leiden 2019, s. 204.

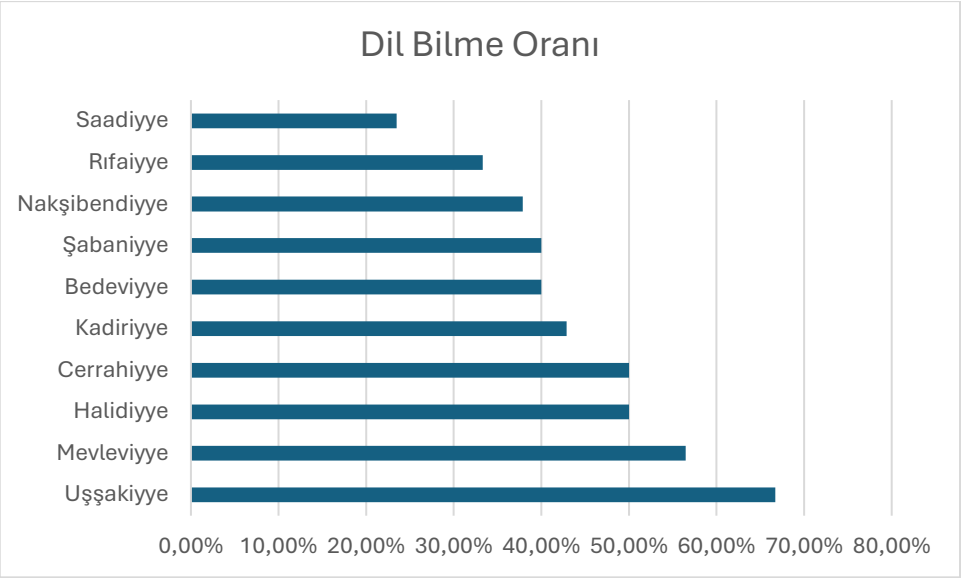
geliştirdikleri de görülmektedir.[469] Tüm bu veriler bir arada değerlendirildiğinde, sufî dil pratiklerinin salt iletişimsel bir işlev taşımadığı; dilin aynı zamanda manevi hiyerarşiyi, grup kimliğini ve otoriteye karşı duruşu inşa eden temel bir araç olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır.

Veri setinden gizli kalmış veya üretilmiş dilleri keşfetmek mümkün olmasa da 291 kişilik tekke seçkinlerinin 24 dil kombinasyonuna sahip olduğu görülmektedir. Dil bilenler 55 kişidir ve %19'luk bir oran ile temsil edilmektedir. Arapça ve Farsçanın beklenildiği gibi en yaygın kombinasyon olduğu görülüyor. Fransızca dönemin teamüllerine uygun olarak en yaygın Avrupa dili. Bunu İngilizce ve Almanca takip ediyor. Bölgesel dillerden Çağatayca, Yunanca, Özbekçe, Azerice, Ermenice, Gürcüce ve Çerkezce en çok bilinenler. Dil bilenlerin mensubiyetlerine dair ilk on tarikatın oranları Tablo 3.12 ve Şekil 3.11'de görülebilir.

Tablo 3.12: 1860-1910 arasında tarikatlara göre dil bilme oranları

Tarikat	**Dil Bilme Oranı**	**Detay**
Uşşakiyye	67%	2 farklı dil
Mevleviyye	57%	4 farklı dil
Halidiyye	50%	4 farklı dil
Cerrahiyye	50%	2 farklı dil
Kadiriyye	43%	3 farklı dil
Bedeviyye	40%	2 farklı dil
Şabaniyye	40%	2 farklı dil
Nakşibendiyye	38%	10 farklı dil
Rifaiyye	34%	4 farklı dil
Saadiyye	24%	3 farklı dil

[469] Papas, *Thus Spake the Dervish*, 4:199.



Şekil 3.11: Tarikatlara göre dil bilme oranları

Dil bilgisi açısından, tarikat mensuplarının %19'unun çok dilli olması, dönemin kozmopolit entelektüel yapısını yansıtmaktadır. Arapça-Farsça kombinasyonunun baskınlığı, geleneksel İslami bilgi geleneğinin canlılığını gösterirken, Fransızca ve İngilizce bilgisinin varlığı Avrupa kültürü ile temasın arttığını işaret etmektedir. Fransızca ve Almancanın bilinen diller arasında öne çıkması, dönemin siyasi ve kültürel ilişkileri göz önüne alındığında şaşırtıcı değildir. Fransızca[470], Tanzimat modernleşmesinin dili ve diplomatik ilişkilerin lingua franca'sı olarak, Almanca[471] ise özellikle askeri ve teknik modernleşmede tercih edilen bir dil olarak bilinirliği hak etmektedir. Ancak İngilizcenin de bu diller arasında bir yer tutması, İngiltere'nin 19. yüzyılda Osmanlı üzerindeki nüfuzunu yansıtması açısından dikkat çekicidir. Bunun yanında özellikle Çağatayca, Özbekçe ve Azerice gibi Türk lehçelerinin bilinmesi, Türk-İslam kültür coğrafyası ile sürdürülen bağları ortaya koymaktadır.

Tarikatlar arasındaki dil bilme oranları ve dil çeşitliliği, her bir tarikatın sosyal işleyişi ve coğrafi erişimi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Tablo, iki temel ve çarpıcı bulguyu ortaya koymaktadır: birincisi, dil bilme oranı ile dil çeşitliliği arasında

[470] Ertan Kuşçu ve Ali Yağlı, "Yabancı Dil Olarak Fransızca'nın Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerindeki Siyasal, Kültürel ve Eğitsel Alanlaraki Hâkimiyeti", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XXX, (2022), s. 471-479, https://doi.org/10.56597/kausbed.1175353.

[471] Ayhan Doğan, "Osmanlı Devleti'nde Alman Kültürel Yayılmacılığı: Maraş Örneği", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, XIII/2, (2014), s. 440.

ters bir ilişki vardır; ikincisi, küçük tarikatlar elit bir karakter sergilerken, büyük tarikatlar kozmopolit çeşitlilik sergilemektedir.

Uşşakiyye tarikatı, %66'lık dil bilme oranıyla lider konumundadır, ancak sadece 2 farklı dil bilinmektedir. Bu durum, küçük ve homojen bir seçkin grubun varlığına işaret etmektedir. Benzer şekilde Cerrahiyye de %50'lik yüksek bir oranla ancak yalnızca 2 farklı dille dikkat çekmektedir. Bu tarikatların üye profillerinin son derece seçkin ve dar bir sosyal kesimden oluştuğu, ancak coğrafi ve kültürel açıdan daha sınırlı bir erişime sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Mevleviyye tarikatı, %56'lık yüksek dil bilme oranı ve 4 farklı dil çeşitliliğiyle hem elit hem de kozmopolit bir profil sergilemektedir. Bu durum, Mevleviyye'nin hem entelektüel seçkinliği hem de geniş kültürel ve küresel ağları olan bir tarikat olduğunu göstermektedir. Halidiyye de benzer şekilde %50'lik oran ve 4 farklı dil ile dengeli bir model sunmaktadır.

En dikkat çekici bulgu, Nakşibendiyye tarikatına aittir. %38'lik ortanın altında bir dil bilme oranına sahip olan Nakşibendiyye, 10 farklı dil çeşitliliğiyle tablonun zirvesindedir. Bu çarpıcı kontrast, tarikatın kitle yönelimi ve olağanüstü coğrafi erişimini açıkça göstermektedir. Nakşibendiyye, dar bir elit kesime odaklanmak yerine, İslam dünyasının dört bir yanından farklı dil ve kültürlere sahip geniş bir üye tabanına hitap etmektedir. Bu durum, tarikatın Türkistan'dan Arap dünyasına, Balkanlar'dan Anadolu'ya uzanan geniş ağıyla doğrudan uyumludur.

Rifaiyye (%33 farklı dil) ve Kadiriyye (%42 farklı dil) gibi büyük tarikatlar da benzer bir kitlesel tercih izlemekte, daha düşük oranlara rağmen makul bir dil çeşitliliği sergilemektedir. Buna karşılık Saadiyye, %23'lük en düşük oranla ve 3 farklı dil ile hem seçkinci konumdan uzak hem de sınırlı coğrafi erişime sahip görünmektedir.

Bedeviyye ve Şabaniyye tarikatları, %40'lık orta düzey oranlar ve 2 farklı dil ile dengeli ancak coğrafi olarak daha sınırlı profiller çizmektedir. Bu tarikatların belirli bölgesel ağlara odaklandığı, ancak üye kalitesi açısından seçici davrandıkları söylenebilir.

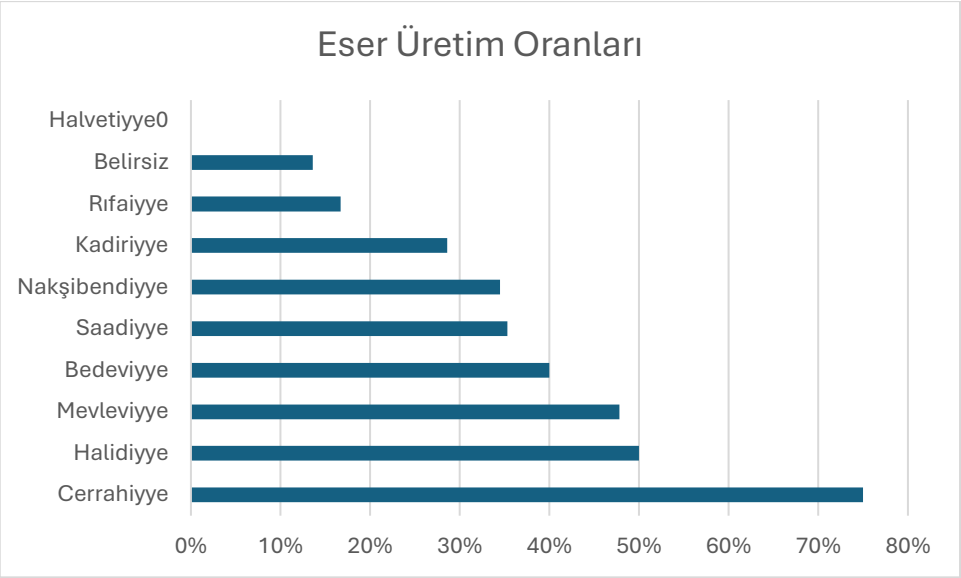
Sonuç olarak, tablo açıkça göstermektedir ki küçük ve orta ölçekli tarikatlar (Uşşakiyye, Cerrahiyye) yüksek dil bilme oranlarıyla seçkinci bir görünüm sunarken, büyük tarikatlar (Nakşibendiyye, Mevleviyye, Halidiyye) daha düşük oranlara rağmen olağanüstü dil çeşitliliğiyle kozmopolit ve kapsayıcı bir yol izlemektedir. Bu bulgu,

daha önce eğitim düzeyleri analizinde ortaya çıkan "küçük tarikatlar seçkin, büyük tarikatlar kitle" hipotezini güçlü bir şekilde desteklemektedir. Dil yetkinliği, eğitim gibi, tarikatların sosyal amaç ve hedef kitlelerini yansıtan önemli bir kültürel sermaye göstergesidir. Ancak sufilerin dil bilme becerilerini tek bir çerçeveyle tanımlamak güçtür. Medreseli sufîde seçkincilikle örtüşen bir dil yetkinliği, ümmî şeyhte elitizme meydan okuyan bir dil anlayışı, Bâleybelen'de otoriteyi yeniden üreten bir dil icadı, Kalenderî dervişte ise her türlü otoriteden kaçışın aracı olan bir dil görülmektedir. Bu çeşitlilik, sufîliğin dili bir iktidar alanı olarak içselleştirdiğini; ancak bu alana farklı aktörlerin farklı ve zaman zaman birbirine zıt amaçlarla müdahil olduğunu göstermektedir.

Analiz edilen kitlenin verimliliklerinin de sorgulandığı eser-dil korelasyonunda etkileyici sonuçlar elde edilmiştir. Hem dil bilen hem eser üretenler yaklaşık 30-35 kişi ile toplam grubun %10-12'si oluşturmaktadır. Sadece eser üreten ve dil bilmeyenler 14-19 kişi iken, sadece dil bilen ama eser üretmeyen 20-25 kişi olduğu görülmektedir. Eser üretenlerin yaklaşık %71-80'i en az bir yabancı dil bilmektedir. Bu oran, eser üretmeyenler arasındaki dil bilme oranından (%8-12) 6-7 kat daha yüksektir. Bu dağılımın ilk ona giren tarikatlar bazında dağılımı Tablo 3.13 ve Şekil 3.12'de görülmektedir.

Tablo 3.13: 1860-1910 arasında tarikat bazında eser üretim oranları

Tarikat	**Eser Üretim Oranları**	**Detay**
Cerrahiyye	%75	3 farklı eser
Halidiyye	%50	4 farklı eser
Mevleviyye	%48	12 farklı eser
Bedeviyye	%40	2 farklı eser
Saadiyye	%35	6 farklı eser
Nakşibendiyye	%34	11 farklı eser
Kadiriyye	%28	2 farklı eser
Rifaiyye	%17	2 farklı eser
Belirsiz	%13	3 farklı eser
Halvetiyye	___	___



Şekil 3.12: Tarikatlara göre eser üretim oranları

Tablo ve grafikte görüldüğü üzere Mevleviyye'de eser üretenlerin %85'i çok dillidir. Halidiyye'de eser üretenlerin %90'ı çok dillidir. Cerrahiyye'de ise eser üretenlerin %80'i çok dillidir. Bunları eser üretenlerin %60-70'i çok dilli olan Nakşibendiyye ve eser üretenlerin %50-60'ı çok dilli olan Saadiyye takip etmektedir. Dini eser üretenler Arapça-Farsça kombinasyonlarına sahipken, Edebiyat, şiir ve müzik üretenlerin Arapça-Farsça kombinasyonuna ek olarak Avrupa dillerinden birini de bildiği görülüyor.

Eser üretenlerin dil kategorilerine bakılınca, klasik İslami dilleri bilenlerin %90 olduğu yani Arapça-Farsça bilenlerin çok yüksek olduğu görülmektedir. Fransızca ağırlıklı Avrupa dillerini bilenler %40-50'lik, Türk lehçelerini bilenler %20-25, diğer bölgesel dilleri bilenler ise %10-15'lik dilimi oluşturmaktadır. Dil bilgisi ile eser üretimi arasında çok güçlü pozitif korelasyon olduğu görülmektedir. Çok dillilik kültürel etkinliğin bir ön koşulu gibi anlaşılmış olmalıdır. Bu veriler, tarikat mensupları arasında entelektüel seçkin oluşumunun çok spesifik bir profil olduğunu gösteriyor: bu kesim çok dilli ve hem geleneksel hem modern kaynaklara erişebilen, kültürel üretim kapasitesi yüksek bireylerden oluşmaktadır.

Sonuç olarak eser üretimi açısından %17'lik oran, tarikat mensuplarının aktif kültürel üreticiler olduğunu göstermektedir. Üretilen eserlerin dini literatür, edebiyat, müzik, mimari ve basın-yayın gibi farklı disiplinlere dağılması, tekke ve tarikatların sadece manevi pratiklerin icra edildiği mekânlar olmadığını, aksine çok disiplinli

entelektüel ve kültürel faaliyetlerin yürütüldüğü dinamik merkezler olduğunu ortaya koymaktadır.

Mevleviyye'nin %56 dil bilgisi ve %48 eser üretimi oranıyla kültürel liderliği, bu tarikatın sanat ve edebiyat odaklı kimliğini doğrulamaktadır. Halidiyye'nin dengeli %50 dil bilgisi, %50 eser üretimi performansı, akademik üretkenlik ve ulema sınıfı ağırlıklı yapısını yansıtırken, Cerrahiyye'nin %75 eser üretim oranı, küçük ama son derece üretken bir yapısı olduğunu ortaya koymaktadır. Nakşibendiyye'nin 10 farklı dil kombinasyonu ve 11 farklı eser türü ile çeşitlilik lideri olması, bu tarikatın geniş tabanlı yapısının kalite ile buluştuğunu göstermektedir. Bu durum, büyük tarikatların kitle hedefleri içinde entelektüel seçkin barındırabildiğini kanıtlamaktadır. Bu analizde dikkat çekici iki tarikat Uşşakiyye ve Halvetiyye'dir. Uşşakiyye vakası**,** dil yetkinliği ile eser üretimi arasında doğrudan bir ilişki olmayabileceğini göstermesi açısından çok önemlidir. Bu durum, kültürel sermayenin farklı biçimlerinin (alımlama/tüketim vs. üretim) ayrı sosyal hedeflere işaret edebileceğini ortaya koymaktadır. Halvetiyye ise en büyük tarikatlardan olmasına rağmen hem dil bilme hem de eser üretme tablosunda yer almamaktadır. Bu durum, kitlesel tercihin entelektüel üretkenlik ve kayıt tutma disiplini açısından dezavantajlara da sahip olabileceğini düşündürmektedir.

Sonuç olarak, tekke mensupları Osmanlı modernleşme sürecinde önemli kültürel aktörler olarak, geleneksel bilgi ile modern kültür arasında köprü kurmakta ve toplumsal entelektüel kapasiteye önemli katkılar sağlamaktadır. Sufilerin entelektüel kapasitesi astronomi, matematik, tıp, coğrafya ve felsefe gibi alanlara da yayılmıştır.[472] Halvetiyye'ye mensup olduğu bilinen Kâtip Çelebi, yirmi iki eser kaleme almış olup bunlar tarih, coğrafya, İslam dünyasının en kıymetli eserlerini kapsayan devasa bir bibliyografik ansiklopedi, siyasi risaleler ve din ilimleriyle pozitif bilimleri birleştiren çeşitli çalışmaları kapsamaktadır.[473] Bazı sufiler ilgi alanları itibarıyla adeta birer "hezarfen" (polymath) profili çizmişlerdir.[474]

---

[472] Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın 1757'de kaleme aldığı Mârifetnâme bu bütünleşik yaklaşımın en çarpıcı örneği olup tasavvuf, ahlâk ve kelâmı aritmetik, geometri, astronomi, fizyoloji ve psikolojiyle bir arada ele alan ansiklopedik bir eserdir (Bekir Topaloğlu, "Mârifetnâme", *İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, (2003), s. 57-59).

[473] Hüseyin Akyüz, "Kâtip Çelebi'de İlim ve Eğitim", *Bilimsel Dergi*, s. 211, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3767202, [Erişim tarihi: 03.05.2026].

[474] 17. ve 18. yüzyıllarda yaşamış, çok geniş bir sosyal ağa sahip olan büyük sufi âlim Abdülgani en-Nablusi, kelam ve tasavvuf eserlerinin yanı sıra ziraat üzerine bir kitap, Şeria Nehri kıyısındaki kırmızı lalelerin lirik botanik tasvirlerini, coğrafyayı ve kahve ile tütün kullanımı gibi pratik konuları inceleyen yüzlerce farklı eser kaleme almıştır (Allen, "Self, Space, Society, and Saint in The Well-Protected Domains: A History of Ottoman Saints and Sainthood, 1500-1780", s. 292).

Dikkat çekici bir bulgu, üye sayısı bakımından ilk on tarikat arasında yer almayan küçük tarikatların, dil bilme oranları ve eser üretimi açısından kayda değer başarılar sergilemesidir. Bu durum, nicelik yerine niteliğe odaklanan seçkinci yaklaşımların kültürel üretkenlik ve entelektüel sermaye birikimi açısından son derece etkili olabileceğini göstermektedir. Akyıldız'ın posta ve telgraf memurları üzerinde yaptığı analizde de eğitim, yabancı dil bilgisi, yaş ve din gibi değişkenlerin mesleki kariyer ve maaş üzerindeki etkileri incelenmiş; Fransızca bilgisinin dönemin bürokrasisinde belirleyici bir kültürel sermaye unsuru olduğu ortaya konmuştur.[475]

Kültürel sermaye analizinin bir sonraki adımı, bu entelektüel birikimlerin sosyo-ekonomik alana nasıl yansıdığını anlamaktır. Yüksek eğitim, çok dillilik ve eser üretimi gibi kültürel yetkinlikler, hangi mesleki konumlara ve kariyer fırsatlarına kapı açmaktadır? Medrese eğitimi ile modern okul mezuniyeti arasında mesleki getiri açısından bir fark var mıdır? Bu sorular, eğitim ile meslek arasındaki ilişkiyi sistematik olarak incelemeyi gerektirmektedir.

3.4. Mesleki Konumlar ve Eğitim Düzeyi

Tasavvuf geleneğinde şeyh ve dervişlerin toplumsal konumu, yalnızca manevî bir otorite meselesi olarak değil, aynı zamanda somut bir meslekî varoluş biçimi olarak da ele alınmayı hak etmektedir. Sufiler, tekke duvarları içindeki irşat faaliyetlerinin ötesinde, Osmanlı toplumunun hemen her katmanında aktif bir biçimde yer almışlardır. Kadılıktan hekimliğe, müderrislikten esnaf loncalarının yönetimine, saray hizmetlerinden askerî seferlere kadar uzanan geniş bir meslekî yelpazede sufi kimliğiyle tanınan isimler karşımıza çıkmaktadır.[476] Sufilerin meslekî dağılımını anlamak, yalnızca bireysel biyografileri aydınlatmakla kalmaz; aynı zamanda tasavvuf kurumunun toplumsal işlevini, ekonomik ilişkilerini ve siyasi ağlara eklemlenme biçimlerini de ortaya koyar.

Tekke mensuplarının tarikat-eğitim ilişkisini incelerken ortaya çıkan bulgular, Osmanlı toplumunun sosyal katmanlaşması ve mesleki uzmanlaşması hakkında önemli ipuçları vermektedir. Çok daha derin analizlere muhtaç bu konuda kısaca ifade etmek gerekir ki, modern eğitim kurumlarından mezun olanların büyük çoğunluğu devlet

[475] Akyıldız, "Modernleşme Döneminde Osmanlı Memurları: Posta ve Telgraf Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Analiz", s. 114.

[476] Yüksek, "Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century", s. 781; Adam Sabra, "The Economy of Sufism", *Sufi Institutions*, c. 1, ed. Alexandre Papas, Brill, Leiden 2021, s. 49.

memurluğu veya askeri hizmetlerde görev alırken, geleneksel medrese eğitimi alan kesim ulema-müderris-hoca sınıfında yoğunlaşmaktadır. Buna karşılık esnaf ve sanatkâr gruplarının eğitim düzeyi genellikle ibtida-sıbyan veya cami dersleri seviyesinde kalmıştır. Beklenildiği gibi modern eğitim alan kesimin bürokrasi ve askeri hiyerarşi içinde yükselme fırsatı bulurken, geleneksel eğitim alanların dinî otoriteyi temsil etmesi ve el emeği ile geçinen grupların eğitim imkanlarının sınırlı kalması, dönemin sosyal yapısındaki farklılaşmayı açıkça ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, tarikat mensuplarının meslek dağılımlarını detaylı olarak ele almak, hem eğitim-meslek korelasyonunu hem de tarikatların sosyal entegrasyon işlevini anlamak açısından yol gösterici olacaktır.

Veri setinde yer alan kişilerin 1.882'sinin (%27) meslek bilgisi bulunmaktadır. Bu kişilerin mensup olduğu meslekler analiz kolaylığı sebebiyle altı ana gruba ayrılmıştır. Tablo 3.14'te görüleceği üzere bunlar devlet memuru, asker veya ordu mensubu, ulema-müderris-hoca-muallim, sanatkâr, esnaf ve tekke görevlisinden oluşmaktadır. Ancak bu genellemenin açılımı binin üzerinde farklı mesleği içermektedir.

Tablo 3.14: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının dahil olduğu meslek grupları

Meslek Grubu	**Meslek Türleri**	**Örneklem İçindeki Oranı**
Devlet Memuru	725 farklı meslek	%47
Ulema-Müderris-Hoca	323 farklı meslek	%21
Esnaf	263 farklı meslek	%17
Tekke Görevi	73 farklı meslek	%5
Asker-Ordu Mensubu	68 farklı meslek	%4
Sanatkâr	67 farklı meslek	%4

Bu analiz, Osmanlı toplumunun son dönemindeki meslek çeşitliliğinin ve sosyal katmanlaşmanın çarpıcı bir portresini sunmaktadır. Toplam 1.519 farklı meslek adının tespit edilmesi, dönemin ekonomik karmaşıklığını ve uzmanlaşma düzeyini göstermektedir. Devlet memurluğunun, bir mesleğin farklı şekillerde adlandırılması, mesleki kademeleri barındırması gibi riskleri barındırıyor olsa dahi, 725 farklı meslek içermesi, Osmanlı bürokrasisinin ne denli geniş ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, modernleşme sürecinde ihdas edilen mesleklerin yanında eski görevlendirmelerin de sürdüğü bir geçiş evresinin sonuçları olabilir. Ama

aynı zamanda devlet mekanizmasının genişlediğini ve uzmanlaşmış kadroların oluştuğunu göstermektedir.

Ulema grubunun 323 meslek içermesi, geleneksel eğitim sistemi ve dini kurumların toplumsal yaşamdaki merkezi rolünü yansıtmaktadır. İmam, müezzin, müderris gibi temel görevlerden başlayarak müzik, hat ve edebiyat öğretmenliğine kadar uzanan bu ilim ve sanat erbabı, modernleşme dönemine geçişte bilgi üretiminin ne denli çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Esnaf grubunun 263 meslek barındırması, lonca sistemi ve şehir ekonomisinin hâlâ güçlü olduğunu, el sanatları ve ticaretin toplumsal yaşamda önemli yer tuttuğunu ortaya koymaktadır. Gıda sektöründen tekstile, demirciden sarrafa kadar uzanan bu yelpaze, Osmanlı canlı şehir ekonomisinin çeşitliliğini göstermektedir. Bu çeşitliliğin tarihsel arka planına bakıldığında, 17. yüzyıl İstanbul'unda yalnızca Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde 2.139 farklı esnaf ve meslek adının kayıt altına alındığı görülmektedir.[477] Sufilerin meslekî dağılımı, Osmanlı şehrinin toplumsal kesitlerini büyük ölçüde yansıtacak bir genişliğe ve çeşitliliğe ulaşmaktadır.

Tekkelerin kurumsal işleyişi, birbirini tamamlayan bir görevliler hiyerarşisi üzerine inşa edilmiştir. Bu hiyerarşinin merkezinde tekke şeyhi ya da seccadenişin yer almakta; şeyh yalnızca müridlerin manevî rehberi olarak değil, aynı zamanda vaiz, muhaddis ve müderris sıfatlarıyla ilmî bir otorite olarak da işlev görmektedir. Tekkede ikamet eden dervişler bu yapının bir sonraki halkasını oluştururken kayyum, bevvab, ferrâş, sirâcî, tabbah gibi görevliler tekkenin günlük idari ve fiziksel işleyişini sürdürmektedir.[478] Tüm bu görev dağılımı tekkelerin bir eğitim, barınma ve sosyal yardım kurumu olarak çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Tekkelere ait çeşitli vakıf defterlerinde kurum içi görevleri ifa edenlere tayin edilen belli ücretlerin varlığı ise, tekkelerin modern anlamda "kurum" tanımına uygun yapılar olduğunu göstermektedir: düzenli gelir, belirli görevler, hiyerarşik yapı ve personel. Bu özellikler, tekkeleri dönemin diğer kurumsal yapılarıyla aynı kategoriye sokmakta, manevi topluluk olmanın ötesinde devlet ve vakıf sistemiyle bütünleşmiş ekonomik aktörler olarak konumlandırmaktadır. Ücret alarak çalışan tekke

[477] Muzaffer Aydemir, "Ahi Şecerenâmeleri ve Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde yer alan Esnaf Meslek Listeleri Üzerine Bir Araştırma", *Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 5, sy. Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat Özel Sayısı (2021), s. 34-53.

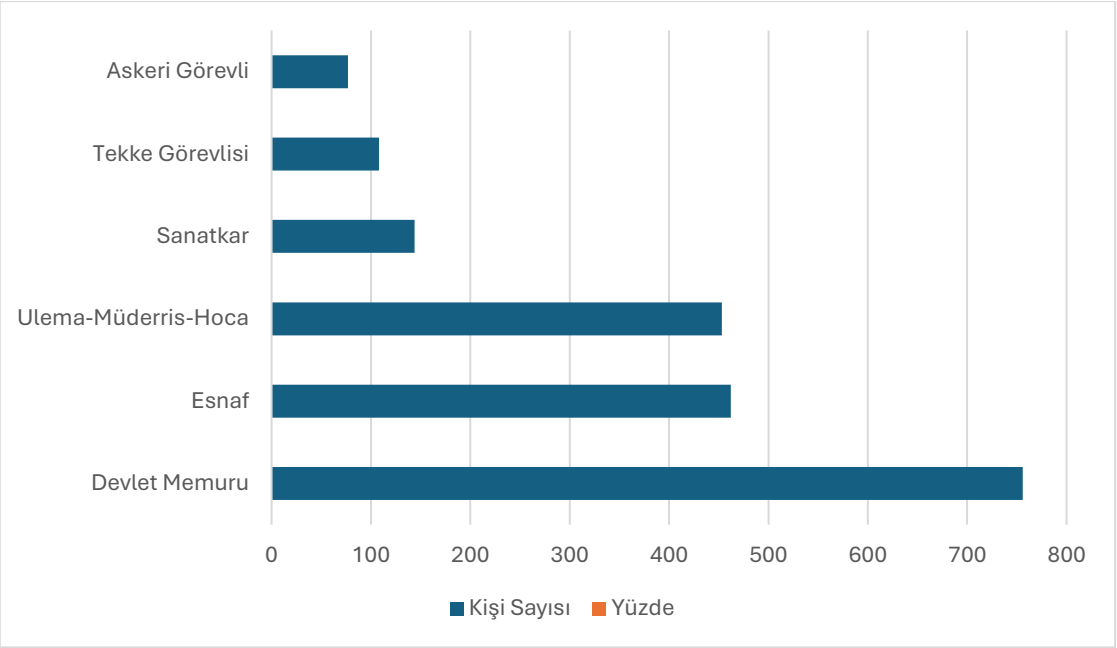
[478] Ayşe Bölükbaşı, *XVI. Yüzyılda İstanbul'daki Halveti Tekkeleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 67-106.

görevlilerinin varlığı, bu kurumların somut iş fırsatları sunduğunu ve ekonomik açıdan sürdürülebilir modeller geliştirdiğini kanıtlamaktadır. Öte yandan tekkelerin sunduğu düzenli yemek, barınak ve ücret imkânı, bazı kesimlerin çalışmaksızın geçimini sağlamasına zemin hazırlayabilmektedir. Nitekim Osmanlı döneminde tekkelere yöneltilen eleştirilerin bir kısmı tam da bu noktada yoğunlaşmış; bazı kesimlerin tekkeyi gerçek bir manevî arayıştan ziyade geçim kapısı olarak kullandığı dile getirilmiştir. [479] Tekkenin sunduğu imkânlar, karşılıksız bir yardım değil; zikir, hizmet ve manevî disiplin ekseninde örgütlenmiş bir düzenin parçasıdır. Tekkeye intisap eden kişiden belirli bir sorumluluk ve davranış biçimi beklenmektedir. Bu çerçevede tekke, bireyi sisteme bağlayan ve onu yeniden işlevselleştirmeye çalışan bir kurum olarak da okunabilir. Sonuç olarak, tekkenin sosyal işlevi hem koruyucu hem de bağımlılık yaratma potansiyeli taşıyan bir yapıya sahiptir. Bu ikilemi fark eden Osmanlı yönetimi de zaman zaman tekkelerdeki "miskin dervişler" meselesini düzenleyici müdahalelerle ele almaya çalışmıştır.[480]

Bu veriler, tarikat mensuplarının Osmanlı toplumunun her katmanında ve her meslek grubunda yer aldığını, tarikatların sosyal entegrasyon aracı olarak işlev gördüğünü ve modernleşme sürecine rağmen geleneksel yapıların varlığını koruduğunu göstermektedir. Bu dağılımı tarikatlar bazında görebilmek için yeni bir analize daha ihtiyaç duyulmuştur:

Tarikat mensuplarının genel meslek dağılımı, yukarıda ifade edildiği gibi Osmanlı toplumunun son dönemindeki sosyal yapı, ekonomik örgütlenme ve modernleşme sürecinin çarpıcı bir portresini sunmaktadır. 5.622 kişilik bu örneklem üzerinden elde edilen bulgular, dönemin toplumsal dinamiklerini anlamak açısından son derece değerlidir. Mesleklerin genel dağılımı Şekil 3.13'te görülebilir.

[479] Sabit Dokuyan, "Tekkelerin Kapatılması ve Tasfiye Süreci (1925- 1938)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 98, (2021), s. 224-32, https://doi.org/10.34189/hbv.98.010.
[480] Varol, "Meclis-i Mesayih Nizamnamesi", s.? .



Şekil 3.13: Tekke mensuplarının genel meslek dağılımı

Mesleki değerlendirmeye tabi tutulan veri setinin en önemli özelliği %70'inin meslek bilgisinin bulunmamasıdır. Bu oran, tekke merkezli ziyaretçiler veya yerleşimciler topluluğunun büyük bir kesiminin geçimlik ekonomi, tarım veya kayıt dışı aktiviteler ile uğraştığını düşündürmektedir. Aynı zamanda bu durum tarikat mensuplarının önemli bir kısmının mürid veya sıradan üye konumunda olması, onların meslek bilgilerinin kayıt altına alınmasını gereksiz kılmış olabilir. Ancak %30'luk meslek bilgisi bulunan kesim, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda kayıt tutma standartları ve genel okur-yazarlık oranları düşünüldüğünde, son derece yüksek ve anlamlı bir orandır. Bu oran, tekke ziyaretçilerinin önemli bir kısmının toplumsal görünürlüğe sahip, resmî kayıtlarda yer alan ve belirli bir meslek statüsü olan kişilerden oluştuğunu göstermektedir. Bir başka deyişle, meslek bilgisi bulunan bu %30'luk kesim, muhtemelen tekke topluluğunun seçkin ve etkin çekirdeğini, toplumsal hareketliliğe sahip kentli ve yarı-kentli nüfusu temsil etmektedir.

Devlet memurlarının %13'lük oranla zirvede yer alması, Osmanlı bürokrasisinin toplumsal yaşamdaki merkezi konumunu göstermektedir. Bürokrasinin ihtiyacı doğrultusunda yapılan reformlar hükümet bürokrasisini ve memur sınıfının sosyal tabanını genişletmiş, bu durum özellikle II. Abdülhamid döneminde ulema sınıfı için dahi devlet kurumlarında yeni iş imkanları sunmuştur.[481] Tezin bulguları bu yoruma

[481] Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic*, s. 79-80.

somut bir katkı sunmaktadır: tekke mensupları arasındaki %13'lük devlet memuru oranı, Bein'in analizini somutlaştırmakta ve bürokrasinin tarikat ağlarıyla ne denli iç içe geçtiğini sayısal olarak ortaya koymaktadır. Bu durumun somut bir örneği Varol'un Vukuât-ı Tekâyâ'sını çalıştığı Rifaî şeyhi Mehmet Şevket Efendi vakasında görülmektedir: Son dönem Rıfai şeyh, gündüzleri Osmanlı bürokrasisinde devlet memuru olarak çalışmakta, akşamları ise tekkesinde şeyhlik görevini sürdürmekteydi.[482] Bu vaka, mesleki kimlik ile tarikat kimliğinin birbirini dışlamadığını ve devlet memurluğunun tarikat üyeliğiyle eş zamanlı yürütülebildiğini bireysel düzeyde belgeleyen örneklerden biridir.

Osmanlı lonca sisteminin ve şehir ekonomisinin hâlâ güçlü olduğunu esnaf kitlesinin %8'lik oranı ile anlamak mümkündür. Osmanlı loncaları, Ahilik ve fütüvvet geleneğiyle tasavvuf etkisini yapısal olarak bünyesinde barındırmaktaydı, bu gelenek 19. yüzyıla kadar pek çok bölgedeki lonca statülerinde canlılığını korumaktaydı.[483] Tezin esnaf verisi bu yapısal bağı İstanbul özelinde somutlaştırmaktadır: Nakşibendiyye'deki %18'lik esnaf oranı, tarikat-lonca ilişkisinin salt sembolik değil, ekonomik dayanışma ağları biçiminde de işlediğini göstermektedir. Osmanlı esnafının 19. yüzyılda Tanzimat reformları, 1838 Ticaret Antlaşması ve Batılı rekabet karşısında gerilemeye başlamasına rağmen, geleneksel lonca yapıları İkinci Meşrutiyet dönemine dek varlığını sürdürmüştür.[484] Bu durum, tekke mensupları arasındaki esnaf oranının anlamlı bir büyüklüğe sahip oluşunu açıklamakta ve tekkelerin ticaret ağları ve zanaat faaliyetleri ile organik bağlar kurduğunu göstermektedir. Özellikle mahalle esaslı örgütlenmenin güçlü olduğu dönemde, esnafın tekkelerle kurduğu ilişki hem ekonomik dayanışma hem de sosyal kontrol mekanizması işlevi görmüştür.

Ulema grubunun %8'lik oranı, geleneksel eğitim sistemi ile tarikatlar arasındaki güçlü bağı ortaya koymaktadır. Bu oran, medrese eğitimi alan kesimin tarikatlarla olan organik ilişkisini ve dinî otoritenin tarikatlar aracılığıyla nasıl dağıtıldığını göstermektedir. Ulema sınıfının tarikat mensupları arasındaki varlığı, İslami bilgi

[482] Varol, *Tekke'de Zaman Üsküdar'da Rıfai Sandıkçı Dergâhı ve Vukuât-ı Tekâyâ*, s. 184-85.
[483] Ekrem Erdem, "Fütüvvet/Ahilik - Tasavvuf İlişkisi ve İktisadi Hayata Dair Bazı Çıkarsamalar", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)*, 8/2, (2022), s. 189-90, https://doi.org/10.54863/jief.1143438.
[484] Kübra Dinçer, *19. yy Osmanlı Esnaf Birliklerinin ve Mensubu İşyerlerinin Şirketlere ve Cemiyetlere Dönüştürme Denemesi ve Sonuçları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016, s. 60-63.

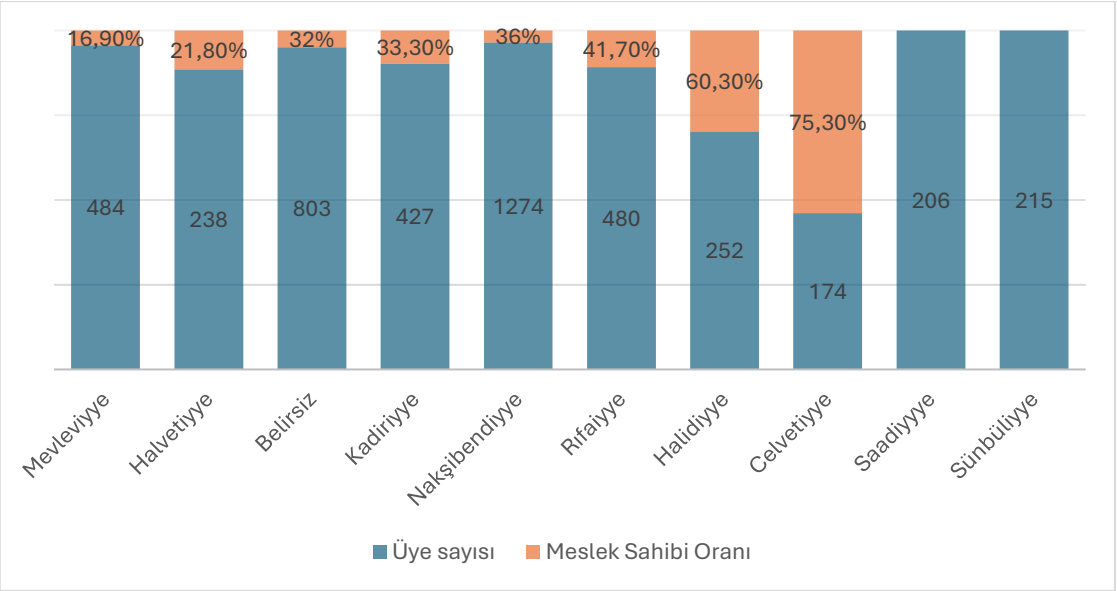
üretimi ve din yorumlama otoritesinin önemli oranda bu kitle arasında şekillendiğini göstermektedir.

Sanatkarların %3'lük oranı, el sanatları ve kültürel üretim alanlarında tarikatların rolünü göstermektedir. Özellikle hat, tezhip, müzik ve edebiyat gibi alanlarda tarikatların geleneksel olarak güçlü olduğu bilinmektedir. Bu oran, kültürel sermaye üretiminde tarikatların etkisini yansıtmaktadır. Tekke görevlilerinin %2'lik oranı ise, tarikatların kurumsal yapılanma seviyesini ve uzmanlaşmış dinî roller oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Veri setinde görünür olmayan diğer görevleri belirleme imkânı olmuş olsa idi bu oran çok daha yüksek çıkabilirdi.

Asker-ordu mensubu grubunun %2'lik oranla en düşük seviyede kalması ise oldukça anlamlıdır. Bu durum, askeri bürokrasinin tarikatlara mesafeli durduğunu veya Tanzimat sonrası askeri reformların tarikat etkisini sınırladığını düşündürmektedir.

Her biri ayrıca ve daha derin analizlere muhtaç olan bu genel tablo, Osmanlı toplumunun geçiş dönemi karakterini yansıtmaktadır. Bir yanda geleneksel yapılar (esnaf, ulema) güçlü konumunu korurken, diğer yanda modern bürokrasi (devlet memuru) hızla gelişmektedir. Meslek bilgisi bulunmayan %70'lik kesimin varlığı ise, toplumun büyük bir kısmının hâlâ geleneksel yaşam biçimlerini sürdürdüğünü ve modern ekonomik kategorilerin henüz tam olarak yerleşmediğini göstermektedir.

Bu meslek gruplarının tarikatlar bazında yapılan analizi ise çok daha derin anlamları içermektedir. Şekil 3.14 yukarıda ele alınan mesleklerin tarikatlar baz alınarak dağılımını göstermektedir. Elde edilen bulgular, tarikatların sosyal ağlar, ekonomik örgütlenmeler ve sınıfsal yapıların önemli bileşenleri olduğunu göstermektedir.



Şekil 3.14: Tarikata göre kayıtlı meslek sahiplerinin dağılımı

Grafikte görüleceği üzere %75'lik meslek oranıyla en profesyonelleşmiş tarikat olan Celvetiyye, açıkça elit karakterli bir yapı sergilemektedir ve %34'lük devlet memuru oranı ile Osmanlı bürokrasisinin üst kademelerinde yer edinmiştir. %20'lik ulema oranıyla birlikte, toplam %54'lük yönetici sınıf oranı, Celvetiyye'nin politik güç ve dinî otorite merkezlerinde yoğunlaştığını ortaya koymaktadır. Bu durum, İstanbul'un etkin tarikatlarından biri olarak Celvetiyye'nin seçkin devlet adamları, yüksek rütbeli memurlar ve üst düzey ulema tarafından tercih edildiğini göstermektedir.

Halidiyye'nin %60'lık meslek oranıyla seçkin karakteri, bu tarikatın ulema ve devlet memuru ağırlıklı yapısıyla doğrudan ilişkilidir. %24'lik ulema oranı, tarikatın geleneksel İslami eğitim kurumlarındaki etkinliğini ve dinî otoriteye sahip olduğunu gösterirken, %2'lik devlet memuru oranı da Osmanlı bürokrasisi içindeki nüfuzunu işaret etmektedir.

%42'lik meslek oranıyla üçüncü sırada yer alan Rifaiyye, modernleşen devlet yapısına en iyi adapte olan tarikat görünümündedir. %18'lik devlet memuru oranı, bu tarikatın Tanzimat sonrası genişleyen bürokrasi ile güçlü bağlar kurduğunu göstermektedir. %9'luk ulema oranıyla birlikte, geleneksel bilgi ile modern yönetim arasında köprü kuran bir profile sahiptir. Bu tarikatın orta ve alt kademe bürokrasisinde

güçlü olması, modernleşme sürecinin taşıyıcı güçleri arasında yer aldığını göstermektedir. Yapılan modern çalışmalar bu durumu doğrular niteliktedir.[485]

İstanbul'da Halidiyye'nin yanında Ahrariyye, Müceddidiyye ve Kasaniyye kolları ile de temsil edilen Nakşibendiyye %36 oranında profesyonelleşmiştir. Ancak esnaf ağırlıklı yapısı (%18) tamamen farklı sosyal pratikleri yansıtmaktadır. Uğurlu'nun ağ analizine göre Nakşibendilik, ulema ile kurduğu entelektüel ve hiyerarşik ilişkisini sürdürürken; esnek teşkilat yapısı, misafirperver tekkeleri ve günlük hayata karışan tekkesiz şeyhlerinin varlığı sayesinde ticaret, esnaf ve zanaatkâr kitleleriyle de eş zamanlı ve son derece canlı bir etkileşim içinde kalmayı başarmıştır.[486] 1.274 üyesiyle en kalabalık tarikat olan Nakşibendiyye, ticaret ve zanaat erbabını bünyesinde toplayarak ekonomik ağlar kurmuş, böylece geniş halk kitlelerine ulaşmayı başarmıştır. Bu durum, tarikatın esnaf loncaları ve mahalle örgütlenmeleri ile güçlü bağlar kurduğunu göstermekte ve daha önce yapılan analizlerle uyumludur.

%33'lük meslek oranıyla Kadiriyye, çeşitli sosyal katmanları bünyesinde barındıran dengeli bir yapı sergilemektedir. %16'lık devlet memuru, %7'lik esnaf ve %6'lık ulema oranları, bu tarikatın toplumsal tabakalar arası köprü işlevi gördüğünü göstermektedir. Bu dağılım, Kadiriyye'nin sosyal entegrasyon aracı olarak işlev gördüğünü ve farklı meslek gruplarını ortak bir kimlik etrafında topladığını ortaya koymaktadır.

%22'lik meslek oranıyla Halvetiyye, geleneksel tarikat yapısını koruyan bir profil sergilemektedir. %8'lik devlet memuru ve %5'lik ulema oranları, bu tarikatın modernleşme sürecine daha mesafeli yaklaştığını göstermektedir. %4'lük esnaf oranıyla birlikte, geleneksel ekonomik aktiviteler ve mahalle bazlı örgütlenme ile güçlü bağlar kurduğu söylenebilir. Bu durum, Halvetiyye'nin muhafazakâr kesim tarafından tercih edildiğini göstermektedir.

%17'lik meslek oranıyla en düşük profesyonelleşme seviyesine sahip olan Mevleviyye, paradoks olarak kültürel seçkin karakterini korumaktadır. %8'lik devlet memuru, %4'lük ulema ve özellikle %2'lik sanatkâr oranı, bu tarikatın kültürel sermaye odaklı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Mevleviyye'nin düşük meslek oranı, üyelerinin ekonomik faaliyetlerden ziyade kültürel ve spiritüel aktivitelere odaklanmış

[485] Varol, *Tekke'de Zaman Üsküdar'da Rıfai Sandıkçı Dergâhı ve Vukuât-ı Tekâyâ*, s. 74-100.
[486] İsa Uğurlu, *The Politics of Sufi Networking: Naqshbandis in The Ottoman Istanbul, 1650-1800*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sabancı Üniversitesi, İstanbul 2024, s. 168.

üst düzey kişiler olduğunu düşündürmektedir. Bu durum Yenikapı Mevlevihanesi defterlerinde ortaya çıkan derviş profili ile uyumludur.[487] Yüksek'in Nüfus Vukûatı defteri verilerine göre İstanbul'daki beş Mevlevî tekkesinde tekke başına ortalama 75 kişi bulunmakta olup bu yoğunluk İstanbul genelinin yedi katına ulaşmaktadır.[488] Düşük tekke sayısına rağmen yüksek nüfus yoğunluğu, Mevleviyye'nin kitlesel katılımdan ziyade merkezi ve seçkin bir yapı etrafında örgütlendiğini teyit etmektedir.

Tarikatı "Belirsiz" grubun çeşitli meslek dağılımı, eğitimli bireylerin mensubiyet belirsizliği yaşadığı görüşünü desteklemektedir. Bu grubun %10'luk devlet memuru ve %8'lik ulema oranı, yüksek eğitimli kesimin tarikat bağlılıklarını açık etmeme eğiliminde olduğu görüşünü desteler niteliktedir.

Devlet memurlarının en fazla Nakşibendiyye, Rifaiyye ve Belirsiz grupta toplanması, bürokrasinin tarikat ağlarıyla ne denli iç içe olduğunu gösterirken, ulema grubunun yine benzer dağılım göstermesi geleneksel eğitim kurumlarının tarikat bağlarını ortaya koymaktadır. Tarikat-meslek ilişkisi analizi, Osmanlı toplumsal yapısının çok katmanlı ve karmaşık doğasını göstermektedir. Tarikatlar, sosyal mobilite kanalları, ekonomik örgütlenme araçları, politik etki ağları ve kültürel kimlik inşası süreçlerinde kritik roller oynamışlardır. Bu bulgular, modernleşme sürecinde bile tarikatların sosyal entegrasyon ve toplumsal örgütlenme açısından önemini koruduğunu göstermektedir.

Meslek ve eğitim dağılımlarının genel profilini ortaya koyduktan sonra, şimdi bu verileri coğrafi köken bazında derinleştirmek gerekmektedir. Farklı şehirlerden gelen ziyaretçilerin benzer mi yoksa farklı sosyo-ekonomik profillere sahip olduğu sorusu, tekkelerin hangi bölgelerden hangi türde elit çektiğini anlamamız açısından kritik öneme sahiptir. Bu bağlamda, İstanbul'a en fazla ziyaretçi gönderen ilk on iki şehirden gelenlerin meslek ve eğitim durumlarının karşılaştırmalı analizi önem taşımaktadır. Tablo 3.15, bu şehirlerden gelen ziyaretçilerin eğitim düzeyleri ve mesleki dağılımlarını sunarak, coğrafi köken ile sosyal profil arasındaki ilişkiyi görünür kılmaktadır.

[487] Kaya ve Küçük, *Defter-i Dervişan Yenikapı Mevlevihanesi Günlükleri*, s. 38-43.
[488] Yüksek, "Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis", s. 786.

Tablo 3.15: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının memleketlerine göre eğitim ve meslek dağılımları

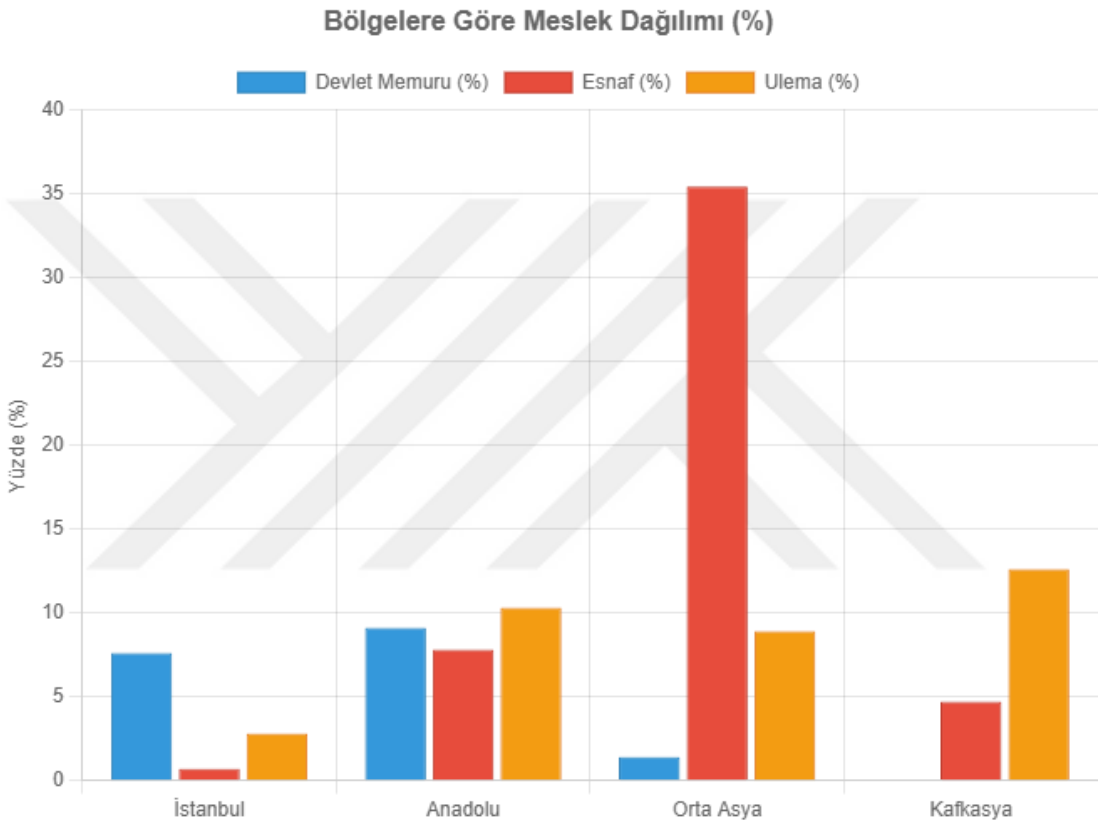
Memleket	Toplam Kişi	Meslek Oranı	Eğitim Oranı	Ağırlıklı Meslek	Ağırlıklı Eğitim
Asitane	1171	%10	%7	Devlet Memuru	Modern
Buhara	76	%9	%4	Devlet Memuru	Geleneksel
Mergilan	62	%63	0	Esnaf	Geleneksel
Kaşgar	61	%74	0	Esnaf	Geleneksel
Konya	59	%14	%3	Ulema	Geleneksel
Bursa	50	%30	%12	Devlet Memuru	Modern
Çerkes	44	%4	0	Ulema	Geleneksel
Üsküdar	37	%95	%92	Devlet Memuru	Modern
Hokand	30	%73	0	Esnaf	Geleneksel
Kazan	29	%24	%17	Ulema	Geleneksel
Kırım	29	%17	0	Ulema	Geleneksel
Edirne	28	%39	%14	Ulema	Modern

Üsküdar'ın memleket bilgisi verilirken özellikle belirtilmiş olması bu analiz yapılırken Asitâne verilerinin dışında ve özel olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Bu ayrımı haklı çıkarıcı biçimde ve görüleceği üzere grafikte en dikkat çekici veri Üsküdar'a aittir. 37 kişinin %95'i meslek sahibidir ve %91'i eğitimlidir. Bu durum, İstanbul'un prestijli bir semtinden gelenlerin üst elit sınıfını temsil ettiğini göstermektedir. Üsküdarlıların %49 devlet memuru oranıyla bürokrasideki konumları, %32 rüşdiye ve %16 mekteb-i sultani eğitimi oranlarıyla modern eğitime erişimleri belirgin durumdadır.

Kafkasya-Kırım bölgesinin düşük performansı (%17 meslek, %4 eğitim), bu coğrafyadan gelenlerin çoğunlukla göçmen statüsünde olduğunu ve sosyal entegrasyon sürecinde bulunduklarını düşündürmektedir. Kazan'ın %17 eğitim oranıyla istisna oluşturması, Tatar eğitim geleneğinin etkisini yansıtabilir.

Şekil 3.15'te görüldüğü üzere Türkistan bölgesinin meslek dağılımı profili, diğer bölgelerden tamamen farklı bir karakter sergiliyor. Türkistan şehirlerinin esnaf ağırlıklı yapısı coğrafi uzmanlaşmayı yansıtmaktadır. Mergilan (%61), Kaşgar (%62), Hokand

(%53) ve Semerkand (%92) gibi İpek Yolu şehirlerinden gelenlerin esnaf mesleğinde yoğunlaşması, bu bölgelerin ticari geleneklerini sürdürdüklerini göstermektedir. Türkistan bölgesindeki esnaf oranı %35'e ulaşarak, diğer tüm bölgeleri büyük farkla geride bırakıyor. Bu oran, İstanbul'daki esnaf oranının yaklaşık 35 katı, Anadolu'nun 4 katı kadar yüksek. Aynı zamanda bu bölgede devlet memurluğu oranı %2 civarında kalarak en düşük seviyede. Ancak bu durum, Türkistan toplumlarının Osmanlı Devleti mekânizmaları içinde farklı bir konumda bulunduklarının da göstergesidir.

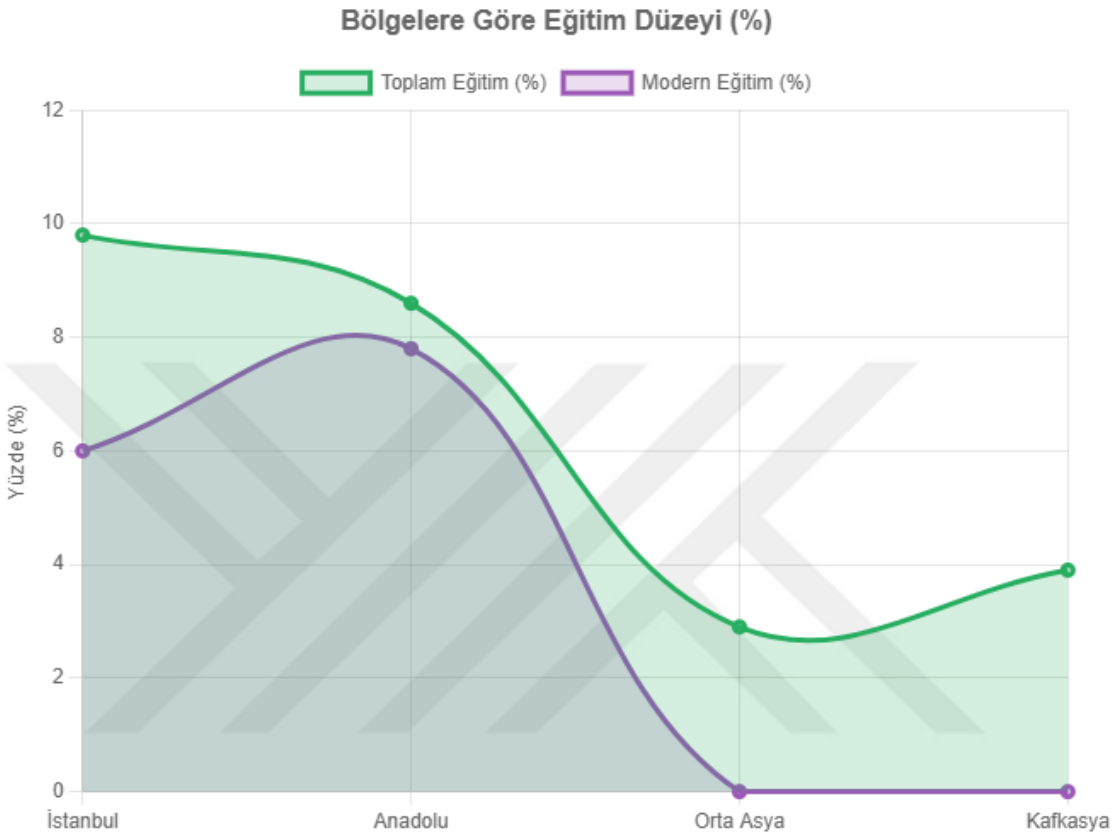


Şekil 3.15: Tekke mensuplarının menşelerine göre meslek dağılımı

Şekil 3.15'te görüldüğü üzere Anadolu şehirlerinin dengeli profili, coğrafi çeşitliliği yansıtmaktadır. Bursa (%30 meslek), Kastamonu (%54 meslek) ve Edirne (%39 meslek) gibi kentlerin orta düzey performansı, taşra elitlerinin varlığını göstermektedir. Bu şehirlerdeki modern eğitim oranları (Bursa %12, Edirne %14), Tanzimat sonrası eğitim yeniliklerin taşraya yayıldığını ortaya koymaktadır.

İstanbul (Asitane) merkezi konumuna rağmen %10 meslek ve %7 eğitim oranıyla orta seviyede kalmıştır. Bu durum, başkentteki tarikat mensuplarının çoğunluğunun alt-orta sosyal katmanlardan geldiğini, sadece seçkin semtlerden (Üsküdar gibi) gelenlerin elit profil sergilediğini göstermektedir.

Türkistan'dan gelen ziyaretçiler arasında da dönemin modern okullarına gidenler bulunmaktadır. Tekke merkezli ziyaretçilerin mensup oldukları coğrafyalar dikkate alınarak geleneksel ve modern eğitim dağılımına ait grafik Şekil 3.16'da önemli bilgiler sunmaktadır.



Şekil 3.16: Bölgelere göre eğitim düzeyi

En dikkat çekici bulgu, İstanbul'un eğitim başkenti konumunda bulunmasıdır. Başkent %10'luk toplam eğitim seviyesi ile diğer bölgeleri geride bırakırken, modern eğitim oranı da %6 civarında dengeli bir profil sergiliyor.

Anadolu bölgesi ise modernleşme sürecinde oldukça ilginç bir konum sergiliyor. Rüştiyeler taşra sathında açılan ilk devlet eğitim kurumları olup bu okulların imparatorluğun en ücra köşelerinde açılmalarına neden gerek duyulduğu izah edilerek Osmanlı taşra eğitimi modernleşmesine olan muhtemel katkıları göz önünde bulundurulmaktaydı. Somel yerel direniş ve aracı güçler nedeniyle bu sürecin kesintisiz ve homojen bir seyir izleyemediğini ifade etmektedir.[489] Ancak grafik Anadolu'da modern eğitim %8'e çıkarak tüm bölgeler arasında en yüksek seviyeye ulaşıyor, toplam

[489] Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839–1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 202-5.

eğitim seviyesi de %8 ile İstanbul'a yaklaşıyor. Sonuç olarak veriler, modern eğitimin Anadolu'da kabul görmeye başladığını göstermektedir.

Türkistan ve Kafkasya bölgeleri ise dramatik bir düşüş sergiliyor. Her iki bölgede de modern eğitim oranları neredeyse sıfıra inerken, Türkistan'da toplam eğitim %3'e, Kafkasya'da %4'e düşüyor. Bu durum söz konusu bölgelerden gelenlerin eğitim durumuna dair yeterli bilgi bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Belgeler, kişiler İstanbul'da bir eğitim kurumuna devam etmiyorlarsa bu bilgiye yer vermemektedir.

Grafik sonuç olarak, Osmanlı modernleşmesinin belirgin bir merkez-çevre dinamiği sergilediğini mükemmel bir şekilde yansıtmaktadır. Somel'in çalışmasında taşra eğitiminin kurumsal gelişimi, yasal adımlar ve vilayet okullarının kuruluş süreci ayrıntılı biçimde ele alınmakta; bu sürecin merkezden çevreye doğru seyrettiği ortaya konulmaktadır.[490] Tezin bulgusundaki Anadolu-İstanbul yakınlaşması (sırasıyla %8 ve %6 modern eğitim oranı) bu merkezden çevreye yayılımın tekke mensupları arasında da belgelenebileceğini göstermektedir. Modern eğitim tekke mensupları arasında, İstanbul ve Anadolu'da gelişirken, geleneksel eğitim yapıları kurumun yapısı ile uyumlu olarak dirençli bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Çalışmanın buraya kadarki bulgularının istatistiksel bir özeti ve coğrafi karşılaştırmalı bir sentezi Tablo 3.16'da görülebilir. Bu tablo, İstanbul, Anadolu, Türkistan ve Kafkasya bölgelerinden gelen tekke ziyaretçilerinin sosyo-ekonomik ve eğitsel karakteristiklerini çok boyutlu olarak mukayese etmekte, her bir bölgenin nüfus büyüklüğü, meslek bilgisi ve eğitim bilgisi oranları, ağırlıklı meslek kategorileri (devlet memurluğu, esnaf, ulema) ve modern eğitim düzeyleri açısından profilini ortaya koymaktadır. Daha önceki analizlerde ayrı ayrı incelenen değişkenler, burada sistematik bir matris içinde bütünleştirilmiş, böylece bölgeler arası farklılıklar ve benzerlikler somut sayısal verilerle görünür kılınmıştır. Bu istatistiksel karşılaştırma, çalışmanın temel argümanlarını, coğrafi kökenin elit profilini belirlediği ve farklı bölgelerin farklı sosyal kesimler gönderdiğini ampirik olarak desteklemekte ve daha detaylı bir mukayese imkânı sunmaktadır.

[490] Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839–1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 93-110.

Tablo 3.16: 1860-1910 arasında İstanbul'a gelenlerin bölgelerine göre tekke mensuplarının istatiksel karşılaştırma tablosu

Bölge	Nüfus	Meslek Oranı (%)	Eğitim Oranı (%)	Devlet Memuru (%)	Esnaf (%)	Ulema (%)	Modern Eğitim (%)
İstanbul	1208	13	**10**	8	1	3	6
Anadolu	243	25	9	**9**	8	10	**8**
Türkistan	280	**49**	4	2	**35**	9	---
Kafkasya	127	18	4	---	5	**13**	---

Tablo verileri, farklı bölgelerin meslek ve eğitim oranları arasında farklılaşan ilişki örüntüleri sergilediğini ortaya koymaktadır. İstanbul, meslek oranı (%13) ile eğitim oranı (%10) arasında dengeli ve pozitif bir ilişki göstermekte, bu durum modern eğitim sisteminin (%6) meslek kazandırmadaki rolünü ve şehrin modernleşme sürecindeki merkezi konumunu yansıtmaktadır. Anadolu, %25'lik nispeten yüksek meslek oranına sahip olmakla birlikte, bu oranın devlet memurluğu (%9) ve ulema (%10) gibi geleneksel kariyer yollarına dayandığı görülmektedir; modern eğitim oranı (%8) İstanbul'a yakın olsa da genel eğitim oranı (%9) düşük kalmaktadır. Kafkasya, düşük meslek oranına (%18) ve çok düşük eğitim oranına (%4) rağmen, ulema kategorisinde belirgin bir yoğunlaşma (%13) sergilemekte, bu da bölgenin güçlü dini eğitim geleneğini göstermektedir.

En dikkat çekici bulgu ise Türkistan profiline aittir: %49'luk meslek oranı tablonun zirvesinde yer alırken, eğitim oranı (%3) en düşük seviyededir. Bu negatif korelasyon, Türkistan'dan gelenlerin yüksek meslek oranına ticari uzmanlık (%35 esnaf) yoluyla ulaştığını, formal eğitim sisteminin dışında pratik beceriler ve ticari ağlar aracılığıyla ekonomik başarı elde ettiklerini göstermektedir. Bu durum, meslek sahibi olmanın mutlaka formal eğitimle ilişkili olmadığını, özellikle ticaret kültürünün güçlü olduğu bölgelerde alternatif kariyer yollarının bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Genel tabloya bakıldığında, tekke ziyaretçilerinin çoğunluğunun düşük-orta eğitim ve meslek profiline sahip olduğu, ancak belirli bölgelerin (Türkistan'da ticari elit, Kafkasya'da ulema, Anadolu'da bürokrat) kendine özgü elit kesimler gönderdiği görülmektedir.

3.5. Bölüm Sonu Özeti

Bu bölüm, 5.622 kişilik veri setini üç birbirini tamamlayan analitik katman üzerinden işleyerek 19. yüzyıl İstanbul tekke dünyasının hem aktörlerini hem de kurumsal mantığını ortaya koymuştur. Coğrafi profil analizi, İstanbul'a yönelen akışın Anadolu ve Rumeli ağırlıklı erken dönemden, yüzyılın sonuna doğru Türkistan ve Kafkasya'nın giderek belirginleştiği bir yapıya evrildiğini göstermiştir. Bu dönüşüm tesadüfi değildir; Rusya'nın Türkistan'ı hâkimiyeti altına alması ve Kafkas savaşlarının yarattığı göç dalgaları, İstanbul'un İslam dünyasının manevi merkezi olarak çekiciliğini güçlendiren tarihsel koşulları oluşturmuştur.

Tekke tipolojisi analizi, İstanbul'daki kurumsal yapının üç işlevsel katmana ayrıldığını ampirik olarak kanıtlamıştır: Seferî tekkeler tek bir coğrafyadan gelen göçmenler için koruyucu diaspora merkezleri işlevi görürken, Beynelmilel tekkeler en az üç farklı coğrafyadan gelen mensupları bir araya getiren kozmopolit iletişim ağları kurmuş, Mahallî tekkeler ise şehrin gündelik sosyal dokusunu ayakta tutan mahalle odaklı merkezler olarak işlev görmüştür. Bu üç model, birbiriyle rekabet eden değil birbirini tamamlayan bir entegrasyon sistemini oluşturmuştur.

Kültürel sermaye analizi ise bu kurumsal yapının insan boyutunu tamamlamaktadır. Medrese eğitiminin baskın konumu tekkelerin geleneksel entelektüel seçkinle güçlü bağını ortaya koyarken, %29'luk modern eğitim oranı bu kurumların değişen çağa adaptasyon kapasitesini göstermektedir. Nakşibendiyye'nin 10 farklı dil kombinasyonuyla çeşitlilik lideri olması, Mevleviyye'nin yüksek eser üretim oranıyla kültürel üretkenlik öncüsü konumuna yerleşmesi ve Türkistan'dan gelenlerin %35 esnaf oranıyla İpek Yolu ticaret geleneğini sürdürmeleri, her bölgenin ve her tarikatın kendine özgü bir kültürel sermaye biçimi taşıdığını sayısal olarak kanıtlamaktadır. Sonuç olarak bu bölüm, İstanbul'un tekke ağını homojen bir dini yapı olarak değil, farklı sosyal ihtiyaçlara cevap veren, coğrafi çeşitliliği yöneten ve Osmanlı modernleşmesinin çelişkili dinamiklerini içinde barındıran karmaşık bir sosyal sistem olarak konumlandırmaktadır.

Bu bulgular, İstanbul'daki tekkelerin "ne" olduğunu ve "kimleri" barındırdığını ortaya koymuştur. Ancak bu karmaşık sosyal yapının nasıl işlediğini tam olarak anlamak için, şimdi bir adım daha atmak ve statik yapılardan dinamik süreçlere geçmek gerekmektedir. 453 farklı memleketten gelen insanlar İstanbul'a nasıl ulaştı? Hangi

yolları kullandılar? Hangi ara duraklar ve bağlantı noktaları bu hareketliliği mümkün kıldı? Buhara'dan, Kaşgar'dan, Beth'ten gelen bir seyyahın İstanbul'a uzanan yolculuğu nasıl örgütlendi? Bu sorular, tekke ağlarının sadece bir "varış noktası" olarak İstanbul'daki tezahürlerini değil, aynı zamanda geniş bir coğrafyaya yayılmış seyahat güzergahlarını ve manevi merkezleri kapsayan karmaşık bir hareketlilik sistemini anlamamızı gerektirir. Bir sonraki bölüm, bu seyahat ağlarının coğrafyasını, güzergahlarını ve işleyişi mercek altına alacaktır.

BÖLÜM 4: XIX. YÜZYIL DÜNYASINDA TEKKE BAĞLANTILI SEYAHAT AĞLARI VE GÜZERGAHLAR

Bu bölüm, tezin argümanının statik boyutundan dinamik boyutuna geçişi sağlayan bir köprü işlevi görmektedir. Bir önceki bölümde yapılan analizler, İstanbul tekkelerinin farklı işlevsel roller üstlendiğini ve 453 farklı memleketten gelen ziyaretçileri barındırdığını ortaya koymuştur; tekke mensuplarının eğitim düzeyleri, dil yetkinlikleri, eser üretim kapasiteleri ve meslek dağılımları detaylı olarak incelenmiş, bu kurumların Osmanlı entelektüel hayatının canlı merkezleri ve toplumsal tabakalaşmanın önemli aktörleri olduğu gösterilmiştir. Ancak tüm bu analizler esasen statik bir fotoğraf sunmaktadır: İstanbul'daki tekkelerin içinde kimlerin bulunduğu, bu kişilerin hangi sosyal profillerle tanımlandığı ve hangi coğrafyalardan geldikleri tespit edilmiştir. Tezin "tekke merkezli uzun mesafeli yolculuklar" argümanını tam anlamıyla görebilmek için bu fotoğrafın arkasındaki hareketi, yani seyahatin kendisini görünür kılmak gerekmektedir. Buhara'dan gelen bir Nakşibendî derviş İstanbul'a nasıl ulaşmıştır? Hangi güzergahı izlemiş, hangi ara duraklarda konaklamış, hangi tekkelerde misafir edilmiş ve bu yolculuğu mümkün kılan sosyal, ekonomik ve manevi ağlar nelerdir? Kaşgar'dan, Semerkand'dan, Belh'ten, Dağıstan'dan veya Makedonya'dan gelen ziyaretçilerin İstanbul'a uzanan yolculukları nasıl örgütlenmiştir? Bu sorular, sadece bireysel seyahat deneyimlerini değil, aynı zamanda 19. yüzyıl Osmanlı dünyasını birbirine bağlayan geniş çaplı seyahat ağlarını, güzergahları ve bu hareketliliği destekleyen kurumsal altyapıyı anlamamızı gerektirmekte; böylece tekkelerin salt bir varış noktası değil, imparatorluk ölçeğinde bir hareketlilik sisteminin örgütleyici mekânları olduğu argümanını sınamayı mümkün kılmaktadır.

Osmanlı coğrafyasındaki insan hareketliliğinin boyutları, toplumsal mobilite ve coğrafi bağlantıların ne denli yaygın olduğunu gösteren çarpıcı veriler ortaya koymaktadır. 5.622 kişi tekke merkezli seyahatlerin parçası olarak İstanbul'a gelmiş ve bu örneklem içerisinde 1.588 kişi (%28) seyahatlerini devam ettirerek en az bir yere daha gitmiştir. Bu kişiler toplam 2.247 seyahat gerçekleştirerek 448 farklı destinasyona ulaşmış, kişi başına ortalama 1.4 seyahat oranıyla çoğunlukla tek büyük seyahat gerçekleştirmişlerdir. Bu rakamlar, ilk bakışta mütevazı görünse de 19. yüzyıl koşulları düşünüldüğünde oldukça anlamlıdır. Bu veriler, Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş coğrafyası içinde hem dini yükümlülükler hem de ekonomik fırsatlar, ilim talebi ve manevi arayışlar nedeniyle sürekli bir insan sirkülasyonu bulunduğunu ve tekke ehli diyebileceğimiz bu yapının dinamik bir karakterini sergilemektedir. Kafadar'ın derviş

günlükleri üzerine yaptığı çalışma, Osmanlı sufilerinin hem şehir içi hem de şehirlerarası hareketliliklerini gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası olarak deneyimlediklerini göstermekte, seyahatin tasavvufi kimliğin oluşumundaki belirleyici rolünü birincil kaynaklarla ortaya koymaktadır.[491]

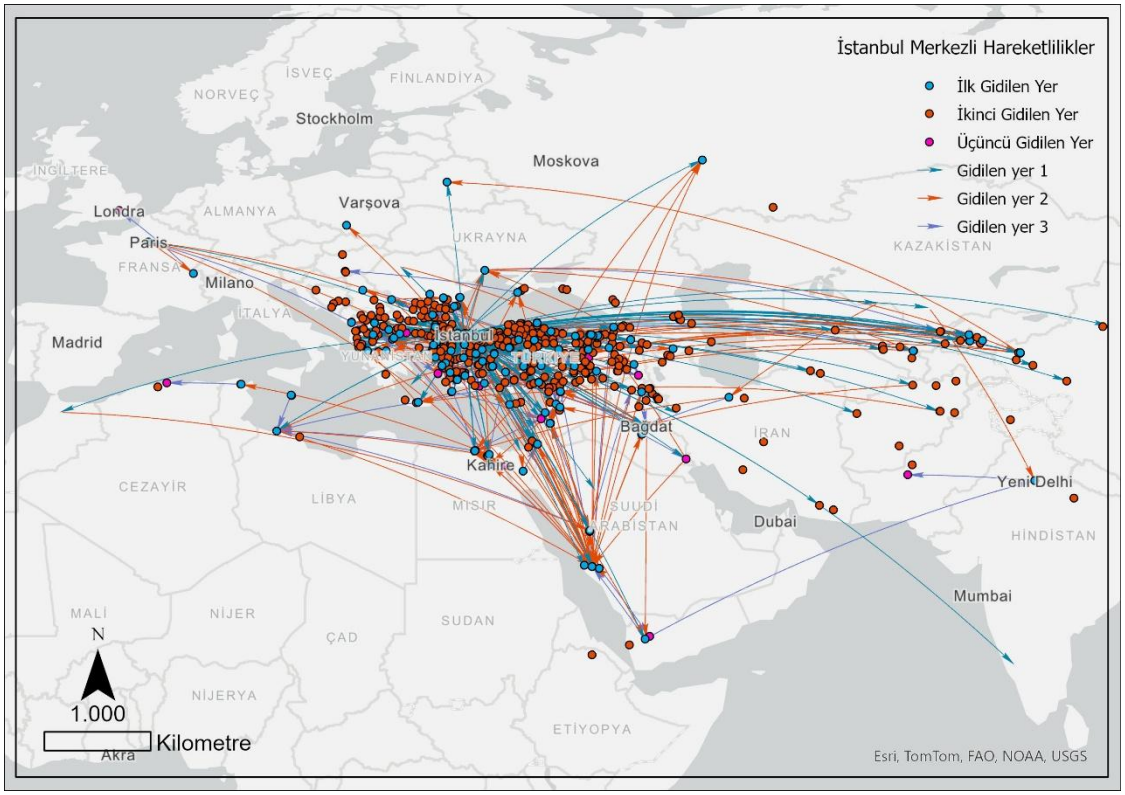
Modern sosyal bilimlerde "hareketlilik paradigması" (mobilities paradigm) olarak adlandırılan yaklaşım, John Urry'nin öncü çalışmalarında vurguladığı üzere, fiziksel hareketin sadece coğrafi yer değiştirme olmadığını, aksine sosyal ilişkilerin, kültürel kimliklerin ve ekonomik ağların yeniden üretildiği dinamik bir süreç olduğunu ortaya koymuştur.[492] Bu çerçeveden bakıldığında, tekke bağlantılı seyahatler, insanların nereden nereye gittiğini tespit etmenin ötesinde, bu hareketlerin arkasındaki motivasyonları, kullanılan altyapıyı, izlenen güzergahları, ara durakları, sosyal ağları ve bu seyahatlerin bireysel ve toplumsal sonuçlarını anlamayı gerektirir.

Bu bölümde, 19. yüzyıl Osmanlı dünyasında tekke bağlantılı seyahat ağlarının coğrafyası, güzergahları ve dinamikleri sistematik olarak incelenecektir. İlk olarak, seyahat eden grupların hangi güzergahları kullanıldığı, hangi şehirlerin uğrak noktaları olduğu bu rotalar haritalandırılarak tespit edilecektir. Son olarak, seyahatin organizasyonu, finansmanı ve bu hareketliliği mümkün kılan sosyal ağlar analiz edilecektir. Bu çok katmanlı yaklaşım, İstanbul'daki tekkelerin sadece bir "varış noktası" olmadığını, aksine Buhara'dan Semerkand'a, Kaşgar'dan Hindistan'a, Balkanlar'dan Kafkasya'ya uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmış dinamik bir seyahat sisteminin düğüm noktaları olduğunu gösterecektir.

Veri setinde çoklu seyahat gerçekleştiren 253 kişilik grup (%16), kendi içinde belirgin bir hiyerarşik mobilite yapısı sergilemektedir. Bu grubun en geniş segmentini, iki farklı destinasyona seyahat eden 135 kişi (%9) oluşturmakta, bu oran grubun yarısından fazlasına tekabül etmektedir. Seyahat edilen yer sayısı arttıkça, seyyah sayısı dramatik bir şekilde düşmektedir: üç bölge 50 kişi (%3), dört bölge ise 23 kişi (%2) ile temsil edilmektedir. Beş ve üzeri bölgeye seyahat eden 45 kişi (%3), toplumun son derece seçkin ve ayrıcalıklı bir kesimini temsil etmekte, bu grubun zirvesinde ise 10'dan fazla yere seyahat etmiş 11 "ekstrem seyyah" bulunmaktadır. Bu hareketlilik piramidinin en tepesinde, Adana'dan Hicaz'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada 21 farklı

[491] Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, 69, (1989), s. 121-50, https://doi.org/10.2307/1596070.
[492] Sheller ve Urry, "The New Mobilities Paradigm", s. 208.

yeri ziyaret etmiş olağanüstü bir seyyah örneği yer almaktadır. Harita 4.16, İstanbul merkezli tekke bağlantılı seyahatlerin coğrafi dağılımını ve çoklu mobilite örüntülerini görselleştirmekte, birinci, ikinci ve üçüncü destinasyonları renk kodlamasıyla ayırarak seyahat güzergahlarının karmaşık ağını ortaya koymaktadır.



Harita 4.16: 1860-1910 arasında İstanbul merkezli hareketlilikler

Haritada görselleştirilen İstanbul merkezli hareketlilik ağı, 19. yüzyıl tekke bağlantılı seyahatlerin olağanüstü coğrafi kapsamını ve çok katmanlı yapısını açıkça ortaya koymaktadır. Haritadaki renk kodlaması sistemi, mavi noktalar ilk destinasyonları, kırmızı noktalar ikinci destinasyonları, mor noktalar ise üçüncü destinasyonları temsil etmekte ve seyahat örüntülerinin karmaşıklığını ve yoğunluğunu görünür kılmaktadır.

İstanbul'dan dışarıya doğru yayılan çizgiler, tekke ağlarının sadece Osmanlı sınırları içinde değil, Avrupa'dan Türkistan'a, Kuzey Afrika'dan Hindistan'a kadar uzanan küresel bir erişime sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle ilk destinasyonlar İstanbul'un yakın çevresinde ve Anadolu'da yoğunlaşırken, ikinci destinasyonlar Hicaz bölgesi, Türkistan ve Arap coğrafyasında belirginleşmektedir. Bu durum, İstanbul'un birçok seyyah için bir "ara durak" veya "üs" işlevi gördüğünü, özellikle hac yolculuğuna

giden veya Türkistan'a uzanan seyyahlar için önemli bir bağlantı noktası olduğunu göstermektedir.

Hicaz bölgesinin (Mekke-Medine) haritada belirgin yoğunluğu, hac yolculuklarının tekke bağlantılı seyahatlerin önemli bir motivasyonu olduğunu doğrulamaktadır. Eickelman ve Piscatori'nin derlediği çalışmada haccın salt dini bir yükümlülükten ibaret olmadığı, ticari, entelektüel ve diplomatik boyutlarıyla İslam dünyasının küresel bağlantı ağını besleyen karmaşık bir seyahat pratiği olduğu ortaya konulmaktadır.[493] İstanbul-Hicaz aksı, haritanın en yoğun güzergahlarından biridir ve bu rota üzerindeki ara duraklar (Şam, Kahire) açıkça görülmektedir. Türkistan rotaları, özellikle Buhara, Semerkand ve Kaşgar'a uzanan çizgiler, Nakşibendî ağlarının İpek Yolu boyunca sürdürdüğü canlı bağlantıları yansıtmaktadır. Algar'ın Nakşibendiyye tarihi üzerine yaptığı kapsamlı çalışma, tarikatın Türkistan ile sürdürdüğü silsile bağlarının salt manevi bir ilişki olmadığını; aynı zamanda bilgi, ekonomik kaynak ve insan dolaşımının düzenli kanallarını oluşturduğunu ortaya koymaktadır.[494] Bu rotalar hem ilk hem de ikinci destinasyonlar olarak görünmekte, bu da Türkistan-İstanbul arasında çift yönlü bir hareketliliğin varlığını göstermektedir.

Avrupa'ya uzanan güzergahlar, özellikle Paris, Milano, Londra ve Varşova gibi başkentlere uzanan ince çizgiler, tekke mensuplarının sadece İslam dünyası içinde değil, Avrupa ile de temas halinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlantılar, diplomatik görevler, eğitim amaçlı seyahatlerle ilişkilidir. Hindistan'a uzanan rotalar (Mumbai, Yeni Delhi), Osmanlı-Hint Alt Kıtası arasındaki manevi ve ticari bağların somut kanıtlarıdır.

Haritadaki çizgi yoğunluğu, İstanbul'un etrafında en yüksek seviyeye ulaşmakta, bu da başkentin sadece bir varış noktası değil, aynı zamanda çoklu seyahatlerin başlangıç ve transfer merkezi olduğunu göstermektedir**.** Üçüncü destinasyonların sınırlı sayıda olması ve daha uzak coğrafyalara (Türkistan'ın derinlikleri, Hindistan, Kuzey Afrika) yayılması, çoklu seyahatin seçkin ve ayrıcalıklı bir kesimle sınırlı kaldığını doğrulamaktadır.

İstanbul'un 19. yüzyılda sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi başkenti değil, aynı zamanda İslam dünyasının manevi, entelektüel ve ticari ağlarının merkezi

[493] Eickelman ve Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, s. 46-50.
[494] Hamid Algar, "The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance", *Studia Islamica*, 44, (1976), s. 132-38, https://doi.org/10.2307/1595445.

bir düğüm noktası olduğunu görsel olarak kanıtlanmıştır. Tekke bağlantılı seyahatler, Avrupa'dan Hindistan'a, Türkistan'dan Kuzey Afrika'ya uzanan geniş bir coğrafyayı kapsayan dinamik ve çok yönlü bir hareketlilik sistemi oluşturmuştur.

Dönemin coğrafi hareketliliğini ve seyahat kuramlarını açıklayan önemli desenler ortaya koyan, tıpkı İstanbul'a gelenlerin dağılımı gibi İstanbul'dan hareketle başka yerlere yapılan seyahatlerin dağılımı, klasik coğrafi gravitasyon modelini doğrulamaktadır.[495] İstanbul'un tekke ağı içindeki merkezi konumu, coğrafi gravitasyon modeli çerçevesinde analiz edildiğinde, başkentin nüfus büyüklüğü, ekonomik gücü ve özellikle manevi prestiji ile Buhara, Semerkand gibi uzak merkezler arasındaki mesafenin yarattığı direnci aştığı görülmektedir. Bu direncin aşılmasında İstanbul'un çekim gücünün yanında şehre gelenlerin coğrafyaları arasında en uzak bölgeler olan Türkistan'ın söz konusu dönemdeki siyasi ve dini konumunun önemli rol oynadığı görülmektedir. Nitekim 19. yüzyılda Rus İmparatorluğu'nun yayılmacı politikaları sonucunda Hokand, Buhara ve Hive hanlıklarının Rus hakimiyetine girmesi, sistematik Ruslaştırma politikaları ve ağır vergi yükleri, Türkistan halklarını göçe zorlamıştır. [496] Benzer biçimde Doğu Türkistan'ın Mançu-Çin yönetimi altında dini özgürlüklerin kısıtlanması[497] ve İdil-Ural bölgesinde millî eğitim kurumlarının kapatılması[498], bu coğrafyalardan hareket eden sufilerin güzergahlarını İstanbul'a yönlendiren başlıca itici güçler olmuştur. İstanbul tekkelerindeki 'Çin' menşeili kayıtlar, 19. yüzyıl itibariyle

[495] Coğrafi gravitasyon modeli, Newton'un evrensel çekim yasasından esinlenerek sosyal bilimlere uyarlanmış bir modeldir. İki yer arasındaki etkileşimin (göç, ticaret, seyahat, iletişim) yoğunluğunu tahmin etmek için kullanılır. Temel varsayım şudur: İki yerleşim yeri arasındaki etkileşim, bu yerlerin büyüklüğü (nüfus, ekonomik güç) ile doğru orantılı, aralarındaki mesafe ile ters orantılıdır (George Kingsley Zipf, "The P1P2/D Hypothesis: On the Intercity Movement of Persons", *American Sociological Review*, XI/6, (1946), s. 677-86; Erdem Selman Develi, "21. Yüzyılda Göç Olgusu: Uluslararası Göç Teorilerinin Ekonomi Politiği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22, sy. Göç Özel Sayısı (2017), s. 1345).

[496] Audrey Ruth Burton, *The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550 - 1702*, Curzon, Richmond 1997, s. 4-5; Orhan Doğan, "Çarlık Rusya'sının Türkistan (Orta Asya) Siyaseti ile İlgili Önemli Bir Belge", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, (2004), s. 287-302; Demirtaş, "'Doğu Sorunu'ndan 'Yeni Büyük Oyun'a", s. 21.

[497] Varis Çakan, "Tarihte ve Bugün Doğu Türkistan Meselesi", *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/Özel Sayı-1 (2023), s. 3, https://doi.org/10.58640/asyar.1409222. Yarkend Hanlığı'nın 1678 yılında yıkılmasının ardından bölgede Nakşibendî şeyhlerinin önderliğinde Hocalar saltanatı kurulmuştur. 1678-1755 yılları arasındaki bu dönem "Hocalar Devri" olarak adlandırılmıştır. Kaynaklarda bu dönem, 1755 yılında başlayan Birinci Çin İstilasının sebebi olarak gösterilmektedir. Hocalar arasındaki gruplaşmalar ve iç kavgaların Doğu Türkistan'ı Çin işgaline açık hale getirdiği iddia edilmektedir. Bu tarihten sonra Doğu Türkistan halkları uzun dönem Çin işgaline karşı bağımsızlık mücadelesi vermişlerdir (Vecihi Sefa Fuat Hekimoğlu vd., "19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Doğu Türkistan'daki Milli Mücadelede Kazak ve Kırgızların Rolü", *Belleten*, 83/296, (2019), s. 230, https://doi.org/10.37879/belleten.2019.229).

[498] Andican, *Cedidizmden Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, s. 213-87.

seyahat imkanlarının artmasıyla[499] bölgedeki on Müslüman etnik gruptan, özellikle Hui Müslümanları ve Türk topluluklarından gelenleri kapsamaktadır.[500]

Gravitasyon modelinin öngördüğü çekim etkisi, İstanbul'un salt siyasi merkez olmanın ötesinde İslam dünyasının manevi başkenti konumuna yükselmesiyle daha da güçlenmiştir; zira Türkistan'dan gelen dervişler[501] için İstanbul tekkeleri, kendi coğrafyalarındaki hankâh ve zaviye geleneğiyle[502] işlevsel[503] ve mekânsal süreklilik taşıyan[504], dolayısıyla yabancılık değil aidiyet hissettiren mekânlar olarak algılanmıştır. Bu çekim gücü karşısında mesafenin yarattığı direncin aşılabilmesi, söz konusu toplulukların hem siyasi hem de manevi motivasyonlarının olağandışı yoğunluğuyla açıklanabilir.

---

[499] Kristian Peters, *Interpreting Islam in China, Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab,* Oxford University Press, New York 2018, s. 83.

[500] Min Ke-qin@ Omar Min, "Islam in China: History, Spread and Culture, A Pictorial Book", *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC)*, 25/1 (2020), s. 197, https://doi.org/10.31436/shajarah.v25i1.1037. Kökenleri, 7. yüzyıla uzanan Hui Müslümanları Çince konuşan ve kendilerini Çinli kabul eden bir topluluktur. Çin toplumu ve kültürü içinde yaşayan Hui Müslümanlarının inançları Çin kültüründen etkilenmiş, yoğun "Çinlileştirme" politikaları, Müslümanların İslam inançlarını ve kültürel pratiklerini koruma çabalarını zorlaştırmıştır (Gang Li, *The Hui Muslims' Identity Negotiations: A Socio-Legal Investigation into the Relations between the Sharīʿa and the Chinese Legal Systems*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Groningen, Groningen 2021, s. 382-384, https://doi.org/10.33612/diss.170345681.)

[501] Orta Asya'da tasavvuf ve tekkeler, İslam'ın ilk yayılma dönemlerinde ortaya çıkmış ve bölgenin sosyal, kültürel ve siyasi yapısını şekillendiren temel unsurlardan biri olmuştur (Devin DeWeese, *Studies on Sufism in Central Asia*, Routledge, London 2012, s. 180-81). Benningsen'e göre, Türkistan, Mâverâünnehir, Harezm ve çevresinin İslam dünyasının sınır bölgesi olarak barbar gayrimüslim dünyayla karşı karşıya gelmesi, bu coğrafyanın büyük mutasavvıfların yetiştiği ve tasavvuf ekollerinin kökleştiği bir alan haline gelmesini açıklamaktadır (Alexandre Benningsen ve Cahntal Lemercier Quelquejay, *Sufi ve Komiser Rusya'da İslam Tarikatları*, çev. Osman Türer, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, s. 13).

[502] Orta Asya'nın sufi mekânları İstanbul'daki benzerleri gibi tekke, zâviye, hanikâh, ribât ve türbe gibi adlarla anılmış ve benzer işlevler yürütmüşlerdir. Bu yapılar da İstanbul'daki benzerleri gibi sadece ibadet mekânları değil, eğitim, sosyal yardımlaşma ve toplumsal örgütlenmenin merkezleri olarak faaliyet göstermiştir (Papas, *Sûfi Institutions*, s. 1-27).

[503] Hankâh veya hanaka olarak adlandırılan büyük sûfi kompleksleri medrese ve misafirhane içeren geniş ölçekli yapılar olarak öne çıkarken, tekke veya takiya da özellikle İran'da yaygın olarak kullanılan terimlerdir. Zâviye görece küçük yerleşimlere verilen bir isim olup, ribâtlar sınır bölgelerinde bulunan ve gazi dervişler tarafından kullanılan savunma ve ibadet merkezleri olarak işlev görmüştür (Muhsin Keyanî, *Hankâhlar Tarihi*, çev. Ali Ertuğrul - Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, s. 81-86).

[504] 9. yüzyıldan itibaren Tirmiz, Semerkand, Fergana ve Merv gibi şehirlerde kurulan hankâhlar, toplantı ve zikir salonları, şeyhlerin ve müritlerin yaşam alanları, çilehaneler, ahırlar, mutfaklar ve "matrap" adı verilen dini musiki icra mekânları gibi çeşitli bölümler içermekteydi (Makhmatkulov Ilhom Turdimurodovich vd., "The Role and Place of The Khanqahs in Spreading The Mysticism and Spiritual Purification to The Peoples of Central Asia", *International Journal of Scientific & Technology Research*, 9/03 (2020), s. 561-63. Mahmoud Roshdy, "Shrines of Bukhara in the (8th A.H / 14th A.D) Century in the Light of Selected Models: A Comparative Architectural Archaeological Study", *Bulletin of the Center of Papyrological Studies (BCPS),* 39, (2022), s. 999-1000). Ekonomik açıdan Orta Asya hankâhlarının en önemli gelir kaynağı vakıflar olmakla birlikte, bu kurumlar el sanatları ve tarım faaliyetleri, dokuma ve hat sanatı atölyeleri, ticari faaliyetler ve konaklama hizmetleri, el yazması kitapların kopyalanması ve satılması ile darüşşifa ve şifahane olarak sundukları tıbbi hizmetler yoluyla da gelir elde etmişlerdir (Rachida Chih, "The Social Role of Ṣūfīs", *Sûfi Institutions*, ed. Alexandre Papas, Brill, Leiden/Boston 2021, s. 203-204).

Ravenstein'ın klasik göç yasalarına uygun olarak[505], İstanbul 'çekme' faktörleri (iş imkanları, prestijli tekkeler, eğitim kurumları, hilafet merkezi) hem de Stouffer'ın 'ara fırsatlar' kavramını[506] (yol üzerindeki alternatif destinasyonları ve ara tekkelerin varlığı) doğrulayan konumu ile, Türkistan-Hicaz aksındaki seyahatlerin kritik bir düğüm noktası haline gelmiştir. En yoğun nokta kümesinin İstanbul'un hemen çevresinde ve Anadolu'nun kuzeybatısında toplandığı görülmekte ve İstanbul'dan uzaklaştıkça seyahat yoğunluğu azalmaktadır.

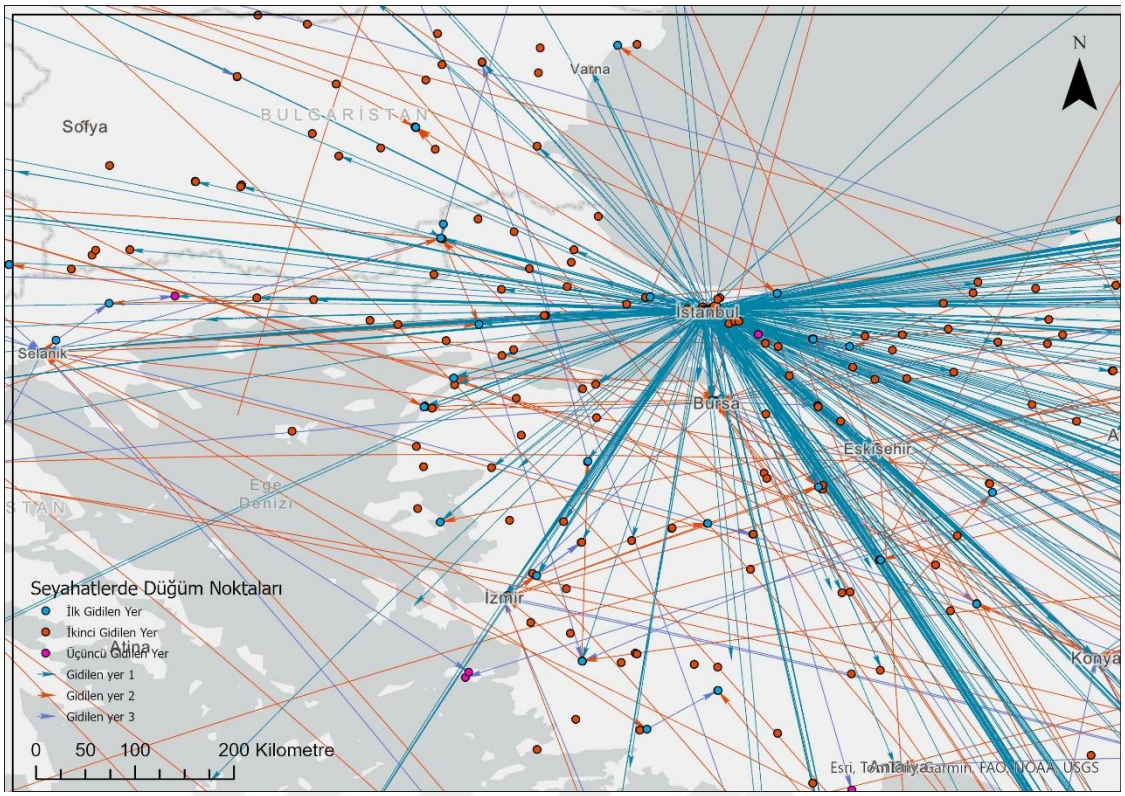
Harita 4.17, dönemin şehir hiyerarşisini net biçimde yansıtarak Osmanlı Devleti'nin karmaşık kentsel yapısını ortaya koymaktadır. Haritada da görüldüğü üzere Bursa, İzmir gibi büyük Anadolu merkezleri yoğun nokta kümeleri oluştururken, Edirne-Selanik hattı Rumeli'deki ana arteri göstermektedir. Bu dağılım, büyük merkezler etrafında küçük yerleşimlerin kümelendiğini açıkça göstermekte ve 19. yüzyıl sonu Osmanlı dünyasında dini, ticari ve idari motivasyonların iç içe geçtiği karmaşık bir seyahat ağını ortaya koymaktadır.

Bu dağılım, büyük merkezler etrafında küçük yerleşimlerin kümelendiğini açıkça göstermekte ve 19. yüzyıl sonu Osmanlı dünyasında dini, ticari ve idari motivasyonların iç içe geçtiği karmaşık bir seyahat ağını ortaya koymaktadır. Söz konusu kümelenme örüntüsü, şehir çalışmalarında yerleşik bir çerçeve olan merkezi yer teorisiyle kurulan ilişki bakımından ayrıca değerlendirmeyi gerektirmektedir. Christaller'in mesafe ve işlev merkezli modeline göre yerleşim sistemi hiyerarşik bir yapı arz eder: büyük merkezi yerler, etraflarında daha küçük yerleşimleri işlevsel olarak örgütler ve bu yapı, sunulan hizmetlerin niteliği ile erişim mesafesinin belirlediği eş merkezli bir alan düzeni ortaya çıkarır.[507] Osmanlı şehir hiyerarşisi de genel hatlarıyla bu örüntüyle örtüşmekte; İstanbul, Bursa, İzmir ve Edirne gibi büyük merkezler idari, ticari ve nüfus ağırlığı bakımından sistemi belirleyici düğüm noktaları olarak konumlanmaktadır. Tarihî coğrafya perspektifinden bakıldığında ise bu tür mekânsal hiyerarşilerin yerlerin zaman içinde insanlar tarafından nasıl oluşturulduğunu ve

[505] E. G. Ravenstein, "The Laws of Migration", *Journal of the Statistical Society of London*, 48/2, (1885), s. 169, https://doi.org/10.2307/2979181.
[506] Samuel A. Stouffer, "Intervening Opportunities: A Theory Relating Mobility and Distance", *American Sociological Review*, 5/6, (1940), s. 846-51, https://doi.org/10.2307/2084520.
[507] Walter Christaller, *Central Places in Southern Germany*, çev. Carlisle W. Baskin, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1966, s. 139-47.

dönüştürüldüğünü gösterdiği vurgulanmaktadır.[508] Bu çerçevede tekke ağından elde edilen veriler, Osmanlı şehir hiyerarşisini yansıtmakla kalmayıp ona özgün bir anlam katmanı da eklemektedir. Zira tekke ağında belirleyici olan ölçüt, bir yerleşimin idari ya da ekonomik büyüklüğü değil, manevi prestiji (Hilafet merkezi oluşu yahut tekke âsitânelerini barındırması vb.) ve tarikat silsilesindeki konumudur. Bu durum, ticari ya da idari açıdan ikincil kalan bazı yerleşimlerin tekke coğrafyasında öne çıkmasına, buna karşılık bazı büyük ticaret merkezlerinin ağ içindeki ağırlığının görece sınırlı kalmasına Konya, Afyon, Gelibolu gibi ikincil merkezlerin öne çıkmasına yol açabilmektedir. Nitekim Uğur'un da vurguladığı gibi Osmanlı şehirleri ve kurumlarının CBS yardımıyla tekke verileriyle ilişkilendirilmesi, tekkelerin ve tarikatların şehir içinde birbirleriyle ve diğer kentsel unsurlarla ilişkisine dair mekân ve zaman boyutlu analizlere kapı aralamaktadır.[509] Dolayısıyla tekke ağı, Osmanlı şehir hiyerarşisiyle geniş ölçekte örtüşmekle birlikte, manevi coğrafyanın kendine özgü mantığıyla bu hiyerarşiyi kısmen yeniden düzenleyen alternatif bir örgütlenme düzlemi olarak okunmalıdır. Bu ilişkinin sistematik biçimde sınanması, hangi yerleşimlerin her iki hiyerarşide de örtüşen, hangilerinin ise yalnızca tekke ağında öne çıkan konumlar edindiğinin belirlenmesi, ilerideki araştırmalar için verimli bir soru olarak durmaktadır. (Bkz. Harita 4.17)

[508] Yunus Uğur, "Tarih ve Coğrafya: Zaman ve Mekânın Etkileşimi", *Tarih ve Diğer Bilimler Geçmişin Peşinde Disiplinlerarası Bir Kılavuz*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 232.
[509] Uğur, "Tarih ve Coğrafya: Zaman ve Mekânın Etkileşimi", s. 238.



Şekil 4.17: 1860-1910 arasındaki seyahatlerde düğüm noktaları

Nokta dağılımı, Osmanlı eyalet sisteminin seyahat rotaları üzerindeki belirleyici etkisini açık şekilde yansıtmaktadır. Büyük idari merkezler etrafında yoğunlaşmalar görülürken, sınır bölgelerinde daha seyrek dağılım dikkat çekmektedir. Bu durum, idari merkezlerin beşerî hareketlilik üzerindeki güçlü etkisini gösterirken, sahip oldukları çekim gücünün eğitim, ticaret ve özellikle sosyal bağlantıların seyahat motivasyonlarını etkilediğini göstermektedir. Seyyahların tekrar eden seyahatler sırasında bu merkezlerdeki kurulu tekkelerde konaklaması bu durumu kanıtlamaktadır.

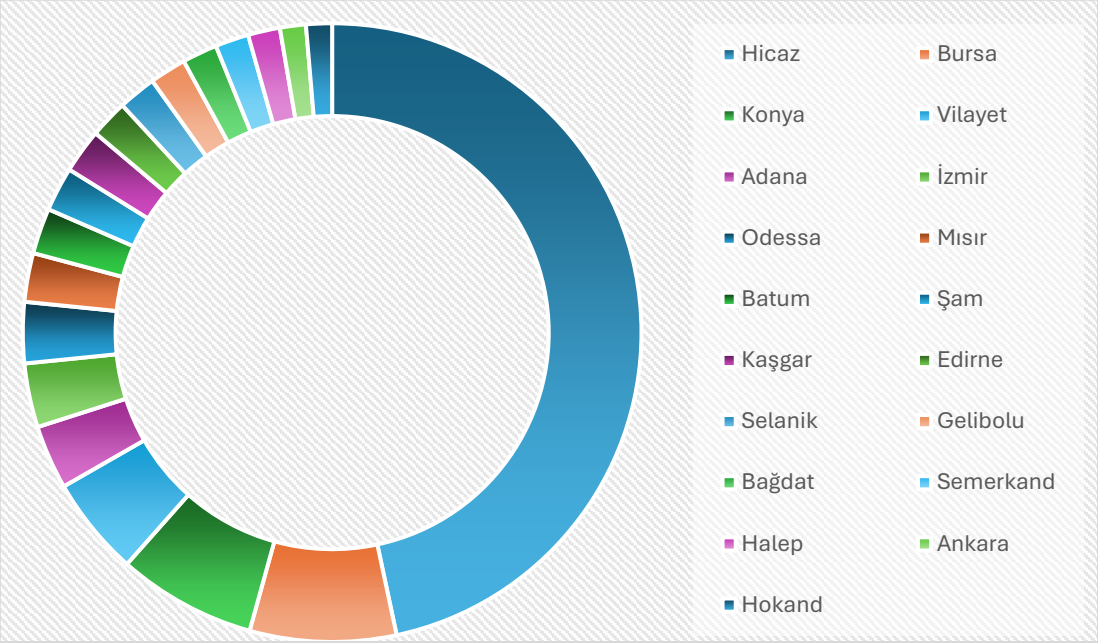
19. yüzyıl Osmanlı dünyasının karmaşık ama son derece düzenli bir seyahat sistemine sahip olan İstanbul'dan çıkan hareketlilik, coğrafi, ekonomik, dini, idari ve kültürel faktörlerin birleştiği çok katmanlı bir yapı sergilemekte ve modern seyahat kuramlarının öngördüğü desenler[510] bu tarihi veride de görülmektedir. Bu sistematik yapı, tekke merkezli seyahatlerin parçası olan topluluğun statik değil, dinamik ve sürekli hareket halindeki bir sosyal organizma olduğunu göstermektedir.

[510] İstanbul merkezli tekke ağı, modern ağ teorisi çerçevesinde analiz edildiğinde, ölçeksiz (scale-free) ve küçük dünya (small-world) özelliklerini bir arada sergileyen karmaşık bir yapı ortaya çıkmaktadır. Ağ analizinde 'düğüm noktaları' (nodes) olarak tanımlanabilecek olan tekkeler, şehirler ve aktörler; 'kenarlar' (edges) olarak adlandırılan silsile bağları, seyahat rotaları ve sosyal ilişkilerle birbirine bağlanmaktadır (Necmi Gürsakal, *Sosyal Ağ Analizi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2016, s. 52-57).

Buraya kadar yapılan analizler, İstanbul merkezli tekke ağının "ne" olduğunu, yapısını, coğrafi dağılımını, hiyerarşisini ortaya koymuştur. Ancak bu statik fotoğraf, ağın içinde hareket eden bireylerin "nasıl" ve "neden" seyahat ettiklerini, hangi faktörlerin güzergâh tercihlerini belirlediğini ve hangi motivasyonların hareketliliklerini şekillendirdiğini tam olarak açıklamamaktadır. Dolayısıyla, seyahatlerin ağ yapısının altında yatan dinamikleri anlamak için, seyahatlerin anatomisine, motivasyonlarına, güzergahlarına, sıklıklarına ve tercihlerine detaylı olarak bakmak gerekmektedir.

4.1. Seyahatlerin Anatomisi

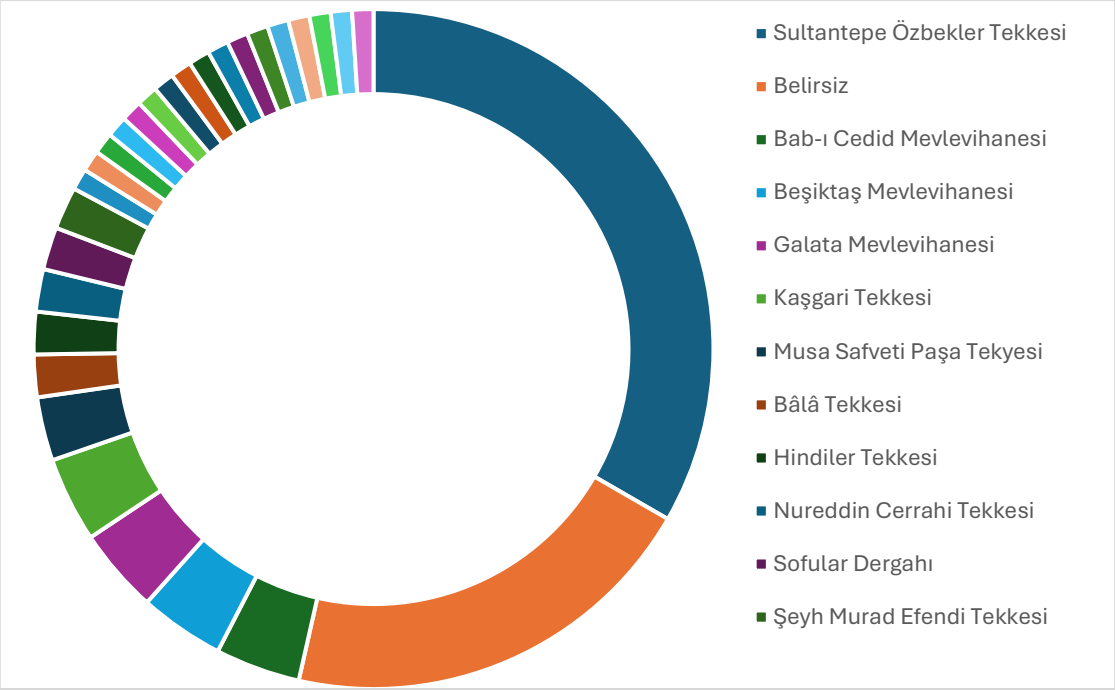
Tekke merkezli hareketliliği ve seyahatlerin tek tip bir olgu değil, farklı sosyal, ekonomik ve dini motivasyonların şekillendirdiği çok katmanlı bir yapı sergilemektedir. Seyahat eden kişilerin güzergâh tercihleri ve seyahat yeri seçimleri, dönemin toplumsal değerlerini, ekonomik fırsatlarını ve dini yükümlülüklerini yansıtan sistematik kalıplar göstermektedir. Bu hareketlilik, rastgele bireysel kararlardan ziyade, toplumsal kurumların ve kültürel normların belirlediği düzenli bir mobilite sisteminin parçasıdır. Bu geniş ağın ilk yirmi destinasyonunun dağılımı Şekil 4.18'de görülmektedir.



Şekil 4.18: 1860-1910 arasında en çok gidilen yerler ve seyahatler dağılımı

Bu sıralamada, Hicaz'ın 586 seyahatle mutlak zirvede yer alması, İslam dünyasının kutsal merkezine yönelik hac ve umre seyahatlerinin toplumsal öncelik taşıdığını göstermektedir.

Önemli düğüm noktalarına yakından bakıldığında, bu şehirlere gidenlerin seyahat motivasyonlarının şehirlerin karakteristik özelliklerine göre farklılaştığı görülmektedir. Bursa'nın 101 seyahatle ikinci sırada yer alması, eski başkentin hem ticari merkez hem de Osmanlı kuruluş döneminin manevi merkezi olarak sürdürdüğü çekiciliğini ortaya koymaktadır. Mevlevihaneleri, Özbek tekkeleri ve diğer büyük tarikatların pek çoğuna ev sahipliği yapan ve yaklaşık 55 tekkesi bulunan Bursa'nın manevi cazibesinin bu yoğun seyahat tercihindeki rolü açıkça görülmektedir.[511] İstanbul'dan Bursa'ya gelenlerin ikamet ettiği veya müntesibi olduğu tekkeler Şekil 4.19'da görülmektedir.

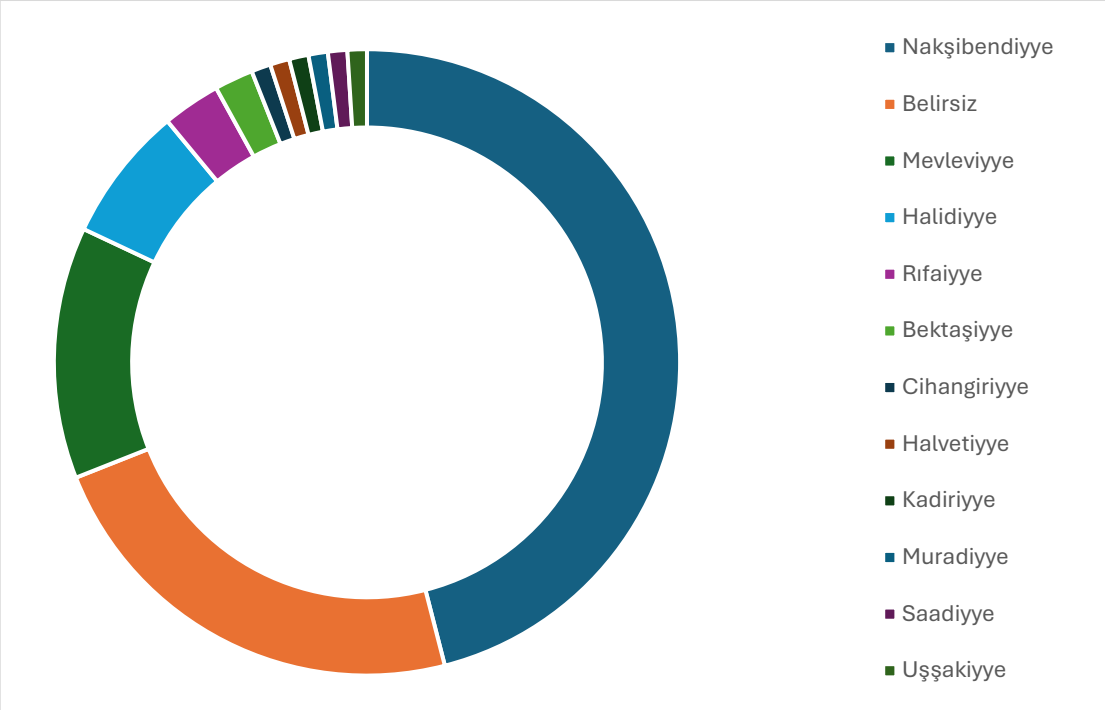


Şekil 4.19: Bursa'da misafir tekkeler

Grafik, Bursa'ya gelenlerin olağanüstü tarikat çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Yirmi dokuz tekkeden Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin baskın konumu dikkat çekmektedir. Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin Türkistan kökenli müntesiplerinin bir ticaret ve ipek merkezi olan Bursa'ya gösterdikleri yoğun ilgi, bu kişilerin büyük bölümünün şehre kalıcı olarak yerleşmesi ya da civar yerleşimleri tercih etmesiyle birlikte değerlendirildiğinde, söz konusu hareketliliğin salt dini motivasyonların ötesinde ticari amaçlarla da şekillendiğine işaret etmektedir. Bu durum tekkenin geleneksel İpek Yolu ticaretinde önemli bir aktarma noktası olduğunu bir kez daha

[511] Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2012, s. 45.

göstermektedir. Bursa'da bulunan Özbekler Tekkesi[512] manevi ve ticari bağların pekiştirilmesinde rol oynamıştır. Galata ve Beşiktaş Mevlevihaneleri, Kaşgari Tekkesi, Musa Salveti Paşa Tekkesi gibi çok sayıda farklı tekkenin varlığı da görülmektedir. Misafirlerin tarikat dağılımı da Şekil 4.20'de görülmektedir.

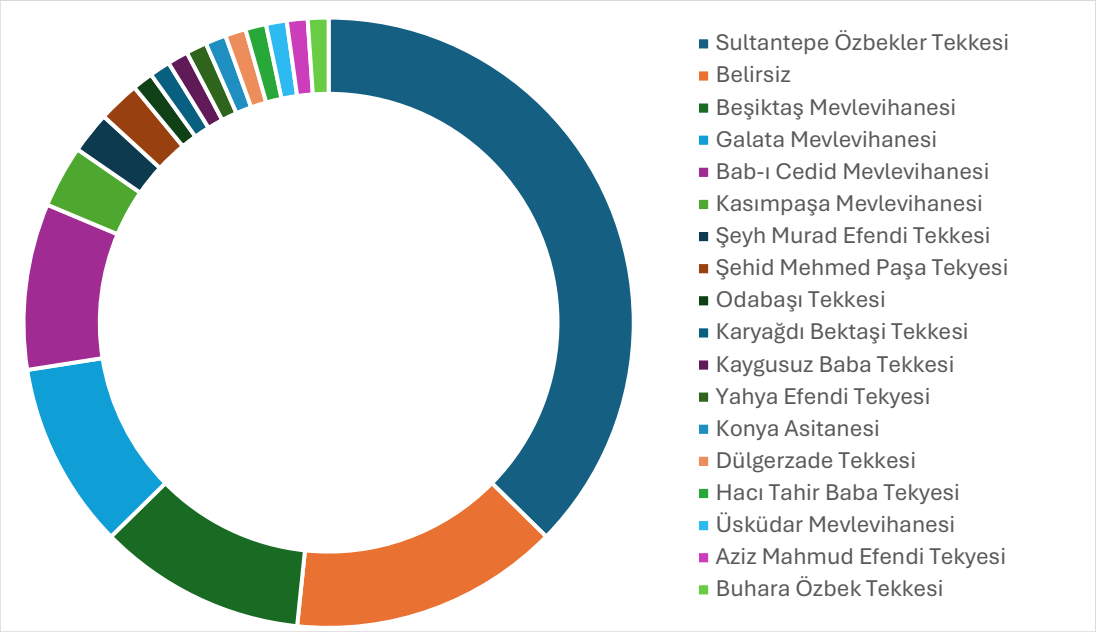


Şekil 4.20: Bursa'da misafir tarikatlar

Tarikat dağılımı grafiği ise daha konsantre bir yapı sergilemektedir. On bir farklı tarikatı çeken Bursa'da Nakşibendiyye'nin mutlak baskınlığı göze çarparken, Bektaşiyye, Mevleviyye, Halvetiyye, Rifaiyye gibi büyük tarikatların da önemli paylara sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, Bursa'nın farklı tarikatlar için önemli bir "çekim merkezi" olduğunu göstermektedir. Memleketler bahsinde Bursa'dan İstanbul'a gelenlerin de yoğun olduğu düşünülürse tarikat dünyasında hem "gönderen" hem de "alan" bir merkez olduğu görülmektedir. Bu çift yönlü hareketlilik, Bursa'nın 101 seyahatle en çok ziyaret edilen ikinci şehir olmasının temel sebebini açıklamaktadır. Şehir, Osmanlı tarikat ağının bir "hub'ı" olarak işlev görmekte hem manevi cazibesi hem de coğrafi ve ticari konumu sayesinde tarikat mensupları arasında yoğun bir sirkülasyon yaratmaktadır. Özellikle Özbekler Tekkesi'nin gönderici konumdaki baskınlığı, Bursa'nın Türkistan-Anadolu tarikat köprüsü rolünü vurgulamaktadır.

[512] Seda Yılmaz, *Özbek Tekkeleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007, s. 27.

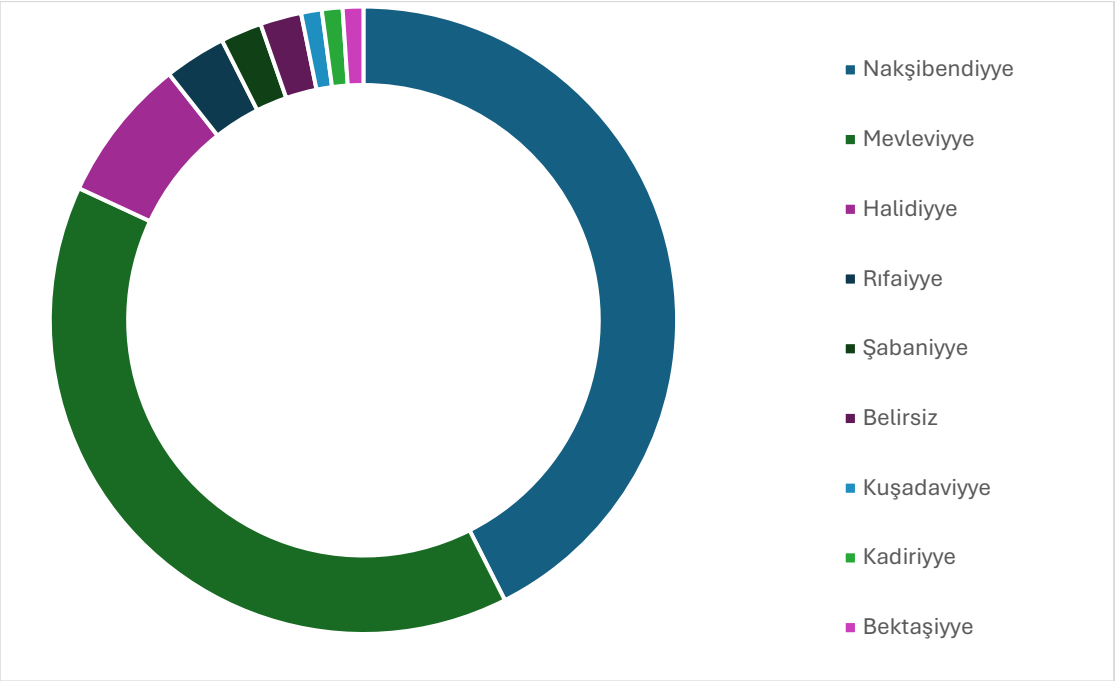
20’nin üzerinde tekkesi ile[513] Konya'nın ise 95 seyahatle üçüncü sıradaki konumu hem Hac yolları üzerindeki konumunu hem de Mevlevilerin asitanesi olan Mevlâna türbesini barındırması bakımından dini-kültürel cazibenin etkisini göstermektedir. Konya’ya gelen misafirlerin tekkeleri Şekil 4.21’de görülmektedir.



Şekil 4.21: Konya'da misafir tekkeler

Grafik, Konya'ya misafir gönderen İstanbul tekkelerinin çeşitliliğini göstermektedir. Mevleviler şehrinde Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin baskın konumu dikkat çekmektedir. Bu durum Özbekler Tekkesi’nin hac seyahati sırasında Konya güzergahını kullanmalarının bir sonucudur. Beşiktaş Mevlevihanesi, Galata Mevlevihanesi, Bab-ı Cedid Mevlevihanesi gibi Mevlevi tekkelerinin yanı sıra çok sayıda farklı tekkenin de Konya'ya neredeyse eşit oranda misafir gönderdiği görülmektedir. Bu durum, Konya'nın sadece Mevlevi çevreler tarafından değil, çok çeşitli tarikat mensupları tarafından önemsendiğini göstermektedir. Şekil 4.22’de görülen tarikatlar bazındaki dağılım ise daha şaşırtıcıdır.

[513] Yusuf Küçükdağ, “Konya’da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Tekke ve Zaviyeler”, *Osmanlı Döneminde Konya*, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya 2003, s. 171-182.

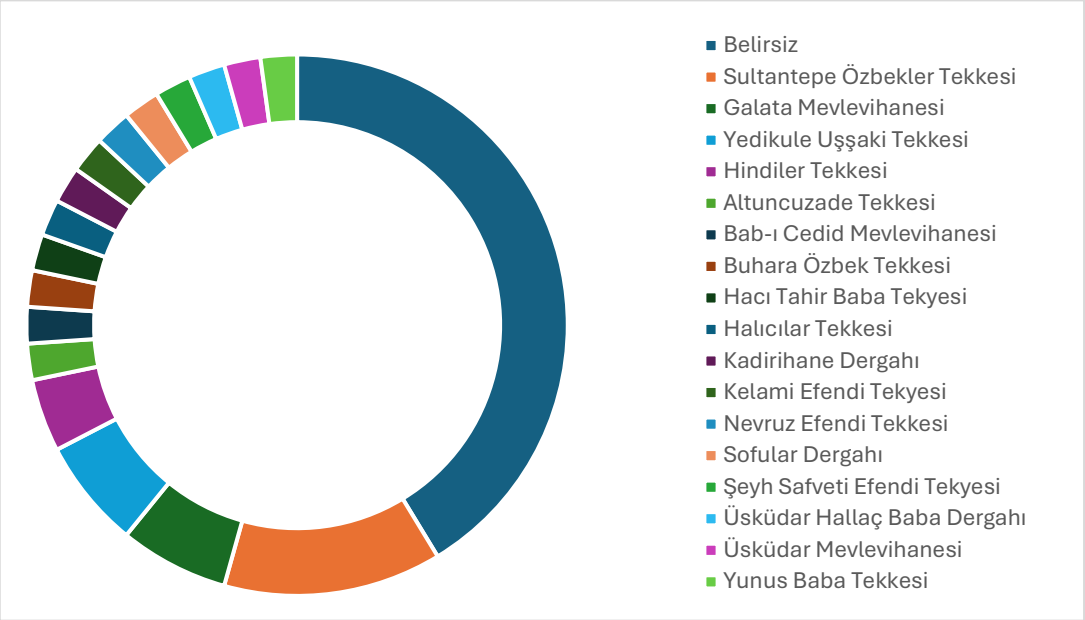


Şekil 4.22: Konya'da misafir tarikatlar

Bu grafik ise beklentileri alt üst eden bir tablo sunmaktadır. Halidiye kolu ile birlikte Nakşibendiyye'nin dominantlığı, Mevlevi şehri Konya'ya en çok Nakşibendi mensuplarının geldiğini ortaya koymaktadır. Biri Halidiyye'ye, ikisi Nakşibendiyye'nin diğer kollarına mensup üç Nakşibendi tekkesinin bulunduğu görülen Konya[514], sadece Mevlevi geleneğinin merkezi değil, aynı zamanda Nakşibendi tarikatının güçlü bir teşkilatlanma gösterdiği önemli bir merkez olarak ortaya çıkmaktadır. Mevleviyye listede ikinci sırada yer alırken, Halvetiyye, Rifaiyye, Şabaniyye gibi diğer büyük tarikatların da önemli oranlarda temsil edildiği görülmektedir. İstanbul'a gelen Konya'lıların üçte biri şehirde kalıcı olarak yerleşmiş, geri kalanların sadece 3'ü Hicaz'a gitmiş, geri kalanların tamamı Bursa Kahire, Gelibolu başta olmak üzere Osmanlı topraklarına dağılmış. Memleketi ne olursa olsun İstanbul'dan kalkıp Hac güzergahında bulunan Konya'ya gelenlerin çoğu Konya'da kalmış, kalanı ise dengeli biçimde Hicaz, Hokand, Namangan, Mergilan ve Kaşgar'a dağılmış. Bu durum, çift yönlü düğüm noktası olarak öne çıkan şehrin çok boyutlu tarikat yapısını ve farklı sufi geleneklerinin bir arada barındığı kozmopolit karakterini yansıtmaktadır.

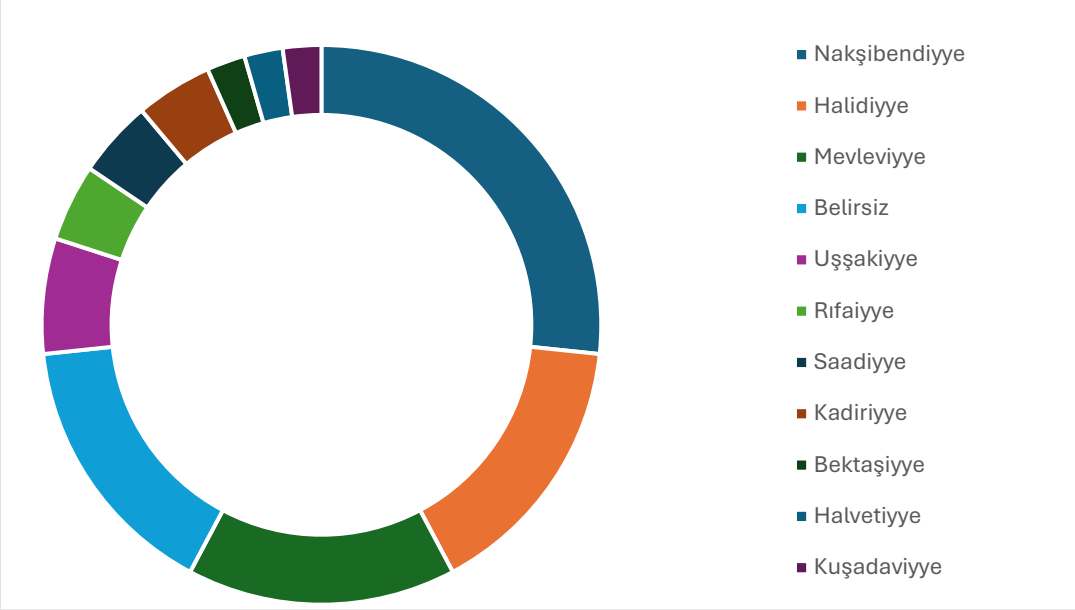
Üçüncü ve diğerlerinden farklı bir örnek olarak İzmir analizinin tekke dağılımı Şekil 4.23'te görülmektedir.

[514] Küçükdağ, "Konya'da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Tekke ve Zaviyeler", s. 178-80.



Şekil 4.23: İzmir'de misafir tekkeler

Bundan önceki şehirlerde olduğu gibi 17 farklı tekke ile İzmir'de de tekke çeşitliliği oldukça fazla. Şekil 4.24'te görüleceği üzere Nakşibendi çoğunluk dikkati çekse de tarikatlar da on bir farklı tarikat ile oldukça yoğun bir çeşitliliği gösteriyor.

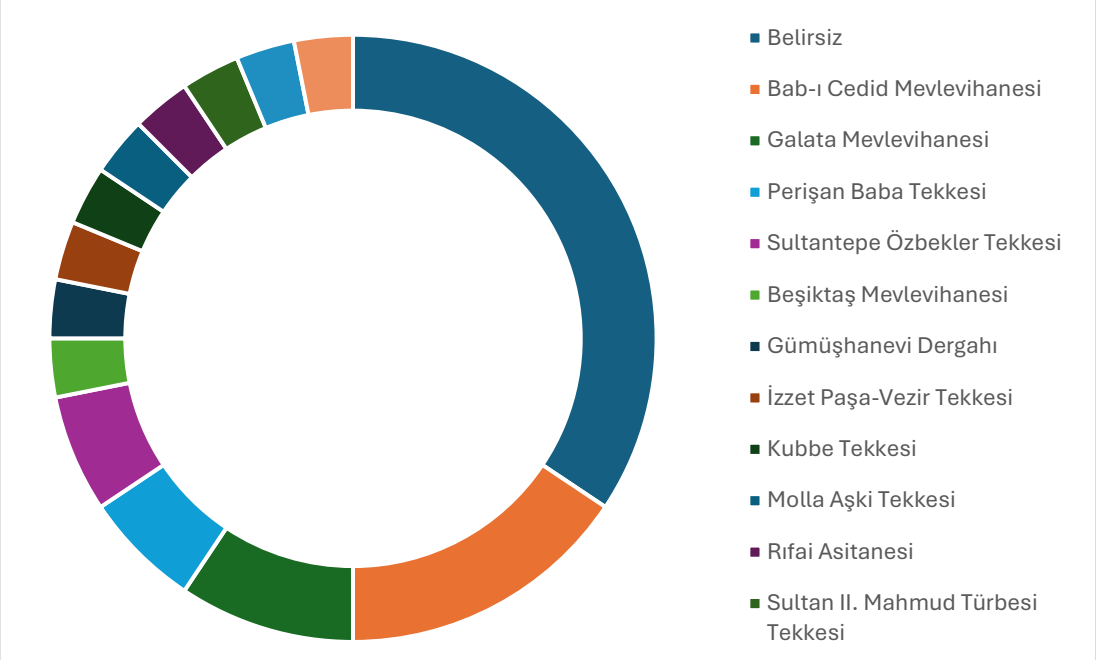


Şekil 4.24: İzmir'de misafir tarikatlar

Nakşibendiyye ve Halidiyye'nin yoğunluğu diğer şehirlerdekine benzer bir seyir izlemekle birlikte, şehrin ticaret merkezi karakteri ve deniz ulaşımındaki stratejik

pozisyonu, önceki örneklere göre daha çeşitli tarikat mensuplarını çeken, nispeten daha dengeli bir dağılım oluşturmuştur. Bektaşiyye'nin İzmir'de görünür olması önemlidir. Bektaşiyye'nin buradaki görünürlüğü, İzmir'in Anadolu'nun batısındaki konumu ve liman şehri karakteriyle de ilişkilendirilebilir. Rodos ve Girit'te bulunan Bektaşi Tekkeleri'ne ulaşımda bir aktarma istasyonu olarak vazife görmektedir. Şehrin ticari ağları, farklı coğrafyalardan gelen çeşitli tarikat mensuplarının buluşmasını sağlamış ve bu da İzmir'i ideolojik çeşitlilik açısından zengin bir merkez haline getirmiştir.

Selanik, Rumeli güzergahının kilit noktalarından biri olarak, tekke merkezli seyahatlerde en fazla ziyaretçi çeken ilk yirmi şehir arasında yer almaktadır. Şehrin bu önemi ve Balkanlar'ın zengin sufi geleneği ile yoğun tekke ağına sahip olması nedeniyle[515], Selanik bu bölümde Balkan coğrafyasının temsili örneği olarak incelenecektir. Selanik'e ziyaretçi gönderen tekkelerin dağılımı Şekil 4.25'de görülebilir.

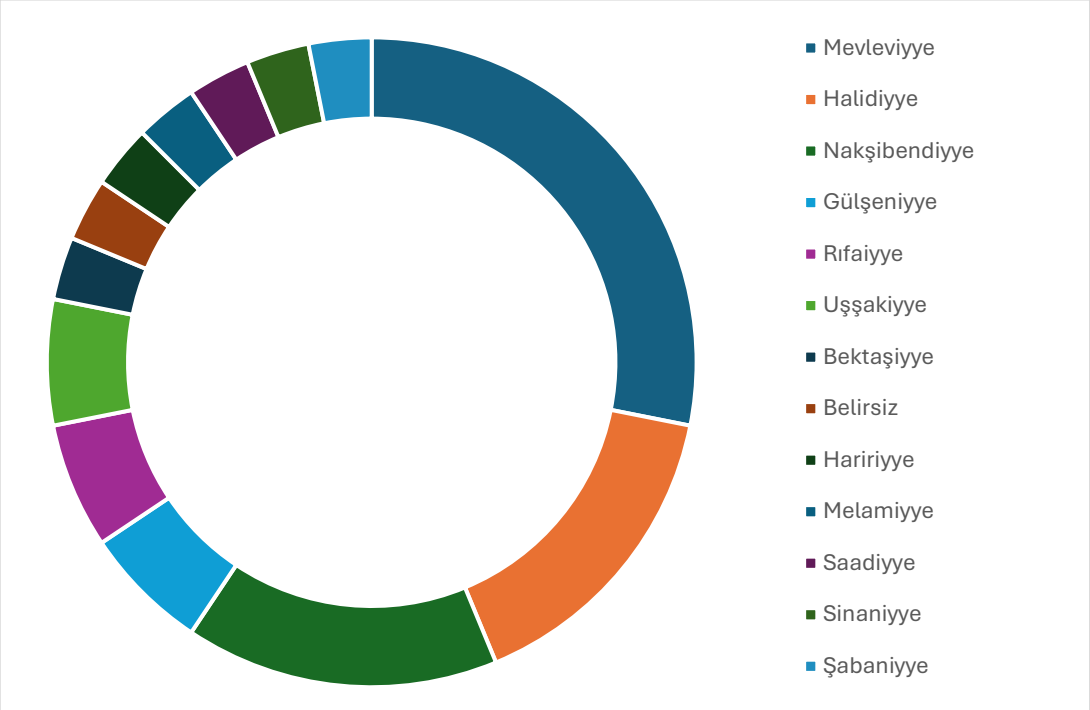


Şekil 4.25: Selânik'de misafir tekkeler

Önceliği Bab-ı Cedid Mevlevihanesi, Galata Mevlevihanesi, Sultantepe Özbekler Tekkesi gibi bilindik tekkelerin yanı sıra Selanik'e özgü bazı yeni tekkeler de görülmektedir**.** Gümüşhanevi, İzzet Paşa-Vezir Tekkesi, Kubbe Tekkesi ve Molla Aşkî

[515] Metin İzeti, *XVIII. ve XIX.Yüzyılda Balkanlarda Tasavvuf Akımları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 119-265.

Tekkesi Selanik listesinde gördüğümüz yeni tekkelerdir. Selânik'in tarikat dağılımı ise Şekil 4.26'da görülmektedir.



Şekil 4.26: Selanik'te misafir tarikatlar

Selânik'te Mevleviyye'nin Nakşibendiyye ile yarışacak düzeyde güçlü konum alması dikkat çekicidir. Bu durum, Selanik'i diğer şehirlerden ayıran en önemli özelliklerden biridir. İkinci sırada gelen Halidiyye'nin Balkanlar'da çok yaygın şekilde neşr-i tarikat ettiğini Oflu Şevki Efendi'nin on iki bin müridini kaydettiği *Defter-i İhvan*'ından anlıyoruz.[516] Halidiyye'nin İstanbul'daki en güçlü temsilcisi olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin halifelerinden olan Oflu Şevki Efendi Balkanları neredeyse kasaba kasaba gezerek ihvanları arasına aldığı kişileri nerede ve ne zaman bilgisi ile birlikte defterine kaydetmiştir.

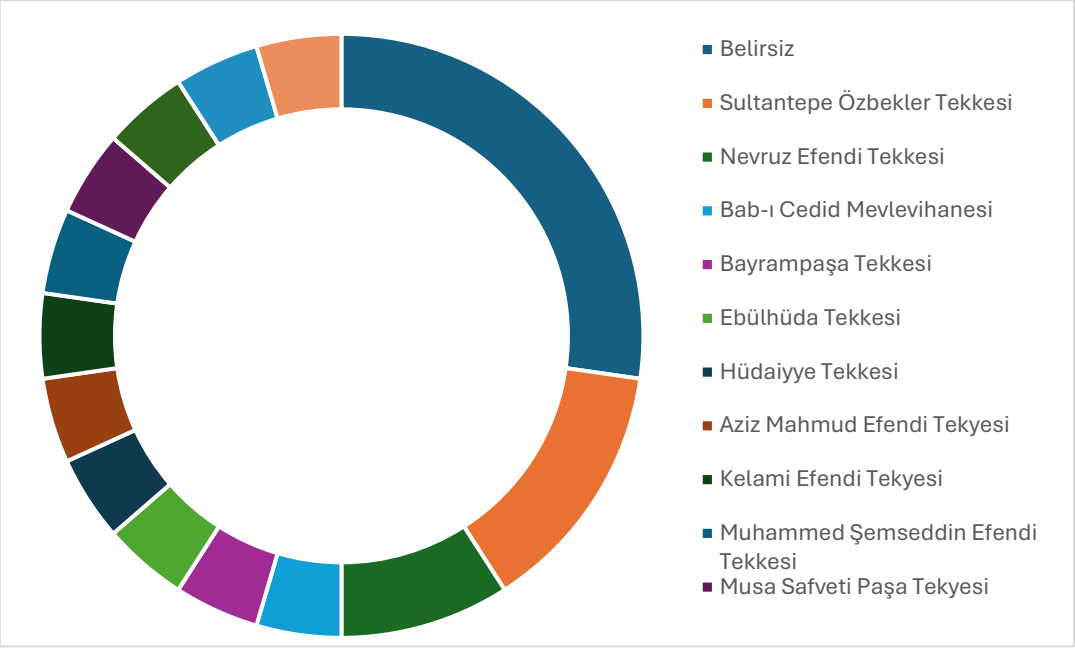
Balkanlar'daki yaygın tekke ağının bir göstergesi olarak Bektaşiyye de listede görülmektedir.[517] Gülşeniyye, Haririyye, Melamiyye ve Sinaniyye Selânik'te gördüğümüz yeni tarikatlardır. Selanik'in tarikat yapısı, şehrin Balkan coğrafyasındaki özel konumunu yansıtmaktadır. Mevleviyye'nin güçlü varlığı ve Gülşeniyye, Melamiyye gibi tasavvufi akımların görünürlüğü, çoklu manevi geleneklere ev sahipliği

[516] Hür Mahmut Yücer, *Gümüşhânevi Halifelerinden Oflu Şevki Efendi*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2021, s. 31-33.

[517] Enes Kavalçal, "Arnavutluk'un Ergiri (Gjirokaster) İlindeki Tekkeler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100, (2021), s. 181-210, https://doi.org/10.34189/hbö. 100.009.

yaptığını göstermektedir. Bu durum, şehrin kozmopolit Balkan limanı kimliğiyle uyum içindedir. Balkan coğrafyasındaki yaygın konumu ve çok kültürlü yapısı nedeniyle farklı tarikat mensupları için önemli bir buluşma noktası olduğunu göstermektedir. Özellikle Mevlevi geleneğinin buradaki güçlü varlığı, şehri Anadolu dışındaki önemli Mevlevi merkezlerinden biri haline getirmiştir.

Hac güzergahı veya Osmanlı Devleti'nin ana ticaret yolları üzerinde bulunmayan ancak tasavvufi akımların merkezi konumundaki[518] Bağdat'ın çektiği ziyaretçiler ve mensup oldukları tekkeleri görmek, hac veya ticaret dışında üçüncü bir seyahat motivasyonunun varlığını ortaya koymaktadır: manevi ziyaret ve tarikat bağlantılı seyahatler. Çalışmalar "İlim talebi" seyahatinin İslam dünyasında nasıl bir toplumsal pratik ve kültürel sermaye biçimine dönüştüğünü göstermektedir ve bu gelenek, 19. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında da canlılığını korumaktadır.[519] Bağdat'ın tasavvufi öneme sahip bir merkez olduğu düşünülürse tekke mensuplarının bu amaçla da şehre geldikleri düşünülebilir. Bağdat'ın misafir tekkeleri Şekil 4.27'de görülmektedir.

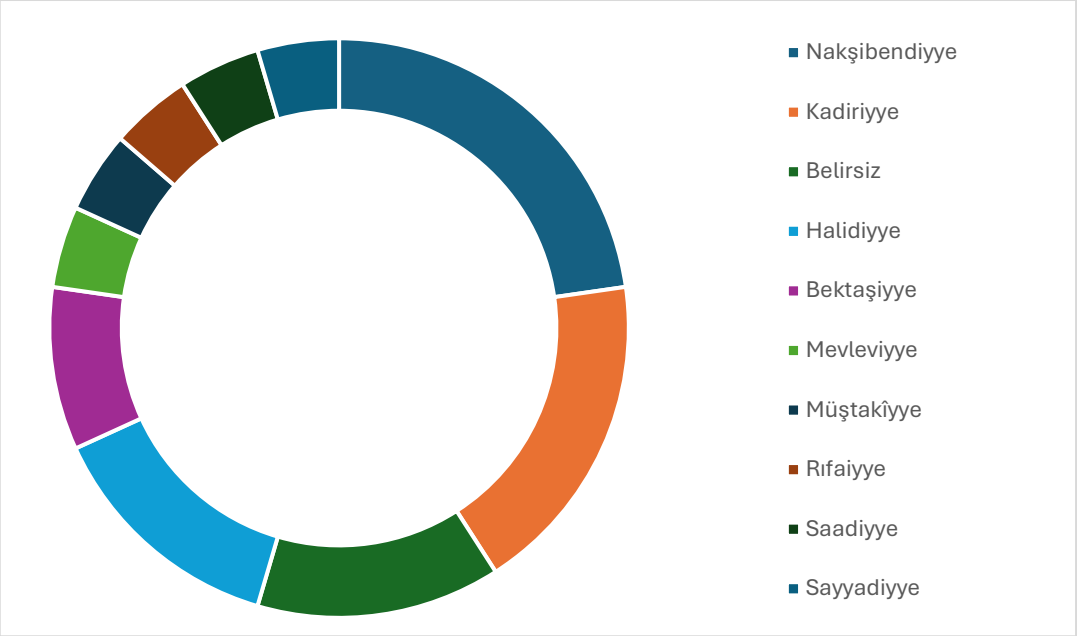


Şekil 4.27: Bağdat'da misafir tekkeler

Bağdat'a seyahat edenlerin dağılımında, tekke mensubiyeti belirsiz kişilerin yüksek oranı dikkat çekicidir. Ancak tekke aidiyeti belirlenebilen kişiler arasında, Sultantepe Özbekler Tekkesi mensupları ilk sırada yer almaktadır. Onu ikinci sırada

[518] Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *İslâm Ansiklopedisi*, IV, (1991), s. 441-42.
[519] Süleyman Gökbulut, "Bağdat Tasavvufunun Lisanı: Cüneyd-i Bağdadi", *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2020, s. 452.

daha önceki şehirlerde a dını görülmeyen Nevruz Efendi Tekkesi takip etmektedir. Bab-ı Cedid Mevlevihanesi ise bütün şehirlerde olduğu gibi Bağdat'ta da yerini almış görünüyor. Bu durum, Mevleviliğin bütün Osmanlı coğrafyasındaki bariz etkisinin bir neticesidir. Şehrin misafir tarikatlarını ise Şekil 4.28'de görmek mümkündür.



Şekil 4.28: Bağdat'ta misafir tarikatlar

Grafikte Nakşibendiyye yine dominant konumda olmakla birlikte, Kadiriyye'nin çok güçlü ikinci konum alması 700 tekkeli[520] Bağdat'a özgü bir durumdur. Müştakiyye ve Rifailiğin bir kolu olan Sayyadiyye diğer şehirlerde görülmeyen ve Bağdat'ta belirgin varlık gösteren tarikatlardır. Doğu şehirlerde Bektaşiyye'yi görmek de beklenilen bir durumdur.[521] Alevi kültürünün ziyaret mekânları olan Necef ve Kerbela'ya doğrudan gidenler olduğu gibi Bağdat'a giden veya Bağdat'ı bir aktarma yeri olarak kullananlar da vardır. Son olarak, diğer şehirlerde görünen Halvetiyye ise Bağdat'a misafir olan tarikatlar arasında görünmemektedir.

Ziyaret edilen veya gidilen yerlerin bölgelere göre temsilcisi olabilecek şehirler burada analiz edilmiştir. Bu şehirlerin yanında gidilen diğer yerler arasında ticari merkezlerin güçlü temsili dikkat çekicidir. Adana'nın 42'şer seyahat, Türkistan'a dönüş yollarının odağı olan Odessa'nın 40, Batum'un 30 seyahat alması, Karadeniz ve Akdeniz

[520] ed-Dûrî, "Bağdat", s. 441-42.
[521] Ayfer Karakaya-Stump, "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri", *Belleten* LXXI/261 (2007), s. 700-713, https://doi.org/10.37879/belleten.2007.689.

ticaret ve seyahat rotalarının canlılığını göstermektedir. Özellikle Odessa'nın Karadeniz ticaret ve ulaşımındaki stratejik konumu bu sıralamada net şekilde görülmektedir.

Türkistan bağlantısı da oldukça güçlü bir şekilde kendini göstermektedir. Kaşgar (29), Semerkand (22) ve Hokand (17) gibi Türkistan şehirlerinin listede yer alması, Osmanlı dünyasının Türkistan ile sürdürdüğü dini, kültürel ve ticari bağların devamlılığını göstermektedir. Bu bağlantı, özellikle tarikat ağları ve ticaret yolları üzerinden sürdürülmüş görünmektedir.

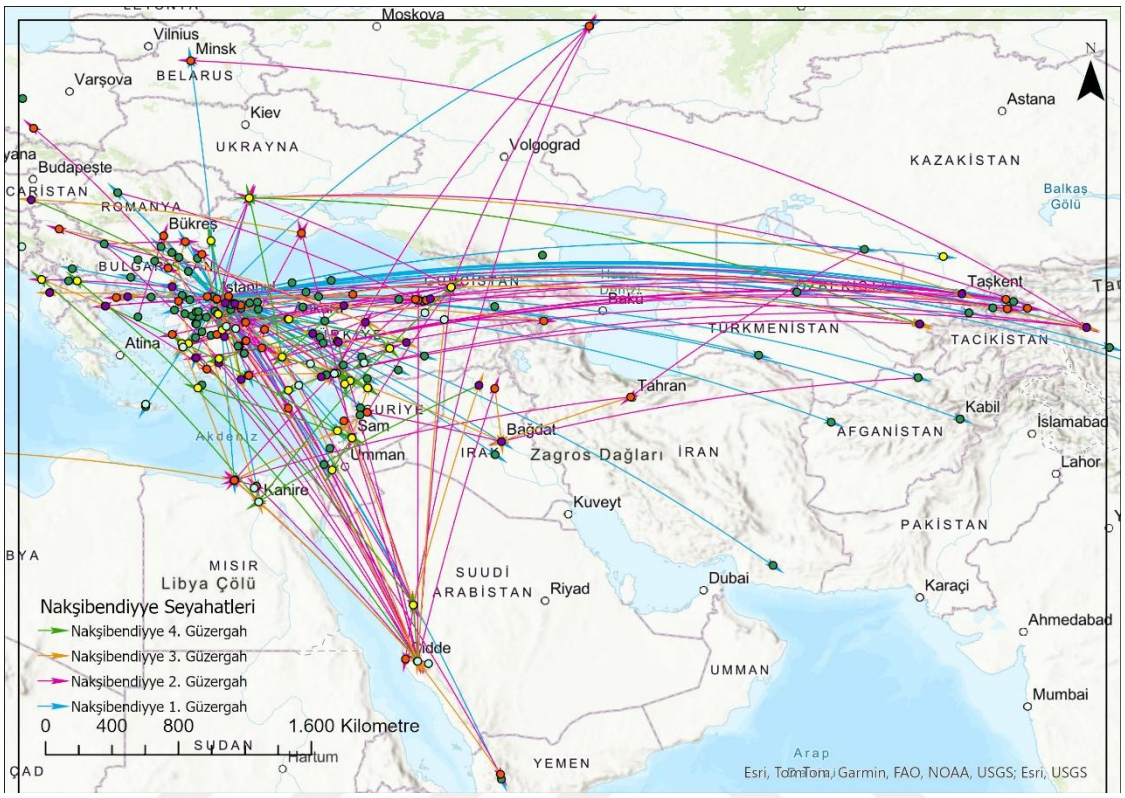
Arap dünyasından Mısır (32), Şam (29) ve Halep'in (21) listede yer alması, Osmanlı coğrafyasının Arap vilayetleriyle olan organik bağını yansıtmaktadır. Bu şehirler hem ticaret hem de hac güzergahları üzerinde stratejik konumları nedeniyle sık ziyaret edilmektedir.

Buraya kadar yapılan analiz, İstanbul merkezli seyahat ağının coğrafi dağılımını ve şehir bazında destinasyon tercihlerini ortaya koymuştur. Ancak bu genel coğrafi örüntülerin altında, her bir tarikatın kendine özgü seyahat ağları ve güzergâh tercihleri bulunmaktadır. Tüm tarikatların aynı yerlere aynı yoğunlukta seyahat etmediği, aksine her tarikatın kendi silsilesi, manevi merkezi ve diaspora topluluklarıyla ilişkili olarak farklılaşmış coğrafi ağlar oluşturduğu görülmektedir. Nakşibendiyye'nin Türkistan ağırlıklı seyahat örüntüsü ile Mevleviyye'nin Anadolu ve Balkanlar odaklı hareketliliği, ya da Kadiriyye'nin Arap coğrafyası ile kurduğu güçlü bağlar, tarikatların homojen değil, coğrafi olarak uzmanlaşmış ağlara sahip olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, şimdi perspektifi şehir bazlı analizden tarikat bazlı analize kaydırmak ve her bir tarikatın özgün seyahat ağını, güzergahlarını ve düğüm noktalarını görebilmek için gerekmektedir.

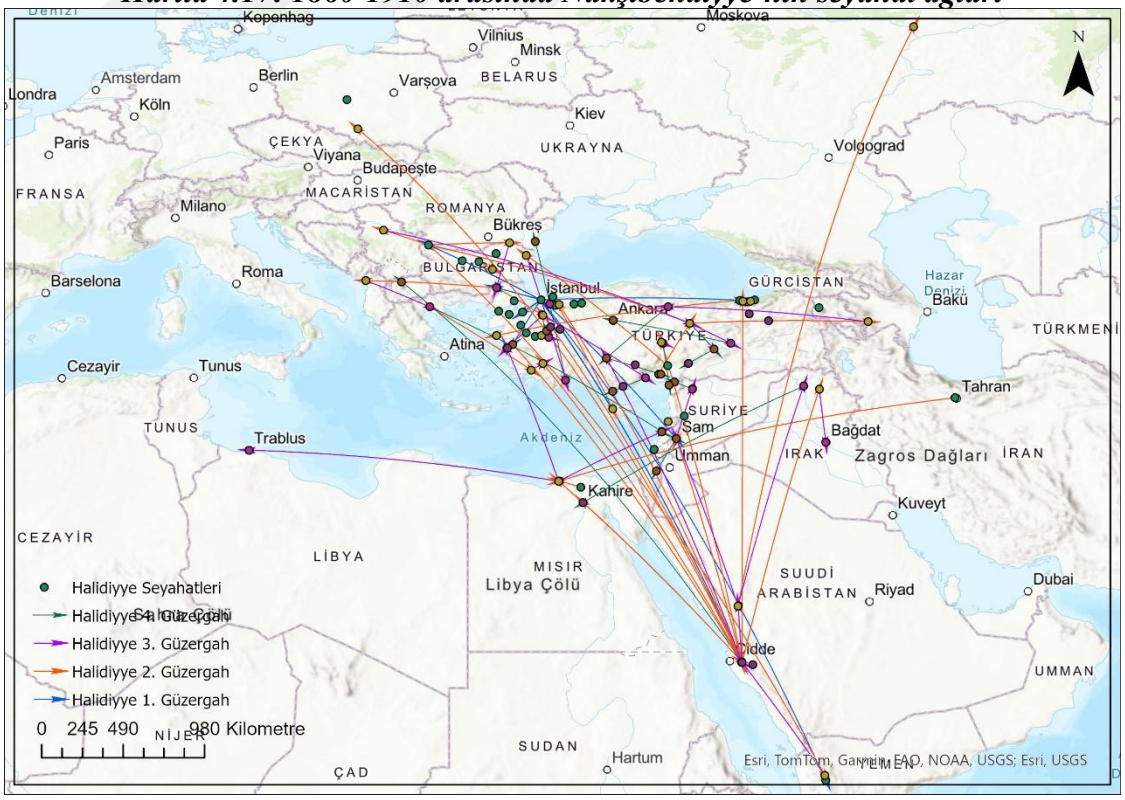
4.2. Tarikatların Seyahat Ağları

Tarikatların seyahat ağları, her bir tarikatın tarihi kökeni, silsile bağları, manevi merkezleri ve özellikle Türkistan'dan göç eden toplulukların coğrafi dağılımı ile doğrudan ilişkili olarak şekillenmektedir. Bu ağlar, rastgele veya homojen bir dağılım göstermemekte, aksine tarikatların özgün karakteristiklerini yansıtan sistematik örüntüler sergilemektedir. İlk sırada, bütün şehirlerde çoğunlukla görülen Nakşibendiyye, en geniş coğrafi yayılıma sahip olup, özellikle Türkistan'da baskın konumdadır. Nakşibendiyye ve ona bağlı Halidiyye'nin, lejantta 1. Güzergâh

(Memleketten İstanbul'a) ve devamı (İstanbul'dan diğer yerlere) sıralamasıyla seyahatleri Harita 4.17 ve 18'de görülmektedir.



Harita 4.17: 1860-1910 arasında Nakşibendiyye'nin seyahat ağları



Harita 4.18: 1860-1910 arasında Halidiyye'nin seyahat ağları

Bu iki harita, Nakşibendiyye ve onun önemli bir kolu olan Halidiyye'nin seyahat ağlarını görselleştirmekte ve aynı tarikat geleneğinden gelen iki kolun coğrafi konumları, aralarındaki farklılaşmayı ortaya koymaktadır. Her iki harita da İstanbul'u merkez alan radyal bir yapı sergilemekle birlikte, çizgilerin yoğunluğu, yönü ve dağılımı açısından belirgin farklılıklar göstermektedir.

Nakşibendiyye, 14. yüzyılda Buhara yakınlarında Muhammed Bahâüddin Nakşibend (ö. 1389) tarafından kurulan ve İslam dünyasının en yaygın tarikatlarından biri haline gelen bir sufi geleneğidir.[522] Sessiz zikir (hafi zikir), rabıta ve "halvet der encümen" (kalabalık içinde yalnızlık) ilkeleriyle diğer tarikatlardan ayrılan Nakşibendiyye, şehirli ve eğitimli kesimler arasında hızla yayılmış; ulemâ, tüccar ve devlet adamlarıyla kurduğu güçlü ilişkiler sayesinde siyasi ve entelektüel etkisini pekiştirmiştir.[523] 17. yüzyılda Hindistan'da Ahmed Sirhindî (ö. 1624) tarafından geliştirilen Müceddidiyye kolu, tarikatı yeniden yapılandırarak İslam dünyasının geniş bir coğrafyasına taşımıştır.[524] Murad Buhari şeyhi Feyzullah Efendi, Buhara Tekkesi şeyhi Süleyman Efendi gibi güçlü temsilcileri ile kendini gösteren Nakşibendiyye'nin haritası, bu temsilcilerin nitelikleri ile örtüşür gibi çok daha yoğun ve karmaşık bir ağ sergilemektedir. İstanbul'dan çıkan çizgiler üç ana eksene dağılmakta: Türkistan ekseni en yoğun bağlantıları Buhara, Semerkand, Taşkent, Kaşgar gibi İpek Yolu şehirlerine taşırken, Balkan-Avrupa ekseni Bükreş, Selanik, Sofya üzerinden Orta ve Doğu Avrupa'ya uzanmakta, Arap-Hicaz ekseni ise Şam, Bağdat, Kahire, Mekke hattını kapsamaktadır. Çizgilerin yoğunluğu, Nakşibendiyye mensuplarının çok sayıda kişinin 3-4 farklı destinasyona kadar seyahat ettiğini göstermektedir. Özellikle Türkistan yoğunluğu ikinci ve üçüncü destinasyon olarak sıkça seçildiğini ortaya koymaktadır.

19. yüzyıla gelindiğinde Nakşibendiyye, Halidiyye kolunun kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827) aracılığıyla köklü bir dönüşüm geçirmiş; bu kol kısa sürede kurucusunun özel şartları doğrultusunda[525] Osmanlı coğrafyasının tamamına, Musul çevresinden İstanbul'a, Balkanlar'dan Arap vilayetlerine kadar yayılmıştır.[526] Merkezi otorite anlayışı, sıkı halife-şeyh hiyerarşisi ve siyasi bağlantı ağlarıyla öne çıkan Halidiyye, Musul bölgesinden İstanbul'a, Balkanlar'dan Arap vilayetlerine uzanan geniş

[522] Algar, "Nakşibendiyye", s. 342,343.
[523] Butrus Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams*, XXII/1-4 (1982), s. 1-36, https://doi.org/10.1163/157006082X00010.
[524] Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *İslâm Ansiklopedisi*, XXII, (2000), s. 194-99.
[525] Erçetin Yavuz, *İstanbul'da Halidîlik (1811-1876)*, s. 25-33.
[526] Haksever, "Osmanlı'nın Modernleşme Sürecinde Hâlidîler ve Diğer Müceddidîler", s. 423-24.

bir coğrafyada kök salmıştır.[527] 19. yüzyılın önemli Halidî temsilcileri arasında İstanbul'daki Gümüşhanevi Dergâhı'nın kurucusu Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (ö. 1893) özellikle öne çıkmakta; onun yetiştirdiği halifeler aracılığıyla Anadolu'nun dört bir yanına yayılan silsile, tarikatın kurumsal derinliğini ve coğrafi erişimini somutlaştırmaktadır.[528]

Halidiyye haritası ise bu tarihsel arka planın mekânsal bir yansıması olarak çok daha seyrek ve odaklı bir yapı göstermektedir. Coğrafi yayılım Nakşibendiyye'ye göre dar olup üç ana bölgeye yoğunlaşmaktadır: Anadolu (özellikle Doğu), Arap coğrafyası (Şam, Bağdat, Mekke hattı) ve sınırlı ölçüde Balkanlar. En dikkat çekici bulgu, Halidiyye haritasında Türkistan'a uzanan çizgilerin neredeyse hiç olmamasıdır; bu fark, iki kolun coğrafi tercihleri temel ayrışmayı açıkça ortaya koymaktadır. Ankara, Sivas, Erzurum gibi Doğu ve İç Anadolu şehirlerine belirgin çizgiler uzanmakta, Şam, Bağdat, Mekke hattında yoğun bağlantılar dikkat çekmekte, Kahire ve Trablusgarp'a uzanan izler de haritada kendine yer bulmaktadır. Bu dağılım, Halidiyye'nin 19. yüzyılda Osmanlı Anadolu'sunda ve Arap vilayetlerinde hızla yayılan bir reform ve yenilenme hareketi olarak konumlanmasını yansıtmaktadır. Özellikle Gümüşhanevî Dergâhı gibi İstanbul merkezli Halidî şeyhlerin Anadolu'daki etkinliği, haritadaki Anadolu yoğunluğunu doğrudan açıklamaktadır. Haritada görece zayıf bir çizgiyle temsil edilse de Gümüşhanevî Dergâhı'nın Kazan bölgesiyle kurduğu ilişki, Halidiyye'nin etki alanının istatistiksel görünümün ötesine geçtiğini hatırlatmakta; İdil-Ural Müslümanları ile İstanbul arasındaki manevi ve entelektüel bağın bu dergâh üzerinden beslendiğini göstermektedir.

Her iki haritada da Balkanlar'a uzanan güçlü bağlantılar görülmekte, ancak karakterleri farklılaşmaktadır. Nakşibendiyye, Balkanlar'da geniş ve çeşitli bir yayılım sergilerken (Bükreş, Selanik, Sofya, Üsküp, Manastır), Halidiyye daha seçici ve odaklı bir bağlantı göstermektedir. Nakşibendiyye'nin Balkan bağlantıları hem birinci hem de ikinci destinasyon olarak yaygın bir kullanım sergilemekte, çok sayıda küçük kasaba ve şehri kapsayan geniş bir ağ oluşturmaktadır. Halidiyye'nin Balkan bağlantıları ise özellikle Selanik ve Üsküp gibi büyük şehirlerle sınırlıdır ve daha çok ikinci ve üçüncü destinasyon olarak kullanılmaktadır (turuncu ve mor çizgiler). Bu durum, Halidiyye'nin

[527] Albert Hourani, "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, ed. Richard Walzer vd., University of South Carolina Press, Columbia 1972, s. 89-103.
[528] Abu-Manneh, "Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî ve Hâlidiyye Kolu", s. 185-90.

Balkanlar'da Nakşibendiyye kadar derin köklere sahip olmadığını, ancak önemli merkezlerle bağlantılar kurduğunu göstermektedir. Nakşibendiyye çatısı altında bölgede görülen dağılım Barkan'ın anlattığı 19. yüzyıl başındaki Bektaşî tekkelerinin içtima merkezleri olarak işlev görmesinin[529] ile birlikte aynı coğrafyada Halidiyye'nin yayılması bir karşı-ağ kurma sürecine de işaret edebilir. Manastır, Selanik, Sofya eksenindeki Halidî varlığı, bu siyasi yükten arındırılmış, reform odaklı sünnî bir alternatif olarak okunabilir. Barkan özellikle Rumeli'deki zaviyelerin "bazı müridlerini Hristiyan reaya ve kul arasından temin ettiğini" belgelemiş ve birçok zaviye sakini "Abdullah oğlu" olarak kayıtlı olduğunu yani eski Hristiyanların İslam'ı kabul etmesiyle oluşan bir nüfustan söz etmektedir.[530] 19. yüzyıla gelindiğinde Balkanlarda yaşanan kopuşlar sebebiyle bu sürecin tersine dönmesi ve bir demografik çözülme başlaması ile Halidiyye özelinde Nakşibendiliğin Müslüman kimliğini tahkim etme işlevi açısından da değerlendirmeye zemin sağlar. Barkan'ın anlattığı kazanma sürecinin tersine döndüğü dönemde özellikle Oflu Yusuf Efendi'nin tek tek kaydettiği müntesiplerden hareketle Halidiyye'nin bölgedeki koruyucu işlevi ön plana çıkar. Bunun yanında Balkanlarda Bektaşîliğin en yaygın tarikat olduğu kabulünden hareketle bölgede diğer tarikatların varlık göstermediği izlenimi doğsa da durum bunun çok ötesindedir. Bölgede Nakşibendiyye'den Kadiriyye'ye, Mevleviyye'den Halvetiyye'ye kadar İslam dünyasının hemen bütün köklü tarikatları temsil edilmekte ve her biri kendine özgü kurumsal yapısıyla varlığını sürdürmüştür.[531]

Nakşibendiyye haritasında dört farklı renk katmanı açıkça görülmekte ve her biri farklı bir seyahat aşamasını temsil etmektedir. Birinci güzergâh (mavi) geniş bir coğrafyaya yayılmış olup Anadolu, Balkanlar ve Türkistan'a dengeli dağılmaktadır. İkinci güzergâh (pembe) Türkistan'da çok yoğun bir kümelenme gösterirken Hicaz'a uzanan belirgin bir aks oluşturmaktadır. Üçüncü güzergâh (mor) daha seçici olup uzak

[529] Barkan makalesinde Balkanlar'da Ahiler, Babailer, Kalendiriler, Bektaşiler ve Kızılbaşların iskân ve şenlendirme dönemindeki etkilerinden bahseder (Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, (1942), s. 288).

[530] Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", s. 303.

[531] H. Mustafa Eravcı, "Saraybosna Tekke ve Zaviyeleri", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri*, (1-5 Kasım 2006), IRCICA, İstanbul 2011, s. 383-390; Raif Virmiça, "Geçmişten Günümüze Kosava Tekkeleri", *XV. Türk Tarih Kongresi*, c. 14, IX, (2006); Metin İzeti, "Arnavut Esnafı ve Tekkeler", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 9/2, (2012), s. 55-74; Samir Vildiç, "Bosna'da Kadirilik Kültürü", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 5/1, (2014), s. 109-28; Mehmet Emin Yılmaz, "Peçuy Tekkeleri", *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2/2, (2015), s. 165-80; Halmi Mehmed, "Bulgaristan'da Halveti Tekkeleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (2016), s. 66-82.

destinasyonlara (Kaşgar, Mekke, Bağdat) yönelmektedir. Dördüncü güzergâh (yeşil) ise çok seyrek olup sadece elit seyyahlar için en uzak noktaları işaret etmektedir. Bu çok katmanlı yapı, Nakşibendiyye mensupları arasında yüksek mobiliteye sahip, üç-dört farklı yere seyahat eden önemli bir kesimin varlığını ortaya koymaktadır.

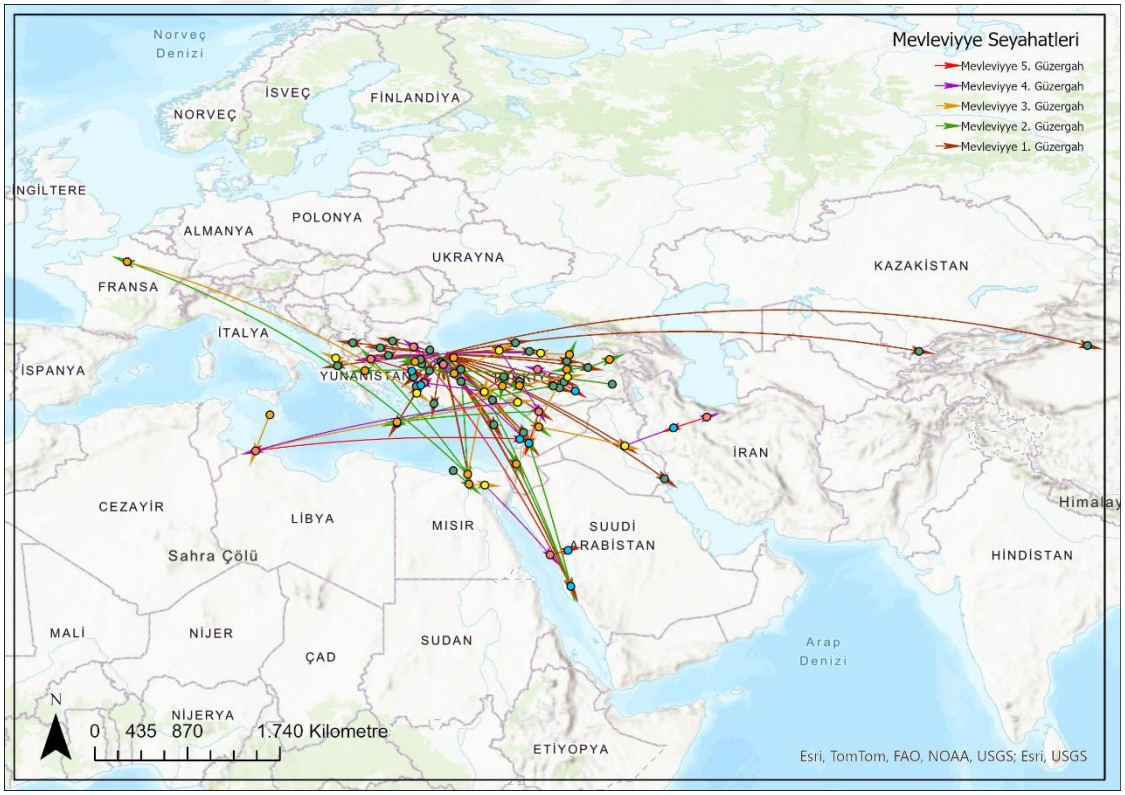
Nakşibendi ve Halidiyye hareketliliklerine bakılacak olursa Halidiyye haritasında renk katmanlarının yanı çoklu seyahatlerin daha sınırlı olduğu, Halidilerin bulundukları yere yerleşmek üzere geldiği görülmektedir. Birinci güzergâh (mavi) Anadolu ve yakın Arap coğrafyasına yoğunlaşmış, ikinci güzergâh (turuncu) Şam, Bağdat, Mekke hattında belirgin, üçüncü güzergâh (mor) ise çok sınırlı olup sadece Hicaz ve Anadolu'nun doğusuna uzanmaktadır. Dördüncü güzergâh neredeyse hiç yoktur. Bu karşılaştırma, Nakşibendiyye mensuplarının çok daha yüksek mobiliteye sahip olduğunu ve üç-dört farklı yere seyahat eden elit grubun Halidiyye'den çok daha geniş olduğunu açıkça göstermektedir.

Nakşibendiyye haritasında Bükreş, Budapeşte, Viyana ve Moskova'ya uzanan çizgiler, tarikatın Avrupa ve oradaki Müslümanlarla güçlü bağlar kurduğunu gösterirken, Halidiyye'nin Avrupa bağlantıları sadece Bükreş ile sınırlı kalmaktadır. Bu fark, Halidiyye'nin 19. yüzyılda ortaya çıkan genç bir hareket olmasıyla açıklanabilir. Merkezileşme yapısı açısından da belirgin bir ayrışma görülmektedir: Nakşibendiyye, İstanbul'un yanı sıra Buhara, Şam, Kahire ve Selanik gibi bağımsız çekim merkezlerine sahip çok merkezli (multi-hub) bir sistem sergilerken, Halidiyye İstanbul'un dominant olduğu tek merkezli (mono-hub) bir yapı göstermekte, Şam ve Bağdat gibi şehirler zayıf ikincil merkezler olarak kalmaktadır.

Nakşibendiyye mensuplarının mobilite kapasitesi, tarikatın geniş tabanlı sosyal yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Veri setindeki meslek analizinde Nakşibendî mensupların %18'inin esnaf olması, tarikatın ticaret ağlarıyla organik bağını ortaya koymaktadır. Esnaf kimliği, uzun mesafeli seyahati hem ekonomik zorunluluk hem de mesleki fırsat olarak içselleştiren bir yaşam biçimine karşılık gelmektedir. Buna ek olarak %39'luk yüksek eğitim oranı ve 10 farklı dil kombinasyonu, tarikatın Türkistan'dan Balkanlara uzanan geniş coğrafi ağı yönetebilecek entelektüel kapasiteye sahip olduğunu göstermektedir. Bu çok dilli ve mesleki çeşitlilik, Nakşibendiyye'nin en yüksek mobilite kapasitesine sahip tarikat olmasını açıklamaktadır.

Halidiyye mensuplarının mobilite kapasitesi ise tarikatın ulema ağırlıklı seçkin yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Üçüncü bölümde ele alınmış olan meslek analizinde Halidî mensupların %24'ünün ulema olduğu %60'lık meslek oranıyla tarikatın en profesyonelleşmiş gruplardan biri olduğu görülmektedir. %52'lik medrese eğitimi oranı, mensupların güçlü bir kurumsal ağa ve ekonomik kaynağa erişimini sağlamaktadır. Tarikatın %50'lik dil bilme oranı ve 4 farklı dil kombinasyonu ise seyahatin hem entelektüel motivasyonla hem de tarikatın yayılma örüntüsü ile örtüştüğünü göstermektedir. Ancak Halidiyye mensuplarının çoklu seyahat kapasitesinin Nakşibendiyye'ye göre düşük kalması, bu kesimin yerleşik kalma eğilimini ve reform hareketinin belirli merkezlere ve hedeflere odaklandığını göstermektedir.

Seyahat ağlarında ikinci sırada karşımıza çıkan Mevleviyye tarikatının seyahat ağları Harita 4.19'da gösterilmiştir. İstanbul merkezli bu seyahat ağını beş farklı güzergâh katmanıyla (1-5) görselleştirilmesi tarikatın Anadolu-Balkanlar ağırlıklı, bölgesel karakterini ortaya koymaktadır.



Harita 4.19: 1860-1910 arasında Mevleviyye'nin seyahat ağları

13. yüzyılda Konya'da Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 1273) tarafından temelleri atılan Mevleviyye, Osmanlı döneminde İstanbul, Edirne, Bursa, Kahire, Şam ve Balkan

şehirleri başta olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.[532] 19. yüzyıl Mevleviyye açısından hem tehdit hem de dönüşüm dönemidir. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve akabinde Bektaşîliğin yasaklanması sürecinde Mevleviyye, devletle ilişkisini koruyarak bu siyasi kırılmadan görece az etkilenmiştir.[533] Konya Dergâhı postnişini Abdülhalim Çelebi (ö. 1926), Galata Mevlevîhânesi'nde Şeyh Ahmed Celâleddin Dede (ö. 1948) gibi son dönem önemli kişilerin kontrolündeki Mevleviyye'nin haritası, Nakşibendiyye ve Halidiyye haritalarıyla karşılaştırıldığında, görsel olarak çok daha seyrek ve seçici bir yapı sergilemektedir. İstanbul'dan çıkan çizgilerin sayısı belirgin şekilde az olup, bu durum Mevleviyye mensuplarının sayısal olarak daha küçük bir grup oluşturduğunu veya daha az seyahat ettiğini değil, daha seçici ve belirli merkezlere odaklandığını göstermektedir. Haritadaki çizgilerin ince ve sakin dağılımı, Nakşibendiyye'nin girift yoğunluğuyla keskin bir tezat oluşturmakta, Mevleviyye'nin elit karakterini görsel olarak yansıtmaktadır.

Mevleviyye seyahat ağının en belirgin özelliği, coğrafi olarak Anadolu ve Balkanlar ile sınırlı kalmasıdır. Bu coğrafi sınırlılık, Gölpınarlı'nın Mevleviliğin Osmanlı coğrafyasındaki yayılımını ele aldığı temel çalışmasındaki tespitlerle uyumludur: Mevlevihaneler, Anadolu'daki büyük merkezler dışında Belgrad, Bosna, Filipe, Vodine gibi Balkan şehirlerinde ve Bağdat, Kerkük, Şam, Halep, Humus, Kahire gibi merkezlere inşa edilmiştir.[534] Haritada, İstanbul'dan çıkan çizgilerin neredeyse tamamı batıya (Balkanlar) ve güneye/güneydoğuya (Anadolu) yönelmekte, doğuya (Türkistan) uzanan çizgiler neredeyse çok az görülmektedir. Bu keskin coğrafi sınır, Mevleviyye'nin Konya merkezli bir Anadolu tarikatı olarak ortaya çıkmış olmasının ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı topraklarında (Rumeli) güçlü bir şekilde kök salmasının doğrudan sonucudur.

Batıya doğru uzanan çizgiler, Balkanlar'ın önemli Mevlevihane merkezlerine (Selanik, Üsküp, Manastır, Filibe)[535] işaret etmekte ve Mevleviyye'nin özellikle Makedonya ve Bulgaristan bölgelerinde güçlü bir varlığa sahip olduğunu göstermektedir. Bazı ince çizgiler Viyana ve Budapeşte'ye kadar uzansa da bunlar çok

[532] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983, s. 329-63.
[533] Serdar Ösen, *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik 19. Yüzyıl*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015, s. 90.
[534] Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, s. 334-64.
[535] Serdar Ösen, "Balkanlarda Mevleviliğin Yayılması ve Kurulan Mevlevihaneler", *Yeni Türkiye*, 67, (2015), s. 1799-1812.

sınırlı kalmakta ve Avrupa bağlantılarının Nakşibendiyye kadar yaygın olmadığını ortaya koymaktadır.

Güneye ve güneydoğuya uzanan çizgiler ise Anadolu'nun kalbine, Konya, Bursa, Ankara, Kayseri ve daha ötesinde Şam, Halep, Kahire gibi Arap şehirlerine yönelmektedir. Ancak bu Arap bağlantıları, Nakşibendiyye veya Halidiyye'ninki kadar yoğun değildir; daha çok Hicaz hac güzergahı üzerindeki önemli duraklar olarak görülmektedir.

Haritada, İstanbul'dan Anadolu içlerine uzanan çizgiler, belirgin bir Konya odaklı dağılım sergilemektedir. Konya'ya doğru uzanan çizgilerin yoğunluğu, bu şehrin Mevleviyye için manevi merkez ve ziyaret hedefi olduğunu açıkça göstermektedir. Bursa, Edirne, Ankara gibi diğer büyük Anadolu şehirleri de haritada belirgin noktalar olarak görülmektedir. Anadolu içindeki çizgiler, genellikle birinci ve ikinci destinasyon (kırmızı ve yeşil) olarak görünmekte, bu da Mevlevî mensuplarının Anadolu'yu ana faaliyet alanı olarak gördüklerini, çoklu seyahatlerin genellikle bu coğrafya içinde kaldığını ortaya koymaktadır.

Balkanlar, Mevleviyye için Anadolu'dan sonra ikinci en önemli coğrafi alan olarak öne çıkmaktadır. Özellikle Selanik, Üsküp, Manastır gibi önemli Balkan şehirlerine uzanan çizgiler hem birinci hem de ikinci destinasyon olarak yoğunluk göstermekte, bu bölgede güçlü Mevlevî merkezlerinin varlığını kanıtlamaktadır. Balkanlar'daki Mevleviyye, sadece bir yayılım alanı değil, aynı zamanda bağımsız bir Balkan Mevleviliği kimliği oluşturmuş, Filibe ve Sofya gibi merkezler kendi alt-ağlarını geliştirmiştir. Ancak Balkan bağlantıları, Nakşibendiyye'nin geniş ve dağınık Balkan ağıyla karşılaştırıldığında daha seçici ve merkezi görünmektedir. Mevleviyye, küçük kasabalara yayılmak yerine, büyük şehir merkezlerinde yoğunlaşmış, bu da tarikatın şehirli, eğitimli ve elit karakterini yansıtmaktadır.

Mevleviyye'nin Arap coğrafyasıyla bağlantıları, Nakşibendiyye veya Halidiyye kadar yoğun olmasa da Şam, Halep, Kahire ve Mekke gibi stratejik şehirlere uzanmaktadır. Bu bağlantıların bir kısmı, Hicaz hac güzergahı üzerindeki zorunlu duraklarla ilişkili görünmektedir. Özellikle Şam Mevlevihanesi, İstanbul-Hicaz aksında önemli bir ara durak olarak işlev görmüştür. Kahire'ye uzanan çizgiler ise Mevleviyye'nin Mısır'da da varlığını sürdürdüğünü göstermekte, ancak bu bağlantılar çok sınırlı kalmaktadır. Haritada İran içlerine Tebriz, Tahran ve Horasan bölgesine

uzanan ince çizgiler, Mevleviyye için çok özel bir anlam taşımaktadır. Farsça konuşan halkları nezdindeki yerine bir işaret sayılabilecek İran'a yapılan bu seyahatler, muhtemelen kültürel köklere dönüş mahiyetindedir. Haritadaki sınırlı ama kararlı İran bağlantıları, Mevleviyye'nin kültürel kimliğinin Fars-İslam sentezi üzerine kurulu olduğunu hatırlatmaktadır. Mevleviyye'nin Arap-İran dünyasındaki sınırlı varlığı, tarikatın Türk-Osmanlı kimliği ile güçlü ilişkisini Farsça ve Türkçe merkezli kültürel sermayesini yansıtmaktadır.

Haritada beş farklı renk katmanı görülmekte, ancak bunların yoğunlukları Nakşibendiyye'yle karşılaştırıldığında çok daha zayıftır. 1. Güzergâh Anadolu ve Balkanlar'a, 2. Güzergâh Konya, Bursa, Selanik gibi ana merkezlere, 3. Güzergâh çok seyrek, Şam ve Mekke'ye uzanmıştır. Bu düşük katmanlaşma, Mevlevî mensuplarının çoklu seyahat kapasitesinin sınırlı olduğunu veya tercih etmediğini göstermektedir. Nakşibendiyye mensuplarının 3-4 farklı yere seyahat etmesi yaygın bir durum iken, Mevlevî mensuplar genellikle bir veya iki destinasyonla yetinmektedir. Bu durum, Mevleviyye'nin yerleşik, şehirli ve az mobil bir karaktere sahip olmasıyla açıklanabilir. Mevlevî mensuplar, gezgin dervişlerden ziyade, belirli Mevlevihanelerde istikrarlı bir yaşam süren, müzik, şiir ve edebiyatla meşgul olan kültürel seçkinlerdir.

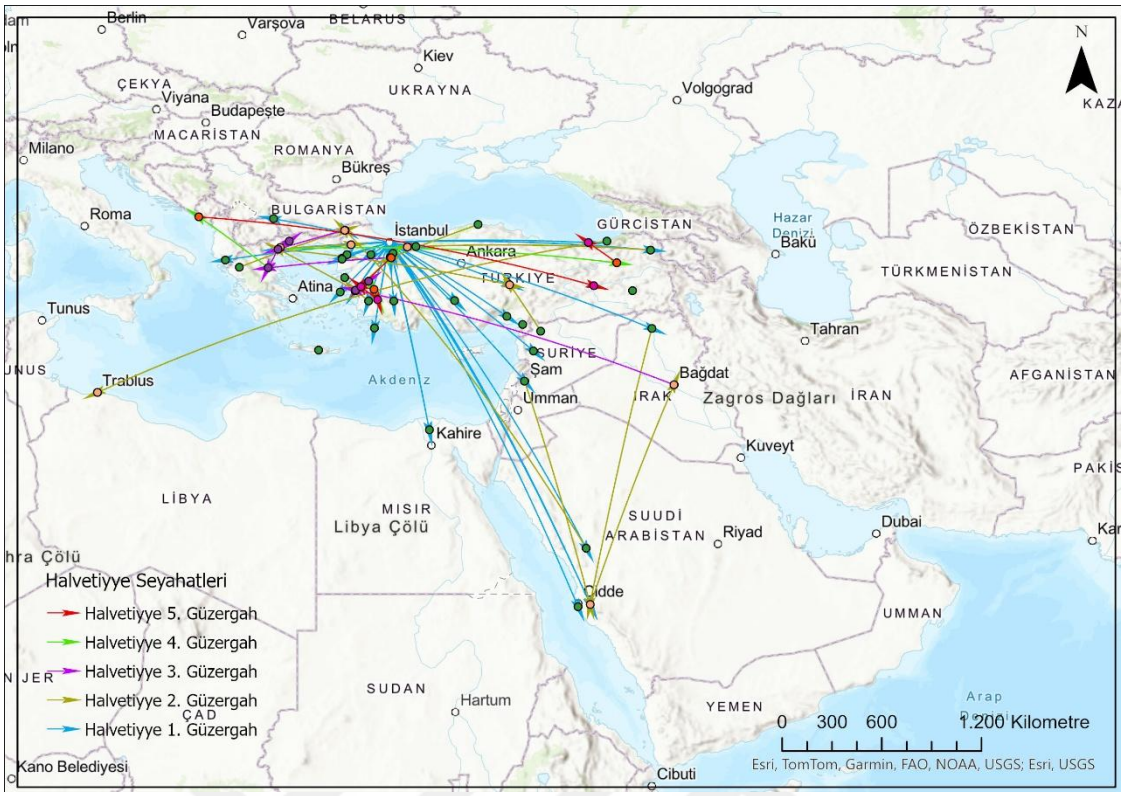
Mevleviyye ağı, iki ana merkez üzerine kuruludur: İstanbul (idari ve siyasi merkez) ve Konya (manevi merkez). Bu iki merkez arasında sürekli bir akış görülmekte, ancak Konya'nın İstanbul kadar güçlü bir dağıtım merkezi olmadığı görülmektedir. Görsel olarak, Konya'dan diğer şehirlere uzanan bağımsız çizgiler sınırlı kalmakta, bu da Konya'nın daha çok bir nihai varış noktası olduğunu, İstanbul gibi bir transfer merkezi olmadığını göstermektedir. İkincil merkezler olarak Selanik, Bursa ve Edirne görülse de bunlar Nakşibendiyye'nin Buhara veya Şam'ı kadar güçlü bağımsız merkezler değildir. Mevleviyye, genel olarak iki kutuplu (İstanbul-Konya) bir yapı sergilemekte, bunun dışındaki merkezler daha zayıf kalmaktadır.

Mevleviyye seyahat ağı, Nakşibendiyye'nin evrensel yayılımı ve Halidiyye'nin reform dinamizmiyle karşılaştırıldığında, bölgesel, seçici ve kültürel sermaye odaklı bir karakter sergilemektedir. Coğrafi olarak Anadolu ve Balkanlar ile sınırlı kalan Mevleviyye, Türkistan, Arap ve Fars dünyasıyla sınırlı bağlantılar kurmakta ve çoklu seyahat kapasitesi düşük kalmaktadır. Bu özellikler, Mevleviyye'nin sayısal büyüklük yerine kültürel prestij, geniş yayılım yerine derin yerleşiklik ve gezgin dervişlik yerine istikrarlı şehir yaşamı tercih eden bir tarikat olmasının doğrudan sonucudur. Bu bölgesel

odaklanma, Mevleviyye'nin zayıflığı değil, özgün ve seçkinci kimliğinin bir yansımasıdır.

Mevleviyye mensuplarının mobilite kapasitesinin tarikatın kültürel elit karakteriyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Veri setindeki meslek analizinde Mevlevî mensupların yalnızca %17'sinin tabanın mensup olduğu mesleklere mensup olması paradoks bir görüntü çizmekte; ancak %56'lık dil bilme oranı ve %48'lik eser üretim oranı, tarikatın mensuplarının ekonomik değil kültürel sermaye odaklı bir seyahat motivasyonu taşıdığını ortaya koymaktadır. Modern eğitim oranının %49'a ulaşması, Mevleviyye'nin Tanzimat modernleşmesiyle uyumlu entelektüel bir profil çizdiğini göstermektedir. Bununla birlikte mensupların tek veya iki katmanlı seyahatlerle yetinmesi, Konya ve İstanbul merkezli iki kutuplu yapının seyahat örüntüsünü belirleyen temel etken olduğunu ve gezgin derviş kültüründen ziyade istikrarlı şehir yaşamını tercih eden elit bir kesimin söz konusu olduğunu açıklamaktadır.

Halvetiyye'nin seyahat ağlarındaki görece sınırlı görünürlüğü, tarikatın İstanbul'daki sayısal baskınlığı ile çelişkili görünmektedir. Bu paradoks, Halvetiyye'nin yerleşik, mahalle bazlı örgütlenme modelini ve düşük mobilite davranışını anlamak için kapsamlı bir analizi zorunlu kılmaktadır. Harita 4.20, Halvetiyye tarikatının İstanbul merkezli seyahat ağını beş farklı güzergâh katmanıyla görselleştirmekte ve tarikatın İstanbul'un en büyük tarikatı olmasına rağmen çarpıcı derecede düşük mobilite sergilediğini ortaya koymaktadır.



Harita 4.20: 1860-1910 arasında Halvetiyye'nin seyahat ağları

14. yüzyılın sonlarında Ömer el-Halvetî (ö. 1397) tarafından Azerbaycan'da kurulan ve adını kurucusunun uzun süreli halvet uygulamasından alan[536] Halvetiyye haritası, bu çalışmada görselleştirilen tüm tarikat haritaları arasında en seyrek ve en az yoğun olanlardandır. Osmanlı tarihi içinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Halvetiyye 15. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul'da hızla güç kazanmıştır.[537] Medrese geleneğiyle kurduğu denge sayesinde ulema çevrelerinde de kabul görmüş; sünnî İslam çerçevesinde kalan uygulamalarıyla devletin dini meşruiyet anlayışına katkıda bulunmuştur.[538] Balkanlar'da ise 19. yüzyıl, Halvetiyye için hem tehdit hem de yeniden yapılanma dönemi olmuştur. Milliyetçi hareketlerin yükselişi ve Osmanlı kontrolünün zayıflamasıyla birlikte bölgedeki Halvetî tekkelerinin bir kısmı işlevini yitirmiş ya da kapanmak zorunda kalmıştır.[539] Öte yandan özellikle Arnavutluk ve Bosna'da Halvetiyye, yerel Müslüman kimliğinin korunmasında merkezi bir rol üstlenmeye

[536] Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XV, (1997), s. 393-395.
[537] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, s. 134-40.
[538] Nathalie Clayer, *Mystiques, État et Société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours* Brill, Leiden 1994, s. 65-69. (DeepL ile tercüme edilmiştir.)
[539] H. T. Norris, "Alexandre Popović: L'Islam balkanique: les Musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 52/1, (1989), s. 143-58, https://doi.org/10.1017/S0041977X00023247. (DeepL ile tercüme edilmiştir.)

devam etmiştir.[12] Bu dönemde Halvetiyye'nin Nakşibendiyye ile rekabeti de dikkat çekici bir boyut kazanmıştır; zira Nakşibendiyye'nin 19. yüzyılda Halidiyye kolu aracılığıyla hızla yayılması, uzun süre bölgede hâkim olan Halvetiyye'nin nüfuz alanını daraltmıştır.[540]

Halvetiyye haritasında İstanbul'dan çıkan çizgilerin sayısı, Nakşibendiyye, Mevleviyye ve hatta Halidiyye ile karşılaştırıldığında oldukça azdır. Bu görsel seyreklik, ilk bakışta Halvetiyye'nin küçük veya önemsiz bir tarikat olduğu izlenimini verebilir. Ancak gerçek böyle değildir: Halvetiyye yukarıda yapılan analizlerden de hatırlanacağı üzere, 19. yüzyıl İstanbul'unun en kalabalık ve en yaygın tarikatıdır. Veri setinde tespit edilen tekke sayısı ve mürit sayısı açısından Halvetiyye, Nakşibendiyye ile yarışacak büyüklüktedir. Bu paradoks en büyük tarikat ve en az seyahatlerden biri olması Halvetiyye'nin özgün sosyal karakterini ve örgütlenme yapısını anlamak için kritik bir anahtar sunmaktadır.

Haritada İstanbul'dan çıkan çizgiler, üç ana yöne dağılmaktadır:

1. Anadolu İçleri: En yoğun bağlantılar İzmir çevresi ve Bursa gibi büyük Anadolu şehirlerine uzanmaktadır. Bu, Halvetiyye'nin Anadolu'da güçlü bir varlığa sahip olduğunu göstermekte, ancak bu bağlantılar bile Nakşibendiyye veya Mevleviyye'nin Anadolu yoğunluğuyla kıyaslandığında çok daha zayıf kalmaktadır.

2. Hicaz Güzergahı: Kahire, Şam ve Cidde (Mekke-Medine) yönüne uzanan belirgin çizgiler, Halvetî mensuplarının hac yolculuğu yaptığını göstermektedir. Ancak, çok az sayıda kişinin bu uzak destinasyonlara gittiğini ortaya koymaktadır. Hac, Halvetî mensuplar için önemli bir seyahat motivasyonu olmakla birlikte, kitleleri harekete geçiren bir güç değildir.

3. Balkanlar: İstanbul'un hemen batısında, Edirne, Selanik bölgesine birkaç ince çizgi uzanmakta, ancak Nakşibendiyye veya Mevleviyye'nin geniş ve yoğun Balkan ağıyla kıyaslandığında, Halvetiyye'nin Balkan bağlantıları da son derece zayıftır.

Mevleviyye'de az olan Türkistan çizgileri Halvetiyye'de yoktur. Buhara, Semerkand, Kaşgar gibi İpek Yolu şehirleri, Halvetiyye ağının tamamen dışındadır. Bu durum, Halvetiyye'nin Anadolu ve Arap kökenli bir tarikat olmasıyla açıklanabilir. Osmanlı coğrafyasında muazzam bir yaygınlık kazanan Halvetiyye'nin en belirgin özelliklerinden biri, Türkistan ile hiçbir organik bağ kurmamış olmasıdır. Tarikat,

[540] Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", s. 18-22.

zamanla kendi orijin bölgesiyle dahi seyahat ilişkisini sürdürmemiş ve tamamen Osmanlı coğrafyasına özgü bir yapı olarak gelişim göstermiştir.[541] Haritada Avrupa tarafına (Viyana, Budapeşte, Moskova) uzanan hiçbir çizgi görülmemektedir. Nakşibendiyye'nin Avrupa diasporasıyla kurduğu bağların aksine, Halvetiyye tamamen Osmanlı sınırları içinde kalmış görünmektedir. Bu coğrafi sınırlılık, Halvetiyye'nin bölgesel bir tarikat olarak kaldığını göstermektedir.

Haritada beş farklı seyahat katmanı gösterilmekte, ancak bunların son derece seyrek olduğu görülmektedir. 1. Güzergâh Anadolu'nun büyük şehirlerine, çok sınırlı sayıda, 2. Güzergâh birkaç çizgi ile Şam ve Kahire'ye, 3. Güzergâh son derece az sayıda Balkanlar ve Anadolu'ya, 4. ve 5. Güzergâh sadece Hicaz'a birkaç seyahatten oluşmaktadır. Bu son derece seyrek katmanlaşma, Halvetî mensuplarının neredeyse hiç çoklu seyahat yapmadığını, çoğunun hayatı boyunca İstanbul dışına çıkmadığını veya en fazla bir kez (muhtemelen hac için) seyahat ettiğini göstermektedir. Nakşibendiyye mensuplarının %30-40'ının 2-3 farklı yere seyahat etmesine karşılık, Halvetî mensuplar için bu oran %5'in altındadır.

Halvetiyye'nin en büyük tarikat olmasına rağmen en az seyahat eden tarikat olması paradoksu, tarikatın özgün sosyal organizasyon modeli ile açıklanabilir: Halvetiyye, İstanbul'da çok sayıda küçük mahalle tekkesi modeli üzerinden örgütlenmiştir. Nakşibendiyye'nin Sultantepe gibi büyük diaspora merkezleri veya Mevleviyye'nin Galata Mevlevihanesi gibi prestijli merkezleri yerine, Halvetiyye yüzlerce küçük, mahalle bazlı tekkeden oluşmaktadır. Bu tekkeler, yerel cemaate hizmet etmekte, uzak coğrafyalardan gelen seyyahları çekmemektedir. Halvetiyye, Mevleviyye gibi elit veya Nakşibendiyye gibi esnaf ağırlıklı değil, alt-orta sınıf, mahalle halkı ağırlıklı bir sosyal tabana sahiptir. Bu kesim, ekonomik ve sosyal sermayeleri sınırlı olduğundan, uzun mesafeli seyahatler yapamamış olmalıdır. Veri setindeki meslek dağılımı analizlerinde, Halvetî mensupların önemli bir kısmının meslek bilgisinin bulunmaması veya düşük gelirli mesleklere sahip olmaları, bu durumu doğrulamaktadır. Halvetiyye, Nakşibendiyye'nin ticaret ve hac odaklı mobilite kültürünün aksine, yerleşik, istikrarlı, mahalle hayatı odaklı bir yaşam tarzını teşvik etmektedir. Halvetî şeyhler ve müritleri, sürekli seyahat eden gezgin dervişler değil, bir mahallede kök salmış, yerel topluma entegre bireylerdir. Eğitim analizlerinde görüldüğü üzere,

[541] Uludağ, "Halvetiyye", s. 393-95.

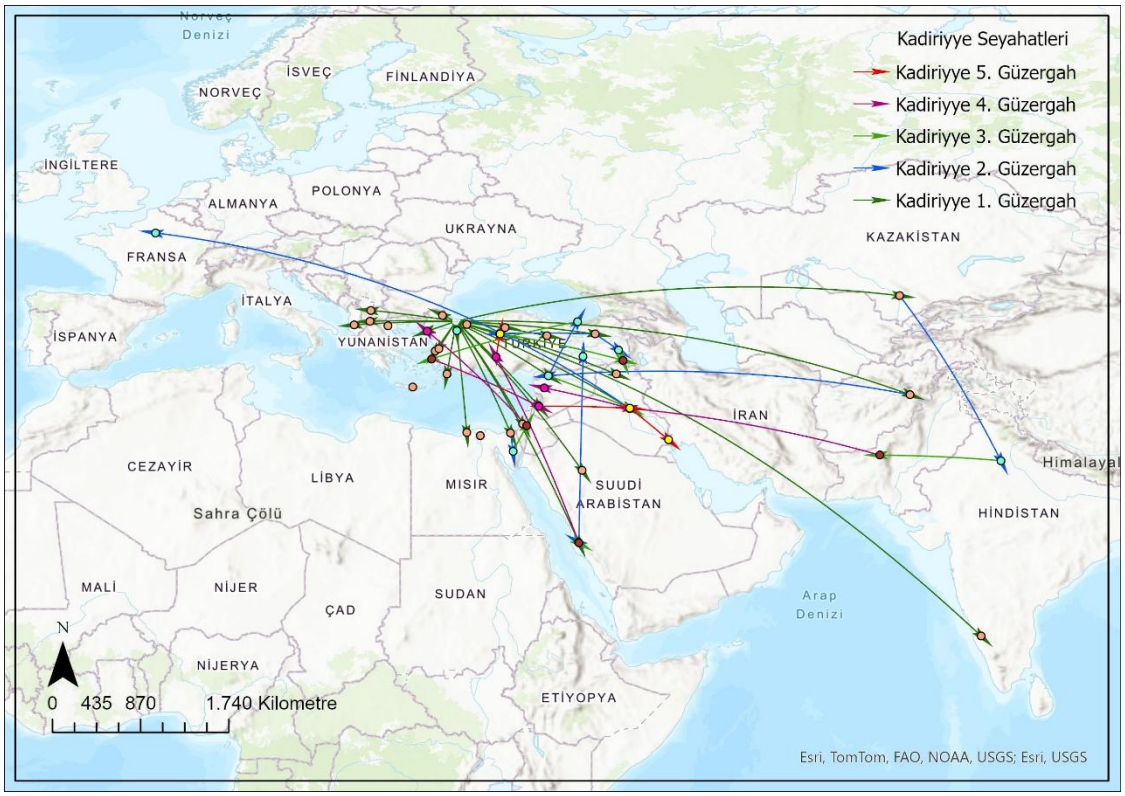
Halvetiyye mensuplarının eğitim düzeyi, Nakşibendiyye, Mevleviyye veya Halidiyye'ye göre düşüktür. Düşük eğitim seviyesi, entelektüel merak, ilim talebi ve uzak coğrafyalara seyahat motivasyonunu zayıflatmaktadır. Haritada Kahire, Şam ve Cidde'ye uzanan çizgiler, Halvetî mensuplar için haccın neredeyse tek uzun mesafeli seyahat motivasyonu olduğunu göstermektedir. Ancak bu bile sınırlı bir kesimle sınırlı kalmaktadır.

Halvetiyye ağı, tamamen İstanbul merkezli, tek yönlü bir yapıdır. İkincil merkezler (Bursa, Ankara, Kahire) çok zayıf kalmakta, bunlar bağımsız çekim merkezleri olarak işlev görmemektedir. İstanbul hem başlangıç hem de bitiş noktasıdır; Halvetî mensuplar İstanbul'dan çıkıp başka bir yere gidip oradan üçüncü bir yere gitmemekte, eğer seyahat ediyorlarsa İstanbul'dan doğrudan bir yere gidip geri dönmektedirler.

Halvetiyye seyahat ağı, tarikatın sayısal büyüklüğü ile mobilite kapasitesi arasındaki ters orantıyı açıkça göstermektedir. Halvetiyye, İstanbul'un en kalabalık tarikatı olmasına rağmen, en yerleşik, en az mobil ve en mahalle odaklı tarikattır. Bu durum, tarikatın zayıflığı değil, özgün sosyal yapısının bir yansımasıdır. Halvetiyye, geniş coğrafyalara yayılmak, elit seçkinleri çekmek veya diaspora ağları kurmak yerine, İstanbul mahallelerinde derin kökler salmayı, yerel cemaate hizmet etmeyi ve alt-orta sınıfı örgütlemeyi tercih etmiş, böylece İstanbul'u yapılandıran en etkin tarikatlar arasına girmektedir. Bu durum, Halvetiyye'yi Nakşibendiyye'nin evrensel yayılımı veya Mevleviyye'nin kültürel prestijinden farklı kılmakta, ancak şehir içi sosyal entegrasyon ve mahalle dayanışması açısından benzersiz bir güç oluşturmasını sağlamaktadır. Halvetiyye, seyahat etmeyen ama her şehrin yerinde olan bir tarikattır. İstanbul'un her mahallesinde, her sokağında, ancak Buhara'da, Kahire'de veya Selanik'te değil.

Veri setindeki meslek analizinde Halvetî mensupların yalnızca %22'sinin meslek sahibi olması ve dil bilme ile eser üretimi tablolarında neredeyse hiç görünmemesi, tarikatın alt-orta sınıf ve eğitim düzeyi görece düşük bir kesimi temsil ettiğini ortaya koymaktadır. %4'lük esnaf ve %5'lik ulema oranlarıyla geleneksel ekonomik kategorilerde yoğunlaşan Halvetiyye mensupları hem ekonomik hem de entelektüel açıdan uzun mesafeli seyahati mümkün kılacak kaynaklardan yoksun olabilir. Bu durum tarikatın zayıflığı değil; İstanbul mahallelerinde derin kökler salan, yerel cemaate hizmet eden ve seyahat yerine yerleşikliği benimseyen özgün sosyal yapısının doğal sonucudur.

İstanbul'un büyük tarikatlarından olan Kadiriyye'nin seyahat ağları Harita 4.21'de gösterilmiştir. Bu harita da öncekiler gibi Kadiriyye tarikatının İstanbul merkezli seyahat ağını beş farklı güzergâh katmanıyla görselleştirmekte ve tarikatın Arap coğrafyası ağırlıklı, tercihli olarak seçici ve Hindistan'a uzanan uzun mesafeli bağlantılara sahip özgün bir coğrafi kimlik sergilediğini ortaya koymaktadır.



Harita 4.21: 1860-1910 arasında Kadiriyye'nin seyahat ağları

12. yüzyılda Bağdat'ta Abdülkadir Geylânî (ö. 1166) tarafından kurulan ve İslam dünyasının en geniş coğrafyaya yayılan tarikatlarından olan Kadiriyye[542] haritası, Nakşibendiyye'nin yoğun ve kaotik ağı ile Halvetiyye'nin son derece seyrek yapısı arasında orta bir yoğunluk sergilemektedir. Osmanlı coğrafyasında Halvetiyye ve Nakşibendiyye'nin gölgesinde kalmış olsa da özellikle Arap vilayetleri, Irak bölgesi ve Balkanlar'da güçlü bir varlık sürdürmüştür. [543] Arap vilayetlerinde ise Kadiriyye, Şam, Bağdat ve Musul gibi büyük merkezlerde güçlü bir kurumsal varlık oluşturmuştur.

Bu coğrafi dağılımla uyumlu olarak İstanbul'dan çıkan çizgilerin sayısı sınırlı olmakla birlikte, bu çizgilerin yönü ve mesafesi son derece dikkat çekicidir. Harita, Kadiriyye'nin seçicilik prensibiyle hareket ettiğini, belirli coğrafyalara yoğunlaşırken

[542] Nihat Azamat, "Kadiriyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, (2001), s. 131-136.
[543] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, s. 156-62.

diğerlerini tamamen göz ardı ettiğini göstermektedir. Bu seçicilik, Kadiriyye'nin tarihi kökenlerine ve Arap-İslam kimliğine derin bağlılığını yansıtmaktadır.

Haritanın en belirgin özelliği, Arap dünyasına uzanan yoğun ve çok katmanlı bağlantılardır. İstanbul'dan Bağdat, Şam, Kahire, Halep ve Basra gibi Arap şehirlerine uzanan çizgiler hem birinci hem ikinci hem de üçüncü destinasyon olarak yoğunluk göstermekte, bu bölgenin Kadiriyye için ana faaliyet alanı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bağdat, Kadiriyye'nin kurucusu Abdülkadir Geylani'nin (ö. 1166)[544] türbesi ve tarikatın manevi merkezi olarak, haritada en yoğun çizgi kümesinin hedefi konumundadır. İstanbul'dan Bağdat'a uzanan çok sayıda çizgi, bu şehrin Kadirî mensuplar için ziyaret mekânı, ilim merkezi ve manevi hac destinasyonu olduğunu göstermektedir. Bağdat, Kadiriyye için Buhara'nın Nakşibendiyye, Konya'nın Mevleviyye için taşıdığı anlamı taşımaktadır.

Şam, ikinci önemli düğüm noktası olarak hem bağımsız bir Kadirî merkezi hem de İstanbul-Bağdat-Hicaz güzergahında stratejik bir ara durak işlevi görmektedir. Haritada Şam'a ve Şam'dan diğer bölgelere uzanan çizgiler, bu şehrin sadece geçiş noktası değil, bağımsız bir çekim merkezi olduğunu kanıtlamaktadır. Kahire, Mısır Kadiriliği'nin güçlü merkezi olarak, özellikle Kuzey Afrika'ya açılan kapı konumunda olmalıdır.

Haritanın en çarpıcı özelliği, İstanbul'dan Hindistan'a uzanan çizgidir. Bu çizgi, muhtemelen Hindistan'ın batı kıyılarına veya iç bölgelerine ulaşmakta ve Kadiriyye'nin Osmanlı coğrafyasının çok ötesine, Hint Alt Kıtası'na kadar uzanan bağlantılara sahip olduğunu göstermektedir. Kadiriyye, tarihi olarak Hindistan'da en yaygın Sufi tarikatlarından biridir. 14-15. yüzyıllardan itibaren Hint Alt Kıtası'na yayılan Kadiriyye, özellikle Delhi Sultanlığı ve Babür İmparatorluğu dönemlerinde güçlü bir konum elde etmiştir.[545] İstanbul'dan Hindistan'a uzanan bu çizgi, Hindi Tekkelerinde konaklayan Hint ve Afgan kökenli Kadiri dervişlerin varlığını gösteri biçimde 19. yüzyılda bile İstanbul-Hindistan arasında canlı bir Kadirî ağın varlığını kanıtlamaktadır.

Bu uzun mesafeli bağlantı, Kadiriyye'nin küresel erişim kapasitesini göstermekte, ancak bu küresel karakter Nakşibendiyye'ninkinden farklıdır:

[544] Abdüsselam Uluşam, "Abdülkadir Geylâni Külliyesi", *İslâm Ansiklopedisi*, I, (1988), s. 239-240.
[545] Azamat, "Kâdiriyye", s. 131-136.

Nakşibendiyye çok sayıda yere yayılırken, Kadiriyye belirli noktalara (Arap dünyası, Hindistan) odaklanmaktadır. Kadiriyye'nin Anadolu bağlantıları, Nakşibendiyye veya Mevleviyye ile karşılaştırıldığında çok daha zayıftır. Haritada Ankara, Bursa, Konya gibi şehirlere birkaç ince çizgi uzanmakta, ancak bunlar ne yoğun ne de çok katmanlıdır. Bu durum, Kadiriyye'nin Anadolu'da ikincil bir konumda kaldığını, bu bölgenin Nakşibendiyye ve Mevleviyye'nin etkisi altında olduğunu göstermektedir. Kadiriyye'nin Balkan bağlantıları da azdır. Haritada Selanik veya Üsküp'e uzanan çizgiler görülse de bunlar Mevleviyye veya Nakşibendiyye'nin geniş Balkan ağıyla kıyaslanamaz.

Halvetiyye ve Mevleviyye gibi Kadiriyye'de de Türkistan'a uzanan hiçbir çizgi yoktur. Buhara, Semerkand, Kaşgar gibi İpek Yolu şehirleri, Kadiriyye ağının tamamen dışındadır. Haritada dikkat çeken İstanbul-Paris bağlantısı, veri setindeki beş Paris seyahatinden biridir. Buradaki seyahat Odabaşı Tekkesi şeyhi ve Bektaşi-Rifai meşrep müellif Ahmed Muhtar Efendi tarafından gerçekleştirilmiştir. Ahmed Muhtar Efendi'nin Paris'te bulunduğu dönemde dergi çıkarması, 19. yüzyılda Paris'in Osmanlı entelektüel çevreleri için önemli bir merkez olduğunu doğrulamaktadır. Ayrıca, Ahmed Muhtar Efendi'nin İttihatçı kimliği ve diplomatik misyonu, bu seyahatlerin siyasi boyutunu ortaya koymaktadır. Bu bağlantı, kolektif bir diaspora ağından ziyade, istisnai bir bireysel örnek teşkil etmektedir.

Her Güzergâh farklı renk katmanı görülmekte ve bunlar Halvetiyye'den daha yoğun, Nakşibendiyye'den daha zayıf bir mobilite kapasitesini yansıtmaktadır: 1. Güzergâh Arap coğrafyası ve Anadolu'ya, 2. Güzergâh Bağdat, Şam, Hindistan gibi noktalara, 3. Güzergâh Hicaz ve Mısır'a ulaşmaktadır. Kadirî mensupların önemli bir kısmı (%20-30) iki farklı yere seyahat etmekte, ancak üç ve üzeri destinasyonlar çok seyrek kalmaktadır. Bu, Kadiriyye'nin orta seviye mobilite sergilediğini göstermektedir.

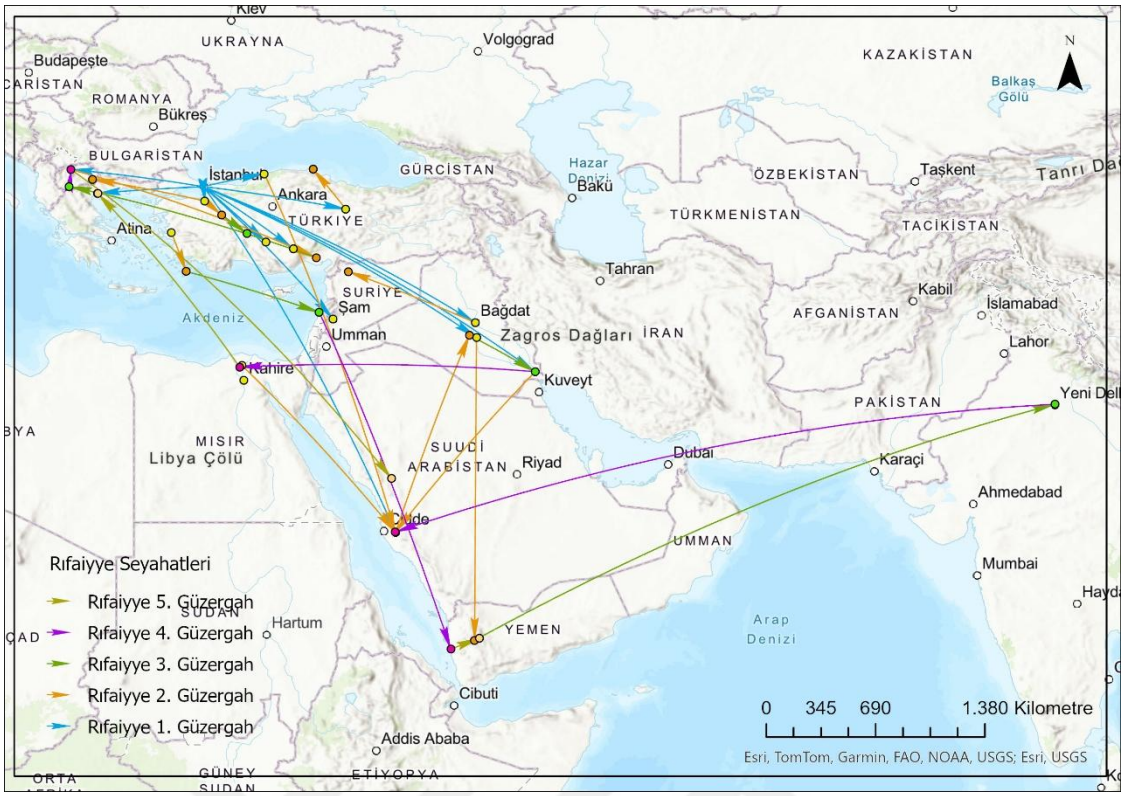
Kadiriyye ağı, üç ana merkez üzerine kurulmuştur: Osmanlı Kadiriliği'nin başkenti İstanbul, manevi merkez ve ziyaret hedefi (Abdülkadir Geylani türbesi) Bağdat, stratejik ara durak ve bölgesel merkez olarak Şam. Bu üçgen yapı, Kadiriyye'nin dengeli bir sistem sergilediğini göstermektedir. İstanbul, dışarıya doğru dağıtım yaparken, Bağdat içe doğru çekim yapmakta, Şam ise ikisi arasında aracılık etmektedir.

Kadiriyye seyahat ağı, tarikatın Arap kökenli kimliğini ve coğrafi seçiciliğini açıkça yansıtmaktadır. Nakşibendiyye'nin evrensel yayılımı veya Mevleviyye'nin

Anadolu-Balkan odaklılığının aksine, Kadiriyye Arap coğrafyasında yoğunlaşmış, Hindistan'a uzanan özgün bir bağlantı kurmuş, ancak Türkistan, Balkanlar ve Anadolu'da zayıf kalmıştır. Bu coğrafi örüntü, Kadiriyye'nin zayıflığından değil, özgün tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Kadiriyye, her yere yayılmak yerine, Arapça konuşulan, Arap kültürünün güçlü olduğu ve Abdülkadir Geylani'nin manevi otoritesinin tanındığı bölgelere odaklanmayı tercih etmiştir. Hindistan bağlantısı ise Kadiriyye'nin Hint Alt Kıtası'ndaki tarihi mirasını sürdürdüğünü ve 19. yüzyılda bile İstanbul-Hindistan arasında canlı bir ağın varlığını koruduğunu kanıtlamaktadır. Kadiriyye, Bağdat'ın manevi otoritesini, Arap dünyasının kültürel sermayesini ve Hindistan'ın uzak erişimini birleştiren özgün bir coğrafi kimlik sergilemektedir.

Kadiriyye mensuplarının orta düzey mobilite kapasitesi, tarikatın Arap coğrafyası odaklı dengeli sosyal profiliyle doğrudan ilişkilidir. Veri setindeki meslek analizinde Kadirî mensupların %16'sının devlet memuru, %7'sinin esnaf ve %6'sının ulema olduğu görülmektedir. %47'lik yüksek eğitim oranı ve %42'lik dil bilme oranıyla tarikat, Halvetiyye'nin çok üzerinde bir entelektüel kapasiteye sahiptir. Bu karma profil, Kadiriyye mensuplarının iki farklı destinasyona seyahat etme eğilimini açıklamaktadır: Bağdat'ın manevi çekimi dini motivasyonu, devlet memuru ve ulema kesiminin varlığı ise kurumsal ağlar üzerinden seyahatin mümkün olmasını sağlamaktadır. Tarikatın Hindistan'a uzanan özgün bağlantısı da bu orta-yüksek mobilite profilinin en çarpıcı göstergesidir.

Bu bölümde ele alınacak son tarikat ağı İstanbul'da önemli bir yeri olan Rifaiyye'dir. Harita 4.22, Rifaiyye tarikatının İstanbul merkezli seyahat ağını görselleştirmektedir. Tarikatın Bağdat ağırlıklı, Anadolu'da yaygın, Hicaz'a yoğun ve Hindistan'a uzanan dengeli bir coğrafi yapı sergilediğini ortaya koymaktadır.



Harita 4.22: 1860-1910 arasında Rifaiyye'nin seyahat ağları

Rifaiyye, 12. yüzyılda Güney Irak'ta Ahmed er-Rifâî (ö. 1182) tarafından kurulan ve İslam dünyasının en eski tarikatlarından biri olma özelliğini taşımaktadır.[546] Mısır, Suriye, Irak ve Arap vilayetlerinde güçlü bir kurumsal yapı sergileyen Rıfaiyye Balkanlar'da Halvetiyye ve Bektaşiyye'nin yanı sıra bölgeye en erken yerleşen tarikatlardan biri olmuştur. Özellikle Makedonya, Bosna ve Arnavutluk'ta Rifâî tekkeleri, halk dindarlığının önemli merkezleri haline gelmiştir.[547]

19. yüzyıldaki reform baskılarına rağmen halk kesimleri arasındaki yaygınlığını ve canlılığını büyük ölçüde korumuş olan Rıfaiyye, sahip olduğu halk tabanı ve otoriter olmayan örgütsel yapısı ile merkezileşme politikalarına karşı direnç kazanmış ve İstanbul'unda sayısal olarak önemli bir konuma sahip olmuştur.[548] Veri setinde Rifaiyye mensuplarının oranı (%8-10), tarikatı orta ölçekli bir yapı olarak konumlandırmakta, Nakşibendiyye ve Halvetiyye'nin kitlesel büyüklüğünün gerisinde, ancak Mevleviyye gibi seçkin tarikatlardan daha geniş bir tabana sahip olduğunu göstermektedir.

[546] Mustafa Tahralı, "Rifaiyye", *İslâm Ansiklopedisi*, XXXV, (2008), s. 99-103.
[547] Norris, "Alexandre Popović", s. 178-84.
[548] J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 39-40.

Rifaiyye haritası, görsel olarak orta yoğunluklu ve dengeli bir yapı sergilemektedir. İstanbul'dan çıkan çizgiler, Nakşibendiyye'nin yoğunluğundan uzak, ancak Halvetiyye'nin seyrekliğinden çok daha yoğundur. Çizgilerin dağılımı, Rifaiyye'nin çok yönlü bir coğrafi yayılım izlediğini göstermektedir.

Haritanın en dikkat çekici özelliği, İstanbul'dan Bağdat bölgesine uzanan çok katmanlı çizgilerdir. Ayrıca Kahire'nin de Rifaiyye için en önemli destinasyon olarak görülmektedir. Bu yoğunluk, Rifaiyye'nin tarihi kökenleriyle doğrudan ilişkilidir. Tarikatın kurucusu Ahmed er-Rifai (ö. 1182) Kûfe'de yaşamış, tarikat Mısır'da güçlü bir şekilde kurumsallaşmış, Kahire tarikat için ikinci bir manevi merkez haline gelmiştir.[549] Bu iki bölge arasında sürekli bir insan, fikir ve kaynak akışının bulunduğunu kanıtlamaktadır.

İstanbul'dan Anadolu içlerine Ankara, Bursa, Konya'ya uzanan çizgiler, Rifaiyye'nin Anadolu'nun önemli merkezlerinde bir varlığa sahip olduğunu göstermektedir. Haritada Cidde (Mekke-Medine) yönüne uzanan Anadolu rotasındaki çizgiler, Rifaî mensupların hac yolculuğuna yüksek katılım gösterdiğini ortaya koymaktadır. Hac güzergahı üzerinde oluşan düzenli güzergahlar Rifaiyye için haccın, sadece dini bir yükümlülük değil, aynı zamanda tarikat ağlarını güçlendirme ve manevi prestij kazanma fırsatı olduğunu da göstermektedir. Hac güzergahı üzerinde Rifaî mensuplar, diğer bölgelerden gelen Rifaîlerle buluşmakta, böylece uluslararası bir tarikat ağı canlı tutulmaktadır.

Haritada, İstanbul'dan Hindistan'a (Yeni Delhi çevresine) uzanan çizgi, Rifaiyye'nin de Kadiriyye gibi Hint Alt Kıtası'yla bağlantılar kurduğunu göstermektedir. Ancak bu bağlantı, Kadiriyye'ninki kadar yoğun değildir ve muhtemelen birkaç bireysel seyahatin yansımasıdır. Hindistan'daki Rifaî varlığı, Kadiriyye ve Nakşibendiyye kadar güçlü olmasa da 19. yüzyılda bile Hindistan-İstanbul arasında Rifaî bağlantılarının varlığını koruduğunu göstermektedir.

Rifaiyye'nin Balkan bağlantıları, Nakşibendiyye veya Mevleviyye ile karşılaştırıldığında sınırlı kalmaktadır. Haritada Selanik, Üsküp gibi büyük merkezlere birkaç çizgi uzanmakta, ancak bunlar ne yoğun ne de çok katmanlıdır. Balkanlar, Rifaiyye için önemli ama ikincil bir bölge olarak görünmektedir. Bu durum,

[549] Tahralı, "Rifâiyye", s. 99-103.

Balkanlar'da Nakşibendiyye ve Mevleviyye'nin güçlü dominantlığı ve Rifaiyye'nin daha çok Arap dünyası ve Anadolu'ya odaklanmasıyla açıklanabilir.

Haritada beş farklı renk katmanı belirgin şekilde görülmekte ve bu, Rifaî mensuplarının orta-yüksek mobilite kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir: 1. Güzergâh Anadolu ve Kûfe bölgesine yoğun, 2. Güzergâh Kahire, Şam ve Hicaz hattında belirgin, 3. Güzergâh Hicaz ve Anadolu'nun uzak noktalarına, 4. Güzergâh seyrek ama Hindistan bölgesine yönelmiş görünmektedir. Rifaî mensupların yaklaşık %25-30'u iki veya daha fazla yere seyahat etmekte, bu oran Halvetiyye'den (%5-10) çok daha yüksek, Nakşibendiyye'den (%40-50) daha düşüktür. Bu, Rifaiyye'nin orta sınıf ağırlıklı bir sosyal tabana sahip olduğunu ve mensuplarının sınırlı ama anlamlı mobilite kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir.

Rifaiyye ağı, iki ana merkez üzerine kurulmuştur: Osmanlı Rifaîliği'nin siyasi ve idari merkezi olan İstanbul ve manevi merkez ve en önemli çekim noktası olarak Irak bölgesi. Bu ikili yapı, Rifaiyye'nin Osmanlı-Kûfe sentezi üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. İstanbul, dışarıya doğru dağıtım yaparken, Kûfe içe doğru güçlü bir çekim yaratmaktadır. Şam ve Cidde, ikincil hub'lar olarak İstanbul-Kahire-Hicaz üçgenini tamamlamaktadır.

Rifaiyye mensuplarının mobilite kapasitesi, tarikatın sosyal profiliyle doğrudan ilişkilidir. Veri setindeki meslek analizinde, Rifaî mensupların %54'ünün modern eğitimli (%18 devlet memuru) olması, tarikatın Tanzimat sonrası modernleşen bürokrasiyle entegre olduğunu göstermektedir. Bu modern eğitimli kesim hem ekonomik kaynaklara hem de seyahat imkanlarına daha kolay erişmekte, bu da Rifaiyye'nin orta-yüksek mobilite kapasitesini açıklamaktadır.

Buna karşılık, Rifaiyye'nin alt sınıf tabanı, Halvetiyye gibi yerleşik ve az mobil kalmakta, ancak orta sınıf ve devlet memuru ağırlıklı elit kesim aktif seyahatler gerçekleştirmektedir. Rifaiyye seyahat ağı, tarikatın Irak kökenli kimliğini korurken Osmanlı coğrafyasına başarıyla entegre olduğunu göstermektedir. Kûfe bölgesinin merkezi konumu, Rifaiyye'nin manevi köklerini canlı tutarken, Anadolu'daki yaygın yayılım ve Hicaz'a yoğun katılım, tarikatın Osmanlı toplumunda güçlü bir yer edindiğini kanıtlamaktadır.

Buraya kadar sunulan tarikat bazlı coğrafi analizler, 19. yüzyıl Osmanlı dünyasında tekke bağlantılı hareketliliğin homojen bir fenomen olmadığını, aksine her

tarikatın tarihi gelişimi, silsile yapısı ve manevi merkezlerinin konumu ile şekillenmiş özgün coğrafi ağlar oluşturduğunu ampirik olarak kanıtlamıştır. Nakşibendiyye'nin çok merkezli ve evrensel karakteri, Halidiyye'nin tek merkezli ve bölgesel yapısı, Mevleviyye'nin Anadolu-Balkan odaklı seçkinci yapısı, Halvetiyye'nin mahalle bazlı yerleşik modeli, Kadiriyye'nin Arap dünyası ve Hindistan'a uzanan seçici bağlantıları ve Rifaiyye'nin Irak kökenli ama Osmanlı'ya entegre dengeli karakteri, her tarikatın farklı bir coğrafi imza taşıdığını göstermiştir.

Seyahatler ve fiziksel hareketler sadece coğrafi yer değiştirme değil, aksine altyapılar, sosyal ağlar, ekonomik sermaye, kurumsal destekler ve kültürel pratiklerin bir araya geldiği karmaşık düzenekler olarak gerçekleşmektedir. Bu çerçeveden hareketle, bir sonraki bölüm perspektifi coğrafi dağılımdan seyahatin organizasyonuna kaydıracak ve tekke merkezli hareketliliğin sistematik yapısını, motivasyonları (hac, ticaret, ilim talebi, ziyaret), altyapıyı (tekke ağları) detaylı olarak analiz edecektir.

4.3. Sistematik Seyahatler: Motivasyonlar ve Güzergâhlar

Tekke merkezli seyahatlerin "sistematik rotaları", düzenli olarak tekrarlanan ve her biri farklı bir motivasyonu temsil eden güzergahlar olarak tanımlanabilir. Bu rotalar arasında en önemlisi kuşkusuz Hac Rotası'dır, ancak bu güzergâh sadece dini amaçlarla sınırlı kalmayıp ticaret faaliyetlerini de bünyesinde barındırmaktadır. Veri setinde kutsal yerlere yapılan seyahatler %26 oranla en büyük kategoriyi oluşturmakta, Hicaz bölgesi tek başına 586 seyahatle tüm destinasyonlar arasında lider konumda bulunmaktadır. Bu yoğunluk, hac ibadetinin ve dini motivasyonun tekke bağlantılı hareketlilik içindeki merkezi rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Veri setinde tespit edilen güzergâh örüntüleri, uzun mesafeli seyahat motivasyonlarından ilki olan haccın İstanbul'dan hareketle Bursa, Eskişehir ve Konya üzerinden Adana-Hatay hattına, oradan Halep, Hama, Humus ve Şam'a, akabinde Trablusşam ve İskenderiye üzerinden Kahire'ye ve nihayet Hicaz'a uzanan köklü bir kara-deniz güzergahını izlediğini ortaya koymaktadır. Bu örüntü, haccın kurumsal bir seyahat rotası olarak işlevselleştiğini ve bu kutsal güzergahın belirli bir kesim tarafından düzenli biçimde kullanıldığını göstermektedir.

21 farklı yeri kapsayan, kara ve deniz olmak üzere iki koldan ilerleyen bu güzergâh, Osmanlı coğrafyasındaki en sistematik seyahat örneklerinden birini temsil etmektedir. Rotanın ilk bölümünde gerçekleştirilen Anadolu turu, Bursa’dan başlayarak

Eskişehir, Ankara, Sivas, Konya, Adana ve Antakya kapsayan yedi büyük ticaret merkezini sistematik olarak ziyaret etmekte ve dönemin en önemli ekonomik ağlarının tamamını içermektedir. Bu kapsamlı Anadolu gezisinin ardından, seyyah Osmanlı tebaasının önemli bir parçası olan Arap dünyasına yönelerek Hatay'dan başlayan ve Halep, Hama, Humus ve Şam hattından Lübnan sahilindeki Trablusşam, Yafa ve Hayfa'ya kadar uzanan sekiz şehirlik sistematik bir tarama gerçekleştirmektedir. Güzergahın Kahire üzerinden Hicaz'a vararak sonuçlanması, bu uzun ve maliyetli seyahatin nihai amacının hac ibadeti olduğunu göstermektedir. Deniz yolunu kullanalar ise İzmir'e muhakkak uğramış ve oradan bir başka büyük kent olan İskenderiye veya Kahire'ye ulaşmışlardır. Bu rota, sadece dini motivasyonla değil, ticaret ağı kurduktan sonra hac yapan bir tüccar-seyyahın profesyonel ve manevi hedeflerini birleştiren karmaşık bir seyahat örüntüsünün ürünüdür. Böylesine kapsamlı bir güzergâh hem yüksek finansal kaynakları hem de detaylı planlama kabiliyetini gerektirmekte, Osmanlı ticaret dünyasındaki elit kesimin mobilite kapasitesini göstermektedir.

Hac Güzergahındaki Özbek Tekkeleri gibi tekkeler başta Türkistan bölgesinden gelen Müslüman hacıların kutsal topraklara ulaşmalarında kritik bir rol oynamıştır. Bu uzun ve zorlu yolculuk için stratejik noktalarda kurulan tekkeler, sadece barınma imkânı değil, kapsamlı bir destek sistemi sunmaktadır.[550]

4.3.1. Hac Güzergahındaki Tekkeler

Hac güzergahı boyunca kurulan tekke ağı, İslam dünyasının farklı coğrafyalarından gelen hacılara hizmet veren çok sayıda kurumu kapsamaktadır. Ancak bu alt bölümde ele alınan tekkeler, söz konusu ağın tamamını değil; Türkistan ve Türkistan kökenli hacıların yoğun biçimde kullandığı Özbek ve Türkistan bağlantılı tekkeleri merkeze almaktadır. Bu tercih, tezin ana veri setinin Sultantepe Özbekler Tekkesi kayıtlarına dayanmasından ve bu tekkenin hac ağındaki kurumsal bağlantılarını izleme imkânının diğer tekkelere kıyasla çok daha güçlü olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla burada çizilen tablo, güzergâh üzerindeki tüm tekkelerin bir envanteri olarak değil, Türkistan merkezli hareketliliğin kurumsal omurgası olarak okunmalıdır.

Hac güzergahının Anadolu kısmında ilk önemli durak özellikle Türkistan hacıları için Bursa'da bulunan Özbek tekkesidir. Buradan sonra hacılar, önemli bir geçiş

[550] Yılmaz, "Özbek Tekkeleri", s. 41; Tanman, "Özbekler Tekkesi", s. 121-23; *Türkistan Tekkeleri*.

noktası olan Tarsus'taki tekkeye, ardından Güney Anadolu'nun merkezi Adana'daki tekkeye uğrarlardı. Bu Anadolu rotası, Türkistan'dan gelen hacıların İstanbul üzerinden güneye yönelmelerini sağlayan ana arterdi.

Ortadoğu kısmında ise Suriye'nin kuzeyindeki önemli ticaret merkezi Halep'teki tekke, hacıların bir sonraki durağıydı. Irak'ın kalbi sayılan Bağdat'taki Özbek Tekkesi hem doğudan gelen hacılar hem de farklı rotalardan birleşen kervanlar için kritik bir transit noktasıydı. Mısır'ın başkenti Kahire'deki tekke ise, özellikle Mısır hac kervanlarıyla birleşen hacılar için önemli bir koordinasyon merkeziydi.

Yolculuğun son kısmında, üç dinin kutsal şehri Kudüs'teki tekke ziyaret amaçlı duraklarda hizmet verirken, Mekke'nin kapısı sayılan Cidde'deki tekke deniz yoluyla ulaşan hacılar için kritik önemdeydi. Haccın asıl merkezi Mekke ve Medine'deki tekkeler ise, hacıların en kutsal anlarında onlara ev sahipliği yapıyordu. Bu tekkeler, hacılara barınma, yiyecek, su temini, dini rehberlik, güvenli geçiş koordinasyonu, kervan organizasyonu ve tıbbi hizmetler sunarak, binlerce kilometrelik hac yolculuğunu organize bir hizmet ağına dönüştürmüş ve Türkistan'dan gelen Müslümanların ibadetlerini güvenle yerine getirmelerini sağlamıştır.[551]

Tarsus'ta bulunan Abdullah Mencek Zaviyesi, Türkistan coğrafyasının seksen dört farklı bölgesinden gelen hacı ve yolcuları ağırlamak üzere kurulmuş özel bir tekkeydi.[552] Bu zaviye, sadece geçici barınma hizmeti sunmakla kalmıyor, aynı zamanda canlı bir bilgi ve kültür alışverişi merkezinin işlevini de yerine getiriyordu. Türkistan'ın uzak diyarlarından gelen misafirler burada birkaç gün konaklama imkânı bulur, Anadolu'nun yerel durumu, yol şartları ve bölgesel gelişmeler hakkında değerli bilgiler edinirlerdi.[553] Karşılık olarak bu yolcular, kendi memleketlerinden getirdikleri taze haberleri, ticari bilgileri ve kültürel gelişmeleri zaviyede bulunanlarla paylaşırlardı. Abdullah Mencek Zaviyesi, Türkistan'ın dört bir yanından gelen farklı şehir, kasaba ve köylerden misafirleri ağırlayarak gerçek anlamda kozmopolit bir karaktere sahipti.

---

[551] Yılmaz, "Özbek Tekkeleri", s. 18-29; Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 20-23.
[552] Kunter, "Tarsustaki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri", s. 32-35.
[553] Tekkenin vakfiyesinde burada kalabilecek olanların şehirleri kaydedilmiştir: Ramiten, Gucdevan, Encirfağan, Çarşamba Depesi, Zendenî, Abkent. Firmest, Kermine, Dikgıran, Karsan, Şehr-i Karşu, Türkistan, Çırakçı, Şehrisebz, Guzar Yekkebak, Kette Korgan, Baysin, Şirevat, Dinav, Sarasya, Reyuger, Karatak, Vilâyet-i Hisar. Düsembe, Kabadiyan, Gürgan-Tepe, Fenganzi, Belcuyan, Kulap, Kunduz, Kufin tabi-i Semerkant, Meydan, Çarh, Hülügtu, Başager, Karakalpak, Hocent, Karakçıkum, Kânibadem, Vilâyet-i Fikret, Espicap, Sayram, Vilâyet-i Taşkent, Salar, Evliya Ata, Bağıştan. Viâiyet i Şaş, Maverainnehr, Şehr-i Yese, Gazali, Akmesçit, Darvaz, Şehr-i Fergane, Ürgenç, Hive, Oş, Vilâyet-i Kokand, Andican, Şehr-i Han, Merginan (Margilan), Vilâyet-i Belh, Badahşan, Meymene, Vilâyet-i Kâşgar, Yarkent, Aksu, Hoten (Kunter, "Tarsustaki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri", s. 37-38).

Seksen dört farklı bölgeden gelen insanların bir araya geldiği bu mekân, zengin bir kültürel mozaik oluşturuyordu. Bu çeşitlilik, zaviyeyi sürekli değişen ve yenilenen dinamik bir sosyal ortama dönüştürüyordu. Her bölgeden gelen kişilerin getirdiği farklı bilgi birikimi sayesinde zaviye, Türkistan'ın siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel nabzını tutan aynı zamanda boydan boya geçtikleri Osmanlı coğrafyasına dair güncel bilgileri taşıyan canlı bir enformasyon merkeziydi.

Müslümanların kutsal ziyaret merkezlerinden biri olan ve "Hac'ın Büyük Kapısı" unvanını taşıyan Kudüs, farklı etnik kökenlere hizmet veren Özbek, Afgan ve Hintli tekkelerine ev sahipliği yapmaktadır. Bu sufi Dergâhları, hac güzergahları üzerinde stratejik bir konum işgal ederek, Türkistan ve Hint alt kıtasından gelen hacı ve dervişlerin sadece fiziksel ihtiyaçlarını karşılamakla kalmamış, aynı zamanda kültürel, dinî ve politik dönüşümlerin yaşandığı önemli merkezler olarak da işlev görmüştür.

Kudüs'te bulunan Afgan Tekkesi, Kadiriyye tarikatına mensup sufiler için tesis edilmiş bir yapıydı ve burada ikamet edenlerin büyük çoğunluğunu Afgan kökenli dervişler oluşturuyordu.[554] Benzer şekilde şehirde faaliyet gösteren bir diğer önemli tekke, Zaviyye-i Hunûd adıyla tanınan Hindîler Tekkesi'ydi. Bu tekke de adını aldığı Hint alt kıtasından gelen hacı ve ziyaretçilerin barınma, beslenme ve rehberlik ihtiyaçlarını karşılayarak, diğer etnik temelli tekkelerin üstlendiği misafirperverlik ve hizmet görevlerini yerine getiriyordu.

Kudüs Özbek Tekkesi'nin zengin arşivinde, bu kuruluşun tarihî önemini gösteren değerli belgeler bulunmaktadır. 1911-1959 yılları arasında dergâhta konaklayan binlerce derviş ve Nakşibendi hacının ayrıntılı kayıtlarını içeren "Kudüs'teki Nakşibendi Dergâhı'na giren dervişlerin sicil defteri" ile 1924-1958 dönemini kapsayan bir "Ziyaretçi Defteri" bu belgeler arasında yer almaktadır. Bu tarihî kayıtlar, hacıların coğrafi kökenlerinden pasaport türlerine, mesleki durumlarından (tüccar, âlim, şeyh gibi) seyahat rotalarına kadar geniş bir yelpazede bilgi sunarak, dönemin hac hareketliliğinin sosyolojik ve demografik yapısına ışık tutmaktadır.[555]

Tekkenin Derviş Defteri'inde[556] 80 farklı yerden gelen 842 kişi, Ziyaretçi Defterinde ise 72 farklı yerden gelen 1131[557] derviş ve ziyaretçi kaydedilmiştir. Derviş

[554] Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 210.
[555] Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 76.
[556] "Defter-i sicil el-derviş al'addin dahalu fi'l-tekye al-Nakşibendiyye bi'l-Kudüs" (Kudüs Nakşibendiyye Tekkesi'ne Giren Dervişlerin Defteri). Özel Arşiv, Kudüs.
[557] Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 110.

Defteri'nde kayıtlı olan kişilerin bir kısmı Afgan pasaportu taşırken, bazıları Rus (urûthî/urûsî/rûs), Çin (chinî/sinî), İngiliz (inglîzî), Türk (turkî), Suudi (su'ûdî) veya Irak (irâqî) pasaportlarına sahip olduğu görülmektedir. Çok az sayıda Filistin (filistinî) ve Pakistan (bakistânî) pasaportu da mevcuttur. Defterde adı geçen Nakşibendi dervişlerinin neredeyse tamamı Türkistan'dan, özellikle Maveraünnehir ve Doğu Türkistan'dan (Sincan) gelmektedir.

Ziyaretçiler daha geniş bir coğrafyadan yani sadece Türkistanlılardan değil, tüm Müslüman Asya'dan gelmekteydi. Batı Türkistan (Buhara, Semerkant, Taşkent, Andican, Namangan, Hocend, Celalabad vb.), Doğu Türkistan (Kaşgar, Turfan, İli/Gülya vb.), Tataristan (Kazan, Ufa, Astrahan), Rusya (Moskova, Leningrad), Afganistan (Ketta, Kabil, Herat, Peşaver), Türkiye (Konya, Bursa, İstanbul), Hint Yarımadası (Bombay, Karaçi, Haydarabad vb.), Burma (Rangoon), Endonezya Takımadaları (Mingkapur/Minangkabau, Jogjakarta) ve Çin (Şanghay, Pekin) gibi çok çeşitli yerlerden gelmişlerdir. Ayrıca, İngiliz Doğu Afrikası (Mombasa), Güney Afrika (Johannesburg, Durban) ve hatta Meksika'dan bile Müslüman ziyaretçiler kaydedilmiştir.

Büyük bir şehirde bulunmasının tabi sonucu olarak Kudüs Özbek Tekkesi çok daha geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Ağırlıklı olarak Türkistan bölgesinden (Türkistan ve Doğu Türkistan) hacıları ağırlamasına ek olarak, İstanbul'un[558] listelerde yer alması bazı Türkistanlı hacıların eski alışkanlıklarını kısıtlı sayıda olsa da sürdürerek Cumhuriyet Türkiye'si döneminde bile İstanbul üzerinden Kudüs'e geldiklerini göstermektedir. Bu durum, geleneksel hac güzergahlarının siyasi değişimlere rağmen tamamen ortadan kalkmadığını ve İstanbul'un Türk-İslam dünyası için hâlâ önemli bir geçiş noktası olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Kutsal topraklara gidiş rotası üzerinde bulunmayan Çorum, Tokat[559], Konya'nın[560] hatta Ankara'nın[561] listede olması, Anadolu şehirlerinden gelen kişilerin 1925'te tekkelerin kapatılmasından sonra da Kudüs'te faaliyet gösteren bu tekkeyi alternatif bir barınma ve manevi destek merkezi

[558] Derviş Defteri 30. Sayfada 573 numarada kayıtlı olan Nakşi el Hac Muhammed İsmet 1953'te tekkeye gelmiştir. Türk pasaportuna sahiptir ve 19 yaşındadır.

[559] Ziyaretçi Defteri 379 numarada kayıtlı olan 46 yaşındaki Mustafa oğlu Hasan 1912 yılında tekkede konaklamıştır. Derviş Defteri sayfa 23'te 461 numara ile kaydedilmiş olan Nakşi el-Hac Nur Ali'nin pasaportu belirtilmemiştir. El-Hac Nur Ali 1947 yılında, 59 yaşında tekkeye gelmiş ancak ayrılış tarihi yazılmamıştır.

[560] Ziyaretçi Defteri 402 numarada kayıtlı olan ve 38 yaşındaki Bekir oğlu Hüseyin 1938 yılında tekkede konaklamıştır.

[561] Ziyaretçi Defteri 595 numarada kayıtlı olan ve 26 yaşındaki İsmail Hakkı oğlu Muhammed 1926 yılında tekkede konaklamıştır.

olarak kullandıklarını ve eski geleneklerinin bir devamı olarak bu alışkanlığı sürdürdüklerini göstermektedir. Tekke listelerinde Balkan bölgesinden hiç kimsenin olmaması, tekkenin etnik ve coğrafi odağının net bir şekilde Türk-İslam dünyasının doğu kanadında olduğunu gösteriyor. Bu veriler, Kudüs Özbek Tekkesi'nin gerçekten de Türkistan merkezli bir kurum olduğunu, ancak Osmanlı coğrafyasından da sınırlı sayıda ziyaretçi aldığını ortaya koyuyor.

Bu defterlerin Sultantepe Özbekler Tekkesi defterlerinden önemli bir farkı, ziyaretçi ve dervişlerin el yazıları ile notlar bırakmış olmalarıdır. Derviş Defteri'ndeki önemli kayıtlardan biri Kafkaslı bir alim ve tüccara[562], bir diğeri ise Hindistan'daki Rabıta el-İslamiyye üyesi birine aittirdir.[563] Ayrıca, Fas Marakeş Sultanlığının bir bakanı da tekkenin dervişleri arasında görülmektedir.[564]

Çağatayca notların da bulunduğu Ziyaretçi Defteri'inde Tatar dünyasının önemli isimlerinden Musa Carullah 1926'da Mekke'ye gidiş ve dönüş yolunda tekkeyi iki kez ziyaret etmiştir. Notunda, tekkenin şeyhi Şeyh Ya'kûb'un seyahatini düzenlemedeki yardımını övgüyle anmıştır.[565] Yueh Hua Magazine'de çalışan Çinli gazeteci Zhao Zhenzu 1933'te yine Çinli ünlü alim Abd al-Rahîm Ma Songting ile birlikte tekkeyi ziyaret etmiş ve deftere Çince bir not bırakmıştır.[566]

Tekkenin çok önemli bir ziyaretçisi ise Mevleviyye tarikatı şeyhi Mehmed Bahaüddin Veled'dir. Mehmed Bahaeddin Veled 1915 Eylül'ünde, I. Dünya Savaşı sırasında İngilizlere karşı savaşan derviş alayına (Mücahidin-i Mevleviye Alayı) komuta ederken tekkeyi ziyaret etmiştir.[567]

Bu veriler, Kudüs Özbek Tekkesi'nin 20. yüzyılın ilk yarısında Müslüman dünyasının coğrafi ve kültürel çeşitliliğini yansıtan nadir bir kurum olduğunu ve kutsal topraklardaki bu tür yapıların, siyasi sınırları aşan dini ve kültürel bağların sürdürülmesindeki kritik rolünü ortaya koymaktadır.

---

[562] Kudüs Nakşibendiyye Tekkesi'ne Giren Dervişlerin Defteri, s. 41.
[563] Kudüs Nakşibendiyye Tekkesi'ne Giren Dervişlerin Defteri, s. 51.
[564] Kudüs Nakşibendiyye Tekkesi'ne Giren Dervişlerin Defteri, s. 52.
[565] Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 31.
[566] Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 79.
[567] Cihad-ı ekbere iştirak eden bilumum meşayih u dervişân u muhibban-ı Mevleviyye ile beraber fakir de gelip karargâhımız (…) Şam-ı Şerif'ten li-ecli'z-ziyare Kudüs-i Şerife vardım da hemşehrilerim olan Buhara canibi ahalisine mensup bulunan işbu Nakşibendî Dergâh-ı şerifini ziyaretimde li-ecli't-tezkâr işbu satırları yazdım fi 19 Zilhicceti'ş-şerife sene 1333. el-Abd ül-fakir ibn Hazret-i Mevlâna el-Şeyh Mesnevihân Hüccetüllâh Mehmed Bahâüddin Veled Hadimü'l-sadat el-Mevleviyye fi'l-asitane el-mukaddese fi Konya (Ziyaretçi Defteri s. 64).

Hac güzergahı boyunca kurulan tekke ağı, modern örgütlenme teorilerinin tanımladığı "kurumsal altyapı" kavramının tarihsel bir örneğini sunmaktadır. Bursa'dan Mekke'ye uzanan bu zincir, sadece fiziksel hizmet sunumu değil, aynı zamanda bilgi akışı, ticari koordinasyon, kültürel sentez ve sosyal ağların yeniden üretimi gibi çok katmanlı işlevler üstlenmiştir. Abdullah Mencek Zaviyesi'nin 84 bölgeden misafir ağırlaması ve Kudüs Özbek Tekkesi'nin arşivlerinde tespit edilen 1.973 kişinin coğrafi dağılımı, Türkistan, Hint Alt Kıtası, Afrika, Endonezya ve hatta Meksika, bu ağın küresel erişimini ampirik olarak doğrulamaktadır. 20. yüzyılın siyasi dönüşümlerine (Osmanlı'nın çöküşü, Sovyet hakimiyeti, Cumhuriyet rejimi) rağmen 1950'lere kadar süren kayıtlar, geleneksel güzergahların yol bağımlılığı[568] etkisiyle dirençli kaldığını ve tekke ağlarının siyasi sınırları aşan transnasyonal bağlardaki aracılık rolünü göstermektedir. Bu sistematik yapı, haccı bireysel bir dini yükümlülükten ziyade, kurumsal olarak organize edilmiş, çok işlevli ve sürdürülebilir bir küresel hareketlilik sistemine dönüştürmüştür.

Hac güzergahı boyunca kurulan tekke ağı, Türkistan'dan Hicaz'a binlerce hacının kolektif hareketliliğini organize bir sisteme dönüştürmüştür. Bu sistem, kitlesel, tek amaca yönelik ve öngörülebilir bir seyahat modelini temsil etmektedir: Hacılar, belirli bir güzergahı takip eder, aynı tekkelerde konaklarlar ve nihai hedefleri Mekke-Medine'dir. Ancak tekke merkezli seyahatler, bu kitlesel hac hareketliliğiyle sınırlı değildir. Veri setinde, hac güzergahının ötesine geçen, çok daha karmaşık ve bireysel seyahat örüntüleri sergileyen bir elit grup bulunmaktadır. Bu son grubun seyahat listeleri, rastgele şehir seçimleri değil, belirli amaçlar doğrultusunda tasarlanmış sistematik seyahat programlarını ortaya koymaktadır. Bir sonraki bölümde, en çok seyahat eden ilk dört kişinin güzergahları detaylı olarak incelenecek ve her birinin özgün seyahat örüntüleri analiz edilecektir.

4.3.2. Sınır Ötesi Rotalar

19.yüzyıl İstanbul'unda tekke merkezli hareketliliğin en çarpıcı boyutlarından birini, veri setinin zirvesinde yer alan ve yirmi farklı destinasyona kadar ulaşan ekstrem seyyahların güzergahları oluşturmaktadır. Bu kişilerin seyahat örüntüleri, salt bireysel

[568] Yol bağımlılığı, geçmişte alınan kararların veya oluşan yapıların, mevcut ve gelecekteki seçenekleri kısıtlayarak belirli bir "yol"un devam etmesini sağlayan sosyal, ekonomik veya kurumsal süreçleri ifade eder. Bir kez belirli bir yola girildiğinde, bu yoldan çıkmak giderek zorlaşır çünkü başlangıç koşulları, sonraki gelişmeleri kilitler. Kötü veya verimsiz bir sistem bile, yerleşiklik kazandıktan sonra değişime direnç gösterir (James Mhoney, "Path Dependence in Historical Sociology", *Theory and Society*, 4 (2000), s. 520.)

tercihlerden değil; ilim talebi, memuriyet zorunluluğu, cihat motivasyonu ve tarikat faaliyeti gibi birbirinden farklı ancak çoğu zaman iç içe geçmiş güdülerden beslenmektedir. Söz konusu güzergahların her biri, dönemin Osmanlı coğrafyasını farklı bir perspektiften okumayı mümkün kılmaktadır. Halidiyye mensubu bir kültür tarihçisinin babasının memuriyetleri dolayısıyla şekillenen erken dönem yolculuklarından, Nakşibendî bir âlimin kadılık silkinde Balkanlar'dan Hicaz'a uzanan mesleki rotasına; Halidiyye bağlantılı bir şeyhin ilim, cephe ve siyasi örgütlenmeyi harmanlayan çok boyutlu güzergahından Kadiriyye mensubu bir bürokratın imparatorluğun dört ana bölgesini kapsayan idari rotasına kadar her örnek, mesleki kimlik ile tarikat kimliğinin birbirini dışlamadığını, aksine seyahat kararlarını ve konaklama tercihlerini birlikte şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.

Veri setindeki dört ekstrem seyyahın güzergahları, uzun mesafeli seyahatin farklı motivasyon tiplerini somutlaştırmaktadır. **İbnülemin Mahmud Kemal İnal** (Halidiyye), Osmanlı coğrafyasının en geniş kesimini kapsayan rotasıyla öne çıkmaktadır. Anadolu'nun yedi büyük ticaret merkezi ile Arap dünyasının sekiz önemli şehrini kapsayan seyahatleri, büyük ölçüde babasının memuriyetleri dolayısıyla çocukluk ve gençlik yıllarında şekillenmiştir. Sonraki dönemde hac ve ilmi ziyaretler bu rotayı tamamlamıştır. İbnülemin vakası, memuriyet kökenli hareketliliğin tarikat kimliğiyle nasıl örtüştüğünün bir örneğini sunmaktadır. **Şeyh Ahmed Efendi** (Halidiyye), 18 farklı yeri kapsayan rotasıyla tasavvufi ilim, cihat ve siyasi faaliyet motivasyonlarını bir arada taşımaktadır. Edirne, Bursa, İzmir, Mısır, Şam güzergahından Kırım cephesine uzanan bu rota, tarikat bağlantısı, askeri katılım ve siyasi örgütlenmenin iç içe geçtiği karma bir seyahat örüntüsü sergilemekte; Kuleli Vakası'ndaki liderlik[569] rolünün coğrafi arka planını oluşturmaktadır. İkisi de geniş ve çok merkezli rotalar izlemiştir. Halidiyye'nin sıkı halife-şeyh hiyerarşisi ve kurumsal ağ yapısı, mensuplarına geniş bir coğrafyada tanıdık konaklama noktaları ve aracı şahsiyetler sunmaktadır. Yani Halidiyye üyeliği, uzun mesafeli seyahati lojistik açıdan kolaylaştıran bir altyapı işlevi görmüş olabilir. Şeyh Ahmed'in Edirne'de Halidilerle

[569] Muharrem Varol, "Kahramanlıktan Kalebendliğe: Kuleli Vak'asının Baş Aktörü Süleymaniyeli Şeyh Ahmed'e Dair Bilinmeyenler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35, (2015), s. 97-143.

yakın ilişkiler içinde olan Baban sülalesinin[570] konağında ağırlanması bunun somut bir örneğidir.

Mehmed Fevzi Efendi (Nakşibendiyye/Halidiyye)[571], mesleki zorunluluk ile ilim talebi güdülerini birleştiren bir rota izlemiştir. Edirne'den Balkanlar'a, Kudüs'ten Medine'ye uzanan güzergahı kadılık ve müftülük görevleriyle şekillenmiş olmakla birlikte gittiği her yerde eser telif etmesi ve ders vermesi, seyahatlerinin salt idari bir zorunluluktan ibaret olmadığını göstermekte mensup olduğu Halidiyye'nin ilim geleneğiyle iç içe geçmiş yapısı ve medrese çevreleriyle kurduğu köklü bağ, bu ilmi üretkenliği besleyen zemin olarak okunabilir.

Abdünnafi İffet Efendi (Kadiriyye)[572] ise dört isim arasında en belirgin biçimde idari görev odaklı bir profil çizmektedir. Balkanlar'dan Irak'a, Anadolu'dan Hicaz'a uzanan rotası Osmanlı bürokrasisinin merkez-taşra rotasyon sistemini yansıtmakta ve son durağı olan Taif'te vefatıyla sonuçlanmaktadır. Rotası tamamen idari görev odaklı görünmekle birlikte Kadiriyye'nin Osmanlı bürokrasisindeki nüfuz alanı Arap vilayetleri ve Balkanlar üzerinde yoğunlaştığından, Abdünnafi'nin bu bölgelerdeki uzun süreli görevleri ile tarikat coğrafyası arasında bir örtüşme dikkat çekicidir. Bu durum otorite-tarikat arasındaki çift taraflı ilişkiye dair bir örnek teşkil edebilir.

Bu dört örnek bir arada değerlendirildiğinde, veri setindeki uzun mesafeli seyahatlerin üç temel motivasyon tipi etrafında kümelendiği görülmektedir: ilim talebi ve tarikat faaliyeti, memuriyet ve idari görev, cihat ve siyasi örgütlenme. Her vakada tarikat kimliği bu motivasyonlardan biriyle ya da birkaçıyla eklemlenmekte; seyahat güzergahları ile konaklama tercihleri bu eklemlenmenin somut izlerini taşımaktadır. Bu da tekke ağlarının seyahatin kendisinden çok seyahatin sosyal altyapısını oluşturduğuna işaret etmektedir.

İncelediğimiz dört Osmanlı aydın özelinde incelediğimiz seyahatleri tarikat mensubiyetleri bağlamında değerlendirdiğimizde, dönemin entelektüel hareketliliğinde tasavvufi ağların önemli bir rol oynadığını görüyoruz. Grafikteki verilere göre,

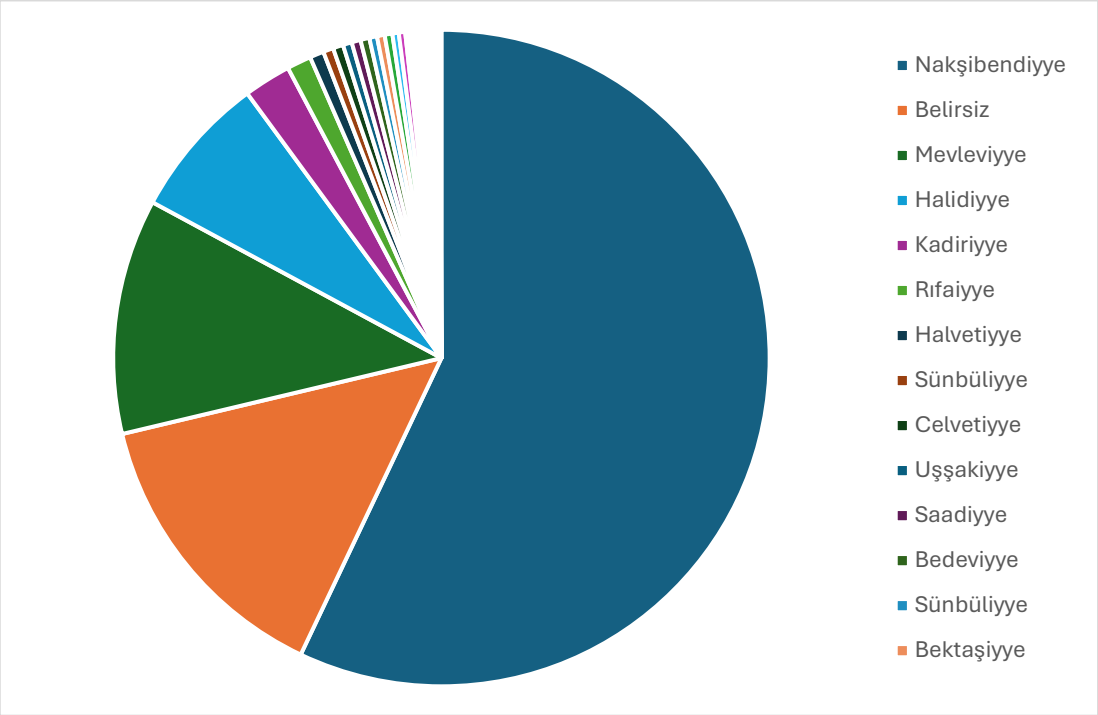
---

[570] Sabri Akgönül, "Osmanlı-İran Sınırında İttifak ve Rekabet: Babanzâdeler (1500-1851)", https://blog.bisav.org.tr/2014/04/29/osmanli-iran-sinirinda-ittifak-ve-rekabet-babanzadeler-1500-1851/, [Erişim tarihi: 01.06.2026].

[571] Mustafa Uzun, "Mevlid Edebiyatında Önemli Bir Son Devir Şairi: Mehmed Fevzi Efendi ve Mevlidleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, (2007), s. 88-90.

[572] İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. 2, s. 1065.

Nakşibendiyye tarikatının baskın konumu (%60'a yakın bir oranla) dikkat çekicidir. Bu durum, incelediğimiz şahıslar arasında Nakşibendi bağlantılarının yaygınlığını da açıklamaktadır. (Bkz. Şekil 4.29.)



Şekil 4.29: 1860-1910 arasında tarikatlara göre seyahat dağılımları

Halidiyye tarikatına mensup İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın seyahatleri de bu bağlamda önem kazanmaktadır. Grafikteki Halidiyye'nin görece küçük dilimi (%15 civarında), bu tarikatın seçkin bir entelektüel çevreyi temsil ettiğini düşündürmektedir. İbnülemin'in uluslararası akademik çevrelerdeki tanınırlığı ve prestijli davetler alması, Halidiyye çevrelerinin elit karakter taşıdığı görüşünü desteklemektedir. Mehmed Fevzi Efendi'nin Nakşibendiyye'ye intisabı sonrası gerçekleştirdiği geniş coğrafyadaki eğitim faaliyetleri ise tarikatın eğitim ağlarındaki etkisini göstermektedir.

Abdünnafi İffet Efendi'nin geleneksel ulema sınıfından gelerek mülkiyeye geçmesi ve Osmanlı bürokrasisinde yüksek mevkilere ulaşması, dönemin modernleşme sürecindeki kariyer değişimlerini yansıtmaktadır. Abdünnafi İffet Efendi'nin Kadiriyye mensubiyeti, grafikteki Kadiriyye'nin küçük oranına (%5 civarında) rağmen, bu tarikatın da entelektüel çevrelerde temsil edildiğini göstermektedir. Onun bürokrasi kariyerindeki başarısı ve geniş coğrafyadaki görevleri, Kadiri çevrelerin de devlet kademelerinde varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, tasavvufi tarikatların

sadece manevi değil, aynı zamanda sosyal ve mesleki ağlar oluşturduğunu göstermektedir.

Bu dört kişinin seyahatlerinde dikkat çeken en önemli benzerlik, hepsinin Osmanlı coğrafyasının tamamını kapsayan geniş bir alanda faaliyet göstermiş olmalarıdır. Balkanlar'dan Arabistan'a, Anadolu'dan Kuzey Afrika'ya uzanan bu coğrafi kapsam, 19. yüzyıl Osmanlı entelektüellerinin hareketlilik alanının genişliğini göstermektedir. İstanbul hepsi için merkezi bir üs görevi görmektedir. Hac yolculuğu yapmaları veya yapmayı planlamaları, kutsal seyahatin bu entelektüeller için ne kadar temel bir unsur olduğunu göstermektedir. Üçünün seyahatlerinde ilmi faaliyetler yürütmesi, eser yazması ve ders vermesi ise Osmanlı entelektüel geleneğinin hareketliliği nasıl üretken bir sürece dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu ortak özellikler, farklı sosyal geçmişlere sahip olmalarına rağmen, dönemin ortak kültürel değerlerini paylaştıklarını göstermektedir.

Grafikte görülen tarikat çeşitliliği dönemin seyahat örüntülerinin çok katmanlı olduğunu ortaya koymaktadır. Her tarikatın farklı coğrafi bölgelerde yoğunlaşması, seyahat rotalarının da tarikat ağları tarafından şekillendirildiğini düşündürmektedir. Nakşibendiyye'nin baskın konumu, bu tarikatın Türkistan'dan Balkanlar'a uzanan geniş coğrafi yayılımıyla da uyumludur. İncelediğimiz şahısların seyahatlerinde Buhara, Şam, Kahire gibi önemli Nakşibendi merkezlerinin yer alması tesadüfi değildir. Mevleviyye mensuplarının seyahat örüntülerinde ise Konya'nın manevi merkez, İstanbul'un idari merkez olarak öne çıktığı ve güzergahların Gelibolu, Edirne, Selanik gibi Rumeli şehirlerine yöneldiği görülmektedir; bu durum tarikatın Anadolu ve Balkanlar ile sınırlı bölgesel karakterini pekiştirmektedir. Kadiriyye mensuplarının seyahatleri ise Bağdat, Şam ve Mısır ekseninde yoğunlaşmaktadır. Bu coğrafi örüntüler bir arada değerlendirildiğinde, her tarikatın kendi silsile ve manevi merkezleri etrafında özgün bir seyahat coğrafyası ürettiği ele alınan bireysel örnekler üzerinden de görülmektedir.

Sosyal konum farklılıkları, bu dört kişinin seyahat karakterlerinde belirgin farklılıklar yaratmıştır. İbnülemin'in bürokrat-entelektüel kimliği, onun üst sınıf ilişkiler çerçevesinde gerçekleştirdiği seçilmiş ve özel amaçlı seyahatlerle kendini göstermektedir. Prenses Hadice Abbas Halim'in himayesi ve Mısır veliahdının daveti gibi üst düzey sosyal bağlantılar, onun entelektüel prestijini yansıtmaktadır. Şeyh Ahmed Efendi'nin halktan gelen mistik-aktivist karakteri ise yoğun, kısa süreli ve amaç

odaklı seyahatlerle kendini göstermektedir. Onun seyahatleri daha çok acil ihtiyaçlar ve siyasi gelişmelere bağlı olarak şekillenmiştir. Fevzi Efendi'nin ulema sınıfından gelen eğitimci kimliği, uzun süreli yerleşimlere dayanan seyahat modelini göstermektedir. Edirne'de yirmi yıl kalması, onun ilmi faaliyetlerini derinlemesine yürütme anlayışını yansıtmaktadır. İffet Efendi'nin bürokrat kimliği ise Osmanlı idari sisteminin rotasyon sistemine bağlı, düzenli transferlerle şekillenmiş bir seyahat modeli ortaya çıkarmıştır. Bu farklılıklar, aynı dönemde farklı sosyal katmanların farklı hareketlilik pratikleri geliştirdiğini göstermektedir. Bütün bu benzerlik ve farklılıklar 19. yüzyıl Osmanlı entelektüel hareketliliğinin sadece coğrafi değil, aynı zamanda kültürel bir devamlılık sağladığını göstermektedir.

Bu bireysel seyahat deneyimlerinin analizi, 19. yüzyıl sufi çevrelerine mensup Osmanlı entelektüel hareketliliğine tarikat ağlarının katkısını ve aynı zamanda bu ağların somut mekânsal karşılıklarının önemini de gündeme getirmektedir. Yukarıda tekkelerin şehirlerarası bağlantı noktaları olarak işlev gördüğü gösterilmişti. Özellikle başkent İstanbul'da yer alan tekkelerin, farklı etnik ve coğrafi kökenlerden gelen tarikat mensuplarını bir araya getirerek hem yerel hem de trans-lokal ağlar oluşturduğu görülmektedir. Bu durumun somut bir örneğini, 19. yüzyıl İstanbul'unun önemli tarikat merkezlerinden biri olan ve Türkistan'dan İstanbul'a uzanan geniş bir coğrafyayı birbirine bağlayan Sultantepe Özbekler Tekkesi'nde görmek mümkündür. Bu tekkenin 5. Bölümde incelenmesi, bireysel seyahat deneyimlerinin arkasındaki kurumsal yapıları ve mekânsal ağları anlamamızı sağlayacaktır.

Burada incelenen dört ekstrem seyyah, tekke bağlantılı kişilerin bireysel ve özgün yüzünü temsil etmiştir. Bir de Meclis-i Meşayih tarafından organize edilen seyahatler vardır.

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devleti, tarikatlar üzerindeki kontrolünü sistematikleştirmiş ve Meclis-i Meşayih aracılığıyla tekke mensuplarının hareketliliğini kayıt altına almaya başlamıştır. Bu kayıtlar, bireysel tercihlerden ziyade kurumsal kontrol ve görevlendirme tarafından şekillendirilen zorunlu seyahatleri görünür kılmaktadır. Bir sonraki bölümde devlet gözetimi ve idari disiplinin belirleyici olduğu zorunlu hareketliliğe odaklanacaktır.

Zorunlu Seyahatler: İstanbul Merkezden Taşraya Yayılan Kurumsal Ağ

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devleti, tarikatlar üzerindeki kontrolünü sistematikleştirmiş ve Meclis-i Meşayih aracılığıyla tekke mensuplarının hareketliliğini kayıt altına almaya başlamıştır. 1317/1890 ile 1323/1906 arasında tutulan "*İstanbul'daki Tekkelerden Taşraya Giden Meşayih ve Dervişlerin Yevmiye Defteri"*[573]bu bağlamda önemli bilgiler sunmaktadır. Meclis-i Meşâyih'in içinde taşra tekkeleri ile ilgilenmek üzere bir Taşra Encümen-i Meşâyih'i kurulmuştur.[574] Bu teşkilatın görevleri arsında yer alan denetleme görevini ifa için Anadolu'ya şeyh ve dervişler gönderilmiş, haber ve kontrol ağı işletilmiştir. Bu sistematik görevlendirme[575] süreci, başkent İstanbul ile taşra arasındaki kurumsal bağlantıları güçlendirme ve merkezi otoritenin tasavvufi çevrelerdeki nüfuzunu artırma amacını taşımaktadır.

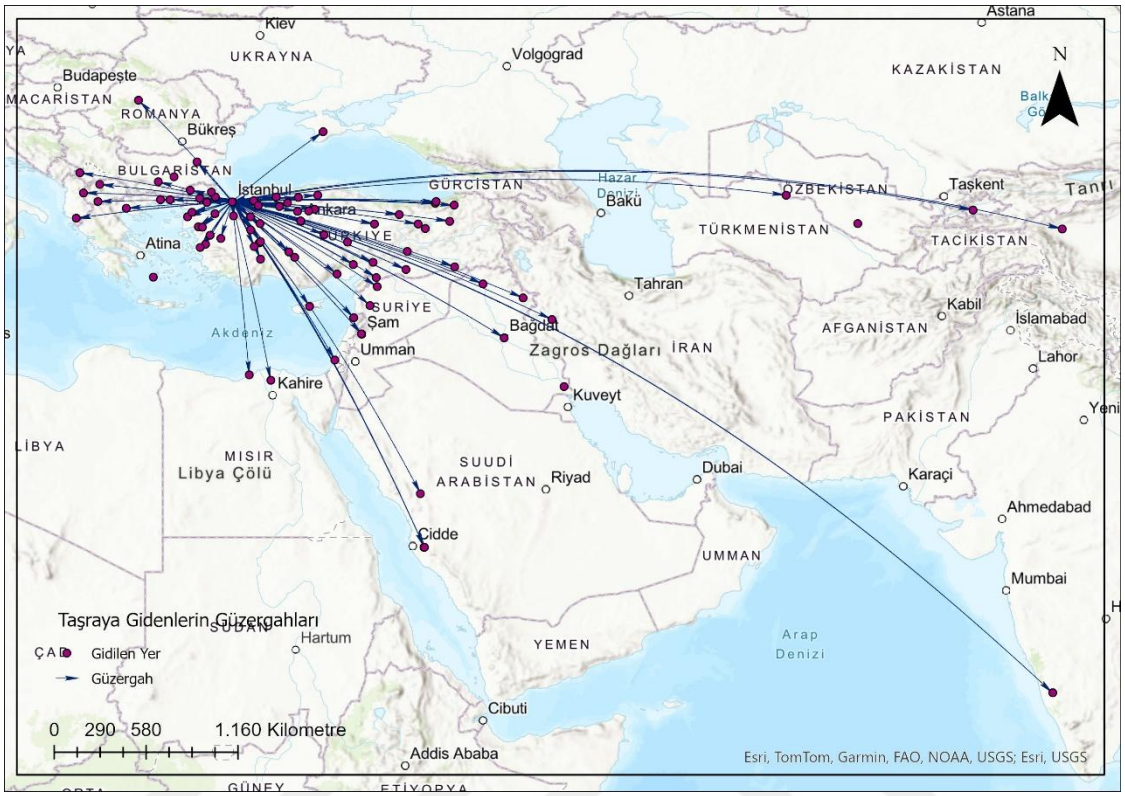
Defter 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin tasavvufi hayatı düzenleme ve kontrol altına alma çabalarının somut bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Meclis-i Meşâyih tarafından İstanbul tekkelerinden 480 kişinin Anadolu'nun çeşitli şehirlerine gönderilmesi, daha önce incelediğimiz bireysel seyahat deneyimlerinin aksine, devlet eliyle organize edilen kollektif bir hareketlilik modelini temsil etmektedir. 1911 yılına ait defter "*İstanbul'daki Tekkelerden Taşraya Giden Meşayih ve Dervişlerin Yevmiye Defteri"*[576] başlığını taşısa da alınan yevmiyeye dair herhangi bir bilgi içermemektedir. Bunun yerine Merkez Tekkesi ve bağlı bulunduğu tekke, memleketi ve gittiği yer bilgilerini içermektedir.

İstanbul'dan Anadolu şehirlerine gönderilen bu 480 kişinin profili, gittikleri yerler, temsil ettikleri tarikatlar ve memleketlerine göre analizi, 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı tasavvuf coğrafyasının nasıl şekillendirilmeye çalışıldığını ortaya koyacaktır. Bu veriler, aynı zamanda Anadolu'daki tekkelerin İstanbul merkezli tekkelerin uzantıları haline getirilme sürecini ve bu süreçte etnik, mezhepsel ve tarikat kimliklerinin nasıl işletildiğini de gösterecektir.

Defterde gönderilen görevlilerin tarikat aidiyetleri sistematik olarak kaydedilmemiş olmakla birlikte, bağlı bulundukları İstanbul tekkeleri üzerinden yapılan değerlendirmede Nakşibendiyye tarikatına mensup şeyh ve dervişlerin sayısal üstünlüğü

[573] BOA, *İSTM.MŞH.DFT2.d*, nr. 1778.
[574] Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, s. 249.
[575] Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, s. 33.
[576] BOA, *İSTM.MŞH.DFT2.d*, nr. 1778.

dikkat çekicidir. İkinci sırada Mevleviler, üçüncü sırada Kadiriler gelmektedir. Bu kişilerin gönderildiği yerler Harita 4.23'te gösterilmiştir.



Harita 4.23: 1911 yılında şeyh ve dervişlerin taşrada gönderildiği yerler

Meclis-i Meşayih 480 tekke görevlisini 148 farklı yere göndermiş görünüyor. Bu durum, kurumsal politikanın ne kadar sistematik ve kapsamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Gidilen ilk yirmi yerin sırlaması Tablo 4.17'de gösterilmiştir.

Tablo 4.17: 1911'de Meclis-i Meşâyih'in gönderdiği görevli sayıları ve gidilen yerler

Sıra	**Şehir**	**Kişi Sayısı**	**Sıra**	**Şehir**	**Kişi Sayısı**
1	Bursa	52	11	Adapazarı	9
2	Hicaz	36	12	Buhara	8
3	Kal'a-yı Sultaniyye	19	13	Medine	8
4	Tarsus	19	14	Üsküb	8
5	Kütahya	17	15	Ergiri	7

Sıra	Şehir	Kişi Sayısı	Sıra	Şehir	Kişi Sayısı
6	İzmir	16	16	Manisa	7
7	Mekke	10	17	Afyonkarahisar	6
8	Gelibolu	10	18	Hive	5
9	Edirne	9	19	Şam-ı Şerif	4
10	Konya	9	20	Hayrabolu	4

Tablo görülen dağılım analiz çerçevemiz açısından kritik bulgular sunmaktadır. İlk 20 destinasyonun analizi, Meclis-i Meşayih'in belirli coğrafi önceliklere sahip olduğunu göstermektedir. Bursa'ya 52 kişi gönderilmesi, bu şehrin Osmanlı başkenti geçmişi ve İstanbul'a yakınlığı nedeniyle tekkeler bağlamında stratejik önemini yansıtmaktadır. Bu durum şehrin tasavvufi hareketlilik bakımından aktif bir yer olduğunu ifade etmektedir. Hicaz'a 36 kişi, Mekke'ye 10 kişi ve Medine'ye 8 kişi gönderilmesi toplamda 54 kişilik bir hac kontrolü kadrosu oluşturmaktadır. Bu, devletin en kutsal mekânlarındaki tasavvufi faaliyetleri sıkı kontrol altında tutma amacını göstermektedir.

Tarsus'a 19 kişi, İzmir'e 16 kişi, Kütahya'ya 17 kişi gönderilmesi, ticaret yolları üzerindeki kilit noktalarının kontrol eğilimini yansıtmaktadır**.** Kal'a-yı Sultaniyye'ye 19 kişi gönderilmesi, sınır bölgelerindeki güvenlik kaygılarını ortaya koymaktadır. Edirne'ye 9 kişi, Gelibolu'ya 10 kişi Balkanlara ulaşım yolu üzerindeki geçiş noktalarının güçlendirilmesi amacını göstermektedir.

En dikkat çeken noktalardan biri, sınırları dahilinde olmamasına rağmen Buhara'ya 8 kişi, Hive'ye 5 kişi ve Rusya'ya 4 kişi gönderilmesidir. Osmanlının sınırları dışındaki Müslüman toplulukları kontrol altında tutma politikasının kanıtı, Meclis-i Meşayih'in sadece Anadolu değil, tüm Osmanlı coğrafyası ve ötesinde bir kontrol mekânizması kurduğunu göstermektedir. Çarlık Rusyası'nın Müslüman tebaasının hac güzergahlarını ve Kutsal Topraklara seyahatlerini kontrol etmek maksadıyla Hicaz'a özel görevliler göndermesi, dönemin devletlerinin dini hareketliliği siyasi denetim aracı olarak kullanma eğilimini yansıtmaktadır. Osmanlı Devleti'nin Meclis-i Meşayih aracılığıyla İstanbul'dan taşraya ve hatta İslam dünyasının çeşitli bölgelerine özellikle

Rus Devleti'nin kontrolü altındaki yerlere şeyh ve derviş göndermesi de bu paralel kontrol faaliyetinin hilafet merkezi açısından nasıl işletildiğini göstermektedir.[577]

148 farklı destinasyonun varlığı, geleneksel tasavvufi yapıların artık merkezi bir planlamayla, her bölgenin özel ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yönetildiğini ortaya koymaktadır. Çok sayıda kişinin kendi memleketlerine gönderilmesi, bazı görevlilerin köken bölgelerine yerleştirilerek yerel ağları güçlendirme çbasını göstermektedir. Bu sistematik yaklaşım, Tanzimat sonrası bürokrasinin tasavvuf alanındaki rasyonelleştirici etkisinin somut bir yansımasıdır.

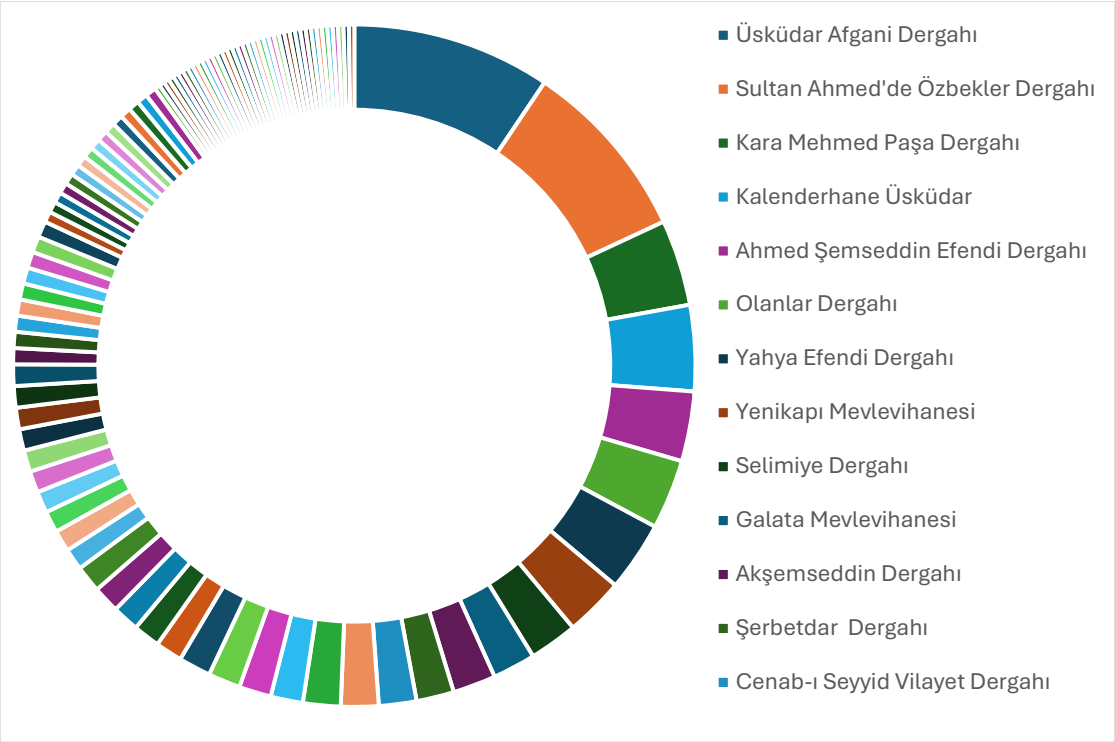
Meclis-i Meşayih'in taşraya yönelik bu sistematik görevlendirme politikası, Şekil 26'da sunulan verilerle somut bir çerçeve kazanmaktadır. 480 tekke görevlisinin toplam 98 farklı İstanbul tekkesinden seçilmiş olması, devletin tasavvufi alanda uyguladığı kapsamlı hareketliliğin boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu rakamsal dağılım, Osmanlı merkezi otoritesinin İstanbul'daki mevcut tüm tasavvufi kapasiteyi Anadolu politikası için sistematik bir şekilde harekete geçirdiğini göstermektedir.

İncelenen defterin niteliği konusunda alternatif bir değerlendirme de yapılabilir. Belge, Meclis-i Meşayih tarafından merkezi olarak düzenlenen görevlendirmelerin kaydı olmaktan ziyade, İstanbul tekkelerinden kendi iradeleriyle veya farklı sebeplerle taşraya giden şeyh ve dervişlerin hareketlerinin sistematik olarak izlenmesi ve kayıt altına alınması amacıyla tutulmuş bir denetim defteri olabilir. Bu durumda belge, devlet eliyle organize edilen görevlendirmelerden çok, tasavvufi çevrelerin hareketliliği üzerindeki merkezi gözetim mekanizmasının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bu hareketliliğin gönüllü seyahatler olduğu görüşü dikkate alındığında şeyh ve dervişlerin %80-90'ının memleketlerinden farklı yerlere gitmiş olması, İstanbul'daki tasavvufi ortamın çekiciliği sonucu geliştirdikleri yeni coğrafi vizyonları yansıtmaktadır. Bursa, Tarsus, Kütahya, İzmir gibi yerlerin yoğun tercih edilmesi, bu şehirlerin hem ekonomik fırsatlar hem de tasavvufi prestij açısından çekici olduğunu göstermektedir. Bu durum, 19. yüzyıl sonlarında tasavvufi hareketliliğin geleneksel organik yapısını korurken, aynı zamanda resmî gözetim yapılarına uyum sağladığını göstermektedir.

Bu kapsamlı görevlendirme/gönüllü seyahat sürecinin arkasındaki sistematik yaklaşımı daha derinlemesine anlayabilmek için, Meclis-i Meşayih'in hangi tekkeleri ne

[577] Arslan, "Rus Seraskeriyesi'nden Abdülaziz Devletşin'in Me'mûren Hicaz'a1898 Yılında Seyahati", s. 52-60.

ölçüde mobilize/kontrol ettiğinin incelenmesi gerekmektedir. 480 kişilik görevli kadrosunun 98 farklı tekkeden seçilmiştir. Bu durum kurumsal politikanın sadece belirli tarikatlarla sınırlı kalmadığını göstermekle birlikte, tekke başına düşen görevli sayılarındaki farklılıklar Meclis-i Meşayih'in tercihlerini ve öncelik sıralamasını ortaya koymaktadır (bkz. Şekil 4.30, Tablo 4.18).



Şekil 4.30: 1911 yılında taşraya gönderilen görevli sayısına göre tekke sıralaması

Her tekkenin taşraya gönderdiği görevli sayısı, o tekkenin İstanbul'daki konumu, tarikat bağlantıları, etnik kompozisyonu ve coğrafi ağlarının merkezi otorite tarafından nasıl değerlendirildiğinin somut göstergesidir.

Tablo 4.18'de görüldüğü üzere Üsküdar Afgani Tekkesi'nden 37 kişi, Sultanahmed Özbekler Dergâhı'ndan çok sayıda görevlinin taşraya yönlendirilmesi gibi veriler, bu tekkelerin devlet politikalarında oynadığı rolü ve ana veri seti analizinde de görüldüğü üzere seyahat eden kitleler arasındaki dominant pozisyonlarını yansıtırken, diğer tekkelerin daha sınırlı katkısı da Meclis-i Meşayih'in seçici yaklaşımını göstermektedir.

Tablo 4.18: 1911 listesine göre tekkelere göre Anadolu'ya gönderilen görevli sayıları

Mukayyed Olunduğu Dergâh	Görevli Sayısı
Üsküdar Afgani Dergâhı	37
Sultan Ahmed'de Özbekler Dergâhı	34
Kara Mehmed Paşa Dergâhı	16
Kalenderhane Üsküdar	16
Ahmed Şemseddin Efendi Dergâhı	13
Olanlar Dergâhı	13
Yahya Efendi Dergâhı der Beşiktaş	13
Yenikapı Mevlevihanesi	11
Selimiye Dergâhı	9
Galata Mevlevihanesi	8
Akşemseddin Dergâhı	8
Şerbetdar Dergâhı	7
Cenab-ı Seyyid Vilayet Dergâhı	7
Şehid Mehmed Paşa Dergâhı	7
Safveti Paşa Dergâhı	7

Tablo 4.18'de gösterilen ilk 10 tekkenin görevli sayıları, Meclis-i Meşayih'in tercih hiyerarşisini ve seçim kriterlerini anlamamızı sağlamaktadır. Üsküdar Afganî Dergâhı'nın listede öne çıkması, devletin özellikle Türkistan kökenli tarikat ağlarından yararlanma eğilimini yansıtırken, Sultan Ahmed'de Özbekler Dergâhı'nın yüksek temsili de benzer bir yaklaşımı göstermektedir. Bu tercih, Anadolu'daki çeşitli etnik ve kültürel gruplarla etkili iletişim kurabilecek profilde görevliler seçme amacına işaret etmektedir.

Üsküdar Afgani Tekkesinden gönderilen 37 kişiden sadece biri Edirneli diğerleri Afgan kökenlidir. 10 farklı yere giden bu kişilerden memleketine giden üçü hariç kalanların çoğu Tarsus (11 kişi) ve Kütahya'ya (9 kişi) gönderilmiş. Dokuz kişi Hicaz'a giderken, üç kişi Konya'ya, iki kişi Isparta'ya, bir kişi Gelibolu, bir kişi de Safranbolu, bir kişi Mersin'e gitmiştir. Gidilen yerler Tablo 4.19'de görülmektedir.

Tablo 4.19: 1911 listesine göre Afganiler Tekkesi'nin görevli olduğu yerler

Gidilen Yer	**Görevli Sayısı**
Tarsus	11
Mersin	1
Mekke	6
Kütahya	9
Konya	3
Isparta	2
Gelibolu	1

Gidilen Yer	Görevli Sayısı
Zağferanbolu	1

Afgani Tekkesi görevlilerinin memleketlerine dönenlerin az olması (sadece 3 kişi), devletin bu görevlileri köken bölgelerinden ziyade stratejik noktalarda kullanma tercihini göstermektedir. Bu durum, etnik kimliğin bir avantaj olarak görülmekle birlikte, asıl amacın Anadolu içindeki kontrol mekanizmalarını güçlendirmek olduğunu ortaya koymaktadır.

En çok görevlinin gönderildiği Sultanahmed Özbekler Dergâhı'nda 24 farklı yerden gelmiş görevliler 22 farklı yere gönderilmiştir. Görevli sayıları, memleketleri ve gidilen yerler Tablo 4.20'de görülmektedir.

Tablo 4.20: 1911 listesine göre Sultanahmed Özbekler Tekkesi'nin görevli olduğu yerler

Memleket	Görevli Sayısı	Gidilen Yer	Görevli Sayısı
Buhara	7	Hicaz	10
Hive	5	Kütahya	3
Afganistan	2	Bursa	2
Afyonkarahisar	1	Ergisi	2
Araç	1	Kozan	2
Asitane	1	Rusya	2
Belh	1	Afyonkarahisar	1
Edirne	1	Araç	1
Eskişehir	1	Asitane	1
Hama	1	Bağdad	1
Hokand	1	Gelibolu	1
Kabil	1	Hive	1
Kangırı	1	Hokand	1
Kazan	1	Isparta	1
Kozan	1	İzmir	1
Malatya	1	Mengen	1
Mengen	1	Musul	1

Memleket	Görevli Sayısı	Gidilen Yer	Görevli Sayısı
Mergilan	1	Romanya	1
Musul	1	Sinekli	1
Şebinkarahisar	1	Şebinkarahisar	1
Trablusşam	1	Trablusşam	1
Tunus	1	Zağferanbolu	1
Zağferanbolu	1		
Ziştovi	1		

24 farklı memleketten gelen görevlilerin 22 farklı yere gönderilmesi, bu tekkenin Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarını aşan bir ağ merkezi olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Hicaz'a 10 kişi gönderilmesi, Özbekler Tekkesi'nin hac organizasyonundaki kritik rolünü açıklamaktadır. Türkistan'dan gelen hacıların İstanbul'da bu tekkede konakladıkları ve buradan Hicaz'a yönlendirildiği bilinen bir gerçektir. Bu 10 kişilik görevlendirme, devletin hac yolları üzerindeki kontrolünü Özbekler ağı üzerinden sağladığını göstermektedir.

Dikkat çekici olan nokta, bazı görevlilerin doğrudan memleketlerine gönderilmesidir: Afyonkarahisar, Araç, Şebinkarahisar, Trablusşam, Zağferanbolu gibi yerlerden gelenlerin aynı yerlere gönderilmesi. Bu durum, bu kişilerin köken bölgelerindeki yerel ağları güçlendirme amacıyla seçildiğini düşündürmektedir. Ancak çoğunluğun farklı bölgelere gönderilmesi, etnik ağların dağıtımı ilkesinin ağır bastığını göstermektedir.

Özbekler Dergâhı'nın Afgani Tekkesi'nden farklı olarak çok daha geniş bir coğrafi yelpazede görevlendirme yapması, Meclis-i Meşayih'in her tekkenin kendine özgü ağ kapasitesini değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Rusya'ya, Romanya'ya ve Ziştovi'ye gönderilen görevliler, Osmanlı sınırları dışındaki Müslüman toplulukları kontrol altında tutma amacını yansıtırken, bu uygulamanın geleneksel tasavvufi serbest hareketliliğin bürokrasi takibine alınması sürecinin karmaşık boyutlarını göstermektedir.

Çok etkin üçüncü tekke Sultantepe Özbekler Tekkesi olarak da bilinen Üsküdar Kalenderhanesi'dir. Bu listede 18 kişi ile görünür olan tekkenin bütün üyeleri Zile,

Buhara ve Kaşgar'dan gelen üç kişi hariç Afgan kökenlidir. BU tekkeden görevlendirilen kişilerin gittiği yerler Tablo 4.21'de gösterilmiştir.

Tablo 4.21: 1911 listesine göre Üsküdar Kalenderhane'sinin görevli olduğu yerler

Gidilen Yer	**Görevli Sayısı**
Tarsus	5
Medine	4
Mersin	3
Kütahya	1
Fatsa	1
Sakız	1
Yafa	1
Kaşgar	1

Kaşgar'dan gelen kişi memleketine dönmüştür. 15 kişinin Afgan kökenli olması (%83), bu tekkenin belirli bir etnik ağı temsil eden homojen yapısını ortaya koymaktadır. Zile, Buhara ve Kaşgar'dan gelen 3 kişinin varlığı ise tekkenin sınırlı da olsa trans-regional bağlantılarını göstermektedir. Bu kompozisyon, Meclis-i Meşayih'in etnik köken temelli görevlendirme tercihini desteklemekte ve Üsküdar Afganiler Tekkesi'nin de bir parçası olduğu Afgan ağının belirli coğrafi uzmanlıklara sahip olduğunu işaret etmektedir. Tarsus, Mersin ve Hicaz yoğunluğu hac yollarındaki Afgan hacıların organizasyonunda bu tekkenin rolünü ortaya koymaktadır. Fatsa, Sakız, Yafa gibi çeşitli noktalara 1'er kişi gönderilmesi, tekkenin sınırlı kapasitesine rağmen Osmanlı beldesinin uç noktalarında stratejik varlık gösterme amacını düşündürmektedir.

Kütahya'ya burada değerlendirilen ilk üç tekke listelerinde sıkça görülen şehirlerdendir. Kütahya'daki Afganiler Tekkesi'nin hem konaklama hem aktarma hem de yerleşme merkezi olarak işlev görmesi, bu şehrin hem Afgani ve Özbeklerin hem de Meclis-i Meşayih'in Anadolu iradesindeki kritik rolünü ortaya koymaktadır. Üsküdar Afgani Tekkesi'nden 9 kişi, Sultanahmed Özbekler Dergâhı'ndan 3 kişi, Üsküdar Kalenderhanesi'nden 1 kişi olmak üzere toplam en az 13 kişinin Kütahya'yı tercih etmesi, bu şehrin İç Anadolu'ya açılan kapı konumunu yansıtmaktadır. Kütahya'daki Afganiler Tekkesi[578], İstanbul'dan gelen görevliler için hem geçici konaklama imkânı

[578] İşlek, *Osmanlı Devleti'nde Hindî Tekkeleri*, s. 185.

hem de kalıcı yerleşim için lojistik destek sağlayan bir hub işlevi görmektedir. Aktarma işlevi, Hicaz yolu üstündeki Afyon, Konya, Mersin gibi yerlere giden ve gelenler için ara durak hizmeti sunduğunu; yerleşme işlevi ise Kütahya çevresindeki ticari ve ziraat faaliyetlerinde aktif rol almak isteyen tekke mensupları için kalıcı imkânlar sağladığını göstermektedir. Bu durum, Afgani Tekkesi'nin pratik sosyal hizmetler sunan kurumlar olduğunu göstermektedir.

İlk üç sırada yer alan Nakşibendi tekkelerinden sonra en çok görevli gönderen tekke Kadiriyye'ye mensup Kara Mehmed Paşa Tekkesi'dir.

Tablo 4.22: 1911 listesine göre Kara Mehmed Paşa Tekkesi'nin görevli olduğu yerler

Memleket	**Görevli Sayısı**		**Gidilen Yer**	**Görevli Sayısı**
Kalkandelen	8		Kefe	3
Kefe	3		Manastır	2
Musul	2		Manisa	2
Kerkük	1		Edirne	2
Manisa	1		Bursa	2
Tonya	1		Kalkandelen	1
Buhara	1		Üsküb	1
			Urfa	1
			Edirne	1
			Bolu	1
			Hicaz	1

Kara Mehmed Paşa Tekkesi'nin 17 kişilik görevli dağılımı, bu tekkenin Balkanlardaki köklü ağ yapısı ve bölgeler arası karakterini ortaya koymaktadır. Kefe'den gelen 3 kişinin tamamının aynı şekilde Kefe'ye gönderilmesi Kırım'daki Tatar ağının özel bir statüye sahip olduğunu ve Meclis-i Meşayih'in bu bölgeye yönelik ilişkilerinin sürdüğünü göstermektedir. Kırım Tatarları için "memleketine dönüş" sadece kişisel tercih değil, aynı zamanda 1783'te Rusya tarafından ilhak edilen Kırım'daki Müslüman Tatar nüfusun sınır aşırı etnik-dini bağların korunması amacını yansıtmaktadır. Kalkandelen'den gelen 8 kişiden 1'inin memleketine dönmesi de dikkat çekicidir. Bu durum, Balkan ağının hem içe dönük güçlendirme hem de dışa doğru

genişleme mantığıyla yönetildiğini göstermektedir. Manastır'a 2 kişi, Üsküb'e 1 kişi gönderilmesiyle birlikte, Balkan içindeki ağ yoğunlaştırılırken, aynı zamanda Anadolu'daki varlık da sürdürülmektedir. Bu tekkenin 11 farklı yere görevli göndermesi, Kara Mehmed Paşa Tekkesi'nin çok yönlü coğrafi kapasitesini ortaya koymaktadır. Kefe'deki özel durum, Bursa-Manisa-Edirne gibi Anadolu merkezleri ve Hicaz'a uzanan geniş ağ, bu tekkenin imparatorluk genelinde önemli rolleri üstlendiğini göstermektedir.

İlk dört tekkenin örnek olarak analiz edildiği Yevmiye Defteri'nde, 98 farklı tekkeden görevli seçimi, İstanbul'un 19. yüzyıldaki tasavvufi çeşitliliğinin devlet politikalarında nasıl bir kaynak olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu geniş yelpaze, Meclis-i Meşayih'in sadece belirli tarikatlarla sınırlı kalmayıp, Mevlevi, Kadiri, Nakşibendi, Bektaşi ve diğer tüm tasavvufi geleneklerden sistematik olarak yararlandığını göstermektedir. Böylece merkezi otorite, Anadolu'nun heterojen yapısına uygun, her bölgenin kültürel ve dini kodlarına uyum sağlayabilecek bir görevli kadrosu oluşturmayı hedeflemiştir.

4.4. Bölüm Sonu Özeti

Bu bölüm, tekke merkezli hareketliliği statik bir coğrafi dağılım fotoğrafından dinamik bir seyahat sistemine dönüştürerek tezin merkezi argümanını ampirik zemine oturtmuştur. Ziyaretçilerin %29'unun en az bir yere daha seyahat etmesi ve 448 farklı bölgeye ulaşılması, 19. yüzyıl Osmanlı tasavvuf dünyasının düşünülenden çok daha hareketli bir karakter sergilediğini göstermiştir.

Tarikat bazlı seyahat ağları analizi, her tarikatın kendine özgü bir coğrafi imza taşıdığını ortaya koymuştur. Nakşibendiyye'nin Türkistan-Balkanlar-Hicaz ekseninde kurduğu çok merkezli evrensel ağ, Halvetiyye'nin İstanbul mahallelerinde derin kök salmış ama seyahat etmeyen yapısıyla keskin bir tezat oluşturmaktadır. Mevleviyye'nin Anadolu-Balkanlar odaklı seçkinci karakteri, Kadiriyye'nin Arap dünyası ve Hindistan'a uzanan özgün bağlantıları ve Rifaiyye'nin Irak kökenli ama Osmanlı'ya entegre dengeli profili, tarikat kimliğinin seyahat motivasyonunu ve güzergâh tercihini doğrudan belirlediğini göstermiştir.

Bölümün en özgün katkısı, bireysel hareketlilik ile kurumsal mobilizasyonun aynı anda işlediğini göstermesidir. İbnülemin, Şeyh Ahmed ve Fevzi Efendi örnekleri ilim talebi, memuriyet ve cihat motivasyonlarının tarikat kimliğiyle nasıl eklemlendiğini

somutlaştırırken, Meclis-i Meşayih'in 480 görevliyi 148 destinasyona göndermesi geleneksel organik ağların modern bürokrasi altına alınma sürecinin somut göstergesidir. Üsküdar Afgani Tekkesi ve Sultanahmed Özbekler Dergâhı'nın bu görevlendirme sistemindeki baskın konumu, etnik diaspora ağlarının devlet politikasının aracına dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır. Böylece İstanbul hem bireysel seyahat kararlarının hem de merkezi denetimin kesiştiği, Buhara'dan Balkanlara uzanan geniş bir hareketlilik sisteminin vazgeçilmez düğüm noktası olarak konumlanmaktadır.

BÖLÜM 5: XIX. YÜZYIL İSTANBUL'UNDA TEKKE, İNSAN VE ŞEHİRLERARASI MEKÂN AĞLARI: SULTANTEPE ÖZBEKLER TEKKESİ ÖRNEĞİ

Önceki bölümlerde incelediğimiz İstanbul tekkelerinin şehir ötesi ve sınır ötesi bağlantıları, bu kurumların yerel birer tasavvuf merkezi olmaktan çok, geniş bir manevi ve kültürel ağın önemli düğüm noktaları olduğunu göstermiştir. Özbekler, Hindiler, Afganiler, Kaşgari ve Gümüşhanevi tekkeleri gibi yapıların İslam dünyasının farklı coğrafyalarıyla kurduğu çok boyutlu ilişkiler, İstanbul'un tasavvuf dünyasındaki merkezi konumunu pekiştirmiştir. Bu teorik çerçevenin somut bir örneği olarak, bu bölümde Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin misafir ve derviş defterlerini incelenerek, tekkelerin sınır ötesi bağlantıları ve işlevleri gündelik hayattaki yansımaları üzerinden analiz edilecektir. Bu defterler, tekke yaşamının içeriden bir görünümünü sunarak, teorik düzeyde tartıştığımız ilişki ağlarının pratikte nasıl işlediğini anlamamızı sağlayacaktır.

Araştırma, tekkenin "Misafir Defteri" (1898-1914)[579], "Resmî Misafir Defteri" (1914-1925)[580], "Sultantepe Özbekler Dergâhı Nüfus Defteri" (1899-1925)[581], "Muhasabe Defterleri" (1872-1909)[582] gibi tarihî kayıtların derinlemesine analizine dayanmaktadır. Bu defterler, ziyaretçilerin kimliklerine dair zengin bilgiler sunarak, tekkenin sosyal ve demografik profilinin analiz edilmesini mümkün kılmıştır.

Sultantepe Özbekler Tekkesi defterleri, benzer kurumların kayıtlarıyla karşılaştırıldığında bazı özgün özellikler göstermektedir. Örneğin, Kudüs Özbekler Tekkesi'nin 1911-1959 yılları arasında tutulan iki defterinde toplam 1973 kişi kaydedilmiştir. Ancak bu kayıtlar, Sultantepe defterlerindeki kadar ayrıntılı değildir. Kudüs defterlerinde Türkistan'ın ulema sınıfı ağırlıktayken, Sultantepe defterleri daha çok sıradan insanları içermektedir. Bu durum, Sultantepe Özbekler Tekkesi'nde kalan Türkistan'ın hareketli nüfusunun profiline ışık tutmakta, tekkenin seyahat güzergahlarındaki yerini aydınlatmaktadır.

Tekke defterlerine bir başka örnek, Oflu Yusuf Şevki Efendi'nin (ö. 1940) *Defter-i İhvan*'ıdır. Bu defter, Osmanlı coğrafyasının farklı yerlerinden on iki bin kişiyi kaydetmesiyle dikkat çekmektedir. Özellikle, kaydedilen kişilerin yarısının kadın

[579] Misafir Defteri (MD).
[580] Resmî Misafir Defteri (RMD)
[581] Nüfus Defteri (ND).
[582] Muhasebe Defterleri (Mh.D); Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi (SÖTA), nr. 1; 2; 3; 4.

dervişlerden oluşması, bu defterin önemini artırmaktadır. Her ne kadar ayrıntılı bilgiler içermese de intisap tarihleri ve yerleri gibi önemli veriler sunmaktadır.[583] 19. yüzyılın başlarından son şeyhine kadar Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhleri tarafından tutulan Defter-i Dervişan[584] yer yer çok daha kapsamlı bilgiler içerse de Sultantepe Defterleri kadar düzenli ve periyodik formatta değildir.

Sultantepe Defterleri, dini veya tasavvufi bilgiler içermemekle birlikte, tekkeye gelen kitlenin demografik özellikleri, hareketliliği ve niteliği hakkında değerli bilgiler içerir. Bu bilgiler, İstanbul'a gelen insanların özellikleri ve şehre katkıları hakkında fikir vermektedir. Araştırma kapsamında, ziyaretçilerin yaş, meslek, memleket ve bedensel özelliklerine dayanan demografik ve sosyo-kültürel analizler gerçekleştirilmiştir. Yaş dağılımı, meslek ve coğrafi köken analizleri grafiksel ve istatistiksel yöntemlerle değerlendirilmiş, ziyaretçilerin Osmanlı topraklarındaki hareketlilikleri görselleştirilmiştir. Tekkenin muhasebe defterleri incelenerek, ticari faaliyetleri ve İstanbul'la kurduğu ekonomik bağlar analiz edilmiştir. Böylece, tekkenin zanaat üretimi ve ticaret ağları açıklığa kavuşmuş, sosyal ve ekonomik işlevleri daha net hale getirilmiştir.

Defterler ziyaretçilerin geldikleri şehirlerin haritalandırılmasını ve seyahat güzergâhlarının izlenmesini sağlamış, böylece tekkenin geniş bir coğrafyadaki etkisi mekânsal olarak gösterilmiştir. Bu sayede Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin İstanbul'la olan ticari ve sosyal bağlarının geniş bir coğrafyaya yayıldığı gösterilmiştir. Haritalama sürecinde, ziyaretçilerin sayısına ve geldikleri şehirlere göre yoğunluk haritaları oluşturularak, tekkenin hangi coğrafyalarla daha yoğun ilişkiler kurduğu belirlenmiştir.

5.1. Sultantepe Özbekler Tekkesinin Coğrafi ve Kültürel Etki Alanı

Üsküdar yamaçlarında bulunan Sultantepe Özbekler Tekkesi, kuruluş amacı itibariyle Türkistan'dan gelen hacılara barınma imkânı sağlamak üzere tasarlanmış bir Nakşibendi tekkesidir. Ancak defterlerde tarikat mensubiyetinden söz edilmemektedir. Bu durum, tekkenin herhangi bir ayrım gözetmeksizin, ilgili coğrafyadan gelen herkese hizmet sunduğunu göstermektedir.

Temel işlevi halka hizmet olan tekkelerin, güzergahlara özellikle hac yollarına kurulması yolda olanlara ve muhtaçlara yardım etmenin doğal bir sonucudur. Bu durum

[583] Yücer, *Gümüşhânevi Halifelerinden Oflu Şevki Efendi*, s. 33.
[584] Kaya ve Küçük, *Defter-i Dervişan Yenikapı Mevlevihanesi Günlükleri*, s. 5-10.

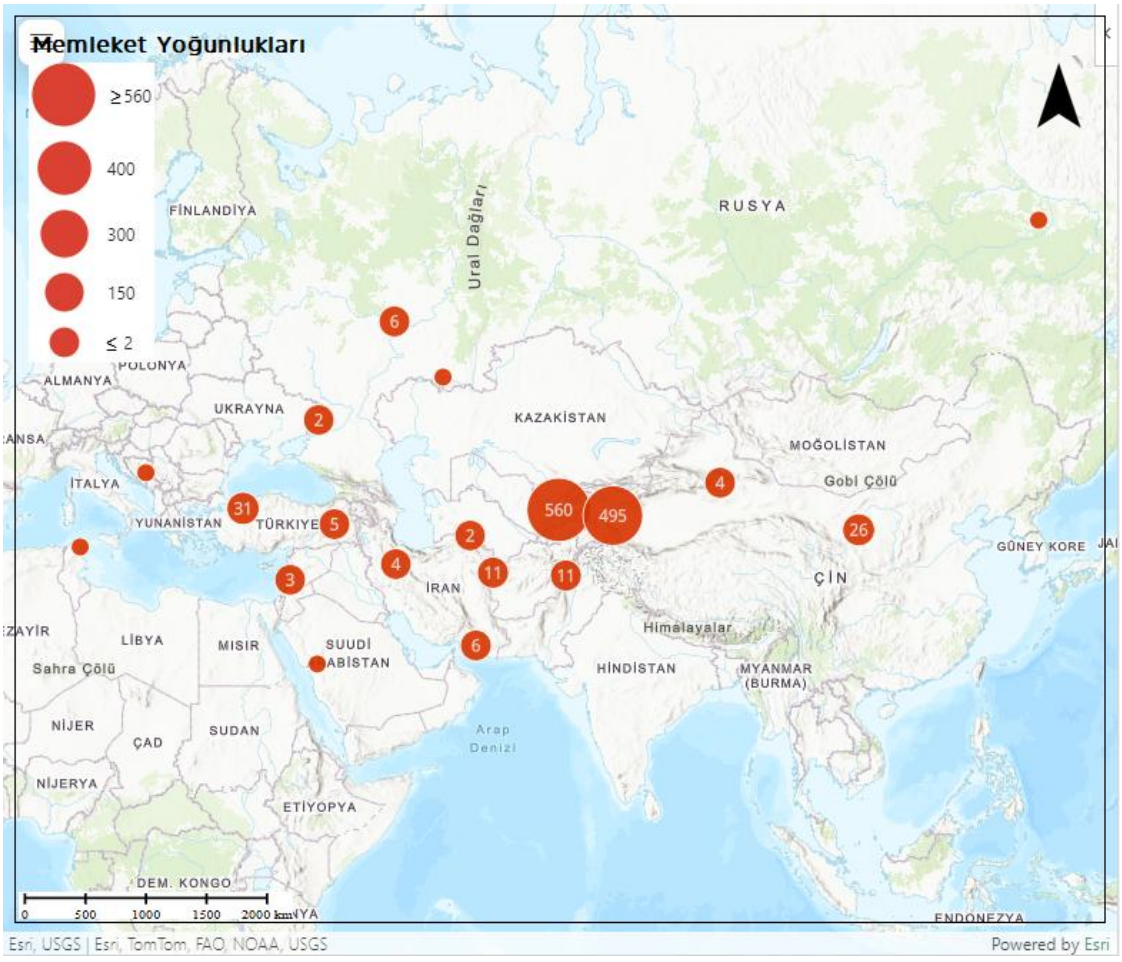
yani hac güzergâhları üzerinde tekkeler kurulması ve yolculara barınma, konaklama hizmeti sunulması sadece Osmanlı tekkelerine mahsus bir durum değildir. Türkistan, Hindistan ve İran gibi bölgelerde de benzer zaviyeler bulunmaktadır. Bu yapılar, sadece hacılar için değil, yolculuk eden herkes için konaklama mekânları olarak hizmet vermiştir. Ünlü seyyah İbn Batuta'dan (ö 1369)[585], 19 yüzyıl araştırmacısı Ármin Vámbéry'e (ö.1913)[586] seyyahlar sık sık tekkelerde konaklayarak seyahatlerini sürdürmüşlerdir. Beş yüzyıl aralığında konaklama merkezleri olarak kullanılmış olmaları, tekkelerin süregelen ve yerleşik geleneklerinin güçlü bir göstergesidir. Simon Digby'ye göre bu tekkeler, Türkistan'dan gelenler için "Turan'ın ileri karakolları", Hintliler için ise "Hint'in ileri karakolları" gibi işlev görmüştür.[587] Bu yapıların işlevi konusunda farklı görüşler vardır. Bazıları bu tekkeleri mistik merkezler olarak görse de diğerleri onları sadece hacıların konakladığı yerler olarak değerlendirir. Oysa bu tekkeler ilmühaber hatta vatandaşlık ve pasaport işlemlerine katkı sağlamak gibi işlevler de yürütüyorlardı.[588] İstanbul'da Nakşibendiyye'ye mensup üç Özbek Tekkesi[589] vardır. Ancak Kadiriyye'ye mensup Özbek Tekkeleri[590] olduğu gibi yine bu tarikata mensup Hindî-Afgani[591] tekkeleri de vardır.

Tekkelerin deniz aşırı, sınır ötesi misafirleri demiryolu ile Karadeniz üzerinden Batum veya Odessa'ya, oradan da gemilerle Kutsal Topraklara ulaşıyordu. Bazıları ise Şam ve Bağdat'tan kalkan hac kervanlarına katılmak için Kafkasya'dan güneye ilerliyordu. Diğer bir grup ise Hint Okyanusu üzerinden Arabistan'a giden gemilere binmek için Afganistan ve Hindistan üzerinden geçen kara yollarını tercih ediyordu.[592] Sınırlar ötesi bu yolculuklarda Sultantepe defterlerinde nadiren yer alan vatandaşlık bilgisi Çin ve Rus pasaportlarına dairdir.[593] Örneğin, Kuçar (Sincan'da) şehrinden

[585] İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2022.
[586] Arminius Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, Ses Yayınları, İstanbul 1993.
[587] Simon Digby ve Bābā Šāh Maḥmūd, ed., *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan: Malfúzát-i Naqshbandiyya*, Oxford University Press, London 2001, s. 28-29.
[588] Dilek Çoban, *II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı Arşiv Belgeleri ve Basınında Türkistan*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 27.
[589] Sultanahmet'teki Buhara Özbek Tekkesi, Eyüp Sultan'daki Özbekler Kalenderhanesi Özbek tekkelerinin diğer ikisidir. Çinili Camii yakınındaki Afganiler Tekkesi ve Horhor'daki Hindiler Tekkesi de Nakşibendiyye'ye mensuptur.
[590] Beylerbeyi'ndeki Nevruz Efendi Tekkesi bunlardan biridir.
[591] Üsküdar Selamsız'daki Feyzullah Efendi Tekkesi bunlardan biridir.
[592] Kane, *Russian Hajj*, s. 18.
[593] Kudüs defterleri İrani, Afgani, Çini ve Türki pasaportları ile çok daha çeşitli bir yelpazede bilgiler sunar (Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 112-47.)

gelmiş olan Hacı Ruzi Çin pasaportuna[594], Andicanlı Emirzak Rus pasaportuna[595] sahiptir. Taşkentli olmadığı özellikle belirtilen Mecdeddin Han İran pasaportunu[596] haiz tek kayıttır. Kudüs defterleri ise ek olarak Afgani, Çini ve Türki pasaportları ile çok daha çeşitli bir yelpazede bilgiler sunar.[597]

Sultantepe Özbekler Tekkesi defterlerinde kayıtlı ziyaretçiler, Türkistan tekkelerinde görülen çeşitliliğe uygun biçimde 111 farklı yerden gelmektedir. En çok ziyaretçi, Buhara veya Semerkand gibi şehirlerden değil, Kaşgar'dan gelmiştir. Bunu Doğu Türkistan'ın diğer bölgeleri ve Özbekistan'ın şehirleri takip etmektedir. Ayrıca Afganistan, İran, hatta Bosna'dan gelenler de vardır (bkz. Harita 5.24).



Harita 5.24: 1898-1925 arasında Özbekler Tekkesine gelen ziyaretçilerin memleketlerine göre yoğunlukları

[594] Misafir Defteri (MD), s. 130, nr. 418.
[595] Misafir Defteri (MD), s.142, nr. 421.
[596] Nüfus Defteri (ND), s. 94, nr. 461.
[597] Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 112-47.

Lale Can'ın araştırmalarına göre, Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin temel görevi "gureba-i fukaran", yani fakir kimseleri ağırlamaktı. Tekke şeyhleri, bu ilkeyi sıkı tutarak uzun kalanların çalışmasını istiyor, başka yerlerde konaklama imkânı olan zengin misafirleri ise tekkeden uzaklaştırıyorlardı.[598] Bu durumu doğrular şekilde tekkede 3 günden fazla kalanların oranı %95, bir aydan fazla kalanların oranı %54'tür. Varlıklı olanların üç günden fazla kalmasına müsaade edilmemesi ve misafirlerin tekkede kalış sürelerine dayanarak %5'lik kesim haricinde kalanlar varlıklı kimseler değildir.

Kane'nin de vurguladığı gibi, hac yolculuğu maliyetli bir girişimdir[599] ve uzak mesafe bu yükü daha da ağırlaştırmaktadır. Yukarıdaki hesaba göre tekkeye gelenlerin çoğunlukla yoksul olduğu düşünülürse, dindarlık gayreti ve hacı olmanın kazandıracağı sosyal statü motivasyonlarının bu insanları hac yolculuğuna teşvik ettiği söylenebilir. Tekkede konaklayarak masraflarını azaltmalarına karşılık her biri maharetli insanlar olan misafirler yolculuk masraflarını karşılamak için gündüzleri çarşı-pazarda küçük çaplı ticaret, bileycilik, lehimcilik, porselen yapıştırma, tütün ağızlığı satma gibi işlerde çalışmışlardır.[600] Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için, ilerleyen bölümlerde tekkede kalan kişilerin mesleklerini analiz edeceğiz. Bu analiz, ziyaretçilerin ekonomik durumları ve potansiyel ticari faaliyetleri hakkında daha net bir fikir verecektir.

Tekkenin adı her ne kadar "Özbekler Tekkesi" olsa da defterlerde kayıtlı ziyaretçilerin çok daha geniş bir coğrafyadan geldiği görülmektedir. Bu bölgeler arasında Doğu Türkistan, günümüz Özbekistan'ı, Afganistan, bugünkü Tataristan ve hatta İran bulunmaktadır. Kayıtlara göre:

Kaşgar'dan doğrudan gelen kişi sayısı: 241

Doğu Türkistan'ın diğer bölgelerinden (Kuçar, Aksu, Hotan, Yarkent, Yenisey, Faizabad, Turfan) gelen Uygur Türklerinin sayısı: 117

Çin'den geldiği belirtilen kişi sayısı: 26 (Muhtemelen bugünkü Hui Özerk Bölgesi'nden)

Toplamda, günümüzde Doğu Türkistan olarak adlandırılan bölgeden gelen kişi sayısı 384'tür. Bu rakamlar, tekkenin sadece Özbekler için değil, geniş bir Türkistan

[598] Can, *Spiritual Subjects*, s. 81.
[599] Kane, *Russian Hajj*, s. 23.
[600] Zebiniso Kamalova, "İstanbul'un Tarihi Özbek Tekkeleri", https://bilimdili.com/arkeotarih/tarih-tarih/istanbulun-ozbek-tekkeleri/ [Erişim tarihi: 12.05.2020].

coğrafyasından gelen Müslümanlar için önemli bir durak olduğunu göstermektedir. Bu coğrafi çeşitlilik, tekkenin Osmanlı Devleti'nin kültürel ve dini etkisinin ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca, bu durum Türkistan'daki farklı etnik ve kültürel grupların İstanbul'la olan bağlantılarını da ortaya koymaktadır.

Doğu Türkistan ve Çin kökenli Müslümanların, Hindistan üzerinden daha kısa bir yol varken İstanbul üzerinden hacca gitmeyi tercih etmeleri dikkat çekicidir. Bu tercihin birkaç muhtemel sebebi vardır. Araştırmacıların sıkça vurguladığı üzere, hacı adayları hilafet merkezi olan İstanbul'u ziyaret etmek, halifeyi görmek ve onun ihsanlarından faydalanmak istiyorlardı. Bu amaçları ileride İstanbul'a gelenlerin Hicaz dışında nereye gittiklerine bakarken yeniden değerlendirme imkânı bulacağız. İkinci sebep ise ulaşım kolaylığıdır. 1891 yılında Rus Devleti tarafından başlatılan Trans Sibirya Demiryolu, Rus topraklarını Türkistan bölgesini de kapsayacak biçimde baştan başa geçtiği gibi yapılan bir anlaşma ile Çin Devleti içlerine kadar da ulaştırılmıştır.[601] Ancak Doğu Türkistanlı ve Çinli Müslümanların mesafe bakımından, Taşkent'e de uğrayan Rus tren hattını tercih ettiklerini düşünmek daha makul görünmektedir. Şüphesiz yolcuların tercih edeceği diğer yol Britanya kontrolündeki Hindistan güzergahıdır.

Ancak aşağıda görüleceği üzere yolcuların İstanbul'a geldikten sonra gittikleri yerler, yolcuların tek motivasyonunun hac ve hilafet merkezini ziyaret olmadığını göstermektedir. Elbette yolculuk imkanlarının gelişmesi ve maddi manevi meşakkatin azalması, eskiden seçkinlerin gerçekleştirdiği küçük ölçekli bir ritüel olan hac başta olmak üzere yolculukların, artık üçüncü ve dördüncü sınıf biletlerle görece yoksulların da katılabildiği kitlesel bir etkinliğe dönüşmüştü.[602]

Özbekler Tekkesi'ne gelen ikinci büyük grubu gönderen şehir Özbekistan topraklarında bulunan Mergilan'dır. Bunu Hokand, Andican, Buhara, Semerkand, Taşkend, Namangan ve Hive takip eder. Bu ana şehirlerin yanı sıra, Mergilan, Buhara ve Semerkand'ın çevre kasabalarından da (Şehrhan, Şehrabad, Karşu, Kerki, Ziyaeddinmahal, Kend Kurgan gibi) gelenler olmuştur. Bu şehirler ve kasabalar, tarih boyunca İslam dünyasının önemli kültürel, dini ve ticari merkezleri olarak bilinmektedir. Bu bölgelerden gelen büyük topluluklar, Özbekistan ve Osmanlı

[601] Serdar Demir, "Vladivostok Demiryolu Hattı ve Rusya Ekonomisi", *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, V/2, (2013), s. 482.
[602] Eileen Kane, *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*, s. 7.

İstanbul'u arasındaki derin tarihi ve kültürel bağları göstermektedir. Daha az sayıda da olsa Afganistan'ın Kuhistan, Bedahşan, Herat şehrinden, İran'ın Tahran, Horasan, Kamyaran ve Tahtegân bölgesinden, Sibirya'dan, hatta Bosna'dan gelenler de vardır. Anadolu'dan ise memleketi İstanbul olan on sekiz kişi bulunmaktadır. Ankaralı, Bursalı ve Konyalı ikişer kişi bulunmaktadır. Van, Adana, Antalya ve Ünye'den birer kişi gelmiştir.

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, demiryolları ve buharlı gemilerin yaygınlaşması, hac yolculuklarını önemli ölçüde kolaylaştırmıştı. Özellikle Rusya topraklarında hacılara sunulan hizmetlerde belirgin bir artış gözlenmişti.[603] Bu gelişmelere paralel olarak, Rus hükümeti 1907 yılında siyasi nüfuzunu artırma çabaları kapsamında Cidde ve Yafa'ya doğrudan gemi seferleri başlattı. Bu doğrudan seferlerin, yolculuğun maliyetini düşürmesi ve İstanbul gibi ara durakları ortadan kaldırması ve şehre uğrayan hacı sayısında bir azalmaya yol açması beklenirdi. Ancak, Sultantepe Defterleri'ndeki kayıtlar bu beklentiyi doğrulamamaktadır. Yıllara göre gelişler mukayese edildiğinde[604] söz konusu tarih akabinde gelenlerin sayısında artış gözlenmektedir. Bu beklenmedik durum, birkaç önemli noktaya işaret etmektedir:

Seyahat şeklindeki değişiklikler, hacıların rotalarını beklendiği kadar etkilememiş, en azından rotayı kolay aşılır hale getirmiştir. Hacılar, İstanbul'u sadece bir geçiş noktası olarak değil, ziyaret edilmesi gereken önemli bir durak olarak görmeye devam etmişlerdir. İstanbul'a yapılan ziyaretlerin ardında hac dışında başka motivasyonlar da (örneğin, ticaret, eğitim, kültürel etkileşim) vardır.

Amacı ne olursa olsun seyahat hem merkez bölgeyi hem de varılan yeri etkileyen bir faaliyettir. Tarih kitapları bu çok yönlü faaliyetin kültürel, ticari, istihbari ve dini etkilerini anlatan olaylarla doludur. Seyahat eden kitlelere sahip olan şehirler, ekonomik, sosyal, kültürel ve dini açılardan önemli avantajlar ve özellikler kazanırlar. Ziyaretçilerin harcamaları ve ticari faaliyetleri yerel ekonomiyi canlandırır. Farklı kültürlerden insanların bir araya gelmesi, zengin bir sosyal ortam yaratır. Fikirler, gelenekler ve yenilikler şehirler arasında dolaşıma girer. Özellikle hac gibi dini

[603] Taşkentli bir iş adamı olan Said Gani Saidazimbaev Odessa'da bir "Hachane" inşa etmiş ve cinsiyete göre ayrılmış konaklama, hastaneler, dezenfeksiyon tesisi, mescit, berber, hamam, mutfaklar, helal gıda satan dükkanlar, vize hizmetleri ve buharlı gemi bileti satışı sağlayan yerleri tek çatı altında sunmaya başlamıştı. Benzer yapıları tren yolu üstündeki yerlere de inşa etmeyi amaçlıyordu (Eileen Kane, *Odessa as a Hajj Hub: 1880s to 1910s*, Project Information, NCEEER, Washington, D.C. 2011, s. 1-29).

[604] Özcan, "Bir Seyyahlar Durağı: Sultantepe Özbekler Tekkesi", s. 61-85.

seyahatler, şehirlerin manevi atmosferini zenginleştirir. Bu dinamik yapı, şehirlerin sürekli olarak kendilerini geliştirmelerine ve zenginleşmelerini mümkün kılar. Sultantepe Özbekler Tekkesi, bu bağlamda özel bir öneme sahiptir.[605] Gelen ziyaretçilerin coğrafyası, Osmanlı Devleti'nin etkisinin resmî sınırlarının çok ötesine, Türkistan ve hatta Çin'in iç bölgelerine kadar yayıldığına işaret etmektedir. Bu olguyu kavramlaştırmak için bu çalışmada iki analitik kategori önerilmektedir: doğrudan siyasi, idari ve hukuki kontrolün geçerli olduğu "Nüfuz Alanı" ve resmî sınırların ötesinde tarikat ağları, hac güzergahları ve diaspora toplulukları aracılığıyla manevi, kültürel ve entelektüel etkinin yeniden üretildiği "Manevi Etki Alanı".[606] "Nüfuz Alanı" içinde devletin doğrudan otoritesi belirleyiciyken, "Manevi Etki Alanı"nın sınırları sabit değil; toplulukların varlığına ve hareketliliğine bağlı olarak genişleyip daralan dinamik bir yapı sergilemektedir. Özbekler Tekkesi'nin defterlerindeki kayıtlar, özellikle bu "Manevi Etki Alanı"nın genişliğini ve derinliğini göstermesi bakımından son derece değerlidir. Defterler bu alanın etkin biçimde Kaşgar, Buhara, Semerkand, Hive, Hokand ve Taşkent gibi Türkistan şehirlerini, hatta Çin'in Müslüman bölgelerini kapsadığını ampirik olarak ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin etkisini, devletin resmî sınırlarıyla tanımlanan “Nüfuz Alanı” ve resmî sınırların ötesinde, Osmanlı etkisini kendi topraklarına taşıyan ve yeniden üreten toplulukların bulunduğu bölgeler yani “Manevi Etki Alanı”. "Nüfuz Alanı" içinde, Osmanlı Devleti'nin doğrudan siyasi, idari ve hukuki kontrolü söz konusuyken, "Manevi Etki Alanı"da manevi, kültürel ve entelektüel bir etki hakimdir. Özbekler Tekkesi'nin defterlerindeki kayıtlar, özellikle bu "Manevi Etki Alanı"ın genişliğini ve derinliğini göstermesi bakımından son derece değerlidir. Defterler bu "Manevi Etki Alanı"ın sınırlarının etkin biçimde Kaşgar, Buhara, Semerkand, Hive, Hokand, Taşkent gibi Türkistan şehirlerini, hatta Çin'in Müslüman bölgelerini kapsadığını ortaya koymaktadır.

DeWeese'in araştırmaları, bu bağlantıların sadece dini boyutla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda Osmanlı Devleti’nin Türkistan üzerindeki kültürel ve siyasi etkisini de güçlendirdiğini ortaya koymaktadır.[607] Sultantepe Özbekler Tekkesi gibi merkezler, bu

[605] Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 114.
[606] Bu çalışmada önerilen kavramsal ayrım için teorik arka plan olarak bkz. Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 2. bs., çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 9-30.
[607] Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press, University Park 1994, s. 42.

etkileşimin önemli odak noktaları olarak işlev görmüştür. Bu merkezler iki yönlü bir etki yaratmıştır, Türkistan'dan gelen Müslümanların Osmanlı dünyasıyla bütünleşmesini sağlamış ve devletin Türkistan'a nüfuz etmesine aracılık etmiştir. Bu merkezler iki yönlü bir etki yaratmıştır, Orta Asya'dan gelen Müslümanların Osmanlı dünyasıyla bütünleşmesini sağlamış ve devletin Orta Asya'ya nüfuz etmesine aracılık etmiştir. Bu karşılıklı etkileşim, Osmanlı Devleti'nin geniş bir coğrafyada sadece siyasi değil, aynı zamanda kültürel ve dini bir güç olarak da varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. [608] Tekkeler gibi dini kurumlar, bu geniş etki alanının oluşturulmasında ve sürdürülmesinde kritik bir rol oynamıştır.

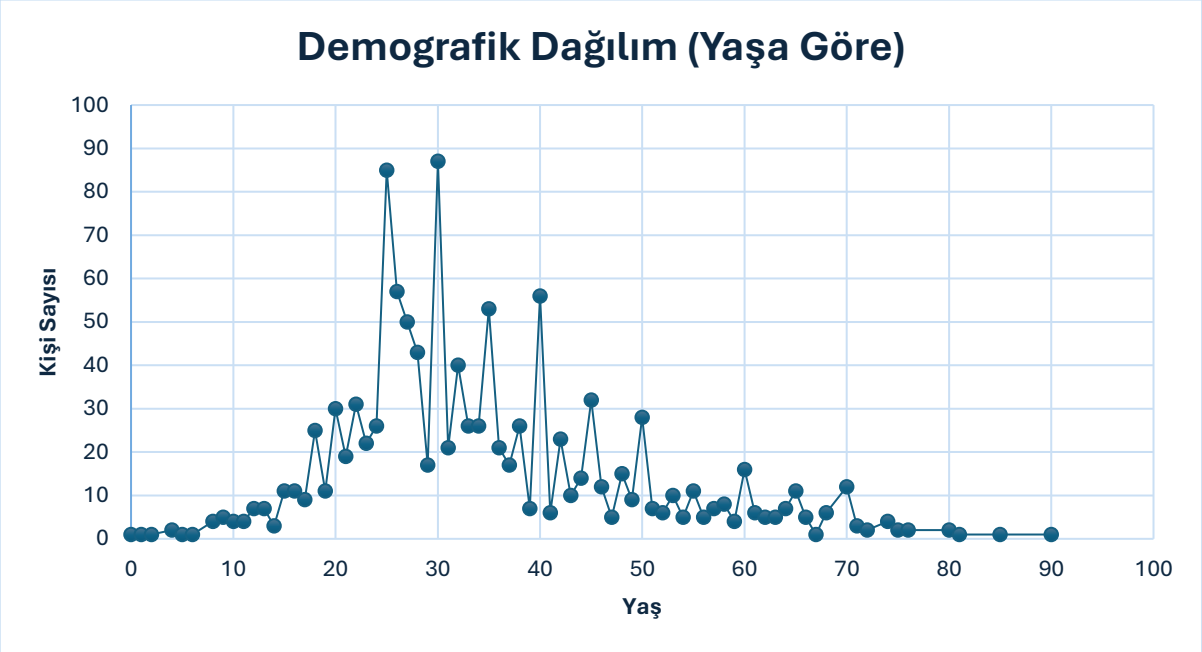
5.1.1. *Tekke Sakinlerinin Portresi: Yaş ve Köken*

1898-1925 yılları arasındaki yaklaşık otuz yıllık süre içinde tekkeye gelen kayıtlı binlerce kişinin yaşları, meslekleri, bedensel özellikleri defterlerin bize aktardığı bilgiler arsındadır. Yaş dağılımı, tekkenin hangi yaş gruplarına hitap ettiğini ve farklı kuşaklar arasındaki tasavvufi bilgi ve tecrübe aktarımının nasıl gerçekleştiğini anlamamızı sağlar. Genç dervişlerin varlığı, tekkenin bir eğitim kurumu olarak rolünü, yaşlı şeyh ve dervişlerin mevcudiyeti ise geleneksel bilginin korunması ve aktarılmasındaki önemini ortaya koyar.[609] Ayrıca, farklı yaş gruplarından insanların uzak coğrafyalardan İstanbul'a gelme motivasyonları da yaşa bağlı olarak değişebilmektedir. Tekkenin ziyaretçileri çocuklardan yaşlılara kadar çok geniş bir yaş aralığını kapsamaktadır. Çocuklar babaları ile veya bütün bir aile birlikte seyahat etmektedir. 15-16 gibi çok genç

[608] 19. yüzyılda Osmanlı Devleti, Türkistan bölgesiyle çok katmanlı bir ilişki ağı kurmuştur. Bu ilişkiler, sadece siyasi ittifaklar, askerî destek, dini meşruiyet ve kültürel temas içermektedir. Osmanlı, bölgedeki yerel yöneticileri desteklemek için aktif bir strateji izlemiştir. Kaşgar gibi uzak bölgelerdeki emirler, özellikle bölgenin hürriyeti için mücadele eden Yakup Han gibi liderler, Osmanlı'nın askeri yardımıyla güçlendirilmiş; aynı zamanda padişah adına hutbe okutma ve sikke bastırma hakkı verilerek siyasi meşruiyetleri Osmanlı tarafından onaylanmıştır. Bu, bölgenin yerel hükümdarlarını Osmanlı Devleti'ne bağlama yöntemidir. Bununla birlikte, bu ilişkilerin gerçek kurucuları, İstanbul'daki Özbek Tekkesi Şeyhi gibi dini liderlerdir. Tekke şeyhleri, Osmanlı merkezi yönetişini ve Türkistan bölgesini birbirine bağlayan iletişim ağlarının merkezinde yer almıştır. Osmanlı, Buhara ve diğer bölgelere gönderdiği mesajlarda, dini çerçeve kullanarak "Müslümanlar arasındaki çatışmaları" çözmeye ve "birlik ve beraberliği" sağlamaya çalışmıştır (Bkz. Azmi Özcan, "Özbekler Tekkesi Postnişini: Buharalı Şeyh Süleyman Efendi Bir "Double Agent" mı? İdi", *Tarih ve Toplum*, XVII/100, (Nisan 1992), s. 204-208; Önder Bayır, *Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri*, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara 2005, s. 27-85; Çetin Aykurt, "Bir Büyük Düşünce: Pekin Hamidiye Üniversitesi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 28/1, (2013), s. 38-46; Songül Keçeci Kurt, "XIX. ve XX. Yüzyıllarda Osmanlı Basınında Çin Müslümanları ve Eğitimi", *Bilig*, 81, (Bahar 2017), s. 233-259; Tevfik Orçun Özgün, "Mücadelelerin Ortasında Bir Türk: Yakup Han ve Kaşgar Hanlığı", *Proceedings of IBAD 2018 – 3rd International Scientific Research Congress on Humanities and Social Sciences* 2018 (9-11 July 2018), IBAD, Skopje, Macedonia, s. 71-75, https://doi.org/10.21733/ibad.448333).

[609] Mahmud Esad Erkaya, "Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, XVII/1, (2017), s. 261.

yaşta olan ziyaretçiler de vardır. Aşağıdaki grafikte tekke defterleri kapsamında yaşa göre yapılan demografik değerlendirme görülebilir (bkz. Şekil 5.31).



Şekil 5.31: 1898-1925 arasında tekkeye gelen ziyaretçilerin yaşa göre demografik dağılımı

Bu grafikteki çeşitlilik, Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin farklı yaş grupları ve sosyal statülerden insanlar için önemli bir çekim merkezi olduğunu göstermektedir. Az da olsa küçük yaşlarda çocukların da listede bulunmasından ve kadınlara dair kayıtlardan, tekkenin sadece bireysel hacılar için değil, aileler[610] ve gruplar için de önemli bir durak noktası olduğunu ortaya koymaktadır.

Genel veri setinde yaş dağılımı analizi, tekke mensuplarının büyük çoğunluğunun 25-45 yaş aralığında yoğunlaştığını ortaya koymuştur. Özbekler Tekkesi'nin 34 yaşlık genel ortalaması bu profille büyük ölçüde örtüşmekte, ancak bazı önemli ayrışmalar da sergilemektedir. Genel veri setinde 1890 referans yılı esas alındığında ortalama yaşın 46 olduğu görülürken, Özbekler Tekkesi'nde 25-35 yaş aralığındaki belirgin zirve dikkat çekmektedir. Bu fark, Özbekler Tekkesi'nin daha genç ve hareketli bir kitleye hitap ettiğini düşündürmektedir.

[610] Kuçar'dan gelen Abdullah eşi, kızı ve oğlu ile birlikte 2 Kanunievvel 1317'de tekkeye gelmiştir (MD. s. 34, nr. 134); Buharalı Ruzimran ise eşi Satife, kayınvalidesi Meside ve oğlu Nadirhan'la birlikte 12 Kanunievvel 1317'de Hicaz'a doğru yola çıkmıştır (MD. s. 44, nr. 167).

Genel yaş ortalamasının 34 olduğu görülen grafikte en dikkat çekici unsur, 25-35 yaş aralığındaki belirgin yoğunlaşmadır. Özellikle 25 ve 30 yaşlar civarında iki büyük zirve görülmektedir. 25-35 yaş aralığındaki bu yoğunluk, bu yaş grubunun seyahat edebilecek fiziksel güce, bağımsız hareket edebilecek olgunluğa ve dini-tasavvufi arayışların yoğunlaştığı bir yaş dönemine denk geldiğini düşündürmektedir. Aynı zamanda bu yaş aralığı (modern araştırmalara göre), yeni bir hayata başlamak için göç hareketlerinin de yoğun olarak gerçekleştiği bir dönemdir.[611]

Ayrıca 40-45 yaş aralığında da önemli bir yoğunlaşma görülmektedir. Bu durum, tecrübeli dervişlerin tasavvuf geleneğinde sıkça görüldüğü üzere belirli görevler için İstanbul'a gelen kişilerin varlığına işaret etmektedir. 50 yaş üzerindeki kişilerin sayısının giderek azalması, uzun mesafeli seyahatlerin zorluğuyla ilişkili olabilir. 15-20 yaş arası gençlerin kaydedilmiş olması ise kurumun hem kendisinin bir eğitim merkezi hem de aşağıda görüleceği üzere eğitim kurumları için aracı bir konumda olduğunu göstermektedir.

10 yaş altındaki çocukların az sayıda da olsa grafikte yer alması, tekkenin sadece bekâr dervişlere değil, aileleriyle seyahat eden kişilere de ev sahipliği yaptığını göstermektedir. Bu durum, örneğin 10 yaşındaki Hızır'ın babasıyla Şehrhan'dan gelmesi ya da Hüseyin Efendi'nin babasının ölümünden birkaç ay sonra tekkede dünyaya gelmesi[612] ve kadınlara dair kayıtlar tekkenin göçmen ailelerin de konakladığı bir merkez olduğu anlamına gelmektedir. Kuçar'dan gelen Abdullah'ın eşi, kızı ve oğluyla beraber, ya da Buharalı Ruzimran'ın karısı, kayınvalidesi ve oğluyla birlikte seyahat etmesi, bu aile dinamiğini ortaya çıkarmaktadır.[613]

Bu yaş dağılımı, Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin, farklı yaş gruplarından insanlara hitap eden, çok işlevli bir kurum olduğunu ortaya koymaktadır. Tekke, genç dervişler için bir eğitim merkezi, yetişkinler için manevi bir sığınak ve sosyal bir ağ, yaşlı şeyhler için ise bilgi ve tecrübe aktarım platformu olarak hizmet vermiş görünmektedir.

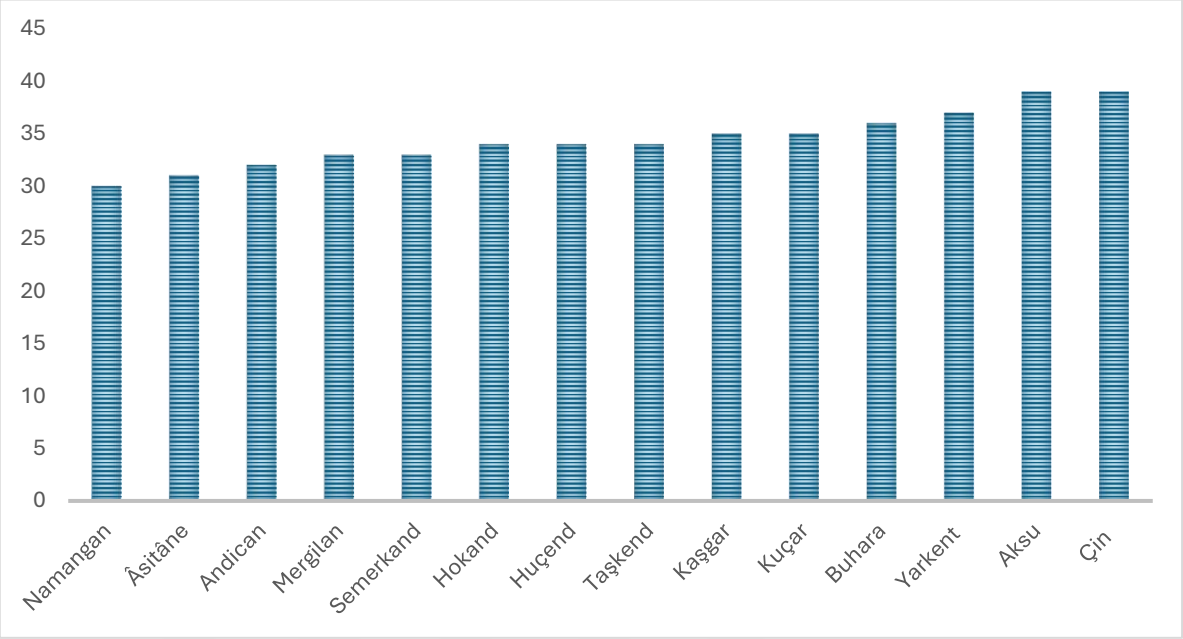
---

[611] Yiğit Çelik, *Türkiye'de İç Göçün Görünümü 2024 İstatistikleri*, ed. Amine Ertürk, Enstitü Sosyal, İstanbul 2024, s. 8.

[612] 10 yaşındaki Hızır babası ile birlikte Şehrhan'dan gelmiş 1 Kanunievvel'de babası ile birlikte Hicaz'a gitmiştir (MD, s. 51, nr. 184). Hüseyin Efendi ise ailesi tekkede bulunurken dünyaya gelmiştir (MD, s. 51, nr. 185).

[613] Kuçar'dan gelen Abdullah eşi, kızı ve oğlu ile birlikte 2 Kanunievvel 1317'de tekkeye gelmiştir (MD. s. 34, nr. 134); Buharalı Ruzimran ise eşi Satife, kayınvalidesi Meside ve oğlu Nadirhan'la birlikte 12 Kanunievvel 1317'de Hicaz'a doğru yola çıkmıştır (MD, s. 44, nr. 167).

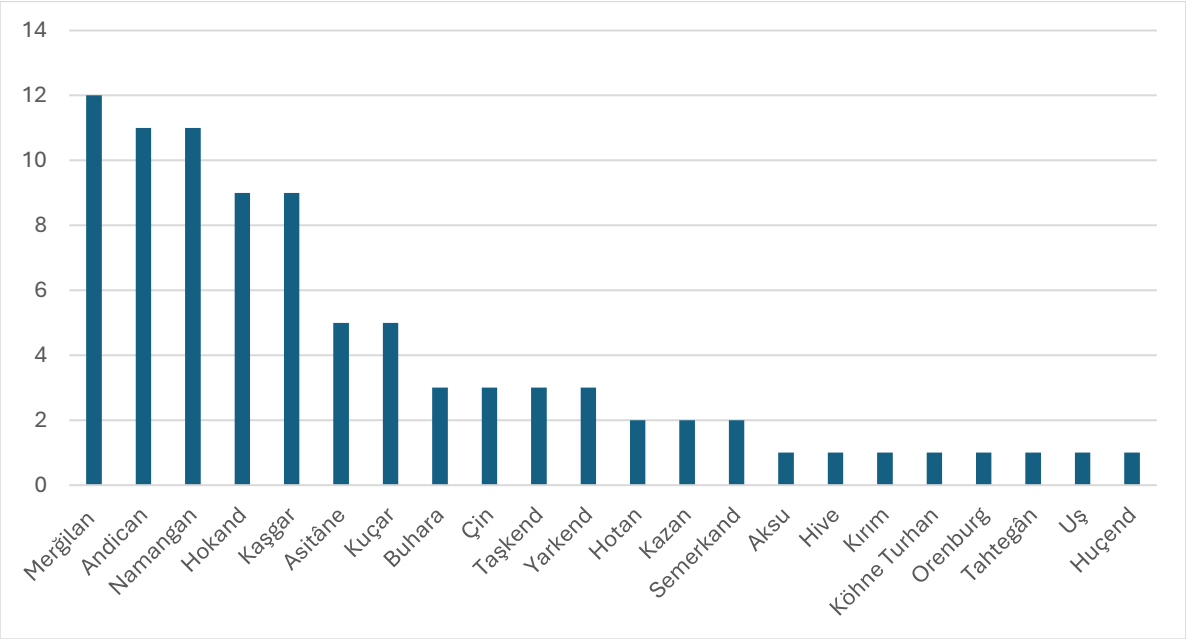
Yaş ortalamalarına göre en genç bireylerin geldikleri şehirler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir (bkz. Şekil 5.32).



Şekil 5.32: 1898-1925 arasında şehirlere göre yaş ortalamaları

Grafiğe göre Doğu Türkistan ve Çin bölgesinden gelenler grubun en yaşlılarıdır. 80 yaş üzeri kişiler ki içlerinden biri 90 yaşındadır, Kaşgar ve Hotan'dan yani Doğu Türkistan'dan gelmiştir. Kalanların biri Tahran diğeri Buharalıdır. Özellikle Çin ve Aksu gibi en uzak bölgelerden gelen ziyaretçilerin yaş ortalaması 39 civarında iken, daha yakın bölgelerden gelen ziyaretçilerin yaş ortalaması 30-35 arasında değişmektedir.

15-20 yaş arası gençlerin geldiği şehirler sıralaması ise Şekil 5.33'te gösterilmiştir (bkz. Şekil 5.33).



Şekil 5.33: 15-20 yaş arası kişilerin geldiği şehirler

Burada dönemin şartları doğrultusunda yalnız seyahat edebilecek yaşta olan kişiler olarak 15-20 yaş arası kişiler belirlenmiştir. Yüksek genç hareketliliğine sahip şehirler olarak Özbek şehirlerinin öne çıktığını görüyoruz. Mergilan ve Andican, genç nüfusun daha fazla seyahat ettiği iki şehirdir. Namangan, Hokand ve Kaşgar şehirlerinden gelen gençlerin sayısı da diğer birçok şehre göre yüksektir. Bu yaş aralığında Semerkand, Aksu, Hucend, Orenburg gibi şehirlerden gelenlerin sayısı oldukça azdır. Kuçar, Buhara, Çin, Taşkend ve Yarkend gibi şehirlerden gelen genç sayısı orta düzeyde (3-5 kişi) seyrederken, diğer şehirlerden (Hotan, Kazan, Semerkand, Aksu, Hive, Kırım, Köhne Turhan, Orenburg, Tahteşân, Uş, Hucend) gelen genç sayısı oldukça düşüktür (1-2 kişi). Belirli şehirlerden gelen gençlerin yoğunluğu, o şehirlerden daha önce gelen kişilerin kurduğu ağların ve dayanışma mekânizmalarının etkisini de gösteriyor olabilir. Göç yolları teorisine göre bir şehirden gelen ilk kişiler, daha sonra hemşerilerinin de gelmesi için zemin hazırlamış olabilirler.

Bu kitleye özellikle 20-30 yaş aralığındaki 575 kişilik yoğun ziyaretçi grubu eklenince tablo, beşerî sermaye teorisinde vurgulanan eğitim ve beceri kazanımı için yapılan rasyonel yatırımları örneklemekte, aynı zamanda İstanbul'un bir yarı-çevre ekonomik merkez olarak genç nüfusu çekmesi, dönemin beyin göçü fenomenini hatırlatmaktadır. Bu durum, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki ilk küreselleşme

dalgası sürecinde ortaya çıkan işgücü hareketliliğinin[614], Özbekler Tekkesi özelinde mikro düzeydeki bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

3. Bölümde ele aldığımız genel veri setinden hareketle yapılan hesaplamalarda tekke mensuplarının büyük çoğunluğu 25-45 yaş aralığında yoğunlaşmaktadır. Özbekler Tekkesi'nde ise genel yaş ortalaması 34 olup 25-35 yaş aralığında belirgin bir zirve görülmektedir. Bu açıdan iki profil büyük ölçüde örtüşmektedir.

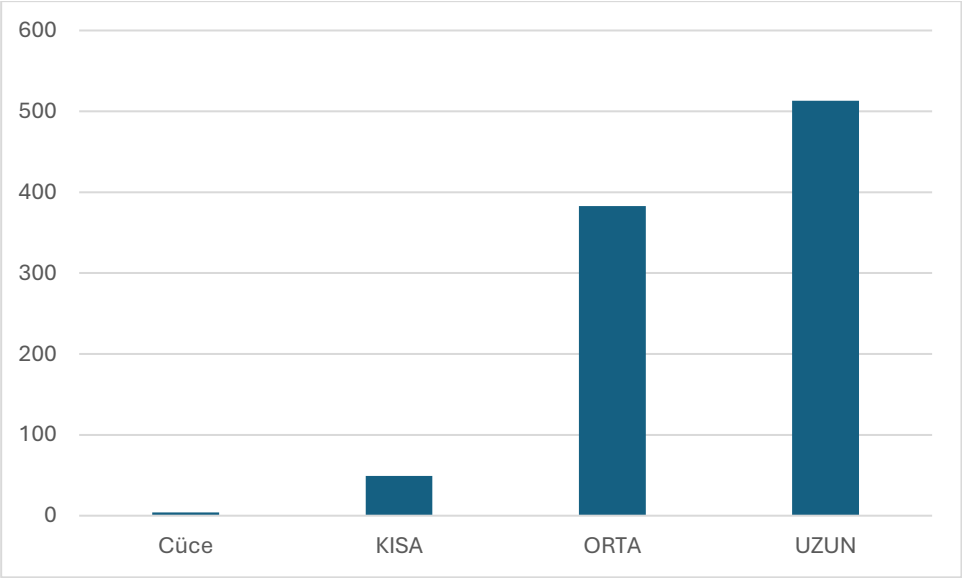
5.1.2. Kişileri resmetmek: Eşkâl-i Mahsûs

Misafir defterlerinde ve Nüfus Defteri'nde isim, peder ismi, memleket bilgilerinden sonra gelen sütunda genellikle "Eşkâl-i Mahsûsu" bölümü yer alıyor. Uzun, orta, kısa veya cüce olarak boy uzunluğu tarif edilirken, sarı, kara, ak, al ile de saç ve sakal renkleri belirtilmiştir. Sakalın boyu ve türü, yani gür mü, kıvırcık mı, köse mi; sakal yoksa bıyığın türü, rengi, kişinin tıraşlı olup olmadığı kaydedilmiştir. Eğer bir ârızı var ise o da yekçeşm, bir ayağı yok, teninde bir hastalık varsa alaca gibi kelimelerle ifade edilmiştir.

Bu kayıtlar, tekke sakinlerinin resmî makamlarca tanınmasına, gerektiğinde bulunabilmesine ve kimlik tespitlerinin yapılmasına imkân sağlıyordu. Misafir ve Nüfus defterlerinde eşkâllere yer verilmişken Resmi Misafir Defteri'nde bu kayıtların tutulmamış olması ayrıca dikkate değerdir. Bu antropolojik bilgiler, tekkeye gelen kişilerin fiziksel özellikleri hakkında veriler sunarken farklı bölgelerden gelen insanların etnik kökenleri ve bölgesel farklılıkları hakkında ipuçları vermektedir. Örneğin, belirli tarikat mensuplarının kıyafetlerde olduğu gibi kendilerine özgü sakal şekilleri olabilir. Fiziksel arızalar, hastalık izleri gibi kayıtlar, dönemin sağlık koşulları, yaygın hastalıklar ve engellilik durumları hakkında bilgi sağlar. Modern araştırmacılar için bu kayıtlar eşsiz bir kaynak oluşturmaktadır.

---

[614] Buharlı gemiler ve demiryolları, kıtalararası ulaşımı hem inanılmaz derecede hızlandırdı hem de maliyetleri radikal şekilde düşürdü. Yaklaşık 50-60 milyon Avrupalı (özellikle İrlandalı, İtalyan, Alman ve Doğu Avrupalı), işgücü ihtiyacı yüksek olan ve yüksek ücret vaat eden ABD, Kanada, Arjantin ve Brezilya gibi "Yeni Dünya" ülkelerine göç etti. Çin ve Hindistan'dan milyonlarca işçi, Güneydoğu Asya'daki plantasyonlara, madenlere, Mançurya ve Sibirya'nın tarım alanlarına akın etti. Göç eden nüfus homojen bir yapıya sahipti: Ezici çoğunluğu genç, bekar ve üretken yaştaki (genellikle 15-35 yaş arası) erkek işçilerdi. Anadolu ve Lübnan/Suriye coğrafyasından binlerce gayrimüslim ve Müslüman tebaa (Ermeniler, Rumlar, Türkler, Süryaniler), ekonomik birikim yapmak amacıyla Amerika kıtasına (özellikle ABD ve Arjantin) göç etti. Balkanlar ve Kafkasya'dan kaçan milyonlarca muhacir imparatorluk topraklarına sığınırken; sanayileşen-küreselleşen tarım merkezleri (Adana Çukurova, İzmir pamuk ve tütün havzaları gibi) imparatorluk içinden devasa büyüklükte iş gücünü çekmeye başladı (Donald Quataert ve Erik Jan Zürcher, *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiyesine İşçiler 1839-1950*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 118; Meltem Toksöz, *Nomads, Migrants and Cotton in the Eastern Mediterranean*, ed. Suraiya Faroqhi - Halil İnalcık, Brill, Leiden 2010, 85-106).

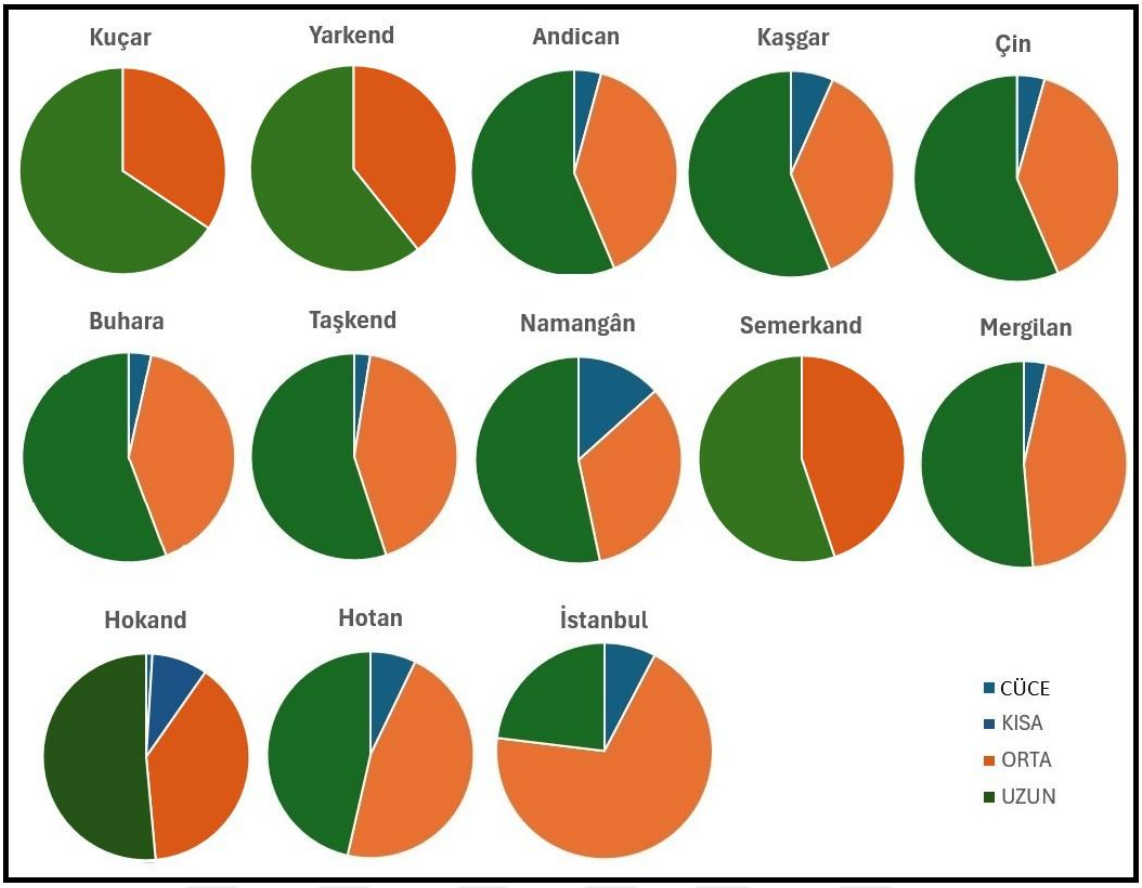


Şekil 5.34: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin boy dağılımı

Grafikte görüldüğü üzere çoğunluğun uzun ve orta boylu bireylerden oluştuğu görülmektedir. Kısa boyluların ise oldukça az, 51 kişi olduğu görülmektedir. Hem boyca hem nitelikçe topluluğun en kısaları 2 cücedir. Bunlardan biri 1321'de geldiğinde Misafir Defteri'nde 514 numarada, 1327'de geldiğinde dervişlerin yazıldığı Nüfus Defterinde ise 173 numarada kayıtlı Hacı İsmail isimli bir Hokandlıdır. Hacı İsmail ikinci gelişinde hayli yer dolaşmış enteresan bir kişidir.[615] Diğeri kişi ise Misafir Defteri'nde 231 numarada kayıtlı Mergilanlı Abdülmelik'tir.

Boy uzunluğuna göre kişilerin geldikleri şehirler özelinde bir sınıflama yapılacak olursa en çok ziyaretçi gelen şehirlerin dağılımı Şekil 5.35'te verilmiştir.

[615] Defterde "Mülahazat" sütununda kişinin seyahat bilgilerinin de yer aldığı çeşitli malûmat yer almaktadır. Hokandlı Hacı İsmail mülahazatı bir hayli uzun ve çeşitlidir, Hacı İsmail sebebi belirtilmemiş kısa süreli yedi seyahat yapmış ülkeyi boydan boya gezmiştir. Gittiği yerler çoğunlukla diğer ziyaretçilerin de gittiği yerlerdir. Her türlü spekülasyona açık bu seyahatler şu şekildedir: 5 Mart 1328 Selanik'e gitmiştir. 15 Mart 1328'de tekkeye dönmüştür. 23 Nisan 1328 Edirne'ye gitmiştir. 18 Eylül 1328'de tekkeye geri dönmüştür. 20 Teşrinievvel 1328 Adana'ya gitmiştir. 3 Nisan 1329'da tekkeye avdet etmiştir. 12 Nisan 1329 Konya'ya gitmiştir. 25 Eylül 1329 avdet etmiştir. 14 Şubat 1329 Bağdat'a berren gitmiştir. 1 Haziran 1330 gelmiştir. 2 Haziran 1330 Edirne'ye gitmiştir. 20 Eylül 1330 dergâha avdet etmiştir. 10 Teşrinievvel 1330 Tekfurdağı'na gitmiştir. 11 Eylül 1331 dergâha gelmiştir. 19 Teşrinievvel 1331 Hicaz'a gitmiştir (Nüfus Defteri, s. 34, nr. 173).



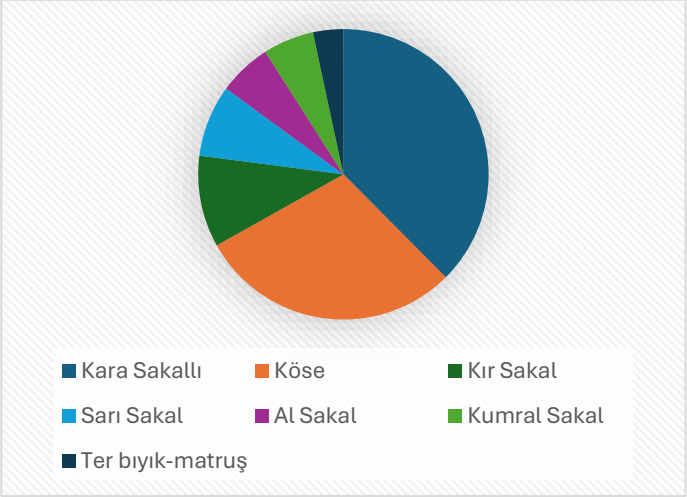
Şekil 5.35: 1898-1925 arasında tekkeye gelen kişilerin boy ölçülerine göre geldikleri şehirler

Baten ve Blum Orta Asya'nın antropometrik verilerini inceledikleri çalışmalarında[616], 1810-1890 yılları arasında bölge erkeklerinin ortalama boy uzunluğunun 165-167 cm aralığında olduğunu göstermiştir. Mukim dervişler Nüfus Defteri'nde İstanbullu Yavuz Selim Bey "Orta boylu, 171" olarak kaydedilmiştir.[617] Bu veriler ışığında "orta" olarak kabul edilen 171 cm'lik ölçünün, 19. yüzyıl sonu Türkistan coğrafyası için ortalama boyun üzerinde bir değer olduğu görülür. Yani defterlerdeki "uzun boylu" ifadesi 171'in üzerindeki kişileri kapsamaktadır. Coğrafyaya bakıldığında ilginç bir tablo ortaya çıkıyor: Kuçar ve Yarkend'den gelenler uzun boyludur; orta boylular nadir, kısa boylu hiç yoktur. Andican, Kaşgar, Çin, Buhara, Taşkend, Mergilan, Hokand ve Hotan'dan gelenler çoğunlukla uzun boylu; orta boylular az sayıda, kısa boylular daha da azdır. Semerkand'dan gelenler arasında ise kısa boylu hiç kimse yoktur.

[616] Joerg Baten ve Matthias Blum, "Growing Tall but Unequal: New Findings and New Background Evidence on Anthropometric Welfare in 156 Countries, 1810–1989", *Economic History of Developing Regions,* 27/1, (2012), s. 66-85.
[617] ND, s. 94, nr. 268.

Uzun boylu olarak tanımlanan, yani 171 cm'den daha uzun olan kişilerin çoğunlukla Kuçar ve Yarkend'den geldiği görülüyor. Bu şehirlerde orta boylu bireylerin oranı oldukça düşük. Kısa boylular ve cüce bireyler görünmüyor. Andican, Kaşgar, Çin, Buhara, Taşkend, Mergilan, Hokand ve Hotan'da uzun boylu bireyler burada da baskın. Orta boylular ikinci sırada, kısa boylu bireyler ise çok düşük oranda. Semerkand'da ise kısa boylu kimse görünmüyor. İstanbul'a gelindiğinde tablo tersine dönüyor, orta boylular en fazla. Uzun boylular onları takip ediyor ve kısa boylu oranı Hotan ve Kaşgar'la benzer durumda. Bu bilgileri defterde kara, sarı, kumral, al olarak kaydedilmiş olan saç-sakal rengi ile karşılaştırabilirsek bölge insanın ırk özelliklerine dair anlamlı bilgilere ulaşılabilir.

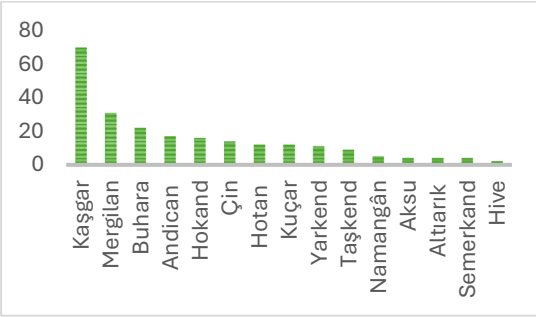
Eşkali kaydedilmiş 950 kişinin saç renklerine göre özelliklerini Şekil 5.36'da gösterilmiştir.



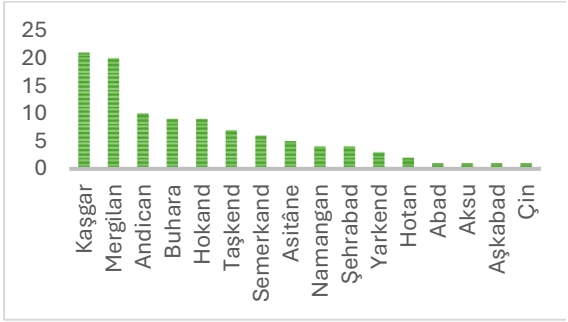
Şekil 5.36: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin fiziksel özelliklerine göre dağılımı

Genel olarak grafik, bu popülasyonda koyu renkli sakallı bireylerin baskın olduğunu, ancak aynı zamanda sakalsız bireylerin de ciddi bir yer tuttuğunu söylüyor. İncelediğimiz toplulukta köseliğin önemli bir genetik özellik olduğu görülüyor. Açık renkli (sarı, al, kumral) sakal ise daha az yaygın. Ancak bu toplam yani sarı, al, kumral kişiler topluluğun beşte birini oluşturuyor ki önemli bir oran olduğunu söylemek mümkündür. 25 yaşa kadar olan bireyler sıklıkla "Ter bıyık" veya "Şabb'ı emred" ifadesi ile kaydedilmiştir. Bu kitle içinde "matruş" yani sakalı tıraşlı bireyler de vardır. Bıyık bırakma geleneğinin de yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

Grafikte dikkat çeken köse ve açık renkli kişilerin ağırlıklı olarak nereden geldiği Şekil 5.37 ve 38'da gösterilmiştir.



Şekil 5.37: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin şehirlere göre köse bireyler



Şekil 5.38: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin şehirlere göre sarı, al, kumral bireyler

Kaşgar her iki grafikte de baskın durumda. Hem köse bireyler açısından hem de sarı, al ve kumral bireyler açısından en yüksek oranlara sahip şehir Kaşgar, Mergilan, Andican ve Hokand her iki kategoride de yüksek sıralarda yer alıyorlar, bu da bu şehirlerde genetik varyasyonun daha zengin olduğunu düşündürebilir. Genel olarak, köselik oranları daha çeşitli bir dağılım gösterirken, sarı, al ve kumral bireylerin sayısı belli başlı şehirlerde yoğunlaşmış gibi görünüyor. Örneğin, Namangan köselikte daha düşükken, sarı, al ve kumral bireylerde daha yüksek bir orana sahip.

Boy ve saç rengi gibi özellikleri mukayese ettiğimizde ise hem açık tenli kişilerin hem de uzun boyluların baskın olduğu şehirlerin Kaşgar ve Mergilan olduğu görülüyor. Andican'da uzun boyluların çoğunlukta olduğu ve sarı-kumral-açık tenli bireylerin de nispeten fazla olduğu görülüyor. Hokand ise kısa boyluların dikkate değer bir grup oluşturduğu ve açık tenli bireylerin orta seviyelerde olduğu bir şehir olarak öne çıkıyor. Bu iki şehirde de uzun boylu bireyler baskınken, sarı-kumral-açık tenli kişilerde orta seviyelerde bir yoğunluk gözleniyor. Namangan ve Yarkend hem orta boylu bireylerin hem de sarı-kumral-açık tenlilerin belirli bir oranda bulunması dikkat çekiyor. Özellikle Yarkend, genetik çeşitliliği yüksek bir bölge olabilir. Genel olarak bu şehirlerin Türkistan'ın merkezi ve ticaret yollarında yer almasının bir sonucu olarak farklı gen havuzlarının etkileşime girdiği yerler olarak dikkati çekiyor.

Tarihi İpek Yolu güzergâhındaki şehirlerden gelenlerin genetik çeşitliliği, bölgenin tarihî demografik yapısına ışık tutar gibidir. Kaşgar ve Mergilan gibi şehirler, İpek Yolu'nun temel kavşak noktalarını oluşturmaları sebebiyle farklı etnik grupların

kesişme noktası olmuştur. Özellikle Andican ve Hokand ve Yarkend'deki çeşitlilik, bu bölgelerin doğu-batı ve kuzey-güney ticaret ağlarındaki merkezi konumlarıyla ilişkili olmalıdır.[618]

5.1.3. Sultantepe Özbekler Tekkesi'nde Sanatlar-Meslekler

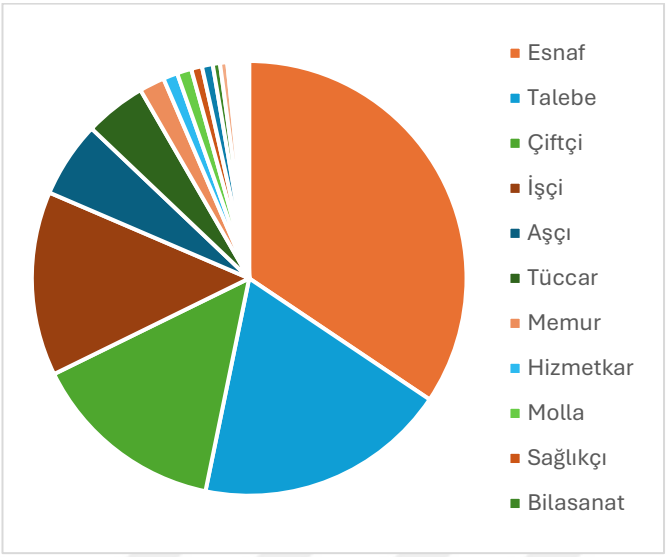
Sultantepe Özbekler tekkesi şeyhlerinden İbrahim Edhem Efendi (v. 1904) hezarfen sıfatı ile meşhur olmuş bir şahsiyettir. Tekkenin Muhasebe Defterleri'nden anlaşılacağı üzere[619] o dönemde tekke İbrahim Edhem Efendi'nin maharetlerinin bir sahnesi olmuştur. Marangozluktan, döküme, iplikçilikten dokumaya kadar pek çok zanaatın ve sanatın çeşitli dallarının üretim merkezi haline gelen tekkenin misafirleri de farklı mesleklere mensup kişilerden oluşmuştur. Tekke defterlerine göre gelen kişilerin büyük çoğunluğu esnaftan oluşuyor. Bakkal, kunduracı, tabbâh, boyacı, demirci, marangoz, çuhacı, çulhacı bireyler misafirlerin yüzde otuz dördünü teşkil ediyor.

Bilindiği üzere tekkeler, manevi ihtiyaçların yanı sıra ekonomik ağların oluşmasına ve mesleki dayanışmaya da hizmet etmişlerdir. Bu durumu doğrular şekilde Türkistan bölgesinden İstanbul'a gelen esnafın yüksek oranı, göçün sadece dinî veya siyasi nedenlerle değil, ekonomik motivasyonlarla da gerçekleştiğini göstermektedir. Bu kişiler, mesleki becerilerini İstanbul'un ekonomik hayatına entegre ederek hem kendi geçimlerini sağlamış hem de şehrin ekonomisine katkıda bulunmuşlardır. Farklı bölgelerden gelen zanaatkârlar, kendi bölgelerinin zanaat geleneklerini, tekniklerini ve estetik anlayışlarını da İstanbul'a taşımışlardır.[620]

Benzer meslek grubundan insanların tekke etrafında toplanması, asırlarca birer lonca olarak faaliyet göstermiş olan tekke geleneklerine uygun olarak şehirde karşılaştıkları zorluklara karşı dayanışma ağları kurmalarını sağlamış olmalıdır.[621] Tekke, yeni gelenlerin iş bulmasına, meslek edinmesine veya var olan becerilerini geliştirmesine yardımcı olan bir platform işlevi görmüş olabilir. Esnaf ve zanaatkârların el becerisi gerektiren ve dil engeli olmadan icra edilebilen meslekler, göçmenlerin yeni ortama uyum sağlamasını kolaylaştırmıştır. Bu kişilerin daha öncekileri takip ederek

[618] David Christian, "İpek Yolları mı, Bozkır Yolları mı? Dünya Tarihinde İpek Yolları", *Dünya Tarihi Dergisi* XI/1 (2000), s. 1-26.
[619] Ayrıntılı bilgi için bkz. Can, "Tekkede Üretim ve İktisadi Faaliyetler: Sultantepe Özbekler Tekkesindeki Muhasebe Defterleri Üzerine Bir Değerlendirme", 85-100.
[620] Sibgatullina, "Tatarca Hacnamelerde İstanbul", s. 335-37.
[621] Şavk, "Geç Ortaçağ Haberleşme Tarihi Açısından Ahi Tekkeleri", s. 968-71.

tekkeyi tercih etmesi, onların göç sonrası adaptasyon yöntemlerini yansıtmaktadır. Ziyaretçilerin mesleklerine göre dağılımını görmek için Şekil 5,39'a bakınız.



Şekil 5.39: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin meslekler dağılımı

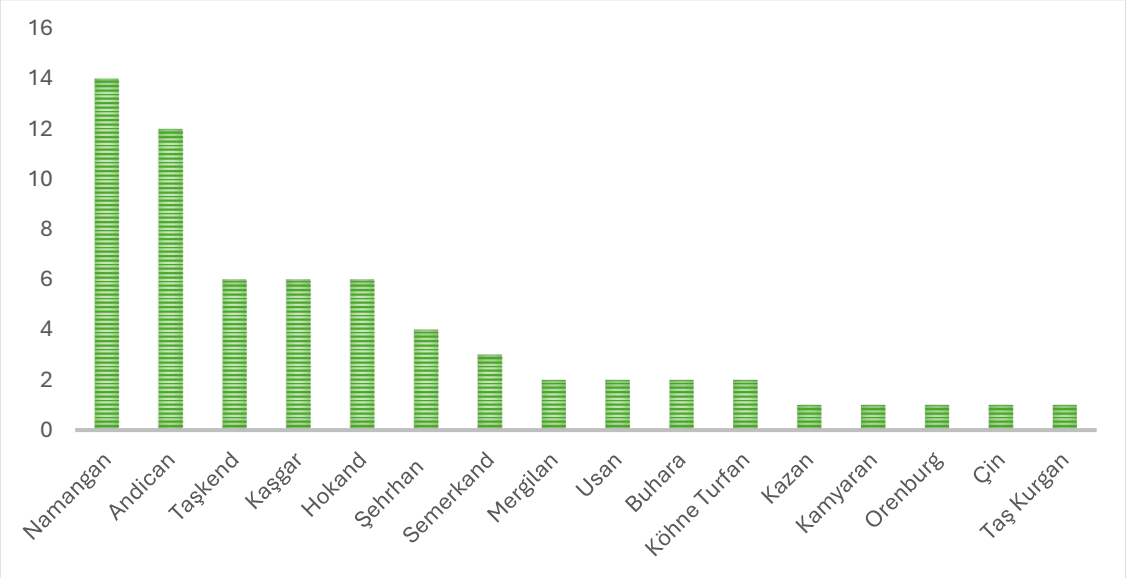
Şekil 39'un gösterdiği üzere, tekke defterlerindeki misafirlerin ikinci büyük kitlesini yüzde on dokuzluk dilimle talebeler (öğrenciler) oluşturmaktadır. Bu bulgu, daha önce incelenen yaş dağılımı verilerini doğrulamakta ve tamamlamaktadır.

Öğrencilerin büyük bir kısmı talebe veya talebe-i ulûm gibi genel ifadelerle kaydedilmiş olsa da bazılarının okudukları okullar da kaydedilmiştir. Nüfus Defteri'nde kayıtlı olan Namangânlı Hacı Emin Galata Sultanisi'nde öğrencidir.[622] Yine aynı defterde kayıtlı olan Hacı Muhammed Emin Çin'den gelmiş ve Galata Sultanisi'nde öğrencidir.[623] Resmi Misafir Defteri Kuçarlı Murteza bin Yusuf[624] ise İstanbul Sultanisi'nde talebedir.[625] Ayrıca, bir kişi Zabıta Mektebi'ne, bir kişi Terakki Mektebi'ne, bir kişi Tıp Mektebi'ne ve bir kişi de Ziraat Mektebi'ne devam etmiştir. Sultantepe Özbekler Tekkesi ziyaretçileri İstanbul'a eğitim amacıyla da gelmiş ve çok çeşitli mektepleri tercih etmişlerdir. Medreselileri de eklersek, bu çeşitlilik daha da artmaktadır. Ziyaretçiler, genellikle Fatih, Eyüp ve Ayasofya Medreselerine gitmiş olup, bazı kayıtlarda yalnızca "Medreseye gitti" ifadesi yer almaktadır. Andicanlı

[622] ND, s. 73, nr. 355.
[623] ND, s. 73, nr. 357.
[624] RMD, s. 3, nr. 69.
[625] 1896'da Numûne-i Terakki özel okullarının birleşmesi ile oluşturulan idâdînin 1913'te aldığı isimdir. Sonradan İstanbul Erkek Lisesi olarak adlandırılmıştır. Bkz. Ayhan Doğan, "İstanbul Lisesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 4, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 232.

Muhammed Rıza Darülfünun-ı Osmani'de[626], Kazanlı Ahmed Efendi de İzmir Mekteb-i İdadisi'nde muallimdir.[627]

Öğrencilerin Sultantepe Tekkesi'ndeki yüksek oranı, Orta Asya'dan İstanbul'a eğitim amaçlı hareketliliği göstermektedir. Galata Sultanisi, İstanbul Sultanisi ve Darülfünun gibi modern eğitim kurumları, Osmanlı modernleşmesinin imparatorluk sınırlarını aşan etkisinin yansımasıdır. Bu merkezlerde farklı coğrafyalardan gelen gençlerin bir arada yaşaması ve öğrenilmesi önem taşımaktadır, özellikle Rusya, Çin ve İngiliz sömürgecilik baskısı altındaki bölgelerden gelenler için. Bu ortam, müşterek sorunlar karşısında ulus-ötesi bir dayanışma bilinci oluşturmaya imkân sağlamıştır. Öğrencilerin geldikleri yere göre dağılımları için Şekil: 5.40'a bakınız.



Şekil 5.40: 1898-1925 arasında en çok öğrenci gönderen şehirler

Namangan, Andican, Hokand gibi Fergana Vadisi şehirlerinden gelen öğrenci sayısının yüksekliği, söz konusu bölgenin Orta Asya'da eğitim ve modernleşme hareketinde merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. 19. yüzyıl sonunda Rusya'nın nüfuzu arttıkça, bölgede eğitim reformu arayışları başlamış; İstanbul bu arayışa yanıt veren merkezlerden biri olmuştur. [628] Ticaret yollarının üzerinde yer alan Taşkend ve Kaşgar'dan da öğrencilerin gelmesi, bu şehirlerin yalnızca ticari değil, kültürel ve

[626] ND, s, 77, nr. 273.
[627] RMD, s. 67, nr. 327.
[628] Arzu Tozduman Terzi, "Mekke ve Medine'de Kazanlıların Kurdukları İlmi Cemiyetler 'Rusyalı İslam Talebesi Cemiyet-i İlmiyyesi'", *Kazanlı Yenilikçi Alimler Şehabeddin Mercanî ve Kazan Kültürü*, ed. Ali Arslan vd., c. 1, Eskişehir 2014, s. 223.

entelektüel bakımdan da dış dünyayla sıkı temas halinde olduğunu göstermektedir. Elbette, bu veriler bölgenin tümünü temsil etmez; ancak bir tekke üzerinden geçen öğrenci akışı anlamlıdır.

Türkistan'dan gelen öğrencilerin çift taraflı bir etkileşimi, Osmanlı ile Türkistan Müslümanları arasında kültürel ve entelektüel bağların güçlenmesine katkıda bulunmuş[629], bu kişilerin Osmanlı eğitim sistemi ve Türkçesi ile yakınlaşmasını sağlamıştır. Bu öğrenciler, kendi ülkelerine dönüp Osmanlı eğitimini yayma konusunda önemli roller üstlenmişlerdir. İstanbul'da bulundukları süre içinde de Osmanlı eğitim sistemine eleştiriler getirerek gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.[630]

En yoğun üçüncü meslek grubu olan çiftçilerin çoğu sırasıyla Kaşgar, Mergilan ve Andican'dan gelmiş görünmektedir. Bakkalların çoğu Andicalıdır, aşçıların çoğu ise Hokand ve Kaşgar'dan gelmişlerdir. Bu kişilerin tekkede de aşçılıkla görevlendirildikleri görülmektedir.[631] Hamal, arabacı, amele, çatıcı gibi işçi sınıfına giren kişiler daha çok Mergilan ve Semerkand civarından gelmiştir. Az sayıdaki tüccar çoğunlukla Semerkand'dan gelmiş görünmektedir.

Planlı bir tercih ya da bir şekilde yolda karşılaşan bu topluluklar aynı dini ve kültürel değerlere sahip oldukları için İstanbul'daki Özbekler Tekkesi'nde buluşmuşlardır. Bu buluşma noktası, sadece bir transit geçiş yeri değil, aynı zamanda tasavvufi eğitim, sosyal dayanışma ve ekonomik destek[632] sağlayan bir merkez işlevi görmüştür. Bu ağlar sayesinde Orta Asya ve Osmanlı dünyası arasında dini, kültürel ve siyasi bilgiler yayılmıştır. Farklı etnik gruplar arasında kültürel alışveriş ve etkileşim artmıştır. Ticari ağlar güçlenmiş, yeni ekonomik fırsatlar ortaya çıkmıştır. Ziyaretçiler arasında kurulan ilişkiler, zamanla geniş bir sosyal ağın temelini atmıştır. Bu ağ yapısı, İstanbul'un kozmopolit yapısını güçlendirmiş ve şehrin kültürel çeşitliliğine katkıda bulunmuştur.

---

[629] Buhara Özbekler Tekkesi Şeyhi Buharalı Mehmet Abdurrahman memleketindeki gençlerin İstanbul'da eğitim alabilmesi için "Buhara Tamim-i Maarif Cemiyeti"nin kurucuları arasındadır. Buhara Emirliği'nin, önde gelen tüccar ve uleması yetenekli çocukları bu cemiyet vasıtasıyla İstanbul'a göndermiş, Türkistan ve Buhara'da ise İstanbul'dakilere benzer okulları açmayı da hedeflemişlerdir (Dilnoza Jamolova, "Buhara Gençlerinin Türkiye'deki Toplumları", Türk Tarih Kurumu Yayınları, t.y., https://www.ttk.gov.tr/wp-content/uploads/2022/04/18-DilnozaJamolova.pdf [Erişim tarihi: 24.10.2024].

[630] Ahmet Kanlıdere, "Rusya ve Osmanlı Türklerinin İlişkileri", *XIX. Yüzyıl Türk Tarihi*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2013, s. 89-92.

[631] Misafir Defteri 42 numarada kayıtlı Hokandlı Hacı Lâl Şah 1316'da 48 numarada kayıtlı Yarkendli Hacı Mehmed 1316'da tekkede aşçılık yapmıştır.

[632] Can, *Spiritual Subjects*, s. 81.

Genel veri setinde devlet memurları %47 ile zirvede yer alırken Özbekler Tekkesi'nde bu oran son derece düşüktür. Bu karşıtlık, yalnızca sayısal bir farklılık değil, hem iki ayrı tekke tipinin işlevsel uzmanlaşmasının somut kanıtı hem de Özbekler Tekkesi mensuplarının kalıcı olmayan kitleye mensup olmalarındandır. Genel veri setindeki tarikat bazlı meslek analizinde Nakşibendiyye mensuplarının %18'inin esnaf olduğu ve bu oranın tarikat-lonca ilişkisinin ekonomik dayanışma ağları biçiminde işlediğini gösterdiği görülmekteydi. Özbekler Tekkesi'nin %34'lük esnaf oranı, bu ilişkiyi Nakşibendiyye'nin kendi iç dinamiğinde değil, göç ve seyahat örüntüleri içinde somutlaştırmaktadır: İpek Yolu geleneğinin modern devamcıları olarak Fergana Havzası ve Kaşgar merkezli ticaret erbabı, bu tekkeyi hem konaklama hem de mesleki dayanışma mekânı olarak kullanmıştır. Öte yandan ulema oranının genel veri setindeki %21'den Özbekler Tekkesi'nde belirgin biçimde düşüşü, bölgesel karşılaştırmalı analizle de örtüşmektedir: Türkistan profilinde devlet memuru oranı %2, esnaf oranı ise %35 olarak tespit edilmişti. Özbekler Tekkesi bu profilin neredeyse birebir mikro ölçekli yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu tablo, genel tekke profilinin ağırlıklı olarak Osmanlı bürokrasisi ve ulema çevresiyle ilişkili olduğunu; Özbekler Tekkesi'nin ise tamamen farklı bir sosyal kesimi, yani Türkistanlı ticaret erbabı ve öğrencileri ağırladığını açıkça göstermektedir. Bölgesel karşılaştırma tablosundaki Türkistan profiliyle (%35 esnaf, %2 devlet memuru) tam anlamıyla örtüşmektedir.

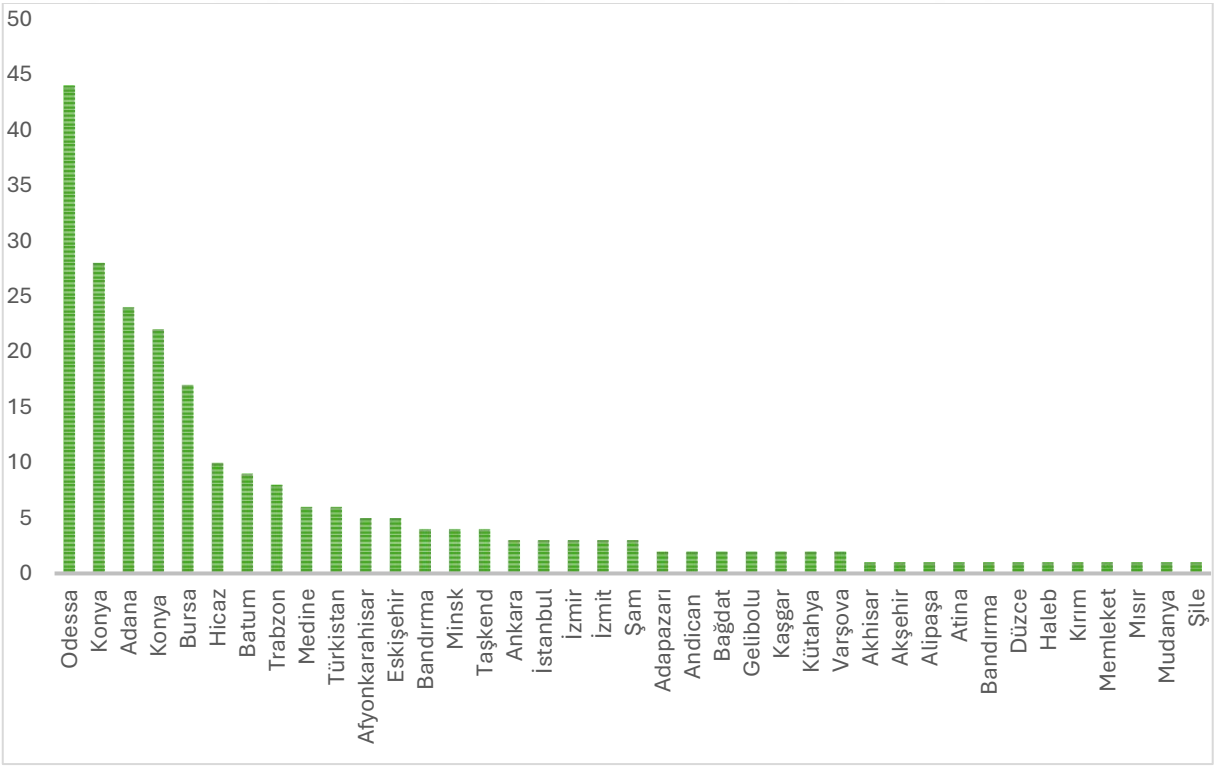
Genel veri setinde medrese eğitiminin %71 gibi baskın bir oranla öne çıkmaktadır. Özbekler Tekkesi'nde ise eğitim bilgisi çok daha sınırlı ölçekte kaydedilmiş ve ziyaretçilerin büyük çoğunluğunun eğitim durumu defterlere geçirilmemiştir. Bu durum genel veri setindeki Türkistan profilinin sıfıra yakın eğitim oranıyla (%3-4) uyumludur ve yukarıda açıklandığı gibi belgelerin eğitim kaydı tutmamasından kaynaklanmaktadır. Belge yapısının gereği olarak İstanbul'da bir eğitim kurumuna devam etmeyenlerin eğitim bilgisi kayıt dışı kalmıştır. Bu sebeple eğitim oranının düşüklüğü, bölge halkının eğitimsizliğini değil, kayıt pratiklerinin sınırını yansıtmaktadır. Bununla birlikte Özbekler Tekkesi'nde Galata Sultanisi, İstanbul Sultanisi ve Darülfünun gibi modern kurumlara devam eden öğrencilerin varlığı dikkat çekicidir; bu kişiler genel veri setindeki modern eğitim alan Nakşibendî ve Halidî profillerle örtüşmektedir.

5.1.4. Seyahat Motivasyonları ve Güzergâhlar

Misafirlerin geldikleri memleketler yukarıda belirtilmişti. Defterlerde "Geldiği Mahal" başlığı altında veya mülahazat kısımlarında ziyaretçilerin nereden geldiği bilgisine de yer verilmiştir. Bu başlık altında kişinin memleket bilgisinin haricinde, İstanbul'a varmadan önce bulunduğu yer de belirtilmiştir. Bu bazen birer aktarma üssü durumundaki Odessa olabilir, bazen Batum. Adana da olabilir Konya da. Bu bölümde "Geldiği Mahâl" ve "Gittiği Mahâl" başlığı altında kaydedilmiş bilgiler değerlendirilecektir.

Geldiği Mahal: Hareket Noktaları

Sultantepe Özbekler Tekkesi'ne gelen ziyaretçilerin seyahat örüntüleri, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki karmaşık ulaşım ağlarını yansıtmaktadır. Özellikle Odessa'nın hac seyahatleri için önemli bir merkez olduğu görülmektedir. Bu durum sadece ulaşım olanakları hakkında bilgi vermekle kalmaz; ticaret yolları ile hac güzergahlarının birbirleriyle çakışmış olduğunu da gösterir. Bu seyahat desenleri, Rus İmparatorluğu ve Osmanlı Devleti arasındaki geçişleri de yansıtmakta ve bazı şehirlerin farklı bölgeler arasında bağlantı noktaları olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır (bkz. Şekil 5.41).



Şekil 5.41: 1898-1925 arasında gelen ziyaretçilerin güzergâh şehirleri (hareket noktaları)

Hac yolculuğu güzergahları ve ulaşım tercihleri, ziyaretçilerin seyahat dinamiklerini yansıtmaktadır. Odessa ve Batum gibi büyük deniz limanlarına sahip şehirler, İstanbul'a deniz yoluyla ulaşmalarını kolaylaştırmış, Şam, Adana, Mersin, Konya ve Ankara gibi şehirler, kara yoluyla hatta yayan (berren) gidilen hac güzergahı üzerinde önemli duraklar olmuştur. Bu ara şehirlerden gelenlerin defter kayıtlarında yer alması, bunların sadece menzil olmaktan çok daha fazla anlam taşıdığını göstermektedir. Kara yolunu tercih edenler, uzun yolculuklar sırasında bu şehirlerde çalışmış, belki yerleşmiş, hac masraflarını karşılamak için ticaret yapmışlardır. Kısacası, bu şehirler sadece geçici duraklar değildir, buralarda ziyaretçiler bir süre kalıp çalışmış, ticari faaliyetlerde bulunmuştur.

Sultantepe Özbekler Tekkesi'ne gelen ziyaretçilerin seyahat örüntüleri, bir hac yolculuğundan çok daha karmaşık bir sosyo-ekonomik hareketliliği yansıtmaktadır. Geleneksel hac güzergâhı dışındaki şehirlere (Afyon, Bursa, Eskişehir gibi) yapılan ziyaretlerin fazlalığı, bu kişilerin yalnızca dini amaçlarla değil, çeşitli ekonomik ve sosyal nedenlerle de seyahat ettiklerini gösteren durumlardır. Bu bireyler, farklı şehirlerde geçici veya yarı-kalıcı yaşamlar sürdürerek, çalışma ve geçim sağlama fırsatları aramışlardır. Bu durum, modern anlamda tanımlanmış "göçmen" veya "hacı" kategorilerinin ötesinde, daha akışkan ve çok yönlü kimlik ve yaşam biçimlerine işaret etmektedir.

Nüfus Defteri'nde kayıtlı olan Ahmet'in durumu, bu karmaşık göç ve kimlik dinamiklerinin çarpıcı bir örneğidir. Tekkeye 27 Temmuz 1905'te tekkeye gelmiş 6 Teşrinisani'de Hicaz'a gitmiştir. Şubat ayında tekrar dönen Ahmet Efendi 4 Mart 1906'da bu defa, defterlerde Sultantepe Özbekler Tekkesi ile sıkı ilişkileri olduğu görülen Sultanahmet Dergâhı'na gitmiştir.[633] Buhara kökenli olmasına rağmen Bolu'da doğan Ahmet'in ailesi, yakın zamanda Anadolu'ya yerleşmiş olmasına rağmen hala Buharalı kimliğini korumaktaydı. Bu durum, fiziksel yerleşimden bağımsız olarak kültürel ve etnik kimliğin korunabildiğini ve diaspora toplulukların kendi kimlik algılarını nasıl sürdürdüklerini göstermektedir. Defterlerde bulunabilmiş bu yegâne örnek söz konusu durumun da yegâne olduğu anlamını taşımamaktadır. Aşağıdaki bölümlerde görüleceği üzere tekkeye gelenlerin önemli bir kısmı İstanbul'a veya başka

[633] ND, s. 5, nr. 15.

diğer şehirlere yerleşmiştir. Bu sebeple Buharalı Ahmet benzeri ancak kayıt altına alınamamış başka örneklerin olması kuvvetle muhtemeldir.[634]

Tekke sakinlerinin bu çok yönlü seyahat ve yerleşim pratikleri, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Osmanlı İmparatorluğu ve çevresi arasındaki insan hareketliliğinin sadece kalıcı göç veya hac ziyareti olarak indirgenemeyecek kadar karmaşık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bireyler, imparatorluklar arası sınırları aşan yaşam çözümleri geliştirmiş, ekonomik fırsatları takip etmiş ve aynı zamanda kültürel bağlarını sürdürmüşlerdir. [635]

Sultantepe Özbekler Tekkesi, bu dinamik ve çok yönlü hareketliliğin merkezlerinden biri olarak hizmet vermiş, farklı coğrafyalardan gelen, çeşitli amaçlarla hareket eden ve karmaşık kimlik yapılarına sahip bireyleri bir araya getirmiştir. Tekke defterlerindeki bu seyahat örüntüleri, modern ulus-devlet anlayışının ve sabit kimlik kategorilerinin ötesinde çok katmanlı bir dünya görüşünün varlığını göstermektedir.

Gidilen Mahal: Varış Noktaları

Defterlerde "Nereye gittiği" başlığı altında kaydedilmiş olan bilgileri üçe ayırmak mümkün. Bir grup beklenildiği üzere Hicaz topraklarına, Mekke'ye veya Medine'ye, ikinci grup Osmanlı toprakları dahilindeki bir başka şehre, üçüncü grup ise İstanbul içindeki semtlere gitmişlerdir.

Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin sadece Hicaz'a giden hacılar için değil, aynı zamanda geniş bir coğrafyada hareket eden çeşitli gruplar için de önemli bir merkez olduğu anlaşılmaktadır. Çok yönlü hareketlilikler hem sosyal ağların genişlemesine hem de yeni kültürel karşılaşmalara zemin hazırlamaktadır.[636] Ziyaretçilerin geldikleri şehirler ve tercih ettikleri güzergâhları bu bağlamda analiz etmek önemlidir.

Tekke defterlerinde 1329 kayıt bulunmaktadır. Tekrarlı kayıtları ayırırsak 1027 kişiden söz etmiş oluruz. Yani bazı kişiler tekkeye birden fazla kez gelmiştir. Hicaz'a gitmiş olan bir kişi dönüş yolunda da tekkeye uğramış veya başka bir şehre gittikten

[634] 19. Yüzyıl sonunda Dağıstan'dan Yalova'ya ailesi, müridleri ve köy halkı ile birlikte gelerek yerleşen Şeyh Muhammad Hacı al-Madani bu duruma verilecek önemli örneklerden biridir. Güncel bir çalışmada Şeyh ile birlikte gelenlerin bir asrı geçen zaman boyunca kimlik ve aidiyet arasındaki konumları aktarılmaktadır (Zarima Hajilova, *Avarlar'ın Türkiye'ye Göçü ve Sosyal Kültürel Hayatları Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Yalova, Güneyköy Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019, s. 94-110.

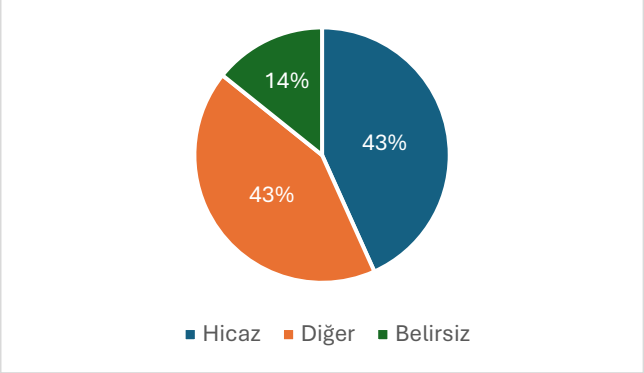
[635] R. E. Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, s. 94.

[636] Sheller ve Urry, "The New Mobilities Paradigm", s. 14.

sonra tekrar dönüp tekkeye gelmiştir. Örneğin, Afganlı Hacı Muhammed 1903 yılında tekkeden ayrılarak Hicaz'a gitmiş, 1907 yılında yeniden tekkeye gelmiştir.[637] Mergilanlı Hacı Halil ilk gelişinde tekkede kalmış, 1908 yılında Hicaz'a gitmiş ve 1912'de dönerek yine tekkede konaklamıştır.[638] Aynı yıl aynı deftere yine Hicaz'a gittiği yazılmış,[639] 1922'de ise bu sefer Adana'dan tekkeye gelmiş ve deftere ismi kaydedilmiştir Resmi Misafir Defteri'ne kaydedilmiştir.[640]

Defterlerde bu şekilde tekrarlı 302 kayıt bulunmaktadır. Bu durum şu iki kelime ile ifade edilebilir: Süreklilik ve bağlılık. Bu kişiler, bu kurumla sürekli bir bağ kurmuş ve bir aidiyet duygusu geliştirmişlerdir. Tekke sadece geçici bir konaklama yeri değil, ziyaretçilerin hayatında sürekli bir referans noktasıdır. Farklı seyahatlerde aynı mekâna dönmek, o mekânın bir çeşit "ev" olarak görüldüğüne işaret eder. Gidilen yerden İstanbul'a geri dönüşlerden anlaşılacağı üzere tekke özelindeki göç kalıpları doğrusal değil, döngüsel veya dalgalı bir yapıdadır. İnsanlar, farklı şehirler ve bölgeler arasında hareket ederken, İstanbul'u ve özelde tekkeyi bir duraklama, dinlenme ve yeniden yönlenme merkezi olarak kullanmışlar, tekkenin kurumsal hafızasına katkıda bulunmuş ve aktarmışlardır.

Bu tekrarlı kayıtlar hariç tutulduğunda geri kalan 1027 kaydın dağılımı Şekil 5.42'de verilmiştir.



Şekil 5.42: 1898-1925 arasında gelen misafirlerin gittikleri yerlerin genel dağılımı

Tekke defterlerindeki kayıtların analizi, Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin geleneksel amacının ötesinde çok daha geniş bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

[637] MD, s. 66, nr. 190.
[638] ND, s. 22, nr. 99.
[639] ND, s. 74, nr. 259.
[640] RMD, s. 15, nr. 237.

Görüleceği üzere hacılara hizmet için kurulan tekkeden Hicaz'a gidenlerin sayısı 486'dır. Hicaz harici başka bir yere gidenler, bu sayı ile neredeyse aynı, yani 477 kişidir. 160 kişi ise ya vefat etmiş ya tekkeden gönderilmiş ya da nereye gittiği kaydedilmemiştir.

Bu dağılım, genel veri setinin seyahat anatomisiyle karşılaştırıldığında son derece anlamlıdır. Genel veri setinde kutsal yerlere yapılan seyahatler %26 oranıyla en büyük kategoriyi oluştururken, Hicaz 586 seyahatle tek başına lider konumdadır. Özbekler Tekkesi'nde ise Hicaz'a gidenlerin oranı (%47) bu genel eğilimle uyumlu görünmektedir; ancak Hicaz dışı yerlere gidenlerin neredeyse eşit bir paya (%46) sahip olması, tekkede hac motivasyonunun yanında çok güçlü ekonomik ve sosyal güdülerin de işlediğini göstermektedir. Genel veri setinde Bursa'nın 101 seyahatle Hicaz'dan sonra ikinci sıraya yerleşmesi ve bu seyahatlerde Sultantepe Özbekler Tekkesi mensuplarının baskın konumu dikkat çekiciydi. Özbekler Tekkesi'nin kendi kayıtlarındaki Bursa ağırlığı, bu bulguyu karşılıklı olarak doğrulamakta ve iki tekkenin İstanbul-Bursa aksında birbirini besleyen kurumsal bir bağ kurduğunu ampirik olarak ortaya koymaktadır.

Bu kişilerden 297'si daha önce en az bir kez hacca gitmiştir; zira listede henüz tekkeden ayrılmadan önce Hacı Abdullah, Hacı Süyürge gibi isimlerle kaydedilmişlerdir. Kayıtlara göre, ziyaretçilerin 297'si daha önce en az bir kez hacca gitmiştir. Bu kişilerden 72'sinin babası da hacıdır. Bu durum, Lale Can'ın belirttiği gibi, nesiller arası bir devamlılıkla bu coğrafyalar arasında sürekli bir bağın kurulduğunu göstermektedir.[641] Sosyal ağ kuramlarına göre, bu tür dini ve ticari merkezler, hem geçmişte var olan sosyal ilişkilerin devamlılığını sağlar hem de yeni sosyal bağlar üretir. [642] Hem yerli hem de sınırlar ötesi yerlerden gelenlerin aynı mekânda farklı katman ve düzeylerdeki karşılaşmaları bu kültürel ve sosyal bağların yeniden üretildiği bir merkez ortaya çıkarmıştır.

Hac, İslam'ın temel şartlarından biri olmanın yanı sıra, önemli bir toplumsal statü sembolü olarak da kabul görmektedir. Sultantepe Özbekler Tekkesi kayıtlarında babaların ve çocuklarının hacı unvanıyla anılması, bu dini pratiğin ve beraberinde gelen sosyal prestijin kuşaklar boyunca aktarıldığını göstermektedir. Bu süreç, hac

[641] Can, *Spiritual Subjects*, s. 42.
[642] Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States: AD 990–1992*, Blackwell, Cambridge & Oxford 1992, s. 42.

deneyiminin zamanla bir aile geleneği ve kültürel mirasa dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Böylece hac yolculuğu, bireysel bir dini deneyimin ötesine geçerek, ailelerin sosyal ve kültürel kimliklerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmektedir. Hacı unvanının sağladığı sosyal statü ve prestij, farklı ekonomik sınıflardan insanları bu yolculuğa teşvik etmiştir. Gelir durumu ne olursa olsun, hac yolculuğuna çıkan kişiler, memleketlerine döndüklerinde belki de meslek ya da maddi varlıkla elde edemedikleri bir itibar kazanmışlardır.[643] Bu bağlamda Sultantepe Özbekler Tekkesi, sağladığı maddi, manevi ve sosyal imkanlarla, çeşitli sosyo-ekonomik arka planlara sahip bireylerin hac hedefine ulaşmalarını kolaylaştıran bir kurum olarak öne çıkmaktadır.

Tekkede konaklamış ve isimleri kayıtlı kişilerin yüzde 43'lük büyük kesimi, Hicaz dışındaki yerlere gitmiştir. Bu kesimden Andicanlı Keramet[644], ailesi ile birlikte kayıtlı olan Mergilanlı Hacı Arif[645] ve Şuşalı Hacı Abdüllatif[646] tekke şeyhinden alınan onayla Osmanlı topraklarına yerleşmek üzere Osmanlı tabiiyetine geçmişlerdir.[647]

Tekkeye gelenlerin mesleklerini ele aldığımız bölümde, misafirlerin büyük bir kısmının esnaf ve işçi olduğu, sadece az bir kısmının tüccar olduğu ifade edilmişti. Bu kişiler ticari faaliyetlerini büyütmek, farklı şehirlerde iş bulmak için gelmiş ve bu süreçte tekkede konaklamışlardır. Bu konuda yukarıda adı geçen Hacı İsmail ve üç yıllık sürede dolaştığı yerler, ziyaretçilerin geliş sebeplerine dair farklı seçenekleri de düşündürmektedir. Hacı İsmail Selanik, Edirne, Adana, Konya, Bağdat, Tekfurdağı ve nihayetinde Hicaz'ı ziyaret etmiştir. Hacı İsmail Yaklaşık 3,5 yıllık bir süre içinde (1910-1913) yedi farklı seyahat gerçekleştirmiştir. Her seyahatten sonra tekkeye dönmesi, Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin onun için bir tür "üs" veya "ev" işlevi gördüğünü gösteriyor. Bazı seyahatleri kısa (10 gün), bazıları ise oldukça uzun (neredeyse 5 ay) sürmüştür. Bu seyahat örüntüsü, Hacı İsmail'in birkaç farklı rolde olabileceğini düşündürüyor: Yukarıda bahsedilen örneklerdeki gibi ticari bir amacı olabilir veya yolcu ve hacılara kılavuzluk yapıyor olabilir. Geniş seyahat ağı ve düzenli tekke ziyaretleri, bir tür bilgi toplama faaliyetinde bulunmuş olabileceğini de düşündürüyor. Seyahatleri 1328-1331 (1912-1915) yılları arasına yani Balkan Savaşları

[643] Şafikow İldar Faritoviç, "Put v Mekku: Budin Rasiskih Palaminkov (Kanyets XIX naçala XX. Veka) Uçenye zapiski Kazanskovo Universiteta, Ceria Gimanitarniye Naiku (Rassia, Kazan 156/3 (2014), s. 106, 3. (DeepL ile tercüme edilmiştir.)
[644] ND, s. 93, nr. 458.
[645] ND, s. 94, nr. 459.
[646] ND, s. 94, nr. 463.
[647] Can, *Spiritual Subjects*, s. 154.

ve I. Dünya Savaşı'nın başlangıç dönemine denk geliyor. Hokandlı Hacı İsmail'in seyahat örüntüsü, onu dönemin sosyal, ekonomik ve belki de politik dinamiklerinin merkezinde yer alan ilginç bir figür olarak gösteriyor. Bu kişinin faaliyetleri, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki karmaşık uluslararası ilişkileri ve iç dinamikleri anlamak için değerli bir örnek olabilir.

Bir başka örnek olarak, mukim dervişler arasında bulunan Hokandlı Hacı Muhyiddin[648], Mergilanlı Hacı Yusuf 1910'da gönüllü olarak harbe katılmışlardır.[649] Bir başka Mergilanlı Hacı Yusuf nam-ı diğer Said de 1912'de kale topçusu olarak askere gitmiştir.[650] Mergilanlı Hacı Abdullah[651] ve Kuçarlı Hacı Hasan ise 1913'de askere alınmışlardır.[652] Osmanlı tabiiyetinde olduklarına dair herhangi bir kayıt bulunmayan bu kişilerin askere "alınmış" olmaları gönüllü olarak savaşa katılmaktan farklı bir durum olarak görünmektedir. Sultantepe Özbekler Tekkesi defterlerinde tabiiyetlerine dair bilgi bulunmayan Mergilanlılar, Kudüs Özbekler Tekkesi defterlerinde Rus, Çin, Afgan gibi farklı ülke pasaportlarını haiz görünmektedir. Farklı vatandaşlıkları olan Mergilanlı kişilerin[653] Osmanlı Devleti tarafından askere alınabilmesi dikkat çekicidir. Ülkeler arası güç gösterisinin bir sahnesi olan pasaport uygulaması bu kişileri kapsamamış görünmektedir. Ayrıca bu kişiler Osmanlı tabiiyetinde olsalar dahi, farklı bir pasaport ile kendilerini Osmanlı Devleti'nin mecbur tuttuğu uygulamalarından koruyabilecekken bunu yapmamış ve askere gitmişlerdir. Can, sahip olunan pasaportun vatandaşlıkla ilişkilendirilen bir sadakat gerektirmediğini, bireylerde bir aidiyet duygusu oluşturmadığını ifade eder.[654] Bu durumda başka bir ülke pasaportu taşısa da kişilerin sadakati hilafet merkezine olabilir. Böyle bir durumda gönüllü olarak askere gitmek veya yazılmak da anlaşılabilir bir durum olarak karşımıza çıkar. Farklı ülkelerden gelen insanların bir araya geldiği ve etkileşime girdiği bu sosyal alan[655], ulusal sınırları aşan bir topluluk ve kimlik hissi yaratmıştır. Çünkü bu kişiler hem köken ülkelerindeki hem de İstanbul'daki topluluklara aidiyet hissetmişler, memleketleri ile ilişkilerinin kesmeyerek akışkan bir yaşam biçimine sahip olmuşlardır. Bu durum,

[648] ND, s. 28, nr. 130.
[649] ND, s. 43, nr. 207.
[650] ND, s. 49, nr. 238.
[651] ND, s. 63, nr. 302.
[652] ND, s. 63, nr. 304.
[653] Zarcone, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India in Jerusalem*, s. 111-48.
[654] Can, *Spiritual Subjects*, s. 157.
[655] Nina Schiller Glick ve Cristina Szanton Blanc, "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, 68, (1995), s. 48-63.

onların kimliklerinin tek bir yere veya kültüre bağlı olmadığını, aksine çoklu ve karmaşık olduğunu gösterir. Tekke, kişilerin sınır ötesi kimliklerini ve bağlantılarını sürdürdükleri, geliştirdikleri ve yeniden şekillendirdikleri dinamik bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır.

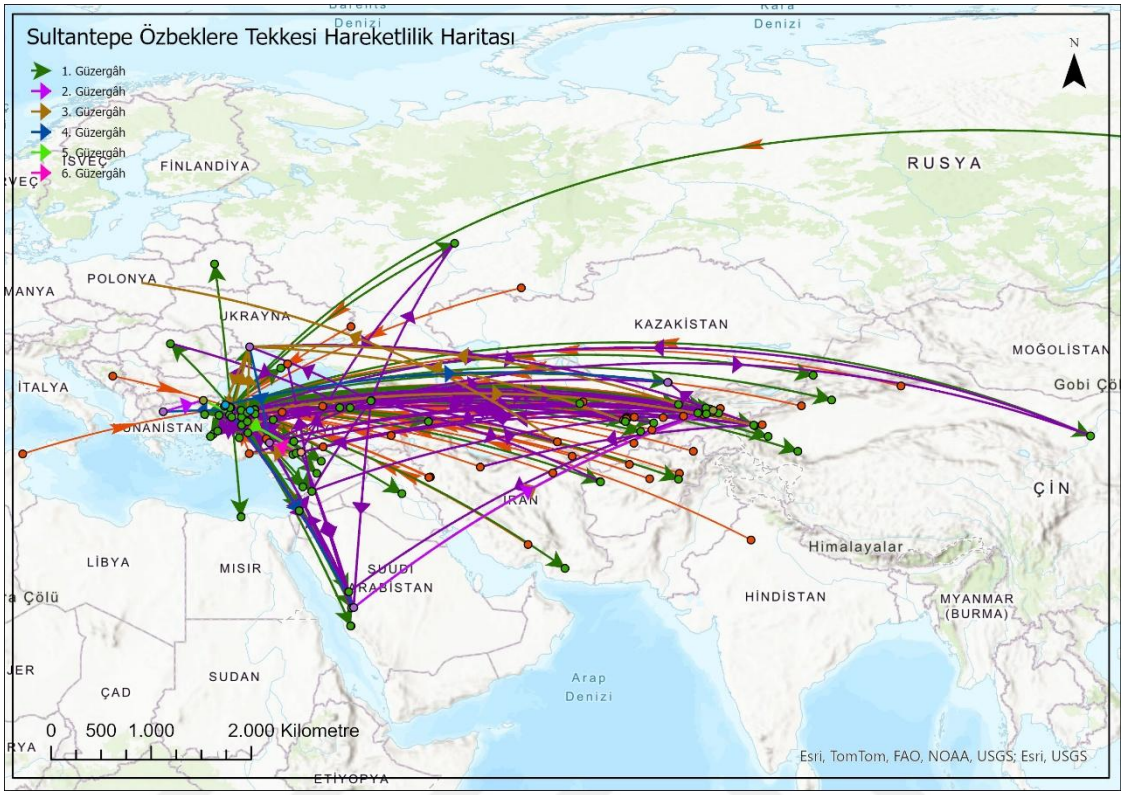
Nereye gideceği belirtilmemiş olan %14'lük grubun on üçü, vefat edenlerden oluşmaktadır. Ayrıca, 25 kişiye siyah verilmiş, yani bu kişiler tekkeden kovulmuş veya gönderilmişlerdir. Andicanlı Atabey gibi esrar kullanmak[656], Mergilanlı Şakir gibi sarhoşluk yapmak[657] ya da Kaşgarlı Abdülmecid gibi kötü ahlaklı olmak veya kavga çıkarmak[658] gibi nahoş durumlar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, Yarkendli dört kişi gibi kendi masraflarını karşılamaya muktedir[659] olanlar da tekkeden gönderilmiştir.[660] Disiplinli bir sosyal yapı ve düzene sahip olan tekkede toplum içinde belirli ahlaki ve sosyal standartları koruma işlevinin bir sonucu olarak cezai uygulamaları da bulunmaktadır. Kendi masraflarını karşılayabilecek durumda olanların tekkeden gönderilmesi, kalanların gelir düzeyine dair yukarıda ifade edilenleri doğrular niteliktedir.

Nereye gittiği belli olmayan veya kaydedilmeyen kişilerin sadece 25'nin meslek bilgisi kaydedilmiştir. Mesleği ve nereye gittiği belli olmayan ve belki niteliksiz 135 kişinin nereye gittiği de bilinmemektedir. İstanbul'da kaldıkları düşünülür ve İstanbul içi mekanlara gidenleri de bu gruba eklersek ziyaretçilerin 262'sinin şehir içinde kaldığını söyleyebiliriz. Bu kişiler şehirde uzun süre kalacak olan kişilerdir. Daha sonra başka bir şehre veya Hicaz'a gidecek olsalar bile geçim ve ihtiyaçlarını karşılamak için ticari, ekonomik bir faaliyet içine girmiş olmalılar. Kamalova, "Türkler" olarak adlandırdığı ziyaretçilerin bir kısmının, İstanbul'da kendi tekkelerinde yatıp kalkarak ve ekseri bıçak bileyiciliği ve kırılmış kâse, tabak, bardak kenetçiliği yaparak, hilal (yani kürdan), sakal tarağı, misvak gibi şeyler satarak geçindiklerini söylemektedir.[661] Kaldıkları süre boyunca da şehrin sakinleri ile daha uzun süreli ilişkiler kurmuşlardır.

---

[656] MD, s. 27, nr. 114.
[657] MD, s. 102, nr. 361.
[658] MD, s. 104, nr. 137.
[659] MD, s. 39-41, nr. 10, 151, 152, 153, 154, 155, 156.
[660] Örneğin; Misafir Defteri 45 numarada kayıtlı olan Kari Mehmed Yusuf Hace, 47 numarada mukim Ağa Mahi namında zatı darb ve şetm (küfür) eylediği vecihle dergâhta bekası caiz olmayacağından 9 Temmuz 1316/1898-99 tarihinde siyah verilmiştir.
[661] Hatıra Kamalova, "Orta Asya'dan İstanbul'a Tarihi ve Kültürel Bir Mekân: Özbekler Tekkesi", *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildiriler IV*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2011, s. 173.

Bütün bu kitlenin kayıtlarda geçen seyahatleri haritalanarak Harita 5.25'te gösterilmiştir:

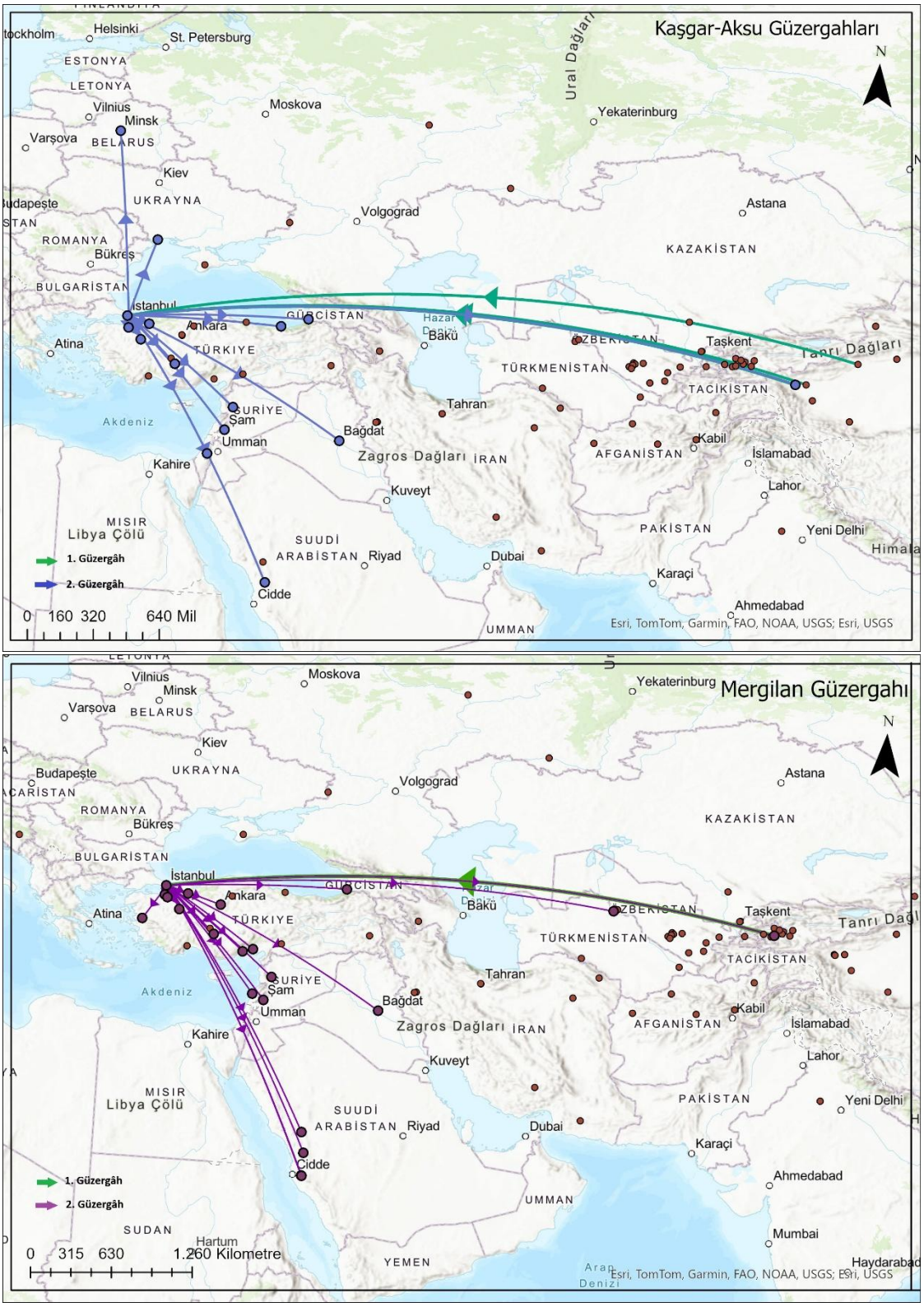


Harita 5.25: 1898-1925 arasında Sultantepe Özbekler Tekkesi hareketlilik haritası

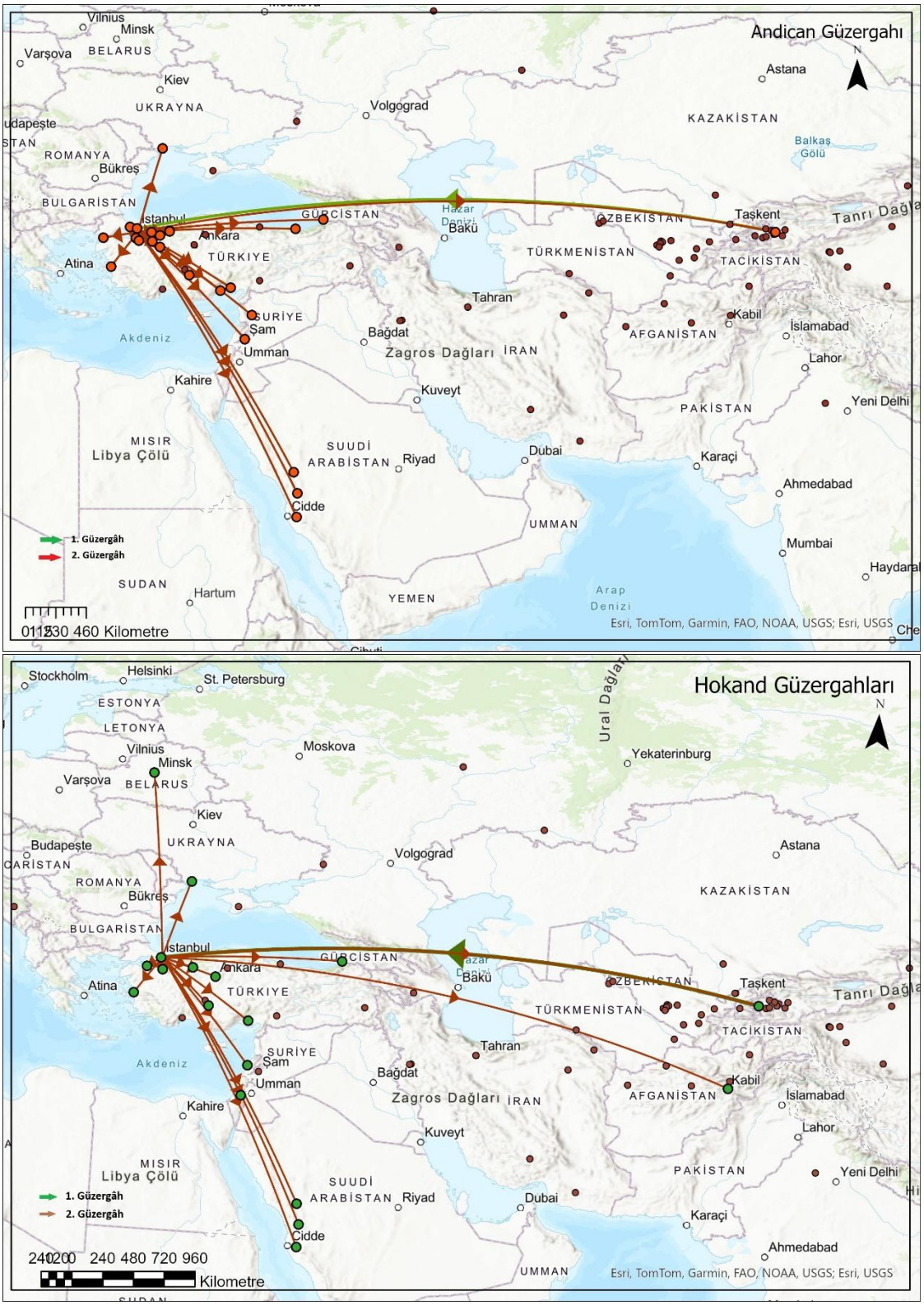
Haritada her bir renk farklı bir yerleşimden yapılan seyahati göstermektedir. İstanbul'a doğru gelen oklar, memleketlerinden veya aktarma noktalarından hareket eden kişilerin istikametlerini göstermektedir. İstanbul'dan çıkan ve diğer başka bir şehre yönelmiş olan oklar ise, seyahatlerin ikinci güzergahlarını ifade etmektedir. Burada yoğunluktan dolayı sadeleştirilmiş seyahat noktaları verilmiştir. Buna rağmen harita Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin oldukça yoğun bir hareketliliğe mekân ve merkez olduğunu göstermektedir. Tekke, çoklu sosyal, ticari ve kültürel amaçlar doğrultusunda hem bir transit ve konaklama noktası, hem de önemli bir kavşak noktasıdır.

Şehirlere Göre Güzergahlar

Yukarıda belirttiğimiz gibi Sultantepe'nin en kalabalık misafirleri Kaşgar'dan gelmiştir. Kaşgar'ı Mergilan takip eder. Bu sıralama Hokand, Andican, Buhara, Semerkand, Taşkend, Namangan olarak devam eder.



Harita 5.26: 1898-1925 arasında sırasıyla Kaşgar, Mergilan güzergahları



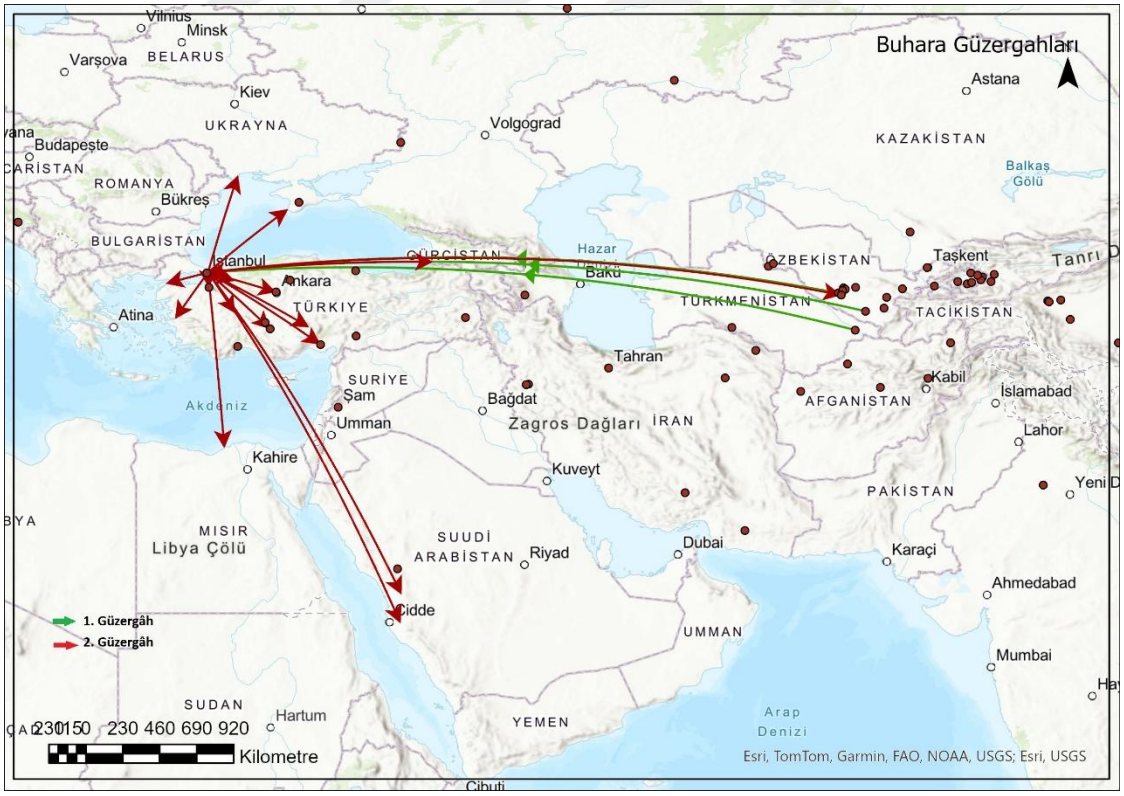
Harita 5.27: 1898-1925 arasında sırasıyla Andican ve Hokand güzergahları

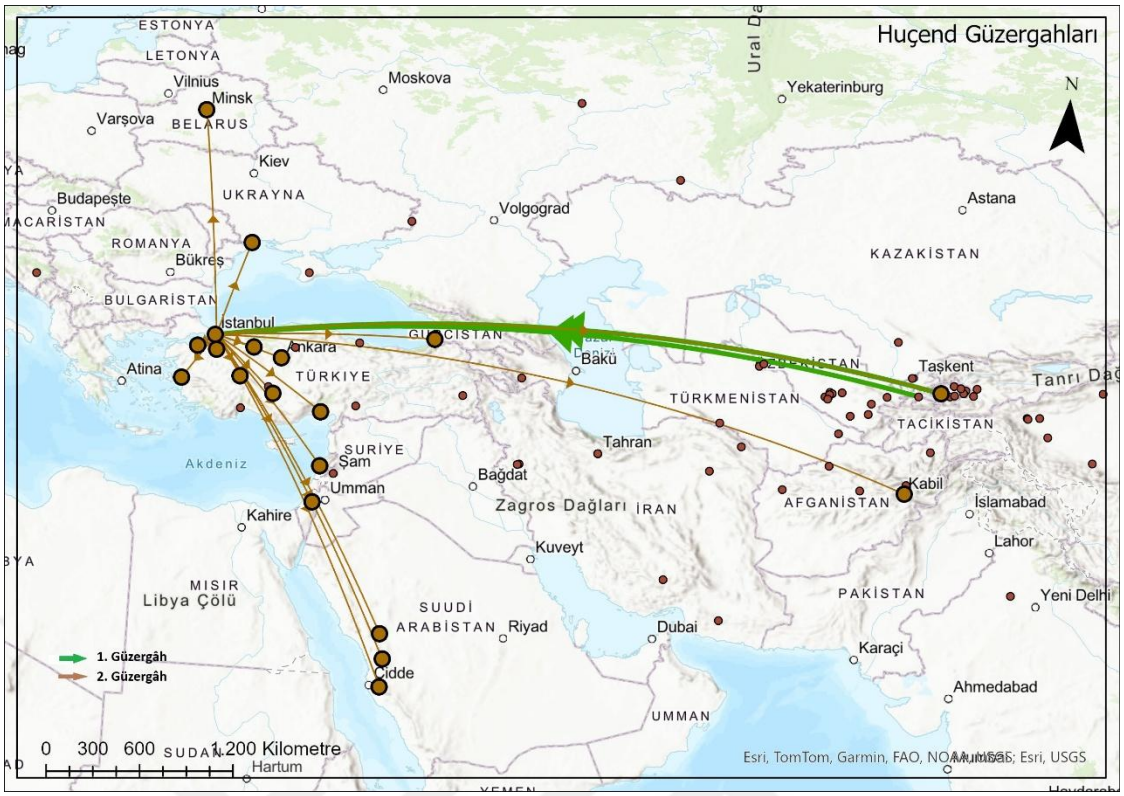
Haritalarda diğerlerine göre daha belirgin olan oklar memleketlerden çıkışı göstermektedir. Kaşgar, Aksu, Hokand ve Andican şehirlerine nazaran Mergilan'dan gelenlerin, şehir çeşitliliği bakımından geniş bir coğrafyaya yayıldığı görülüyor.

Mergilan'dan gelenler daha geniş bir sosyal ağa sahiptir ve daha çeşitli etkileşimlere dahil olmuşlardır. Mesafe bakımından en geniş coğrafya ise Kaşgar ve Hokand tarafından oluşturulmuş ki bu iki şehirden gelenlerin seyahatleri ticaret ağlarının genişliğini göstermektedir.

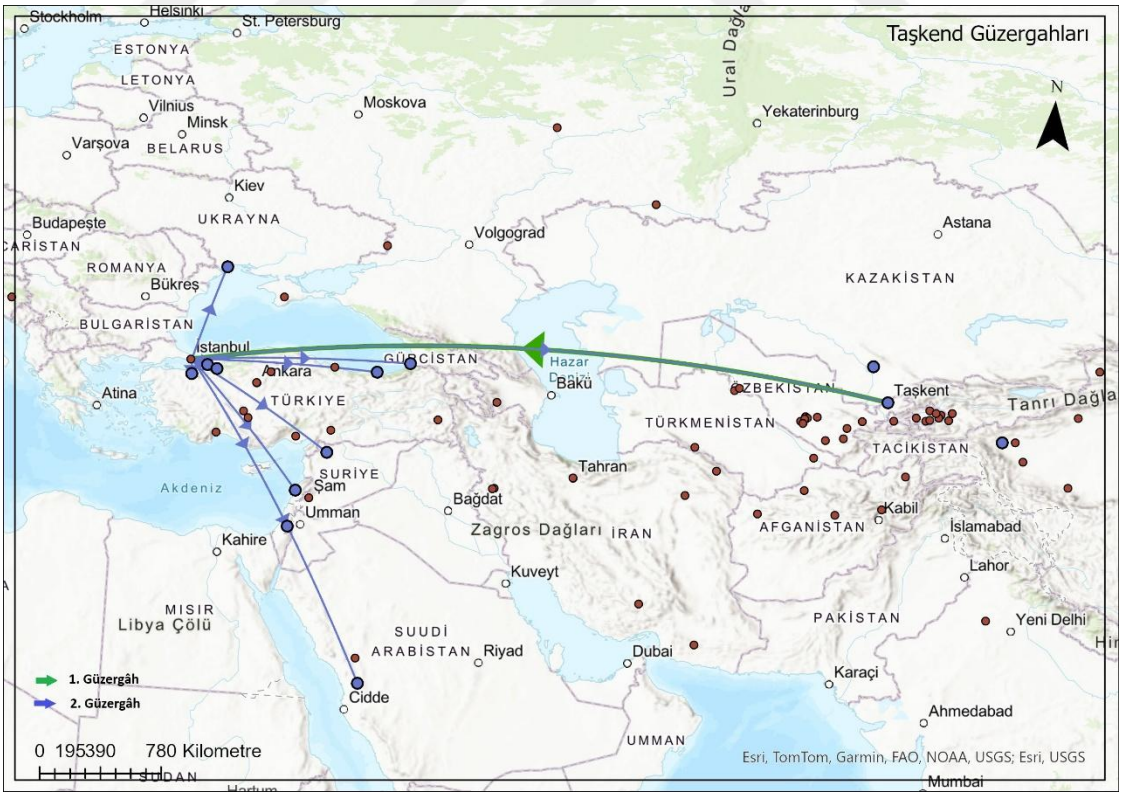
Andican ise İstanbul ve çevresinde yerleşme eğilimindedirler ve bölgesel odaklarla ilişki kurmuşlardır. Seyahat rotalarında dikkat çeken bir diğer nokta, Odessa'nın Mergilan'dan gelenler hariç diğerlerinin müşterek şehri olduğu, Mergilanlıların ise Batum'u transit şehir olarak kullandığıdır. Bu durum, uluslararası ulaşım ağlarını ve farklı grupların tercih ettiği rotaları anlamamız açısından önemlidir.

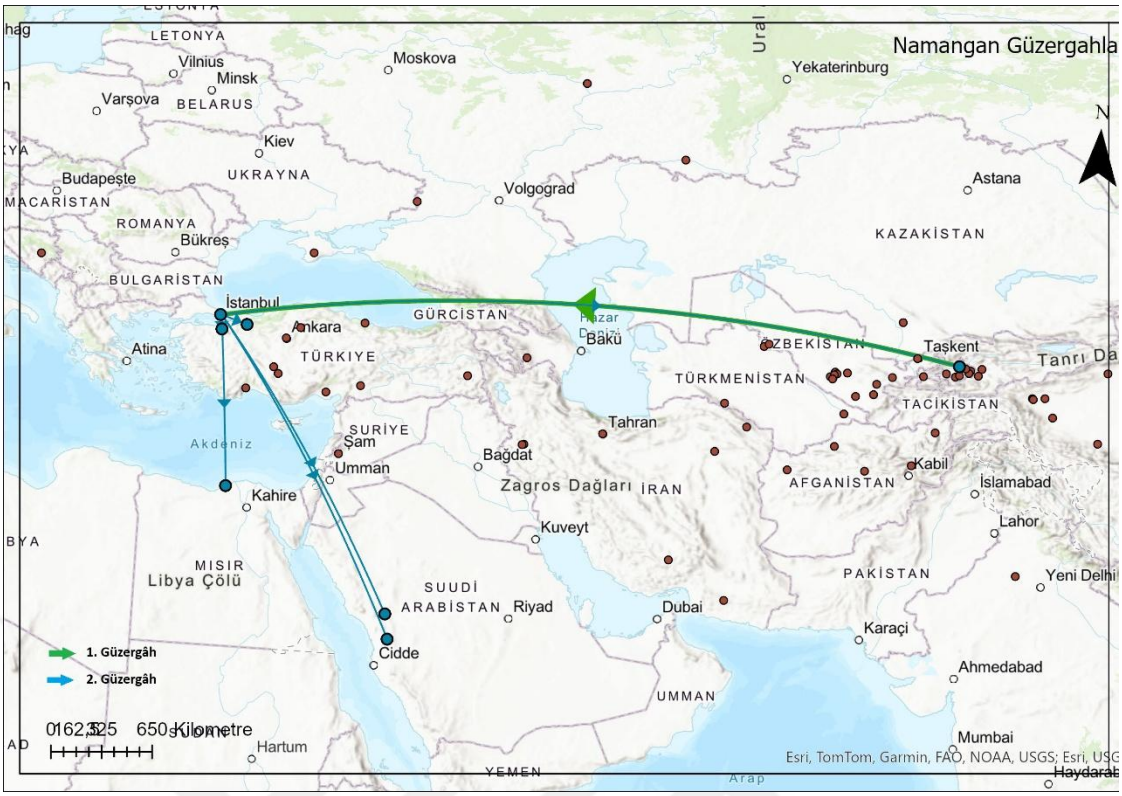
Bu dört bölgeden gelenlerin en fazla gittiği şehir Bursa'dır. Bunu Suriçi İstanbul takip etmektedir. İstanbul'un köyleri ve Çatalca'nın şaşırtıcı bir şekilde üçüncü sırayı alması, dihgan, çifçi, zerra olanların çokluğu ile birlikte değerlendirilmelidir. Çatalca ve diğer köyler mevsimlik işçiler için önemli bir gelir kapısı durumundadır. Bu sıralama Konya, Adana, Anadolu'da adı belirsiz yerler, İzmir ve İzmit olarak devam etmektedir





Harita 5.28: 1898-1925 arasında sırasıyla Buhara, Huçend güzergâhları





Harita 5.29: 1898-1925 arasında sırasıyla Taşkend, Namangân güzergâhları

Huçend ziyaretçi sıralamasında ilk sıralarda yer almasa bile Osmanlı Devleti içindeki seyahatleri bakımından dikkat çekicidir. Huçendliler hem Anadolu hem de Rusya içinde farklı şehirlere gitmişlerdir. Bu şehirler arasında Konya, Bursa, Adana, Suriçi İstanbul, İzmir ve Kahire müşterek şehirler olarak görülmektedir. Afyon, Edirne, Antalya ve Beyrut da dikkat çekmektedir.

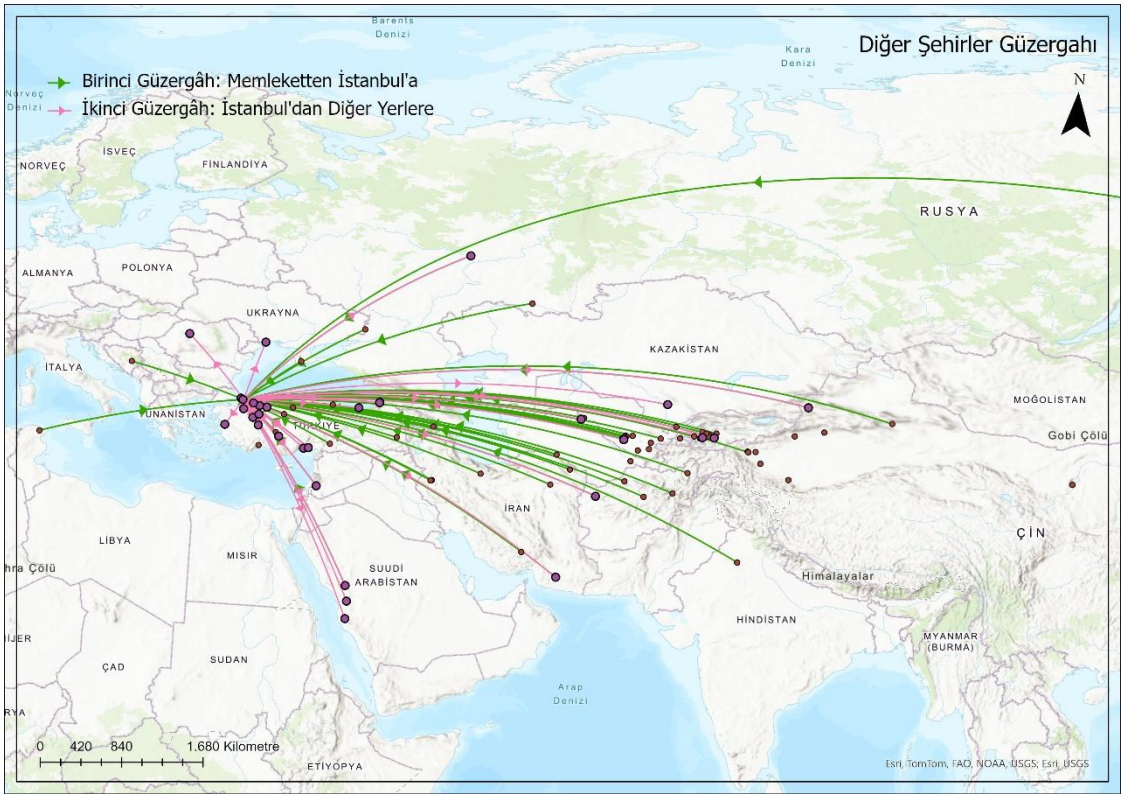
Kaşgarlılar daha çok sayıya sahiptir ve daha fazla şehre seyahat etmişlerdir. Çatalca, İzmit, Mudurnu, Selanik, Şam, Kütahya, Antalya ve Trabzon, bu iki grubu birbirinden ayıran müşterek olmayan şehirlerdir.

Tekke defterlerindeki seyahat kayıtları incelendiğinde, memleketliliğin gidilen yerleri belirlediğini, bireylerin kendilerinden önce memleketlilerinin gittikleri yerlere gitmeyi tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Önceden giden hemşehriler, yeni gelenlere rehberlik ederek belirsizlikleri azaltmıştır. Bu bilgi birikimi, riski azaltan bir faktör olarak işlev görmüştür. Bu seyahat örüntüleri, göç literatüründe sıkça vurgulanan "zincir göç" veya "ağ teorisi"[662] kavramlarıyla örtüşmektedir. Bireyler, tamamen

[662] Mikro düzeyde, bir coğrafyadan diğerine göç hareketi gerçekleştiğinde göç veren coğrafyadan göç alan coğrafyaya doğru bir zincir kurulmakta ve göç de bu zincir vesilesiyle devam etmektedir. İlk göçmenin göç alan ve veren coğrafyalar arasında oluşturduğu zincir vesilesiyle göçmenler aynı yolu takip ederek göç etmeye devam

bilinmeyen yerlere gitmek yerine, sosyal bağlantılarının olduğu, hemşehrilerinin daha önce yerleştiği ve belirli bir sosyal altyapının kurulduğu yerleri tercih etmektedir.

Yoğun ziyaretçi gelen yerlerin dışında, on kişiden az kişinin geldiği yerler de vardır. Buralar Hive, Tahran, Tahtegân, Altıarık, Bedehşan, Celalabad, Kuhistan ve Meymen gibi şehirlerdir. Bu şehirlerin güzergâhlar haritası aşağıdaki gibidir.



Harita 5.30: 1898-1925 arasında diğer şehirlerden gelenlerin güzergâhları

Bu grup içinde de tekkeye geldikten sonra gidilen yerler sıralamasında en üst sırada İstanbul-Suriçi yer alıyor. Daha sonra Bursa geliyor. Bursa, hem Özbekler Tekkesi misafirlerinin uğrak yeri hem de ticaret merkezi olmasının getirdiği bir tercih üstünlüğüne sahip. Adana bu grupta da müşterek şehirlerin başındadır, buna Konya ve İzmir de örnek olarak verilebilir. Karahisar, Bandırma ve Atina da diğer gruplarda yer almayan şehirlerdir. Buradaki Atina, günümüzde Rize-Pazar olarak bilinen yer olmalıdır.

Yukarıda ifade edildiği gibi ziyaretçilerin seyahat sebeplerini izah etmek için

etmektedirler. Göçmenin göç ettiği coğrafyada oluşturacağı sosyal ilişkiler ne kadar kuvvetliyse bu göç zinciri de aynı derecede kuvvetli olmaktadır (Hakan Sezgin Erkan, "Göç Zinciri", *Göç Ansiklopedisi*, ed. Yakup Özkaya vd. Nobel Akademik, Ankara 2025, s. 143).

hac ve göç yolları sebeplerini ileri sürmek tek başına yeterli değildir. Tekke ziyaretçilerinin seyahat örüntüleri, daha karmaşık ekonomik, sosyal ve kültürel motivasyonlara işaret etmektedir.

Mekân ise sadece coğrafi bir alan değil, aynı zamanda sosyal ilişkilerin yeniden üretildiği bir sahnedir. [663] Bu bağlamda, tekke etrafında oluşan ticari ve sosyal ağlar, mekânın anlamını yeniden üretmiş, onu dini-tasavvufi bir kurum olmanın ötesine geçirmiştir. Bu çok boyutlu yapı, Türkistan'dan gelen göçmenlerin ve ziyaretçilerin Osmanlı topraklarına entegrasyonunda, ekonomik faaliyetlerinde ve sosyal ağlarının oluşumunda merkezi bir rol oynamıştır.

Bir sonraki bölümde, üretilen bu yeni anlamı daha da genişleterek ona ticari-ekonomik bir ek daha yapıldığı görülecektir. Bu ekonomik boyut, tekkenin işlevlerini daha da çeşitlendirerek, onu modern anlamda bir göçmen entegrasyon merkezi ve ekonomik ağ oluşturma platformu haline getirmiştir.

5.2. Tekkenin Sosyal ve Ekonomik Coğrafyası

Kazanlı Ali Rıza Bey 1909 İstanbul'a gelmiş, Kazan başta olmak üzere Türkistan'dan gelenlerin ziyaret ettikleri, alışveriş yaptıkları, konakladıkları yerleri tek tek kaydetmiştir. "Hacılarga Rafiq" (Hacıların Yardımcısı) adını taşıyan ve bir kılavuz niteliğini taşıyan kitabı, hacılara yardımcı olmak, yol göstermek ve bazı menfi durumlardan onları korumak için hazırlanmış pratik önerilerle doludur.[664]

Ali Rıza Bey'e göre Fincancı Han, Tahtalı Han, Bahçeli Han, Şeyh Davud Hanı gibi yerler hem konaklanabilecek hem de hac için gerekli olan malzemeleri alıp satılabilecek yani ticarete elverişli mekânlardır. Mahmut Paşa'daki yeni ve gayet büyük "Harit Oteli" ve onun karşısındaki "Kırım Oteli", Sirkeci'deki "Meserret", "İzmir", "Yıldız", "Osmanlı", "Anatoliya" gibi oteller nispeten temiz ve konaklamaya en uygun yerlerdir.[665] Sultantepe defterlerinde hanlar açıkça ve yukarıdaki isimlerle anılmasına rağmen, çok az sayıda kaydedilmiş olan otellerin ise isimleri açıkça verilmemiştir.

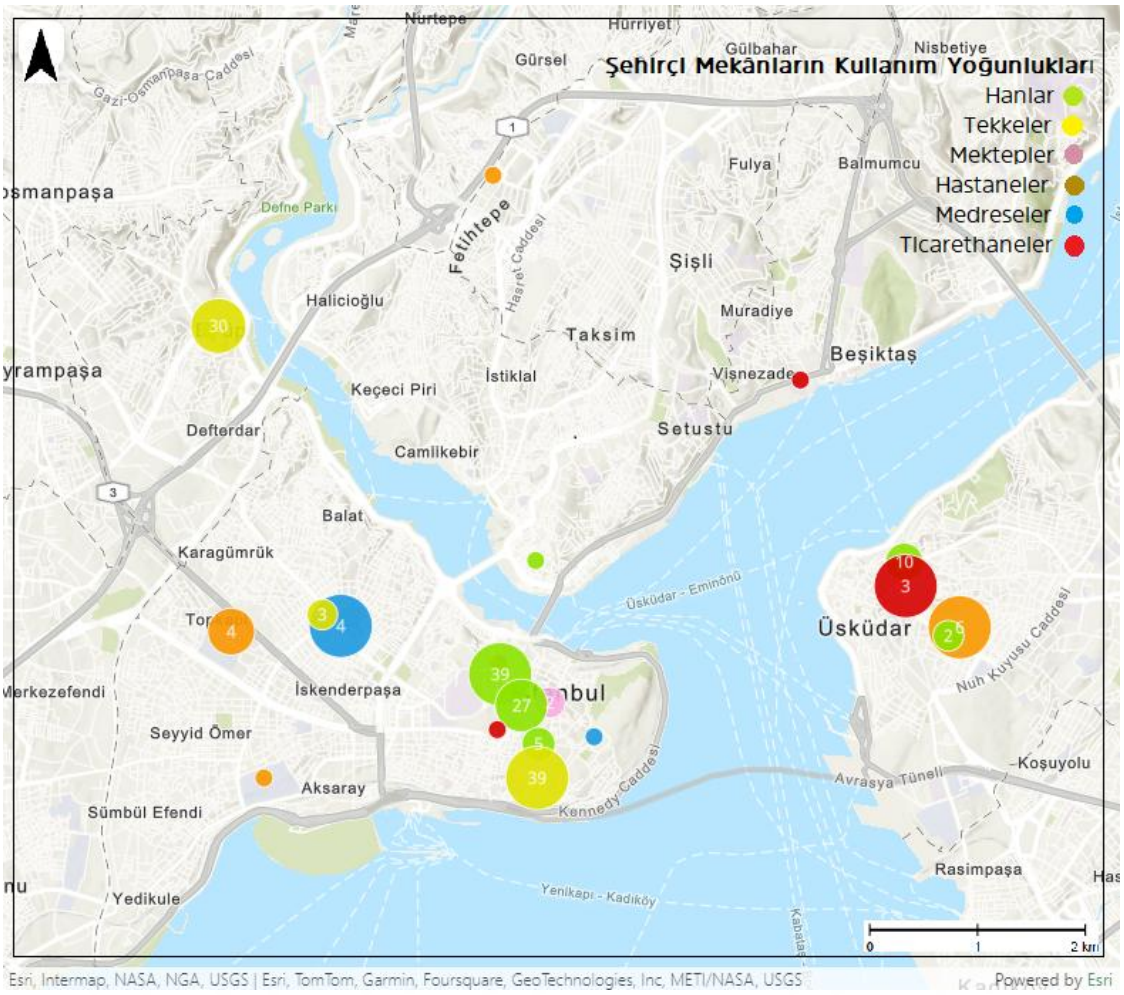
Ziyaretçiler han ve oteller dışında mekteplere, hastanelere, tekkelere ve medreselere gitmişlerdir. Bu kayıtlarda görülen şehir içi mekânların dağılımları Harita 5.31'de gösterilmiştir.

---

[663] Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, s. 112-13.

[664] Riza, Hacilarga Rafiq.

[665] Sibgatullina, "19. ve 20. Yüzyıl Başında Rusya Müslümanlarının Hacca Gidiş Yolları", s. 521-24.

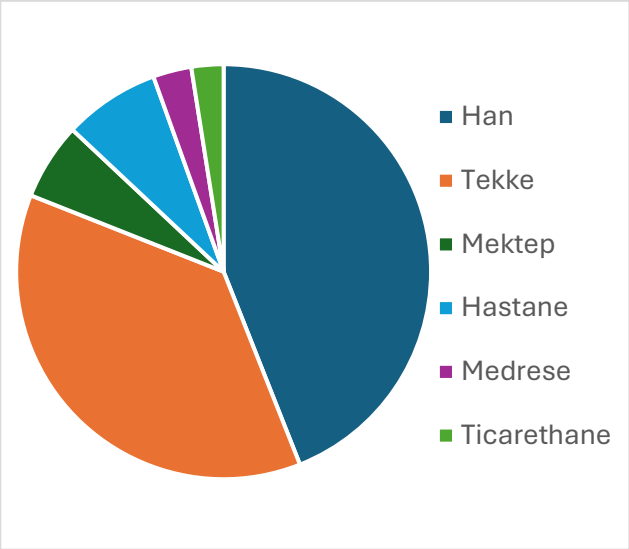


Harita 5.31: 1898-1925 arasında tutulan misafir defterlerine göre tekkenin ilişkili olduğu şehir içi mekânlar

Tekke defterlerinde göze çarpan mekânları hanlar, tekkeler, mektepler, hastaneler, medreseler ve çeşitli ticarethaneler olarak sınıflandırabiliriz. Haritada her bir renk bu mekânlardan birini temsil etmektedir. Dairelerin büyüklükleri birbirleri ile değil, aynı türdeki diğer mekânla arasındaki ilişkiye göredir. Yani aynı renkte olan dairelerin büyüklükleri, üzerlerinde yazılı kişi sayısını belirten rakamlara göre kendi aralarında orantılıdır. Örneğin yeşil renk ile gösterilen hanlar kendi aralarında bir büyüklük sıralamasına sahiptir.

Beklendiği gibi, Üsküdar çevresindeki mekânların yoğun olarak tercih edilmesi, tekkeye yakın bu bölgenin hem dini hem de ticari anlamda en fazla ilişki kurulan yer olduğunu göstermektedir. Adları verilmese de Üsküdar'daki çeşitli hanlar ve Üsküdar İmareti ticari faaliyetlerin merkezi olmuştur. Derviş Azimcan'ın ne sebeple gittiği belli

olmayan Beşiktaş'taki eczane[666] ve Hacı Abdülmelik'in gittiği Çemberlitaş'taki dükkâna[667] gelenlerin, uzun süreli çalışma gibi görünenden daha geniş bir etkileşim içinde olduklarına işaret etmektedir.



Şekil 5.43: 1898-1925 arasında mekân kullanım dağılımı

Şekil 5.43'te görüldüğü gibi hanlar ve tekkeler, ziyaretçilerin en çok kullandığı mekânlar olarak öne çıkıyor. Hanlar başka bir konaklama ve ticaret yeri olarak kullanılmış olabileceği gibi diğer hacılarla tanışma ve yolculuklara hazırlık mekânlarıdır. Üsküdar hanlarının yanında daha çok ticaretin ve insan trafiğinin en yoğun olduğu Mahmutpaşa civarındaki, özellikle Uzunçarşı'daki hanlar tercih edilmiştir. Hanların öncelikle konaklama yerleri olduğu ikinci fonksiyonlarının ise ticaret olduğu düşünülürse bu iki faydayı bir araya getirerek zahmetsizce alışveriş ve ticaret yapabilme seçeneğinin tercih edildiği görülmektedir. Yukarıda sayılan Fincancı Han, Tahtalı Han, Bahçeli Han, Valide Han[668], Şeyh Davud Hanı'na ek olarak Eyüp Dikme Hanı ve Vezir Hanı ziyaretçilerin en çok gittiği yerlerdir. Bu hanlar içinde Vezir Hanı daha çok Gürcülerin ve İranlıların kaldığı, kendilerine özel odaların tahsis edildiği bir yerdi.[669] Baltacı Hanı da farklı yerlerden misafirleri ve dolayıyla kültürleri bir araya getiren önemli konaklama mekânlarından biridir. Sultantepe ziyaretçileri tekkede

[666] ND, s. 79, nr. 387.
[667] RMD, s. 9, nr. 189.
[668] Dığıroğlu, "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Valide Han (XIX-XX. Yüzyıl)", s. 76-77.
[669] Eugenio Dallegio D'Allesio, *İstanbul'un Gürcüleri*, Sinatle Yayınları, İstanbul 2003, s. 34.

mahsur ve izole olarak kalmayıp şehirle bütünleşmişler, şehrin sunduğu çok kültürlü yapı ile hanlar, çarşılar ve kalabalık semtler aracılığı ile karşılaşmışlardır.

Defterlerde ziyaretçilerin diğer Özbek tekkelerini de ziyaret ettiği ve bu tekkelerde konakladıkları görülmektedir. Örneğin, Şehrhanlı Muhammed Salih'in annesi ile[670] Andicanlı Muhammed Bakır ve Mubahşe'nin hemşiresi Sultanahmet Buhara Tekkesi'nde kalmıştır.[671] Ayrıca, on dört kişinin aileleriyle birlikte geldiği de kayıtlarda belirtilmiştir. Bu kişiler Sultantepe Özbekler Tekkesi'nde kalırken Sultanahmet ve Eyüp Özbek tekkeleri ve Emir Buhari tekkelerine de gitmişlerdir. Söz konusu tekkeler benzeri işlevlere sahiptir ve aynı kitlelere hizmet sunmaktadır. Bu tekkeler ziyaretler veya gidiş-gelişlerden anlaşılacağı üzere aralarında organize yapılardır.

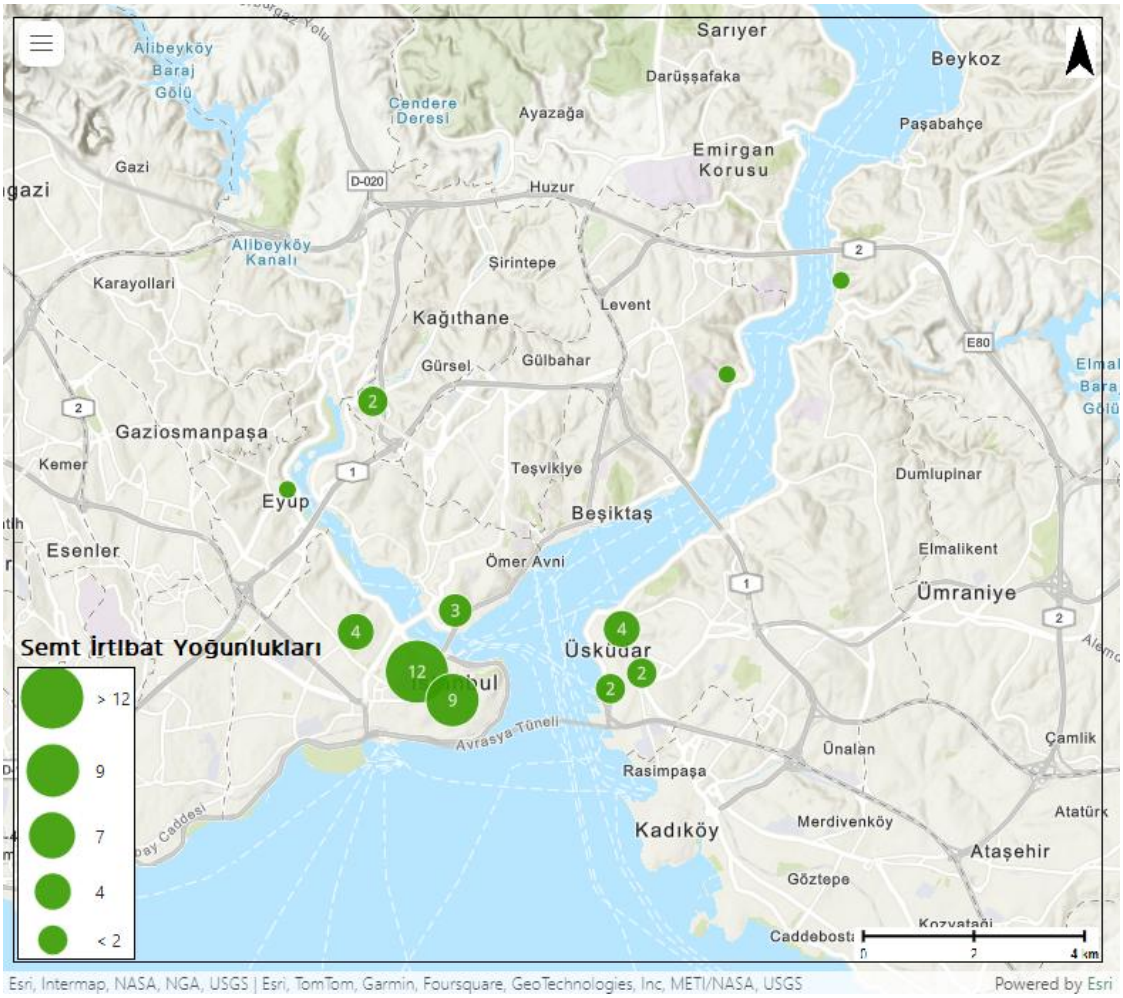
Yolculuk sırasında hastalıklara yakalanmanın kaçınılmaz olduğu düşünüldüğünde, hastaneye gidenlerin fazlalığı anlaşılır hale gelmektedir. 70 yaşındaki Şehrisebzli Cüre Bay 1898 yılında 13 Şubat 28 arasında hastanede tedavi görmüş ve "afiyet kazanarak" tekkeye geri dönmüş[672], bir ay sonra ise Kütahya'ya gitmiştir. Hotanlı 28 yaşındaki Hacı Ahmed Gureba hastanesinde 10 gün tedavinin ardından tekkeye dönmüş ve iki ay sonra da Hicaz'a azimet etmiştir.[673] Çin eyaletlerinden Semuçalı olduğu belirtilen Hacı Muhammed de tekkede ikamet ederken hastalanmış ve Gureba Hastanesi'ne gitmiştir. Dört ay gibi uzun bir süre sonra tekkeye dönerek memleketine geri dönmüştür.[674] Örnekleri artırılabilecek olan bu kişiler genellikle Gureba Hastanesi'ni tercih etmiş veya oraya gönderilmişlerdir. Ücretsiz hizmet alma imkânı bulunan ve defterlere yer yer "Gurebâ-i Müslimin" olarak kaydedilmiş olan bu hastane, kayıtlardan anlaşıldığı üzere, tekke mensuplarına çokça hizmet vermiştir.

Hastahanelerden sonra dikkat çeken bir diğer grup ise eğitim kurumlarıdır. Ziyaretçilerden biri Darülfünun'a, ikisi idadiye, beşi sultanilere gitmiştir. Ayrıca, bir kişi Zabıta Mektebi'ne, bir kişi Terakki Mektebi'ne, bir kişi Tıp Mektebi'ne ve bir kişi de Ziraat Mektebi'ne devam etmektedir. Bu çeşitlilik, Sultantepe Tekkesi ziyaretçilerinin İstanbul'a eğitim amacıyla da geldiklerini ve çok çeşitli mektepleri tercih ettiklerini göstermektedir. Medreselileri de eklersek, bu çeşitlilik daha da

[670] RMD, s. 4, nr. 122.
[671] RMD, s. 4, nr. 123, 124.
[672] MD, s. 14, nr. 39.
[673] MD, s. 17, nr. 49.
[674] MD, s. 25, nr. 107.

artmaktadır. Ziyaretçiler, genellikle Fatih, Eyüp ve Ayasofya Medreselerine gitmiş olup, bazı kayıtlarda yalnızca "Medreseye gitti" ifadesine yer verilmiştir.

Defterlerde bir mekân belirtmeden, tekkeden tamamen veya kısa süreliğine ayrılarak "gittiği yer" olarak kaydedilen semtlere atıflar vardır. Buradaki yoğunluk da Harita 7'de görüldüğü üzere mekân yoğunluk haritası ile benzerdir. Mahmutpaşa, Sultanahmet ve Üsküdar en çok gidilen yerlerdir. Galata ve Kağıthane'ye gidenler olduğu gibi Anadolu Hisarı ve Arnavutköy'e gidenler de vardır. (Bkz. Harita 5.32)



Harita 5.32: 1872-1909 arasında tutulan muhasebe defterinde kaydedilmiş olan semtler ve sıklıkları

Defterlerde bir mekân belirtmeden semtlere atıflar vardır. Buradaki yoğunluk da Harita 5.32'de görüldüğü üzere mekân yoğunluk haritası ile benzerdir. Mahmutpaşa, Sultanahmet ve Üsküdar en çok gidilen yerlerdir. Galata ve Kağıthane'ye gidenler olduğu gibi Anadolu Hisarı ve Arnavutköy'e gidenler de vardır.

Harita 5.31 ve 32 birlikte değerlendirildiğinde, tekke sakinlerinin sadece tekke çevresinde yaşamadıkları, İstanbul'un farklı bölgelerindeki mekânlarla ilişki kurdukları görülmektedir. Ticarethaneler, hanlar ve çarşılar aracılığı ile tekke sakinleri İstanbul ekonomisine aktif olarak katılmışlardır. Bu mekânlar hem ticaret yapılan hem de iş bulunan yerlerdir. Medreseler ve mektepler aracılığı ile de eğitim faaliyetlerine dahi olmuşlar, İstanbul'un entelektüel hayatıyla bağlantı kurmuşlardır. Özbekler Tekkesi sakinleri, aralarında hem gönül hem mekân kardeşliği olan diğer tekkelerle kurulan ilişkiler sayesinde yapılar aracılığı ile sunulan başka imkanlardan da faydalanmış görünmektedir. Farklı türdeki mekânların çeşitliliği ve sayısı, tekke sakinlerinin kurdukları geniş sosyal ağları gösterirken bu ağlar aracılığı ile kültürel, sosyal ve ekonomik fayda üretmiş ve var olanlardan da faydalandıklarını da ortaya koymaktadır. Bu mekânsal analiz, Sultantepe Özbekler Tekkesi'ni İstanbul'un sosyal dokusunun organik bir parçası olarak konumlandırmamızı sağlamaktadır.

5.2.1. Ticaret Ağları

Faroqhi'nin de belirttiği üzere, Osmanlı kentlerinde dini kurumlar, ticaret ve sosyal etkileşim açısından önemli bir rol oynamıştır.[675] Bu genel durum, Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin kayıtlarında da açıkça görülmektedir. Tekkenin 1898-1914 yılları arasındaki misafir defterlerinde, çeşitli tüccarların konaklamasına dair kayıtlar ve muhasebe defterlerinde ticari işlemlere ilişkin bilgiler, tekkenin İstanbul'un ticaret ağlarına aktif bir şekilde entegre olduğunu göstermektedir.

Sultantepe Defterleri arasında özel bir yeri olan Muhasebe Defteri tekkenin ticari ilişkilerine dair önemli veriler sunmaktadır. Bu defterlerin incelenmesi sonucunda tekkede "Nisâciye-i Azîzân" adında bir şirketin kurulduğu görülmüştür. Benzerine henüz rastlanmamış olan bu tekke şirketinde başta kuşak olmak üzere kese, boyun sargısı, atkı ve boyun bağı üretilmiş; ayrıca hakkâklık, dökümcülük ve tornacılık yapılmıştır.[676] Sultantepe Tekkesi özelinde, Osmanlı Devleti'ndeki ekonomik yapının bir parçası olarak tekkelerin, ticaret ve zanaat faaliyetleriyle hem yerel ekonomiye hem de geniş ticaret ağlarına katkı sağladığı anlaşılmaktadır.[677]

---

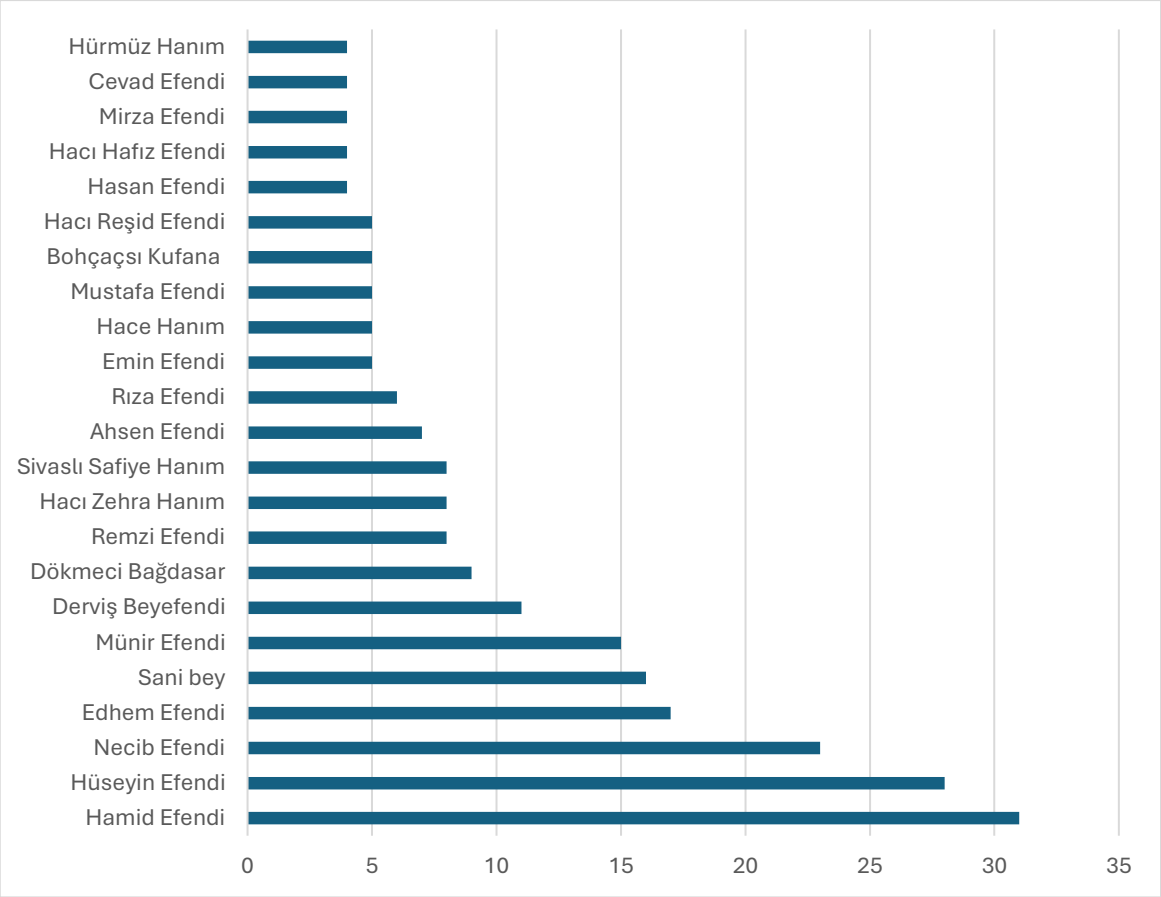
[675] Suraiya Faroqhi, *Osmanlı' da Kentler ve Kentliler*, çev. Neyyir Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014, s. 123.

[676] Can, "Tekkede Üretim ve İktisadi Faaliyetler: Sultantepe Özbekler Tekkesindeki Muhasebe Defterleri Üzerine Bir Değerlendirme", s. 91.

[677] Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 320.

Tekkedeki ticari faaliyetler, 19. yüzyılın son çeyreğinde, özellikle Hezarfen Edhem Efendi'nin (ö. 1904) döneminde yoğun bir şekilde başlamıştır. Faaliyetlerin büyümesiyle birlikte bir de şirkete sahip olan tekke, sanayi ve zanaat alanında bir merkez haline gelmiş ve zamanla "sanat ve zanaat okulu" olarak tanımlanabilecek bir fonksiyon kazanmıştır.[678]

Muhasebe defterinde üretici, işçi, tamirci, borç alan-veren, alıcı-satıcı ilişkileri bağlamında çoğu tekrarlı işlemlerde kaydedilmiş 106 kişinin adı geçmektedir (bkz. Şekil 5.44). Sadece bu kişiler üzerinden yapılan makine tamirinden satıcılara mal teslimine kadar büyük küçük işlemlerin adedi ise 391'dir.



Şekil 5.44: 1872-1909 muhasebe defterlerinde adı geçen kişiler ve sıklıkları

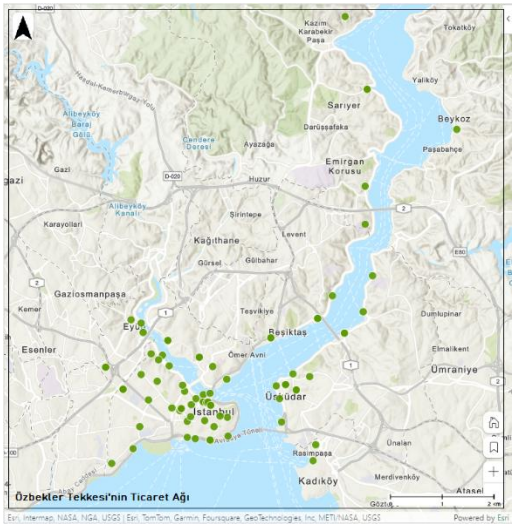
Sultantepe Tekkesi'nin şirket çatısı altında 106 kişiyle ekonomik ilişki içinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu, kurum etrafında geniş bir ekonomik ağ oluşturduğu anlamına gelmektedir. Şeyh Efendi ve oğlundan sonra, Hamid Efendi defterlerde adı en

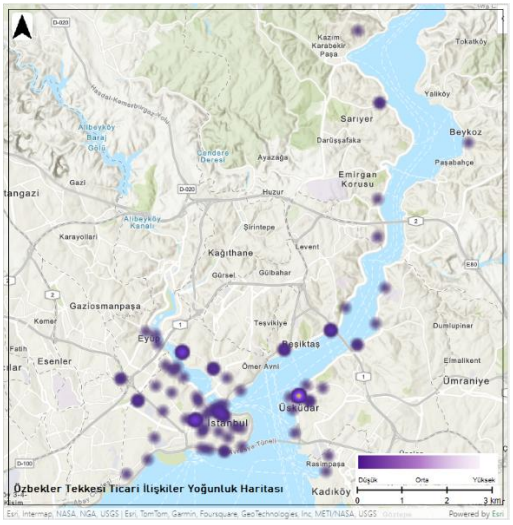
[678] Can, "Tekkede Üretim ve İktisadi Faaliyetler: Sultantepe Özbekler Tekkesindeki Muhasebe Defterleri Üzerine Bir Değerlendirme", s. 91.

sık geçen kişidir. Dokumacılığa malzeme sağlayan Hamid Efendi, tekkenin ekonomik hayatının mihenk taşıydı. Necib ve Hüseyin Efendi de en aktif üyelerdendir ama Edhem Efendi aracılık yapıyor, malları dağıtıyor, satışları yönetiyordu. Dökmeci Bağdasar ise tekkenin dökmecilik ustalarından biriydi. Gayrimüslim teb'adan olan Bağdasar tekkelerin ilişki içinde olduğu toplum kesimlerinin kayda geçmiş bir şahidi gibidir.

Grafikte bohçacı ve çok sayıda kadının da tekkede üretilen malların satışında vazife aldığını görmek mümkündür. Bu durum satış ağının tekke ile irtibatlı kişileri aşarak sıradan insanlara, sıradan hanelere ulaştırılmak üzere genişlediğini göstermektedir. Kapı kapı gezen bohçacılar ve sadece kadınların muhatap olabileceği insanlar bu ticaret ağına dahil edilmişlerdir. Özbekler Tekkesi kendisine mahsus bir piyasa oluşturmuş ve ürünlerini geniş bir bölgeye ulaştırmanın yolunu bulmuştur. Makine tamirinden mal teslimine kadar uzanan işlem çeşitliliği, tekkenin çok çeşitli ekonomik faaliyetlere dahil olduğunu göstermektedir.

106 kişinin 391 işlem yapması, tekkenin ekonomik faaliyetinin yoğunluğunu göstermektedir. Ancak burada kritik olan, işlemlerin tekrarlı olmasıdır. Bu, dayanıklı ve karşılıklı güven temeline dayalı ilişkileri anlatmaktadır. Borç-alacak işlemlerinin defterlere kaydedilmiş olması tekkenin finansal aracılık yapan bir kurum olduğunu göstermektedir. Başka deyişle, tekke kendi ihtiyaçlarını karşılıyor ve ticari faaliyet yapıyordu. Bütün bu işlemler birlikte bakıldığında, tekke ve sakinleri, İstanbul'un ekonomik bünyesinin içinde yer almıştır. Hem sipariş alınan ve teslim edilen yerlerin hem de tekkenin satıcılar ağının Harita 5.33 ve 34'teki gibi bir haritasını çıkarmak ne ölçekte bir ticaretten söz edildiğini anlamaya yardımcı olacaktır.





Harita 5.33: 1872-1909 muhasebe defterlerinde tekkenin semtlerle ticari ilişkileri

Harita 5.34: 1872-1909 muhasebe defterlerinde semtlerle göre ticari yoğunluk

Haritada yeşil noktalarla gösterilen yerler, tekkenin ticaret yaptığı veya ticari faaliyetlerde bulunduğu alanlardır. Özellikle İstanbul'un merkezi bölgelerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun yanında Boğaziçi hattı üzerindeki Beşiktaş, Kanlıca, Beylerbeyi, Arnavutköy gibi yerlerin yanında İstanbul'un neredeyse bütün iskeleleri ticaret ağına dahil edilmiştir. Balat İskelesi, Yemişçi İskelesi, Fener İskelesi, Defterdar İskelesi, Salacak ve Tophane İskelesi de bu yerlerdendir.

Nereye ne kadar ürün gönderildiği ve nerede satış yapıldığına bakmak, tekkenin ticari ağının gerçek gücünü ortaya çıkarmaktadır. Eminönü, Karaköy, Üsküdar ve Eyüp gibi büyük ticaret merkezleriyle kurulan ilişki öne çıksa da tekkenin merkez çeperlerindeki yerleşim alanlarına da ulaştığı görülmektedir. Sarıyer, Emirgan ve Kadıköy gibi merkez dışı yerlerdeki ticaret faaliyetleri, küçük tüccarlarla iş birliğini ve perakende satışını göstermektedir. Başka deyişle, tekke sadece büyük merkezlerde değil, gündelik hayatın gerçekleştiği mahalleler da ekonomik ağına dahil etmiştir.

Bu geniş ticaret ağından hareketle Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin aktif bir ticaret merkezi olduğunu söylemek mümkündür. Amy Singer'ın belirttiği gibi, Osmanlı tekkelerinin ekonomik ve sosyal dengeyi sağlamadaki rolleri çok önemliydi.[679] Tekke şirketinin belediyeden aldığı siparişler üzerine ürettiği "numara nişanları"[680] resmi bir kurum ile sivil hem de tasavvufi bir kurum arasında kurulan ilişkide bu açıkça görülmektedir. Şehre yayılmış ticari etkinlik ve belediye aracılığı ile kurulmuş olan iş ilişkisi "Şirket-i Nisâciye-i Azîzân"ın devletin ve İstanbul'un ekonomik sisteminin bir parçası olduğunu anlatmaktadır.

Şirketin yönetimi tekkenin yönetimi ile ayrılmaz hale gelmiştir. Muhasebe defterlerinde sıkça geçen "Şeyh Efendi" ve oğlu "Sadık Efendi", ekonomik kararları tekkenin sosyal ve dini yapısı içinde almışlardır. "Şirket-i Nisâciye-i Azîzân"ın üretim ve satışından elde edilen para, tekkenin gündelik ihtiyaçlarını karşılamada kullanılmıştır. Defterler bize şunu anlatmaktadır: Şeyh Edhem Efendi ve ardından şeyh

[679] Amy Singer, *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, çev. Ali Özdamar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012, s. 246.

[680] Belediye tarafından ilgili meslek grubuna dağıtılan ve o işi yaptıklarına delalet eden plakalardı. Bkz. Can, "Tekkede Üretim ve İktisadi Faaliyetler: Sultantepe Özbekler Tekkesindeki Muhasebe Defterleri Üzerine Bir Değerlendirme", s. 95.

olacak olan oğlu Sadık Efendi'ye yapılan ödemeler, ticari faaliyetin getirisinin tekkenin sosyal ve dini misyonunu beslemede kullanılmıştır. Ekonomi ve dini görev, tekke çatısı altında birlikte işlemektedir.

5.3. Bölüm Sonu Özeti

Sultantepe Özbekler Tekkesi'nin defterleri, 19. yüzyıl tekke bağlantılı hareketliliklerin soyut argümanını somut insan hikâyelerine dönüştüren eşsiz bir tarihsel kaynak olarak öne çıkmaktadır. Bölümün ortaya koyduğu en temel bulgu, tekkenin kuruluş amacının çok ötesine geçtiğidir: hacılara barınak sağlamak üzere tasarlanan bu yapı, zamanla bir konaklama merkezi, mesleki dayanışma platformu, eğitim kurumu, sağlık hizmetlerine erişim noktası, bir entegrasyon ve ticari ağ merkezi olarak çok katmanlı bir işlev üstlenmiştir.

Demografik analiz, tekkenin ağırlıklı olarak 25-35 yaş aralığındaki dinamik ve hareketli bir kitleye hitap ettiğini göstermiş; ancak en uzak bölgelerden gelenlerin yaş ortalamasının 39'a çıkması, uzun mesafeli seyahatin ekonomik birikim ve deneyim gerektirdiğini göstermektedir. Eşkâl-i Mahsûs kayıtları ise bölge insanının fiziksel profilini ve İpek Yolu coğrafyasının genetik çeşitliliğini görünür kılmış, arşiv belgelerinin alışılmadık bir antropolojik veri kaynağına dönüşebileceğini göstermiştir.

Mesleki dağılım analizi, genel veri setiyle karşılaştırıldığında tekkenin özgün karakterini açıkça ortaya koymaktadır: devlet memurlarının %47 ile baskın olduğu genel profil yerine, Özbekler Tekkesi'nde esnaf %34 ile birinci sıradadır. Bu fark salt sayısal değil, işlevsel bir farklılaşmanın göstergesidir; tekke, Nakşibendiyye'nin ticaret ağlarıyla organik bağının ve İpek Yolu geleneğinin kurumsal mekânı olarak konumlanmaktadır.

Seyahat örüntülerindeki en çarpıcı bulgu, hacılara hizmet için kurulmuş bu tekkeden ayrılanların yalnızca %47'sinin Hicaz'a gitmiş olmasıdır; %46'lık kesim ise Bursa'dan Selanik'e, Kütahya'dan Çatalca'ya uzanan geniş bir Osmanlı coğrafyasına dağılmıştır. Bu dağılım, tekkenin çok motivasyonlu bir hareketlilik sisteminin düğüm noktası olduğunu doğrulamaktadır. Şirket-i Nisâciye-i Azîzân'ın kurulması ve İstanbul'un neredeyse tüm iskele ve çarşılarına uzanan ticaret ağı ise bu işlevsel çeşitliliğin ekonomik boyutunu somutlaştırmaktadır. Böylece Sultantepe Özbekler Tekkesi, makro ölçekte tartışılan Nakşibendiyye seyahat ağının, seferî tekke

tipolojisinin ve Osmanlı-Türkistan bağlantısının gündelik hayattaki en somut kurumsal karşılığı olarak tezin bütününe mikro ölçekli bir derinlik katmaktadır.

BÖLÜM 6: TEKKE MERKEZLİ SEYAHATLERİN İSTANBUL'A ETKİLERİ

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı başkenti İstanbul, sadece siyasi bir merkez olmanın ötesinde, geniş coğrafyalardan gelen insan akışının yanı sıra buradan taşraya doğru gerçekleşen sistematik hareketliliğin de merkezinde yer almıştır. Çalışma kapsamında incelenen ve 1860-1920 arasına ait defterler, İstanbul'dan 449 farklı yere toplamda 2.246 seyahat kaydı içermekte ve ortalama her lokasyona 5 kişinin gittiğini göstermektedir. Bu bölümde, önceki analizlerde ortaya konan tekke bağlantılı bu yoğun seyahat ağlarının şehir üzerindeki çok katmanlı etkilerinin yanı sıra, İstanbul'un tasavvufi bir dağılım merkezi olarak işlevinin de sistematik bir perspektifle incelenmesi amaçlanmaktadır.

Demografik çeşitlilik açısından, yüzlerce farklı memleketten İstanbul'a gelen ziyaretçilerin şehrin nüfus kompozisyonunda yarattığı değişim, başkenti geleneksel Osmanlı kimliğinden çok uluslu bir kozmopolit merkeze dönüştürmenin temelini oluşturmuştur. Bu demografik akışın şehir ve sınırlar ötesi boyutları, Türkistan'dan Balkanlar'a, Kafkasya'dan Arap dünyasına uzanan geniş bir coğrafyanın İstanbul'da kesiştiği trans-lokal ağları ortaya çıkarmıştır.

Şehre dağılım ve yerleşim yerleri bağlamında, farklı etnik ve coğrafi kökenlerden gelen toplulukların İstanbul'un hangi semtlerinde yoğunlaştığı, nasıl mahalle yapıları oluşturduğu ve mekânsal organizasyonları nasıl şekillendirdiği ele alınacaktır. Bu analiz, şehir içindeki mekânsal hareketliliklerin de anlaşılmasını sağlayacak, tekke ağlarının İstanbul'un fiziki ve sosyal coğrafyasını nasıl yeniden şekillendirdiğini gösterecektir.

Entelektüel birikimler ve ürettikleri eserler perspektifinden, 24 farklı dil kombinasyonuna sahip çok dilli elitlerin şehrin kültürel üretim kapasitesine katkısı, %17'lik eser üretim oranının İstanbul'u dönemin önemli entelektüel merkezlerinden biri haline getirmesindeki rolü değerlendirilecektir.

Mesleki çeşitlilikler bağlamında ise, 1.519 farklı meslek kategorisinin İstanbul'un ekonomik yapısında yarattığı dinamizm, %47'lik devlet memuru oranının bürokrasi genişlemesindeki rolü, %17'lük esnaf oranının ticaret ağlarına katkısı ve farklı sektörel uzmanlıkların şehrin karakterini nasıl etkilediği incelenecektir. Bu çok boyutlu analiz, İstanbul'un 19. yüzyıl sonlarında kozmopolit, dinamik ve çok kültürlü bir merkez olduğunu ortaya koyacaktır. Eldem'in de vurguladığı üzere Tanzimat reformları şehri

yeniden şekillendirmiş, İstanbul hem imparatorluk merkezi hem de küresel ticaret ağlarının bir parçası olarak çift kimlikli bir yapı kazanmıştır.[681] Bu çift kimlik, tekke ağlarının yarattığı hareketlilik sistemiyle de beslenmiş ve derinleşmiştir. Söz konusu hareketlilik sisteminin nasıl işlediğini anlamak için şimdi şehri tanımlayan temel dinamiğe, yani İstanbul'un bir akış ve dönüşüm merkezi olarak işleyişine bakmak gerekmektedir.

6.1. Akışkan Şehir İstanbul: Tekke Ağları Üzerinden Hareketlilik Paradigması

Modern hareketlilik teorileri, geleneksel sosyolojinin statik toplum anlayışına karşı, insanlar, nesneler, bilgi ve kültürün sürekli hareketi üzerine odaklanır. Bu teoriye göre geleneksel toplumlar durağan, modern toplumlar "akışkan" karakterdedir.[682] Bize göre geleneksel toplumların özellikle de geleneksel şehir topluluklarının durağanlığı iddiası tartışılabilir olsa da modern dönemde yeni iletişim ve ulaşım imkanları ile bunun arttığı aşikardır. Modern dönemde bu yoğun ve çoklu yani fiziksel hareketliliğin yanında bilginin, iletişimin ve nesnelerin hareketliliği sonucunda ülkeler, sabit coğrafi sınırlardan ziyade hareketlilik ağlarıyla tanımlanır. 19. yüzyıl İstanbul'u gelenekselden moderne geçiş evrelerini yaşayan bir şehir olarak bu paradigma ile ele alınabilir. Önceki dönemlerdeki durumu henüz çalışılmadığı için net bir şey söyleyemeyeceğimiz İstanbul için bu dönemde dört yüzün üzerinde memleketten gelen ziyaretçilerin yarattığı sürekli akış şehri hareketliliğin organize edildiği, akışların yönetildiği ve sosyal hayatın yeniden şekillendiği kritik mekânsal yoğunlaşma ve "hareketlilik merkezi" haline getirmektedir. Şehir, sabit bir merkez olmaktan çıkarak, sürekli hareket halindeki akışların kesişim noktası olarak işlevi görmektedir.

Hareketlilik, kendiliğinden gerçekleşen kaotik bir olay değil, belirli yerler etrafında organize edilen, kendine özgü sosyal mekânlar gerektiren bir sistemdir. İstanbul'daki hareketliliği organize eden kurumlar olarak tekkeler şehir ötesi ve sınır ötesi hareketlilikler için aktarma, yerleşik hayatların oluşturulmasında sabitlenme ve içinde yaşanılan kültüre aidiyet kurmada bağlanma noktaları[683] olarak işlev görmektedir. Daha önceki analizlerde görüldüğü üzere her tekkenin farklı coğrafi

[681] Edhem Eldem vd., *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge Studies in Islamic Civilization, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 199-201.
[682] Sheller ve Urry, "The New Mobilities Paradigm", s. 210.
[683] Sheller ve Urry, "The New Mobilities Paradigm", s. 210.

bölgelere hizmet etmesi, İstanbul'daki hareketliliğin organize edilmiş ağ yapısını yansıtmaktadır.

İstanbul ve semtlerinden gelen 1.237 kişi ile sınır ötesi yerlerden gelen 4385 kişi arasındaki denge, İstanbul'un yerel kökler ile küresel bağlantıları harmanlayan benzersiz karakterini yansıtmaktadır. Bu özellik, şehri küyerelleşme (glokal; global + local) kavramının[684] 19. yüzyıl İslam dünyasındaki somut örneği haline getirmektedir. Yani İstanbul, yalnızca çevresine hâkim bir merkez değil, aynı zamanda farklı merkezlerden beslenen, onları bir araya getiren çok odaklı bir ağ geçididir. Her coğrafi bölgenin, İstanbul'da kendi dini ve kültürel merkezine (farklı tekkelere) yönelerek görünür hale gelmesi, bu çok merkezli yapının mekânsal izdüşümüdür.

Sultantepe Özbekler Tekkesi Defterlerinin analizinde daha yakından görüldüğü ve doğum (1820-1850) ve vefat (1890-1920) yılları analizinin gösterdiği üzere, ziyaretçilerin büyük kısmı ve özellikle 60-70 yaş aralığında olanlar İstanbul'da yerleşerek hayatlarının son dönemlerini geçirmektedir. Bu durum İstanbul'un "Son durak" karakteri kazanmasına yol açmıştır. Böyle kişiler için İstanbul sadece geçici bir uğrak değil, kalıcı yerleşim için tercih edilen manevi merkez olmuştur. Tekke merkezli hareketliliklerin aktörü olan kişiler "bugün gelip yarın gidecek olan göçebe değil, bugün gelip yarın kalacak olan potansiyel göçmenlerdir." Mekânsal ve insani ilişkilerin hem koşulu hem de simgesi olan hem yakın hem uzak olan bu "yabancılar"[685], İstanbul'a gelen tekke mensuplarının durumunu mükemmel şekilde açıklamaktadır. Bu kişiler mensup oldukları tarikatları, müridi veya şeyhi oldukları, inşa edip dahil oldukları tekkeler aracılığı ile tekke mensupları arasına dolayısıyla İstanbul toplumuna dahil olmuşlardır. Kültürel kimlikleri ve özellikleri dahil olmak üzere şehre ve tekkelere yeni tasavvufi ekoller ve özellikler ithal etmişler, konuk oldukları tekkeleri kendi şahsi veya etnik isimleri ile anılacak derecede dönüştürmüşlerdir.[686]

---

[684] Habibul Haque Khondker ve İrem Tükel, "Küreselleşme Yerine Küyerelleşme: Sosyolojik Bir Kavramın Değerlendirilmesi", *Sosyoloji Dergisi*, XXVIII, (2013), s. 185.

[685] Georg Simmel'in "The Stranger" (Yabancı) kavramı, modern sosyolojinin en etkili teorik katkılarından biri olarak kabul edilmektedir. Simmel, yabancıyı "bugün gelip yarın giden kişi" olarak değil, "bugün gelip yarın da kalan kişi" olarak tanımlar. Bu tanım, yabancının toplumsal konumunun paradoksal doğasını vurgular. Yabancı, Simmel'e göre ne tamamen içeride ne de tamamen dışarıda olan bir figürdür. Grup içinde fiziksel olarak bulunur ancak organik bağlarla gruba tam anlamıyla entegre olmamıştır. Bu pozisyon, yabancıya hem uzaklık hem de yakınlık içeren özgün bir sosyolojik konum kazandırır. Yabancı, grubun bir üyesidir ancak aynı zamanda grup dışından gelen biri olarak kalır (George Simmel, "The Stranger", *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms*, ed. D. N. Levine, University of Chicago Press, Chicago 1971, s. 143-45).

[686] Üsküdar Selami Efendi mahallesinde bulunan Feyzullah Efendi Tekkesi Hindiler Tekkesi olarak da anılmaktadır, Beylerbeyi'ndeki Nevruz Efendi Tekkesi Özbekler Tekkesi olarak da anılmaktadır. Örnekler çoğaltılabilir.

Bu kişiler hem İstanbul toplumunun içinde hem de dışındadır, şehrin gündelik yaşamına katılırken, kendi kültürel kimliklerini korumaktadırlar. Özbek Tekkeleri, Afgan Tekkeleri, Hindiler Tekkeleri korunan bu özgün kimlikleri kanıtlamaktadır. Sınır ötesi coğrafyalardan İstanbul'a gelip yerleşen tekke mensupları, George Simmel'in kavramsallaştırdığı "yabancı" figürünün sahip olduğu "objektif konum"[687] ile benzer bir sosyal duruş geliştirmişlerdir. Ne tam içeride ne de tam dışarıda olan bu tasavvufi entelektüeller, yerli sufi çevrelerin tarihsel, duygusal ve kurumsal bağlarından görece özgür oldukları için, İstanbul'daki tasavvufi hayata hatta toplumsal ve siyasi hayata daha eleştirel ve mesafeli bir perspektiften bakabilmişlerdir. Bu ara pozisyon, onlara hem yerel dinamikleri yakından gözlemleme hem de küresel tasavvufi ağlardan getirdikleri deneyimlerle karşılaştırmalı değerlendirmeler yapma imkânı sunmuştur. Nitekim "Sufilerin İstanbul'u" bölümünde ele alındığı üzere, bu çevrelerin yerli sufilerin yayın organlarının dışında kalan dergi ve gazetelerde eleştirel yazılar kaleme aldıkları, İstanbul'daki tasavvufi, toplumsal ve siyasi uygulamalara dair alternatif söylemler geliştirdikleri görülmektedir.

Yapılan analizlerde sözü edilen tekke mensuplarının diğerlerinden çok daha fazla seyahat ettiği ve en geniş coğrafi alana yayıldıkları görülmüştür. Bu hareketlilik karakteri, onlara grup içindeki sabit, yerleşik rollerden bağımsız bir konum sağlamaktadır. Aşağıda görüleceği üzere bu topluluklar, kendi memleketleri ile İstanbul arasında sadece kültürel değil, aynı zamanda ekonomik köprüler kurmaktadırlar. Esnaf oranının %17 olması ve özellikle Türkistan kökenli ticaret ağlarının gelişmesi, "yabancı"nın ekonomik aracılık rolünü de ortaya koymaktadır.

19. yüzyıl İstanbul'unun modern dünyada "küresel şehir"[688] olarak adlandırılan oluşumların erken bir prototipi olduğu görülmektedir. Şehir, akışkan ağ yapısını sergilerken, çok katmanlı kimlik dinamiklerini de barındırmaktadır. Bu durum, İstanbul'u sadece geleneksel bir imparatorluk başkentinden ziyade, çağdaş hareketlilik sermayesi kavramının tarihsel öncüsü haline getirmektedir.

---

[687] Simmel'in "yabancı" kavramsallaştırmasında objektif konum, yabancının grup içindeki ara pozisyonundan kaynaklanan özgün sosyal duruşu ifade eder. Yabancı, grubun tarihsel, duygusal ve organik bağlarından özgür olduğu için, yerli üyelerin sahip olduğu ön yargılardan, alışkanlıklardan ve duygusal yatırımlardan uzak bir konumdadır. Ne tam içeride ne de tam dışarıda olması, ona hem yakınlık hem de mesafe sağlar. Bu mesafe, yabancının olaylara ve ilişkilere daha tarafsız, daha az önyargılı bir perspektiften bakabilmesini mümkün kılar (Simmel, "The Stranger", s. 144).

[688] Musa Yavuz Alptekin, *Şehir Sosyolojisi*, Nobel Yayınevi, Ankara 2021, s. 243.

Dört yüzün üzerinde farklı memleketten gelen sürekli insan akışı, İstanbul'u geleneksel merkez-çevre modelinin ötesine taşıyarak çok yönlü bağlantı ağlarının odağı haline getirmiştir. Özellikle Türkistan'dan İstanbul üzerinden Hicaz'a uzanan güzergâh ile Balkanlar, Anadolu ve Arap dünyası arasındaki çift yönlü bağlantılar, şehri farklı medeniyetlerin buluşma noktası durumuna yükseltmiştir.

Bu çoklu bağlantı kapasitesi, İstanbul'a olağanüstü bir dönüşüm gücü kazandırmıştır. Şehre gelen ziyaretçilerin %29'unun başka yerlere seyahat etmesi ve 448 farklı destinasyona yeniden dağılım göstermesi, İstanbul'un sadece bir transit merkezi değil, aynı zamanda insanları, fikirleri ve kültürleri dönüştüren aktif bir merkez olduğunu kanıtlamaktadır. Bu dinamik, şehri pasif bir geçiş noktasından ziyade, gelen akışları yeniden organize eden ve değer katan bir transformasyon merkezine dönüştürmüştür. İstanbul'un hareketlilik sermayesi, aynı zamanda çok katmanlı hizmet altyapısından da güç almaktadır. Tekke ağlarının ürettiği bu hareketlilik, yalnızca bir özgürlük değil, aynı zamanda sistematik bir gözetimin de sonucudur. Meclis-i Meşayih'in 480 görevliyi 148 destinasyona gönderirken tuttuğu kayıtlar, derviş ve misafir defterlerinde şekillenen suç ve kabahat sicilleriyle birlikte okunduğunda, akışkanlığın her zaman denetimsiz olmadığı görülmektedir: İstanbul tekkeleri hem hareketin düğüm noktası hem de bu hareketin kayıt altına alındığı idari mekânlardır.

Son olarak, İstanbul'un bilgi ve kültür akış merkezi karakteri, hareketlilik sermayesinin entelektüel boyutunu oluşturmaktadır. 24 farklı dil kombinasyonunun varlığı ve %17'lik eser üretimi oranı, şehri sadece fiziksel bir geçiş noktası değil, aynı zamanda trans-lokal bilgi transferinin gerçekleştiği yaratıcı bir merkez haline getirmiştir.

Ancak bu istatistiksel göstergeler, daha derin bir soruyu gündeme getirmektedir: İstanbul'u bir entelektüel ve kültürel üretim merkezi haline getiren mekânizma nasıl işlemiştir? Şehirdeki dil çeşitliliği ve yoğun telif-tercüme faaliyeti, rastlantısal bir sonuç değil, sistematik bir insan hareketliliğinin ürünüdür. Farklı coğrafyalardan gelen, çok dilli, eğitimli ve bilgi birikimine sahip sufi entelektüellerin İstanbul'a akışı, şehrin entelektüel kapasitesini sürekli olarak yenilemiş ve genişletmiştir. Bu süreç, modern literatürde "beyin göçü" olarak kavramsallaştırılan nitelikli insan hareketliliğinin 19. yüzyıl tasavvufi bağlamda nasıl işlediğine dair somut bir örnek sunmaktadır.

6.2. Entelektüel ve Kültürel Kapasiteyi Artıran Beyin Göçü

İstanbul, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ilmi ve tasavvufi çevrelerin ilgisini çekmiş, 1517'de hilafetin Osmanlı hanedanına geçmesiyle bu cazibesi daha da artmıştır. Şehir, sadece Anadolu ve Balkanlar'dan değil, hacca giden yolculukların güzergahında yer alması nedeniyle uzak coğrafyalardan da ziyaretçi çekmiştir. Özellikle deniz yolu ile hacca gitmek isteyenler veya kara yoluna alternatif arayan Müslümanlar için İstanbul zorunlu bir uğrak noktası haline gelmiştir.

1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan reformlar, Osmanlı Devleti'ni köklü bir dönüşüm sürecine sokmuş ve bu dönüşüm İstanbul'un çekim gücünü yeniden şekillendirmiştir. Tanzimat'ın getirdiği hukuki güvenlik, eğitim reformları, basın-yayın sayısı ve toplumsal haklar sistemi, şehri sadece dini değil, aynı zamanda entelektüel ve siyasi modernleşmenin merkezi haline getirmiştir. Bu reformlar, tekke kanunnamelerinden eğitim müfredatına kadar geniş bir alanı etkileyerek, geleneksel ve modern olanın bir arada var olabileceği yeni bir toplumsal zemin yaratmıştır.

Dikkat çekici olan, aynı dönemde İstanbul'un beslenim coğrafyası olarak tanımlayabileceğimiz İslam dünyasının farklı bölgelerinde benzer yenilikçi hareketlerin eş zamanlı olarak yükselişe geçmesidir: İdil Ural bölgesindeki Cedidcilik akımı ve Islahatçı İslam anlayışı[689], Hindistan'da Seyyid Ahmed Han[690] liderliğindeki modernist hareket, Çin Müslümanlarının dünyaya açılma çabası, Mısır'da entelektüel uyanış, İran'da dini-sosyal reformlar.[691] Bu eş zamanlılık tesadüf değildir. İstanbul, bu yenilikçi düşüncelerin ve hareketlerin buluştuğu, tartışıldığı ve farklı bağlamlarda yorumlandığı kozmopolit bir merkez işlevi görmüştür.

Çalışmaya kaynaklık eden veri setinin vefat yıllarına göre zamansal analizi, ziyaretçi kayıtlarının en yoğun olduğu dönemlerin 1890–1920 arası olduğunu gösteriyor. Bu demografik yoğunlaşma, İstanbul'un Osmanlı'nın başkenti olarak son dönemindeki manevi aktivitesinin zirvesine denk gelmekte ve dönemin çalkantılı siyasi atmosferiyle doğrudan ilişki kurmaktadır. 93 Harbi (1877-1878), Kafkasya'daki sürekli çatışmalar, Sovyetler Birliği'nin kuruluşu, Türkistan'daki Çin ve Rusya saldırıları ve Sultan II. Abdülhamid'in 1880'lerin sonuna doğru yoğun şekilde uygulamaya başladığı

[689] Abdulaziz Artış, "Kazan'da Cedidcilik Hareketi ve Kursavî (XIX. Yüzyıl Başları)", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6, (2017), s. 91-110; Kanlıdere, *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*, s. 167-89.
[690] Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *İslâm Ansiklopedisi*, II, (1989), s. 73-75.
[691] Numan Turan, "19. Yüzyılda Osmanlı Devleti ve İran Yenileşme Hareketlerinde İki Önemli Şahsiyet: Mustafa Reşit Paşa ve Mirza Taki Han", *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* VI/10 (2023), s. 1-27.

"İslam Birliği" siyaseti sebebiyle İstanbul İslam dünyasının hilafet merkezi olarak çekim gücünü artırmıştır. Özbekler Tekkesi Defterlerinde izini sürebildiğimiz kayıtlar, tekkede misafir olanlardan bir kısmının askere alındığını, çeşitli cephelerde savaşa iştirak ettiğini göstermektedir.[692] Osmanlı Devleti'nin siyasi gücünün azaldığı bu dönemde, İstanbul'un manevi çekim gücü en üst seviyeye çıkmıştır. Bu durum, "karizmatik otorite" teorisini hatırlatmakta, siyasi otoritenin zayıfladığı dönemlerde manevi otoritenin güçlendiği tezini doğrulamaktadır.[693] İstanbul, azalan siyasi gücü yerine sembolik ve manevi hegemonyasını pekiştirmiş görünmektedir.

Tezin II. Bölümünde ifade edildiği gibi İstanbul'a münferiden gelen çok sayıda aydın, entelektüel simalar olduğu gibi 93 Harbi'nin bir sonucu olarak özellikle Kırım'dan ve Kafkasya'dan bütün bir tekke halkı ile birlikte yerleşmek üzere İstanbul'a gelen gruplar da vardır.[694] İstanbul'un entelektüel zenginliği büyük ölçüde, İmparatorluğun dört bir yanından ve sınır ötesi yerlerden başkente akan âlim, mutasavvıf ve düşünürlerin çok renkli katkılarıyla şekillenmiştir. Ancak Ghobrial'ın erken modern dönem için gösterdiği üzere bu bilgi ve insan akışı, merkezlerden çevrelere doğrusal biçimde gerçekleşmez; belirli insan halkaları ve kurumsal ağlar aracılığıyla dolaşıma girer, karşılıklı çalışır.[695] 19. yüzyıl İstanbul'unda tekke ağları da bu tür bir dolaşım altyapısı işlevi görmüş, Türkistan'dan Balkanlara uzanan geniş bir coğrafyada bilginin, kültürün ve insanın aktarımını mümkün kılmıştır. Bu çeşitlilik, farklı coğrafyaların birikimlerinin, düşünce geleneklerinin ve metodolojilerinin İstanbul medreselerinde ve tekke-zaviyelerde buluşmasına vesile olmuş; böylece şehir hem geleneksel İslami ilimlerin hem de tasavvufi düşüncenin en üst seviyede işlendiği kozmopolit bir akademik atmosfer kazanmıştır. Bu âlimlerin telif ettikleri eserler, verdikleri dersler ve yetiştirdikleri talebelerin de katkısıyla İstanbul, sadece Osmanlı

---

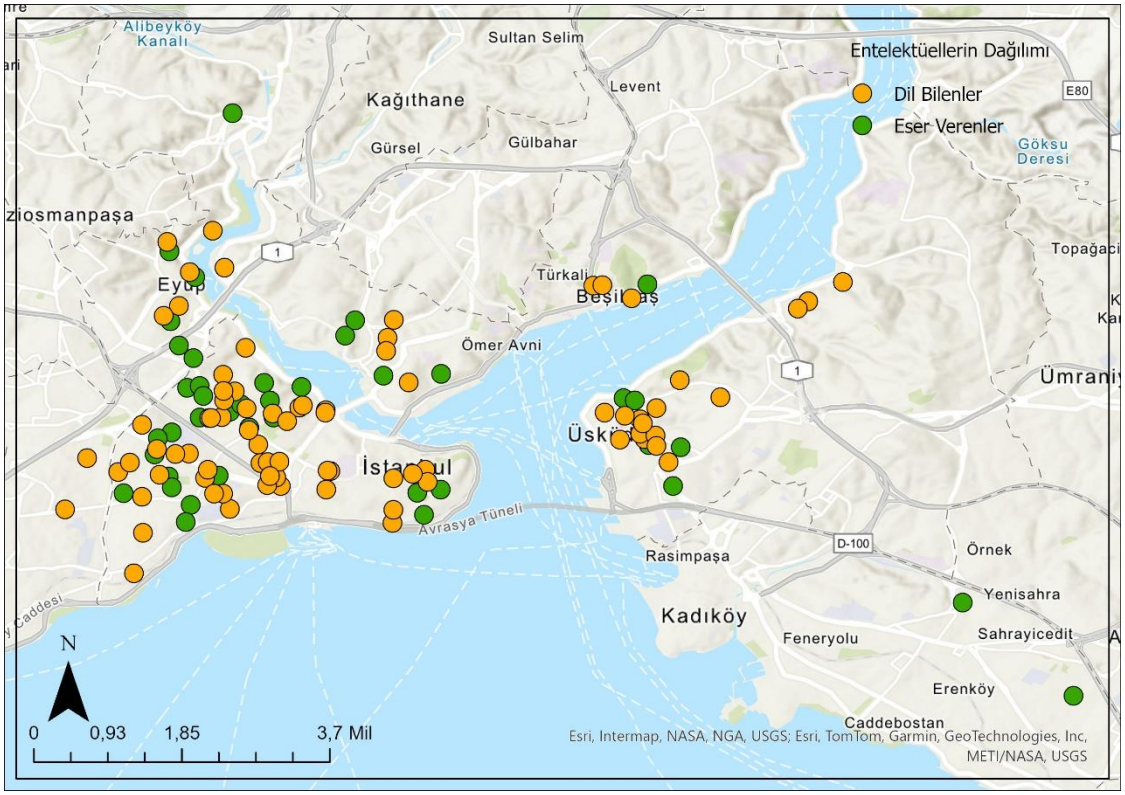
[692] Özbekler Tekkesi Nüfus Defteri 199 numarada kayıtlı olan Andicanlı Hacı Muhammed Salih 1911 ve 1912'de, 207 numarada kayıtlı Mergilanlı Hacı Yusuf 1911'de, 238'de kayıtlı Mergilanlı Hacı Yusuf 1913'te gönüllü olarak harbe iştirak etmişlerdir (ÖT.ND, nr. 199, 207, 238).

[693] "Weber's Three Pillars of Legitimacy: Traditional, Legal-Rational, and Charismatic Authority", Sociological Theories & Concepts, *Sociological Theories & Concepts*, 22 Kasım 2022, https://sociology.institute/sociological-theories-concepts/webers-three-pillars-legitimacy-authority-types/.

[694] Ahmet Yüksel ve Zafer Karademir, "Ulema, Göç ve Devlet: Kırım Harbi'nden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 31/51, (2012), s. 253-76; Zeynep (Erçetin) Dağınık, "Osmanlı Son Dönem Âlimlerinden Ömer Ziyâeddin Dağıstânî", *Journal of Turkish Studies*, 12/35, (2017), s. 133-46, https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12668; Hajilova, *Avarlar'ın Türkiye'ye Göçü ve Sosyal Kültürel Hayatları Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Yalova, Güneyköy Örneği*, s. 8-10; Sema Sağlık, "Tasavvufta İnsan ve Toplum İnşasına Sosyolojik Bir Bakış: Şeyh Şerafeddin Dağıstanî Hazretleri", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 15, (Haziran 2023), s. 83-104, https://doi.org/10.53112/tudear.1231747.

[695] John-Paul Ghobrial, *Fısıldaşan Şehirler 17. Yüzyılda İstanbul, Londra ve Paris Arasında Bilgi Akışı*, çev. Kahraman Şakul, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s. 44.

coğrafyasına değil, tüm İslam âlemine ışık tutan bir mercek görevi üstlenmiş, farklı kültürel ve entelektüel geleneklerin sentezi sayesinde benzersiz bir ilmi ve maneviyat havzası oluşturmuştur. Harita 6.35, çok dilli eser üreticilerinin mensup oldukları tekkelerin İstanbul içindeki konumlarını göstermektedir. Bu dağılım, aslında şehirdeki entelektüel ve kültürel üretimin coğrafyasını da yansıtmaktadır.



Harita 6.35: 1860-1910 arasında şehre gelenler arasında dil bilenler, eser verenler

İstanbul üzerinden gerçekleşen entelektüel göçün dikkat çekici bir boyutu, âlim ve mutasavvıfların bir kısmının İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde yeni yerleşim merkezleri tesis etmeleridir. İstanbul'da edindikleri ilmi ve maneviyat birikimini beraberlerinde taşıyan bu kişiler, Anadolu'nun iç kesimlerinde köyler kurmuş[696], ve çevrelerine kendi memleketlerinden gelen hemşerilerini toplayarak mahalli topluluklar oluşturmuşlardır. Bu yeni yerleşimler, salt demografik bir değişimi temsil etmemekte; aynı zamanda hem göç edenlerin özgün kültürlerinin hem de İstanbul'un kozmopolit entelektüel atmosferinin taşraya taşınması anlamına gelmektedir.

[696] Hajilova, *Avarlar'ın Türkiye'ye Göçü ve Sosyal Kültürel Hayatları Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Yalova, Güneyköy Örneği*, s. 54.

İstanbul'un bu dönüştürücü gücünün temelinde, şehre gelen nitelikli insan sermayesinin kapasitesi yatmaktadır. Veri setimizin gösterdiği üzere, şehre gelen kişilerin %71'i medrese eğitimi almış, %29'u ise modern eğitim kurumlarından geçmiştir. Arapça-Farsça dominantlığının yanında Fransızca, İngilizce dilleri Çağatayca, Özbekçe Türkçelerinin varlığı, şehrin küresel bilgi akışlarına eklemlenmesini ve farklı entelektüel geleneklerin buluşmasını sağlamıştır.

Ancak İstanbul'un entelektüel kapasitesini gösteren asıl gösterge, şehrin sadece bilgi tüketicisi değil, aktif bir üretim merkezi olmasıdır. Veri setimizde yer alan kişilerin %17'si eser üretmiş ve bu üretim çok dilli karakteriyle dikkat çekmiştir (Tablo 6.23). Bu oran, İstanbul'un aldığı kadar veren, birikimi yalnızca muhafaza etmekle kalmayıp dönüştürerek yeniden üreten dinamik bir kültürel merkez olduğunu kanıtlamaktadır.

Tablo 6.23: 1860-1910 arasında eser üretenler

Kategori	Sayı	Yüzde
Toplam Kayıt	5622	100%
Eser Üretenler	240	4%
Coğrafi Köken Bilgisi Bulunanlar	153	64%

Tablo, organik bir toplumsal iş bölümünü yansıtan %3,5'lik eser üretim oranını göstermektedir. Nitekim eğitim düzeyi ile eser üretimi arasında pozitif bir korelasyon bulunmakla birlikte, yüksek eğitim almış kişilerin büyük çoğunluğu eser üretmemiştir (Tablo 6.23).

Bu durum, eser verme eyleminin okuryazar ve eğitimli olmaktan öte, özel bir yetenek, motivasyon ve süreklilik gerektiren bir faaliyet olduğunu ortaya koymaktadır. Tablo 6.24, eğitim türleri, meslekler ve eser üretim oranları arasındaki ilişkiyi detaylı olarak sunmaktadır ve hangi eğitim geçmişi ile meslek gruplarının daha fazla eser üretme eğiliminde olduğunu göstermektedir.

Tablo 6.24: 1860-1910 arasında eğitim-eser korelasyonu

Eğitim Türü	Eser Üretim Eğilimi
Medrese Eğitimi	Çok Yüksek (%8)
Modern Okul	Yüksek (%7)

Eğitim Türü	Eser Üretim Eğilimi
Usta-Çırak	Orta (%3)
Geleneksel/Sözlü	Düşük (%1)
Diğer/Belirtilmemiş	819 (%12)

Eğitim/Meslek Kategorisi	Grup Büyüklüğü	Eser Üreticileri	Eser Üretim Oranı
Ulema/Müderris/Hoca	800 (%12)	63	**%8**
Devlet Memuru	2,000 (%29)	130	**%7**
Sanatkâr	1,500 (%22)	38	**%3**
Esnaf	1,500 (%22)	10	**%1**
Asker/Ordu	300 (%4)	8	**%1**
Diğer/Belirtilmemiş	819 (%12)	-	**-**

Tabloda görüldüğü üzere en eğitimliler olarak nitelenen ulema grubu (%8) ile en az eğitimli olduğu düşünülen esnaf grubu (%1) arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Bu, eğitimin entelektüel üretime etkisinin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. %8'lik eser üretim oranıyla ulema grubu, modern devlet memurlarından (%7) daha üretken olduğu görülmektedir. Bu, geleneksel eğitim almış kişilerin daha fazla eser ürettiğini de ifade etmek mümkündür. Eser üretenler arasındaki meslek-mensubiyet oranları Tablo 6.25'te görülmektedir.

Tablo 6.25: 1860-1910 arasında tarikat, meslek kategorilerine göre eser üreticileri

Meslek Kategorisi	Toplam Grup Büyüklüğü	Eser Üretici Sayısı	Grup İçi Eser Oranı	Eser Üreticiler İçindeki Payı	Yoğunlaşma Katsayısı	En Yaygın Tarikatlar
Ulema Müderris	800 (%12)	63	**%8**	%26	**X 3** ⬆️	Mevleviyye (11), Nakşibendiyye (9), Halidiyye (9)

Meslek Kategorisi	Toplam Grup Büyüklüğü	Eser Üretici Sayısı	Grup İçi Eser Oranı	Eser Üreticiler İçindeki Payı	Yoğunlaşma Katsayısı	En Yaygın Tarikatlar
Devlet Memuru	2,000 (%29)	130	**%7**	%54	**X 2** ⬆️	Mevleviyye (18), Halidiyye (17), Nakşibendiyye (15)
Ordu Mensubu	300 (%4)	8	**%3**	%3	**X 1** ⬇️	Mevleviyye (3), Halidiyye (3), Nakşibendiyye (2)
Sanatkâr	1,500 (%22)	38	**%3**	%16	**X 1** ⬇️	Nakşibendiyye (9), Halidiyye (4), Kadiriyye (3)
Esnaf	1,500 (%22)	10	**% 1**	%4	**X 1** ⬇️⬇️	Nakşibendiyye (5), Kadiriyye (1), Rifaiyye (1)
Diğer	819 (%12)	0	**%0**	%0	**X 0**	

Tabloda görüldüğü üzere ulema sınıfı İstanbul'daki tarikat ve tekke çevrelerinin entelektüel aristokrasisini oluşturmaktadır. Bu grup, toplam nüfusun sadece %12'sini teşkil etmesine rağmen, eser üretiminin %26'sını gerçekleştirmekte ve 2 katsayısıyla en yüksek yoğunlaşma oranına sahip bulunmaktadır. Her 13 kişiden birinin (%8) eser ürettiği bu sınıf, Mevleviyye, Nakşibendiyye ve Halidiyye gibi entelektüel tarikatları tercih ederek, yazmayı mesleki görevlerinin doğal bir parçası olarak görmektedir. Medrese eğitimi almış bu grup, İslami bilgi geleneğinin taşıyıcısı olarak, teorik bilgi üretiminde vazgeçilmez rol oynamaktadır.

Devlet memurları, 2 yoğunlaşma katsayısı ile yüksek yoğunlaşma grubunda yer almakta ve toplam eser üretiminin %54'ünü gerçekleştirerek baskın konuma çıkmaktadır. Grubun %29'unu oluşturan bu kesim, her 15 kişiden birinin (%7) eser ürettiği bir verimlilikle, özellikle Mevleviyye (18 kişi), Halidiyye (17 kişi) ve Nakşibendiyye (15 kişi) tarikatlarında yoğunlaşmaktadır. Bu bürokrat-entelektüel sınıf, Tanzimat dönemi ve sonrasında artan eğitim imkanlarıyla birlikte, geleneksel ulema sınıfına alternatif bir entelektüel güç odağı haline gelmiştir.

Düşük yoğunlaşma grubuna geçildiğinde, ordu mensupları 1 katsayısı ile sınırlı katılım göstermektedir. Toplam grubun sadece %4'ünü oluşturan bu küçük kesim, eser üretiminde de orantılı bir pay (%3) almakta, her 37 kişiden birinin (%3) eser ürettiği bir profil çizmektedir. Sıralama değişmeden yani Mevleviyye, Halidiyye ve Nakşibendiyye gibi prestijli tarikatları tercih eden askeri sınıf, mesleki yoğunluk ve özellikleri sebebiyle entelektüel faaliyetlere sınırlı zaman ayırabilmektedir.

Sanatkâr grubu ise 1 yoğunlaşma katsayısıyla pratik odaklı karakterini yansıtmaktadır. Toplam grubun %22'sini oluşturan bu geniş kesim, eser üretiminde %16 pay alırken, her 40 kişiden birinin (%3) eser ürettiği bir verimlilik göstermektedir. Burada tarikat sıralaması değişmekte ve yeni bir tarikat sıralamaya girmektedir: Nakşibendiyye (9 kişi), Halidiyye (4 kişi) ve Kadiriyye (3 kişi) tarikatlarını tercih eden sanatkârlar, yazı faaliyetlerine daha çok zaman ayırmaktadır.

Esnaf sınıfı, 0.19 ultra-düşük yoğunlaşma katsayısıyla dikkat çekmektedir. Toplam grubun %22'sini oluşturan bu büyük grup, eser üretiminde minimal bir pay (%4) alırken, her 150 kişiden sadece birinin (%1) eser ürettiği çarpıcı bir profil sergilemektedir. Esnaflar zümresinin eser verenleri en yaygın tarikatı olan Nakşibendiyye (5 kişi) ile başlayıp, Kadiriyye (1 kişi) ve Rifaiyye (1 kişi) tarikatları ile temsil edilmektedir. Usta-çırak ilişkisinin öğretim metodu olarak kullanıldığı bu grup sözlü kültür odaklı yaklaşımıyla ticari faaliyetlerini yazılı eser üretimine tercih etmekte, bilgi aktarımını daha çok sözlü gelenek yoluyla gerçekleştirmektedir. Bu durum, tekke mensupları içinde de toplumsal iş bölümüne uygun olarak her grubun farklı işlevler üstlendiğini ve esnaf sınıfının ekonomik üretim ile ticaretin geliştirilmesine odaklandığını göstermektedir.

Eser üretiminin tarikat kimlikleri ile ilişkisini anlamak, İstanbul'daki entelektüel hayatın nasıl örgütlendiğini kavramak açısından önemlidir. Tablo 6.26, beş ana tarikatın eser üretici sayılarını, mensuplarının mesleki profillerini, her meslek grubu içindeki yoğunluklarını ve öne çıkan coğrafi ağlarını karşılaştırmalı olarak sunmaktadır.

Tablo 6.26: 1860-1910 arasında tarikat-sınıf-coğrafya kapsamlı analiz

Tarikat	Eser Üretici Sayısı	Ana Meslek Grupları	Grup içi Yoğunluklar	Öne Çıkan Coğrafyalar
Nakşibendiyye	42	Devlet (15), Ulema (9), Sanatkâr (9), Esnaf (5),	Devlet (%12), Ulema (%14), Sanatkâr (%24), Esnaf (%50),	Asitane (4), Belh (3), Arvas, Bedehşan
Halidiyye	34	Devlet (17) Ulema (9) Sanatkâr (4) Asker (3)	Devlet (%13) Ulema (%14) Sanatkâr (%11) Asker (%38)	Asitane (2) Yanya (2) Amasya, Ankara
Mevleviyye	28	Devlet (18) Ulema (11) Sanatkâr (3)	Devlet (%14) Ulema (%18) Sanatkâr (%38)	Asitane (8) Kayseri (2), Aksaray, Bursa
Kadiriyye	22	Devlet (12) Ulema (6) Sanatkâr (3)	Devlet (%9) Ulema (%10) Sanatkâr (%8)	Adana, Afganistan, Erzurum, Gazne
Rifaiyye	14	Devlet (5) Ulema (1) Sanatkâr (1)	Devlet (%4) Ulema (%2) Sanatkâr (%3)	Asitane (3), Selanik (2), Bağdad

Nakşibendiyye'nin 42 eser üreticiyle en yüksek sayıya sahip olması, bu tarikatın geleneksel olarak ilim ve irfan ile kurduğu güçlü bağı yansıtmaktadır. Ancak asıl dikkat çekici olan, bu tarikatın sayısal büyüklüğüne rağmen tüm sosyal sınıflardan dengeli katılım almasıdır. Esnaf katılımında %50'lik, sanatkâr katılımında %24'lük grup içi yoğunluk, Nakşibendiyye'nin gerçek anlamda "sosyal köprü" işlevi gördüğünü ve farklı toplumsal kesimleri bir araya getirdiğini kanıtlamaktadır.

Mevleviyye ise veri setinde 28 eser üreticiyle üçüncü sırada yer almasına rağmen, grup içi yoğunluk analizinde farklı bir profil çizmektedir. Askeri elit katılımında %38'lik, ulema katılımında %18'lik yüksek yoğunluk ve İstanbul'dan 8

kişiyle en fazla başkent temsiline sahip olması, Mevleviyye'nin klasik Osmanlı entelektüel aristokrasisinin tercih ettiği tarikat olduğunu ortaya koymaktadır. Devlet ve ulema sınıfının bu belirgin ağırlığı, tarikatın seçkinci karakterini yansıtmaktadır.

Halidiyye, 34 eser üreticiyle ikinci sırada yer alırken, devlet memuru katılımında %13'lük en yüksek orana sahiptir. Yanya-Yunanistan gibi Balkan coğrafyasındaki yoğunluğu ise, bu tarikatın 19. yüzyıl modernleşme bürokrasisinin merkezi konumunu işgal ettiğini göstermektedir. Asker ve devlet görevlilerinin yoğunluğu, Halidiyye'nin Tanzimat sonrası reformist elit ile kurduğu organik bağı işaret etmektedir.

Coğrafi dağılımlar da her tarikatın özgün beslenim coğrafyalarını ve İstanbul'a gelen entelektüellerin hangi ağlar üzerinden hareket ettiklerini ortaya koymaktadır. Bu bulgular, tekke bazlı eser üretiminin rastgele bir dağılım sergilemediğini, aksine belirli sosyo-politik grupların tercih ettiği kurumsal merkezlerde toplandığını kanıtlamaktadır. Tekkeler, sadece manevi değil, aynı zamanda dönemin entelektüel-politik dönüşümlerinin de laboratuvarı işlevi görmüştür. Eser üretimlerinin tekkelere göre dağılımı Tablo 6.27'de görülmektedir.

Tablo 6.27: 1860-1910 Arasında Tekkelere göre Eser Dağılımları

Tekke Adı	Eser Sayısı	Bağlı Tarikatlar
Şeyh Murad Efendi Tekkesi	3	Nakşibendiyye
Gümüşhanevi Dergâhı	3	Halidiyye
Bab-ı Cedid Mevlevihanesi	3	Mevleviyye
Hatuniye Tekkesi	2	Nakşibendiyye
Afgani Tekkesi	2	Kadiriyye
Kelami Efendi Tekkesi	2	Halidiyye

En üretken tarikatlar dağılımında olduğu gibi en üretken tekke dağılımı da entelektüel üretimin tek bir tarikatın tekelinde olmadığını gösteriyor. Sadece bu tezde ele alınan örnekleme göre ifade edilebilir ki her tarikatın kendi "bilgi merkezi" bulunuyor. Entelektüelleri, ürettikleri eserler, kütüphaneleri ile İstanbul'un tasavvufi ve entelektüel hayatında etkin

kurumlar olan bu tekkeler[697] aynı zamanda farklı coğrafyalardan gelen bilgi birikimlerinin sentezlendiği platformlardır.

Habitus teoremine[698] göre her sosyal grup kendi kültürel sermayesine uygun tarikatı yani elit sınıflar elit tarikatları (Mevleviyye), orta sınıflar kitlesel tarikatları (Nakşibendiyye) tercih etmektedir. Halidiyye'nin eser üreten yüksek devlet memuru oranı ile modern bürokrat tarikatı, Kadiriyye'nin ise alt-orta sınıf tarikatı olduğu görülmektedir. Bu birleşik analiz, İstanbul'daki tarikat sisteminin tam anlamıyla sosyal sınıflaşmanın manevi boyutunu yansıtan karmaşık bir toplumsal ekosistem olduğunu göstermektedir.

Bu durum tam olarak Pareto İlkesi olarak bilinen ve "Azınlık Üretkenliği"[699] kuramını yansıtmaktadır. Bu ilke sonuçların %80'inin sebeplerin %20'sinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Buradaki analizde örneklemin %42'si (Ulema %12 + Devlet Memuru %29 = %40) eser üretiminin %81'ini gerçekleştiriyor. %4'lük eser üreten azınlık, %97'lik çoğunluğun entelektüel ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu bir eksiklik değil, "Azınlık Üretkenliği" ilkesinin %20'lik öngörüsünden bile daha etkileyici bir sonuçtur.

Eser ürettiği bilinen 240 kişi, kişi başına 3 eser olmak üzere toplamda 707 eser (Bu sayıya kitapların yanında risaleler de dahil edilmiştir) üretmiştir. En çok eser üreten kişi Muhammed Zahid el-Kevserî (ö. 1952) yılında Düzce'de, Kafkasya'dan göç eden Çerkes asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini Düzce'de tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek çeşitli alimlerden dersler almış ve 1906'da şer'i, edebi ve akli ilimlerin tamamında ders okutma icazeti alarak ve meşhur Halidi şeyhi Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'ye intisap etmiştir. İstanbul'da ve bir süre

---

[697] Haskan, "Afganlılar Kalenderhanesi", s. 400-403; Hasan Kâmil Yılmaz, "Esad Erbîlî", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, (1995), s. 348-49; Çetin, *Eyüp Tekkeleri*, s. 395-429; Kenan Aydın, "Gümüşhanevi Dergâhının Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinin İnsan Kaynağına Kazandırdığı İsimler", *Journal of Emerging Economies and Policy*, 6/1, (2021), s. 295-307; Fulya İbanoğlu, "Yenikapı Mevlevihanesi Nafiz Paşa Kütüphanesi ve Koleksiyonundaki Aklî İlimlere Dair Kitaplar Üzerine", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 7/1, (2021), s. 19-43; Nuran Çetin, "Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (2025), s. 5-36, https://doi.org/10.18498/amauifd.64638.

[698] Pierre Bourdieu'ya göre habitus, "aynı grup veya sınıfın tüm üyelerine ortak olan içselleştirilmiş yapıların, algı, kavrama ve eylem şemalarının öznel ama bireysel olmayan sistemi"dir. Bu kavram, bireylerin yaşam deneyimleri boyunca edindikleri derinden yerleşmiş alışkanlıklar, beceriler ve düşünme biçimlerini ifade eder. İnsanların zevkleri, sınıf yapısı içerisindeki konumları tarafından yönlendirilir. Kısacası görünürde "özgür seçimler" aslında yapısal zorunluluktur. Her sosyal grup, kendi konumuna uygun "kültürel nesneyi" seçerek hem kimliğini onaylar hem de sosyal hiyerarşiyi yeniden üretir (Adem Palabıyık, "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde 'Habitus', 'Sermaye' ve 'Alan' Üzerine", *Habitus Toplumbilim Dergisi*, 1, (2020), s. 8-12).

[699] Murat Yılmaz, "80/20 Kuralı", *Türk Kütüphaneciliği*, XIX/3, (2005), s. 308-20.

Kastamonu'da müderrislik yapmıştır. İttihat ve Terakki idaresi ile yaşadığı sürtüşmeler sonucunda 1922'de hakkında tutuklama emri çıkarıldığını öğrenince, ailesine haber vermeden Mısır'a kaçmak zorunda kalmıştır. Hayatının geri kalan kısmını Mısır'da geçiren Kevserî, burada yoğun ilmi faaliyetlerde bulundu, çok sayıda eser telif etmiş ve basın-yayın dünyasındaki tartışmalara katılmıştır. Eleştirel yazıları bazı çevrelerin tepkisini çekerek sınır dışı edilmesi için girişimlerde bulunulmasına yol açtıysa da 1952 yılında vatan hasretiyle Kahire'de vefat etmiştir. Telif ettiği eser sayısını tam olarak belirlemek güçtür. Açıkça isimlendirilen 25 civarında telif eseri bulunmaktadır. Ancak kendisinin ifadesine göre Mısır'a gitmeden önce İstanbul'da 23 eser yazmıştır. Dolayısıyla kayıp eserler ve risaleleri dahil yaklaşık 48 telif eseri ile birlikte, neşrettiği eserlere yazdığı onlarca mukaddime ve dipnotla birlikte son derece velud bir müellif olduğu görülmektedir.[700]

İkinci en çok eser üreten mutasavvıf, 46 eserle Cerrahiyye'ye mensup Sertarikzade Tekkesi Şeyhi Mehmed Raşid Efendi'dir (ö. 1945). Mehmed Raşid Efendi kendisi gibi Cerrahi şeyhi olan babasından ve tekke ehli diğer bazı hocalarından özel dersler almıştır. Eyüp Mihrişah Valide Sultan mektebi, Ayvansaray Rüşdiyesi'ni bitirmiştir. Aynı zamanda imam, hattat ve Osmanlı bürokratı kimlikleriyle çok yönlü bir dinî entelektüeldir. Mehmed Raşid Efendi, Osmanlı son döneminden Cumhuriyet'in inkılaplarına uzanan süreçte, bir yandan sufi gelenekleri yaşatan, diğer yandan dilde millîleşme sürecine katılan özgün bir figürdür. İslamî metinleri Türkçeleştirerek hem dinî hem de dilsel bir reform yapmayı amaçlamış, bu yönüyle gelenekselin içinden moderni kurmaya çalışan bir ara kuşak sufi entelektüelidir. [701]

Üçüncü sırada 19 eserle Mevleviyye'den Hocazade Muhammed Rasim Hikmet Efendi (d. 1840) gelmektedir. Muhammed Rasim Efendi geleneksel bir eğitim almış Sıbyan Mektebi'nden sonra devam ettiği Beyazıt Camii'nde sarf, nahiv, mantık, alet

[700] Zahid Kevserî'nin en önemli eserleri arasında ilk sırayı, Hatîb el-Bağdâdî'nin İmam Ebû Hanîfe hakkındaki asılsız ithamlarına karşı yazdığı *Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb* (Kahire 1942) almaktadır. Diğer önemli eserleri arasında *en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe* (Kahire 1365), *İḥḳāḳu'l-ḥaḳ ile Fıḳhü ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîṩühüm, Maḳālâtü'l-Kevṩerî, el-İstibṩâr fi't-teḥaddüṩ ʿani'l-cebr ve'l-iḫtiyâr* (Kahire 1370/1951), *Naẓra ʿâbire* (Kahire 1943), *İrġāmü'l-merîd* (İstanbul 1328, et-Taḥrîrü'l-vecîz (Kahire 1941), *Muḳaddimâtü'l-İmâm el-Kevṩerî* (Dımaşk-Beyrut 1418/1997) almaktadır (Mehmet Ali Yargı, "Muhammed Zahid el-Kevserî (1863-1952) (Hayatı, Eserleri ve Fıkhi Görüşleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6, (2005), s. 313-30).

[701] *Dîvân* (Sırf Türkçe), *Dîvân* (Türkî, Arabî, Farsî), *Ehâdisu Ma'a'l-Me'âni'l-Muharrere bi-Lutfî Subhânî, el-Evâmiru ve'n-Nevâhi fi'l-Kur'ân, el-Kâri'ü bi'l-İhfâ'i fi'l-İzhâri* eserlerinden bazılarıdır (Abdullah Uğur ve Ensar Karagöz, "Her Şey Değişirken: Şeyh Mehmed Raşid Efendi ve 'Sırf Türkçe' Mevlidi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi / Journal of Turkish Language and Literature*, LXII/2, (2022), s. 683-707, https://doi.org/10.26650/TUDED2022-1181690).

ilimleri, küre usturlab, eşkal dersleri almıştır. Malatyalı bir aileden gelen Rasim Efendi Anadolu'da ilmi birikimini sürdüren, Mevlevî geleneği merkeze alan, klasik metinlere modern yaklaşım denemeleri yapan geç Osmanlı dinî entelektüellerinin önemli temsilcilerindendir. Hem medrese hem divan hem de bürokrasi dairelerinde iz bırakmış, arkasında çok yönlü bir külliyat bırakmıştır.[702] *Kâşifü't-Te'vilât isimli Fusûsu'l-Hikem şerhi*, Mesnevî'den seçtiği beyitleri şerh ettiği *Şerh-i Müntehebât-ı Mesnevî'si, Sahîhu'l-Buhârî şerhi Kimyâu's-Saâde, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi, Tercümetü'l-Akâidi'l-Kibrîti'l-Ahmer, Tefsîr-i Âlemgîr* eserlerinden en ünlüleridir.

Bu etkileyici azınlığın ürettiği eser çeşitliliği de dikkat çekicidir. Veri setine göre üretilen eserlerin tür ve kategorileri Tablo 6,28'de gösterilmiştir:

Tablo 6.28: 1860-1910 arasında eser türleri ve kategorileri

Eser Türü	Eser Sayısı	Yüzde	Açıklama
Diğer/Belirsiz	448	%63	Kategorize edilemeyen eserler
Divan/Şiir	74	%11	Şiir divanları, gazeller, kasideler
Şerh/Tefsir	48	%7	Kur'an tefsiri, eser şerhleri
Modern Eserler	44	%6	Gazete, dergi, modern kitaplar
Tasavvuf	28	%4	Evrad, tarikat risaleleri, mevlid
Tercüme	28	%4	Arapça-Farsça tercümeler
Risale	25	%4	Dini ve ilmi risaleler
Tarih/Menakıb	15	%2	Tarih, biyografi eserleri
Fıkıh/Hukuk	12	%2	Hukuk, fıkıh eserleri
Mesnevi	9	%1	Mesnevi tarzı eserler
Hadis	7	%1	Hadis külliyatı, şerhleri

Tablodan da görüleceği üzere kişi başına düşen 3'lük eser verimliliği aslında dönemin entelektüel verimliliğini de göstermektedir. 11 farklı kategoride eser

[702] Kübra Ceylan, "Bir Mevlid Şarihi Olarak Hocazâde Râsim Efendi ve Tuhfetü'l-Âşıkîn Hediyyetü'lma'şûkîn Adlı Eserinin Kaynakları", *11. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II*, İlmi Etüdler Derneği (İLEM), İstanbul 2023, s. 43-56.

üretimindeki çeşitlilik, tarikat çevrelerinin sadece dini değil, aynı zamanda edebî, tarihî ve modern konularda da üretken olduğunu göstermektedir. %63 "Diğer" Kategorisi çok farklı türde eserler verildiğinin göstergesidir. Standartlaştırılamayan bu eserler bütünü veri setine konu olan kitlenin çok geniş bir ilgi alanına sahip olduğunu, yaratıcı ve özgün eserler verdiklerini ve kalıplaşmış türlerin dışına çıkıldığını ortaya koymaktadır. Tarikat ve tekke çevrelerinde üretilen eserler, geleneksel dini metinlerden modern edebiyat türlerine kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsayarak, İslami bilgi geleneğinin çağdaş dönemde yaşadığı dönüşümü yansıtmaktadır. Bu entelektüel üretimde Türkçe, Arapça ve Farsça eserlerin bir arada bulunması, İstanbul'un kozmopolit kültürel atmosferinde şekillenen çok dilli bilgi ortamının bir göstergesi olup, farklı coğrafyalardan gelen âlimlerin kendi ana dillerinde eser verme özgürlüğüne sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Özellikle toplam eser üretiminin %6'sını oluşturan makale, musiki ve tiyatroyu da kapsayan modern eser oranı, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme döneminin ruhunu yansıtmakta ve tarikat çevrelerinin değişen çağa uyum sağlama çabalarını somut olarak göstermektedir.

Her tarikatın kendine özgü eser profilinin olması bu analizin önemli bulgularından biridir. Örneğin Mevleviyye Şerh/Tefsir, Mesnevi yorumu, klasik metinler üretirken, Cerrahiyye Divan şiiri, çok dilli eserler vermektedir. Halidiyye çağdaş İslami düşüncenin eserlerini üretirken, Nakşibendiyye klasik tasavvuf geleneğinin koruyucusu rolündedir. Saadiyye Türk edebiyatı, halk kültürü araştırmasına yönelmiş görünürken Halvetiyye tercüme eserler ve pratik dini rehberler üretmiştir.

Entelektüel zenginlik göstergesi olan bu 707 eser analizi gösteriyor ki İstanbul'daki tarikat ve tekke çevreleri, bir yandan İslami bilgi mirasını muhafaza ederek geleneksel bilgiyi koruma işlevini sürdürürken, diğer yandan çağın getirdiği yenilikler karşısında modern dünyaya uyum sağlamaya çalışan dinamik bir yapı sergilemektedir. Dahası eser türleri bakımından, tarikatların niteliklerini gözeten doğal bir iş bölümü de dikkat çekmektedir. Bu çevreler, farklı coğrafyalardan gelen âlimlerin çeşitli dil ve kültürlerden beslenen eserler üretmesiyle kültürel çeşitlilik yaratmakta, aynı zamanda tarikatlar arasında ve tarikat içerisinde ortaya çıkan entelektüel rekabet ortamı sayesinde bilgi üretiminin kalitesini ve çeşitliliğini artırmaktadır. Nesneleşmiş kültürel sermaye kapsamına[703] giren bu eserler tekke mensupları arasındaki bağları güçlendiren ve

[703] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson, Greenwood Press, New York 1986, s. 243.

dışarıyla olan ilişkileri derinleştiren bir araç olarak işlemektedir. Böylece eserler hem bireysel hem de kolektif kimlik inşasında rol oynamıştır. Tekke geleneğinin sürdürülmesi, yorumlanması ve gelecek nesillere aktarılmasında kritik öneme sahiptir. Bu bağlamda, tekke mensuplarının eser üretimi salt bir bilgi aktarımı değil, aynı zamanda toplumsal konumlarını pekiştiren ve güçlendiren bir kültürel yatırım olarak okunmalıdır.

Eser üreten kişilerin profilleri, tekke mensuplarının kültürel üretim kapasitesine dair genel tablonun somut örnekleri olmakla birlikte, her biri başlı başına daha kapsamlı araştırmaları hak eden özgün vakalar olarak da öne çıkmaktadır. Muhammed Zahid el-Kevserî özelinde yapılacak derinlemesine bir çalışma, Gümüşhanevî silsilesinin mirasının Mısır'daki İslam düşüncesine nasıl taşındığını ve bir Osmanlı müderrisinin sürgün koşullarında nasıl verimli bir ilim ortamı inşa ettiğini ortaya koyabilir; bu da tekke ağlarının coğrafi sınırları aşan kültürel aktarım işlevine dair somut bir model sunacaktır. Mehmed Raşid Efendi vakası ise tarikat geleneği ile dil reformu arasındaki gerilimi bireysel düzeyde somutlaştırmakta olup Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde sufi kimliğini korurken modernleşmeyle kurulan uzlaşma yöntemlerini anlamak açısından değerli bir malzeme sunmaktadır. Hocazade Muhammed Rasim Hikmet Efendi'nin çok disiplinli külliyatı ise medrese, divan ve bürokrasi gibi birbirinden farklı bilgi alanlarının nasıl tek bir şahsiyette buluşabildiğini göstermektedir. Eser üreticilerinin prosopografik yöntemle sistematik biçimde incelenmesi, 19. yüzyıl Osmanlı entelektüel tarihinin tarikat boyutunu bugüne kıyasla çok daha ayrıntılı ve analitik bir çerçevede ele almayı mümkün kılacaktır.

Burada yapılmış olan analiz, 19. yüzyıl İstanbul'unun modernleşme ile gelenek koruma arasında kurduğu benzersiz dengenin İslam dünyasında eşsiz bir dönüşüm modeli yarattığını ortaya koymaktadır. Tanzimat reformlarının sağladığı sistemi ile hilafet merkezinin manevi otoritesinin bir araya gelmesi, şehri hem rasyonel modernleşmenin hem de mistik arayışların buluştuğu kozmopolit bir merkeze dönüştürmüştür. 5,622 kişilik demografik zenginlik içerisinden çıkan %4'lük elitin 707 eser üretmesi ve bunların 11 farklı kategoride yer alması, İstanbul'un sadece geleneksel İslami bilgiyi muhafaza etmekle kalmayıp, aynı zamanda modern edebiyat, gazetecilik ve akademik araştırma gibi çağdaş entelektüel formları da üretebilme kapasitesine sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Her tarikatın kendine özgü eser profili geliştirmesi, Mevleviyye'nin klasik metinler üretmesinden Halidiyye'nin çağdaş İslami düşünce

eserlerine, Nakşibendiyye'nin geleneksel tasavvuf literatüründen Saadiyye'nin modern Türk edebiyatı araştırmalarına uzanan çeşitlilik, İstanbul'un ne tam anlamıyla Batılılaşan ne de tamamen geleneksel kalan, aksine her ikisini sentezleyen özgün bir kimlik inşa ettiğini göstermektedir. Ghobrial, 17. yüzyılda İstanbul'u küresel bilgi akışının kritik bir düğümü olarak konumlandırmaktadır. Bu tezin ortaya koyduğu bulgular, söz konusu işlevin 19. yüzyılda tekke ağları aracılığıyla çok daha geniş bir coğrafyaya yayılarak sürdüğünü göstermektedir.[704] Bu dönüşüm modeli, İmparatorluğun dört bir yanından gelen âlimlerin Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde ürettikleri eserlerle beslenerek, İstanbul'u sadece Osmanlı başkenti değil, İslam dünyasının modernite ile karşılaşmasında öncü rol oynayan dinamik bir entelektüel merkez konumuna yükseltmiştir. Üretilen eserler her ne kadar doğrudan ticari amaçla üretilmeseler de bu eserler dolaylı yollardan ekonomik değere dönüşebilmektedir.[705]

Ancak tekke merkezli hareketliliğin İstanbul'a etkisi, sadece tasavvufi ve kültürel düzlemle sınırlı kalmamıştır. Farklı coğrafyalardan gelen, çeşitli dillere hâkim ve üretken olan bu göçmenler, şehrin ekonomik yapısını da dönüştürmüşlerdir. Tekkelerde kurulan matbaalar, telif edilen eserlerin basım ve dağıtımını sağlayarak entelektüel üretimi ekonomik değere dönüştürmenin yolunu açmıştır. Tekkeler, sadece maneviyat ve ilim merkezleri değil, aynı zamanda matbaacılık, kitapçılık, kütüphanecilik, hat ve tezhip sanatları yanında pek çok başka sektörlerde de aktif rol oynayan ekonomik birimler haline gelmiştir. Tekke mensuplarının ticaret, zanaat, sanatkarlık ve hizmet sektörlerindeki yoğunluğu, bu kurumların İstanbul'un ekonomik dinamizminde oynadığı rolü göstermektedir.

6.3. Ekonomik Dinamizm ve Sektörel Çeşitlenme

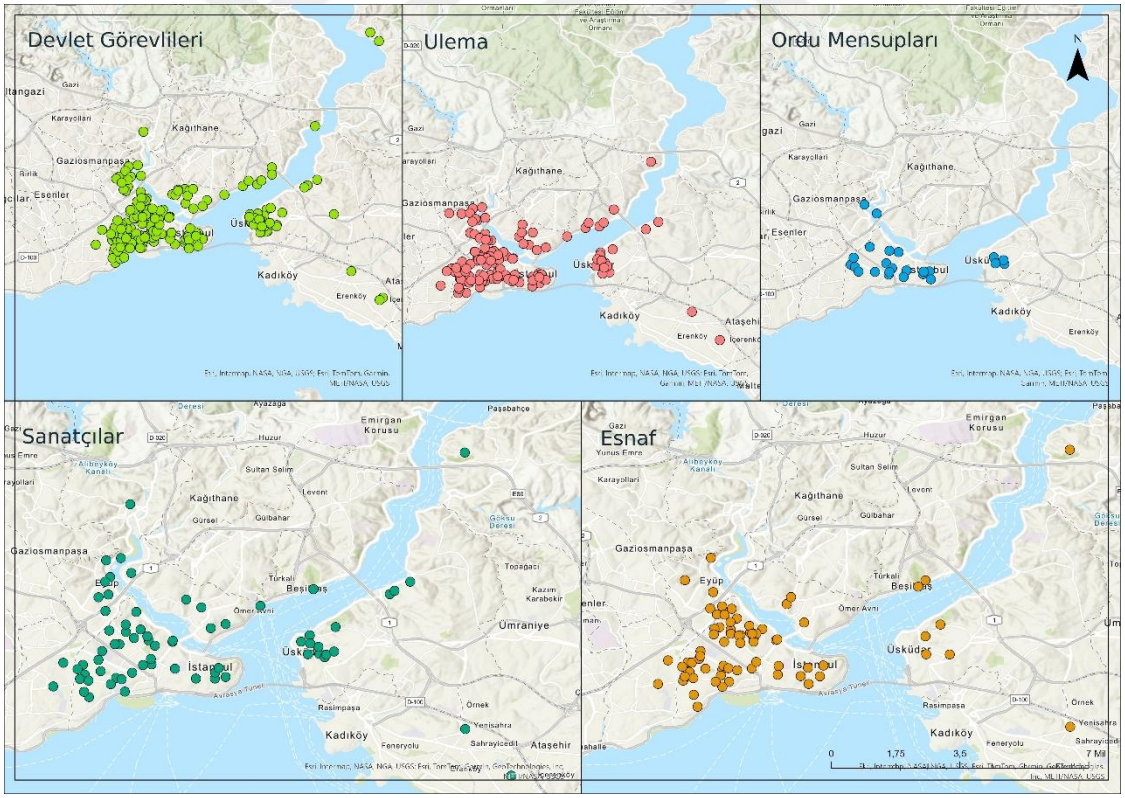
İstanbul'un Osmanlı dönemindeki ekonomik yapısı, coğrafi konumu ve imparatorluk merkezliği sayesinde olağanüstü bir çeşitlilik ve dinamizm sergilemektedir. Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarının kesişim noktasında yer alan bu şehir, farklı kültürlerden gelen ticaret ağlarının buluşma merkezi haline gelmiş, bu durum da meslek dağılımında ve ekonomik faaliyetlerde benzersiz bir zenginlik yaratmıştır. Şehrin sosyo-ekonomik dokusunu anlamak için veri setindeki mesleki

[704] Ghobrial, *Fısıldaşan Şehirler 17. Yüzyılda İstanbul, Londra ve Paris Arasında Bilgi Akışı*, s. 43-44.

[705] Sultantepe ve Sultanahmet Özbekler Tekkesi, Gümüşhanevi Tekkesi, Maktul Mustafa Paşa Tekkesi, Karyağdı Tekkesi gibi tekkelerde bulunan matbaalar, yazılan kitapların ekonomik değere dönüştürmenin yolunu açmıştır (Başaran, "19. Yüzyılda Bir Tekke Matbaacılığı Hikayesi: Sultantepe Özbekler Tekkesi ve Şeyh Mehmed Salih Efendi"; Varol, "19. Yüzyıl İstanbul'unda Bazı Tekkelerin Matbaacılık Faaliyetleri").

çeşitliliğin incelenmesi hem dönemin üretim ilişkilerini hem de toplumsal yapılanmayı kavramak açısından kritik önem taşımaktadır.

Tekke mensuplarının meslek dağılımlarına dair analizler 3. Bölümde yapılmıştı. Burada meslek çeşitlilikleri incelenecektir. Veri seti dahilinde 1.519 farklı meslek kategorisinin tespit edilmesi, İstanbul'un ekonomik yaşamında yaşanan çarpıcı çeşitlenmeyi göstermektedir. %47'lik devlet memuru oranı bürokrasinin genişlemesini yansıtırken, %17'lik esnaf oranı ticaret ağlarının güçlenmesini işaret etmektedir. Bu toplam verilere ek olarak burada iki tür analiz yapılacaktır: İlki genel olarak İstanbul'a gelenlerin meslek analizleri ve ikinci ve daha önemli bir analiz sahası olarak İstanbul'a gelen ve başka bir yere gittiğine dair bilgi bulunmayanların mesleki analizi. Bu ikinci kesim muhtemelen şehirde yerleşmiş veya kayıtlara giremeyecek kadar uzun süre şehirde kalmıştır. Her iki durum da şehrin mesleki karakterine ve ekonomik dönüşümüne kısa ve uzun vadeli etkiler yapmıştır. Tekke mensuplarının mesleklerine göre dağılımları Harita 6.36'da görülmektedir.



Harita 6.36: 1860-1910 arasında gelenlerin mensup oldukları tekkeye göre mesleki dağılım

Harita, İstanbul'daki tekke mensuplarının meslek gruplarına göre mekânsal dağılımını altı farklı kategoride göstermektedir. Devlet görevlilerinin tarihi yarımada ve

özellikle Fatih çevresinde yoğun kümelenmesi, mesleki grup olarak çokluğa ve bütün tekkeler genelindeki dengeli dağılımlarına işaret etmektedir. Ulemanın da benzer şekilde Fatih, Süleymaniye ve Eyüp gibi bölgelerde yoğunlaşması, bu alanların hem dini hem de ilmi merkezleriyle kurulan yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır. Ordu mensupları ise daha sınırlı sayıda olmakla birlikte Üsküdar ve yönetim merkezlerinin olduğu Tarihi Yarımada gibi stratejik noktalarda görülmektedir.

Sanatçılar ve esnaf gruplarının dağılımı ise dikkat çekici biçimde farklılaşmaktadır. Sanatçılar Eyüp, Fatih ve Üsküdar'da yoğunlaşırken, esnaf sınıfı daha yoğun biçimde ve geniş bir alana yayılmış, özellikle ticaret merkezlerine yakın mahallerde kümelenmiştir. Bu dağılım, tekkelerin toplumun farklı kesimlerini bir araya getiren kozmopolit kurumlar olduğunu bir kez daha göstermektedir. Harita, tekke ağlarının İstanbul'un sosyo-ekonomik dokusuna ne derece nüfuz ettiğini ve şehrin farklı bölgelerinde farklı meslek gruplarının nasıl örgütlendiğini görselleştirmektedir.

Bütün veri setine göre meslek gruplarındaki çeşitlilik ve oranları Tablo 6.29'da verilmiştir.

Tablo 6.29: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının meslek çeşitlilik sıralaması

Kategori	Çeşitlilik	Oran
1. Devlet Memuru	725 meslek	%47
2. Ulema-Müderris-Hoca	323 meslek	%21
3. Esnaf	263 meslek	%17
4. Tekke Görevi	73 meslek	%5
5. Asker-Ordu Mensubu	68 meslek	%5
6. Sanatkâr	67 meslek	%4

Bu çalışma kapsamında oluşturulan tabloda yer alan meslek gruplarına ek olarak, 201 kişilik çoklu meslek sahibi bireylerin de ayrıca dikkate alınması gerekmektedir. Bu kişiler, zaman içerisinde birden fazla mesleki rolde bulunmuş olmaları itibarıyla sıradan meslek gruplarından ayrılmakta ve Osmanlı toplum yapısında çoklu kimlikli bireyler olarak öne çıkmaktadırlar. Özellikle bu grup içerisinde yer alan ve "devlet memuru" unvanına sahip olan bireyler, Osmanlı bürokrasisinin temel taşı niteliğindedir. Bu gruptaki büyük çeşitlilik Osmanlı bürokrasisinin ne denli geniş ve karmaşık bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şahısların görev yaptıkları

vilayetler, tayin edildikleri adlî ve idarî mevkiler, görev süreleri ve hizmet alanlarındaki çeşitlilik incelendiğinde, Osmanlı taşra ve merkez bürokrasisinin hiyerarşik yapısı, atama sistematiği, bölgesel personel dağılımı ve hatta kimi zaman sadakat ilişkileri hakkında oldukça değerli veriler elde edilebilecektir.

Mesleki çeşitlilik sıralaması veri setindeki kişi oranı sıralamasıyla örtüşmesi, büyük meslek gruplarının baskın olduğunu ve tekke ağlarının Osmanlı toplumunun mesleki katmanlaşmasını gerçek anlamda yansıttığını göstermektedir. Bu uyum aynı zamanda veri setinin iç tutarlılığını da doğrulamaktadır. Devlet memurluğu hem en çok kişiyi barındıran hem de en fazla alt meslek türü üreten kategori olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, büyük grupların salt sayısal çokluklarından değil, aynı zamanda mesleki çeşitliliklerinden güç aldıklarını göstermektedir. Yani devlet memurluğu yalnızca kalabalık olduğu için değil, geniş bir uzmanlaşma yelpazesi sunduğu için de baskın konumdadır. Eğer tekke ağları belirli bir sosyal kesimi kapsamış olsaydı, kişi oranı yüksek olan grupların meslek çeşitliliği düşük kalırdı; yani az sayıda standart meslekten gelen kalabalık bir grup oluşurdu. Oysa her iki ölçüm de aynı sıralamayı vermektedir. Bu, tekke kapısından geçenlerin Osmanlı toplumunun gerçek mesleki yapısıyla orantılı biçimde dağıldığını, tekkelerin belirli bir meslek grubuna özel kurumlar olmadığını ortaya koymaktadır.

Metodolojik olarak ise iki bağımsız ölçüm boyutunun, yani sayısal olarak mesleklere bağlılık ve mesleklerin kendi içindeki çeşitliliğinin aynı sıralamayı vermesi, verideki tutarsızlık veya kayıt hatalarının sistematik bir eğilim yaratmadığını göstermektedir. Farklı kâtipler tarafından farklı dönemlerde tutulan defterlerdeki kayıtlar birbirleriyle uyumlu bir tablo çiziyor; bu da hem kayıt pratiğinin tutarlılığına hem de analiz yönteminin sağlamlığına işaret etmektedir.

Ancak, bireylerin tekil olarak izlenmesi, sicil kayıtlarının ve görev rotasyonlarının takibi gibi işlemleri içeren bir analiz oldukça kapsamlıdır. Bu tür bir araştırma, yalnızca prosopografik yöntemle değil, aynı zamanda arşiv temelli mikro tarihçilik yöntemleriyle de desteklenmelidir. Bu nedenlerle, söz konusu çoklu meslek sahiplerinin detaylı çözümlemesi, mevcut çalışmanın hacmini ve odak alanını aşmaktadır. Bu bağlamda konunun, ileride yürütülecek daha kapsamlı ve disiplinlerarası bir araştırma kapsamında ele alınması daha uygun olacaktır.

Tabloda görüldüğü ve İstanbul'un bürokratik karakterini ortaya koyacak şekilde, devlet memurları meslek sahipleri arasında en yüksek grubu oluşturuyor. Bu grubun içinde üst düzey yöneticiler, adliye ve hukuk işleri ile meşgul olanlar, maliye ve hazine sorumluları, ulaşım, eğitim ve iletişim dairelerinde çalışanlar, sağlık ve sosyal hizmetler memurları yer almakta, vekiller, nazırlar, müfettişler, mutasarrıflar, katipler, naipler, mümeyyizler, mahkeme başkanları ve üyeleri, kadılar, kazaskerler bulunmaktadır. Ulema kitlesi içinde müderris, hat-musiki-edebiyat- Arapça-Farsça muallimi, vaiz, kurralar, reisülkurrâlar, dersiamlar, ders vekili, müftü, şeyhülislam, fetvahane memuru, mahkeme azası yer almaktadır. Esnaf zümresini ise gıda, tekstil, el sanatları, ticaret ve hizmet alanlarında çalışan aşçılar, kasaplar, şekerciler, terziler, kumaşçılar, iplikçiler, manifaturacılar, kunduracılar, berberler, sarraflar, tüccarlar, dellallar, hamallar, kahveciler, eczacı ve attarlar oluşturmaktadır. Sanatçılar yazı ve edebiyat, musiki, görsel sanatlar ve basın yayın çalışanlarından mürekkeptir ve hattatlar, şairler, muhaririler, edipler, hanendeler, sazendeler, bestekarlar, hakkâklar, nakkaşlar, ressamlar, müzehhipler, yazar ve çevirmenlerden oluşmaktadır. Tekke görevlisi kategorisinde üst düzey yöneticiler, türbe görevlileri tekke sanatçıları, eğitim ve öğretim sorumlusu olarak gruplanabilecek kişiler, şeyhler, halifeler, tekke müdürleri, zaviyenişinler, tekkenişinler, kayyumlar, türbe imamları ve nazırları, zakirler, zakirbaşılar, mevlidhanlar, duagûlar, hafızlar, sohbet hocaları, mesnevihanlar, Buharihanlar, tekke hocaları ve imamları bulunmaktadır. En sınırlı meslek grubu olan asker ve ordu mensupları subaylar, denizciler, askeri memurlar olarak tasnif edilebilir. Bu en dar meslek alanında oldukça çeşitli askeri vazifeler sıralanmıştır. Kaymakamlar, miralaylar, kumandanlar, binbaşılar, yüzbaşılar, bahriye binbaşıları, kaptanlar, gemi mühendisleri, bahriye memurları, askeri katipler, alay imamları, askeri eczacılar, hastane memurları vd.

En yaygın 20 meslek sırasıyla *müderris, hattat, muallim, şair, musikişinas, mesnevihan, dihgan, nakkaş, imam, aşçı, tabbah, saatçi, tuluat, berber, kunduracı, bakkal, rençber, tüccar, hakkak, dersiam, saraç'*dır. Şehrin karakterini belirleyen bu sıralamada gıda, tekstil, hizmet, el sanatları ve tıbbi ürünler gibi temel sektörleri kapsayan esnaf zümresi, İstanbul'un büyük bir tüketim merkezi olma özelliğiyle doğrudan örtüşmektedir. Berberden tüccara, kasaptan manifaturacıya kadar uzanan bu geniş meslek yelpazesi, şehrin gelişmiş bir iç tüketim ve zanaat üretimi ekosistemine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Veri seti altı ana meslek kategorisinde 1519 meslek sayısı ile dünya tarihinden az rastlanan bir çeşitlilik sergilemektedir. Bu durum, mesleki kategorilerde derinlemesine uzmanlaşmanın görülmesi İstanbul'u dünya tarihinin en çeşitlenmiş ekonomik merkezlerinden biri yapar denilebilir. Bu sayı günümüz büyük şehirleri ile yarışacak bir seviyededir.[706]

67 farklı sanatkâr mesleğinin varlığı, sanatın önemli merkezlerinden biri olan İstanbul'da sanat dallarının meslek haline geldiğini, kültürel faaliyetlerin ekonomik değer kazandığını ortaya koymaktadır. Bu durum, sanatın sadece eğlence veya estetik amaçla değil, geçim kaynağı olarak da değerlendirildiğini göstermektedir.

263 farklı esnaf mesleğinin sürdürülebilir olması, her birinde sürekli talep bulunduğunu göstermektedir. Bu çeşitlilik, İstanbul'un farklı coğrafyalardan gelen çeşitli tüketici gruplarının ihtiyaçlarını karşılayabildiğini ortaya koymaktadır. Şehrin kozmopolit nüfusu ve uluslararası konumu, bu kadar geniş ürün ve hizmet yelpazesine olan talebi desteklemektedir. Bu grubun bir kısmının sınır ötesi ve şehir ötesi yerlerden gelmesi, esnaf mesleklerinin sürekli bir gelişme gösterdiğini, İstanbul'un sadece yerel değil, bölgesel ve uluslararası bir ticaret merkezi olması yönünde ilerlediğini ifade etmektedir.

Hac ekonomisinin İstanbul ayağı, veri setinde gözlenebilen Hicaz seyahatiyle somutlaşmaktadır. Bu büyük çaplı organizasyon, konaklama, ulaşım, rehberlik, malzeme temini gibi sektörlerde istihdam yaratırken, şehri Müslüman dünyasının lojistik merkezi konumuna yükseltmiştir. Hac seyahatinin getirdiği sezonsal ticaret yoğunluğu, şehrin ekonomik kapasitesini artırmakta ve uluslararası hizmet sektörünün gelişmesine katkı sağlamaktadır. Uzak mesafelerden gelen müşterilerin varlığı, İstanbul'daki ürün çeşitliliğinin tatmin edici düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır.[707] Sınır ötesi bölgelerden İstanbul'a gelip yerleşen tekke mensuplarının ekonomik etkinlikleri de göz ardı edilemez. Bu kişiler, ticari faaliyetlerini organize ettikleri dükkânlar açmış, sosyal çalışmalarını meskenler ve dernekler vasıtasıyla yürütmüş ve şehirde çeşitli ekonomik yatırımlarda bulunmuşlardır.[708]

---

[706] "Extended Standard Occupational Classification (SOC) 2020 – Government Analysis Function", https://analysisfunction.civilservice.goö. uk/government-statistical-service-and-statistician-group/user-facing-pages/standard-occupational-classifications-soc/ [Erişim tarihi: 27.09.2025].

[707] Şihabeddin, *Rıhlet-el Merjani,* s. 4-7.

[708] Ahunov, "Tatarskaya Nedvijimost ne Vostoke", s. 80-83.

Yukarıda ifade edildiği gibi şehrin ekonomisine uzun vadeli etkileri olan, şehre gelip yerleşen yahut uzun süre ayrılmayan bir ikinci grup daha vardır. Bu kesim mesleki çeşitlilik bakımından veri setinin geneli ile uyumlu bir dağılım göstermekle birlikte şehirde daha uzun süre kalmalarının getirdiği daha etkili ve kalıcı ekonomik etkileşimlere sahiptir. Bu kişilerin oranları Tablo 6.30'da gösterilmiştir.

Tablo 6.30: 1860-1910 arasında İstanbul'dan başka yere gidiş bilgisi olmayanlar

Memleket	**Kişi Sayısı**	**Oran (%)**
İstanbul ve memleketi bilinmeyenler	2067	%62
İstanbul dışından gelenler	1263	%38

Şehre gelip gitmeyen %80'lik grubun tarikatlar arasındaki paylaşımı ise Tablo 6.31'de gösterilmiştir. 1,263 kişinin farklı memleketlerden gelip İstanbul'da uzun süreli kalışları şehirle güçlü bir entegrasyon kurduklarını göstermektedir. Bu durum İstanbul'un çekim gücünün yanında gelenleri tutma kabiliyetini gösterirken buna tekkelerin katkısını da ortaya koymaktadır.

Tablo 6.31: 1860-1910 arasında İstanbul'da kalan ve başka yere gitmeyen mesleklerin tarikat dağılımı

Tarikat	**Kişi sayısı**
Nakşibendiyye	876 kişi (%19)
Rifaiyye	461 kişi (%10)
Kadiriyye	390 kişi (%9)
Mevleviyye	300 kişi (%7)
Sünbüliyye	285 kişi (%6)

En yüksek entegrasyon kanalı Nakşibendiyye olarak görülürken takip eden 15 farklı tarikat tekkeleri aracılığı ile çeşitli ve bütünleşme seçenekleri sunmaktadır. 370 farklı memleketten gelmiş ve kalmış olan bu kişiler 619 farklı meslek türüne sahiptir. Ölçülebilir oranda olan tek ikili Afganistan ve Buhara birlikteliğidir. Bu iki yerden %3'lük bir kesim gelmiştir. Geri kalan yerler Türkistan dahil Osmanlı Devleti'nin Arap, Afrika, Anadolu ve Balkan coğrafyasından farklı yerlerdir. 370 farklı yerden gelen kişilerin dağılımı Tablo 6.31'de görülmektedir.

Tablo 6.32: 1860-1910 arasında gelinen 370 farklı konumun ilk yirmi sıralaması

Sıra	Memleket	Kişi Sayısı	Oran (%)
1	**Afganistan**	74	%3
2	**Buhara**	74	%3
3	**Bursa**	47	%2
4	**Çerkes**	41	%2
5	**Belh**	24	%1
6	**Dağıstan**	24	%1
7	**Konya**	24	%1
8	**Mergilan**	23	%1
9	**Safranbolu**	22	%1
10	**Bolu**	21	%1
11	**Edirne**	19	%1
12	**Ankara**	18	%1
13	**Amasya**	16	%1
14	**Bağdad**	16	%1
15	**Kastamonu**	16	%1
16	**Kırım**	16	%1
17	**Erzurum**	15	%1
18	**Kazan**	13	%1
19	**Bosna**	12	%1
20	**Arapgir**	11	%1

İstanbul'a sınır ötesinden gelen göçmenler içinde, özellikle ulema-müderris ve sanatkâr mesleklerinde uzmanlaşmış 619 kişi dikkat çekmektedir. Bu grup, şehre önemli bir entelektüel ve teknik beceri birikimi kazandırmıştır. Kültürel üretim odaklı bu profil 54 farklı esnaf mesleği ile yerel ekonomiye de doğrudan katkı sağlarken, şehrin hem

kültürel hem de ticari kapasitesini güçlendirmektedir. Tekkeler, sosyal ağları, ekonomik ilişkileri sayesinde bu büyük ve mahir kitleyi şehre entegrasyon kurumları olarak işlev görmüştür.

Tüm bu etkileşimin odak noktasında yer alan tekke kurumunun, farklı meslek gruplarından insanları bir araya getirmesi ayrıca üzerinde durulması gereken bir hususdur. Aynı tarikat mensupları arasındaki güçlü bağlar, farklı mesleklerden gelen kişilerin tekke aracılığıyla buluşması ve devlet görevlileri ile ulema kesiminin esnafla aynı dini otoriteye bağlanması, sosyolojide "zayıf bağların gücü"[709] olarak kavramsallaştırılan dinamiği örneklemektedir. Farklı sosyal ağları birbirine bağlayan bu bağlar, bilgi dolaşımını hızlandırmakta ve yeni fırsatlar yaratmaktadır. Bu durum Bourdieu'nun habitus teorisini[710] de örnekler; aynı tekkede farklı mesleklerden kişilerin ortak dini-kültürel kodları paylaşması, sosyal konum ve kültürel pratiklerin birbirini pekiştirdiği döngüyü göstermektedir. Aynı tekkede bulunan farklı meslek sahiplerinin ortak dini ve kültürel kodları paylaşması, habitusun oluşum sürecini gözler önüne sermektedir.

1294 tarihli Salname'de verilen meslekler listesine göre[711] İstanbul ve üç ilçesindeki mesleklerini %95 Esnaf/Zanaat meslekleri, %3 Bürokrasi meslekleri, %2 diğer kategoriler olarak tasnif etmek mümkündür. Ayrıca ek olarak yine Karpat tarafından verilen 1894-95 yılına ait *İcra Edenlerin Sayısına göre Osmanlı Devletindeki Meslekler* tablosu[712] ile veri setimizden tespit edilen mesleklerin bir mukayesesi Tablo 6.33'te görülebilir. (Karpat'ın tablosunda ordu mensubu ve tekke görevi ayrı kategoriler olarak yer almamaktadır.)

Tablo 6.33: 1860-1910 arasında Osmanlı meslekleri ile tekke mensuplarının meslek çeşitliliği

Meslek Kategorisi	Tekke Üyeleri	Genel Osmanlı Nüfusu	Fark
Devlet Memuru	%56	%30	+26 puan
Ulema	%21	%35	-14 puan

[709] Mark S. Granovetter, "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, 78/6 (1973), s. 1360-80.
[710] Merve Kaplan ve Mahmut Yardımcıoğlu, "Alan Habitus ve Sermaye Kavramlarıyla Pierre Bourdieu", *Habitus Toplum Bilim Dergisi*, 1, (2020), s. 26-29.
[711] Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, s. 439-41.
[712] Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, s. 442.

Meslek Kategorisi	Tekke Üyeleri	Genel Osmanlı Nüfusu	Fark
Esnaf	%15	%22	-7 puan
Sanatkâr	%4	%9	-5 puan
Ordu Mensubu	%4	-	-
Tekke Görevi	%4	-	-

Tabloda görüldüğü üzere Tekke mensupları, bürokrasi (%56), ulema (%21) ve sanatkâr (%4) kategorileri bir arada değerlendirildiğinde yaklaşık %81'lik bir oranla prestijli ve bilgi yoğunluklu mesleklerden oluşan seçkin bir tabaka karakteri sergilemektedir. Bu profil, kültürel sermaye odaklı bir mensubiyet örüntüsüne işaret etmektedir. Ancak bu genel tablonun ardında coğrafi köken bakımından birbirinden keskin biçimde ayrışan iki alt profil bulunmaktadır.

Asitane kökenli mensuplar arasında devlet memuru oranı %90'a ulaşmakta; ulema ise yalnızca %5'te kalmaktadır. Bu oran, başkent mensuplarının tekke bağlantısını ağırlıklı olarak bürokratik bir şebeke üzerinden kurduğunu göstermektedir. Asitane dışından gelen mensuplarda ise tablo tersine dönmektedir: ulema ağırlığı %62'ye çıkarken devlet memuru payı %36'ya gerilemektedir. Bu profil, taşrada tarikat bağının öncelikle dinî-ilmî kimlik etrafında şekillendiğini düşündürmektedir.

Genel Osmanlı nüfusuyla karşılaştırıldığında, Karpat'ın 1894/95 verilerine göre ulema ve talebe %35, devlet memurları %30 olduğu düşünüldüğünde tablo daha da karmaşıklaşmaktadır. Bütünleşik görünen 26 puanlık bürokrasi fazlası devlet kurumlarına erişim imtiyazı ile 14 puanlık ulema açığı iki farklı coğrafi profilin birbirini dengelemesi ile ortaya çıkmaktadır. Sanatkâr kategorisinde de benzer bir eksik temsil gözlemlenmekte, genel nüfustaki %9'luk orana karşılık tekke üyeleri arasında bu oran %4'te kalmaktadır. Sanatkâr kitlesi hemen hemen homojen olarak İstanbul, Türkistan, Anadolu, Balkanlar ve Arap vilayetleri arasında dağılmaktadır.

Farklı coğrafyalardan gelen bu meslek sahiplerinin çoğunluğunun bilgi yoğunluklu alanlarda faaliyet göstermesi, tekkelerin geleneksel zanaat ekonomisinden bilgi ekonomisine geçişin erken dönemindeki dönüştürücü rolünü, kültürel üretim merkezlerinin oluşumunu ve çok uluslu elit ağlarının İstanbul'da nasıl şekillendiğini anlamamız için kritik veriler sunmaktadır. Dolayısıyla bu analiz kentsel sosyoloji,

ekonomik tarih, dinî kurumların toplumsal işlevleri ve elit sosyolojisi gibi disiplinler arası çalışmalar için bir zemin sunmaktadır.

Tekke mensupları Meslek çeşitliliğinin şehrin ekonomik hayatına bir diğer katkısı ise iş hacmine katkısı ve şehrin ekonomik dayanıklılığını artırmasıdır. Çok sayıda meslek dalının bir arada yaşayabilmesi, ekonomik ekosistemin sağlıklı işleyişinin bir işaretidir. Bu aynı zamanda toplumsal örgütlenmenin ve iş birliğinin düzeyine dair bir fikir vermektedir. Meslek çeşitliliği aynı zamanda sosyal hareketlilik imkanları sunmakta, farklı yeteneklere sahip kişilerin kendilerine uygun alanlar bulabilmelerini sağlamaktadır.

Farklı coğrafyalardan gelenlerin çıkacakları yolculuklar sebebiyle oluşturduğu talep[713], aynı zamanda şehrin kültürel çeşitliliğini ve farklı geleneklere ait ürünlerin üretilip pazarlanabildiğini göstermektedir. Bu durum, İstanbul'un çok kültürlü ticaret merkezi karakterini pekiştirmekte ve küresel ticaret ağındaki önemli konumunu ortaya koymaktadır.

Tekke mensuplarının meslek yapısı incelendiğinde, İstanbul'un merkez ekonomi karakteristiğine çok büyük katkı sağladığı görülmektedir. %77'lik hizmet sektörü ağırlığı (%56 bürokrasi + %21 eğitim), söz konusu kitlenin İstanbul'a yüksek katma değerli üretim odaklı bir ekonomi sahası açmaktadır. 1500'den fazla farklı meslek çeşitliliği ve %83 oranındaki prestijli meslek dağılımı, ileri uzmanlaşma seviyesinde ve bilgi yoğun ekonomik faaliyetler sunduğunu kanıtlamaktadır. Farklı coğrafyalardan gelen nüfusun varlığı, İstanbul'un global çekim merkezi işlevi gördüğünü ve çevreden merkeze doğru akışkan kaynakları (vasıflı işgücü, kültürel sermaye, bilgi ve beceri) başarıyla çektiğini ortaya koymaktadır. Tekke kurumlarının %86'lık entegrasyon başarısı ve devlet bürokrasisindeki ağırlık, şehrin sadece ekonomik değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel etkileşim de sağlayan bir merkez güç olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Sonuç olarak İstanbul, 19. yüzyıl dünya-sisteminde sadece Osmanlı Devleti'nin değil, küresel ölçekte de kritik bir merkez olarak, çok uluslu sermaye birikimini, bilgi üretimini ve kültürel etkileşimi mümkün kılan bir medeniyet merkezi karakteri sergilemektedir. Tekke merkezli hareketlilikler İstanbul'un dinamik ve çok katmanlı yapısına etkileyici bir imkân eklemektedir. Burada ele alınan bulgular, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki "çöküş paradigması" yerine "dönüşüm ve

[713] Sıbgatullina, *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*, s. 86-87.

adaptasyon paradigması" gerekliliğini ortaya koymaktadır. Çünkü İstanbul çeken, tutan, bütünleştiren ve dönüştüren bir şehirdir.

Tekkelerin ekonomik şehre ekonomik etkileri elbette her zaman müspet ve uyum çerçevesinde gelişmemiştir. İstanbul'a götürülen koyun ve hayvanların Gelibolu'dan geçişinde 'toprakbastı' adıyla Gelibolu Dergâhı'nın her koyundan dört para yerine altı para vergi alındığına dair şikâyet[714], tekkelerin ticaret yolları üzerindeki kurumsal varlığını ekonomik bir baskı aracına dönüştürebildiğini de göstermektedir. Aydın'daki Uşşaki Dergâhı Şeyhi Süleyman Efendi'nin maarife ait dükkân ve loncayı kendi denetimine geçirerek amacı dışında kullandığına dair şikâyet[715] ise tekke-esnaf ilişkisinin yatay bir dayanışmadan ibaret olmadığını, zaman zaman çıkar çatışmasına da sahne olduğunu belgeler niteliktedir.

İstanbul'un farklı meslek dallarına sahip ekonomik dinamizmi ve %83 oranındaki prestijli sektörel yoğunlaşması, şehrin sadece makro ölçekte değil, mikro mekânsal düzeyde de dönüştürücü etkiler yaratmıştır. Farklı coğrafyalardan gelen ve 1500 civarında çeşitli meslek sahibi olan tekke mensuplarının ekonomik katkıları, bu kişilerin tekkelerinin bulunduğu konumlar itibariyle şehre yayılmış olmaları nedeniyle mahalle düzeyinde somutlaşmaktadır. Bu sektörel çeşitliliğin mekânsal dağılımı dikkate alındığında, İstanbul'un kentsel dokusunu dönüştüren temel dinamiklerden biri olduğu düşünülebilir. Müderris, şair, hattat, musikişinas gibi mesleklerin yanı sıra 54 farklı esnaf mesleğinin şehrin farklı mahallelerine dağılması, yerel ekonomilerin çeşitlenmesine ve mahalle karakterlerinin dönüşmesine katkı sağlaması beklenmelidir.

Dolayısıyla, bu ekonomik dinamizmin mekânsal boyutunu anlamak için, tekke mensuplarının mahalle ve mekân üretimindeki rollerini ve bu süreçte etnik çeşitliliğin nasıl bir işlev gördüğünü incelemek gerekmektedir. Ekonomik faaliyet alanlarının coğrafi dağılımı, aynı zamanda farklı kültürlerden gelen toplulukların şehirde nasıl mekânsal entegrasyon sağladığının ve çok kültürlü mahalle kimliklerinin nasıl üretildiğinin de anahtarını oluşturmaktadır.

6.4. Mahalle ve Mekân Üretiminde Coğrafî ve Etnik Çeşitlilik

İstanbul'daki tekke mensuplarının farklı coğrafyalardan gelmiş olmaları ve bu kişilerin tekkelerinin bulunduğu konumlar itibariyle şehrin geneline yayılmış durumda

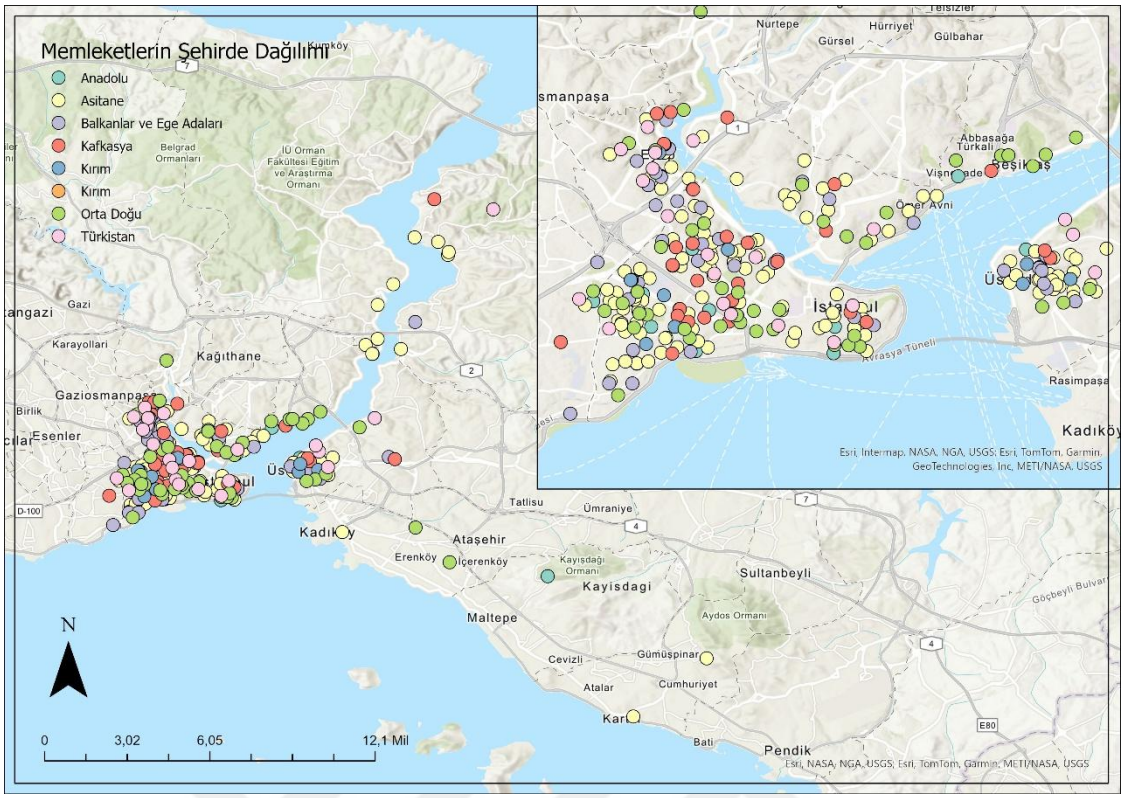
[714] BOA, DH.MKT, nr. 1918-8.
[715] BOA, MF.MKT, nr. 278-33.

bulunmaları, Lefebvre'nin "mekân üretimi" teorisi bağlamında[716] son derece önemli bir olguyu oluşturmaktadır. Farklı coğrafyalardan İstanbul'a gelen sufilerin kurduğu tekkeler, yerel, bölgesel ve hatta küresel ağların (farklı kültürlerin, inanç pratiklerinin ve insan akışlarının) kent mekânında birleştiği temas noktalarıdır. Bu durum, yerel olanın daha geniş bölgesel veya evrensel akışlarla nasıl kesiştiğini ve mekânın karmaşık ağlar ve ilişkiler yumağı ürettiğini gösterir.

Bu coğrafi dağılım, İstanbul'un mahalle düzeyindeki etnik ve kültürel çeşitliliğinin nasıl şekillendiğini ve çok kültürlü kentsel mekânların nasıl üretildiğini anlamak için bir pencere sunmaktadır. Hindistan, Afganistan, Buhara, Dağıstan, Çin gibi sınır ötesi Bağdat, Tahran, Ergiri, Yanya gibi şehir ötesi coğrafyalardan gelen bu kitlenin, tekke mensubiyetleri vasıtasıyla şehre entegre olması, dini mekânların etnik çeşitliliği organize eden ve mahalle kimliklerini dönüştüren bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Farklı coğrafyaların tarihini, kültürünü ve tasavvufi sembolizmini İstanbul'un farklı mahallelerine taşıyan tekkeler, tam anlamıyla birer temsil mekânıdır.[717] Bu mekânlar, otoritenin kurguladı ve dayattığı "tasarlanan" mekâna karşıt olarak, sembolizmin nüfuz ettiği ve kökenini o topluluğun tarihinden alan yerlerdir. Şehrin geneline yayılmış bu tekkeler, resmî ve bürokratik mekânın içinde halkın kendi inanç ve pratikleriyle var ettiği "yaşanan mekân" ceplerini oluşturur.[718]

Tekkelerin mahalleler arası dağılımı, sadece fiziksel bir yerleşim değil, aynı zamanda kültürel pratiklerin, sosyal ağların ve ekonomik ilişkilerin mekânsal olarak nasıl örgütlendiğinin de göstergesidir. Bu durum, farklı etnik kökenlerden gelen toplulukların tek bir mahallede gettolaşması yerine, şehrin geneline dağılarak hibrit mahalle kimliklerinin oluşumuna katkı sağladığını ve İstanbul'un çok kültürlü kentsel dokusunun tekkeler aracılığıyla nasıl şekillendiğini göstermektedir. Farklı meslek sahiplerinin mekânsal dağılımı, mahalle ekonomilerinin çeşitlenmesine ve yerel düzeyde kozmopolit yaşam alanlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aşağıdaki Harita 6.37'de tarikat mensuplarının memleketlerine göre yoğunlaştığı bölgeler görülmektedir.

[716] Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, s. 112-13.
[717] Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, s. 68.
[718] Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, s. 71.



Harita 6.37: 1860-1910 arasında İstanbul'da bulunan tekke mensuplarının memleketlerine göre şehir içindeki dağılımı

Harita, "hemşerilik ağları" ve "zincir göç"[719] modellerini açıkça göstermektedir. Aynı coğrafyadan gelenler, belirli mahallelerde kümelenerek kendi mikro-toplumlarını oluşturmuşlardır. Ancak dikkat çekici olan, bu kümelenmenin gettolaşmaya dönüşmemesi, aksine farklı coğrafyalardan gelenlerin iç içe yaşamasıdır. Özellikle Eyüp ve Fatih'teki yoğunluk, bu bölgelerin kozmopolit entegrasyon merkezleri olduğunu göstermektedir.

Çift kutuplu yapı dikkate değerdir: Tarihi yarımada (Rumeli yakası) ve Üsküdar (Anadolu yakası) iki ana yerleşim çekim merkezi oluşturmaktadır. Bu durum, İstanbul'un sadece coğrafi değil, sosyal ve kültürel açıdan da iki yakası arasında dengelenmiş bir şehir olduğunu ortaya koymaktadır.

[719] Mikro düzeyde, bir coğrafyadan diğerine göç hareketi gerçekleştiğinde göç veren coğrafyadan göç alan coğrafyaya doğru bir zincir kurulmakta ve göç de bu zincir vesilesiyle devam etmektedir. İlk göçmenin göç alan ve veren coğrafyalar arasında oluşturduğu zincir vesilesiyle göçmenler aynı yolu takip ederek göç etmeye devam etmektedirler. Göçmenin göç ettiği coğrafyada oluşturacağı sosyal ilişkiler ne kadar kuvvetliyse bu göç zinciri de aynı derecede kuvvetli olmaktadır (Erkan, "Göç Zinciri", s. 143).

Periferik noktalar (şehrin kuzey ve güney uçları) daha az yoğun olmakla birlikte, buralardaki varlık bile İstanbul'un ne denli geniş bir alana yayılan bir çekim merkezi olduğunu kanıtlamaktadır. Harita, 19. yüzyıl İstanbul'unun tam anlamıyla bir "dünya şehri" karakteri taşıdığını ve farklı coğrafyaların burada kesiştiğini görsel olarak doğrulamaktadır.

Analiz edilen veride 4.514 kişinin ikametgâh bilgisi tespit edilmiş olup, bu kişilerin İstanbul'un 181 farklı semtinde yaşadığı belirlenmiştir. Her bölgeye ortalama 37 tekke düşmektedir. Haritaya göre bölgelere ve semtlere ayrıldığında öne çıkan semtler Tablo 6.34'te görülmektedir. Semtler resmî sınırlar değil tekkelerin yoğunlaştığı yerler bazında belirlenmiştir.

Tablo 6.34: 1860-1910 arasında semtlere göre tekke mensuplarının dağılımı

Semt	Kişi Sayısı	Tekke Sayısı	Baskın Tarikat(lar)	Baskın Meslek Grupları	Memleket Profili	Semtin Ayırt Edici Özelliği
Üsküdar	971	53	Nakşibendiyye (Aşırı Baskın), Celvetiyye, Halvetiyye	Esnaf, Bürokrasi, Ulema, Sanatkâr	Türkistan Ağırlıklı, Kozmopolit	Hiyerarşik yapı Türkistan ile güçlü manevi bağ
Eyüp	470	35	Nakşibendiyye, Mevleviyye	İmparatorluk Eliti (Şeyhülislam, Kazasker, Paşalar), Ulema	Uluslararası (İslam Dünyasının Geneli)	Üst düzey ilim, idare ve saray seçkinleri
Fatih	342	35	Nakşibendiyye, Halvetiyye Kolları	Bürokrasi (Bab-ı Ali), Ulema (Huzur Dersleri)	İstanbul Ağırlıklı, Anadolu Çeşitliliği	İdari, entelektüel merkez
Sultanahmet	340	28	Nakşibendiyye, Rifaiyye, Halvetiyye	Bürokrasi, Ulema, Askeriye, Sanatkâr (Dengeli Dağılım)	Kozmopolit (Anadolu, Balkanlar, Kafkasya, Türkistan)	Tüm sosyal sınıfların kesiştiği evrensel tasavvuf başkenti

Semt	Kişi Sayısı	Tekke Sayısı	Baskın Tarikat(lar)	Baskın Meslek Grupları	Memleket Profili	Semtin Ayırt Edici Özelliği
Beyoğlu	325	26	Mevleviyye, Kadiriyye, Rifaiyye	Modern Bürokrasi (Adliye, Tersane, Posta-Telgraf)	Kozmopolit (Kuzey Afrika, Balkanlar, Ortadoğu)	Kozmopolit, modernleşen karakter
(Yedikule Harici) Zeytinburnu	313	12	Mevleviyye (Aşırı Baskın), Sünbüliyye	Eğitim (Muallimler), Sanatkârlar (Müzisyenler)	Kozmopolit (Balkanlar, Anadolu, Ortadoğu, İran)	Eğitim ve sanat merkezi, Yenikapı Mevlevihanesi'nin etkisi
Silivrikapı	153	18	Nakşibendiyye, Sünbüliyye, Kadiriyye, Rifaiyye (Dengeli)	Din Hizmetleri ve İlmiye (Reisülkurra, İmamlar)	İstanbul ve Balkanlar Ağırlıklı	Kur'an ilimleri ve din eğitimi merkezi
Aksaray	139	17	Rifaiyye, Kadiriyye, Halvetiyye, Nakşibendiyye (Dengeli)	Bürokrasi ve Ulema	Kozmopolit (İran, Afganistan, Keşmir, Kafkasya)	Sanatkârların bulunmaması, memur ve alim ağırlıklı yapı
Cerrahpaşa	123	18	Saadiyye, Kadiriyye, Sünbüliyye (Çok Çeşitli)	Bürokrasi (Askeri/Sivil), Ulema	Kozmopolit (Balkanlar, Anadolu, Arap Coğrafyası)	Yüksek tarikat çeşitliliği, devlet kurumlarıyla güçlü bağ
Beşiktaş	112	17	Nakşibendiyye (Aşırı Baskın)	Askeriye (Bahriye), Saray Çevresi, Bürokrasi	Kozmopolit (Anadolu, Kafkasya, Ortadoğu)	Saray ve donanma ile güçlü bağ, Yahya Efendi Tekkesi'nin baskınlığı
Yedikule	99	5	Sünbüliyye (Aşırı Baskın), Nakşibendiyye	Meslek bilgisi belirtilmemiş	Balkanlar Ağırlıklı	Balkan kökenlilerin toplanma merkezi

Semt	Kişi Sayısı	Tekke Sayısı	Baskın Tarikat(lar)	Baskın Meslek Grupları	Memleket Profili	Semtin Ayırt Edici Özelliği
Şehremini	90	14	Kadiriyye, Sinaniyye (Dengeli)	Bürokrasi, Üst Düzey Ulema (Huzur Dersi Muhatabı)	Kozmopolit (Balkanlar, Anadolu, Arap Coğrafyası)	Üst düzey bürokrat ve ulema kesişim noktası
Beylerbeyi	59	6	Bedeviyye (Aşırı Baskın)	Saray ve Devlet Görevlileri	Kozmopolit (Afganistan, Irak, Suriye)	Bedeviyye tarikatının merkezi, saray ile güçlü bağ
Kağıthane	49	4	Nakşibendiyye, Saadiyye	Üst Düzey Elit (Meclis-i Meşayih Reisi, Komutan)	Balkan ve Anadolu Ağırlıklı	Az sayıda fakat elit ve nitelikli üye profili
Beykoz	35	7	Nakşibendiyye, Halvetiyye (Dengeli)	Çoğunlukla Belirtilmemiş	Kozmopolit (Buhara, Kafkasya, Anadolu)	Hazret-i Yûşâ Tepesi'nin manevi etkisi

Yoğunluk sıralamasında ilk sırada yer alan Üsküdar'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ne denli yoğun ve katmanlı bir tasavvufi merkez olduğunu gözler önüne sermektedir. 53 tekkenin varlığı, Üsküdar'ın imparatorluğun en yoğun manevi coğrafyalarından biri olduğunun en somut kanıtıdır. Sultantepe Tekkesi'nin 313 kayıt ile tüm yapının yaklaşık üçte birini tek başına temsil etmesi, bu tekkenin Üsküdar'ın manevi başkenti konumunda olduğunu kesin bir şekilde göstermektedir. Bandırmalı Tekkesi'nin 145 kayıt ile oluşturduğu ikinci kademe, bölgedeki hiyerarşik yapılanmayı belirgin şekilde göstermektedir.

Üsküdar'ın en az 26 farklı tarikatın merkezi olduğu teyit edilmektedir. Nakşibendiyye'nin 380 kayıt ile mutlak baskınlığı, Celvetiyye'nin 151 kayıt ve Halvetiyye'nin 124 kayıt ile gösterdiği güç, bölgenin Osmanlı tasavvuf geleneğinin tüm spektrumunu barındıran evrensel bir tekke başkenti olduğunu ortaya koymaktadır. Memleket dağılımı, imparatorluğun coğrafi genişliğinin Üsküdar'da nasıl tezahür

ettiğini çarpıcı biçimde göstermektedir. Türkistan'ın kadim merkezlerinden, Afganistan'ın şehirlerinden, Anadolu'nun dört bir yanından, Balkanlar'ın önemli merkezlerinden, Kafkasya'dan ve Arap coğrafyasından gelen şeyh, derviş ve müritler Üsküdar'da birleşmiştir.

Mesleki dağılımın incelenmesi, Üsküdar'ın ne denli zengin bir sosyo-ekonomik ekosistem barındırdığını gözler önüne sermektedir. Esnaf kategorisinin mutlak baskınlığı ve dihgan (çiftçi, arazi sahibi) sınıfının yoğunluğu, emekçi sınıflardan kentsel esnafa uzanan geniş bir yelpaze sunmaktadır. Devlet bürokrasisinin tekkelere mensup olması, Şeyhülislam, Meclis-i Meşayih reisi gibi en üst düzey yöneticilerin varlığı, tasavvufi kurumların devlet aygıtı ile bütünleşik durumunu ortaya koymaktadır. İlmiye sınıfının yoğunluğu, askeriye kategorisinin çeşitliliği ve hattat, bestekar, musikişinas gibi sanatkarların varlığı, tekkelerin tasavvufi ve kültürel üretim merkezleri olduğunu kesin bir şekilde kanıtlamaktadır. Üsküdar tekkeleri böylece, Osmanlı toplumunun tüm katmanlarının kesiştiği, sınıf farklılıklarının zikir halkasında eridiği ve toplumsal bütünleşmenin gerçekleştiği mekânlar olarak işlev görmüştür.

Eyüp semtindeki tekkelerle ilişkili yaklaşık 470 kişiyi ve bu kişilerin bağlı olduğu 35 farklı tekkeyi içeren verilerin analizi, bu müstesna bölgenin Osmanlı İmparatorluğu ve İslam dünyası için merkezi bir manevi başkent olduğunu göstermektedir. Eyüp'e gelenlerin memleketleri incelendiğinde, bu cazibenin coğrafi sınır tanımadığı açıkça görülmektedir; Türkistan'dan (Buhara, Semerkand), Afganistan'dan, Anadolu'nun ve Balkanlar'ın en ücra köşelerinden, Kafkasya'dan, Kırım'dan ve Arap coğrafyasından (Şam, Bağdat, Mısır) insanların bu manevi merkezde buluştuğu anlaşılmaktadır.

Tarikatların dağılımı, bölgedeki tasavvufi hayatın iki ana damar tarafından şekillendirildiğini göstermektedir: **Nakşibendiyye** (186 kişi) ve **Mevleviyye** (toplam 137 kişi) tarikatları, mensupların büyük çoğunluğunu oluşturarak Eyüp'ün en baskın iki tasavvufi yorumu olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, Bektaşiyye, Saadiyye, Cerrahiyye gibi yirmiden fazla farklı tarikatın varlığı, bölgedeki tasavvufi çeşitliliğin zenginliğini ortaya koymaktadır. Meslek profilleri ise bu bölgenin ne denli elit bir çevreye sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir: Aralarında Şeyhülislam, Kazasker, paşalar, saray mensupları (II. Abdülhamid'in musahipleri), müderrisler, doktorlar, müneccimbaşılar ve meşhur sanatkarların (hattat, bestekar) bulunması, Eyüp'ün sadece

halkın değil, Osmanlı ilim, idare, sanat ve saray seçkinlerinin de manevi sığınağı ve buluşma noktası olduğunu göstermektedir.

Fatih ve çevresindeki (Balat, Edirnekapı vb.) 35 farklı tekke ile ilişkili 342 kişiyi içeren verilerin analizi, bu semtin Osmanlı İstanbul'unun idari, ilmi ve tasavvufi merkezi olduğunu tüm katmanlarıyla gözler önüne sermektedir. Tarikatların dağılımı, Fatih'in imparatorluktaki tasavvufi çeşitliliğin bir özeti olduğunu göstermektedir. Nakşibendiyye tarikatı (83 kişi) en kalabalık grubu oluştururken, Halvetiyye tarikatının Cerrahiyye (37 kişi), Sünbüliyye (12 kişi) ve Şabaniyye (12 kişi) gibi çok sayıda kolu bölgede oldukça güçlü bir şekilde temsil edilmektedir. Bu ana kolların yanı sıra Kadiriyye (25 kişi) ve Saadiyye (20 kişi) gibi diğer büyük tarikatların da varlığı, Fatih'in zengin ve çok sesli bir manevi ortama sahip olduğunu kanıtlamaktadır.

Tekke mensuplarının meslek profilleri, Fatih'in hem bürokrasinin hem de ilim dünyasının kalbi olduğunu teyit etmektedir. Listede Bab-ı Ali, Hariciye, Adliye ve Defterhane gibi devletin en kritik kurumlarında çalışan çok sayıda kâtip ve memur bulunmaktadır. Bununla eş zamanlı olarak, "Huzur Dersleri muhatabı" gibi saray nezdinde ders verebilen en üst düzey alimler, kürsü şeyhleri, müderrisler ve çok sayıda muallimin varlığı, semtin ilmiye sınıfı için ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Bu elit zümrelerin yanı sıra, sahaf, attar, yemenici, çorbacı gibi esnaflar ile hattat, bestekar gibi sanatkarların çeşitliliği, Fatih'in canlı sosyal ve ticari hayatını yansıtmaktadır. Mensupların memleketleri incelendiğinde, cemaatin temelini İstanbul (Asitane) sakinlerinin oluşturduğu, bunu imparatorluğun dört bir yanından gelenler ile özellikle Çerkes kökenli kişilerin takip ettiği görülmektedir.

Sultanahmet'teki 340 kişinin 28 tekkeye ait verilerin analizi, bölgenin Osmanlı'nın son döneminde imparatorluğun en yoğun manevi merkezi olduğunu kanıtlamaktadır. Buhara Özbek Tekkesi'nin 68 kayıt ile mutlak dominantlığı, Türkistan-Osmanlı tasavvufi ağının kurumsal gücünü gösterirken, Musa Safveti Paşa (64 kayıt) ve Arabacıbaşı-Düğümlü Baba (30 kayıt) tekkeleri bu hiyerarşik yapının diğer iki kutbunu oluşturmaktadır. 17 farklı tarikatın (başta Nakşibendiyye, Rifaiyye, Halvetiyye, Kadiriyye olmak üzere Şazeliyye'ye kadar uzanan geniş yelpaze) varlığı, Sultanahmet'in Osmanlı tasavvuf geleneğinin tamamının temsilcisi konumunda olduğunu ortaya koymaktadır.

Memleket dağılımı, imparatorluğun dört bir yanından (Erzurum, Harput, Diyarbekir), Balkanlar'dan (Üsküp), Kafkasya'dan (Dağıstan, Çerkes) ve Türkistan'dan (Buhara) gelen şeyh ve dervişlerin bu coğrafyada birleştiğini göstermektedir. Mesleki katmanlanma ise tekkelerin sosyal yapısının ne denli karmaşık olduğunu açığa çıkarmaktadır: Saray görevlileri ve nezaret memurları, müderris ve vaizler, subay ve askerler, hattat ve müzisyenler ile esnaf ve sanatkârlar aynı tekke çatısı altında buluşmaktadır. Bu dört ana meslek grubunun bir arada bulunması, Sultanahmet tekkelerinin dikey toplumsal hareketliliğin ve sınıflar arası etkileşimin kurumsal mekânları olduğunu göstermektedir.

Beyoğlu ve çevresindeki (Galata, Kasımpaşa, Tophane) tekkelere mensup 325 kişiye ait verilerin incelenmesi, bu kozmopolit semtin Osmanlı'nın son dönemindeki dinamik, çok katmanlı ve modernleşen sosyal, dini ve idari yapısını gözler önüne sermektedir. Bu kişi sayısı, özellikle Galata ve Kasımpaşa Mevlevihaneleri başta olmak üzere, Beyoğlu'ndaki 26 tekkenin ne kadar geniş bir etki alanına sahip olduğunun önemli bir göstergesidir. Analiz, Beyoğlu'nun en az 14 farklı tarikatın (başta Mevleviyye, Kadiriyye, Rifaiyye ve Uşşakiyye olmak üzere) faaliyet gösterdiği son derece çeşitli bir tasavvufi ortama sahip olduğunu göstermektedir. 325 kişilik bu grubun memleket dağılımı, imparatorluğun dört bir yanından, Trablusgarp gibi Kuzey Afrika'dan, Selanik ve Üsküp gibi Balkan şehirlerinden, Kırım'dan, Erbil ve Şam gibi Ortadoğu'dan ve Anadolu'nun onlarca şehrinden insanın bu Levanten merkezde buluştuğunu göstermektedir. Mesleki çeşitlilik ise bu insan ağının ne kadar girift olduğunu kanıtlar niteliktedir: Beyoğlu mahkemesi katipleri gibi adliye mensupları, Tersane-i Amire (Haliç Tersanesi) ve Posta Telgraf Nezareti gibi modern bürokratik kurumlarda çalışanlar, saray görevlileri ve sanatkârlar bu tekkelerin çatısı altında bir araya gelmiştir.

Yedikule Harici (Zeytinburnu) ve çevresindeki tekkelerle ilişkili 313 kişiyi ve bu kişilerin bağlı olduğu 12 farklı tekke, 14 tarikatı içeren verilerin analizi, bölgedeki en baskın tasavvufi yorumun açık ara farkla Mevleviyye (173 kişi) olduğu görülmektedir. Bu durum, özellikle Yenikapı Mevlevihanesi'nin (Bab-ı Cedit) bölgedeki ezici etkisini göstermektedir. Mevleviyye'nin yanı sıra, bölgenin manevi kurucusu Merkez Efendi ile özdeşleşen Sünbüliyye ve Rifaiyye tarikatları da önemli birer cemaat kitlesine sahiptir.

Yedikule Harici'ne (Zeytinburnu) gelenlerin meslek profilleri, bölgenin önemli bir eğitim ve sanat merkezi olduğunu kanıtlamaktadır. Darülfünun, Darülmuallimat gibi dönemin en üst düzey eğitim kurumlarında Farsça, tarih ve hat dersleri veren çok sayıda muallim (öğretmen) ve müderrisin varlığı dikkat çekicidir. Aynı zamanda neyzen, tanburi, bestekar gibi musikişinaslar ile nakkaş ve saraç gibi sanatkarların yoğunluğu, bölgedeki tekkelerin canlı bir sanat ve kültür ortamı oluşturduğunu göstermektedir. Sağlanan memleket listesi ise bu cazibenin evrenselliğini ortaya koymaktadır; Balkanlar'dan (Selanik, Manastır), Anadolu'nun dört bir yanından (Konya, Bursa, Erzurum), Kafkasya'dan (Dağıstan, Çerkes), Arap coğrafyasından (Şam, Bağdat, Mekke) ve hatta Pakistan ve Şiraz'dan gelen insanlar, Yedikule Harici'nin (Zeytinburnu) manevi ikliminde bir araya gelmiştir.

Silivrikapı ve çevresindeki 18 farklı tekke ile ilişkili 153 kişiyi içeren verilerin analizi, bu köklü semtin İstanbul'un dini ve kültürel hayatındaki önemli yerini gözler önüne sermektedir. Tarikatların dağılımı, bölgede tek bir baskın gruptan ziyade, dört büyük tasavvufi yorumun bir arada güçlü bir şekilde var olduğunu göstermektedir: Nakşibendiyye (47 kişi), Sünbüliyye (23 kişi), Kadiriyye (20 kişi) ve Rifaiyye (17 kişi), mensupların büyük çoğunluğunu oluşturarak bölgenin çok katmanlı tasavvufi yapısını ortaya koymaktadır.

Tekke mensuplarının meslek profilleri, Mevlanakapı'nın adeta bir "ilmiye ve din hizmetleri" merkezi olduğunu kanıtlar niteliktedir. Listede çok sayıda Reisülkurra (Kur'an okuyucularının başı), çeşitli camilerde görevli imam, hatip, müezzin ve mahalle mekteplerinde hocalık yapan muallim bulunmaktadır. Bu durum, sivil yerleşiminin yoğun oldu bölgedeki tekkelerin, özellikle Kur'an ilimleri ve din eğitimi alanında halkın dini ihtiyaçlarının karşılanması doğrultusunda önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Dini hizmetlerin yanı sıra, Meclis-i Meşayih ve Defterhane gibi kurumlarda çalışan memurlar ile tekke kültürünün ayrılmaz parçası olan musikişinas ve şair gibi sanatkârlar da bu çevrenin bir parçasıdır. Mensupların memleketleri incelendiğinde, cemaatin önemli bir kısmının İstanbul (Asitane) içinden olduğu, bunu Balkanlar'dan (özellikle Şumnu) gelen güçlü bir grup ile Anadolu'nun çeşitli şehirlerinden gelenlerin takip ettiği görülmektedir.

Aksaray ve çevresindeki 17 farklı tekke ile ilişkili 139 kişiyi içeren verilerin analizi, bu semtin tasavvufi ve sosyal yapısının kendine özgü niteliklerini ortaya

koymaktadır. Tarikatların dağılımı, Aksaray'da birçok tasavvufi yorumun güçlü bir şekilde temsil edildiği, oldukça çeşitli bir manevi ortamın varlığına işaret etmektedir. Rifaiyye (42 kişi), Kadiriyye (30 kişi), Halvetiyye (20 kişi) ve Nakşibendiyye (Halidiyye kolu dahil 22 kişi) tarikatları, en kalabalık cemaat gruplarını oluşturarak bölgenin dört ana tasavvufi damarını temsil etmektedir.

Tekke mensuplarının meslek profilleri, Aksaray'ın özellikle devletin bürokrasi ve ilmiye sınıfının, yönetimsel merkezlere yakınlıktan dolayı önemli bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. Listede Defterhane (Tapu ve Kadastro), Rüsumat (Gümrükler) ve Maliye gibi nezaretlerde çalışan çok sayıda memur, mümeyyiz ve başkatip bulunmaktadır. Kaymakamlık ve kadılık gibi üst düzey idari görevlerin yanı sıra, Fatih dersiamları, müderrisler ve "şeyhülkurrâ" gibi ilmiye sınıfının önde gelen isimleri de bu çevrede yer almaktadır. En dikkat çekici bulgu ise, semtte hiçbir sanatkârın (hattat, müzisyen, bestekâr vb.) bulunmamasıdır. Bu durum, Aksaray'daki tekke çevrelerinin, diğer semtlerden farklı olarak, neredeyse tamamen memurlar ve alimler tarafından domine edilen bir sosyal yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Mensupların memleketleri incelendiğinde, Afganistan, İran, Keşmir, Musul, Halep, Dağıstan ve Sırbistan gibi imparatorluğun dört bir yanından gelenlerle son derece kozmopolit bir yapı sergilediği görülmektedir.

Cerrahpaşa ve çevresindeki 18 farklı tekke ile ilişkili 123 kişiyi içeren verilerin analizi, bu semtin tasavvufi, sosyal ve idari açıdan ne kadar çeşitli ve canlı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer semtlerin aksine, Cerrahpaşa'da tek bir tarikatın baskınlığından ziyade, birçok tasavvufi yorumun bir arada güçlü bir şekilde var olduğu görülmektedir. Saadiyye (22 kişi), Kadiriyye (19 kişi) ve Sünbüliyye (19 kişi) tarikatları en kalabalık grupları oluştururken, onları Cerrahiyye ve Nakşibendiyye gibi diğer önemli kollar takip etmektedir. Bu durum, Cerrahpaşa'nın çok sayıda tarikata ev sahipliği yapan zengin bir tasavvufi merkez olduğunu göstermektedir.

Tekke mensuplarının meslek profilleri, semtin hem devletin askeri-idari mekanizmalarına hem de ilmiye çevrelerine yakınlığını kanıtlamaktadı**r**. Listede Bab-ı Seraskerî, Harbiye ve Maliye Nezaretleri gibi kurumlarda çalışan çok sayıda memur ve kâtibin yanı sıra, Ayasofya vaizi, "Huzur Hocası" gibi seçkin pozisyonlarda bulunan alimler, müderrisler ve çok sayıda imam-hatip yer almaktadır. Bu durum, Cerrahpaşa tekkelerinin hem bürokratlar hem de ulema için önemli birer merkez olduğunu

göstermektedir. Bu elit zümrelerin yanı sıra, sütçü, taşçı, terzi, aşçı gibi esnaf ve sanatkarların varlığı, tekkelerin yerleştiği bölgenin demografik öğelerini de bünyesine dahil ettiğini ve toplumun her kesimini kucakladığını ortaya koymaktadır. Mensupların memleketleri incelendiğinde, Balkanlar'dan (Rusçuk, Niş), Anadolu'dan (Trabzon, Kayseri, Urfa) ve Arap coğrafyasından (Bağdat, Musul, Erbil) gelen kişilerle oldukça kozmopolit bir yapı sergilediği görülmektedir.

Unkapanı ve çevresindeki tekkelere mensup 121 kişiye ait verilerin incelenmesi, bölgenin Osmanlı'nın son dönemindeki sosyal, dini ve bürokratik yapısının yoğun ve katmanlı yapısını göstermektedir. Analiz, bölgede en az 14 tarikatın (başta Nakşibendiyye, Halvetiyye, Kadiriyye ve Rifaiyye olmak üzere) merkezi olduğunu teyit etmektedir. 121 kişilik bu grubun memleket dağılımı, imparatorluğun dört bir yanından, Anadolu'dan (Erzurum, Harput), Balkanlar'dan (Üsküp) ve Kafkasya'dan (Dağıstan) insanların bu merkezde toplandığını göstermektedir. Mesleki çeşitlilik ise bölgenin ticari ve yönetimsel merkezlere yakınlığı oranında heterojen olduğunu kanıtlar niteliktedir: Bab-ı Âli, Reji İdaresi, Düyun-ı Umumiye gibi devletin en üst düzey bürokratik kurumlarında çalışan memurlar, askerler, ilmiye sınıfı, bestekâr ve tesbihçi gibi sanatkârlar ve ticaret erbabı (Mısır Çarşısı esnafı) bu tekkelerin çatısı altında bir araya gelmiştir.

Beşiktaş ve çevresindeki (Dolmabahçe, Ortaköy, Rumeli Hisarı) tekkelere mensup 112 kişiye ait verilerin incelenmesi, bu sahil semtinin özellikle Yahya Efendi Dergâhı başta olmak üzere, Beşiktaş'taki 17 tekkenin, en az 12 farklı tarikatın (başta Nakşibendiyye olmak üzere Celvetiyye, Rifaiyye, Halvetiyye ve kolları) faaliyet gösterdiği çeşitli bir tasavvufi ortama sahip olduğunu göstermektedir. 112 kişilik bu grubun memleket dağılımı, imparatorluğun dört bir yanından, Anadolu'dan (Ankara, Konya, Trabzon), Kafkasya'dan (Bakü, Çerkes) ve Orta Doğu'dan (Şam), insanların bu Boğaziçi semtinde buluştuğunu göstermektedir. Mesleki çeşitlilik ise bu insan ağının ne kadar katmanlı olduğunu kanıtlar niteliktedir: Özellikle Bahriye (Deniz Kuvvetleri) mensupları gibi askerler, Evkaf idaresi memurları gibi bürokratlar, müderrisler gibi ilmiye sınıfı ve hattat, berber gibi sanatkârlar bu tekkelerin çatısı altında bir araya gelmiştir.

Listenin içerdiği meslek bilgileri, mensupların toplumun farklı katmanlarından geldiğini göstermektedir. Aralarında Evkaf memuru ve muhtar gibi devlet görevlileri,

müderrisler gibi ilim insanları, Bahriye mensupları (askeriye), hattat ve berber gibi sanatkârlar ve esnaflar ile tekke görevlileri (postnişin, zakirbaşı) bulunmaktadır. Mensupların memleketleri ise Ankara, Bakü, Şam, Trabzon gibi imparatorluğun farklı şehirlerinden olup, geniş bir coğrafyadan insanların tekkeler aracılığı ile bir araya geldiğini göstermektedir.

Yedikule semtindeki 5 farklı tekke ile ilişkili 99 kişiyi içeren verilerin analizi, bu tarihi bölgenin tasavvufi yapısının belirgin karakterini ortaya koymaktadır. Tarikatların dağılımı incelendiğinde, bölgedeki en baskın tasavvufi yorumun açık farkla Sünbüliyye (46 kişi) olduğu görülmektedir. Bu durum, Sünbüli tarikatının merkezinin bu bölgede olmasıyla uyumludur. Sünbüliyye'nin yanı sıra, Nakşibendiyye tarikatı da (26 kişi) semtte güçlü bir cemaate sahiptir. Listede ayrıca Bektaşiyye ve Uşşakiyye tarikatlarına mensup kişilerin de bulunması, bölgedeki tasavvufi çeşitliliğe işaret etmektedir.

Tekke mensuplarının memleket bilgileri, Yedikule'nin özellikle Balkanlar coğrafyasından yoğun bir göç aldığını göstermektedir. Listede Piriştine, Manastır, Selanik, Rusçuk, Sofya, Yanya gibi çok sayıda Balkan şehrinden gelen kişinin bulunması, bu tekkelerin Balkan kökenli insanlar için önemli bir toplanma ve dayanışma merkezi olduğunu kanıtlamaktadır. Balkanların yanı sıra, Anadolu'nun çeşitli şehirlerinden gelen mensuplar da bulunmaktadır. 99 kişilik bu özel gruba ait herhangi bir meslek bilgisinin bulunmaması, bu kişilerin daha çok tekke içi manevi faaliyetlere odaklanmış dervişlerden oluştuklarını düşündürmekle birlikte, herhangi bir uzmanlığı olmayan gündelik işlerle geçinen kişilerden veya mesleki bilgileri arşiv kayıtlarına sistematik olarak yansımamış sıradan müritlerden oluştuğunu da işaret edebilir.

Şehremini ve çevresindeki 14 farklı tekke ile ilişkili 90 kişiyi içeren verilerin analizi, bölgede iki büyük tasavvufi yorumun belirgin bir şekilde öne çıktığını göstermektedir: Kadiriyye (21 kişi) ve Sinaniyye (21 kişi), en kalabalık cemaat gruplarını oluşturmaktadır. Bu iki ana kolu, yine bölgede güçlü bir varlığa sahip olan Rifaiyye tarikatı (15 kişi) takip etmektedir.

Tekke mensuplarının meslek profilleri, semtin hem devletin bürokrasisi hem de ilmiye sınıfının en üst kademeleriyle iç içe olduğunu göstermektedir. Listede Adliye, Evkaf, Postahane gibi nezaretlerde çalışan katipler ve memurların yanı sıra, "huzur dersi muhatabı" olabilecek seviyede bir Ayasofya dersiamı, Medresetü'l-Kudât müderrisi ve

hatta sarayın hat muallimi gibi son derece prestijli unvanlara sahip kişiler bulunmaktadır. Bu elit zümrelerin yanı sıra, hakkak (oymacı), berber, yorgancı gibi esnaf ve sanatkarların varlığı, tekkelerin toplumun farklı kesimlerini kucakladığını ortaya koymaktadır. Mensupların memleketleri incelendiğinde, Balkanlar'dan (Şumnu), Anadolu'dan (Erzurum, Harput), Arap coğrafyasından (Erbil, Remle-Filistin) ve Kırım'dan gelen kişilerle kozmopolit bir yapı sergilediği görülmektedir.

Beylerbeyi semtine dair analiz, bölgede 59 kişiyle en az 6 belirgin tekkenin (Beylerbeyi Bedeviyye, Kadiri ve Tımariye Tekkeleri) ve 4 farklı tarikatın (Bedeviyye, Kadiriyye, Nakşibendiyye, Halidiyye) faaliyet gösterdiğini ortaya koymaktadır. Tekke mensuplarının coğrafi kökenleri, Afganistan, Şam (Humus), Irak (Basra, Şehrizor) gibi uzak bölgelerden Kütahya, Sinop, Şebinkarahisar gibi Anadolu'nun çeşitli şehirlerine kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Mesleki dağılım ise bu çeşitliliği pekiştirmektedir; saray ve devlet görevlilerinden (Mabeyn-i Hümayun, Hariciye Nezareti) ilmiye sınıfına (müderris), sanatkarlardan (hattat, halı dokumacısı, müzisyen) esnafa (kavaf) kadar toplumun farklı katmanlarından bireyleri bir araya getiren bir yapı sergilemektedir.

Kağıthane ve yakın çevresindeki tekkelerle ilişkili 49 kişiyi ve bu kişilerin bağlı olduğu 4 farklı tekke grubunu içeren verilerin analizi, bu bölgenin tasavvufi yapısının hem çeşitli hem de elit bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu grupta iki tarikatın belirgin bir şekilde öne çıktığı görülmektedir: Nakşibendiyye (24 kişi) ve Saadiyye (21 kişi), toplam mensup sayısının büyük çoğunluğunu oluşturarak bölgedeki en etkili iki tasavvufi kolu temsil etmektedir. Bu iki ana grubun yanı sıra, Bektaşiyye, Mevleviyye ve Kadiriyye tarikatlarına mensup kişilerin de bulunması, bölgede 5 farklı tasavvufi yorumun bir arada var olduğunu kanıtlamaktadır.

Meslek bilgileri ise bu tekke çevrelerinin ne kadar nitelikli ve etkili üyeler barındırdığını ortaya koymaktadır. Aralarında Topçu Kumandanı gibi üst rütbeli bir asker, Meclis-i Meşayih Reisi gibi dönemin en üst düzey dini-idari otoritelerinden biri, kütüphane müdürleri, medrese hocaları ve hattat gibi sanatkarların bulunması, bu yapıların sıradan cemaatlerin ötesinde, entelektüel ve bürokratik bir çekim merkezi olduğunu göstermektedir. Memleket bilgileri de bu çeşitliliği destekler niteliktedir; üyeler Balkanlar'dan (Filibe, Lofça, Rusçuk), Anadolu'dan (Kastamonu, Trabzon, Yozgat) ve hatta Kazan gibi uzak bölgelerden gelmektedir.

Beykoz semtindeki tekkelerle ilişkili 35 kişiyi ve 7 farklı tekkeyi içeren listenin analizi, bu bölgenin tasavvufi yapısının belirgin özelliklerini ortaya koymaktadır. Semtteki en dikkat çekici bulgu, Nakşibendiyye ve Halvetiyye (ve kolları olan Cerrahiyye/Şabaniyye) tarikatlarının neredeyse eşit bir güçle temsil edilmesidir. Özellikle İstanbul için manevi önemi büyük olan Hazret-i Yûşâ Tepesi'ndeki tekkenin Nakşibendi kimliği ve Akbaba Tekkesi'nin varlığı bu tarikatın bölgedeki gücünü gösterirken, Raufi Efendi Tekkesi de Halvetiyye geleneğini güçlü bir şekilde temsil etmektedir. Rifaiyye tarikatı da bölgede aktif olan bir diğer önemli gruptur. İki devlet memurunun dışında kişilerin mesleklerine dair çok az bilgi bulunmakla birlikte, mensupların coğrafi kökenlerinin (Buhara, Ahıska, Çerkes, Çanakkale, Artvin vb.) oldukça çeşitli olması, Beykoz'daki bu tekkelerin imparatorluğun uzak köşelerinden dahi insanları çeken birer merkez olduğunu kanıtlamaktadır.

İstanbul'un farklı semtlerindeki tekkelere dair yapılan bu kapsamlı inceleme, Osmanlı başkentinin son dönemdeki toplumsal ve manevi yapısının tek bir merkezden değil, her biri kendine özgü karakteristiklere sahip, uzmanlaşmış ve birbirleriyle organik bağlar kuran çok sayıda odaktan meydana geldiğini kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Her semt, kendi özel tasavvufi kimliğini, mesleki yoğunlaşmasını ve hemşehrilik ağlarını geliştirmiştir.

Üsküdar, Türkistan menşeli Nakşibendiliğin ve esnaf-çiftçi katmanlarının merkezi haline gelirken, Eyüp imparatorluğun seçkinlerinin, şeyhülislamlar ve kazaskerlerin manevi durağı olarak işlev görmüştür. Fatih, devlet bürokrasisinin ve ilmiye mensuplarının, Beyoğlu modernleşen idari yapıların ve Mevlevi geleneğinin, Beşiktaş ise saray ve donanma çevresinin odak noktası konumundadır. Yedikule Balkan muhacirlerinin, Yedikule Harici (Zeytinburnu) sanat ve eğitim erbabının, Silivrikapı din hizmetleri ve Kur'an ilimlerinin, Aksaray ise sanatkârların neredeyse hiç yer almadığı, memur ve alimlerden oluşan bir topluluğun yoğunlaştığı merkezler olarak belirmektedir.

İstanbul'un semtlerine göre tarikat dağılımı incelendiğinde, bu uzmanlaşmanın altında yatan örüntüler daha da belirginleşmektedir. Mevleviyye tarikatı, özellikle Beyoğlu, Kumkapı ve Beşiktaş gibi büyük mevlevihanelerin bulunduğu semtlerde yoğunlaşmaktadır. Galata Mevlevihanesi, Bab-ı Cedid Mevlevihanesi ve Beşiktaş Mevlevihanesi gibi büyük merkezler, Mevlevi geleneğinin çekim noktaları olmuştur. Nakşibendiyye tarikatı ise Fatih, Üsküdar ve Eminönü gibi hem yerli İstanbul

nüfusunun hem de Anadolu ve Türkistan göçmenlerinin yoğun olduğu semtlerde hakimiyet kurmaktadır. Bu tarikatın yaygınlığı, İstanbul'un hemen her semtinde güçlü bir varlık göstermesine neden olmaktadır. Halvetiyye tarikatı, özellikle Kocamustafapaşa'da Hazret-i Sünbül Dergâhı etrafında yoğunlaşırken, Cerrahi tarikatı Fatih'te Nureddin Dergâhı ile özdeşleşmiştir. Bu durum, büyük şeyhlerin ve Dergâhların etrafında oluşan manevi cazibe merkezlerinin, semtlerin tarikat yapısını nasıl belirlediğini açıkça göstermektedir. Kadiriyye tarikatı ise Sultanahmet, Eyüp ve Eminönü gibi farklı karakterdeki semtlerde dengeli bir dağılım sergilemekte ve geniş bir coğrafi yayılıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu uzmanlaşma süreci, her semtin farklı bir sosyal ve manevi ekosistem inşa etmesini sağlamıştır. Bir tekke mensubunun kimliği, yalnızca İstanbullu olmakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda Galatalı bir Mevlevi, Eyüplü bir Nakşi veya Aksaraylı bir Rifai olmak gibi katmanlı bir mahiyet kazanmıştır. Asitane kökenli nüfusun 23 semtte ilk beş memleket arasında yer alması ve toplam yaklaşık 900 kişiye ulaşması, yerli İstanbul halkının tekke hayatındaki merkezi rolünü göstermektedir. Bu uzmanlaşmış odaklar bir araya geldiğinde, İstanbul'un bütüncül toplumsal haritasını oluşturmaktadır. Tekkeler, 181 semte yayılmış devasa bir ağ olarak, imparatorluğun en uzak coğrafyalarından, Buhara'dan Bosna'ya, Kırım'dan Mısır'a, gelen insanları aynı çatı altında buluşturan en kritik entegrasyon mekanizmaları olarak işlev görmüştür. Bu yapının en dikkat çekici özelliği, etnik getto oluşmaması ve her semtte karma bir dağılımın varlığıdır. Bu zorunlu bir asimilasyon modeli yerine, gönüllü entegrasyon örneğidir. Coğrafi uzmanlaşma var olmakla birlikte (Üsküdar'ın Türkistan merkezi, Fatih'in yerli elit odağı, Eyüp'ün inanç merkezi olması gibi) bu uzmanlaşma etnik ayrışmaya değil, farklı etnik grupların bir araya geldiği prestij hiyerarşisi olan mekânlara dönüşmüştür.

Toplumsal hiyerarşinin en üst katmanlarındaki paşa ve bürokratlardan en alt seviyedeki zanaatkâr ve emekçilere kadar uzanan tüm dikey kesitler, bu kurumlarda bir araya gelerek toplumsal ve manevi bir bütünlük yaratmıştır. Pierre Bourdieu'nün sosyal sermaye kavramsallaştırması, tekkelerin işlevini kavramak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.[720] Tekkeler, imparatorluğun dört bir yanından gelen bireylere, modern dönemdeki sivil toplum örgütleri gibi, anında bir güven, dayanışma ve iş birliği ağı sunmuştur. Buhara'dan gelen bir Nakşibendi, Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi

[720] Selman Yarcı, "Pierre Bourdieu'da Sosyal Sermaye Kavramı", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6/1, (2011), s. 130-32.

vasıtasıyla şehre tutunabilirken, Fatih'teki bir bürokrat, aynı tekkeye mensup bir paşa ile güvene dayalı ilişkiler kurabilmiştir. Bu durum, büyük şehirlerin anonim toplum yapısı içinde, tekkelerin sıcak, samimi ve yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu cemaat adacıkları yarattığını açıkça göstermektedir. Tekkeler, devasa imparatorluk başkentinde koruyucu birer mahalle, birer aile işlevi görmüştür.

Dergâha yerleşen kitlelerin etnik ve bölgesel kimliği, zaman zaman iç gerilim ve ayrışmaların da kaynağı olmuştur. 25 Aralık 1901 (12 Kânunuevvel 1317) tarihinde aynı anda dört Yarkendlinin Özbekler Tekkesi'nden ihraç edilmesi[721], bu tablonun en çarpıcı örneklerinden birini sunmaktadır: Uyuşmazlıkların gerekçeleri arasında kardeşler arası kışkırtma ve tahkikat sonucu tespit edilen uygunsuz hal ve tutumlar yer almakta, aynı coğrafyadan gelen bu topluluk kendi içsel dinamiklerini ve gerilimlerini de beraberinde dergâha taşımaktadır. Hindiler Dergâhı'nın kendi çekim gücü ile çevresine yerleştirdiği kimi esrarkeş ve afyon-hor olan Hintlilerin "tasallutuna" maruz kalması da iç çatışmaların şehre yansıyan yüzüdür.[722] Bu iki uç arasındaki geniş spektrum, mahalle ve mekân üretiminde etnik çeşitliliğin aynı zamanda farklı statü ve ilişkileri de barındırdığını göstermektedir.

İstanbul tekkeleri, şehrin ve imparatorluğun farklı coğrafi, toplumsal, mesleki ve tasavvufi unsurlarını birbirine bağlayan, toplumsal sermayenin üretildiği ve sosyal bütünleşmenin sağlandığı en etkili kurumlardan biridir. Her semt bu geniş ağın özgün bir düğüm noktasını oluşturarak, Osmanlı başkentinin karmaşık ve dinamik yapısını ayakta tutmuştur. Bu kurumlar, imparatorluğun farklı coğrafi, sosyal, mesleki ve etnik unsurlarını birbirine bağlayan, onları aynı zikir halkasında birleştiren ve böylece Osmanlı kozmopolitizmi olarak adlandırılabilecek yapıyı gündelik hayatta yeniden üreten mekânlardı. Burada yapılan analizler, İstanbul'un başarılı çok kültürlü entegrasyon modelini ve mekânsal çeşitlilik içinde sosyal uyumu nasıl sağladığını net biçimde göstermektedir.

Lefebvre'e göre mekân, yalnızca fiziksel bir alan veya planlamacıların haritası değildir; aynı zamanda insanların gündelik hayatta ona yüklediği anlamlar, semboller ve deneyimlerle var olan bir yaşanan mekândır. İstanbul tekkeleri, tam olarak bu yaşanan mekânın en güçlü üreticileridir. Fiziksel olarak birer yapı olan tekkeler, mensupları için bir aidiyet, bir sosyal ağ, bir hem şehri derneği ve manevi bir sığınak

[721] MD, nr. 150, 151, 154, 156.
[722] Yılmaz vd., *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1772 Numaralı Tekke ve Zaviye Defteri)*, c. 3, s. 258-60.

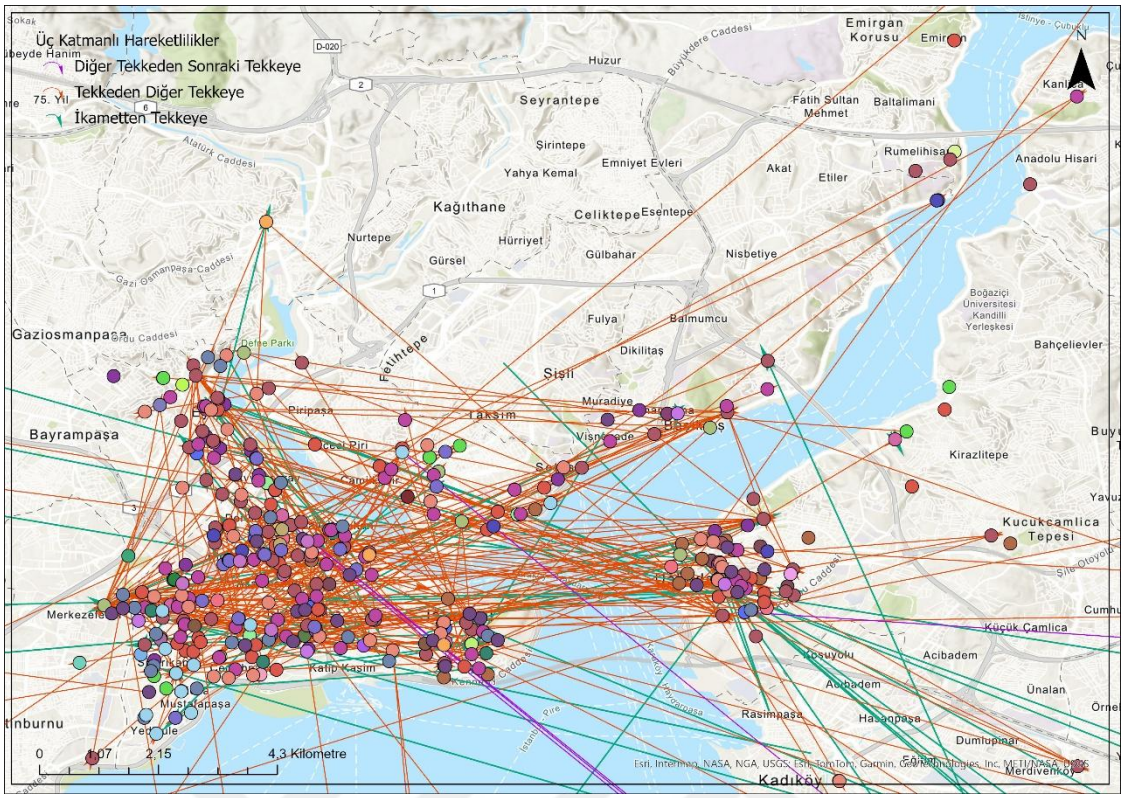
haline gelerek şehrin fiziksel coğrafyasının üzerine, görünmez ama son derece güçlü bir anlam haritası çizmiştir. Bir derviş için İstanbul, sadece semtlerden oluşan bir harita değil, Üsküdar'daki Nakşibendi merkezinden Eyüp'teki Mevlevi halkasına, Aksaray'daki Rifai zikrinden Fatih'teki Cerrahi ayinine uzanan manevi bir yolculuk rotasıdır. Bu semtlerin her biri, farklı tarikat geleneklerinin ve manevi kimliklerin mekânsal karşılıkları olarak belirmiş, İstanbul'u sadece coğrafi bir şehir değil, aynı zamanda tasavvufi bir harita haline getirmiştir. Tekkelerin ortadan kalkması, sadece bazı fiziki yapıların yok olması değil, şehrin sosyal dokusunu binlerce farklı iplikle ören bu karmaşık ve organik ağın da çözülmesi anlamına gelmiştir.

Bu buluşmalar, İstanbul'un sosyal hareketlilik dinamiklerini derinden etkilemiş ve katı olmayan, geçirgen bir toplumsal tabakalaşma yaratmıştır. Tekke ağları üzerinden gerçekleşen bu sosyal etkileşim, şehrin sınıfsal yapısını ve toplumsal hareketlilik kanallarını yeniden şekillendirmiştir. Seyahat örüntülerinin analizinde yerleşik-gezgin derviş ikilemini aşmak metodolojik açıdan zorunludur. Deniz, 17. yüzyıl İstanbul örneğinde bu ikiliğin ampirik karşılığının bulunmadığını göstermektedir: görünürde yerleşik sayılan tekkeli dervişler şehir ölçeğinde (Koca Mustafa Paşa'dan Eyüp'e kadar düzenli yürüyüşler) ve Edirne, Belgrad, Bursa gibi şehirlerarası güzergâhlarda sürekli hareket hâlindedir.[723] Bu bulgu, 19. yüzyıl verilerinde "hareketli mensup" kategorisinin yalnızca gezgin tarikat mensuplarıyla sınırlı tutulmaması, yerleşik dervişlerin şehir içi ve şehirlerarası hareketliliğinin de ağ yapısına dahil edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

6.5. Sosyal Hareketlilik ve Sınıfsal Dinamikler

Farklı sosyal katmanlardan gelen ziyaretçilerin şehirde bir araya gelmesi, sosyal hareketlilik kanallarını çeşitlendirmiştir. %13'lük devlet memuru, %8'lik esnaf, %8'lik ulema oranları, şehrin sosyal katmanlaşmasında yeni dinamikler yaratmıştır. Harita 6.38, tekke mensuplarının ikamet yerlerinden başlayarak art arda üç farklı tekke arasında gerçekleştirdikleri hareketlilik örüntülerini ortaya koymaktadır. Bu çok katmanlı hareketlilik modeli (ikamet → birinci tekke → ikinci tekke → üçüncü tekke), aslında daha geniş ve karmaşık bir hareketlilik ağının sadece üç aşamalık bir kesitini yansıtmaktadır. Farklı renkteki noktalar ise farklı tarikatları temsil etmektedir.

[723] Deniz, *The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme*, s. 39-41.



Harita 6.38: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının tekkeler arası üç katmanlı (ikametten tekkeye, tekkeden diğer tekkeye, diğer tekkeden 3. diğer tekkeye) şehir içi hareketlilikleri

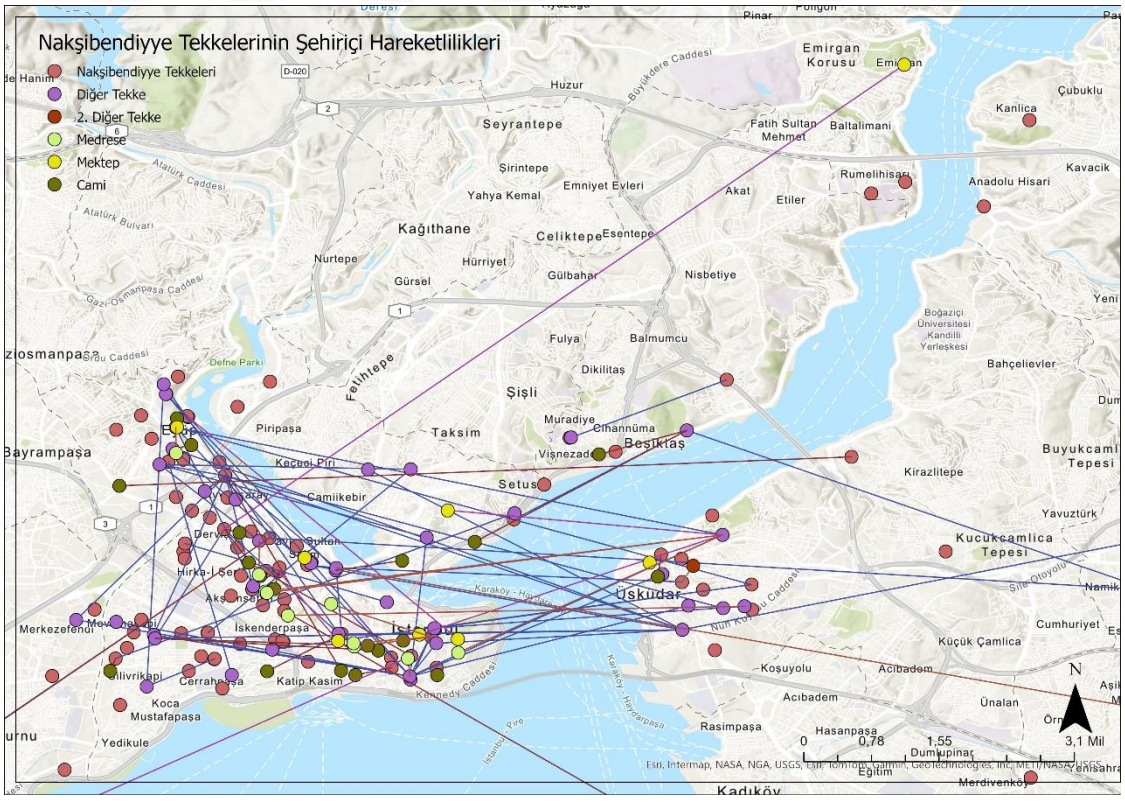
Haritanın en belirgin özelliği, İstanbul'un ezici bir yoğunlukla tüm hareketlilik türlerinin merkezinde yer almasıdır. Tarihi yarımada, Eyüp ve Üsküdar çevresinde oluşan yoğun örümcek ağı, şehir içindeki ikamet-tekke ve tekke-tekke hareketliliğinin ne denli sistemli ve yaygın olduğunu göstermektedir. Özellikle **yeşil hatların** (ikametten tekkeye) yoğunluğu, tekkelerin gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu, sabah-akşam namazları, zikir meclisleri ve sohbetler için sürekli bir insan akışının gerçekleştiğini kanıtlamaktadır.

Mor/pembe hatlarla gösterilen diğer tekkeden sonraki tekkeye geçişler, farklı tarikat merkezleri arasındaki organik bağları yansıtmaktadır. Suriçi İstanbul'da yoğunlaşan bu hatlar, dervişlerin ve şeyhlerin bir tekkeden diğerine sistematik ziyaretlerini, farklı tarikatlardan icazet alma süreçlerini ve tekke-tekke dolaşarak gerçekleşen sohbet kültürünü göstermektedir. Ayrıca, İstanbul'dan Bursa, İzmit, Edirne gibi yakın şehirlere uzanan bağlantılar, bölgesel bir tekke ağının varlığını işaret etmektedir. Haritaya yansıtılmamış olan tekke-tekke katmanları, diğer semt ve mekân katmanları da dikkate alındığında, bu hareketlilik ağının gerçek yoğunluğu ve

karmaşıklığı çok daha büyük bir boyut kazanmaktadır. Gündelik namaz ve zikir ziyaretleri, cami-tekke-medrese üçgeni içindeki sürekli dolaşım, ticari faaliyetler için yapılan semt-semt hareketlilikler ve ailevî ziyaretler eklendiğinde, İstanbul'un bir hareketlilik kaosu değil, son derece organize ve sistematik bir sosyal ağ üzerinden işleyen canlı bir organizma olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu hareketliliklerin tarikatlar bazındaki ayrıştırılmasına bakmak, tekke merkezli hareketliliğin tek tip bir olgu olmadığını, aksine tarikat geleneğine, coğrafi kökene ve sosyal statüye göre çeşitlenen karmaşık bir sistem olduğunu anlamak için gereklidir.

Nakşibendiyye tarikatına mensup kişilerin ikametgahlarından tekkelerine olan hareketlilik verileri, bu tarikatın İstanbul'daki sosyal ve coğrafi yapısının birden çok ana merkez etrafında örgütlenmiş güçlü bir ağ şeklinde olduğunu göstermektedir. Bu analizin en temel bulgusu, Nakşibendiyye hareketliliğinin tek bir coğrafi bölgeye sıkışmak yerine, İstanbul'un üç kadim ve manevi merkezinde de güçlü odaklara sahip olmasıdır: Üsküdar, Eyüp ve Fatih. Bu durum, tarikatın tek bir baskın merkezden ziyade, her biri kendi başına önemli birer çekim merkezi olan birkaç ana kutup etrafında yapılandığını ortaya koymaktadır. Harita 6.39, Nakşibendiyye'nin şehir içi hareketliliğinin sadeleştirilmiş bir görünümünü sunmaktadır.



Harita 6.39: Nakşibendiyye tekkelerinin çok merkezli şehir içi hareketliliği

Nakşibendiyye'nin çok merkezli hareketliliği şehrin hem Anadolu hem de Rumeli yakasında ne kadar köklü ve yaygın olduğunu göstermektedir.

Hareketlilik çizgileri incelendiğinde, hem bu üç ana merkezin kendi içindeki yoğun ve kısa mesafeli yerel hareketlilikler, hem de bu merkezler arasında ve şehrin diğer bölgelerinden bu merkezlere doğru gerçekleşen uzun mesafeli ve yakalar arası geçişler dikkat çekmektedir. Özellikle Üsküdar ile Tarihi Yarımada'daki Fatih ve Eyüp merkezleri arasındaki yoğun hareketlilik, bu üç bölgenin birbirine sıkı sıkıya bağlı bir network oluşturduğunu göstermektedir. Bu durum, Nakşibendiyye mensuplarının belirli bir tekkeye bağlanmak için coğrafi engelleri ve uzun mesafeleri göz ardı edebildiğini, dolayısıyla bağlılığın mahalle düzeyinin ötesinde, daha geniş bir aidiyet temelinde kurulduğunu düşündürmektedir. Uğur'un çalışmalarında ifade ettiği gibi bu durum şehri gündelik hayat pratikleri ile birlikte değerlendirmek gerektiği argümanını desteklemektedir. İstanbul ve Bilad-ı Selâse, Boğaziçi ve Marmara kıyı yerleşimleriyle (Galata, Eyüp ve Üsküdar) birbirini tamamlayan kesintisiz ve organik bir "yerleşmeler bütünü"dür ve gündelik hayatın dinamikleri, nüfus hareketleri ve sosyo-mekânsal ağlar bakımından ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirilmelidir.[724]

Sonuç olarak, Nakşibendiyye tarikatının şehir içindeki hareketlilik profili, onu İstanbul'un en önemli üç tarihi merkezinde (Üsküdar, Eyüp, Fatih) kökleşmiş, bu merkezler arasında güçlü bir iletişim ve hareketlilik ağına sahip hem yerel cemaat bağlarını koruyan hem de şehir çapında bir etkiye sahip **çok merkezli ve yaygın bir yapı** olarak tanımlamaktadır. Bu analizin özetini Tablo 6.35'te görmek mümkündür.

Tablo 6.35: 1860-1910 arasında Nakşibendiyye'nin hareketlilik analizi

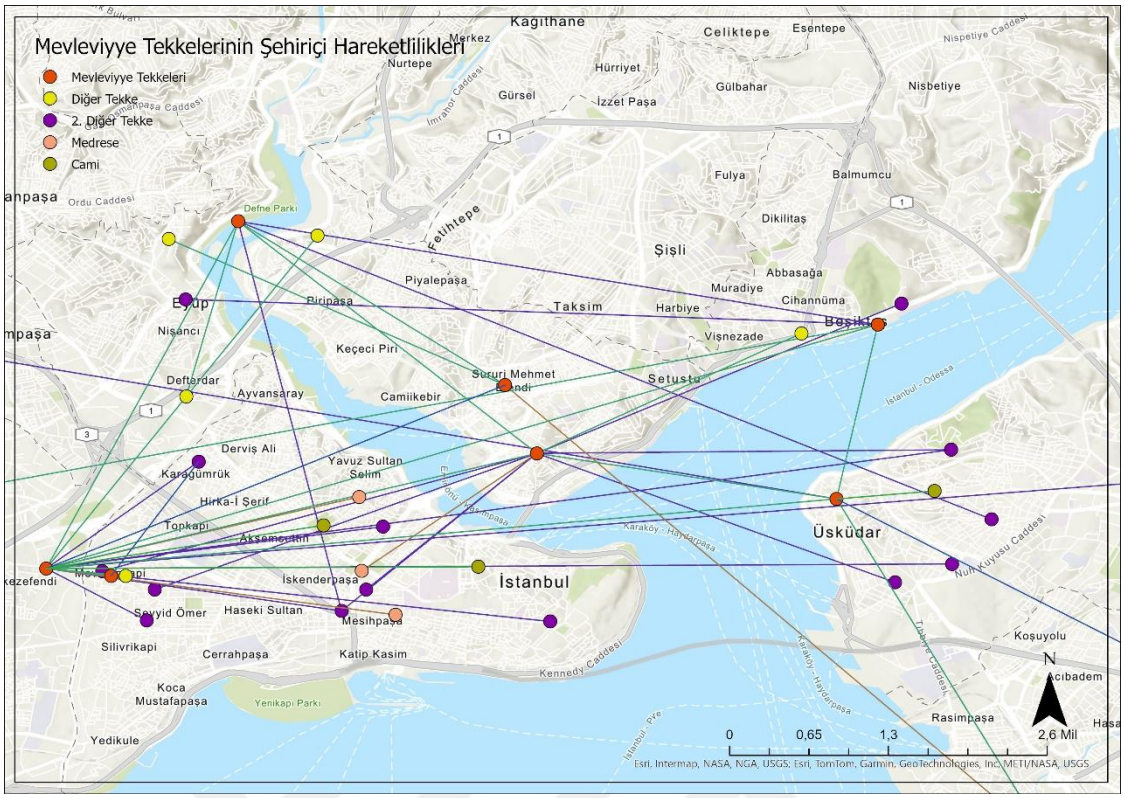
Toplam Kişi Sayısı	689 (Hareketlilik bilgisi olan)
Toplam Tekke Sayısı	110 (Hareketlilik bilgisi olan)
Coğrafi Yoğunlaşma	Çok merkezli bir yapı: Üsküdar, Eyüp ve Fatih'te üç ana odak bulunmaktadır.

[724] Yunus Uğur, "Dünya Ölçeğinde Osmanlı İstanbul'u", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: İstanbul'un Emperyal Dönüşümleri, Dünya Ölçeğinde İstanbul, Topoğrafya ve Yerleşim*, c. 1, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, https://istanbultarihi.ist/10-dunya-olceginde-osmanli-istanbulu, [21 Mayıs 2026].

Hareket Mesafesi Analizi	Her bir merkez çevresinde kümelenen kısa mesafeli hareketliliğin yanı sıra, bu merkezlere yönelik şehir çapında uzun mesafeli hareketlilik de yaygındır.
Hareket Tipi Dağılımı	Her bir merkez etrafında yerel kümelenmeler ve bu üç ana merkez arasında yoğun yakalar arası geçişler gözlemlenmektedir.
Ana Çekim Merkezleri (Tekkeler)	Hareketlilik; Üsküdar'daki Özbekler ve Afgan tekkeleri, Eyüp'teki merkez tekkeler (Şah Sultan, Şeyh Murad ve Maktül Mustafa Paşa) ve Fatih'teki İsmet Efendi (Çarşamba) ve diğer tekkeler etrafında kümelenmektedir.
Genel Yorum	İstanbul'un üç manevi merkezinde de güçlü odaklara sahip, bu merkezler arasında sıkı bir ağ kurmuştur ve hem yerel hem de şehir çapında etkili, çok merkezli ve yaygın bir yapı sergilemektedir.

Nakşibendiyye'den sonra şehir içi hareketliliği dikkat çekici boyutta olan tarikat Mevleviyye'dir. Mevleviyye tarikatına mensup kişilerin ikametgahlarından tekkelerine olan hareketlilik verileri, bu tarikatın İstanbul'daki sosyal ve coğrafi yapısının **çok merkezli** ve geniş bir coğrafyaya yayılan bir karakter sergilediğini göstermektedir.

Analizin en temel bulgusu, hareketliliğin tek bir noktada toplanmak yerine, şehrin farklı bölgelerinde bulunan birkaç büyük ve prestijli Mevlevihane etrafında kümelenmesidir. Veriler, Galata Mevlevihanesi, Kasımpaşa Mevlevihanesi ve Yenikapı Mevlevihanesi'nin her birinin kendi başına önemli birer çekim merkezi olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Harita 6.40'ta Mevleviyye tekkelerinin sadeleştirilmiş, kurumsal merkezli haritası görülmektedir.



Harita 6.40: Mevleviyye tekkelerinin kurumsal merkezli hareketlilikleri

Hareketlilik çizgileri, hem her bir Mevlevihane'nin kendi yakın çevresinde oluşturduğu yerel cemaat ağını hem de bu büyük merkezlere şehrin en uzak noktalarından dahi gelen uzun mesafeli hareketleri bir arada barındırmaktadır. Mensupların ikametgahları şehrin geneline yayılmış durumdadır ve bu kişilerin kendilerine en yakın tekkeye değil, özellikle bu büyük ve tarihi Mevlevihanelerden birine bağlanmak için uzun mesafeler kat ettiği görülmektedir. Bu durum, Mevleviliğin mahalle içi cemaat bağlarından ziyade, belirli ve prestijli kurumlara olan bağlılık üzerine kurulu olduğunu düşündürmektedir.

Sonuç olarak, Tablo 6.36'da de görüldüğü üzere Mevleviyye tarikatının şehir içindeki hareketlilik profili, onu her biri kendi çekim alanına sahip birkaç büyük merkez etrafında örgütlenmiş, mensupları şehrin geneline yayılmış ve coğrafi mesafenin bağlılıkta önemli bir engel teşkil etmediği, çok merkezli ve prestij odaklı bir yapı olarak tanımlamaktadır.

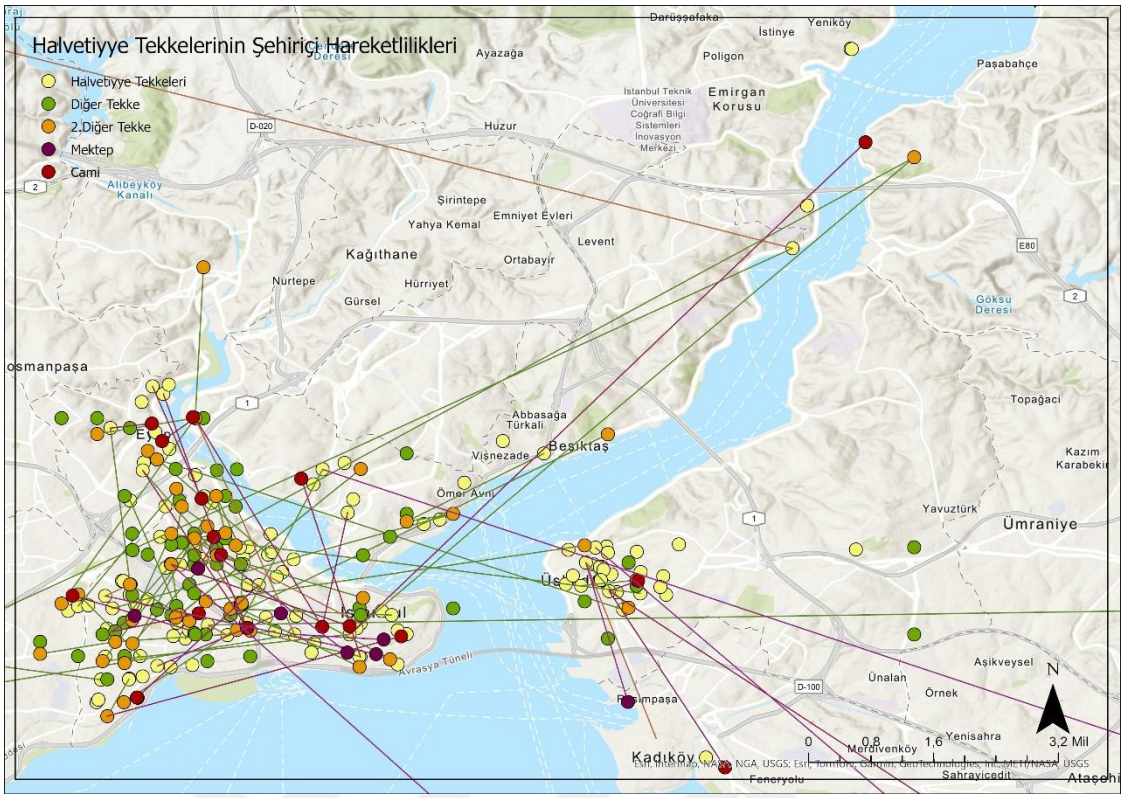
Tablo 6.36: 1860-1910 arasında Mevleviyye'nin hareketlilik analizi

Toplam Kişi Sayısı	282 (Hareketlilik bilgisi olan)

Toplam Tekke Sayısı	5 (Toplam tekke sayısı)
Coğrafi Yoğunlaşma	Çok merkezli bir yapı: Galata, Kasımpaşa, Yenikapı ve Beşiktaş gibi bölgelerde güçlü odaklar bulunmaktadır.
Hareket Mesafesi Analizi	Her bir merkez çevresinde kümelenen kısa mesafeli hareketliliğin yanı sıra, bu merkezlere yönelik şehir çapında uzun mesafeli hareketlilik baskındır.
Hareket Tipi Dağılımı	Her bir Mevlevihane etrafında yerel kümelenmeler ve bu ana merkezlere şehrin dört bir yanından gelen yaygın ve tek odaklı hareketlilikler bir aradadır.
Ana Çekim Merkezleri (Tekkeler)	Galata Mevlevihanesi, Kasımpaşa Mevlevihanesi ve Yenikapı Mevlevihanesi en büyük üç ana çekim merkezidir.
Genel Yorum	Şehrin farklı bölgelerinde konumlanmış birkaç büyük ve prestijli merkez etrafında örgütlenen, mensupları coğrafi olarak dağınık olan çok merkezli ve prestij odaklı bir yapı sergilemektedir.

İstanbul'un en büyük tarikatı olan Halvetiyye, şehir içi hareketlilik söz konusu olduğunda üçüncü sırada gelmektedir. Halvetiyye tarikatına mensup kişilerin ikametgahlarından tekkelerine olan hareketlilik verileri incelendiğinde, bu tarikatın İstanbul içindeki sosyal ve coğrafi yapısına dair önemli sonuçlara ulaşılmaktadır.

Analizin en temel bulgusu, hareketliliğin ezici bir çoğunlukla kısa mesafeli olması ve coğrafi olarak belirli bölgelerde kümelenmesidir. Mensupların büyük bir kısmı ya yaşadıkları mahalledeki ya da yürüme mesafesindeki komşu semtlerde bulunan tekkelere devam etmektedir. Sadeleştirilmiş Harita 6.41'de görülebilen bu durum, Halvetiyye'nin İstanbul'daki yapısının, şehrin geneline yayılmış dağınık bir ağdan ziyade, yerel bağları çok güçlü, mahalle düzeyinde kökleşmiş cemaatler şeklinde örgütlendiğini göstermektedir.



Harita 6.41: Halvetiyye tekkelerinin bölgesel yoğunluk hareketlilikleri

Hareketliliğin coğrafi merkezi net bir şekilde Tarihi Yarımada, özellikle de Fatih, Cerrahpaşa ve Aksaray semtleridir. İkametgahların ve hedef tekkelerin bu bölgelerde yoğunlaşması, Halvetiyye'nin ve kollarının tarihsel olarak bu semtlerde ne denli köklü kurumlar olduğunu kanıtlamaktadır. Üsküdar'da da bir hareketlilik odağı bulunmakla birlikte, tarikatın ana gövdesinin ve gündelik yaşam alanının Rumeli Yakası'ndaki bu tarihi merkez olduğu anlaşılmaktadır.

Az sayıda da olsa, şehrin bir yakasından diğerine geçen veya daha uzak mesafelerden gelen kişilerin varlığı, Sünbül Efendi (Koca Mustafa Paşa) ve Kocamustafapaşa Tekkesi gibi büyük ve merkezi tekkelerin, sadece kendi mahalleleri için değil, tüm şehir için birer çekim merkezi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, belirli şeyhlerin veya tekkelerin manevi cazibesinin coğrafi sınırları aşabildiğini göstermektedir. Sonuç olarak, Halvetiyye tarikatının şehir içindeki hareketlilik profili, onu büyük ölçüde Tarihi Yarımada'da yoğunlaşmış, cemaat bağları mahalle düzeyinde güçlü ve genellikle kısa mesafeli etkileşimlere dayalı bir yapı olarak tanımlamaktadır. Tablo 6.37 Halvetiyye'nin hareketlilik profilini özetlemektedir.

Tablo 6.37: 1860-1910 arasında Halvetiyye'nin hareketlilik analizi

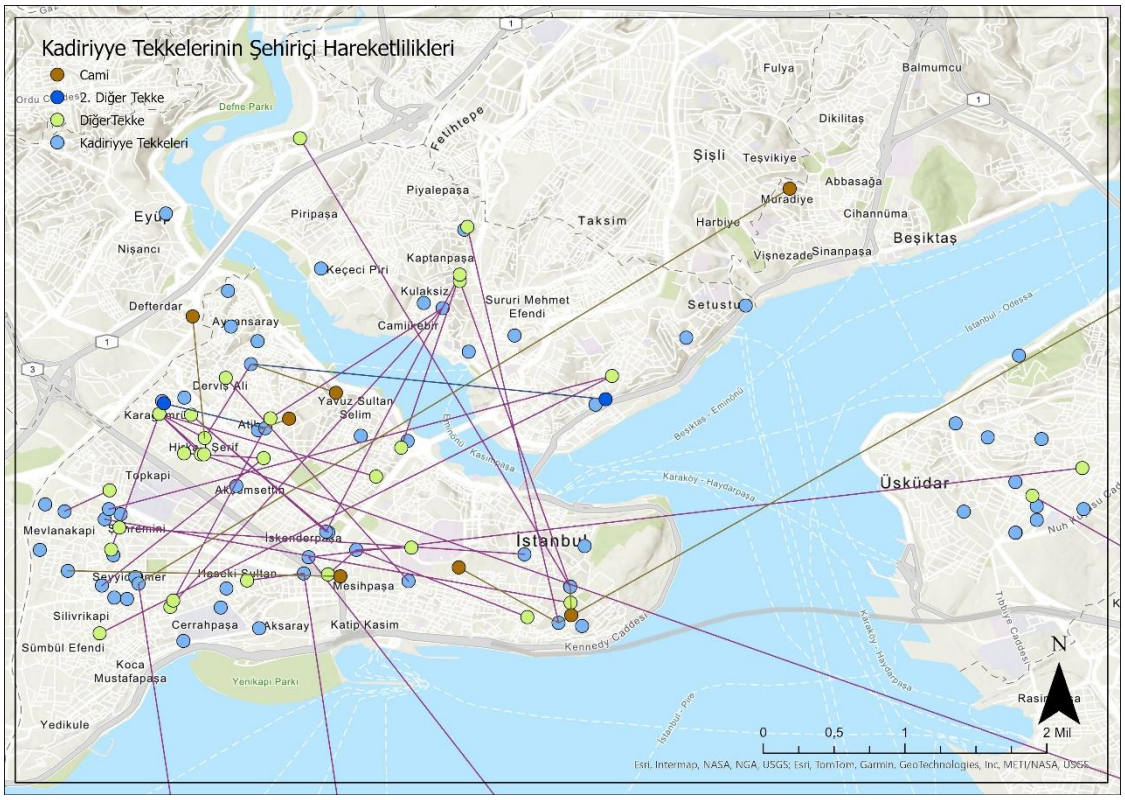
Tekke sayısı	32 (Hareketlilik bilgisi olan)
Kişi Sayısı	254 (Hareketlilik bilgisi olan)
Coğrafi Yoğunlaşma	Fatih, Cerrahpaşa ve Aksaray başta olmak üzere Tarihi Yarımada. Üsküdar'da ikincil bir odak bulunmaktadır.
Hareket Mesafesi Analizi	Hareketlerin büyük çoğunluğu kısa mesafelidir. Bu, mensupların genellikle ikametgahlarına yakın tekkeleri tercih ettiğini gösterir.
Hareket Tipi Dağılımı	Ağırlıklı olarak: Mahalle içi ve komşu semtler arası hareketlilik. İkincil olarak: Yakalar arası (Tarihi Yarımada ↔ Üsküdar) geçişler.
Ana Çekim Merkezleri (Tekkeler)	Veriler, özellikle Sünbül Efendi (Koca Mustafa Paşa) ve Merkez Efendi Tekkesi gibi büyük merkezlerin şehrin farklı yerlerinden mensup çektiğini göstermektedir.
Genel Yorum	Halvetiyye, İstanbul'da yerel ve mahalle bağları kuvvetli, coğrafi olarak Tarihi Yarımada'da kökleşmiş, ancak merkezi tekkeleri aracılığıyla şehir geneline de hitap edebilen bir tasavvufi yapı sergilemektedir.

Tarikatların şehir içi analizlerinde dördüncü sırada Kadiriyye gelmektedir. Kadiriyye tarikatına mensup kişilerin ikametgahlarından tekkelerine olan hareketlilik verileri, bu tarikatın İstanbul'daki sosyal ve coğrafi yapısının oldukça merkeziyetçi bir karakter sergilediğini göstermektedir.

Analizin en temel bulgusu, hareketliliğin büyük bir kısmının tek bir coğrafi noktaya doğru veya o noktanın yakın çevresinde gerçekleşmesidir. Tarikatın ana çekim merkezi net bir şekilde Beyoğlu-Tophane'de bulunan ve tarikatın İstanbul'daki merkezi olan Kadirihane'dir. Mensupların önemli bir kısmı ya bu tekkenin yakın çevresinde ikamet etmekte ya da şehrin çok farklı noktalarından, hatta Anadolu Yakası'ndan dahi bu merkeze doğru uzun mesafeli hareketler gerçekleştirmektedir.

Harita 6.38'deki hareketlilik çizgileri incelendiğinde iki ana tip gözlemlenmektedir: Birincisi, Tophane ve çevresinde kümelenmiş, çok kısa mesafeli, mahalle içi hareketlerdir. Bu durum, Kadirihane'nin kendi yakın çevresinde yoğun ve yerel bir cemaat oluşturduğunu gösterir. İkincisi ise, bu merkezi noktaya Üsküdar, Fatih

ve şehrin diğer bölgelerinden gelen uzun mesafeli hareketlerdir. Bu ikinci tip hareket, Kadirihane'nin sadece yerel bir tekke olmadığını, aynı zamanda tüm şehir için manevi bir cazibe merkezi ve tarikatın genel merkezi olarak işlev gördüğünü kanıtlamaktadır. Sadeleştirilmiş Harita 6.42'de ise tarihi yarımadanın Mevlanakapı, Silivrikapı, Yedikule, Cerrahpaşa, Aksaray'a gelen çizgiler belirgin bir yoğunluk oluştururken, Anadolu Yakası'ndan Üsküdar üzerinden uzanan çizgiler bu merkeziyetçi yapının Boğaz'ı nadiren aştığını göstermektedir.



Harita 6.42: Kadiriyye tekkelerinin şehir içi hareketlilikleri

Sonuç olarak, Tablo 6.38'de görüldüğü üzere Kadiriyye tarikatının şehir içindeki hareketlilik profili, onu büyük ölçüde Tophane'deki Kadirihane etrafında örgütlenmiş, hem bu merkezin yakınında yoğun bir yerel cemaate hem de şehrin dört bir yanından bu merkeze bağlanan dağınık bir mensup ağına sahip tek merkezli ve merkeziyetçi bir yapı olarak tanımlamaktadır.

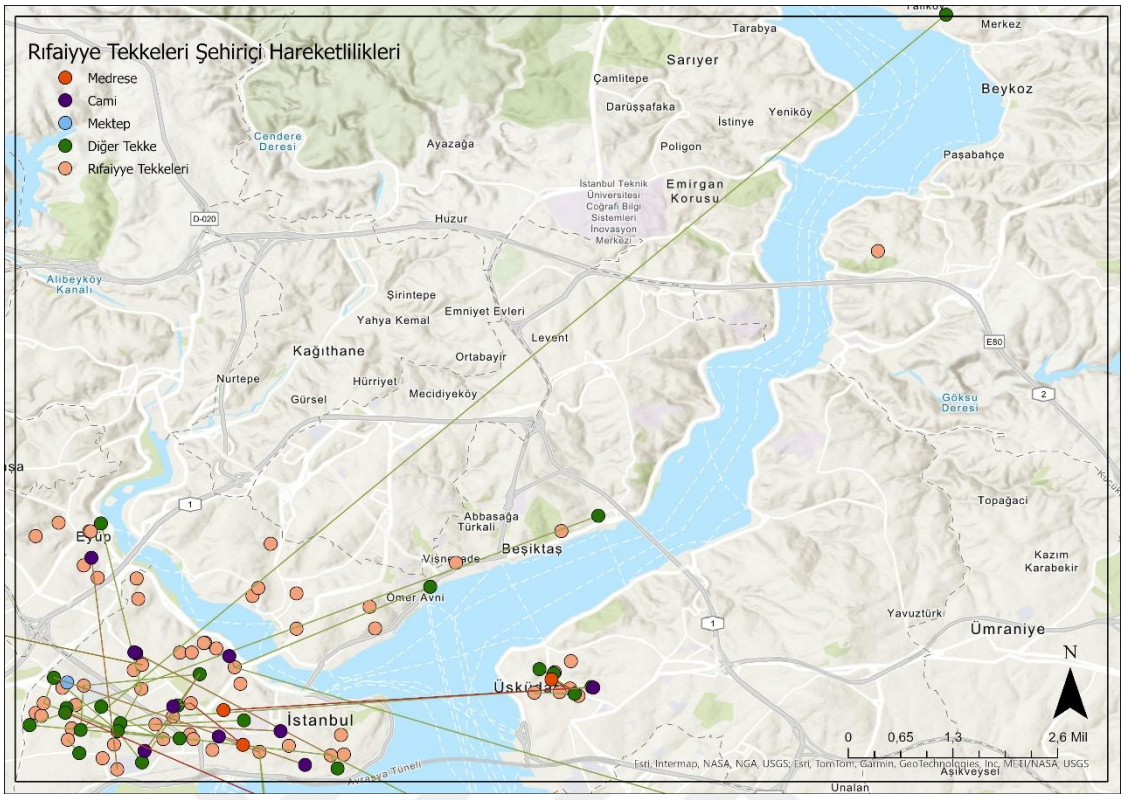
Tablo 6.38: 1860-1910 arasında Kadiriyye'nin hareketlilik analizi

Tekke Sayısı	45 (Hareketlilik bilgisi olan)
Kişi Sayısı	233 (Hareketlilik bilgisi olan)

Coğrafi Yoğunlaşma	Tek ve baskın bir merkez: Tophane (Beyoğlu).
Hareket Mesafesi Analizi	Merkez (Tophane) çevresinde çok kısa mesafeli yerel hareketlilik ve bu merkeze yönelik uzun mesafeli hareketliliğin bir arada görülmesi.
Hareket Tipi Dağılımı	Yoğun mahalle içi hareketlilik ve şehrin farklı noktalarından (Anadolu Yakası dahil) ana merkeze yönelik tek odaklı hareketlilik.
Ana Çekim Merkezleri (Tekkeler)	Neredeyse tüm hareketliliğin odaklandığı tek ve en büyük çekim merkezi: Kadirihane (Tophane).
Genel Yorum	Tophane'deki âsitânesi etrafında kümelenmiş hem yerel cemaat bağları kuvvetli hem de tüm şehre hitap eden tek ve güçlü bir merkez etrafında örgütlenmiş merkeziyetçi bir yapı sergilemektedir.

Rifaiyye şehir içi hareketlilik sıralamasında, büyüklük sıralamasındaki konumuna benzer bir yer teşkil etmektedir. Rifaiyye mensuplarının ikametgahlarından tekkelerine olan hareketlilik verileri, bu tarikatın İstanbul'daki sosyal ve coğrafi yapısında kendine özgü bir karakter sergilediğini ortaya koymaktadır.

Analizin en dikkat çekici bulgusu, Rifaiyye tarikatının tek bir bölgede yoğunlaşmak yerine, İstanbul'un iki ana yakasında da güçlü merkezlere sahip olmasıdır. Hareketlilik verileri, hem Tarihi Yarımada'da (özellikle Aksaray ve Fatih çevresi) hem de Anadolu Yakası'nda (özellikle Üsküdar) olmak üzere iki belirgin kümelenme olduğunu göstermektedir. Bu durum, sadeleştirilmiş Harita 6.43'te tarikatın şehirde çift kutuplu bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.



Harita 6.43: Rıfaiyye tekkelerinin şehir içi hareketlilikleri

Hareketlilik çizgileri incelendiğinde, Halvetiyye'de olduğu gibi mahalle içi kısa mesafeli hareketler görülmekle birlikte, yakalar arası geçişlerin de belirgin ve sık olduğu gözlemlenmektedir. Tarihi Yarımada'da oturup Üsküdar'daki bir tekkeye giden veya Üsküdar'da oturup Aksaray'daki bir merkeze bağlanan çok sayıda mensup bulunmaktadır. Bu yoğun kıtalararası hareketlilik, Rifaiyye cemaatinin coğrafi olarak daha dağınık olduğunu ve mensuplarının belirli bir tekkeye ulaşmak için daha uzun mesafeler kat etmeyi göze aldığını göstermektedir.

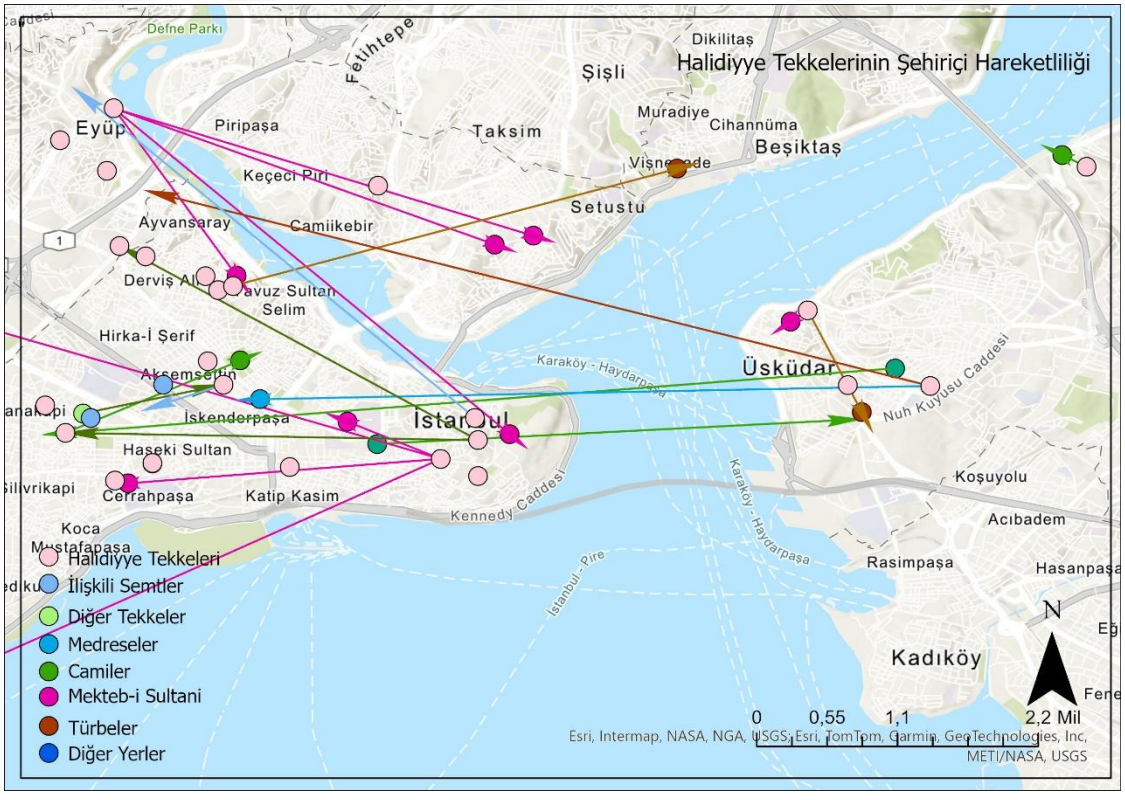
Sonuç olarak, Rifaiyye tarikatının şehir içindeki hareketlilik profili, onu hem Anadolu hem de Rumeli yakasında kökleşmiş merkezlere sahip, bu iki yaka arasında güçlü bir iletişim ve hareketlilik ağı kuran ve mensupları arasında coğrafi mesafenin daha az caydırıcı olduğu dinamik bir yapı olarak tanımlamaktadır. Rifaiyye'nin hareketlilik analizi Tablo 6.38'de gösterilmiştir.

Tablo 6.39: 1860-1910 arasında Rifaiyye'nin hareketlilik analizi

Tekke Sayısı	28 (Hareketlilik bilgisi olan)
Kişi Sayısı	154 (Hareketlilik bilgisi olan)

Coğrafi Yoğunlaşma	Çift merkezli bir yapı sergiler: Hem Tarihi Yarımada (Aksaray, Fatih) hem de Üsküdar'da güçlü odaklara sahiptir.
Hareket Mesafesi Analizi	Kısa mesafeli yerel hareketliliğin yanı sıra, uzun mesafeli ve yakalar arası geçişler de oldukça yaygındır.
Hareket Tipi Dağılımı	Mahalle içi hareketliliğe ek olarak, iki yaka arasında yoğun geçişler gözlemlenmektedir.
Ana Çekim Merkezleri (Tekkeler)	Rifai Asitanesi (Üsküdar) ve Şerbetdâr Tekkesi (Aksaray), her iki yakadan da mensup çeken ana merkezlerdir.
Genel Yorum	İki yaka arasında güçlü bir hareketlilik ağı kuran, çift merkezli ve coğrafi olarak dağınık bir cemaate sahip dinamik bir yapıdır.

Şehir içi hareketliliklerde müstakil bir tarikat gibi davranan Halidiyye hareketliliklerini de analiz edelim. Halidiyye koluna mensup kişilerin Harita 6.38'de görülen ikametgahlarından tekkelerine olan hareketlilik verileri, bu cemaatin İstanbul'daki sosyal ve coğrafi yapısının iki yakada da güçlü ve yerel merkezler etrafında örgütlendiğini göstermektedir. Harita 6.44 ise sadeleştirilmiş bir görüntüsü yer alan bu hareketliliğin yoğun olmayan ancak homojen yapısını göstermektedir.



Harita 6.44: Halidiyye tekkelerinin şehir içi hareketlilikleri

Analizin en temel bulgusu, Halidiyye hareketliliğinin tek bir odakta toplanmak yerine, hem Tarihi Yarımada'da Fatih (özellikle Çarşamba ve çevresi) hem de Anadolu Yakası'nda dengeli bir karakter taşımasıdır. Haritanın genel görünümü, Halidiyye hareketliliğinin Kadiriyye'nin merkeziyetçi tek odak modeli ile Nakşibendiyye'nin yaygın çok merkezli modeli arasında özgün bir konum işgal ettiğini ortaya koymaktadır.

İkametgahların (başlangıç noktaları) ve tekkelerin (bitiş noktaları) büyük ölçüde aynı bölgelerde yoğunlaşması, cemaatin coğrafi olarak birbirine yakın yaşadığını, Rıfaiyye'de olduğu gibi güçlü mahalle bağları kurduğunu göstermektedir. Hareketlilik çizgileri incelendiğinde, hareketlerin çoğunluğunun bu iki ana merkez (Fatih ve Üsküdar) içindeki kısa mesafeli, mahalle içi veya komşu semtler arası yolculuklardan oluştuğu görülmektedir. Şehrin uzak noktalarından veya yakalar arasından bu merkezlere doğru gerçekleşen uzun mesafeli hareketler oldukça sınırlıdır. Bu durum, Halidiyye'nin, mensupları uzak mesafelerden çeken büyük merkezi tekkelerden ziyade, her biri kendi yerel cemaatini oluşturan mahalle tekkeleri ağı şeklinde yapılandığını düşündürmektedir.

Sonuç olarak, Tablo 6.40'ta özetlendiği üzere Halidiyye kolunun şehir içindeki hareketlilik profili, onu Fatih ve Üsküdar'da iki ana merkez oluşturan, bu merkezler içinde yerel ve kısa mesafeli hareketliliğin baskın olduğu, mahalle ve cemaat bağları kuvvetli bir yapı olarak tanımlamaktadır.

Tablo 6.40: 1860-1910 arasında Halidiyye'nin hareketlilik analizi

Toplam Kişi Sayısı	140 (Hareketlilik bilgisi olan)
Toplam Tekke Sayısı	23 (Hareketlilik bilgisi olan)
Coğrafi Yoğunlaşma	Çift merkezli bir yapı: Fatih (Çarşamba) ve Üsküdar'da iki ana odak bulunmaktadır.
Hareket Mesafesi Analizi	Hareketlerin ezici çoğunluğu kısa mesafelidir. Uzun mesafeli hareketler azınlıktadır.
Hareket Tipi Dağılımı	Baskın olarak mahalle içi ve komşu semtler arası yerel hareketlilik. Yakalar arası geçişler sınırlıdır.

Ana Çekim Merkezleri (Tekkeler)	Hareketlilik tek bir merkezden ziyade, Fatih'teki İsmet Efendi Dergâhı ve Üsküdar'daki çeşitli tekkeler etrafında kümelenmektedir.
Genel Yorum	Fatih ve Üsküdar'da konumlanmış, kendi içlerinde yoğun ve yerel bir cemaat hayatına sahip, mahalle odaklı ve çift merkezli bir yapı sergilemektedir.

Görüldüğü üzere her tarikatın kendine özgü bir hareketlilik coğrafyası geliştirmesi, tekke merkezli hareketliliğin homojen değil, tarikat kimliğine, sosyal statüye ve coğrafi yerleşime göre belirgin biçimde farklılaşan çok katmanlı bir yapı sergilediğini kanıtlamaktadır.

Nakşibendiyye'nin çok merkezli ve yaygın yapısı (689 kişi, 110 tekke), Halvetiyye'nin mahalle odaklı yapısı (254 kişi, 32 tekke), Kadiriyye'nin merkeziyetçi yapısı (233 kişi, 45 tekke), Rifaiyye'nin dinamik ve çift merkezli yapısı (154 kişi, 28 tekke), Halidiyye'nin yerel ve çift odaklı yapısı (140 kişi, 23 tekke) tekkelerin İstanbul'daki işlevsel farklılaşmasını da yansıtmaktadır. Bu örneklerde temsil edilen tekke mensupları, Eyüp, Silivrikapı ve Fatih gibi semtlerde Şeyhülislam, Kazasker ve dersiamların yoğunlaştığı manevi otorite merkezleri etrafında ağlar inşa etmiş, şehrin farklı yerlerinden gelen devlet görevlisi, asker ve esnafı aynı manevi amaç etrafında birleştirerek mesleki ve coğrafi sınırları aşan bir topluluklar oluşturmuşlardır. Yedikule Harici (Zeytinburnu), Beyoğlu (Galata) ve Üsküdar'da bulunan sınırlı sayıdaki (5 tekke) Mevlevi tekkelerinin inşa ettiği ağlar; neyzen, bestekar ve şairlerin yoğunlaştığı kültür-sanat üretim merkezleri işlevini görmüş, semtler ve sanatçılar arasında estetik etkileşim kanalları açmıştır. Bu tarihsel ve sosyokültürel gerçeklik, Öner'in Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemlerindeki İstanbullu müzisyenleri konu alan kolektif biyografi ve sosyal ağ analizi odaklı doktora tezi bulgularıyla doğrudan örtüşmekte ve bu bulgular üzerinden derinleştirilebilmektedir. [725] Öner'in bulgularına göre Mevleviyye'nin başta olmak üzere müzik üretiminde ikinci sırayı Rifaiyye, ardından Kadiriyye ve Halvetiyye, daha küçük sayılarla Nakşibendiyye ve Saadiyye takip etmektedir. Hâlidiyye, Ahmediyye/Uşşakiyye, Cemâliyye/Nasuhiyye ve Bektaşiyye de bu alana katkı verenler

[725] Onur Öner, *A Collective Biography Study of Musicians: Patterns, Networks and Music as a 'Profession' in The Late Ottoman Era and The Early Republıcan Years in Istanbul*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 81-86.

arasındadır. Tekkeler, Osmanlı İstanbul'unda mekanlar arası bağ kuran, kâr amacı gütmeyen sanat üretimini besleyen ve meşk zinciriyle kültürel sürekliliği sağlayan ana arterler olmuştur.[726]

Fatih ve Üsküdar'daki esnaf yoğunluklu tekkeler ise ahilik geleneğinin devamı olarak ekonomik ağ merkezleri işlevi görmüş, güven temelli ticari ilişkiler ve lonca bağlarını pekiştirmiştir.

İstanbul'daki tekke mensuplarının hareketliliğini etkileyen en önemli faktörlerden biri, tarikatların âsitâneleridir.[727] Âsitâne, bir tarikatın veya kolunun tam teşekküllü ana merkezi olan, genellikle kurucu şeyhin türbesini barındıran ve hem manevi hem de idari liderlik işlevi gören tekkelerdir. İstanbul'da bulunan 15 âsitâne, şehrin tasavvufi coğrafyasının temel çekim noktalarını oluşturmakta ve kendilerine bağlı daha küçük tekkelerle birlikte hiyerarşik bir ağ kurarak dervişlerin şehir içi ve şehirlerarası hareketliliğini belirlemektedir.

Tarikatların âsitâneleri çevresinde geliştirdikleri mekânsal örüntüler birbirinden belirgin biçimde farklılaşmaktadır. Şehirdeki en yaygın tarikatlardan Halvetiyye, sahip olduğu çok sayıda âsitâne aracılığıyla İstanbul'un neredeyse tüm semtlerine yayılmış polisentrik bir yapı sergiler. Celvetiyye ise daha yoğunlaşmış bir tercihle âsitânesini Üsküdar'da konumlandırmış ve bu semti kendi manevi merkezi haline getirmiştir. Rifaiyye'nin mekânsal tercihi ise daha dağıtıcı bir karaktere sahiptir: âsitâneleri şehrin en uzak noktalarına yayılarak iki yaka arasında manevi bir köprü işlevi görmektedir. Dikkat çekici olan, İstanbul'un ikinci en kalabalık tarikatı Nakşibendiyye'nin merkezi bir âsitâneye sahip olmamasıdır. Bu durum, Nakşibendiyye'nin merkeziyetçi olmayan, çok kutuplu ve esnek bir örgütlenme modeli benimsediğini göstermekte ve bu durum şehrin en serbest ve yoğun hareketliliklerini sergileyen tarikat olmasını sağlamıştır.

Tekkelerdeki ritüel uygulamalar da şehir içi hareketliliği belirleyen önemli bir faktördür. Özellikle zikir ve sema gibi toplu ibadetleri ifade eden "mukabele"ler, haftanın belirli günlerinde düzenli olarak icra edildiği için organize hareketliliklerin temelini oluşturmuştur.[728] Bu sistematik yapı, İstanbul'un sosyal ve manevi hayatına

[726] Öner, *A Collective Biography Study of Musicians: Patterns, Networks and Music as a 'Profession' in The Late Ottoman Era and The Early Republıcan Years in Istanbul*, s. 105-18.
[727] Özcan, "İstanbul'un Tekkeleri: Konum ve Coğrafya", s. 10.
[728] Tekke mensupları haftanın belirli günlerinde bir araya gelerek toplantılar düzenlemektedirler. Bu toplantılar düzenleyen tekkeye, tekkenin mensup olduğu tarikata bağlı olarak değişmektedir. Ancak tekke listelerine bu isimler

haftalık bir ritim kazandırmış ve tekke mensuplarının şehir içindeki hareketlerini öngörülebilir bir düzene sokmuştur.

Mukabelelerin haftanın farklı günlerine dağıtılması, iki temel işlev yerine getirmiştir. Birincisi, şehrin farklı semtlerine yayılmış mukabele programı, mensupların uzun mesafeler kat etmeden kendi mahallelerindeki veya yakınlarındaki tekkelere düzenli katılım göstermesini sağlayarak yerel cemaat bağlarını pekiştirmiştir. İkincisi, haftanın her gününde farklı bir tekkede mukabele düzenlenmesi, aktif dervişlerin bir "manevi güzergâh" oluşturarak şehrin çeşitli noktalarındaki tekkeleri sistematik biçimde ziyaret etmesine imkân tanımıştır.

Bu dinamik, özellikle sayıca sınırlı olan Mevlevî tekkeleri örneğinde belirgin biçimde gözlemlenmektedir. Mevlevihaneler, İstanbul genelinde sadece beş merkezle sınırlı kalmalarına rağmen, mukabele günlerini haftanın farklı günlerine yayarak oldukça etkin ve geniş bir ağ inşa etmiştir. Her ne kadar diğer tekkelerde de haftada bir ya birkaç kez mukabele icra edilse de[729] Mevleviliğin bu günleri beş tekke arasında bölüştürmesi, şehrin dört bir yanındaki mensupların farklı zaman ve mekânlarda sürekli bir araya gelmesini ve etkileşim kurmasını mümkün kılmıştır. Bu durum yukarıdaki analizlerde en yaygın ve yoğun hareketlilikler olarak kendini göstermiştir.

Âsitânelerin mekânsal hiyerarşisi ile mukabelelerin zamansal organizasyonu bir araya geldiğinde, İstanbul tekkelerinin son derece sistematik ve kurumsal bir ağ örüntüsü sergilediği ortaya çıkmaktadır. Bu ağ, sadece mensupların ibadet hayatını düzenlemekle kalmamış, aynı zamanda gündelik hareketliliklerini de yapılandırmıştır. Tekkeler, konum tercihleri ve haftalık ritüel programlarıyla şehrin sosyal, kültürel ve manevi dinamizminin itici gücü haline gelmiş, İstanbul'u statik bir fiziksel mekândan çok, sürekli dolaşım ve etkileşim içinde olan canlı bir sosyal organizmaya dönüştürmüştür.

İncelenen altı büyük tarikatın (Nakşibendiyye, Mevleviyye, Halvetiyye, Kadiriyye, Rifaiyye, Halidiyye) şehir içi hareketlilik verileri, bu yapıların İstanbul'un

---

"mukabele" adı altında birleştirilerek kaydedilmiştir. Her tekkenin toplantısı-mukabelesi farklı içeriklere sahip olduğu gibi, benzer zikir törenleri farklılıklar içerir, buna bağlı olarak mukabelenin düzenlendiği yer de farklı isimler alır. Mevleviler için mukabelenin adı "Sema", "âyin, âyin-i şerif, âyin-i evliyaullah", mukabele yerinin adı ise "Semahane"dir. Bektaşiler için mukabele "cem", mukabelenin yapıldığı yer ise "meydan/meydan evi"dir. Halvetîler için ise mukabele "zikir", "devran", "hadrâ", Nakşibendîler için "zikir", "hatm-i hacegân" olurken mukabele yeri "Tevhidhâne" adını alır (Özcan, "İstanbul'un Tekkeleri: Konum ve Coğrafya", s. 13).

[729] Özcan, *XIX. yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, s. 226-27.

sosyal ve mekânsal dokusunu nasıl şekillendirdiğine dair temel dinamikleri ortaya koymaktadır. Bu hareketlilik ağları, sadece dervişlerin bir yerden bir yere gitmesi değil, aynı zamanda şehrin sosyal ve manevi coğrafyasını aktif olarak üreten, onu bütünleştiren ve karakterini tanımlayan hayati süreçlerdir. Bu süreçlerin en temel belirleyicileri, âsitâneler (tarikatların merkezi tekkeleri) ve mukabeleler (haftanın belirli günlerinde düzenlenen zikir ve sema meclisleri) olmuştur. Âsitânelerin coğrafi konumları, tarikatların mekânsal tercihlerini belirlerken; mukabelelerin haftalık ritmi, mensupların şehir içindeki gündelik hareketlerine zamansal bir düzen kazandırmıştır.

Bu farklı hareketlilik modellerinin İstanbul'a en büyük katkısı, şehrin sosyal ve coğrafi entegrasyonunu sağlamasıdır. Âsitânelerin mekânsal hiyerarşisi ve mukabelelerin zamansal organizasyonu birleştiğinde, şehir son derece sistematik bir dolaşım ağına dönüşmüştür. Özellikle Nakşibendiyye ve Rifaiyye gibi tarikatların yoğun "yakalar arası geçişleri", Boğaz'ın coğrafi bir engel olmaktan çıkıp, iki kıtayı birbirine bağlayan manevi bir köprüye dönüşmesini sağlamıştır. Haftanın her günü farklı tekkelerde düzenlenen mukabeleler, dervişlerin bir "manevi güzergâh" takip ederek şehrin çeşitli noktalarını sistematik biçimde ziyaret etmesine imkân tanımış, bu da şehrin farklı semtlerinde yaşayan, farklı mesleklere ve sosyal statülere sahip insanları aynı zikir halkasında buluşturarak modern anlamda bir "sosyal sermaye" ve aidiyet ağı yaratmıştır.

Bu hareketlilik ağları İstanbul'un tekke merkezli "manevi mekânını" üretmiştir. Âsitânelerin çekim merkezleri ve mukabelelerin haftalık ritüelleri, şehri sadece binalar ve sokaklardan oluşan fiziksel bir yapı olmaktan çıkarıp, manevi yolculuklar, çekim merkezleri ve görünmez bağlarla örülmüş yaşayan bir organizmaya dönüştürmüştür. Tekkeler, konumları ve haftalık ritüel programlarıyla şehrin sosyal, kültürel ve manevi dinamizminin itici gücü haline gelmiş, İstanbul'u statik bir mekândan çok, sürekli dolaşım ve etkileşim içinde olan canlı bir sosyal organizmaya dönüştürmüştür.

Sonuç olarak, tarikatların şehir içi hareketlilik analizleri, İstanbul'un 19. yüzyılda ne bir hareketlilik kaosu ne de birbirinden kopuk mahalleler toplamı olduğunu, aksine tekke ağları üzerinden işleyen son derece organize ve sistematik bir sosyal ağ olduğunu kanıtlamaktadır. Her tarikat, kendi tarihi geleneği, sosyal kompozisyonu ve mekânsal yerleşimine göre farklı bir yerde âsitâne ve mukabele organizasyonu geliştirmiş, ancak tüm bu farklı tercihler bir araya geldiğinde İstanbul'u birbiriyle sürekli iletişim halinde olan, çok katmanlı ve bütüncül bir yapı haline getirmiştir. Tekkeler, sadece ibadet

mekânları değil, âsitânelerin mekânsal çekimi ve mukabelelerin zamansal düzeni üzerinden manevi, kültürel ve ekonomik entegrasyonu sağlayan, şehrin görünmez harcını oluşturan dinamik kurumlar olarak İstanbul'un sosyo-mekânsal dokusunu şekillendirmiştir.

Uğur, *"Dünya Ölçeğinde Osmanlı İstanbul'u"*[730] başlıklı makalesinde, Osmanlı şehirlerinin ve özellikle İstanbul'un dünya şehirleri arasındaki ayırt edici konumunu "şehir içi" ve "şehirler arası" çok katmanlı ağlar üzerinden temellendirir. Şehirler arası küresel ticaret ve siyaset ağları üzerinden yaptığı değerlendirmede İstanbul'un fetihten kısa bir süre sonra küresel ölçekte bir dünya şehri hâline gelmesini Akdeniz, Karadeniz ve Balkanlar iktisadi ve siyasi havzalarının merkezî düğüm noktası olmasıyla açıklar. Dünyanın diğer büyük metropolleri ile kurulan ticari, siyasi ve diplomatik ağlar, Osmanlı başkentinin küresel nüfuzunu perçinlemiş ve onu uluslararası bir çekim merkezi kılmıştır. Şehir içi sosyo-mekânsal entegrasyon ağları da bakımından ise İstanbul'un ayırt edici özelliği, Suriçi ile *Bilâd-ı Selâse* (Eyüp, Galata, Üsküdar) arasında kurduğu şehir içi entegrasyon ağlarıdır. Limanlar, hanlar, çarşılar ve tekkeler gibi kamusal mekânlar; şehir içi nüfus hareketliliğini, lojistik akışı ve gündelik hayatın dinamiklerini birbirine bağlayan kesintisiz bir yerel iletişim ağı oluşturmuştur. Uğur'un yaklaşımına göre Osmanlı İstanbul'u, Sanayi Devrimi sonrası Batı metropollerinde görülen tek merkezli ve keskin sınıf ayrımlarına dayalı kentsel modellerden belirgin bir biçimde ayrılır. Şehir, bünyesinde barındırdığı Müslüman, Hristiyan, Ermeni ve Yahudi gibi farklı dinî-etnik unsurlarla, iç içe geçmiş sosyo-mekânsal ağlar üzerinden çok merkezli ve çok kültürlü bir kentsel ekosistem inşa etmiştir. Bu dinamik ağların sağladığı geçirgen yapı sayesinde, farklı semtler ve topluluklar bir yandan kendi özgün kimliklerini ve yerel dokularını muhafaza ederken, diğer yandan şehrin kolektif gündelik hayatıyla bütünleşmeyi başarmıştır. İncelediğimiz tekke mensubiyet verileri bu tespiti somut biçimde desteklemektedir: Asitane kayıtlarındaki mensupların şehrin tamamına yayılmış olması, tarikat ağlarının da bu çok merkezli kentsel yapıyı izlediğini ve Uğur'un vurguladığı semtler arası geçirgenliği pekiştiren bir örüntü sergilemektedir.

Buraya kadar yapılan analizler, İstanbul'daki tekke ağının âsitâneler ve mukabele günleri üzerinden nasıl dinamik bir hareketlilik yarattığını ve şehrin farklı coğrafyaları ile sosyal katmanlarını birbirine bağlayan bir dolaşım sistemi işlevi gördüğünü

[730] Uğur, "Dünya Ölçeğinde Osmanlı İstanbul'u", s. 238-49.

göstermiştir. Ancak tekkelerin şehirdeki etkisi, bu sürekli akış ve hareketlilikle sınırlı kalmamıştır. Zamanla, tekkeler şehrin fiziksel dokusuna ve kolektif hafızasına kazınarak derin bir kalıcılık da yaratmışlardır.

6.6. Tekkelerin Şehirle Teması: İsimlendirme, Kimlik ve Şehir Hafızası

Tekke ağlarının yarattığı hareketlilik, İstanbul'u sürekli bir dolaşım içinde tutan dinamik bir sistem olsa da bu kurumların şehre etkisi sadece akışkan ve geçici süreçlerle sınırlı kalmamıştır. Zamanla tekkeler, İstanbul'un fiziksel dokusuna ve kolektif hafızasına o denli derinlemesine nüfuz etmiştir ki, şehrin mekânsal kimliğini kalıcı biçimde şekillendirmişlerdir. Bu kalıcılığın en somut izleri, İstanbul'un sokak ve mahalle isimlerinde bugün hâlâ yaşamaktadır. Şeyh Vefa, Merkez Efendi, Sümbül Efendi, Yahya Efendi, Aziz Mahmud Hüdayi gibi onlarca semt ve mahalle adı, bu bölgelerin bir zamanlar hangi tekke ve şeyh etrafında şekillendiğini, o manevi merkezin çevresinde nasıl bir toplumsal yapının örüldüğünü anlatmaktadır. Bu bölüm, tekkelerin sadece hareketlilik merkezleri değil, aynı zamanda şehrin fiziksel coğrafyasını isimlendiren, mahalle kimliklerini tanımlayan ve İstanbul'un mekânsal hafızasına kazınan kalıcı temas noktaları olduğunu ortaya koymaktadır.

Bir kurumun bulunduğu sokak veya mahalleye adını verecek kadar kökleşmesi, o kurumun toplumsal prestijini, etki alanını ve mekânla kurduğu organik bağı gösteren en güçlü göstergedir. Veriler, bu durumun İstanbul'da istisnai değil, sistematik bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Fatih'te 46, Üsküdar'da 14, Eyüp'te 11 ve Beyoğlu'nda 12 sokak, doğrudan bir tekkeden ismini almıştır. Daha çarpıcı olan, şehir genelinde 21 mahallenin kimliğini bir tekke ismiyle tanımlamasıdır. Selami Ali Tekkesi'nin Selami Ali Sokağı'na, Valide-i Atik Tekkesi'nin Tekkeönü Sokağı'na adını vermesi, bu manevi kurumların şehrin fiziksel dokusuna silinmez biçimde kazındığını kanıtlamaktadır.

Bu toponimik miras, tek bir tarikatın tekelinde değildir. Nakşibendiyye, Halvetiyye, Kadiriyye, Mevleviyye ve Rifaiyye gibi farklı tarikatların tekkelerinin sokak ve mahallelere adını vermesi, Osmanlı İstanbul'unun farklı manevi yollara saygı duyan çoğulcu bir sosyal yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bir sokağın adı, o bölgenin kültürel hafızasını ve kimliğini nesilden nesile aktaran canlı bir hafıza kaydına dönüşmüştür.

Tekkelerin şehirle kurduğu kalıcı bağ, sadece isimlendirmelerle sınırlı kalmamış, mimari organizasyonda da kendini göstermiştir. Bâlâ Tekkesi, Sünbül Efendi

Tekkesi ve Aziz Mahmud Hüdayi Tekkesi gibi büyük külliyelerin içinden kamusal yolların geçmesi, bu kurumların şehirden yalıtılmış, kapalı alanlar olmadığının en somut kanıtıdır. Karakulak'a göre bu tekkeler bir tarikat merkezi olmanın ötesinde kentsel büyümeyi tetikleyen, yöneten ve finanse eden şehir kurucu aktörler olarak işlev görmektedir.[731] Bir tekkenin avlusundan geçen yol, o mekânın şehrin gündelik akışının ayrılmaz bir parçası olduğunu, kapılarının sadece dervişlere değil, yoldan geçen her şehirliye açık olduğunu simgelemektedir. Bu fiziksel geçirgenlik, tekkelerin sosyal geçirgenliğinin mekâna yansımasıdır. [732]

İstanbul tekkeleri çifte bir işlev üstlenmiştir: Bir yandan, yarattıkları hareketlilik ağlarıyla şehrin farklı coğrafi ve sosyal kesimlerini dinamik biçimde birbirine bağlayan bir dolaşım sistemi olarak işlemişler; diğer yandan, çevrelerine isimlerini vererek ve gündelik hayatla bütünleşerek şehrin hafızasına ve kimliğine kazınan kalıcı mekânsal referanslar haline gelmişlerdir. Böylece tekkeler, Osmanlı başkentine hem gündelik ritmini hem de asırlık hafızasını kazandıran, şehrin fiziksel ve sosyal coğrafyasını eşzamanlı olarak üreten temel kurumlardan biri olarak öne çıkmışlardır.

Tekke mensuplarının şehirle kurdukları mekânsal ilişkiler, sokak ve mahalle düzeyinden başlayarak 70 farklı mekân türünü kapsayacak şekilde genişlemiş ve bu temaslar değişen biçim ve yoğunluklarda gerçekleşmiştir. Bu ilişkiler, tekke ile şehir arasında salt fiziksel bir bağ oluşturmakla kalmamış, kentsel dinamikleri ve gündelik yaşamın niteliğini de şekillendirmiştir. Tekkelerin bu yoğun mekânsal işlevini anlayabilmek için Deniz'in bulgusuna başvurmak aydınlatıcıdır: tekke sakinlerinin mahalle sınırları içinde günde birden fazla kez yer değiştirdiği ve gece konaklamalarını bile farklı evlere dağıttığı görülmektedir.[733] Tekke fiziksel olarak sabit bir kurum olmakla birlikte işlev alanı, mensuplarının hareket yörüngesiyle birlikte dinamik biçimde genişlemekte ve daralabilmektedir.

Tekke mensuplarının sıklıkla uğradıkları bu mekânlar, "şehirle temas noktaları" veya "etkileşim alanları" olarak kavramsallaştırılabilir. Camiler, çarşılar, kahvehaneler ve hamamlar gibi mekânlar, tekke-şehir etkileşiminin somut biçimde yaşandığı

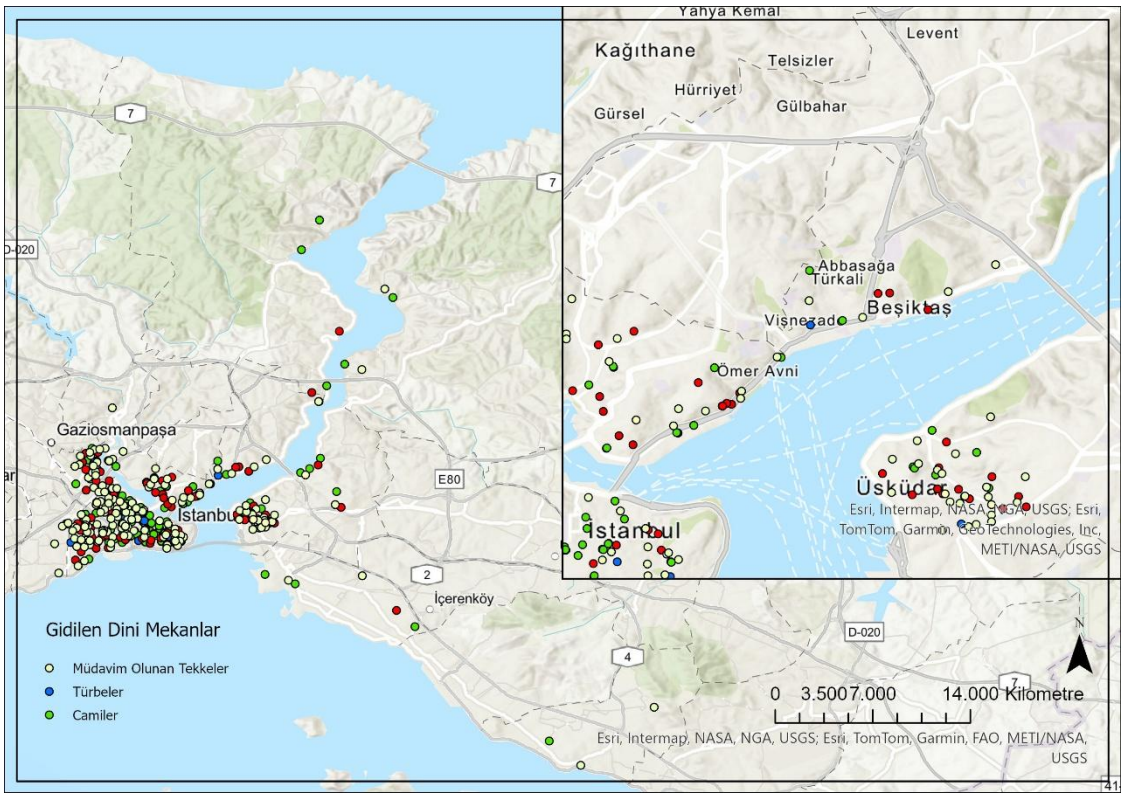
[731] Merve Karakulak, "Erken Modern Dönem Üsküdar'ında Ma'mûr Mahalleler: Bir Celvetî Asitanesinin Kentsel-Mekânsal Gelişimdeki Rolü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 116, (2025), s. 650, https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1734100.

[732] Özcan, "İstanbul'un Tekkeleri: Konum ve Coğrafya", 17.

[733] Deniz, *The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme*, s. 35-37, 48-49.

alanlardır. Kent sosyolojisi ve tarihi coğrafya perspektifinden bakıldığında, bu mekânsal pratikler dini kurumların şehir yaşamına nasıl entegre olduğunu anlamamız için önemli bir analiz zemini sunmaktadır.

İkamet alanları dışındaki bu mekânlar işlevlerine göre dört ana kategoriye ayrılabilir: dini mekânlar, eğitim mekânları, yaşam ve ziyaret mekânları ve ticari mekânlar. Harita 6,45'te tekke mensuplarının ziyaret ettiği dini mekânların İstanbul içindeki dağılımı görülmektedir.



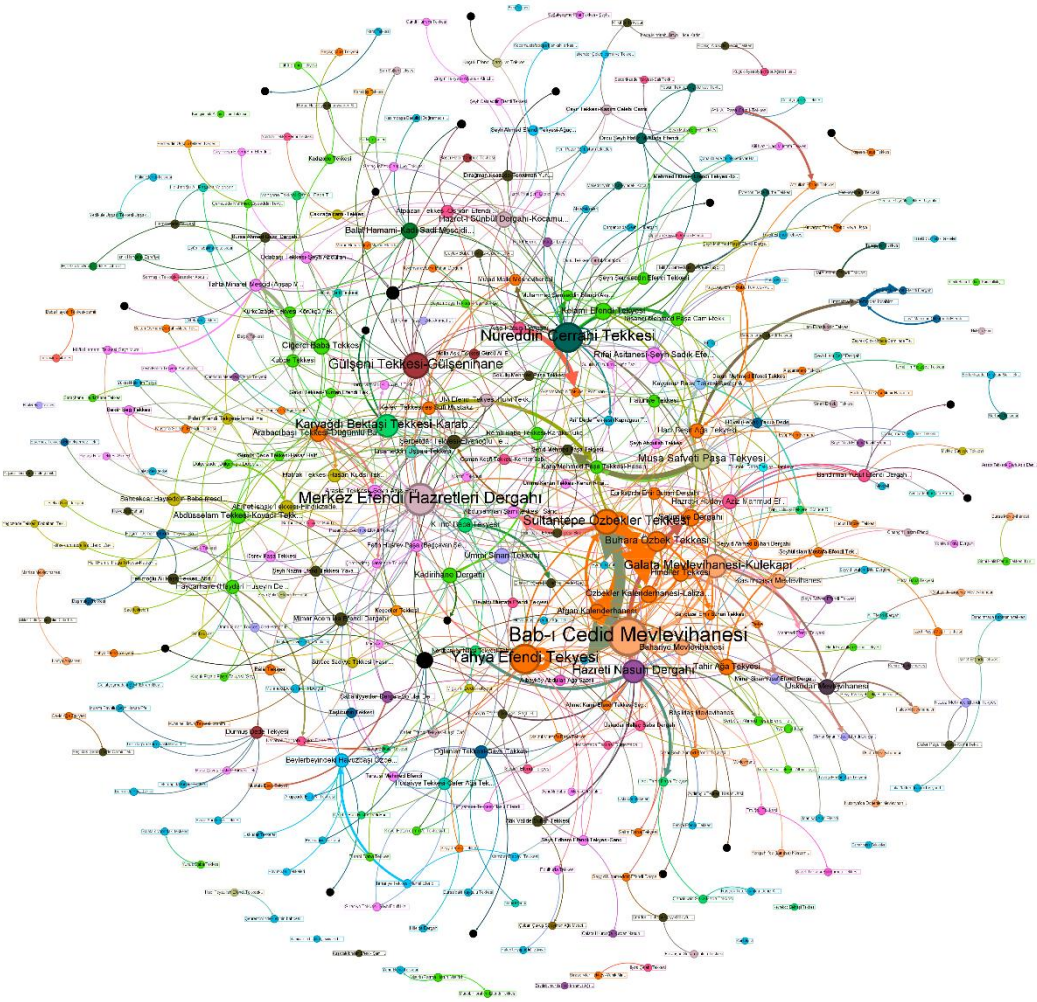
Harita 6.45: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının gittiği şehir içi dini mekânlar

Harita, "Gidilen Dini Mekânlar" başlığı altında müdavim olunan tekkeler, türbeler ve camiler olmak üzere üç kategoriyi göstermektedir. En dikkat çekici bulgu, tekke noktalarının sayısal olarak cami ve türbelerden belirgin biçimde fazla olmasıdır. Daha önce katmanlı hareketlilikler haritasında işaretlenen tekkeler, bu haritada görünen tekkelerin yalnızca üçte birini oluşturmaktadır.

Bu durum, tekke mensuplarının en yoğun ilişki içinde oldukları mekânların yine tekkeler olduğunu göstermektedir. Ancak burada kritik bir nokta göz ardı edilmemelidir: Bu tekkelerin tamamı, haritayı oluşturan tekke mensuplarının kendi bağlı oldukları tekkeler değildir. Aksine, bu yoğunluk, tekke mensuplarının kendi tekkelerinin dışında

başka tekkelere de düzenli olarak gidip geldiklerini, dolayısıyla tekkeler arası bir etkileşim ve hareketlilik ağının var olduğunu ortaya koymaktadır. Tekkeler arası hareketlilik analizleri, kişilerin sadece kendi tarikatlarının tekkelerini değil, farklı tarikatların tekkelerini de ziyaret ettiğini göstermektedir. Bu çapraz hareketlilik, Osmanlı İstanbul'unda tarikatlar arası ilişkilerin ayrışık ve rekabetçi değil, geçirgen ve bütünleşik bir karakter taşıdığına işaret etmektedir.[734]

Aşağıdaki ağ görselleştirmesi (Şekil 6.48), tekke mensuplarının kendi bağlı oldukları tekkelerin ötesinde hangi diğer tekkelerle ilişki içinde olduklarını düğüm-bağlantı (node-edge) yapısıyla ortaya koymaktadır. Düğüm büyüklüğü bir tekkenin ağdaki bağlantı yoğunluğunu, renkler ise farklı tarikat kollarını temsil etmektedir.



Şekil 6.45: 1860-1910 arasında tekkeler arası ilişkiler (Gephi ile Üretilmiştir.)

[734] Bu ilişkinin bir örneğine dair bkz: Özcan, "19. Yüzyıl Listelerine Göre Üsküdar Tekkelerini Haritalamak", s. 453-54.

Görselleştirmenin en çarpıcı bulgusu, ağın belirgin biçimde hiyerarşik olmakla birlikte tek merkezli olmadığıdır. Nureddin Cerrahi Tekkesi, Merkez Efendi Dergâhı, Yahya Efendi Tekkesi, Bab-ı Cedid Mevlevihanesi ve Galata Mevlevihanesi gibi büyük düğümler, ağın farklı bölgelerinde konumlanmış çoklu çekim merkezlerini oluşturmaktadır. Bu çok kutuplu yapı, önceki bölümde Uğur'un tespitleri çerçevesinde ele alınan İstanbul'un çok merkezli kentsel ekosistemi ile doğrudan örtüşmektedir.

Ağın çevre katmanlarında konumlanan küçük düğümlerin merkezi düğümlere yönelen çok sayıda bağlantı hattı taşıması, tekkeler arası hareketliliğin yalnızca birkaç büyük tekke etrafında şekillenmediğini, periferik tekkelerin de ağın bütünleşik dokusuna farklı kanallar üzerinden dahil olduğunu göstermektedir. Farklı renk gruplarına ait bağlantı hatlarının birbiriyle kesişmesi ise tarikatlar arası geçirgenliğin görsel kanıtı olarak okunabilir. Veri setinin söylediği gibi mensuplar yalnızca kendi tarikat silsilesinin tekkelerine değil, farklı geleneklere ait mekânlara da düzenli biçimde yönelmiştir. Bu örüntü, Osmanlı İstanbul'unda tasavvuf kurumlarının rekabetçi ve ayrışık değil, müzakereci ve bütünleşik bir ilişki zemini üzerinde var olduğunu somut biçimde teyit etmektedir.

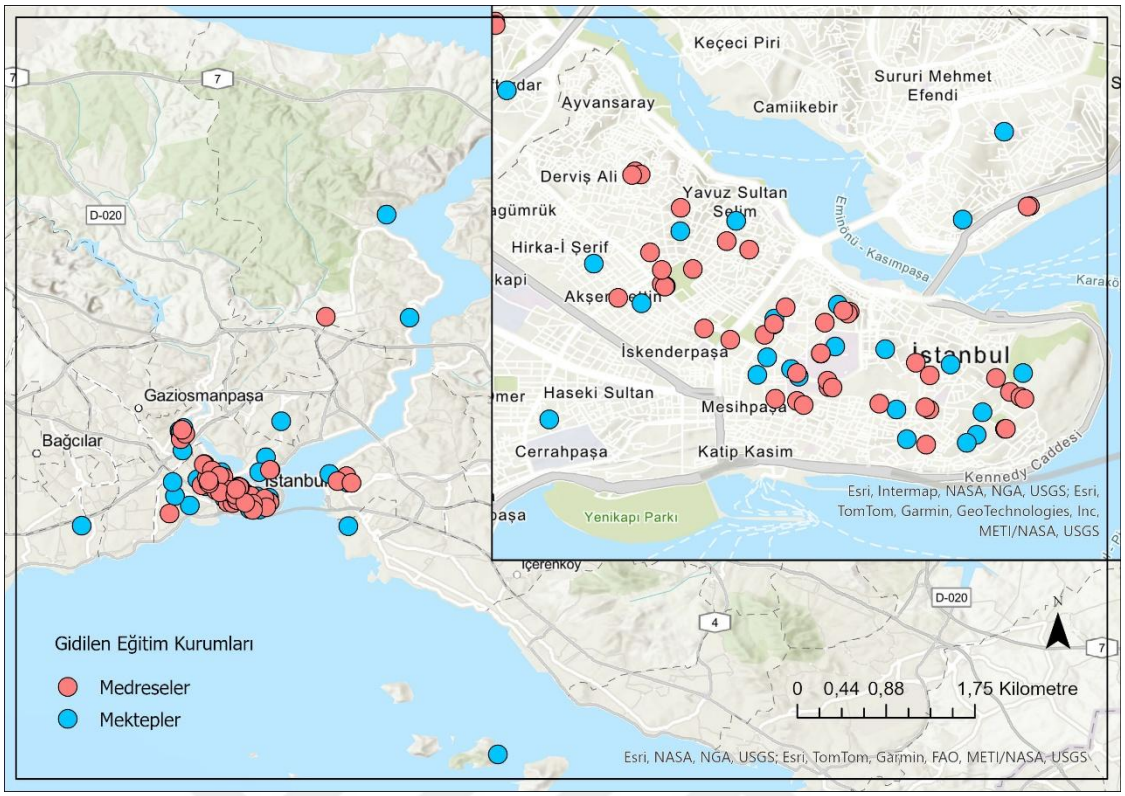
Tekkeler arası ziyaretler ve etkileşimler, birden fazla nedene dayanıyor olabilir: Farklı tarikatlar arasındaki ilişkiler, şeyh ziyaretleri, özel günlerde yapılan toplu sohbetler, ilim ve irfan alışverişi, sosyal ağların güçlendirilmesi veya belirli şeyhlerin şöhretinin geniş kitleleri çekmesi gibi faktörler bu hareketliliği açıklayabilir. Ayrıca, bir tekke mensubunun başka bir tarikatın tekke ve şeyhini ziyaret etmesi, salt dini değil, aynı zamanda sosyal, entelektüel ve işlevsel boyutları olan çok katmanlı bir ilişki türüdür ve Osmanlı İstanbul'unun geçirgen, bütünleşik sosyal yapısının somut bir göstergesidir.

Bu tekkeler arası hareketliliğin sistematik olarak analiz edilmesi, Osmanlı İstanbul'unda tasavvufi ağların yapısını, güç ilişkilerini, hangi tekkelerin daha merkezi konumda olduğunu ve şehirdeki manevi otoritenin nasıl dağıldığını anlamamıza imkân sağlayacaktır. Haritada görülen yoğunluk, sadece mekânsal bir dağılımı değil, aynı zamanda sosyal sermayenin, dini bilginin ve manevi deneyimin dolaşıma girdiği karmaşık bir ağı temsil etmektedir. Sonuç olarak tekke mensuplarının kendi tekkelerinin haricindeki tekkelerle olan ilişkisi, Osmanlı tasavvuf tarihi ve şehir sosyolojisi açısından ayrı bir inceleme konusu olarak ele alınması gereken bir başka önemli araştırma alanıdır.

Harita 6.45’teki sarı noktalarla işaretlenen tekkelerin yanı sıra, mavi noktalarla gösterilen türbeler ve yeşil noktalarla işaretlenen camiler, dini mekânların çeşitliliğini ve birbirleriyle olan organik ilişkisini yansıtmaktadır. Tekke mensuplarının sadece kendi tekkelerine değil, aynı zamanda şehrin velilerine ve büyüklerine ait türbelere ve ders verdikleri camilere de düzenli olarak gittikleri anlaşılmaktadır ki bu durum, dini hayatın çok katmanlı ve çeşitli yapısını işaret etmektedir.

Coğrafi dağılım incelendiğinde, en yoğun noktalanmanın İstanbul merkezinde olduğu, ancak Boğaz'ın her iki yakasında da önemli bir aktivitenin bulunduğu görülmektedir. Beşiktaş ve Üsküdar gibi bölgelerde belirgin yoğunluklar mevcuttur. Kağıthane, Sütlüce gibi kuzey yerleşimlerinde ise daha dağınık noktalar bulunmaktadır. Anadolu yakasında, özellikle Üsküdar ve çevresinde gözlemlenen yoğunluk, tekke hareketliliğinin iki yakadaki olağan hareketliliğini doğrular niteliktedir.

Tekke mensuplarının eğitim kurumlarıyla olan ilişkisi de çok yönlü ve yoğun bir yapı sergilemektedir. Bu kişiler, söz konusu kurumlarda sadece öğrenci olarak değil, aynı zamanda öğretmen, muallim ve idareci gibi farklı roller üstlenerek aktif görevler icra etmişlerdir. Harita 6.46’da görüldüğü üzere, tekke mensuplarının çeşitli sıfatlarla bağlı bulundukları eğitim kurumlarının sayısı ve coğrafi dağılımı, bu ilişkinin yoğunluğunu ve şehir genelindeki yaygınlığını açıkça ortaya koymaktadır.



Harita 6.46: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının devam ettiği şehir içi eğitim mekânları

"Gidilen Eğitim Kurumları" başlıklı haritada kırmızı noktalarla gösterilen medreseler ve mavi noktalarla işaretlenen mekteplerin dağılımı, belgedeki %71 medrese eğitimi ve %29 modern eğitim oranını mekânsal olarak doğrulamaktadır. Haritadaki kırmızı noktaların sayısal üstünlüğü, tekke mensuplarının ağırlıklı olarak geleneksel medrese sisteminden geçtiğini ve bu kurumların şehrin dini-sosyal dokusunda ne kadar merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Ancak mavi noktaların varlığı, Tanzimat sonrası kurulan sultaniler, rüştiyeler, darülfünun, tıbbiye ve zabit mektepleri gibi modern eğitim kurumlarının da bu çevrelerce rağbet gördüğünü ve tekke mensuplarının modernleşme sürecine yabancı kalmadıklarını ortaya koymaktadır.

Haritanın en dikkat çekici özelliği hem medreselerin hem de mekteplerin İstanbul'un tarihi yarımadasında ve özellikle sur içi bölgelerinde yoğun bir kümelenme göstermesidir. Derviş Ali, Ayvansaray, Aksaray, Haseki Sultan, Fatih ve Üsküdar gibi bölgelerde görülen yoğunluk, bu semtlerin sadece tekke merkezleri değil, aynı zamanda eğitim kurumlarının da toplandığı entelektüel havzalar olduğunu göstermektedir. Bu durum, tekke mensuplarının kendi tekkelerinin medrese yoğunlaşmalarının olduğu

bölgeler[735] dahil eğitim kurumlarıyla olan ilişkisini açıkça ortaya koymakta ve şehir içinde sürekli bir hareketlilik ağının varlığını kanıtlamaktadır.

Medrese noktalarının (kırmızı) sayısal çokluğu, belgedeki eğitim-eser üretimi korelasyon analizini desteklemektedir. Belgeye göre medrese eğitimi almış ulema grubunun %8'lik eser üretim oranı, modern okul mezunlarının %7'lik oranından daha yüksektir ve bu durum haritada medreselerin baskın görünümüyle paralellik göstermektedir. Özellikle önceki bölümlerde ifade edilen dil bilen tekke mensuplarının şehri çok dilli bir kültürel üretim merkezine dönüştürdüğüne dair tezimizi, haritada görülen eğitim kurumları çeşitliliği doğrulamaktadır. Hem geleneksel medreselerden Arapça-Farsça eğitimi alan hem de modern mekteplerden Fransızca-İngilizce öğrenen bu çok dilli elit, İstanbul'u dönemin en kozmopolit merkezlerinden birine dönüştürmüştür.

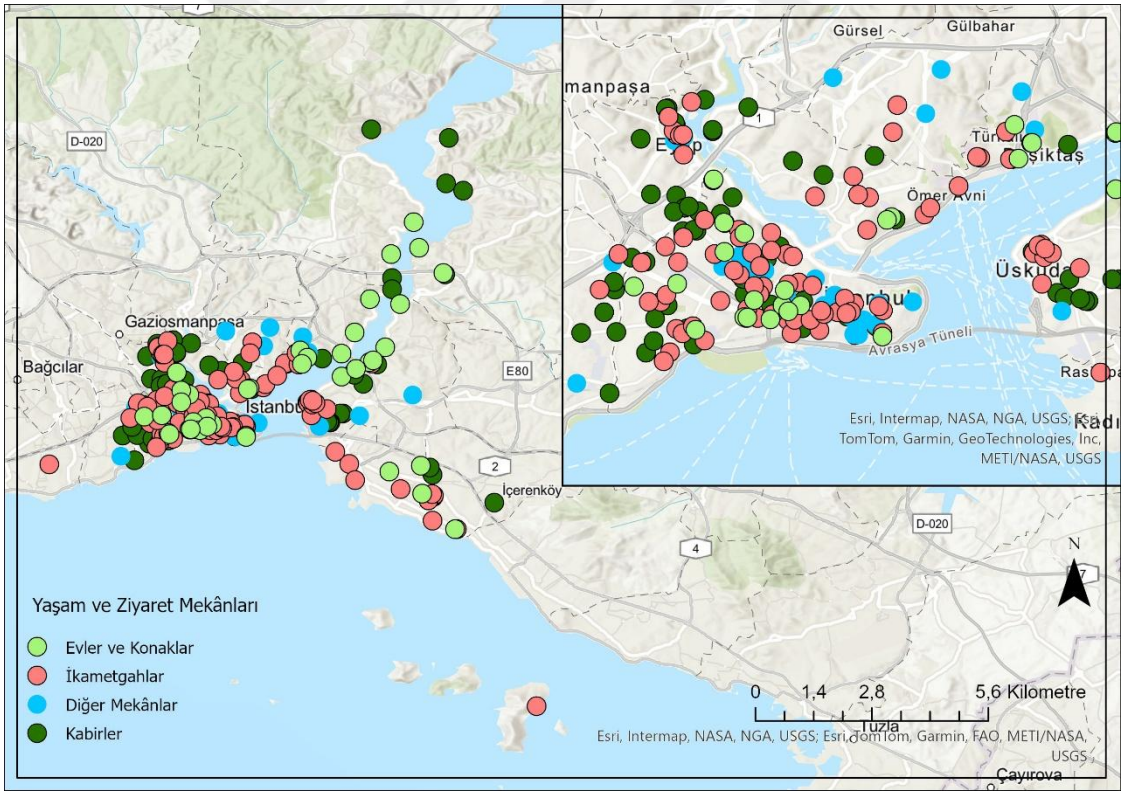
Haritanın detay bölümünde öne çıkan bir diğer bulgu, tekke mensuplarının medrese ve mektep gibi hem geleneksel hem de modern eğitim kurumlarıyla kurduğu çift yönlü ilişkidir. Tekke mensuplarının hem medrese hem de mektep gibi geleneksel ve modern eğitim kurumlarıyla eş zamanlı ilişki içinde olması, İstanbul'un bilgi üretim ve dolaşım kapasitesinin genişlemesinde tekke ağlarının yapısal bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Ayvansaray, Yavuz Sultan Selim ve Fatih bölgelerinde medrese ve mekteplerin iç içe geçmiş yapısı, Tanzimat'ın getirdiği modernleşmenin geleneksel yapıları ortadan kaldırmadığını, aksine onlarla yan yana var olduğunu somut olarak göstermektedir. Bu mekânsal birliktelik, 19. yüzyıl İstanbul'unun modernleşme ile gelenek koruma arasında kurduğu benzersiz dengenin, İslam dünyasında eşsiz bir entelektüel dönüşüm modeli yarattığını bir kez daha ifade etmektedir. Ancak bu durum, sadece tesadüfi bir yan yanalık değil, modern eğitim kurumlarını geleneksel yapıların yanına yerleştirerek toplumsal önyargıları azaltmayı ve yeni okullara geçişi kolaylaştırmayı hedefleyen bilinçli bir mekânsal tercih olarak da değerlendirilebilir.

Tekke mensuplarının bu eğitim kurumlarına düzenli olarak gidip gelmeleri, daha önce incelediğimiz "Gidilen Dini Mekânlar" haritasıyla birlikte değerlendirildiğinde, şehir içi hareketliliğin sadece dini mekânlarla sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Tekke mensupları, hem kendi tekkelerinin dışındaki tekkelere, türbelere ve camilere hem de medreselere ve mekteplere çeşitli şekillerde düzenli ilişkiler gerçekleştirerek,

[735] Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 7-8, (1976-77), s. 276-392.

İstanbul'da çok katmanlı bir sosyal ve kültürel ağ oluşturmuşlardır. Bu hareketlilik, belgedeki "Tekkeler arası ziyaretler ve etkileşimler, farklı tarikatlar arasındaki ilişkiler, şeyh ziyaretleri, özel günlerde yapılan toplu sohbetler, ilim ve irfan alışverişi, sosyal ağların güçlendirilmesi" gibi dinamiklere eğitim boyutunu eklemektedir. Sonuç olarak, bu harita tekke-şehir-eğitim üçgeninin ne kadar güçlü olduğunu, kültürel anlamda da şehrin dinamik yapısına entegre olduklarını ve İstanbul'un hem geleneksel hem de modern kurumları eş zamanlı barındıran benzersiz bir sentez merkezi olduğunu gözler önüne sermektedir.

Tekke mensuplarının şehirle ilişkisi, dini ve eğitimsel mekânların ötesine uzanmakta, gündelik yaşamın gerektirdiği sosyal etkileşimleri, aile ziyaretlerini ve dostluk ağlarını da kapsamaktadır. Harita 6.47, bu gündelik sosyal boyutu ortaya koyarak tekke mensuplarının yaşam ve ziyaret mekânlarının İstanbul içindeki dağılımını göstermektedir.



Harita 6.47: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının yaşam ve ziyaret mekânları

Bu harita, tekke mensuplarının şehirle olan ilişkisinin gündelik yaşam boyutunu ortaya koymaktadır. "Yaşam ve Ziyaret Mekânları" başlığı altında ziyaret edilen evler

ve konaklar (açık yeşil), tekke mensuplarının kendi ikametgahları (kırmızı), diğer mekânlar (mavi) ve kabirler (koyu yeşil) olmak üzere dört farklı kategori işaretlenmiştir. Haritanın en dikkat çekici özelliği, tüm kategorilerdeki noktaların İstanbul'un tarihi yarımadasında yoğun bir kümelenme göstermesi, ancak aynı zamanda Üsküdar, Beşiktaş, Eyüp ve hatta daha kuzeydeki bölgelere kadar geniş bir coğrafi yayılım sergilemesidir.

5,622 kişilik veri setinde yer alan tekke mensuplarının tekkeleriyle orantılı bir dağılımla İstanbul'un neredeyse tüm semtlerinde ikamet ettiği görülmektedir. Özellikle Fatih, Eyüp, Üsküdar ve Beyoğlu gibi bölgelerdeki yoğunluk, bu semtlerin tekke mensupları için tercih edilen yerleşim alanları olduğunu göstermektedir. Bu yerleşim tercihleri, tekke mensuplarının hem dini mekânlara yakın olmak hem de şehrin ekonomik ve sosyal merkezlerine erişim sağlamak arasında bir denge kurduklarını ortaya koymaktadır.

Açık yeşil noktalarla işaretlenen ziyaret edilen evler ve konakların dağılımı, tekke mensupları içindeki sosyal tabakalaşmayı mekânsal olarak yansıtmaktadır. Bu konaklar, belgedeki "ulema sınıfı" ve "devlet memurları" gibi eser üreten elit gruplara ait olup, bu kişilerin hem maddi refah düzeylerine hem de toplumsal statülerine işaret etmektedir. Özellikle Boğaz kıyılarında ve şehrin önemli noktalarında konumlanmış bu evler ve konaklar, tekke çevrelerinin sadece manevi değil, aynı zamanda ekonomik ve siyasi güce sahip olduğunu gösteren somut kanıtlardır. Tekke mensuplarının sohbet meclisleri kurdukları örneğin Hersekli Arif Hikmet Bey'in evi, Şeyh İzzi Efendinin Üsküdar'daki Debbağlar mahallesindeki evi[736], Kadiri zikirlerinin yapıldığı Derviş Zehra hanımın Melek Hatun mahallesindeki evi[737], kıyam zikri için toplandıkları Çarşamba'da Dragman'daki hane, Aksaray Tütüncü sokaktaki ev[738] tekke binalarının dışında, mahalle düzeyinde yaygın bir tasavvufi ağın varlığını kanıtlamaktadır. Sayıları daha da artırılabilecek olan bu mekanlar, tekkelerin irtibatlı olduğu toplumsal ağın önemli bir kısmının kayıt dışında kaldığını ve resmî tekke sayımlarının veya vakıf kayıtlarının gerçek tasavvufi faaliyetin hacmini yansıtmaktan uzak olduğunu göstermektedir. Özel evlerde yapılan zikir toplantıları, konaklarda düzenlenen sohbet meclisleri, hanlarda gerçekleştirilen müzik dersleri ve bostanlarda icra edilen meşk

[736] İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. IV, s. 1761.
[737] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. V, s. 2336.
[738] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. IV, s. 1754.

faaliyetleri, hiçbir resmî kayda geçmeden yürütülmüş ve bu nedenle tarihi kaynaklarda görünmez kalmıştır. Bu görünmezlik, tekke araştırmalarında metodolojik bir sorun yaratmakta ve sadece resmî tekke binalarına odaklanan çalışmaların, tasavvufi hayatın gerçek boyutlarını yakalayamayacağını ortaya koymaktadır.

Tekkeler yerine farklı mekanların toplanma yeri olarak kullanımı tercihli değil dış baskıların tesiriyle de olabilmektedir. 17. yüzyıldan öğretici bir örnek Deniz tarafından belgelenmiştir. Kadızadeli hareketi döneminde Halveti dervişlerin kamusal alandan, kahvehaneler, hamamlar, büyük bahçeler gibi, sistematik biçimde çekildiği ve sosyal faaliyetlerini kendi kontrollerindeki özel mekânlara taşıdığı görülmektedir; dervişler kahvehaneye gitmek yerine evlerde "ev kahvesi" ritüeli oluşturmuş, berberlerini kamuya açık dükkânlara değil kendi odalarına çağırmışlardır.[739] Bu örüntü, kurumsal baskı altındaki Sufi ağlarının görünürlüklerini azaltarak içe kapandıklarını göstermekte ve 19. yüzyılda artan devlet denetimi karşısında tekke mensuplarının benzer bir mekânsal içe çekilme sergilemiş olabileceği hipotezini desteklemektedir.

Dolayısıyla, biyografik veriler, hatıratlar ve şahsi kayıtlar gibi alternatif kaynakların kullanılması, bu kayıt dışı ağın keşfedilmesi için elzemdir. Veri setimizde yer alan bu özel mekânlara dair bilgiler, ancak tekke mensuplarının kişisel anlatılarından, vefat ilanlarından ve muhibban şecereleri gibi özel belgelerden elde edilebildiği için, bu tür mikro-tarih yaklaşımlarının değeri bir kez daha teyit edilmektedir.

Bu kategoride Yusuf Kâmil Paşa'nın eşi Zeynep Kâmil Hanım'ın konağı, Mısırlı Mustafa Paşa Köşkü (Kavacık), Mühendis Suphi Beyin Sultan Selim'deki konağı, Ziya Paşa Köşkü (Erenköy), Ebulhüda Efendinin Serence yokuşundaki konağı, Horhor Suphi Paşa konağı, Muhtar Sadi Paşa Konağı, Damad Halil Paşa'nın dairesi, Müşir Tevfik Paşa konağı ve Boğaz kıyılarındaki sayısız yalı[740] elit kesimin görkemli ikametgâhlarıdır. Bu konak ve yalılar sosyal ve kültürel sermayenin üretildiği ve yoğunlaştığı yerlerdir. Buralarda kurulan edebi, musiki ve fasıl meclisleri, şiir toplantıları ve sohbetler, bu mekânların tekke mensuplarının düzenlediği ve iştirak ettiği kültürel ve sanatsal üretimin gerçekleştiği prestijli mekânlar olduğunu ortaya

[739] Deniz, *The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme*, s. 54.

[740] Bebek'te Yusuf Kâmil Paşa konağı, Beylerbeyi Mabeyinci Hacı Tevfik Beyin yalısı, Kanlıca körfezinde yalı, İsmail Ferruh Efendi'nin Ortaköy'deki yalısı, Şeyhülislam Sahib Molla'nın yalısı, Avukat Boşnak Süleyman Bey'in Kuzguncuk'taki yalısı, Harîrîzade M. Kemaleddin Efendi'nin Boyacıköyü'ndeki yalısı.

göstermektedir. Tekke mensupları ile dönemin önemli simalarının mesela Ziya Paşa, Hersekli Arif Hikmet, Yusuf Kâmil Paşa, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin evlerinde gerçekleşen entelektüel üretim, tekke çevrelerinin toplumun elit tabakalarıyla organik bağlar kurduğunu göstermektedir. Bu konak ve yalılarda düzenlenen "Encümen-i şuara" toplantıları, edebi meclisler ve sohbetler, sadece sosyal buluşmalar değil, aynı zamanda eserlerin tartışıldığı, şiirlerin eleştirildiği, tercümelerin yapıldığı ve yeni fikirlerin üretildiği entelektüel ortamlardır. Özellikle Hersekli Arif Hikmet gibi hem devlet adamı hem kitap koleksiyoncusu hem de şair kimliğine sahip figürlerin evleri, kütüphane zenginliği ve kozmopolit atmosferleriyle dönemin en prestijli merkezleridir. Bu mekânlarda bir araya gelen tekke şeyhleri, müritler, devlet memurları, şairler ve âlimler, farklı sosyal sermaye türlerini (kültürel, sembolik, ekonomik) bir araya getirerek, İstanbul'un benzersiz sentezci kimliğini inşa etmişlerdir. Dolayısıyla, tekke-elit ilişkisi tek yönlü bir himaye ilişkisi değil, karşılıklı fayda sağlayan, birbirini besleyen ve dönüştüren dinamik bir etkileşimdir: Tekke mensupları manevi meşruiyet ve kültürel sermaye sunarken, elit simalar maddi destek, siyasi koruma ve geniş sosyal ağlara erişim sağlamaktadır. Bu karşılıklı alışveriş, İstanbul'u manevi otoritenin ve kültürel üretimin iç içe geçtiği, geleneksel ile modern olanın sentezlendiği ve farklı toplumsal sınıfların ortak bir kültürel platform paylaştığı eşsiz bir kozmopolit merkez haline getirmiştir. Sonuç olarak, İstanbul'daki tasavvufi yapılanma, resmî kurumlardan çok daha geniş, mahalle dokusuna sızmış, gündelik yaşamın içine sinmiş ve büyük ölçüde gayri resmî ilişkiler ağıyla işleyen bir sistemdir ve bu sistemin gerçek ölçeğini ancak bu tür detaylı veri setleriyle kavramak mümkündür.

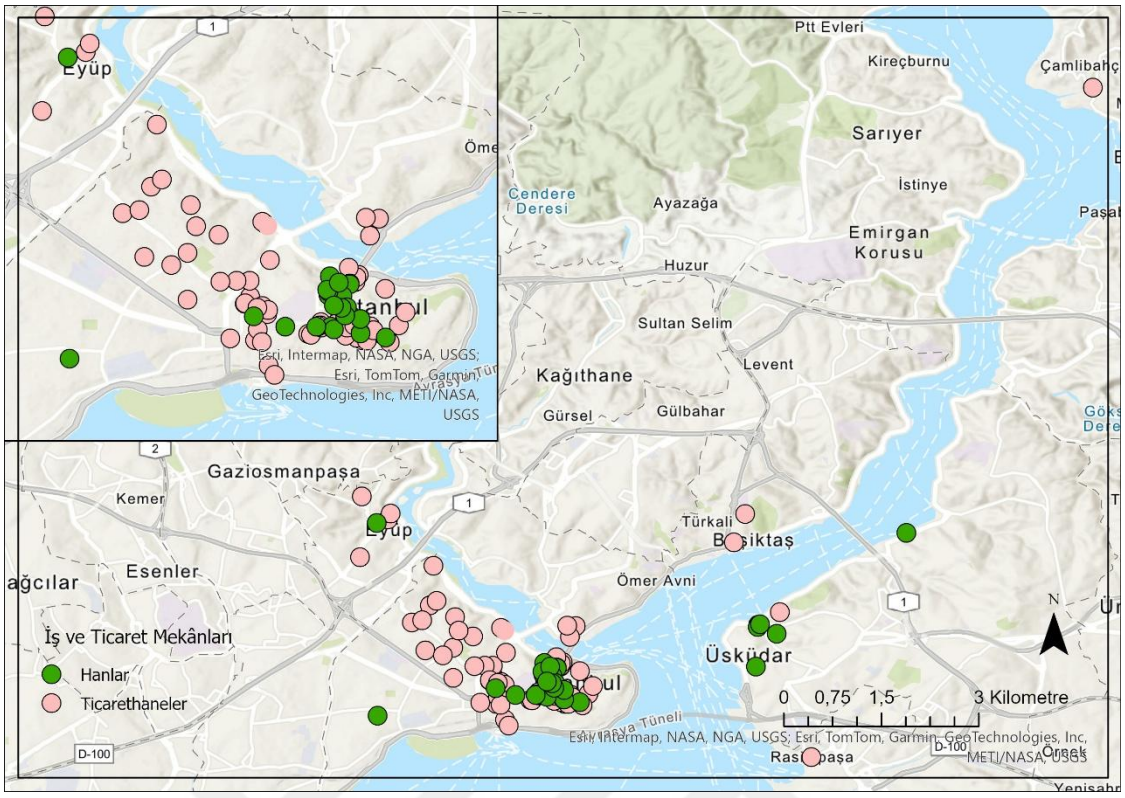
Koyu yeşil noktalarla gösterilen kabirlerin yaygın dağılımı, tekke kültüründe ziyaret geleneğinin ne kadar merkezi bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kabirler, daha önce incelediğimiz "Gidilen Dini Mekânlar" haritasındaki türbelerle birlikte düşünüldüğünde, tekke mensuplarının şehir içi hareketliliğinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu kabirler sadece tekke mensuplarına örneğin Aziz Mahmud Hüdai, Sümbül Efendi, Merkez Efendi gibi meşhur mutasavvıflara ait mezar yerleri değil, manevi buluşma noktaları ve İstanbul Halkının kümelendiği dua mekânları ve sosyal dayanışma alanlarıdır.

Mavi noktalarla işaretlenen "diğer mekânlar" kategorisi, tekke mensuplarının yaşam alanlarının olağanüstü çeşitliliğini ve şehir yaşamına ne kadar derinlemesine entegre olduklarını göstermektedir. Bu mekânlar arasında Hürriyet-İtilaf Fırkası Ofisi

ve Cumhuriyet Halk Fırkası Mercan şubesi gibi siyasi faaliyetlerin yürütüldüğü merkezler; Beyazıt Kütüphanesi, Eyüp Sultan Camii Kütüphanesi, Ali Emiri, Selimiye, Yıldız, Süleymaniye ve Fatih Camii kütüphaneleri gibi çalışma alanları; Pangaltı'da, Arnavutköy'de, Bakırköy'de, Sultanahmet ve diğer pek çok yerdeki Arif'in Gazinosu, Hamdi Bey Gazinosu, Cumhuriyet Gazinosu gibi sosyal buluşma ve eğlence mekânları bulunmaktadır.

Ayrıca Kırım Talebe Cemiyeti ve Eyüp Musiki Cemiyeti gibi kültürel örgütlenme merkezleri; Babıali'de Matbuat Dairesi ve Matbah-ı Amire gibi resmî devlet kurumları; Darülaceze gibi sosyal yardım kurumları; Sultanahmet'te Alman Çeşmesi yanında ve Divanyolu'nda bulunan Hürriyet Bahçesi, Balıklı etrafındaki bostanlar ve ayvalıklar gibi açık hava buluşma alanları; kıraathaneler ve tekke kütüphaneleri gibi günlük sohbet mekânları; hatta Çemberlitaş'ta hamam kapısı önünde ve kemerin altında, gece toplantılarının yasak olduğu dönemde gizlice meşk yapılan gizli toplanma yerleri de bu kategori içinde yer almaktadır. Bu mekânların listesi, siyasetten edebiyata, musikiden sosyal yardıma, entelektüel çalışmalardan eğlence kültürüne kadar şehir hayatının tüm alanlarında aktif rol oynadıklarını somut olarak kanıtlamaktadır. Bu çeşitlilik tekke mensuplarının şehri her köşesi ile etkin biçimde kullandığını, modern kentsel sosyalleşme pratiklerini benimsediğini ve geleneksel tekke sohbetlerini şehrin modern kamusal alanlarına kadar taşıdıklarını göstermektedir.

Son olarak ticari mekanlara temasa gelirsek, veri setinde en dikkat çekici özellik, tekke mensuplarının ikamet ettiği mekânların belirgin bir sosyal tabakalaşmayı yansıtmasıdır. En alt katmanda han ve bekar odaları bulunmaktadır. Bu mekânlar iş ve ticari mekânlar arasında Harita 6.48'de gösterilmiştir.



Harita 6.48: 1860-1910 arasında tekke mensuplarının gittiği şehir içi iş ve ticaret mekânları

Veri setinde tekke mensuplarının iş ve ticaret mekanlarını da tasavvufi faaliyetlerinin birer aracı olarak kullandığını, ekonomik faaliyetlerinin sadece geçim kaynağı olmaktan çok öte, sosyal ve kültürel sermaye üretiminin temel araçlarına dönüştüğü görülmektedir. Haritada yeşil noktalarla gösterilen hanlar ve pembe noktalarla işaretlenen ticarethanelerin dağılımı, tekke mensuplarının İstanbul'un ticari hayatına ne denli entegre olduğunu ortaya koymaktadır.

Verilerin ortaya koyduğu en net durum, kahvehanelerin sayısının çokluğu ve tekke üyelerinin bu mekânları ne kadar dinamik ve zengin bir şekilde kullandığıdır. Hasan Ağa Kahvesi (her gece meşk), Nurettin Tekke sokağında Hasan Ağa Kahvesi (gençlere özel meşk), Çarşamba'da Tulumbacı Rıza kahvehanesi (sohbetler), Şehzadebaşı Gümrüklü Şişman Azmi Beyin kahvehanesi (hayal oynatma), Yusuf Ağa kahvesi, Dama Kahvesi, Fevziye Kıraathanesi, Arif Kıraathanesi, Kahveci Ali Ağa'nın kahvesi, Hüsrev Paşa'da Arif Dedenin kahvehanesi, Fatih Kadıçeşmesi'ndeki Ali Beyin kahvesi, Fethiye kahveleri, Darüşşafaka karşısındaki Kekeme Hidayet'in kahvesi, Çiçek Pazarında Karamanlı Lefter'in kahvesi, Saraçhanebaşı'nda Saraçlar Kapısı karşısındaki kahve, Eyüp Eski Yeni Caddesindeki kahve, Tulumbacı kahvehanesi, Gençler

kahvehanesi (gençlerle sohbet), Şehzadebaşı-Bayezıt kahveleri, Nuruosmaniye'de Tiryakiler kahvesi, Unkapanı meydanında İhsan'ın Kahvesi, Beyazıt Küllük'te Kazım Efendi'nin kahvesi (sohbet), Dramanda Kahveci Sıdkı Efendinin kahvehanesi, Karagümrük Hasan Ağa Kahvesi (Müezzin Hafız Cemal'in meşk mekânı), Üsküplü cami yanındaki kahvehane ve Eyüp'teki kahveler (bu kahvehanelere devam eden tekke mensupları oynanan mahzurlu oyunları kaldırtmıştır) gibi onlarca kahvehane kaydı bulunmaktadır.

Bu kahvehanelerin parantez içi notları, ekonomik işletmelerin aynı zamanda kültürel ve dini üretim ile etkileşim merkezleri olduğunu göstermektedir. Osmanlı toplumunun en temel buluşma[741] ve etkileşim mekânı olan kahvehaneler[742], tekke mensuplarının toplumsal tabanla doğrudan temas kurma ve tasavvufi öğretiyi seçkin çevrelerin dışına da yayma amacının kritik araçları haline gelmiştir. Resmî tekke binalarının aksine, kahvehaneler herhangi bir kurumsal bağlılık veya tarikat üyeliği gerektirmeden, sıradan halkın günlük hayatının doğal akışı içinde uğradığı mekânlardır. Bir esnaf öğle molasında çay içerken, bir berber işini beklerken, bir genç boş zamanını değerlendirirken aynı mekânda bir tekke mensubunun musiki icrasına şahit olmakta, bir başkasının anlattığı tasavvufi hikâyeleri duymakta veya zikir meclislerine tanık olmaktadır. Böylelikle tekke merkezli eğitim, örgün kurumların dışında, gündelik hayatın içine ve halkın arasına sinmiş, farkında olmadan gerçekleşen bir aktarım sürecine dönüşmüştür. Kahvehanelerdeki etkileşimlerle üretilen kültürel sermaye, tekke mensupları tarafından sınıflar arası engelleri aşmak için araçsallaştırılmıştır. Sökmen'in "Aydınların İletişim Ortamı"[743] olarak nitelendirdiği kahvehaneler, tekke mensupları açısından tasavvufi kültürü kamusal alana yayma ve sınıflar arası engelleri aşma işlevi görmüştür. Kurumsal ve resmi sınırları olmayan bu mekânlar, farklı toplumsal katmanlardan gelen insanların hiçbir şart aranmaksızın gündelik hayatın doğal akışı içinde bir araya gelmesini sağlamıştır. Nitekim cami ve tekkelerin ardından kahvehanelerde de icra edilmeye başlanan Mesnevi, Yunus Emre ve Fuzuli divanları ile Taberi Tarihi[744] gibi dini, tarihi ve edebi metinlerin okunması, okuryazar olmayan geniş halk kitlelerinin gündelik hayatın içinde doğal bir eğitim ve kültürel aktarım sürecine

[741] Salâh Birsel, *Kahveler Kitabı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1983, s. 11-12.
[742] İncilâ Bertuğ, "Çalgılı Kahveler ve Diğer Musiki Mekânları", *Antik Çağ'dan 21. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, c. 7, ed. Coşkun Yılmaz, İSAM Yayınları-İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2015.
[743] Cem Sökmen, *Eski İstanbul Kahvehaneleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2026, s. 15-28.
[744] Sökmen, *Eski İstanbul Kahvehaneleri*, s. 17-19.

dahil olmasını sağlamıştır. İstanbul'un meşhur semaicilerinden olan Kadiri Şeyhi Aşık Behçet Efendi, on iki yıl boyunca seyyahlık yapmış ve Rumeli kahvehanelerini gezerek hem şiir hem tasavvuf kültürünü yaymıştır.[745]

Tekke müdavimlerinin hatta şeyhlerinin, zakirlerinin, kudümzen-neyzen gibi musikişinaslarının sohbet ve meşk[746] pratiklerinin kahvehanelere taşıması, kamusal alan kuramı açısından oldukça önemlidir. Jürgen Habermas'ın Avrupa burjuva kamusal alanı için kavramsallaştırdığı kahvehaneler,[747] Osmanlı bağlamında farklı bir işlev görmektedir: burada oluşan kamusal alan salt siyasi değil, manevi ve ahlakidir. İnsanlar kahvehanelerde siyasi haberler tartışırken aynı zamanda dini ve ahlaki konuları da müzakere etmekte, böylece dünyevi ile uhrevi olanın iç içe geçtiği özgün bir Osmanlı kamusal alanı inşa edilmektedir. Bu mekânlar tekke mensuplarının nitelikli müdahaleleri ile "Urefa ve zurefaya mecma olarak", bazı kahvehaneler seçkinlerin müdavim olduğu mekânlara dönüşmüştür.

"Dama, tavla, domino ve iskambil oynanır bir yer" olarak tanımlanan kahvehaneler tekke mensupları için gençlerle "sohbet etme" ve onları tamamen kontrolsüz ortamlardan kurtararak ve dini-ahlaki rehberlik sundukları yerlerdir. Kahvehanelerde zararlı oyunların kaldırılmasını sağlayan, tekke mensuplarının varlığı sosyal dönüşüm hareketlerinde aktif rol oynadıkları göstermektedir. Örneğin Mihrişah Sultan Tekkesi Şeyhi Arif Efendi'nin teşebbüsü ile kumar ve benzeri faaliyetlerin kaldırılması[748], kahvehanelerin ahlaki açıdan temizlenmesi ve daha sağlıklı sosyalleşme mekânlarına dönüştürülmesi çabası, tekke mensuplarının toplumsal sorumluluk bilinciyle hareket ettiğini göstermektedir. Hatta Müştakzâde Cemâl Efendi gibi bazı sufiler kendi işlettiği kahvehanelerde adeta alternatif kahvehane kültürü oluşturmuşlardır.[749] Bu durum, tekke kültürünün sadece bireysel manevi yükselişle

[745] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. II, s. 572-73.

[746] Tekke ve dergâhlarda yapılan musiki meşkleri, sadece estetik bir kaygıyla yapılmazdı. Meşk edilen ilahiler, nefesler, ayin-i şerifler ve naatların her biri aslında birer zikir aracıydı. Dolayısıyla meşk esnasında sadece makam veya usul öğrenilmez; kelime-i tevhidin, esmanın ve tasavvufi neşvenin (coşkunun) kalbe nüfuz etmesi amaçlanırdı (Mustafa Demirci, "Tekke Mûsikîsi Güftelerinde Ayet, Hadis İktibasları ve Enstrüman Eşliğinde Seslendirilmesi Meselesi", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Musikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Amasya Üniversitesi Yayınları, Amasya 2017, s. 587).

[747] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, 1. Bsk., İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 98-101.

[748] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. III, s. 1108.

[749] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. IV, s. 1735.

değil, aynı zamanda toplumsal iyileştirmeyle de ilgilendiğini ve sosyal aktivizmin bir biçimini temsil ettiğini göstermektedir.

Böylece kahvehaneler, bir tür sosyo-kültürel dönüşüm geçirerek sıradan toplumsal buluşma noktalarından, tekke şeyhlerinin ve üst düzey müritlerinin düzenli olarak uğradığı mekânlara evrilmiştir. "İstanbul meşayihinin uğrak yeri" olan bir kahvehanenin artık sadece "Dama, tavla, domino ve iskambil oynanır bir yer" olmaktan çıkıp, manevi otorite sahiplerinin temsil edildiği, kültürel-edebi sohbetlerin yapıldığı ve tasavvufi bilginin dolaşıma girdiği bir sosyal merkez haline geldiğini göstermektedir. Kahvehanelerin müşteri yapısındaki değişim, bu mekânların sosyal konumunu da dönüştürmüştür. Mahalle esnafı ve sıradan vatandaşların yanına şeyh, mürit, âlim ve şairlerin katılması, kahvehaneyi sosyal hiyerarşide yukarı taşıyan bir dinamik yaratmıştır. Bu dönüşümde dikkat çekici olan, mekânın fiziksel olarak değişmeden, yalnızca kullananların sosyal statüsü üzerinden yeni bir kimlik ve işlev edinmesidir.

İstanbul'un toplumsal ve kültürel hayatında özel bir yeri olan sahaflar ve sahaflık[750], tasavvufi hayatın da önemli bileşenlerinden biridir. Kitap ve sahaflık, tekke mensuplarının en yaygın meşguliyetleri arasındadır. Sayısız kütüphane ve burada gerçekleştirilen sohbetler, tekke çevrelerinin kültürel üretim ve bilgi dolaşımındaki merkezi rolünü göstermektedir. Veri setinde Beyazıt Kütüphanesi, Eyüp Sultan Camii Kütüphanesi, Ali Emiri, Selimiye, Yıldız, Süleymaniye ve Fatih Camii kütüphaneleri ile tekke kütüphaneleri gibi onlarca kütüphanede "kütüphane sohbetleri" gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu durum, tekke mensuplarının çift yönlü bir tutum izlediğini ortaya koymaktadır: Bu yaklaşım bir yanda kahvehanelerde halkın ayağına giderek tasavvufi öğretiyi demokratikleştirme, diğer yanda kütüphanelerde elit çevrelerle buluşarak entelektüel üretimi sürdürme faaliyeti ile kendini göstermektedir.

Kahvehaneler ile kütüphaneler arasındaki fark, mekânların fiziksel özelliklerinden ziyade, gerçekleştirilen faaliyetlerin niteliği ve muhatap kitlesinin sosyal kompozisyonundan kaynaklanmaktadır. Kahvehanelerde yapılan meşk çalışmaları, musiki dersleri, hayal gösterileri ve gündelik sohbetler, yaygın eğitim modelinin birer örneğidir; burada hedef kitle okuryazar olmayan veya temel eğitim almış mahalle halkıdır ve aktarım yöntemi sözlü, görsel ve işitseldir. Buna karşılık, kütüphane sohbetlerinde muhatap kitle okuryazar, medrese veya modern okul eğitimi almış, eser

[750] İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, s. 139-45.

üretme kapasitesine sahip sufi entelektüellerdir. Burada tartışılan konular, bir tasavvufi metnin felsefi yorumu, hadis isnatlarının sıhhat değerlendirmesi veya nadir bir eserin keşfidir. Kahvehanelerde kültürel sermayenin tüketimi ve aktarımı söz konusuyken, kütüphanelerde kültürel sermayenin üretimi ve sentezi gerçekleşmektedir. Sosyal tabakalaşma açısından bakıldığında, kahvehaneler dikey sosyal mobiliteyi sağlayan mekânlar, kütüphaneler ise yatay sosyal ağların güçlendirildiği homojen elit ortamlardır. Kısacası tekke mensupları kahvehaneler aracılığıyla avama yönelik İslam'ı yaygınlaştırırken, kütüphaneler aracılığıyla havasa yönelik İslami ilimleri derinleştirmektedir.

Tekkelerinde kütüphane ve matbaa kuracak, eser üretecek kadar kitap kültürüne sahip olan tasavvuf erbabı için İstanbul'un prestijli kitap ticareti bölgeleri, Sahaflar Çarşısı, Bayezid, Babıali Caddesi ve Çemberlitaş barındırdıkları sahaf dükkanlarıyla önemli birer cazibe merkezi işlevi görmüştür. Kendisi sahaf olan veya sahafları ziyaret ede Şeyh Saatçi Ahmed Naili Efendi gibi tekke mensuplarının mesailerinin büyük kısmını geçirdiği bu dükkanlar, müşteri kitlelerine ulaşma ve aynı zamanda müzik, edebiyat ve tasavvuf konularında uzmanlaşmış kişilerin buluştuğu mekânlardır.[751] Adeta birer akademi ve fikir kulübü gibi işlev gören sahafların Sahaflar Çarşısı, Bayezid ve Babıali gibi bölgelerde yoğunlaşması tesadüfi değildir. Bu bölgeler, aynı zamanda medreselerin, kütüphanelerin ve devlet dairelerinin bulunduğu merkezlerdir.[752] Sahaflar, medrese ulemasının, tekke erbabının, bürokratların ve kitaba meraklı entelektüellerin en önemli buluşma noktasıydı. Bu kitleye katılmış olan bir tekke mensubu, sabah Süleymaniye Kütüphanesinde araştırma yapmakta, öğlen Bayezid Sahaflar Çarşısındaki dükkanında müşterilerle sohbet etmekte, akşam ise Hersekli Arif Hikmet'in konağındaki Encümen-i şuara toplantısına katılmaktadır. Sonuç olarak kitap ve sahaflık tekke mensupları için sadece bir geçim kaynağı değil, kültürel sermayenin üretildiği, korunduğu ve dolaşıma sokulduğu bir alandır ve İstanbul'un İslam dünyasının dini ve başkenti olmasının temel altyapısını oluşturmaktadır.

Tekke mensuplarının ticari ağı kitapçılık ve sahaflıkla sınırlı kalmamış, aksine oldukça geniş ve çeşitli bir yelpaze sergilemiştir. Galata Yorgancılar çarşısında dükkanlar (iki kayıt), Hakkak dükkânları (Beyazıt Hakkaklar çarşısı, Cağaloğlu'nda bir hakkâk dükkânı), Saraç dükkânları (Saraçhane'de dükkan, Muallim Naci'nin babasının

[751] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. IV, s. 1946.
[752] Erünsal, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, s. 139-46.

saraç dükkanına komşu bir saraç dükkânı), Berber dükkanları (Koska'da berber dükkanı, Yeni Camii karşısındaki çınarın kovuğunda berbercilik icrası, Şehzadebaşı'nda berber dükkânı - İstanbul meşayihinin uğrak yeri), Attar dükkanı (Orta Çeşme'de), Şekerci dükkanları (Şehzadebaşı'nda), Tütüncü dükkanları (Sirkeci'de tütüncü dükkanı), Ağızlıkçı dükkanı (Sahaflar'da) gibi kayıtlar, tekke mensuplarının geleneksel zanaatlar alanında yoğunlaştığını göstermektedir. Tekke mensupları ticari hayatlarını da tasavvufi düşünceye hizmet mekânı olarak kullanmışlardır. Hakkâklık (nakış ve kabartma sanatı), saraçlık (deri işleme), berberlik, attarlık gibi zanaatlarda faaliyet gösteren tekke mensupları, bu meslekleri hem geçim kaynağı hem de estetik ve sanatsal becerilerini sergiledikleri alanlar olarak kullanmışlardır. Dükkanlarında İstanbul meşayihini ağırlayan bu zanaatkârlar, sohbetler aracılığıyla tasavvufi düşünceyi ticari hayatın yoğunluğu içinde sıkışmış meslek erbabının ayağına götürmüş ve ticareti yeni bir kitleye ulaşmak için bir araç olarak işlevsel hale getirmişlerdir.

Şehirle temas mekânları arasında önemli bir yer tutan ticarethaneler arasında sahiplerinin kendilerine ait mülkleri de yer almaktadır. Eski Ali Paşa Hamamı, Sarıgüzel Hamamı, Eyüp Hâkî Baba Dergâhının karşısındaki tabakhane gibi ticarethaneler, bazı tekke mensuplarının sermaye sahibi olduğunu göstermektedir. Bazergân Mahallesi'ndeki Arab Odaları (Şeyh Azîz Efendi'nin mülkiyetinde), Tekkenin civarındaki evler (Şeyh Azîz Efendi'nin mülkiyetinde), Galata'daki bazı dükkânlar (Şeyh Azîz Efendi'nin mülkiyetinde), Balıkpazarı'ndaki fırın (Şeyh Azîz Efendi'nin mülkiyetinde), Galatada dükkanları, Balıkpazarında ekmek fırını gibi kayıtlar, Şeyh Azîz Efendi'nin şahsen çok sayıda gayrimenkule sahip olduğunu ve bu mülklerin hem konut hem ticari amaçla kullanıldığını göstermektedir. Şeyh Aziz Efendi Sultanahmet'teki Rifaiyye'ye mensup Arasta bir diğer adıyla Seyyahlar Tekkesinin şeyhidir. Şeyh Keşkül ve Şeyh Sail olarak da anılan Aziz Efendi 30-40 adet mülke sahip varlıklı bir kimsedir.[753] Osmanlı tasavvuf tarihinde tekke liderlerinin bu denli servet sahibi olması bir istisna değildir. Örneğin, Beşiktaş Yahya Efendi Tekkesi'nin kurucusu olan Trabzonlu Şeyh Yahya Efendi (ö. 1571) şahsi mülkünden önce Beykoz Yûşâ tepesi civarında geniş mülkler sonra da Feriye'den Çırağan'a uzanan sahil şeridi ve sırtlarında gayrimenkuller satın almış, dönemin önemli tıp medreselerinden birini ve geniş bir

[753] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. V, s. 1256.

külliyeyi kendi imkanlarıyla finanse edecek boyutta varlıklı bir mutasavvıf portresi çizmiştir.[754]

Şeyh Aziz Efendi ölçeğinde olmasa bile mülk sahibi tekke mensupları oldukça fazladır. Yine Rifaiyye'ye mensup Yeşil Tulumba Tekkesi şeyhi Mustafa Muhyiddin Efendi de hatırı sayılır bi mülk zenginidir.[755] Üsküplü cami yanında dükkanlar, Üsküplü cami yanında kahvehane, Üsküplü cami yanında bir fırın "Üsküplü Fırını", Üsküplü cami yanında bir gazino (sonradan "sabunhane" olmuş) kayıtları, tek bir kişinin yani Yeşil Tulumba şeyhi Mustafa Muhyiddin Efendi'nin tekkesinin yakınındaki Üsküplü Çakır Ağa Camii etrafında, entegre bir ticari külliye kurduğunu göstermektedir. İşveren pozisyonundaki bu tekke mensubu, sadece bireysel ticaret yapmakla kalmamış, aynı zamanda çok sektörlü bir işletmeler ağı kurarak mahalle ekonomisinin belkemiğini oluşturmuştur. Bu model, istihdam yaratma açısından da önemlidir. Dükkanlar, kahvehane, fırın ve gazino/sabunhane, en az 15-20 kişilik bir işgücü gerektirmektedir: fırıncı kalfaları, kahvehane çalışanları, dükkân tezgahtarları, temizlik ve bakım personeli. Bu kişilerin tamamı, muhtemelen aynı mahalleden, belki de aynı tekkeye bağlı veya tekke şeyhinin himayesindeki kişilerdir. Böylece işveren konumundaki tekke mensubu, patronaj ağının merkezi haline gelmekte, ekonomik gücünü sosyal etki alanına dönüştürmektedir. Çalışanlar, sadece maaş alan işçiler değil, aynı zamanda işverenin manevi otoritesini tanıyan müritler veya muhibban konumunda olmalıdır. Söz konusu ilişki biçimi, modern kapitalist dinamiklerden uzak, 'baba-evlat' ya da 'hoca-talebe' ilişkisini andıran paternalist bir modelin işareti olarak okunabilir. Bu kurguda şeyhin dükkândaki varlığı bir işverenin denetiminden ziyade, zanaatkârın manevi ve ahlaki gelişimini gözeten manevi bir rehberlik biçiminde anlamlandırılmaktadır. Dolayısıyla ticari dükkânlar, salt 'para kazanılan' yerler olmaktan çıkarak, işin, sanatın ve tasavvufi sohbetin harmanlandığı dönüştürülmüş mekânlar olarak tasvir edilir. İşçi ile şeyh arasındaki bağ, maddi ölçütlerin ötesinde bir pir-mürid ilişkisi şeklinde kodlandığı için, hiyerarşinin temeline de profesyonel kurallar değil, karşılıklı saygı ve irfan aktarımı yerleştirilir. Netice itibariyle bu model, sadece emeği hedefleyen modern sistemlerin aksine, insanın ahlakını, sanatını ve maneviyatını bir bütün olarak kuşatan idealize bir esnaf ekosistemine işaret etmektedir.

[754] Haşim Şahin, "Yahyâ Efendi, Beşiktaşlı", *İslâm Ansiklopedisi*, XLIII, (2013), s. 243-44.
[755] Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, c. II, s. 918.

Veri setinin ticarethaneler bölümü ve mekânsallaştırılması, tekke mensuplarının ekonomik faaliyetlerinin salt ticari amaçlı olmadığını, aksine sermaye dönüşümünün gerçekleştiği mekanizmalar olduğunu ortaya koymaktadır. Kahvehaneler, kitapçı dükkanları, lokantalar ve berber dükkanları, ekonomik sermayeyi (parasal kazancı) kültürel sermayeye (müzik eğitimi, entelektüel sohbet, eser dolaşımı) ve sembolik sermayeye (prestij, itibar, sosyal ağlar) dönüştüren araçlardır. Haritada görülen yoğun ticari faaliyet, sadece ekonomik bir başarı değil, aynı zamanda şehrin kültürel ve sosyal yapısını şekillendiren aktif bir müdahaledir. Sonuç olarak, tekke mensupları İstanbul'un ekonomik yaşamına entegre olurken, ekonomik mekânları da kendi değerlerine göre dönüştürmüş ve böylece şehrin ticari coğrafyasını aynı zamanda bir tasavvufi ve kültürel coğrafyaya çevirmişlerdir.

Buraya kadar ortaya konan haritalar ve veri analizleri, tekke mensuplarının İstanbul'la olan ilişkisinin basit bir merkez-çevre veya kurum-toplum ikiliğiyle açıklanamayacak kadar karmaşık ve çok boyutlu olduğunu göstermiştir. Dini mekânlar, eğitim kurumları, yaşam alanları ve ticari işletmeler olmak üzere dört ana kategori altında incelenen yüzlerce mekân kaydı, tekke mensuplarının şehrin fiziksel, sosyal, ekonomik ve kültürel dokusuna nasıl nüfuz ettiğini somut olarak ortaya koymuştur. Bu mekânlar, birbirinden bağımsız noktalar değil, aksine organik bir ekosistem oluşturan, birbiriyle sürekli etkileşim halindeki düğüm noktalarıdır.

Özetle Harita 6.38'de görülen tekke-tekke yoğun etkileşimi, Osmanlı tasavvuf dünyasının monolitik veya kapalı yapılar olmadığını, aksine tarikatlar arası diyalog ve bilgi alışverişinin yaygın olduğunu kanıtlamıştır. Bu bulgular, tekke araştırmalarında yaygın olan tek tarikat odaklı yaklaşımın yetersizliğini göstermekte ve ağ teorisi gibi disiplinler arası metodolojilerin kullanılmasını gerektirmektedir. Harita 6.46'daki eğitim kurumları dağılımı, tekke çevrelerinin hem geleneksel hem modern bilgiyi aynı anda üreten hibrit entelektüel kimliğini mekânsal olarak doğrulamıştır. Harita 6.47'de analiz edilen yaşam ve ziyaret mekânları, belki de bu bölümün en önemli metodolojik katkısını sunmaktadır. Bu bulgu, tekke araştırmalarında sadece vakıf kayıtları veya resmî belgelere dayanan çalışmaların gerçek tasavvufi faaliyetin hacmini yakalamaktan uzak olduğunu göstermekte ve biyografik veriler, hatıratlar ve mikro-tarih yaklaşımlarının kritik önemini vurgulamaktadır. Harita 6.48'deki iş ve ticaret mekânları analizi ise, ekonomik faaliyetlerin sadece geçim kaynağı olmadığını, tekke mensuplarının nüfuz alanını genişletmeye yönelik kültürel sermaye oluşturan

mekanizmalar olduğunu ortaya koymuştur. Ghobrial'ın erken modern dönem için gösterdiği üzere yazılı kaynakların yüzeyi, altında yatan çok daha geniş bir sözlü iletişim ve gayri resmi etkileşim ağının yalnızca görünür ucudur: Bilgi ve kültür, resmî kanalların çok ötesinde, gündelik hayatın akışı içinde dolaşıma girer.[756] Bu metodolojik sezgi, 19. yüzyıl İstanbul'unda tekke mensuplarının kültürel ve tasavvufi etkisini anlamak için de belirleyici bir çerçeve sunmaktadır. Tekke defterlerine, vakıf kayıtlarına ve resmî belgelere yansıyan ilişkiler, gerçek etkileşimin yalnızca kurumsal iskeletini oluşturmaktadır. Asıl aktarım, bu iskeletin çok dışında ve çok ötesinde gerçekleşmiştir: kahvehanelerde sürdürülen meşk geleneği aracılığıyla musiki ve tasavvufi bilgi okuryazar olmayan geniş halk kitlelerine ulaşmış, sahaf dükkanlarında ve kütüphanelerde kurulan sohbet çevreleri farklı sosyal sınıflardan insanları ortak bir platformda buluşturmuş, konak ve yalılarda düzenlenen edebi meclisler tekke geleneğini seçkin çevrelerle eklemlemiştir. Özel evlerdeki zikir toplantıları ise resmî tekke binasının fiziksel sınırlarını aşarak tasavvufi pratiği mahallenin gündelik dokusuna sindirmiştir. Tüm bu kanallar aracılığıyla tekke kültürü, kurumsal bir yapıdan çok yaşayan ve nefes alan bir sosyal atmosfere dönüşmüş; İstanbul'un her köşesine, her sosyal katmanına ve her gündelik mekânına sızmıştır. Dolayısıyla bu tezin ortaya koyduğu haritalar ve tablolar, söz konusu etkinin yalnızca belgelenebilen boyutunu yansıtmakta; gerçek kültürel ve tasavvufi aktarımın boyutu ise bu rakamların çok daha ötesine uzanmaktadır.

Bu bulgular, Osmanlı ekonomik tarihinde tekke çevrelerinin rolünün yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ve bu aktörlerin sadece pasif tüketiciler değil, aktif ekonomik özneler olduklarını göstermektedir. Bu bölümün en önemli teorik katkısı, kamusal alan kavramının Osmanlı bağlamında yeniden tanımlanması gerekliliğini göstermesidir. Modern yaklaşımlarda burjuva kamusal alanı modeli, rasyonel tartışmanın ve siyasi müzakerenin gerçekleştiği seküler mekânlara odaklanırken, örneğin Osmanlı kahvehaneleri manevi kamusal alan olarak işlev görmüştür.

6.7. Bölüm Sonu Özeti

Bu bölüm, İstanbul'u bir varış noktası ya da transit merkez olarak değil; gelen akışları dönüştüren, biriktiren ve yeniden dağıtan aktif bir organizma olarak tanımlamıştır. Hareketlilik paradigması, beyin göçü, ekonomik dinamizm, mekân

[756] Ghobrial, *Fısıldaşan Şehirler 17. Yüzyılda İstanbul, Londra ve Paris Arasında Bilgi Akışı*, s. 44.

üretimi ve şehir hafızası eksenlerinde gerçekleştirilen analizler, tekkelerin İstanbul'un sosyal, entelektüel, ekonomik ve mekânsal dokusuna ne derece nüfuz ettiğini birbirini tamamlayan veri katmanlarıyla ortaya koymuştur.

Bölümün temel bulguları dört düzlemde özetlenebilir. Birincisi, tekkelerin hareketliliği organize eden kurumsal altyapı işlevi gördüğü kanıtlanmıştır. 487 tekkenin farklı etnik ve coğrafi gruplara özelleşmiş hizmet sunması, şehirdeki hareketliliğin kaotik değil sistematik bir yapı sergilediğini göstermektedir. İkincisi, İstanbul'un bir entelektüel üretim merkezi olduğu sayısal verilerle doğrulanmıştır. Veri setindeki toplam sufi nüfusun %3,5'ini oluşturan azınlığın 11 farklı kategoride 707 eser üretmesi, her tarikatın kendine özgü bir bilgi profili geliştirmesi ve Pareto ilkesini aşan bu üretkenlik, şehrin bilgiyi yalnızca depolamadığını aynı zamanda dönüştürdüğünü göstermektedir. Üçüncüsü, 1519 farklı meslek kategorisiyle tekke ağlarının Osmanlı toplumunun gerçek mesleki yapısını yansıttığı anlaşılmıştır. İstanbul'a gelip kalan 1263 kişinin 619 farklı meslekle şehre uzun vadeli ekonomik entegrasyon sağlaması, tekkelerin yalnızca manevi değil ekonomik entegrasyon kurumları olarak da işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Dördüncüsü, tekkelerin şehrin fiziksel hafızasına kazındığı somut verilerle kanıtlanmıştır. Fatih'te 46, Beyoğlu'nda 12, Üsküdar'da 14 sokağın bir tekkeden ismini alması ve 21 mahallenin kimliğini tekke adıyla tanımlaması, kurumsal kalıcılığın salt arşiv kayıtlarının ötesine geçtiğini göstermektedir.

Bölümün en özgün metodolojik katkısı ise tekke mensuplarının resmi tekke binalarının çok ötesine geçen mekânsal pratiklerini görünür kılmasıdır. Kahvehanelerde gerçekleştirilen meşk ve sohbet, konaklarda kurulan edebi meclisler, kütüphanelerdeki çapraz etkileşim ve özel evlerde icra edilen zikir toplantıları, resmi vakıf kayıtlarına yansımayan geniş bir gayri resmi ağın varlığını ortaya koymaktadır. Bu bulgu, Osmanlı tasavvuf tarihi araştırmalarında yalnızca vakıf belgelerine dayanan yaklaşımların tasavvufi faaliyetin gerçek hacmini ve toplumsal etkisini yakalayamayacağını göstermekte; biyografik veriler, hatıratlar ve mikro-tarih yöntemlerinin metodolojik zorunluluğunu somutlaştırmaktadır. Böylece Sufilerin İstanbul'u ne tamamen Batılılaşan ne de statik biçimde geleneksel kalan, aksine hareketlilik, kültürel üretim ve mekânsal dönüşümü aynı anda bünyesinde barındıran özgün bir sentez merkezi olarak konumlanmaktadır.

BÖLÜM 7: SONUÇ

Bu çalışma, 1860-1920 yıllarında İstanbul'u tekke merkezli uzun mesafeli seyahatler perspektifinden yeniden okumuş ve şehri pasif bir geçiş noktası olarak konumlandıran yerleşik akademik anlayışa karşı kanıta dayalı bir itiraz geliştirmiştir. Tekkelere dair çok çeşitli ve büyük miktarda kaynağa, ilgili literatür tartışmalarına, 5.622 kişilik prosopografik veri seti, coğrafi bilgi sistemleri ve çok değişkenli istatistiksel analizlere dayanan bu çalışma, İstanbul'un gelen akışları dönüştüren, biriktiren ve yeniden dağıtan aktif bir merkez olduğunu niceliksel ve niteliksel verilerle göstermiştir.

Tezin birinci bölümünde ortaya konan metodolojik çerçeve, mevcut literatürdeki üç temel eksikliği gidermeyi hedeflemiştir: İstanbul'u pasif bir geçiş noktası olarak konumlandıran yaklaşımların aşılması, büyük insanlar ve seçkinci perspektifin ötesine geçilerek geniş sufi kitlelerinin görünür kılınması ve münferit vaka analizlerinin yerini sistematik veri setlerine bırakması. Bu metodolojik tercihler, sonraki bölümlerin ürettiği bulguların zeminini oluşturmuştur.

İkinci bölüm, 19. yüzyıl İstanbul'unun tasavvufi coğrafyasını mekânsal, demografik ve kurumsal açıdan haritalandırmıştır. Şehirdeki tekke dünyasının Fatih, Üsküdar ve Eyüp merkezli yoğunlaşması, 52 tarikat ve şubelerinin varlığıyla ortaya çıkan çeşitlilik ve sınır ötesi bağlantılı tekkelerin iki ayrı dinamik üzerinden işlemesi bölümün temel bulguları arasındadır. Beynelmilel tekkelerin merkezden çevreye bilinçli bir yayılma izlerken, Seferî tekkelerin çevreden merkeze akan diasporik hareketlerin kurumsal ürünleri olarak işlev görmesi, İstanbul'u hem bir çekim merkezi hem de geniş bir ağın dağıtım noktası olarak konumlandırmıştır.

Üçüncü bölüm, tekke dünyasının aktörlerini ve kurumsal mantığını ortaya koymuştur. Coğrafi profil analizinin gösterdiği üzere İstanbul'a yönelen akış, yüzyılın sonuna doğru Türkistan ve Kafkasya ağırlıklı bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümün arkasında Rusya'nın Türkistan'ı hâkimiyeti altına alması ve Kafkas savaşlarının yarattığı göç dalgaları gibi tarihsel zorunluluklar yatmaktadır. Tekke tipolojisi analizinin kanıtladığı üçlü yapı, Seferî, Beynelmilel ve Mahallî tekkeler, birbiriyle rekabet eden değil birbirini tamamlayan bir entegrasyon sistemi oluşturmuş; her tarikatın kendine özgü kültürel sermaye biçimi taşıdığı sayısal olarak ortaya konmuştur.

Dördüncü bölüm, hareketliliği statik bir fotoğraftan dinamik bir seyahat sistemine dönüştürmüştür. Ziyaretçilerin %29'unun 448 farklı destinasyona seyahat etmesi, her tarikatın özgün bir coğrafi izlek taşıması ve bireysel hareketlilik ile kurumsal mobilizasyonun aynı anda işlemesi bölümün temel bulgularıdır. Meclis-i Meşayih'in 480 görevliyi 148 bölgeye göndermesi, geleneksel organik ağların modern bürokrasi altına alınma sürecinin somut göstergesi olmuş, etnik ağların devlet politikasının aracına dönüştürüldüğünü ortaya koymuştur.

Beşinci bölüm, Sultantepe Özbekler Tekkesi defterleri üzerinden makro ölçekli argümanları mikro düzeyde somutlaştırmıştır. Hacılara barınak sağlamak amacıyla kurulan bu tekkenin mesleki dayanışma platformu, eğitim kurumu, sağlık hizmetlerine erişim noktası ve ticari ağ merkezine dönüşmesi, tekke kurumunun işlevsel çeşitliliğinin en güçlü kanıtını sunmaktadır. Tekkeden ayrılanların yalnızca %47'sinin Hicaz'a gitmiş olması, %46'lık kesimin ise İstanbul dahil geniş bir Osmanlı coğrafyasına dağılması, tekkenin salt bir hac durağı değil çok motivasyonlu bir hareketlilik sisteminin düğüm noktası olduğunu doğrulamıştır.

Altıncı bölüm, tekkelerin İstanbul'un sosyal, entelektüel, ekonomik ve mekânsal dokusuna etkilerini bütüncül bir perspektiften değerlendirmiştir. Nüfusun %3,5'ini oluşturan azınlığın 11 farklı kategoride 707 eser üretmesi, 1519 farklı meslek kategorisiyle tekke ağlarının Osmanlı toplumunun gerçek mesleki yapısını yansıtması ve onlarca sokak ile mahalleye adını veren tekkelerin şehrin fiziksel hafızasına kazınması bölümün temel bulgularıdır. Kahvehanelerdeki meşk geleneğinden konaklardaki edebi meclislere, kütüphane sohbetlerinden özel evlerdeki zikir toplantılarına uzanan gayri resmi ağların varlığı ise resmi vakıf kayıtlarına dayanan geleneksel yaklaşımların tasavvufi faaliyetin gerçek hacmini yakalayamadığını metodolojik olarak göstermiştir.

Bu bulgular birlikte değerlendirildiğinde, tezin merkezi argümanı güçlü bir zemine oturmaktadır: İstanbul, 19. yüzyılda tekke ağları aracılığıyla hem küresel hem de yerel ölçekte işleyen çok katmanlı bir dönüşüm merkezi olarak işlev görmüştür. Bu işlev üç temel dinamik üzerinden gerçekleşmiştir.

Birincisi, İstanbul bir çekim ve dönüşüm merkeziydi. Buhara'dan Bosna'ya, Kaşgar'dan Kahire'ye uzanan 453 farklı memleketten gelen insanlar tekke ağları aracılığıyla şehre çekilmiş, bu insanların taşıdığı kültürel sermaye, bilgi birikimi ve

mesleki beceriler şehrin entelektüel ve ekonomik kapasitesini sürekli olarak yenilemiştir. İstanbul bu kitleyi yalnızca barındırmamış, dönüştürerek yeniden dağıtmıştır.

İkincisi, İstanbul çok katmanlı bir entegrasyon modeliydi. Sınıflar arası dikey hareketlilik, tarikatlar arası yatay etkileşim ve kültürler arası köprüler aynı anda işlemiştir. Toplumsal hiyerarşinin üstündeki paşalardan alttaki zanaatkârlara kadar uzanan geniş bir kesim, tekke zikir halkaları aracılığıyla ortak bir manevi platformda buluşmuştur. Bu buluşma, zorla dayatılan değil gönüllü bir entegrasyonun ürünüdür.

Üçüncüsü, İstanbul bir sentez ve üretim merkeziydi. Ne tamamen Batılılaşan ne de statik biçimde geleneksel kalan bu şehir, modernleşme ile gelenek arasındaki gerilimi kendi özgün koşullarında çözmeye çalışmış, geleneksel medrese eğitimiyle modern okul mezunlarının aynı tekke çatısı altında buluşması bu özgün sentezin en somut göstergesi olmuştur.

Tekkelerin diaspora merkezleri olarak işlevi yeniden tanımlanmıştır. Seferî tekkeler, tek bir coğrafyadan gelen göçmen toplulukların ilk yerleşim ve entegrasyon süreçlerini yönetmiş; Özbek, Afgan ve Hindi tekkeleri bu topluluklara barınma, mesleki dayanışma, kimlik koruma ve İstanbul toplumuna katılım imkânı sunmuştur. Bu işlev sayesinde farklı coğrafyalardan gelen on binlerce insan, kendilerine yabancı olan bir şehirde tutunabilmiş ve zamanla şehrin kalıcı bir parçasına dönüşmüştür.

Tekkelerin küresel ağ düğümleri olarak işlevleri gösterilmiştir. Beynelmilel tekkeler, en az üç farklı coğrafyadan gelen mensupları bir araya getirmiş; Buhara'dan Balkanlara, Hindistan'dan Kafkasya'ya uzanan geniş bir coğrafyayı İstanbul merkezinde birbirine bağlamıştır. 24 farklı dil kombinasyonuna sahip çok dilli elit, bu ağlar üzerinden bilgi, kültür ve fikir akışını sağlamış; İstanbul'u İslam dünyasının entelektüel sentez merkezi haline getirmiştir.

Tekkelerin yerel sosyal merkezler olarak işlevi, mahallî tekkeler bağlamında ele alınmıştır. Bu tekkeler şehrin gündelik sosyal dokusunu ayakta tutan mahalle odaklı merkezler olarak işlev görmüş; farklı meslek gruplarından ve sosyal katmanlardan insanları aynı zikir halkasında buluşturarak toplumsal bütünleşmeyi sağlamıştır. Bu üçlü işlevin eş zamanlı olarak işlemesi, İstanbul'u hem bir çekim merkezi hem de aktif bir dönüşüm ve sentez mekânı olarak konumlandırmıştır.

Bu bulgularla birlikte tezin literatüre dört özgün katkıda bulunduğu söylenebilir. Metodolojik açıdan, 5.622 kişilik prosopografik veri setini coğrafi bilgi sistemleri ve istatistiksel analizlerle birleştiren bu çalışma, Osmanlı tasavvuf tarihinde daha önce pek az uygulanmış bir yaklaşım ve yöntemi hayata geçirmiştir. Kavramsal açıdan, Seferî-Beynelmilel-Mahallî tekke tipolojisi, tekke kurumlarını işlevsel farklılaşmaları temelinde analiz etmeye imkân tanıyan yeni bir terminolojik çerçeve sunmaktadır. Ampirik açıdan ise kahvehaneler, konaklar ve özel evler gibi gayri resmi mekânlardaki tasavvufi faaliyetin bulunması, Osmanlı tasavvuf tarihinde geleneksel yaklaşımın göremediği geniş bir alanı görünür kılmıştır. Şehir tarih açısından, İstanbul'un rolü yeniden tanımlanmış, Kane ve Can gibi araştırmacıların değerli katkılarına karşın şehrin büyük ölçüde geçiş noktası olarak konumlandırıldığı literatüre karşı, İstanbul'un aktif bir dönüşüm ve etkileşim merkezi olduğu kanıta dayalı olarak ortaya konmuştur.

Bu tezde oluşturulan veri seti, mekânsal ve demografik katmanları itibarıyla büyük ölçüde tezin temel argümanlarını desteklemek için etkin biçimde kullanılmıştır. Bununla birlikte veri setinin tüm potansiyelinin bu çalışma kapsamında değerlendirilebildiğini söylemek mümkün değildir. İlişkisel veri boyutu, hocalar, akrabalar, talebeler ve dostlar arasındaki bağlar kayıtlı olmakla birlikte çalışmanın odağı dışında tutularak başka bir araştırmaya bırakılmıştır. Ekonomik veri açısından ise Sultantepe Özbekler Tekkesi muhasebe defterleri ayrıntılı biçimde incelenmiş; ancak diğer tekkelerin vakıf gelirleri, ticari ağları ve şehir ekonomisine katkıları bu düzeyde ele alınamamıştır. Zaman verisi eksikliği de dönemsel yoğunluk analizlerini kısıtlayan bir etken olmuştur. Bu durumu bir zaaf olarak değil, veri setinin kapasitesinin bir işareti olarak okumak daha doğrudur. Söz konusu külliyat, tek bir tez için değil, birbiriyle bağlantılı birden fazla araştırma programı için yeterli hammaddeye sahiptir ve bu çalışma o programın yalnızca ilk halkasını oluşturmaktadır.

Örneğin kadınların tasavvufi yaşamı ve hareketliliği üzerine özel çalışmalara ihtiyaç vardır. Oflu Yusuf Şevki Efendi'nin *Defter-i İhvan*'ında yer alan 12.000 kişinin yarısının kadın olduğunun tespit edilmesi, kadınların tasavvufi hayatta kritik bir yer tuttuğunu göstermektedir; ancak resmî kayıtların erkek ağırlıklı karakteri bu kitleyi görünmez kılmaktadır. Kadın tekke mensuplarının deneyimleri, seyahat motivasyonları ve sosyal ağları sistematik olarak araştırılmalıdır. Bu çalışmanın kısıtlılıklarından biri kadın sufilere ulaşamamış olmasıdır.

Tekke-dışı tasavvufi yaşamın sistematik analizi de gelecek çalışmaların öncelikli gündem maddelerinden biri olacak gibi gözükmektedir. Özel evlerde, konaklarda ve kahvehanelerde gerçekleşen sohbetler, zikir meclisleri, tasavvufi ve kültürel toplantılar resmî kayıtlara yansımamaktadır. Bu gayri resmi ağların boyutu, işleyişi ve tekke kurumlarıyla ilişkisi henüz tam olarak kavranamamıştır. Özellikle 20. yüzyıl başlarında tekkelerin kapatılma sürecinde tasavvufi hayatın bu mekânlara nasıl kaydığı ayrı bir araştırma sorusu olarak durmaktadır.

Tarikatlar ve tekkeler arası ilişkilerin ağ analizi yöntemiyle incelenmesi de kritik bir ihtiyaçtır. Bu çalışmada toplanan veri setinde tarikatlar arası geçişler, çoklu tarikat mensubiyetleri, tekkelerin birbirleriyle kurdukları kurumsal bağlar ve âsitane-şube ilişkileri hakkında zengin bilgiler bulunmaktadır. Bu verilerin sistematik ağ analizine tabi tutulması, farklı tarikatların rekabet mi yoksa iş birliği mi yaptıklarını, hangi tekkelerin köprü rolü oynadığını ve bilgi-kültür transferinin hangi kanallardan gerçekleştiğini ortaya koyacaktır.

Eser ürettiği bilinen 240 kişinin kişi başına ortalama 3 eser olmak üzere toplamda 707 eser ürettiği ve bu eserlerin divan ve şiirden şerh ve tefsire, modern gazetecilikten tasavvuf risalelerine uzanan 11 farklı kategoride yer aldığı bu tezde ortaya konmuştur. Ancak bu rakamlar, söz konusu kültürel üretimin gerçek boyutunu değil yalnızca tespit edilebilen kısmını yansıtmaktadır. Bu nedenle tezin ortaya koyduğu eser üreticisi profil, 19. yüzyıl Osmanlı tasavvuf çevrelerinin entelektüel tarihine ilişkin kapsamlı bir araştırma programının başlangıç noktası olarak değerlendirilmelidir. Her bir ismin prosopografik yöntemle derinlemesine incelenmesi, hangi eserlerin İstanbul'da hangi tekke ortamında üretildiğinin, hangi silsileler ve ağlar aracılığıyla dolaşıma girdiğinin ve hangi coğrafyalara taşındığının ortaya konması, 19. yüzyıl İslam düşüncesinin yalnızca Osmanlı merkezli değil gerçek anlamda küresel boyutlarını görünür kılacaktır. Bu tezin veri seti, söz konusu araştırmalar için hazır bir altyapı sunmaktadır.

Karşılaştırmalı perspektifin genişletilmesi de verimli bir araştırma yönü sunmaktadır. İstanbul'daki bulgular, diğer Osmanlı şehirleri ve İslam dünyasının diğer merkezleriyle karşılaştırıldığında, bölgesel farklılıklar ve benzerlikler daha net biçimde ortaya çıkacak; tekke kültürünün coğrafi özgüllükleri anlaşılacaktır. Son olarak, tekkelerin 1925 sonrasında gayri resmi ağlar üzerinden nasıl sürdüğünün araştırılması,

kurumsal kapanışların toplumsal yapıyı ne ölçüde dönüştürdüğünü ya da dönüştüremediğini anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Bu tezin bulgularına göre, 19. yüzyıl İstanbul tekkeleri şehrin manevi, sosyal, kültürel ve entelektüel yaşamının vazgeçilmez unsurları olmuş, yerel mahalle hayatından küresel İslam dünyasına uzanan çok katmanlı bir ağın düğüm noktalarını oluşturmuştur. Bu tekkeler, farklı tarikatların, etnik grupların ve kültürlerin buluştuğu, etkileştiği ve sentezlendiği dinamik kurumlar olarak İstanbul'un kozmopolit karakterini derinleştirmiş, şehri İslam dünyasının önemli bir manevi ve entelektüel başkenti konumuna taşımıştır. Tekkelerin ortadan kalkması yalnızca bazı fiziki yapıların değil, şehrin sosyal dokusunu binlerce farklı iplikle ören bu organik ağın çözülmesi anlamına gelmekteydi. Bu çalışma, söz konusu ağın gerçek boyutlarını ve işleyişini, dijital beşerî bilimler metodolojisiyle makro örüntüleri görünür kılarak ve mikro-tarih yaklaşımıyla bireysel deneyimleri belgeleyerek, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin dinamiklerini yansıtan bu özgün tarihin bütüncül bir perspektifle anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Bu çalışmanın bulguları, tekkelerin %71 medrese ve %40 modern eğitim oranı geleneksel ve modern eğitim sistemlerinin iç içe geçtiğini, 24 farklı dil kombinasyonu çok dilli üretimi, 1.519 farklı meslek kategorisi ekonomik çeşitliliği göstermektedir. Bu veriler, 19. yüzyıl İstanbul'unun dinamik bir şehir olduğunu, 19. yüzyılda modern hareketlilik teorilerinin öngördüğü "akışkan şehir" karakterini sergilemiş, dört yüzün üzerinde memleketten gelen ziyaretçilerin yarattığı sürekli akış, şehri hareketliliğin organize edildiği ve sosyal hayatın yeniden şekillendiği bir merkez haline getirmiştir.

Son olarak bu tezin gelecekte yapılmasını gerekli gördüğü bir başka konu da İstanbul'a gelen kitlelerin şehre ve Osmanlı Devleti'ne olan etkileri incelenmesine rağmen bu ilişkinin ters yönüdür. Yani İstanbul'un ve Osmanlı kurumsal yapısının bu kitleler aracılığı ile memleketlerine, tarikatlarına ve toplumlarına olan geri dönük etkileri ayrı bir araştırma gündemine bırakılmıştır. Oysa tekke merkezli hareketlilik tek yönlü bir akış değildi; İstanbul'da yıllarca kalan, burada eğitim gören, icazet alan ve tarikat silsilesine dahil olan kişiler memleketlerine döndüklerinde beraberlerinde yalnızca kişisel deneyimlerini değil, Osmanlı entelektüel geleneğinin, tasavvufi pratiklerinin ve kurumsal modellerinin izlerini taşımışlardı. Bu geri dönüş hareketleri ve taşınan birikimin Türkistan'dan Balkanlara, Kafkasya'dan Hindistan'a uzanan geniş bir coğrafyada nasıl tezahür ettiğinin araştırılması, tekke merkezli hareketliliğin gerçek anlamda çift yönlü ve küresel boyutunu ortaya koyacaktır.

Bu çalışma, 19. yüzyıl İstanbul'unu tekke merkezli hareketlilik perspektifinden yeniden okuyarak hem şehir tarihine hem de Osmanlı tasavvuf tarihine yeni bir analitik çerçeve kazandırmıştır. Ortaya konan bulgular tekkelerin, demografik dönüşümün, entelektüel üretimin, ekonomik dinamizmin ve şehir kimliğinin biçimlenmesinde belirleyici roller üstlenen çok işlevli kurumlar olduğunu göstermiştir. Buhara'dan gelen bir derviş, Kaşgar'dan gelen bir tüccar, Kafkasya'dan sığınan bir şeyh ve İstanbul'un kendi mahalle esnafı, aynı tekke kapısından geçerek birbirini dönüştürmüştür. Bu dönüşüm ne tek yönlü ne de eşitsiz bir ilişkidir, karşılıklı, organik ve gönüllü bir etkileşimdir. İstanbul, bu etkileşimin hem sahnesiydi hem de ürünüydü. Şehrin sokaklarına, mahallelerine ve kolektif hafızasına kazınan bu izler, Aziz Mahmud Hüdai'nin, Merkez Efendi'nin, Yahya Efendi'nin, Sümbül Efendi'nin adını taşıyan semtlerde bugün hâlâ yaşamakta, bir zamanlar bu şehri canlı tutan o görünmez ağın en somut tanıkları olarak varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

1. ARŞİV KAYNAKLARI

A. Devlet Arşivleri Başbakanlığı Osmanlı Arşivi, İstanbul (BOA)

I. Belgeler

Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme (A.MKT.MHM), nr. 195/43.

Sadaret Mektubî Kalemi Nezaret ve Devair (A.MKT.NZD), nr. 344/80, nr. 372/97.

Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayat Evrakı (MKT.UM), nr. 494/35, nr. 506/71, nr. 399/11.

Bâbıâli Evrak Odası (BEO), nr. 3775-283079, nr. 4624-346795.

Cevdet Hariciye (C.HR), nr. 1098.

Dahiliye İdare (DH.İD), nr. 37-2.

Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH.MKT), nr. 1367-107, nr. 189-42, nr. 733-52, nr. 2846-33, nr. 1643-81.

Dahiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi (DH.MUİ), nr. 127-25, nr. 63-46.

Hatt-ı Hümâyûn (HAT), nr. 36546.

Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası (HR.HMŞ.İŞO), nr. 185/62.

Meclis-i Vâlâ (MVL), nr. 146/28.

B. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi

İSTM.MŞH.Said. nr. 0003.0010.21.15D; 0024.0013.5.169A; 0024.0015.11.170A; 0025.0004.11.171D; 0025.0006.6.172B; 0046.0017.3.305E; 0047.0001.35.306A; 0047.0007.4.307D; 0049.0009.9.326B; 0065.0004.12.566B; 0088.0019.3.867B; 0114.0015.8.1304C; 0117.0017.7.1343B; 0118.0033.3.1373C; 0119.0003.2.1375A; 0121.0001.6.1403; 0123.0021.34.1466B; 0230.0018.8.3957B; 0232.0003.6.4096; 0235.0007.3.4470; 0244.0004.2.5238; 0244.0009.1.5247; 0246.0025.4.5348; 0254.0017.1; 0254.0018.1; 0254.0019.1; 0254.0020.1; 0254.0021.1; 0254.0022.1; 0254.0023.1; 0254.0025.1; 0254.0026.1; 0254.0027.1; 0254.0028.1; 0254.0029.1; 0254.0030.1; 0254.0031.1; 0254.0032.1; 0254.0033.1; 0254.0034.3; 0254.0035.1; 0254.0036.1; 0254.0037.1; 0254.0038.1; 0254.0039.1; 0254.0040.1; 0254.0041.1; 0254.0042.3; 0254.0043.1; 0254.0044.1; 0254.0045.1; 0254.0046.1; 0254.0047.1; 0254.0048.1; 0254.0049.51; 0254.0050.1; 0254.0051.1; 0254.0052.24; 0254.0053.4; 0254.0054.9; 0254.0055.1; 0254.0056.4; 0254.0057.3; 0254.0058.1; 0254.0059.1; 0254.0060.5; 0254.0061.3; 0254.0062.19; 0254.0063.1; 0254.0064.5; 0254.0065.1; 0254.0066.1; 0254.0067.7; 0254.0068.1

II. Defterler

Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri

BOA. *DH.SAİD.d* nr. 33/27, 25/255, 74/393, 49/219, 7/637, 49/347, 55/219, 82/421, 6/697, 45/413, 110/403, 7/215, 12/509, 47/191, 47/475, 110/25, 9/427, 58/23, 117/195, 167/51, 100/143, 107/77, 149/393, 6/587, 73/93, 175/187, 37/169, 66/123, 50/371, 67/249, 77/15, 80/239, 92/197, 48/485, 134/199, 12/503, 37/469, 92/65, 83/209, 157/3, 10/319, 32/117, 163/247, 174/261, 81/483, 149/129, 39/353, 64/405, 84/87, 167/479, 75/311, 38/369, 164/81, 28/495, 72/133, 119/411, 154/381, 33/315, 47/141, 108/151, 180/261, 11/181, 137/147, 8/657,115/155, 123/175, 45/249, 134/231, 99/447, 201/439, 44/81, 89/239, 138/79, 91/229, 57/221, 60/399, 175/409, 43/271, 89/169, 152/147, 64/415, 136/57, 193/319, 59/147, 90/489, 107/361, 123/127, 86/201, 121/39, 85/437, 74/137, 131/195, 179/315, 74/221, 125/125, 183/135, 118/17, 142/293, 106/369, 116/355, 157/103, 198/179, 165/443, 177/495, 254/17-68.

Evkaf Defterleri (*EV.d*)

EV.d, nr. 12138.

EV.d, nr. 41124.

EV.d. nr.1632, *EV.d*. nr. 17154.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi Meclis-i Meşayih Defterleri (*İSTM.MŞH.DFT*)

İSTM.MŞH.DFT.d, nr. 1755, 71-b; nr. 1755, 76-b; nr. 1773; nr. 1762, s. 51/43, 51/44; nr. 1769, s. 160, nr. 55; nr.1776, s. 13, nr. 14/-mazbata; nr. 1735, s. 127, nr. 2- istid'â 8771; nr. 1747; nr. 1770, s. 199, nr. 3-4; nr. 1745, s. 119, nr. 68.

İSTM.MŞH.DFT2.d. nr. 1760; nr. 1778; nr. 1778.

Kâmil Kepeci Defterleri (Nüfus Vukuâtı Defteri) (*KK.d*)

KK.d, nr. 6290.

Nâme-i Hümâyûn Defterleri, nr. 10/289; 10/346.

Nüfus Defterleri (*Nfs.d*)

Nfs.d, nr. 132, s. 3.

2. ÖZEL ARŞİVLER VE KÜTÜPHANELER

A. Defter-i İhvan (Dİ). H. Mahmut Yücer koleksiyonu (HMY).

Defter sicill el-derviş al'addin dahalu fi'l-Tekke al-Nakşibendiyye bi'l-Kudüs" (Kudüs)

B. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı

- Asitâne-i Aliyye'de ve Civarında Vaki olan Dergâh ve Zevâyâ ve Hankâh ve Mahall-i Atatürk Kitaplığı OE_Yz_1825.
- Asitâne-i Aliyye'de ve Civarında Vaki olan Dergâh ve Zevâyâ ve Hankâh ve Mahall-i Atatürk Kitaplığı Bel_Osm_K.00730.
- Dersaadet ve bilâd-ı selasede mevcud nüfusun istatistik cetvelidir, 1302 (1885) Atatürk Kitaplığı, Bel_Osm_B.00045.
- Tabibzâde Mehmed Zakir Şükrü Efendi, *İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşayihi*, Atatürk Kitaplığı, nr. K. 75.

C. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi

İÜ Ktp., Nadir Eserler, nr. 92677.

D. Kudüs Nakşibendi Tekkesi Derviş Defteri (KNTDD). Özel Arşiv (ÖA).

-Nakşibendiyye Tekkesi'ne Giren Dervişlerin Defteri (ÖTÖA), Kudüs.

E. Private Archives of the Zawiyya al-Uzbakiyya, Jerusalem (PAZU).

F. Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi

Misafir Defteri (MD). Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi (SÖTA).

Muhasebe Defteri (MhD). Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi (SÖTA).

Nüfus Defteri (ND). Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi (SÖTA).

Resmî Misafir Defteri (RMD). Sultantepe Özbekler Tekkesi Arşivi (SÖTA).

G. Süleymaniye Kütüphanesi

Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi, *Mecmûa-yı Tekâyâ*, İstanbul 1307.

Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyî. nr. 1098.

Melekpaşazâde Kadrî Bey, *Hankâhnâme*, Süleymaniye Ktp. Nuri Arlasez. nr. 36.

H. Yabancı Arşiv Belgeleri

Buhara Tamim-i Maarif Cemiyet-i Hayriyesinin Nizamnâme ve Hatt-ı Hareketidir. (1327) Tarih-i Tesisi 11 Şevval 1327, Merkezi: Dar-i Saadet Vezirhan.

Гали Риза, *Хаҗиларга рафик (Hacılarga Rafiq)* (Урнэк, 1909).

Марҗани (Marjani), Шихабаддин (Şihabeddin). *Рыхлат Эль-Меркани (Rıhlet-El Merjani)*. Казан: Татарлар Нәшрияты, 1898.

Nikolskiy, zaveduyushchiy konsulstvom Rossii v Dzhidde, vo vremya khadzh. Litografiya bratiev Karimovykh, 1913 god.

Риза (Riza), Гали (Gali). *Хаҗиларга Рафик (Hacılarga Rafiq)*. Урнэк, 1909.

KAYNAK ESERLER VE İNCELEMELER

Abdürreşid İbrahim. *Alem-i İslam*. Ed. Ertuğrul Özlep. İşaret Yayınları, İstanbul 2003.

———. *Terceme-i Hâlim*. Elektra-tipoğrafya A. O. İsmayilov, 1912.

Abu Manneh, Butrus. "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century". *Die Welt des Islams* 22, sy. 1-4 (1982): 1-36; https://doi.org/10.1163/157006082X00010.

Ağdaş, Neslihan. *II. Abdülhamit'in Kuzey Afrika Siyaseti: Şeyh Zâfir ve Ertuğrul Tekkesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2015.

———. "İstanbul'da Bir Afrika Misafirhanesi: Şazeli Dergâhı ve Ertuğrul Tekkesi". *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplum ve Siyaset*, ed. Ali Okumuş ve Ali Murat Kurşun. Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği Yayınları, İstanbul 2016.

Aka, İsmail, Taha Tanyeri, ve Cahit Telci. "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik". *3 Mayıs 1944 50. yıl Türkçülük Armağanı*. Akademi Kitabevi, İzmir 1994.

Akdeniz, M. Gül, ve Hande Erdoğan. "16. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Şeyh Yahya Efendi Tekkesi". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 8 (Aralık 2016): 1-1. https://doi.org/10.16947/fsmia.281672.

Akgönül, Sabri. "Osmanlı-İran Sınırında İttifak ve Rekabet: Babanzâdeler (1500-1851)". bisavblog. https://blog.bisav.org.tr/2014/04/29/osmanli-iran-sinirinda-ittifak-ve-rekabet-babanzadeler-1500-1851/. Erişim tarihi: 01.06.2026.

Akyıldız, H. Ömer. *Modernleşme Döneminde Osmanlı Memurları: Posta ve Telgraf Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Analiz*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.

Akyüz, Hüseyin. "Kâtip Çelebi'de İlim ve Eğitim". *Bilimsel Dergi*. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3767202. Erişim tarihi: 03.05.2026.

Alada, Bayramoğlu, Adalet. *Osmanlı Şehrinde Mahalle*. Sümer Kitabevi, 2008.

Aladağ, İrfan. "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Devrinde Dini Yapıların Toplum Hayatına Etkileri". *Akademik Matbuat* 2, sy. 2 (2018): 2.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması: İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali*. Medrese Yayınları, İstanbul 1980.

Algar, Hamid. “Baba Haydar”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. IV, s. 367.

———. “İmâm-ı Rabbânî”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXII, s. 194-199.

———. “Nakşibendiyye”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 342-343.

———. “Necmeddîn-i Kübrâ”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXII, s. 498-500.

———. “Tarîqat and Tarîq: Central Asian Naqshbandîs on the Roads to the Haramayn”. *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, ed. Alexandre Papas, Thierry Zarcone - Thomas Welsford. De Gruyter, 2020. https://doi.org/10.1515/9783112208823-004.

———. “The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance”. *Studia Islamica*, sy. 44 (1976): 123-52. https://doi.org/10.2307/1595445.

Alkan Günay, Nilüfer. *18. Yüzyılda Osmanlı Taşra Yönetim Düzeninin Sosyo-kültürel Yapıya Etkileri (Bursa Örneği)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010. https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/695197.

Allen, Jonathan Parkes. *Self, Space, Society, and Saint in The Well-Protected Domains: A History of Ottoman Saints and Sainthood, 1500-1780*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. University of Maryland, College Park, 2019.

Alptekin, Musa Yavuz. *Şehir Sosyolojisi*. Nobel Yayınevi, Ankara 2021.

Altınöz, İsmail. *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013.

Altunkaynak, Ahmet. *Bazı Osmanlı Padişahlarının Tasavvuf ve Tarikatlarla İlişkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2021.

Amishov, R. I. “Pilgrimage to Mecca of Theologian Nurgali Hasanov (1852–1919)”. *Minbar. Islamic Studies*, 15/1, (2022): 33-49. https://doi.org/10.31162/2618-9569-2022-15-1-33-49.

Andican, A. Ahat. *Cedidizmden Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*. Ötüken Yayınları, İstanbul 2020.

Arminius Vambery. *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*. Ses Yayınları, 1993.

Arslan, Melikşah. “Rus Seraskeriyesi’nden Abdülaziz Devletşin’in Me’mûren Hicaz’a1898 Yılında Seyahati: Rusya Müslümanları, Hac ve Pan-İslamizm”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi /Journal of Modern Turkish Studies* 13, sy. 1 (2016): 51-80. https://doi.org/10.1501/MTAD.13.2016.1.4.

Arslan, Zehra. “Ağustos 1909 Tarihli Cemiyetler Kanunu Üzerinde Meclis-i Mebusan’da Yapılan Müzakereler ve Cemiyetlerin Yapılanmasında İttihat ve

Terakki Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 3/11 (2010): 57-72.

Artış, Abdulaziz. "Kazan'da Cedidcilik Hareketi ve Kursavî (XIX. Yüzyıl Başları)". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 6 (2017): 89-113.

Aslaeva, Aigul. *XIX-XX. Yüzyıl Tatarca Yazılan Hacnâmeler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Aşçı İbrahim Dede. *Aşçı Dede'nin Hatıraları (4 Kitap Takım): Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*. Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2018.

Aşkar, Mustafa. "Son Dönem Tekke Mecmûalarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyâ'sı" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Konya 2020, 129-65.

Ateş, Nilüfer. "Osmanlı Devleti'nin Dış Siyasetinde Haccın Etkisi (1566-1595)". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 1 (2025): 210-33.

Autissier, Anne, Sebastien Bully, Noëlle Deflou-Leca, ve Michèle Gaillard. "Monsteres". 2021. https://cercornum.univ-st-etienne.fr/monasteres/accueil.

Ay, Resul. "Ortaçağ Anadolusu'nda Bilginin Seyahati: Talebeler, Âlimler ve Dervişler". *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sy. 3 (Bahar 2006): 17-53.

Aydemir, Muzaffer. "Ahi Şecerenâmeleri ve Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde yer alan Esnaf Meslek Listeleri Üzerine Bir Araştırma". *Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 5, sy. Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat Özel Sayısı (2021): 34-53.

Aydın, Cemil. *İslam Dünyası Fikri Küresel Bir Entelektüel Tarih Çalışması*. Çev. Hasan Aksakal. Alfa Yayınları, İstanbul 2021.

Aydın, Kenan. "Gümüşhanevi Dergâhının Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinin İnsan Kaynağına Kazandırdığı İsimler". *Journal of Emerging Economies and Policy* 6, sy. 1 (2021): 295-307.

Aydınlı, Meliha. *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul 2024.

Aykurt, Çetin. "Bir Büyük Düşünce: Pekin Hamidiye Üniversitesi". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 28, sy. 1 (2013): 37-49.

Azamat, Nihat. "Ahmed b. İdrîs". *İslâm Ansiklopedisi*, c. II, s. 92-94.

———. "Kadiriyye". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIV, s. 131-136.

———. "Kalenderiyye". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIV, s. 253-256.

Balcı, Burak. *Sicill-i Ahval Kayıtlarına Göre Şûrâ-yı Devlet Reisleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025.

Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi* (Ankara), (1942): 279-386.

Barlas, Cafer. "Dağıstan Muhaciri Şeyh Şerafeddin Zeynel Abidin". *Yeni Türkiye*, sy. 79 (2015): 265-81.

Barlas, Uğurol. "Safranbolu Halk Hekimliğindeki Bazı Uygulamaların Dağıstanlı Tabip Mehmet Efendi'nin Sağaltma Kitabındakilerle Karşılaştırılması". *IV. Türk Tıp Tarihi Kongresi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003.

Başaran, Ayşe. "19. Yüzyılda Bir Tekke Matbaacılığı Hikayesi: Sultantepe Özbekler Tekkesi ve Şeyh Mehmed Salih Efendi". *Sultantepe Özbekler Tekkesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Baskıda.

Başaran, Tek, Ayşe. *The Ottoman Printing Enterprise: Legalization, Agency and Networks, 1831–1863*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Başbuğ, Mehmet, ve Fatih Başbuğ. "Mevlânâ ve Mevlevilik Felsefesinin Resim Sanatına Etkisi". *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik*. Selçuk Üniversitesi, 2007.

Baten, Joerg, ve Matthias Blum. "Growing Tall but Unequal: New Findings and New Background Evidence on Anthropometric Welfare in 156 Countries, 1810–1989". *Economic History of Developing Regions* 27, sy. 1 (2012): 566-85. https://doi.org/10.1080/20780389.2012.657489.

Battuta, İbn. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. Çev. A. Sait Aykut. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2022.

Bayır, Önder. *Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri*. Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara 2005.

Becker, C. H. "Panislamizm". *Siyasi İslam ve Pan İslamizm*, ed. Mümtazer Türköne ve Ümit Özdağ. Rehber Yayınları, Ankara 1993.

Bein, Amit. *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford University Press, Stanford 2011.

Bekman, Büşranur. *XIX. Yüzyılın Dönüşen İstanbul'unda Mahalleler, Kollar ve Belediyeler: Bir Envanter ve Haritalama Çalışması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Bektaş, Ayda. *Sultan II. Abdülhamid'in Kuzey Afrika Siyasetinde Tarikatların Rolü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Benningsen, Alexandre, ve Cahntal Lemercier Quelquejay. *Sufi ve Komiser Rusya'da İslam Tarikatları*. Çev. Osman Türer. Akçağ Yayınları, Ankara 1988.

Berber, Ferhat. "19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler". *Karadeniz Araştırmaları*, sy. 31 (2011): 17-49.

Berkes, Niyazi ve Ahmet Kuyaş. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

Bertuğ, İncilâ. "Çalgılı Kahveler ve Diğer Musiki Mekânları". *Büyük İstanbul Tarihi*, c. 7. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2015.

Bice, Hayati. "Şeyh Şerafeddin Dağıstanî ve TBMM'nin Manevî Tasdiki". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, c. 2. Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği, 2016.

Bigi, Muhammed Zahir. *Doğu ve Batı Arasında Bir Tatar Mollası: Zahir Bigi'nin Hayatı, Romanları ve Seyahatnamesi*. Ed. Ahmet Kanlıdere. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2021.

———. *Maveraünnehir'de Seyahat*. Ed. Ahmet Kanlıdere. Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.

Birsel, Salâh. *Kahveler Kitabı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1983.

Bourdieu, Pierre. *Sermaye Biçimleri*. Ed. M. M. Şahin ve A. Z. Ünal. Değişim Yayınları, İstanbul 2010.

———. "The Forms of Capital". *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood, 1986.

Bölükbaşı, Ayşe. "XVI. Yüzyıl İstanbul'unda Devlet ve Tarikatlar: Halvetî Tekkelerinin İnşasında Devlet İdarecilerinin Rolü". *History* 6, sy. 3 (2014).

———. *XVI. Yüzyılda İstanbul'daki Halveti Tekkeleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2015.

Böyükdikmen, Uğur. *Sicill-i Ahaval Defterlerinde Kayıtlı Kengırı (Çankırı) Doğumlu Devlet Memurları (1879-1909)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025.

Budak, Mustafa, Gündoğdu, Raşit, Küçük, Mustafa, Genç, Yusuf İhsan. *Osmanlı Belgelerinde Kazan*. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2005.

Burton, Audrey Ruth. *The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550 - 1702*. Curzon, 1997.

Buyar, Cengiz ve İdikurt, Derya. "Türkistanlıların Hac Yolculuğunun Osmanlı-Rus İlişkilerindeki Yeri". *XIX. Türk Tarih Kongresi* 4 (2024): 335-50.

Buzpınar, Tufan. *Hilafet ve Saltanat - II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*. Alfa Yayınları, İstanbul 2016.

Campos, Michelle U. “Mapping Urban ‘Mixing’ and Intercommunal Relations in Late Ottoman Jerusalem: A Neighborhood Study”. *Comparative Studies in Society and History* 63, sy. 1 (2021): 133-69. https://doi.org/10.1017/S0010417520000407.

Can, Lâle. “Connecting People: A Central Asian Sufi Network in Turn-of-the-Century Istanbul”. *Sites of Asian Interaction: Ideas, Networks and Mobility*. Cambridge University Press, 2012.

———. *Spiritual Subjects: Central Asian Pilgrims and The Ottoman Hajj at the End of Empire*. Stanford University Press, Stanford 2020.

Can, Ömer Faruk. “Tekkede Üretim ve İktisadi Faaliyetler: Sultantepe Özbekler Tekkesindeki Muhasebe Defterleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Sultantepe Özbekler Tekkesi*, ed. Osman Sacid Arı ve Melih Salih Küçüker. İsar Yayınları, İstanbul 2023.

Canatar, Mehmet. “İstanbul’un Nahiye ve Mahalleleri (1453-1923)”. *Büyük İstanbul Tarihi*, c. 3. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2015.

Cansever, Turgut. *Osmanlı Şehri*. Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.

Ceyhan, Semih. “Established Ṣūfī Orders”. *Sufi Institutions*, Ed. Alexandre Papas. Handbook of Sufi Studies, vol. 1. Brill, 2021.

Ceylan, Kübra. “Bir Mevlid Şarihi Olarak Hocazâde Râsim Efendi ve Tuhfetü’l-Âşıkîn Hediyyetü’lma‘şûkîn Adlı Eserinin Kaynakları”. *11. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II*. İlmi Etüdler Derneği (İLEM), (2023): 43-56.

Chih, Rachida. “The Social Role of Ṣūfīs”. *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas. Brill, 2021.

Christaller, Walter. *Central Places in Southern Germany*. Çev. Carlisle W. Baskin. Prentice Hall, 1966.

Christian, David. “İpek Yolları mı, Bozkır Yolları mı? Dünya Tarihinde İpek Yolları”. *Dünya Tarihi Dergisi* 11, sy. 1 (2000): 1-26.

Clayer, Nathalie. *Mystiques, État et Société: Les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*. Brill, Leiden 2021.

———. “Sufism, Urbanisation, and Sociability in Cities”. *Sufi Institutions*. Brill, 2021.

Cook, Abu Bakr Sirajuddin. “The Role of the Sufi Centre Within the Muslim World”. *Australian Journal of Islamic Studies* 2, sy. 3 (2017): 76-86. https://doi.org/10.55831/ajis.v2i3.61.

Cook, David. “Sûfism, the Army, and Holy War”. *Sûfi Institutions*, ed. Alexandre Papas. Leiden, 2021.

Çakan, Varis. “Tarihte ve Bugün Doğu Türkistan Meselesi”. *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7, sy. Özel Sayı-1 (2023): 1-6. https://doi.org/10.58640/asyar.1409222.

Çelik, Yiğit. *Türkiye’de İç Göçün Görünümü 2024 İstatistikleri*. Ed. Amine Ertürk. Enstitü Sosyal, 2024.

Çelik, Zeynep. *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul*. Çev. Selim Deringil. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Çelik, Züriye. “Osmanlının Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi: ‘Muhacir’ Gazetesi (1909-1910)”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (Güz 2010): 403-13.

Çetin, Nuran. “Abdullah Nidâi Kâşgarî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”. *Turkish Studies* 9 (2014): 345-63.

———. *Eyüp Tekkeleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

———. “Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2025): 5-36. https://doi.org/10.18498/amauifd.64638.

Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Döneminde Irak’ta Osmanlı İdaresi*. Küre Yayınları, İstanbul 2020.

Çeven, Esra. *Hatıralar Işığında Tasavvufi Terbiye (Aşçı Dede Örneği)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Çoban, Dilek. *II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı Arşiv Belgeleri ve Basınında Türkistan*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2012.

Dağcı, Tahir. “Nakşibendiliğin Karakteristik Özellikleri ve Yayılma Süreci”. *Journal of Turkic Civilization Studies* 5, sy. 2 (2024).

Dağınık (Erçetin), Zeynep. “Osmanlı Son Dönem Âlimlerinden Ömer Ziyâeddin Dağıstânî”. *Journal of Turkish Studies* 12, sy. 12/35 (2017): 133-46. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12668.

D’Allesio, Eugenio Dallegio. *İstanbul’un Gürcüleri*. Sinatle Yayınları, İstanbul 2003.

Demir, Serdar. “Vladivostok Demiryolu Hattı ve Rusya Ekonomisi”. *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 5, sy. 2 (2013): 482-91.

Demirci, Mehmet. “Desûkiyye”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. IX, s. 212.

Demirci, Mustafa. “Tekke Mûsikîsi Güftelerinde Ayet, Hadis İktibasları ve Enstrüman Eşliğinde Seslendirilmesi Meselesi”. *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Musikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Amasya Üniversitesi Yayınları, Amasya 2017.

Demirel, Muammer. “19. Yüzyılda Bursa’ya Yerleşen Göçmenler ve Oluşturdukları Kültür”. *Bursa Halk Kültürü, Uludağ Üniversitesi II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı* 1 (Ekim 2005): 189-203.

Demirkıran, Nahide Işık. *The City as a Reflecting Mirror: Being an Urbanite in The in the 19th Century Ottoman Empire*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent University, 2015.

Demirtaş, Mehmet. “Osmanlıya Gelen Kırım ve Kafkasya Göçmenlerinin Sorunları”. *Bilig 57*, 2011, 17-44.

Demirtaş, Yusuf Serdar. “‘Doğu Sorunu’ndan “Yeni Büyük Oyun"a”. *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi (ATAD)*, sy. 31 (2019): 1-32.

Deniz, Fatma. *The Use of Space by Sufis In Seventeenth-century Istanbul in Light of Seyyid Hasan’s Diary, The Sohbetnâme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Central European University, 2018.

Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. Doğan Kitap, İstanbul 2002.

———. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*. Doğan Kitap, İstanbul 2014.

Develi, Erdem Selman. “21. Yüzyılda Göç Olgusu: Uluslararası Göç Teorilerinin Ekonomi Politiği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22, sy. Göç Özel Sayısı (2017): 1343-53.

DeWeese, Devin. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. Pennsylvania State University Press, University Park 1994.

———. *Studies on Sufism in Central Asia*. Routledge, London 2012.

Dığıroğlu, Filiz. “İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Valide Han (XIX-XX. Yüzyıl)”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 31 (2014): 69-112.

Digby, Simon ve Bābā Šāh Maḥmūd, ed. *Sufis and Soldiers in Awrangzeb’s Deccan: Malfúzát-i Naqshbandiyya*. 1. publ. Oxford University Press, 2001.

Dinçer, Kübra. *19. yy Osmanlı Esnaf Birliklerinin ve Mensubu İşyerlerinin Şirketlere ve Cemiyetlere Dönüştürme Denemesi ve Sonuçları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Doğan, Ayhan. “İstanbul Lisesi”. *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 4. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2003.

———. “Osmanlı Devleti’nde Alman Kültürel Yayılmacılığı: Maraş Örneği”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 13, sy. 2 (2014): 437-62.

Doğan, Orhan. “Çarlık Rusya’sının Türkistan (Orta Asya) Siyaseti ile İlgili Önemli Bir Belge”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 11 (2004): 287-302.

Dokuyan, Sabit. “Tekkelerin Kapatılması ve Tasfiye Süreci (1925- 1938)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 98 (Haziran 2021): 217-44. https://doi.org/10.34189/hbv.98.010.

Duben, Alan, ve Cem Behar. *İstanbul Haneleri Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*. Çev. Nuray Mert. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Dûrî, Abdülaziz ed-. “Bağdat”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. IV, s. 425-433.

Durmuş, Mine. *Meclis-i Meşâyih II. Abdülhamid Devrinde Tarikatlar*. Sufi Kitap, İstanbul 2024.

Džemal Čehajić. *Derviški Redovi U Jugoslovenskim Zemljama Sa Posebnim Osvrtom Na Bosnu I Hercegovinu*. Orijentalni Institut u Sarajevu, 1986. https://www.scribd.com/document/379435245/Dervi%C5%A1ki-Redovi-u-Jugoslovenskim-Zemljama-Sa-Posebnim-Osvrtom-Na-Bosnu-i-Hercegovinu.

Edemen, Sibel. *Sicill-i Ahval Defterlerine Göre Dimetokalı Memurlar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2025.

Eickelman, Dale ve Piscatori, James ed. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. Routledge, London 1990.

Ekim, Zeynep Emel. “Üsküdar Selim Efendi Tekkesi Haziresi ve Mezar Taşları”. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu, IX*, ed. Coşkun Yılmaz. Üsküdar Belediyesi, 2016.

Eldem, Edhem, Daniel Goffman, ve Bruce Masters. *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*. Digital print. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2023.

Eravcı, H. Mustafa. “Saraybosna Tekke ve Zaviyeleri”. *Balkanlar’da İslam Medeniyeti*. IRCICA, 2006.

Erçetin Yavuz, Zeynep. *İstanbul’da Halidîlik (1811-1876)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2025.

Erdem, Ekrem. “Fütüvvet/Ahilik - Tasavvuf İlişkisi ve İktisadi Hayata Dair Bazı Çıkarsamalar”. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 8, sy. 2 (2022): 185-222. https://doi.org/10.54863/jief.1143438.

Erdil, Mahmut. *Türk Sosyologlarının Tasavvuf Çalışmalarında Problematik Alanlar Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven Örnekleminde*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Eren, Özbek, İmre. *Mahalle, Yeni Bir Paradigma Mümkün mü?* Tuti Kitap, İstanbul 2017.

Ergin, Nina. “Mapping Istanbul’s Hammams of 1752 and Their Employees“. Bread from the Lion’s Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities”. İçinde *Bread from the Lion’s Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities*. Berghahn Books, 2015. https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qcx4k.

Ergin, Osman. “Türkiye’de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı”. İçinde *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı 3*. Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, 1936. https://doi.org/10.26650/AB/SS22.2022.172.

Erkan, Hakan Sezgin. “Göç Zinciri”. *Göç Ansiklopedisi*, ed. Yakup Özkaya, Veysel Erat, Kıvanç Demirci ve Aytaç Duran. Nobel Akademik, 2025.

Erkaya, Mahmud Esad. “Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri”. *ÇÜİFD* 17, sy. 1 (2017): 249-76.

Erkem Gülboy, Gül Pınar. “Modernist Milliyetçilik Perspektifinden İsmail Gaspıralı’nın Eğitim Reformu ve Cedid Hareketinin Özbekistan Bölgesindeki Yansımaları”. *İmgelem*, sy. Özbekistan Özel Sayısı (Ekim 2024): 1-36. https://doi.org/10.53791/imgelem.1521677.

Erol, Emre, İnanç Arın, Selman Bilgehan Öztürk, ve Meryem Nagehan Ulusoy. “Visualizing A Prosopographical Study Of The Young Turk Elites: Using Data Mining, Network Clusters And Spatial Mapping”. Versiyon 2. DataverseNL, 17 Aralık 2019. https://doi.org/10.34894/VHUETL.

Erünsal, İsmail E. *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*. Timaş Yayınları, İstanbul 2013.

Eser, Semaha. *İranlı Seyyahların Eserlerinde İstanbul ve Han Melik-i Sâsânî’nin ‘İstanbul Sefareti Hatıraları’ Adlı Eseri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

“Extended Standard Occupational Classification (SOC) 2020 – Government Analysis Function”. https://analysisfunction.civilservice.gov.uk/government-statistical-service-and-statistician-group/user-facing-pages/standard-occupational-classifications-soc/. Erişim tarihi: 27.09.2025.

Eyice, Semavi. “Fatma Sultan Camii”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, s. 262-264.

Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar 1517-1638*. Çev. Gül Çağalı Güven. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

———. *Osmanlı’da Kentler ve Kentliler*. Çev. Neyyir Berktay. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

———. *Osmanli Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*. Çev. Elif Kılıç. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

Fleet, Kate, ve Ebru Boyar. *Osmanlı İstanbul’unun Toplumsal Tarihi*. Çev. Serpil Çağlayan. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Fortna, Benjamin C. *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire.* Oxford University Press, 2002.

Galitekin, Ahmet Nezih. "Kazlıçeşme Bektaşi Dergahı". *Zeytinburnu Kültür Vadisi*, c. 2, ed. Murat D. Çekin. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

"Germania Sacra Online | EADH - The European Association for Digital Humanities". https://eadh.org/projects/germania-sacra-online. Erişim tarihi: 16.06.2025.

Ghobrial, John-Paul. *Fısıldaşan Şehirler 17. Yüzyılda İstanbul, Londra ve Paris Arasında Bilgi Akışı*. Çev. Kahraman Şakul. Küre Yayınları, 2020.

Gökbulut, Süleyman. "Bağdat Tasavvufunun Lisanı: Cüneyd-i Bağdadi". *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. Ensar Neşriyat, 2020.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İnkılap ve Aka, 1983.

Gördebil, Osman. *Şeyh Murâd Efendi Dergâhı: Tarihi, Temsilcileri, İşleyişi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Karabük Üniversitesi, 2025.

Granovetter, Mark S. "The Strength of Weak Ties". *American Journal of Sociology* 78, sy. 6 (1973): 1360-80.

Green, Nile. "A Persian Sufi in British India: The Travels of Mirza Hasan Ali Shah (1251/1835-1316/1899)". *Iran*, sy. 42 (2004): 201-18.

———. *Sufism : A Global History*. Wiley-Blackwell, 2012.

Gül, Halim. "Nakşî-Halidî Şeyhi Hasan Hilmi Dağıstanî'nin Hayatı, Eserleri ve Nefs ile İlgili Görüşleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 1 (2016): 116-38.

Günay, Ünver ve Vehbi Ecer. *Toplumsal Değişme Tasavvuf Tarikatlar ve Türkiye*. Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999.

Gürler, Kadir. "Gümüşhanevî Dergâhından Osmanlı-Türk Modernleşmesine Bir Destek: Ömer Ziyaüddin Dağıstânî". *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu*. Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Gürsakal, Necmi. *Sosyal Ağ Analizi*. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016.

Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. 1. bas. Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İletişim Yayınları, 1997.

Hajilova, Zarima. *Avarlar'ın Türkiye'ye Göçü ve Sosyal Kültürel Hayatları Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Yalova, Güneyköy Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Haksever, Ahmet Cahid. "Osmanlı'nın Modernleşme Sürecinde Hâlidîler ve Diğer Müceddidîler". *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri, 11-13 Haziran 2010*, 2012, 419-35.

Hartwell, Robert, Peter Bol, Michael Fuller, ve Hongsu Wang. “China Biographical Database Project (CBDB)”. 2009. https://projects.iq.harvard.edu/cbdb/home.

Haskan, Mehmet Nermi. “Afganlılar Kalenderhanesi”. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, c. 1. Üsküdar Belediyesi, 2001.

———. “Yüzyıllar Boyunca Üsküdar”. *Hindîler Tekkesi (Feyzullah Efendi Tekkesi)*, c. 1. Üsküdar Belediyesi, 2001.

Hekimoğlu, Vecihi Sefa Fuat, Aytkul Mahayeva, ve Gulzada Çargınova. “19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Doğu Türkistan’daki Milli Mücadelede Kazak ve Kırgızların Rolü”. *Belleten* 83, sy. 296 (2019): 229-60. https://doi.org/10.37879/belleten.2019.229.

Hiskett, Mervyn. “Batı Afrika’da Kurulan İki Derviş Devlet: Sokoto Hilafeti (1232-1317/1817-1900) ve Masina Devleti (13181279/1819-1862)”. Çev. Kadir Özköse. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 4 (2003): 173-202.

Hourani, Albert. “Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order”. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. Richard Walzer, S. M. Stern, Albert Hourani ve Vivian Brown. University of South Carolina Press, 1972.

İbanoğlu, Fulya. “Yenikapı Mevlevihanesi Nafiz Paşa Kütüphanesi ve Koleksiyonundaki Aklî İlimlere Dair Kitaplar Üzerine”. *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 19-43.

İlhamcan, Bekmirzayev. “Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Elyazmaları Arşivindeki Hâcname Elyazmalarını İncelenmesi Üzerine (Orta Asyalı Hacıların Hatırat Defterlerinin İncelenmesi (XIX-XX YY.)”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu* (Karabük), 2020, 421-29.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. C. 4. Milli Eğitim Bakanlığı, 1969.

———. *Son Hattatlar*. Maarif Basımevi, Ankara 1955.

———. *Son Sadrazamlar*. 4 cilt. Dergâh Yayınları, İstanbul 1953.

———. *Son Asır Türk Şairleri*. C. 1. Milli Eğitim Basımevi, 1969.

———. *Son Asır Türk Şairleri*. C. 2. MEB, 1969.

İnalcık, Halil. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Cambridge University Press, 1994.

İnan, Abdülkadir. “Dağıstanlı Mehmet Efendi Osmanoğlu ve Eseri Doğumunun 120. Yıldönümü Dolayısiyle”. *Türk Kültürü* 1, sy. 10 (1963): 32-35.

İpek, Nedim. *Rumeli’den Anadolu’ya Türk göçleri, 1877-1890*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.

İşlek, Ali Emre. *Osmanlı Devleti'nde Hindî Tekkeleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 2020.

İzeti, Metin. "Arnavut Esnafı ve Tekkeler". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9, sy. 2 (2012): 55-74.

———. *XVIII. ve XIX. Yüzyılda Balkanlarda Tasavvuf Akımları*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Jamolova, Dilnoza. "Buhara Gençlerinin Türkiye'deki Toplumları". Türk Tarih Kurumu Yayınları, t.y. https://www.ttk.gov.tr/wp-content/uploads/2022/04/18-DilnozaJamolova.pdf. Erişim tarihi: 24.10.2024.

Kaçar, Mücahit, Ömer Arslan, ve Yasemin Karakuş. *Mevlevilik, Mevlana ve Şeyh Galip Üzerine İncelemeler*. Istanbul University Press, 2022. https://doi.org/10.26650/B/AA14AA25.2022.009.

Kadı, İsmail Kadı, ve A. C. S. Peacock. *Ottoman-Southeast Asian Relations: Sources from the Ottoman Archives*. C. 2. Brill, 2026.

Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Orada Yoğ İken: Dört Osmanlı, Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. 3. basım. Metis Yayınları, İstanbul 2010.

———. "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature". *Studia Islamica*, sy. 69 (1989): 121-50. https://doi.org/10.2307/1596070.

Kalenderoğlu, Muhammed. "Muhibbân Dergisinin II. Meşrutiyet Dönemi Sosyal Hadiselerine Yaklaşımı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşş Veli Araştırma Dergisi* 99 (Eylül 2021): 341-68. https://doi.org/10.34189/hbv.99.015.

Kamalova, Hatıra. "Orta Asya'dan İstanbul'a Tarihi ve Kültürel Bir Mekân: Özbekler Tekkesi". *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildiriler IV*. Atatürk Kültür Merkezi, 2011.

Kamalova, Zebiniso. "İstanbul'un Tarihi Özbek Tekkeleri". *Bilimdili.com*, https://bilimdili.com/arkeotarih/tarih-tarih/istanbulun-ozbek-tekkeleri/ Erişim tarihi: 12.04.2020.

Kane, Eileen. *Odessa as a Hajj Hub: 1880s to 1910s*. Project Information. NCEEER, 2011.

———. *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Cornell University Press, 2015.

Kanlıdere, Ahmet. *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri*. Ötüken Yayınları, 2021.

———. "Kazanlı Din Âlimi 'Abdunnasîr Kursavî (1776-1812): Hakkında Yazılanlar, Fikrî Gelişimi ve Etkileri". *Bozkırın Oğlu: Ahmet Taşağıl'a Armağan*, ed. Tuğba Eray Biber. Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2019.

———. “Şeyh Zeynullah Resuli Rusya Müslümanlarının tanınmış Mücedidî Halidî-Nakşibendî şeyhi”. *Türk Dünyası Ansiklopedisi*. https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/6779/%C5%9Eeyh_Zeynullah_Resuli. Erişim tarihi: 05.07.2026.

———. “Türk Dünyasının Kültür ve Cazibe Merkezi Olarak İstanbul (1908-1914)”. *Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu 14-17 Aralık 2010 Bildiriler*, İstanbul, 2010, 103-38.

———. “Rusya ve Osmanlı Türklerinin İlişkileri”. *XIX. Yüzyıl Türk Tarihi*. Anadolu Üniversitesi, 2013.

Kaplan, Merve, ve Mahmut Yardımcıoğlu. “Alan Habitus ve Sermaye Kavramlarıyla Pierre Bourdieu”. *Habitus Toplum Bilim Dergisi*, sy. 1 (2020): 23-38.

Kara, Mustafa. *Buhara Bursa Bosna Şehirler - Sufiler - Tekkeler*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

———. *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa, 2012.

———. “Cerîde-i Sûfiyye”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. VII, s. 410.

———. “Emir Buhârî”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, s. 125-126.

———. “İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

———. “Muhibbân”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, s. 34-35.

———. “Tekke”. *İslam Ansiklopedisi*, c. XL, s. 368-370.

———. *Tekkeler ve Zaviyeler*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

Karaca, Hayri. *Tasavvufta Sefer Kavramı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Karakaya-stump, Ayfer. “Irak’taki Bektaşi Tekkeleri”. *Belleten* 71, sy. 261 (2007): 689-720. https://doi.org/10.37879/belleten.2007.689.

Karakulak, Merve. “Erken Modern Dönem Üsküdar’ında Ma’mûr Mahalleler: Bir Celvetî Asitanesinin Kentsel-Mekânsal Gelişimdeki Rolü”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sy. 116 (Aralık 2025): 629-55. https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1734100.

Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. University of California Press, 2007.

Karamustafa, Ahmet T., ve Ruşen Sezer. *Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları*. 1. baskı. Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Karatas, Hasan. “The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of California, 2011. https://escholarship.org/uc/item/7nv104fk.

Karataşer, Büşra ve Salih Öztürk. “Osmanlı Dönemi Ulaşımında Raylı Sistemler Üzerine Bir İnceleme: İstanbul Tramvay Örneği”. *BJSS* 7, sy. 14 (2018): 51-59.

Karatay, Rezzan. *Ziyâiyye’de Halvet Uygulaması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018.

Karpat, Kemal H. *İslam’ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. Timaş Yayınları, İstanbul 2019.

———. *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. Timaş Yayınları, İstanbul 2010.

Kavak, Abdülcebbar. “Şeyh Ma’ruf el-Berzenci ve Kadiriyye Tarikatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 28, sy. 2 (2011): 137-57.

Kavalçal, Enes. “Arnavutluk’un Ergiri (Gjirokaster) İlindeki Tekkeler”. *Turkish Culture & Haci Bektas Veli Research Quarterly*, sy. 100 (Aralık 2021): 181-210. https://doi.org/10.34189/hbv.100.009.

Kavas, Ahmet. “Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, sy. 18 (Ocak 2008): 18.

———. “Senûsiyye”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. 36. TDV, 2009.

Kaya, Bayram Ali. *Tekke Kapısı Yenikapı Mevlevihanesi’nin İnsanları*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2012.

Kaya, Bayram Ali, ve Sezai Küçük. *Defter-i Dervişan Yenikapı Mevlevihanesi Günlükleri*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.

Kaya, Murat. “XIX ve XX. Asırda Osmanlı’da Mutasavvıf Müfessirler”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 29, sy. 1 (2012): 43-77.

Kemper, Michael. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789 - 1889*. Berlin, 1998.

Kerimî, Fatih. *İstanbul Mektupları*. Çağrı Yayınları, İstanbul 2001.

———. *Kırım’a Seyahat*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004.

Keyanî, Muhsin. *Hankâhlar Tarihi*. Çev. Ali Ertuğrul ve Süleyman Gökbulut. Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.

Khannanova, G. M., ve A. Kh. Alieva. *Руҳи мирас, путешествие [Manevi Miras]*. Институт языка, литературы и искусства, 2022.

Khondker, Habibul Haque, ve İrem Tükel. "Küreselleşme Yerine Küyerelleşme: Sosyolojik Bir Kavramın Değerlendirilmesi". *Sosyoloji Dergisi*, sy. 28 (Mart 2013): 177-89.

Khuri-Makdisi, Ilham. "Fin-de-Siècle Egypt: A Nexus for Mediterranean and Global Radical Networks". *Global Muslims in the Age of Steam and Print*, ed. James L. Gelvin ve Nile Green. University of California Press, 2014.

Kılıç, Mahmut Erol. "Yedi Tepeli Şehrin Tekkeleri ve Muhyiddîn Efendi'nin Tomar-ı. Tekâya'sı". *İstanbul Armağanı 3*. Ayrı Basım, 1997.

Kırmızı, Abdulhamit. *Empire of Officials: Christians and Jews in the Ottoman Bureaucracy*. I.B. Tauris, London 2026.

———. "II. Abdülhamid (1842-1918)". *Türk Dünyası Ansiklopedisi*, https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/1603/II._Abd%C3%BClhamid_(1842-1918) Erişim tarihi: 26.03.2025.

Kissling, Hans Joachim. "Osmanlı İmparatorluğunda Derviş Tarikatlarının Sosyolojik ve Eğitsel Rolleri". Çev. Bünyamin Solmaz. *The American Antropologist, Studies in Islamic Cultural History* 2, sy. 56 (1954): 5.

Knyšh, Aleksandr Dmitrievič. *Islamic Mysticism: A Short History*. Brill, 2015. https://doi.org/10.1163/ej.9789004194625.i-358.

Koç, Mustafa. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*. C. II. Fatih Belediyesi, 2021.

———. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*. C. III. Fatih Belediyesi, 2021.

———. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*. C. IV. Fatih Belediyesi, 2021.

———. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*. C. V. Fatih Belediyesi, 2021.

Koçyiğit, Ömer. "Üsküdar Afganîler Tekkesi ve Haziresindeki Mezartaşları". *VI. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu, I*, ed. Coşkun Yılmaz. Üsküdar Belediyesi, 2009.

Koloğlu, Orhan. *Abdülhamid Gerçeği*. Pozitif Yayınları, İstanbul 2021.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*. I. Üsküdar Belediyesi, 2021.

Kos, Karoly. *İstanbul Şehir Tarihi ve Mimarisi*. Çev. Demirkan, Tarık. Yeditepe, 2019.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ed. Orhan Köprülü. Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976.

Köse, Fatih. "İstanbul'daki Âsıtâne, Dergâh ve Tekke Gibi Tarîkat Yapılarının Şehir Kimliğinin Oluşumundaki Yeri". *The City in History in Respect of Human and Space*, ed. Metin Ünver ve Mustafa Tanrıverdi. Istanbul University Press, 2021. https://doi.org/10.26650/BS/SS22.2021.001-5.07.

———. *İstanbul Halveti Tekkeleri*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.

———. "Sultan ve Tekke: Arşiv Belgeleri Işığında İstanbul Şâzelî Tekkelerinin Tarihi", *Eser-i Hümayun: Beşiktaş Ertuğrul Camii - Şazeli Tekkesi*, ed. Ahmet Uçar, Gürsoy Grup Kültür Yayınları, İstanbul 2017.

Köseoğlu, Mehmed Akif. *Suriçi İstanbul'un Tekkeleri ve Son Şeyhleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

———. "Üsküdar Tekkelerinin Son Şeyhleri". *Üsküdar Sempozyumu*, c. 8. Üsküdar Belediyesi, 2014.

Kristian Peters. *Interpreting Islam in China, Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab*. Oxford University Press, 2018.

Kucur, Sadi S. "Üsküdar Nalçacı Şeyh Halil Efendi Tekkesi Haziresi Mezartaşları". *Üsküdar Sempozyumu, V*, ed. Yılmaz, Coşkun. Üsküdar Belediyesi, 2007.

Kumru, Coşkun. "Kırım Tatarları tarafından İstanbul'da kurulan bir cemiyet: Tatar Cemiyet-i Hayriyesi". *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy. 2 (2023): 2. https://doi.org/10.51177/kayusosder.1243970.

Kunter, Halim Baki. "Tarsustaki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri". *Vakıflar Dergisi*, sy. 6 (1965): 31-50.

Kurnaz, Cemal, ve Mustafa Tatçı. "İstanbul'da Buharalı Bir Nakşi Şeyhi: Seyyid Emir Buhari ve Türkçe Şiirleri". *Bilig* 1 (1996): 250-65.

Kurt, Songül Keçeci. "XIX. ve XX. Yüzyıllarda Osmanlı Basınında Çin Müslümanları ve Eğitimi". *Bilig*, sy. 81 (Bahar 2017): 233-59.

Kuşçu, Ertan, ve Ali Yağlı. "Yabancı Dil Olarak Fransızca'nın Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerindeki Siyasal, Kültürel ve Eğitsel Alanlaraki Hâkimiyeti". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 30 (Aralık 2022): 467-88. https://doi.org/10.56597/kausbed.1175353.

Küçükdağ, Yusuf. "Konya'da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Tekke ve Zaviyeler". *Osmanlı Döneminde Konya*. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2003.

Kütükçü, Mustafa. "Rusya'da Haccın Tarihi Serüveni". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, sy. 12 (2011): 178-190.

Kütükoğlu, Mübahat. "1869'da Faal İstanbul Medreseleri". *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 7-8 (1976-1977): 276-392.

Landau, Jacob M. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford University Press, Oxford 1994.

Lapidus, M. İra. “The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey”. *Sufism and Ottoman Islamic Society*. University of California Press, 1922.

Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. 2. bs. Çev. Işık Ergüden. Sel Yayıncılık, 2014.

Li, Gang. *The Hui Muslims’ Identity Negotiations: A Socio-Legal Investigation into the Relations between the Sharīʿa and the Chinese Legal Systems*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Groningen, 2021. https://doi.org/10.33612/diss.170345681.

Maden, Fahri. *Bektaşi Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları,* Türk Tarih Kurumu, 2025.

Manneh, Butrus Abu. “Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî ve Hâlidiyye Kolu”. *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: “İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür” Bildiriler, 1-2 Haziran 2013, İstanbul*, 2014, 184-201.

Maraş, İbrahim. “İdil Ural Bölgesi ve Osmanlı Fikri Münasebetleri”. *Bilig*, sy. 5 (Bahar 1997): 149-56.

Maxmudov, Suleiman. “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin Eserlerinin Özbekistan’daki Nüshaları”. İçinde *1. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İhsan Günaydın. Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Mehmed, Halmi. “Bulgaristan’da Halveti Tekkeleri”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Kars), sy. 6 (2016): 66-82.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. Ed. Nuri Akbayar. Çev. Seyit Ali Kahraman. 6 cilt. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

“Melâmiyye”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIX, s. 29-35.

Melchert, Christopher. “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century CE”. *Studia Islamica*, 01 Ocak 1996. https://www.academia.edu/2967404/The_transition_from_asceticism_to_mysticism_at_the_middle_of_the_ninth_century_CE.

Mercan, Nizam Berkan. *Sicill-i Ahval Kayıtlarına Göre Manisa Doğumlu Memurlar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025.

Mhoney, James. “Path Dependence in Historical Sociology”. *Theory and Society*, sy. 4 (2000): 507-48.

Min, Min Ke-qin Omar. “Islam in China: History, Spread and Culture, A Pictorial Book”. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC)* 25, sy. 1 (2020): 1. https://doi.org/10.31436/shajarah.v25i1.1037.

Mustafa Fevzi Efendi. *Bir Sûfînin Kaleminden Son Dönem Osmanlının, Tasavvufî, Sosyal ve Siyasî Hayatı: Cerîde-i Sûfiyye Yazıları (1913-1919)*. Haz. Fatih Yıldız - Cihat Demirci. Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2024.

Müsahipzâde Celâl. *Eski İstanbul Yaşayışı*. Türkiye Yayınevi, 1946.

Nikolsky, Cidde'deki Rus Konsolosluğu Müdürü M. E. *Hac Seferi*. Karimov Kardeşler Litografyası, 1913.

Nizami, Khalıq Ahmad. "Çiştiyye". *İslâm Ansiklopedisi*, c. 8. TDV, 1993.

Norris, H. T. "Alexandre Popović: L'Islam Balkanique: Les Musulmans Du Sudest Europeen Dans La Période Postottomane." *Bulletin of SOAS* 52, sy. 1 (1989): 134-60. https://doi.org/10.1017/S0041977X00023247.

Ocak, Ahmet Yaşar. "13.-15. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hristiyan Dini Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Goerges) Kültü". *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. Kitap Yayınevi, 2016.

———. "Sufism in Rural Environments". *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas. Leiden, 2021.

Ochsenwald, William. *Religion, Economy, and State in Ottoman-Arab History*. Gorgias Press, 2010.

Ohanian, Daniel, Mehmet Başkurt ve Erdem Kabadayı. "The c. 1907 Ottoman Census and Armenian Settlement in Istanbul". *Turcica*, sy. 51 (2020): 255-83.

Oktay, Tarkan. *Şehremaneti*. Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2011.

Okutucu, Nuray. *Hac Güzergahı Olarak İstanbul'un İnanç Turizmine Konu Çekim Unsurları (19.Yüzyıl Sonu ve 20.Yüzyıl Başı)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.

Ospanova, Akmaral ve Baglan Shorayev. "Religious Connections Between The Ottoman Empire and Turkistan (During The XIXth and Early XXth Centuries): Istanbul As A Pilgrimage Road". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sy. 114 (Haziran 2025): 351-66. https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1427348.

Öner, Onur. *A Collective Biography Study of Musicians: Patterns, Networks and Musıc as A 'Professıon' in The Late Ottoman Era And The Early Republican Years in Istanbul*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

Öngören, Reşat. "Sühreverdiyye". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVIII, s. 42-45.

———. "Tasavvuf". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XL, s. 119-126.

Ösen, Serdar. *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik 19. Yüzyıl,* Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.

———. “Balkanlarda Mevleviliğin Yayılması ve Kurulan Mevlevihaneler”. *Yeni Türkiye*, sy. 67 (2015), s. 1799-1814.

Övüç, Erkan. *Derviş Sokağı, Gündoğumu Caddesi*. Sufi Kitap, İstanbul 2023.

Öz, Mehmet. “İstanbul Nüfusu: Fetihten XVIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar”. *Büyük İstanbul Tarihi*, c. 3. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2015.

Öz, Mustafa. “Ahmed Han, Seyyid”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. II, s. 73-75.

Özbek, Nadir. *Abdürreşid İbrahim (1857-1944): The Life and Thought of a Muslim Activist*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Özcan, Azmi. “Hilâfet”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, s. 546-553.

———. “Özbekler Tekkesi Postnişini Buharalı Şeyh Süleyman Efendi Bir ‘Double Agent’ mi?” *Tarih ve Toplum*, sy. 100-208 (Nisan 1922): 204-.

———. *Pan-İslamizm / Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. İsam, 1997.

Özcan, Serpil. “19. Yüzyıl Listelerine Göre Üsküdar Tekkelerini Haritalamak”. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu XI Bildiriler I*. Üsküdar Belediyesi, 2021.

———. “Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri”. *İslam Tetkikleri Dergisi* (İstanbul) 12, sy. 2 (2022): 615-44. https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1111797.

———. “Bir Seyyahlar Durağı: Sultantepe Özbekler Tekkesi”. *Sultantepe Özbekler Tekkesi*, ed. Osman Sacid Arı ve Melih Sadık Küçüker. İsar Yayınları, İstanbul 2023.

———. “İstanbul’da Tekke, İnsan ve Şehirlerarası Mekân Ağları”. *Özbekler Tekkesi*. İstanbul, 2026.

———. “İstanbul’un Tekkeleri: Konum ve Coğrafya”. *Din ve Coğrafya Sempozyumu II “4./10. Asır Sonrası İslam Coğrafyacılığının Tarihsel Gelişimi” Bildiri Kitabı*. Hitit Üniversitesi Yayınları, 2024.

———. *XIX. yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Özcan, Tahsin. “Ömer Hulûsi Efendi, Sâmânîzâde”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, s. 72-73.

Özdemir, Rıfat. “Osmanlı Devleti’nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sy. 5 (1994): 259-310. https://doi.org/https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000217.

Özel, Ahmet. “Ulvâniyye”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XLII, s. 138-140.

Özgün, Tevfik Orçun. “Mücadelelerin Ortasında Bir Türk: Yakup Han ve Kaşgar Hanlığı”. *Proceedings of IBAD 2018 – 3rd International Scientific Research Congress on Humanities and Social Sciences* (Skopje, Makedonya), 2018, 67-80. https://doi.org/10.21733/ibad.448333.

Özköse, Kadir. “İstanbul Tasavvuf Kültüründe Bedeviyyenin Yeri ve Üsküdar Bedeviyye Tekkeleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 1 (2012): 507-40.

Özsaray, Mustafa. “Şeyh Şamil’in Osmanlı Devleti ile İlişkileri”. *Tasavvuf*, sy. 39-40 (2017): 61-90.

Özyıldırım, Ali Emre. “İstanbul’da Basılıp Orta Asya’da Satılan Kitaplar ve Şeyh Süleyman Efendi İle Tâcir-i Kütüb Sıddık Hoca Hocendî’nin Faaliyetleri”. *Müteferrika* 2, sy. 54 (2018): 75-116.

Palabıyık, Adem. “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde ‘Habitus’, ‘Sermaye’ ve ‘Alan’ Üzerine”. *Habitus Toplumbilim Dergisi*, sy. 1 (2020): 1-22.

Papas, Alexandre, ed. *Sufi Institutions*. Handbook of Sufi Studies, vol. 1. Brill, 2021.

Papas, Alexandre. “Sûfism and Worldly Power”. *Sûfi Institutions*, ed. Alexandre Papas. Leiden, 2021.

———. *Thus Spake the Dervish: Sufism, Language, and the Religious Margins in Central Asia, 1400-1900*. C. 4. Studies on Sufism. Brill, 2019.

Quataert, Donald, ve Erik Jan Zürcher. *Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiyesine İşçiler 1839-1950*. İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

R. E. Peters. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton University Press, 1994. https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691026190/the-hajj.

Ravenstein, E. G. “The Laws of Migration”. *Journal of the Statistical Society of London* 48, sy. 2 (1885): 167-227. https://doi.org/10.2307/2979181.

Resul Ay. “Anadolu ve Rumeli’de Derviş Seyahatleri ve Kırsal Toplum İçin Gördüğü İşlevler (13-15. yüzyıllar)”. *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan*. Timaş Yayınları, İstanbul 2015.

Roshdy, Mahmoud. “Shrines of Bukhara in the (8th A.H / 14th A.D) Century in the Light of Selected Models: A Comparative Architectural Archaeological Study”. *Bulletin of the Center of Papyrological Studies (BCPS)* 39 (2022): 987-1010.

Ross, Eric. *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Touba*. Rochester Studies in African History and the Diaspora. University of Rochester Press, 2006.

Sabra, Adam. “The Economy of Sufism”. *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas. Handbook of Sufi Studies, vol. 1. Brill, 2021.

Sağlık, Sema. “Tasavvufta İnsan ve Toplum İnşasına Sosyolojik Bir Bakış: Şeyh Şerafeddin Dağıstanî Hazretleri”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 15 (Haziran 2023): 83-104. https://doi.org/10.53112/tudear.1231747.

Sarinay, Yusuf. “Türkistanlı Hacıların Ziyaret Merkezi Olarak İstanbul”. *Bilig*, sy. 88 (Ocak 2019): 1-18. https://doi.org/10.12995/bilig.523058.

Schiller Glick, Nina, ve Cristina Szanton Blanc. “From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”. *Anthropological Quarterly* 68 (1995): 48-63.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 1975.

Seçgin, Nuri. “Eminönü/Hocapaşa Safveti Tekkesi”. *Sanat Tarihi Yıllığı*, sy. 25 (2016): 149-86.

Shadmanova, Sanobar. “Hajj: The Ways of Pilgrimage of Muslims of Central Asia in The Late XIX - Early XX Centuries”. *Theoretical & Applied Science* 75, sy. 07 (2019): 53-59. https://doi.org/10.15863/TAS.2019.07.75.11.

Sheller, Mimi, ve John Urry. “The New Mobilities Paradigm”. *Environment and Planning A: Economy and Space* 38, sy. 2 (2006): 207-26. https://doi.org/10.1068/a37268.

Sıbgatullina, Alfina. *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*. Çev. Zümrüt Emiroğlu, Şirinova. Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2014.

———. “19. ve 20. Yüzyıl Başında Rusya Müslümanlarının Hacca Gidiş Yolları”. *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2007, 521-24.

———. *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*. Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2014.

———. “Tatarca Hacnamelerde İstanbul”. *I. Uluslararası Türk Edebiyatında İstanbul Sempozyumu*. Beykent Üniversitesi, 2009.

———. “Visiting the Sultan: Istanbul as a Part of the Pilgrimage Route from Russia”. *Islam in the Modern World* 20, sy. 2 (2024): 87-97. https://doi.org/10.22311/2074-1529-2024-20-2-87-97.

Simmel, George. “The Stranger”. *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms*, ed. D. N. Levine. University of Chicago Press, Chicago 1971.

Singer, Amy. *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*. Çev. Ali Özdamar. Kitap Yayınevi, 2012.

Solak, Güleç, Sevcan. *Mekân-Kimlik Etkileşimi ve Kentsel Mekandaki Tezahürleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Somel, Selçuk Akşin. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839–1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Sökmen, Cem. *Eski İstanbul Kahvehaneleri*. Ötüken Yayınları, İstanbul 2026.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. "RESÂ, Şeyh Haydar Resâ Efendi". https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/resa-seyh-haydar-resa-efendi. Erişim tarihi: 30.05.2025.

Stouffer, Samuel A. "Intervening Opportunities: A Theory Relating Mobility and Distance". *American Sociological Review* 5, sy. 6 (1940): 845-67. https://doi.org/10.2307/2084520.

Şaban, İbrahim. "Ebu's-Senâ el-Âlûsi'nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri". *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, sy. 19 (2011): 75-90.

Şahin, Erdal. "Osmanlıların Kazan Tatar Türklerinin Kültürü ve Diline Etkileri". *Osmanlı*, c. 9. Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Şahin, Haşim. "Klasik Çağ Osmanlı İstanbul'unda Nakşibendilik: Eyüp'te Baba Haydar Örneği". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VII: Tebliğler*, ed. Osman Sak. Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları 21. Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2003.

———. "Yahyâ Efendi, Beşiktaşlı". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XLIII, s. 243-244.

Şahin, Oğuzhan. "İlmi Seyahatler Perspektifinden Biyografik Metinlerdeki Yüceltme İmgelerine Genel Bir Bakış." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6, sy. 26 (2013): 515-38.

Şakir Bey. *Halife II. Abdülhamid'in Hac Siyaseti*. Ed. Filiz Dığıroğlu ve Fulya İbanoğlu. Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

Şavk, Serkan. "Geç Ortaçağ Haberleşme Tarihi Açısından Ahi Tekkeleri". *1. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu-Bildiriler* (Kırşehir) 2 (2011): 963-973.

Tahralı, Mustafa. "Rifaiyye". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV, s. 99-103.

Tanman, M. Baha. "Afganîler Tekkesi". *İslâm Ansiklopedisi*, c. I, s. 400.

———. "Bâlâ Külliyesi". *İslâm Ansiklopedisi*, c. IV, s. 554-556.

———. "Baba Haydar Camii ve Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 1. Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1993, 516-517.

———. "Beşiktaş Mevlevihânesi". *İslâm Ansiklopedisi*, c. V, s. 553-554.

———. "Emir Buhâri Tekkesi". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, s. 126-128.

———. "Hindîler Tekkesi". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XVIII, s. 67-69.

———. “İstanbul Tekkeleri”. *Antik Çağ’dan 21. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. https://istanbultarihi.ist/319-istanbul-tekkeleri. Erişim tarihi: 19.06.2025.

———. “Kasımpaşa Mevlevihânesi”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIV, s. 554-555.

———. “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.

———. “Osmanlı Şehrinde ve Mahallesinde Tekkelerin Yeri: İstanbul Örneği”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, 2014, 425-507. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

———. “Özbekler Tekkesi”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, s. 121-123.

———. “Şeyh Nevruz Tekkesi”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 7. Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994, s. 169-170.

Taşçı, Hasan. *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekân, Meydan*. Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014.

Tilly, Charles. *Coercion, Capital, and European States: AD 990–1992*. Blackwell, 1992.

Toksöz, Meltem. *Nomads, Migrants and Cotton in the Eastern Mediterranean*. Ed. Suraiya Faroqhi ve Halil İnalcık. Brill, Leiden 2010.

Topaloğlu, Bekir. “Mârifetnâme”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 57-59.

Torun, Ahmet Semih. “Şeyh Muhammed Murad-ı Buhârî Tekkesi Haziresi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Vakıflar Dergisi*, sy. 34 (2010): 125-61.

Tosheva, Sharifa. “The Pilgrimage Books of Central Asia: Routes and Impressions”. İçinde *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, ed. Alexandre Papas. De Gruyter, 2020.

Tosun, Necdet. “Sıddıkiyye”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVII, s. 98.

———. “Üveysîlik”. *İslâm Ansiklopedisi*, c. XLII, s. 400-401.

Touati, Houari. *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. 2. baskı. Çev. Ali Berktay. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

Tozduman Terzi, Arzu. “Mekke ve Medine’de Kazanlıların Kurdukları ilmi Cemiyetler ‘Rusyalı islam Talebesi Cemiyet-i İlmiyyesi’”. *Kazanlı Yenilikçi Alimler Şehabeddin Mercanî ve Kazan Kültürü*, c. 1, ed. Ali Arslan, İbrahim Maraş, Recep Çelik ve Mehmet Kamil Berse. Eskişehir, 2014.

Trepavlov, V. V., ve İlyas Kamalov. “XIII-XVII. Yüzyıllarda Deşti-Kıpçak Türkleri Hac Yolunda”. *Belleten* 73, sy. 268 (2009): 775-87. https://doi.org/10.37879/belleten.2009.775.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press, 1971.

Turan, Numan. "19. Yüzyılda Osmanlı Devleti ve İran Yenileşme Hareketlerinde İki Önemli Şahsiyet: Mustafa Reşit Paşa ve Mirza Taki Han". *İran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 10 (2023): 1-27.

Turay, Esra Doğan. "Sufilerin Hac Yolculuğu". *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 14, sy. 1 (2019): 97-140.

Turdimurodovich, Makhmatkulov Ilhom, Giyasov Bobosher Djurakulovich, ve Eshatov Ikrom Quziyevich. "The Role and Place of The Khanqahs in Spreading The Mysticism and Spiritual Purification to The Peoples of Central Asia". *International Journal of Scientific & Technology Research* 9, sy. 03 (2020): 561-63.

Uçar, Ahmet, Vahdettin Engin ve Osman Doğan. *Osmanlı'da Ulaşım / Kara- Deniz-Demiryolu*. Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2012.

Uğur, Abdullah, ve Ensar Karagöz. "Her Şey Değişirken: Şeyh Mehmed Raşid Efendi ve 'Sırf Türkçe' Mevlidi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi / Journal of Turkish Language and Literature* 62, sy. 2 (2022): 683-707. https://doi.org/10.26650/TUDED2022-1181690.

Uğur, Yunus. "Dünya Ölçeğinde Osmanlı İstanbul'u". *Büyük İstanbul Tarihi*, c. 1. İSAM, 2015. https://istanbultarihi.ist/10-dunya-olceginde-osmanli-istanbulu.

———. "Şehirler ve Şehirleşme". *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çevre ve Şehir*. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Ankara 2015.

———. "Tarih ve Coğrafya: Zaman ve Mekânın Etkileşimi". *Tarih ve Diğer Bilimler Geçmişin Peşinde Disiplinlerarası Bir Kılavuz*. İdeal Kültür Yayıncılık, 2021.

———. *The Historical Interaction of the City With Its Mahalles: Ottoman Edirne in The Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Uğur, Yunus, Kançal-Ferrari, Nicole ve Alidost, Ertuğrul. *İstanbul Türbe, Hazire ve Kabirleri*. 4 cilt. İBB, 2019.

Uğurlu, İsa. *The Politics of Sufi Networking: Naqshbandis in The Ottoman Istanbul, 1650-1800*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sabancı Üniversitesi, 2024.

Uludağ, Süleyman. "Halvet". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XV, s. 386-387.

———. "Halvetiyye". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XV, s. 393-395.

———. "Mutasavvıf". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, s. 379.

Ulukan, Mehmet. "İslam Kentleri ve Kentleşme Olgusunun Gelişimine Bir Odak Noktası Olarak Tekkeler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 31 (2013): 59-71.

Uluşam, Abdüsselam. "Abdülkadir Geylâni Külliyesi". *İslâm Ansiklopedisi*, c. I, s. 239-240.

Uzun, Mustafa. "Mevlid Edebiyatında Önemli Bir Son Devir Şairi: Mehmed Fevzi Efendi ve Mevlidleri". *MÜİFD*, sy. 33 (2007): 87-128.

Varol, Muharrem. "19. Yüzyıl İstanbul'unda Bazı Tekkelerin Matbaacılık Faaliyetleri". *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 42 (Aralık 2013): 317-47.

———. *II. Abdülhamid'in Danışmanı Ebü'l-Huda Sayyadi'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri: 1850-1909*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2004.

———. *Islahat, Siyaset, Tarikat*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

———. "Kahramanlıktan Kalebendliğe: Kuleli Vak'asının Baş Aktörü Süleymaniyeli Şeyh Ahmed'e Dair Bilinmeyenler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 35 (2015): 97-143.

———. "Meclis-i Mesayih Nizamnamesi". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 23 (2010): 39-68.

———. *Tekke'de Zaman Üsküdar'da Rıfai Sandıkçı Dergâhı ve Vukuât-ı Tekâyâ*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

Vassaf, Osmanzade Hüseyin. *Sefine-i Evliya*. Ed. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş. 5 cilt. Kitabevi Yayınları, İstanbul 2015.

Vildiç, Samir. "Bosna'da Kadirilik Kültürü". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 1 (2014): 109-28.

Virmiça, Raif. "Geçmişten Günümüze Kosava Tekkeleri". *XV. Türk Tarih Kongresi*, c. 14. IX. 2006.

Vural, Hamza Semih. *Sultan II. Abdülhamid'in Tarikatlarla Münasebetleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

"Weber's Three Pillars of Legitimacy: Traditional, Legal-Rational, and Charismatic Authority". Sociological Theories & Concepts. *Sociological Theories & Concepts*, https://sociology.institute/sociological-theories-concepts/webers-three-pillars-legitimacy-authority-types/ Erişim tarihi: 22.11.2022.

Wolper, Ethel Sara. *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*. The Pennsylvania State University Press, 2003.

Yarcı, Selman. "Pierre Bourdieu'da Sosyal Sermaye Kavramı". *Akademik İncelemeler Dergisi* 6, sy. 1 (2011): 125-35.

Yargı, Mehmet Ali. "Muhammed Zahid el-Kevserî (1863-1952) (Hayatı, Eserleri ve Fıkhi Görüşleri)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (2005): 313-30.

Yeşilot, Okan, Çelik, Yüksel ve Varol, Muharrem. *Türkistan Tekkeleri*. Türçek Yayınları, İstanbul 2015.

Yıldız, Esra. "Dağıstan'dan Çin'e Uzanan İlim Yolculuğu: Çin Vâizi Dağıstanlı Seyyid Mehmet Tahir Efendi (Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5, sy. 3 (2021): 439-60. https://doi.org/10.52115/apjir.1034919.

Yıldız, Fatih ve Demirci, Cihat ed. *Bir Sufinin Kaleminden Son Dönem Osmanlının Tasavvufi, Sosyal ve Siyasi Hayatı, Ceride-i Sufiyye Yazıları (1913-1919)*. Büyüyenay Yayınları, 2024.

Yılmaz, H. Kâmil, Ayhan Işık, ve Meliha Aydınlı, ed. *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1758 Numaralı Gelen Evrak Kayıt Defteri)*. C. 4. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025.

Yılmaz, H. Kâmil, Ayhan Işık ve Meliha Aydınlı, ed. *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1767 Numaralı Gelen Evrak Kayıt Defteri)*. C. 5. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025.

Yılmaz, H. Kâmil, Ayhan Işık ve Meliha Aydınlı, ed. *Meclis-i Meşâyih Defterleri (1768 Numaraları Gelen Evrak Kayıt Defteri)*. C. 5. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025.

Yılmaz, H. Kâmil, Ayhan Işık ve Meliha Aydınlı, ed. *Meclis-i Meşâyih defterleri (1772 Numaralı Tekke ve Zaviye Defteri)*. C. 3. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025.

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Esad Erbîlî". *İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, s. 348-349.

Yılmaz, Hasan Kamil. "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar". *Mavera*, 8, 1984.

Yılmaz, Mehmet Emin. "Peçuy Tekkeleri". *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi* (İzmir) 2, sy. 2 (2015): 165-80.

Yılmaz, Murat. "80/20 Kuralı". *Türk Kütüphaneciliği* 19, sy. 3 (2005): 308-20.

Yılmaz, Necdet. *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet: Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Hayatı, Dergâhı, Halifeleri, Eserleri ve Tasavvufî Yolu (Ziyâiyye)*. İlâhiyat Yayınları, Ankara 2020.

———. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*. Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.

Yılmaz, Seda. *Özbek Tekkeleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Yücel, Erdem. "Galata Mevlevihanesi (Kulekapısı Mevlevihanesi)". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2 (1979): 63-83.

Yücer, H. Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: 19. Yüzyıl*. İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

———. *Gümüşhânevi Halifelerinden Oflu Şevki Efendi*. Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2021.

Yüksek, Ahmet Yusuf. "Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis". *Journal of Urban History*, 49/4, (2023): 767-96. https://doi.org/10.1177/00961442211025253.

Yüksel, Ahmet ve Zafer Karademir. "Ulema, Göç ve Devlet: Kırım Harbi'nden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52, sy. 1 (2012): 173-94.

———. "Ulema, Göç Ve Devlet: Kırım Harbi'nden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 31, sy. 51 (2012): 253-76.

Zarcone, Thierry. "Doğulu ve Batılı Yolcuların İntibalarında Buhara Tekkesi". *3. Uluslararasi Tarihi Yarımada Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. Eminönü Belediyesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 52-57.

———. "Hindiler Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 4. Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.

———. "Histoire et Croyances des Derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul". *Anatolia Moderna* 2, sy. 1 (1991): 137-200. https://doi.org/10.3406/anatm.1991.888.

———. "Kaşgari Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 4. Tarih Vakfı, 2003.

———. "Writing the Religious and Social History of Some Sufi Lodges in Kashgar in the 20th Century". *Kashgar Revisited*, ed. Beller-Han Ildiko, N. Schlyter Birgit ve Sugawara Jun. Brill, 2017.

———. *Sufi Pilgrims From Central Asia and India in Jerusalem*. Center for Islamic Area Studies, Kyoto 2009.

Zengin, Mahmut ve Cevherli, Kübra. "Osmanlı Medrese Sisteminde Eğitim-Öğretim Kadrosu Üzerine Bir Değerlendirme". *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, 1. baskı. Mahya Yayınları, İstanbul 2019.

Zipf, George Kingsley. "The P1P2/D Hypothesis: On The Intercity Movement of Persons". *American Sociological Review* 11, sy. 6 (1946): 677-86.

Ziyodov, Shovosil. "The Hajjnâmas from the Manuscript Collection of the Oriental Institute at the Academy of Sciences, Uzbekistan". *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, ed. Alexandre Papas. De Gruyter, 2020.

Альмушев (Hamidulla Almuşev), Хамидулла. *Хаджс-Наме (Hacnâme)*. Издательский Дом «Медина», 2006.

Ахунов (Ahunov), Азат (Azat). "'Татарская' недвижимость на Востоке (Doğuda 'Tatar' Gayrimenkulleri)". *XX. Bek: Страницы истории*, 2002, 79-84.

Гарипова (Garipova), Л. Ш., ve Э. М. Галимжанова (Galimcanova). *Рухи мирас: Хаджж-наме (Ruhi Miras Hacnâme)*. Издательство Академии наук Республики Татарстан, 2020.

Гарифутдинович (Garifutinnovich), Хайрутдинов Айдар (Hayrutdinov Aidar). "Республиканская Турция в дневниковых записях Мусы Бигеева (Musa Bigeev'ın Günlük Kayıtlarında Cumhuriyetçi Türkiye)". *Минбар Исламские исследования* 11, sy. 1 (2018): 15-28.

Загидулин, И. К., ed. *Юсуф Акчура и симбирские купцы Акчурины: сб. статей*. С. 8. Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017.

Маржани (Marjani), Шихабаддин (Şihabeddin). *Рыхлат Эль-Меркани (Rıhlet-el Merjani)*. Казан: Татарлар нәшрияты, 1898.

Риза, Гали. *Хаҗиларга рафик (Hacılarga Rafiq)*. Урнэк, 1909.

Фаритович, Шафиков Ильдар. "Путь в Мекку: будни российских паломников (конец XIX начало XX века) (Mekke'ye Giden Yol: Rus Hacıların Günlük Yaşamı (19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başları))". *Ученые записки Казанского университета, Серия Гуманитарные науки* (Россия, Казань) 156, sy. 3 (2014): 3.

Чокрый, Гали. "Дастан Хадж-наме". 11(146). Çev. Ильдар НУРИМАНОВ. *Медина аль-Ислам*, 2013. https://idmedina.ru/medina/?5604.

پیرزاده نائینی (Pirzade Naini), محمدعلی (Muhammed Ali). *سفرنامه حاجی پیرزاده (Hacı Pirzade'nin Seyahat Rehberi)*. Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran 1343/1964. https://ketabnak.com/reader/27651.