

Kalemname
e-ISSN: 2651-3595
Aralık / December 2018, 3 (6): 78—135

**Anadolu Derviş Çeyizinin Hz. Ali ile Bağlantılı
Menkıbevî Referansları**

Legendary References of Anatolian Dervish Cap Connected with 'Alī b. Abī Tālib

Güldane GÜNDÜZÖZ

Dr. Öğr. Üyesi. Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim
Dalı
Asistant Professor Dr. Kırıkkale University, Faculty of Islamic Science, Department of
Sufism
Kırıkkale, Turkey
guldanesoner@gmail.com
[orcid.org/ 0000-0003-3007-6746](https://orcid.org/0000-0003-3007-6746)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published: 26 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 6 Sayfa / Pages: 78—135

Atıf / Cite as: Gündüzöz, Güldane. "Anadolu Derviş Çeyizinin Hz. Ali ile Bağlantılı Menkıbevî Referansları [*Legendary References of Anatolian Dervish Cap Connected with 'Alī b. Abī Tālib*]", *Kalemname* 3/6 (December 2018): 78—135

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

www.dergipark.gov.tr/kalemnâme

Öz

Tâc, derviş çeyizi olarak bilinen tarikat kıyafetleri içinde merkezi bir öneme sahiptir. Hırka ve tâc IX. yüzyıldan itibaren Anadolu tasavvuf erbabının bir sembolü olarak yerini almıştır. Her bir tarikat, giydikleri farklı renk ve şekillerdeki tâcları, Hz. Peygamber'in ve dolayısıyla Hz. Ali'nin tâcına bağlamak suretiyle tarikatlarının kisvesinde de silsileyi devam ettirmiş olmaktadır. Bu onun tarikat merasimlerinde ve tarikat yapılanmasında üstlendiği rolle ilgili olduğu kadar, rengi, şekli ve parçaları ile sembolik bir yapı içinde bulunması ile de yakından ilgilidir. Bu makalede tâcın yaratılış, mârifet ve manevi hal ve makamlarla ilgili sembolik atıflar içerdiği ve sûfî âlem tasavvurunu temsil eden bir yapı arz ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tekke, Derviş Çeyizi, Tâc, Sembol, Ali b. Ebî Tâlib.

Abstract

Known as the dervish dowry, the dervish cap has a central prescription in the lodge's concrete culture. Dervish clothes and especially dervish cap began to be accepted as a symbol in

the ninth century in the Anatolian lodges. Each of the sects, claimed their hats in different colors and shapes to be inherited from Prophet and ‘Alī. Thus every order is connected to them with a dervish dowry chain. This concerns the ritual of the dervish cap and its place in the order. At the same time, it is important that the dervish cap is in a symbolic structure with its color, shape and parts. Undoubtedly, dervish cap contains symbolic references to creation, divine knowledge and spiritual situation. And the cap in a structure that represents the imagination of the creation of the world in the dervish thought.

Keywords: Lodge, Dervish Dowry, Dervish Cap, Symbol, ‘Alī b. Abī Tālib.

Giriş

İlk çağlardan bu yana insanlar toplumsal statülerini ve siyasi ve ekonomik ayrıcalıklarını göstermek için belirli simgeler taşımışlardır. Kişisel eşya, giysi, asa ve giderek tâca dönüşen baş süsleri bu sembollerden bazılarıdır. Öyle ki bedeninin en önemli bereket merkezlerinden biri olarak kabul edilen saç¹

¹ Kur’an’da iki kez geçen “nâsiye (perçem)” kelimesi aynı amaçları ifade için kullanılmıştır: Alâk, 96/15; Hûd, 11/56.

derin simgesel özelliği sebebiyle örtülerek gizlenmek suretiyle korunmuştur.² Bu bağlamda Doğu kültüründe sadece kadınların değil, erkeklerin de saçlarını örtmeleri gerekli görülmüştür.³

Eski Türkler'de serpûş takmak iktidar alâmeti iken başlığın çıkarılması dua ve yas anlamı taşımakla birlikte teslim olmayı ifade etmektedir.⁴ Başlık takmak Eski Türklerde olduğu gibi İslâm kültüründe de kabul edilen bir uygulamadır. Bu bağlamda imâme/sarık sarmak ve imâmenin uç kısmını sarkıtmak Hz. Peygamber'in sünneti olarak kabul edilmiştir.⁵ Bu çerçevede Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Hayber'e gönderirken ona siyah bir imâme giydirdiği ve söz konusu imâmenin ucunu arkasından ya da iki omzu üzerinden sarkıttığı rivayet edilmiştir.⁶

² Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004, s. 130; Burhan Oğuz, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 412.

³ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 231-232.

⁴ Tankut Sözeri, *Mistik/Gizil Simgeler Gelenek ve Kavramlar*, Kastaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 252.

⁵ Adsız, *Hülâsatü's-Sülûk*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bölümü, no: OEYz1275/1, İstanbul ty., vr. 3b; Mehmed Rifat el-Kâdirî el-Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, no: 3263, İstanbul ty., vr. 17b.

⁶ Muhammed b. Muhammed el-Gumrî Sıbtü'l-Marsafî, *Tirâzu'l-Müzehhebe fî Ecvibeti't- Taylesân ve'l-Hırka ve'l-'Azabe*, İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler

Tarihsel olarak hırkanın giydirilmesinin nebevi sünnetin parçası olarak değerlendirilmesi tartışma konusu yapılmıştır. Hırka giydirmenin referansları arasında Hz. Peygamber'in Hz. Ali ve Abdurrahman b. Avf gibi sahabilerine imame giydirmesi ve şiir inşadında Kâ'b b. Züheyr'e hırkasını giydirmesi gibi rivayetler yer almaktadır. Referansların sıhhat derecesi ne olursa olsun tasavvuf geleneği bakımından hırka giydirme ve bizatihi hırkanın kendisi büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda hırka müridin seyrü sülûke dâhil olduğunu ifade eden bir sembol durumundadır. Hırka, bir taraftan tasavvuf yoluna girmeyi, diğer taraftan Hz. Peygamber'in uygulamalarına atıfla İslâmî giyim-kuşam geleneğini beraberce kendinde mezc etmeyi simgeleyen figüratif bir unsur konumundadır.⁷ Hırka giymek Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ine verilen önemin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Sûfî hırkasının Hz. Peygamber'in ailesinden olanlara giydirdiği "bürde"den esinlenilerek geliştirildiği söylenebilir. Bu

Bölümü, no: 45 Ak Ze 668/2, Manisa ty., vr. 20b; Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heysemî, *Derrü'l-Gamâme fi Dürri't-Taylasân ve'l-'Azabe ve'l-'Îmâme*, Câmi'atü'l-Medîneti'l-Âlemiyye, no: 997/53257, Medine ty., vr. 3b; Nûreddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *el-Makâlâtü'l-Azbe fi'l-Îmâmet ve'l-'Azabe*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 297.4, no: RDS 320, Konya ty., vr. 148b.

⁷ Muhammed b. Tâhir b. Ebi'l-Hasan eş-Şeybânî Ebü'l-Fadl el-Makdisî, *Safvetü't-Tasavvuf*, Thk. Gâde el-Mukaddem Adre, Dârü'l-Müntehabi'l-'Arabî, Beyrut 1995, s. 94.

bağlamda teberrük hırkasını her inanan müslümanın giymesi Ehl-i beyt'e âidiyet duyguları içinde bir saygı ifadesi olarak görülmüştür.⁸

Hicrî beşinci yüzyılda hırka giydirmenin kurallara bağlı ve törensel yapısı hiç kuşkusuz kendisine aynı ölçüler içinde asr-ı saadette bir örnek bulamaz. Şu kadar var ki yine de hırka, sûfiler tarafından kökeni ve ilk uygulamaları Hz. Peygamber dönemine ait geleneksel ve sembolik bir kıyafettir ve Hz. Muhammed Hz. Ali'ye, takva elbisesi adı verilen bu giysiyi giydirmiştir.⁹ Bilahare Hz. Peygamber'in şöyle söylediği rivayet edilmektedir:

Ya Ali ben mi'rac gecesinde nûrdan büyük bir kubbe gördüm. Bu kubbenin ortasında nûrdan bir sandık gördüm. Cebrail'e bu sandığın içinde ne olduğunu sorduğumda Allah, Cebrail'e bu sandığı açmasını emretti. Böylece Allah Cebrail'den bu nûrdan sandığı açmasını ve içindeki hırka, imâme ve tâcı çıkarıp bana giydirmesini buyurdu. Cebrail bu kisveleri bana giydirdi. Cebrail nasıl bu kisveleri bana

⁸ Marsafî, *Taylesân ve'l-Hırka ve'l-Azabe*, vr. 8a.

⁹ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân*, Milli Kütüphane, El Yazmaları Bölümü, no: 06Hk4442, Ankara ty., vr. 102.

giydirdiyse ben de sana giydiriyorum. Sen benden sonra halifesin.¹⁰

Şîî unsurlar içeren bu rivayete göre Hz. Peygamber, kaynağı cennette bulunan yün kisveyi giydirmek suretiyle Hz. Ali'yi hilafetle müjdelemiş ve bunun bir ifadesi olarak onu ibadet ve hilafet seccâdesine oturtmuştur.¹¹ Tarikat geleneğinde hırkaya, “müridin şeyhe bağlanması”, “kendi iradesinden geçerek şeyhin iradesine teslim olması” gibi anlamlar yüklenmesi de bu gibi rivayetlerin bir sonucu gibi görünmektedir. Derviş, şeyhinin kendi elleriyle giydirdiği hırkasının yakasında “La İlahe İllallah”; belinde “Muhammedün Resûlüllah”; eteğinde ise “Ali Veliyullah” yazısını taşımaktadır.¹²

I. Tarikat Geleneğinde Tâc

Tarikat kisvesi ilk dönemlerde zühd ve takvânın bir işareti iken IX. yüzyıldan itibaren tarikatları ve hatta aynı tarikata bağlı kolları birbirinden ayıran simgeler hâline gelmişlerdir.¹³ Her bir

¹⁰ Adsız, *Behce-i Tarîk-i Sa'diyye*, Milli Kütüphane, El Yazmaları Bölümü, no: 06Hk 4444/3, Ankara ty., vr. 1a, 8a.

¹¹ Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân*, vr. 103.

¹² Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân*, vr. 18.

¹³ Tahir Uluç, “Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001, s. 87.

tarikat, giydikleri farklı renk ve şekillerdeki tâcları, Hz. Peygamber'in ve dolayısıyla Hz. Ali'nin tâcına bağlamak suretiyle tarikatlarının kisvesinde de silsileyi devam ettirmiş olmaktadır. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (ö. 1202/1787) bu hususta "On iki tarikin ashabı birbirinden imtiyaz için birer nev tâc-ı tarikat ittihaz eylediler."¹⁴ demektedir. Bilahare bu anlayış, hırka ve tâcı Hz. Peygamber'e, Hz. Mûsâ'ya ve Hz. Âdem'e kadar ulaştıran bir silsile oluşturmuştur. Diğer taraftan tâc sadece tarihsel bir kronoloji içinde yorumlanmakla kalmamış, aynı zamanda ona eskatolojik (uhrevi) bir dayanak da oluşturulmuştur. Bu noktada daha çok menkıbeler devreye girmektedir. Bu menkıbelere göre tâc, Hz. Peygamber'e mi'rac gecesi Cebrail tarafından giydirilmiş ve Hz. Peygamber söz konusu tâc ile mi'raca yükselmiştir.¹⁵

Bir Fütüvvetnâme'de Hz. Peygamber'in mi'rac gecesi tâc giymesi şöyle anlatılmaktadır:

¹⁴ Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi (1202/1787), *Tâc-ı Çehâr Terk-i Kelâm-ı Kadîm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, İzmir Bağışı, no: 298, İstanbul ty., vr. 91b.

¹⁵ Mustafa Fevzi Efendi, *Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Çev. Mahmut Kanık ve Fatma Kavukçu, Hece Yayınları, Ankara 2003, s. 146; Rudi Paret, *Kur'an Üzerine-İslâm Sembolizmi*, Çev. Hüseyin Yaşar, İz Yayınları, İstanbul 2012, s. 119.

Hak Teâlâ Cebrail'e şöyle emretti: "Cennete git! Firdevs-i Alâ'da bir saray yaratmışım. Beyaz inciden, kapısı yeşil zebercedden. Orada kırmızı yakuttan bir sandık vardır. İçinde tâc ve hulle ve kemer vardır. Onları al Burak eyle, getir. Ne kadar melek varsa hepsiyle birlikte Habibim Muhammed Mustafâ'ya git, tâc hil'atin giydir ve Burak'a bindir."¹⁶

Rivayetin devamında cennet kisvesini giyen Hz. Peygamber Burak'la Beytü'l-Makdis'e götürülmüş ve oradan da mi'racaya yükseltilmiştir.¹⁷

II. Tâc ve Temel Referansları

Tâc geleneğinin en sağlam referanslarından biri, Kur'an'da bahsi geçen nişâneli meleklerdir. Kur'an-ı Kerîm'in bu olaylarla ilgili beyanı, "Evet siz sabır gösterir ve Allah'tan sakınırsanız, onlar (düşmanlarınız) hemen şu anda üzerinize gelseler, Rabbiniz *nişâneli beş bin melek*le sizi takviye eder."¹⁸ şeklindedir.

¹⁶ Abdülganî b. Alâüddîn er-Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarîkat*, Haz. Abdullah Aydınlı, TDVY, Ankara 2011, s. 98-100.

¹⁷ Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarîkat*, a. yer.

¹⁸ Âl-i İmrân, 3/125.

Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi ve birçok âlim bu âyette geçen müsevven kelimesini *sarıklı melekler* olarak yorumlamıştır.¹⁹ "Müsevvemîn-nişâneli" demek omuzları arasına kadar sarıklarının uçları nişâne olsun diye indirilmiş, demektir.²⁰ Hz. Peygamber meleklerin böyle nişâneli olduklarını görünce ashâbına "Siz de sarıklarınızda nişâne bırakın. Zira melekler sarıklarında nişâne bıraktılar." diye emretmiştir.²¹

Tasavvufî yorumlara göre Kur'an'ın delaletiyle öğrendiğimiz ve bazı rivayetlerle detayına vakıf olduğumuz müsevven, diğer bir deyişle alâmetleri bulunan ya da nişâneli meleklerle müminler, Bedir, Uhud ve Huneyn Savaşları'nda Allah tarafından desteklenmiştir.²² Bu bağlamda Bedir Savaşı, sarıklara nişâne koyulmasının da bir başlangıcı olarak görülmektedir.²³ Böylece *tesvîm* adı verilen bu uygulama, hicretin ikinci senesinde başlamıştır. Bedir'de müslümanların,

¹⁹ Müstakimzâde, *Tâc-ı Çehâr*, vr. 89b.

²⁰ Muhammed b. Yahyâ el-Buhârî, *er-Risâletü'l-Îmâmiyye (er-Risâle fî Fazîleti'l-Îmâme)*, Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 297.822, Konya ty., vr. 109b.

²¹ Buhârî, *er-Risâletü'l-Îmâmiyye*, vr. 109b.

²² Kemâlüddîn Muhammed b. Ebî Şerîf el-Makdisî, *Savbu'l-Gamâme fî İrsâli Tarafî'l-Îmâme*, Thk. Abdurraûf b. Muhammed el-Kemâlî (thk.), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1425/2004, s. 32.

²³ Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarîkat*, s. 119.

kır renkli atlar üzerinde ve imâmelerinin nişaneleri omuzları arasına kadar indirilmiş beş bin meleklerle desteklendiği ifade edilmektedir.²⁴

Tâcın kendisine uyulması gereken bir arketip (köken örnek) olarak ortaya çıkması, başta Bedir olmak üzere Uhud ve Huneyn gazveleri olarak görülse de bunun farklı rivayet ve menkıbeler dikkate alındığında eskatolojik çok farklı arketiplerinin olduğu anlaşılmaktadır. Hz. İsmâil'e bedel olarak indirilen koçun yününden eğirilerek Hz. Âdem'den başlayan ve Mûsâ Peygamber'e intikal eden beyaz kumaşın yine Hz. Mûsâ tarafından yeşile boyanarak Cebrail'e intikal etmesi ve bunun semâda bir sandık içerisinde saklanması, bilâhare mi'racda Hz. Peygamber'e verilmesi, onun ise tâcı Hz. Ali'ye vermesi ve Hz. Fâtıma'dan olan Hz. Ali soyu eliyle tâcın intikali tâcla ilgili derûnî bir sembolizmin oluşturulduğunun göstergesidir. Rivayetlerde ön plana çıkartılmış olan bir taraftan müminlerin kendilerini tâc konusunda meleklerle benzetmesi emri, diğer taraftan meleklerin tıpkı Hz. Peygamber ve Hz. Zübeyr gibi bazı sahâbenin tâclarına uygun bir biçimde Bedir ve Huneyn'e katıldığıının söylenmesi ve böylece meleklerin inananların

²⁴ Buhârî, *er-Risâletü'l-İmâmiyye*, vr. 109b.

inançsızlardan ayrılmasını sağladıklarının ifade edilmesi ilgi çekicidir.

Bununla adeta müslümanlar arasında kolektif bir ruh ve bu ortak psikolojinin bir göstergesi olarak ötekinden farklı bir giyim şekli belirlenmek istenmiştir. Özellikle tesvîm olayının orucun farz kılındığı hicri ikinci yıla tarihlenmesi manidardır. Çünkü daha önce Medine’de Hz. Mûsâ’nın tuttuğu oruca imtisâlen yahudilerin oruç tuttuğunu öğrenen Hz. Peygamber’in, kendisinin yahudilere göre Hz. Mûsâ’ya çok daha yakın olduğunu söyleyerek aşure orucunu tuttuğu bilinmektedir.²⁵ Hicri ikinci yılda ise orucun farz kılınması ile Hz. Mûsâ şeriatı yerine müstakil İslâm şeriatının ikame edildiği görülmektedir. Önceki peygamberlerin uygulamaları ise “şer’u men kablenâ” kapsamında devam etmiştir. Bütün bunlar göstermektedir ki İslâm toplumu ibadet, muâmelât ve giyim kuşam gibi uygulamalarında hicri ikinci yıldan itibaren bağımsızlaşmaya başlamıştır.

Müsevvem meleklerin sarıklarının renkleriyle ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Abdullah b. Zübeyr’e isnat edilen bir

²⁵ Müslim, “Sıyâm”, 124; İbn Mâce, “Sıyâm”, 41.

hadise göre meleklerin sarıklarının rengi sarıdır. Bedir Savaşında Hz. Peygamber'in ve Abdullah b. Zübeyr'in sarıkları da sarı renkteydi. Hatta Hz. Peygamber'in "Melekler Ebû Abdillâh'ın (yani Zübeyr'in) nişânesi ile geldiler." dediği nakledilmektedir.²⁶

İbn Ebî Hâtim'in beyanına göre Hz. Zübeyr, Bedir günü başına sarı bir sarık sarmıştı. Melekler ise başlarında sarı sarıklarla inmişlerdi. Aynı hadisin başka tarikleri de vardır.²⁷ İbn Mesud gibi bazıları ise Bedir günü yardım için nüzûl eden meleklerin sarıklarının yeşil, sarı, kırmızı, siyah ve beyaz gibi farklı renklerde olup, hâkim rengin sarı olduğunu söylemişlerdir.²⁸ İbn İshak konu ile ilgili olarak "Bedir günü melekler beyaz sarıklı idiler. Melekler, sarıklarının ucunu sırtlarına salıvermişlerdi. Huneyn günü de kırmızı sarıkları vardı." demektedir.²⁹

a. Bir Sembol Olarak Tâc

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *ed-Diâme fi Ahkâmi Sünneti'l-İmâme*, Thk. Muhammed Adnân b. el-Hâc ve Muhammed Yasin, Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, Şam 1342/1924, s. 67.

²⁷ Ebû'l-Fidâ' el-Kureşî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dârüt-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', c. II/VIII, Riyâd 1420/1999, s. 114.

²⁸ Kettânî, *ed-Diâme*, s. 67-68.

²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 113.

İslâm tasavvufunda yoğun bir sembolik dil hâkimdir. Farklı renk ve şekillerdeki derviş tâcında da pek çok anlam barınmaktadır. Bu bağlamda İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'nin "Avâmın elbisesi sûret libâsıdır, hakikate dayanmaz. Gerçi havâssın elbisesi de sûret libâsıdır, ancak hakikate dayanır. Çünkü bu libâs işaretler üzerine bina edilmiştir."³⁰ sözü tasavvufî geleneğin derviş çeyizine yüklediği sembolik anlamı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu kapsamda tek parçadan oluşan külahlar, Allah'ın birliğinin ve Hz. Peygamber'in mükemmel duruşunun ya da gökyüzünün sembolü olarak görülmüştür. İki terkli külahlar, cennet-cehennem, hayat-ölüm, güneş-ay gibi dünyadaki karşıtlıkların simgesi olarak yorumlanmış ve iki harften oluşan "kûn: ol (كُن)" emrini ve yaratmayı temsil ettiği kabul edilmiştir. Üç terkli külahların, bazen Allah-Hz. Muhammed-Hz. Ali'yi temsil ettiği ifade edilmiş, bazen ise bunlar üç harften oluşan tüm ilahi isimlere isnat edilmişlerdir.³¹ Benzer şekilde Hz. Peygamber varlık dairesinin noktası olarak görülmüş ve *Nûr-ı Muhammedî*

³⁰ Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 335.

³¹ Paret, *İslâm Sembolizmi*, s. 127.

düşüncesi doğrultusunda tâcın gülünün farklı diğer temsillerle beraber Hz. Peygamber’i temsil ettiği kabul edilmiştir.³²

Tarikat silsilelerinde Hz. Ali’nin önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber’in ilmin şehri, Hz. Ali’nin ise bu şehrin kapısı olarak tasvir edilmesi, tasavvuf düşüncesinde Hz. Ali’ye verilen değeri ortaya koymaktadır.³³

Bu karizma doğrultusunda derviş çeyizleri Hz. Ali ile bağlantılı olarak tasvir edilmiştir. Hz. Ali'nin beyaz sarık sardığı ve sarığının sarkan ucu olan risalesini iki omzunun ortasından sarkıtığı şeklinde rivayetler³⁴ varsa da Hz. Peygamber’in ailesinin ve özellikle Hz. Fâtıma’dan devam eden soyunun zamanla yeşil ile sembolize edildiği görülmektedir. Günümüzde de Müslüman Hindistan ya da Pakistan gibi ülkelerde seyyid ailelerinin bazıları kendilerini diğer müslümanlardan üstün tutmakta ve kendilerine ayrıcalıklı bir

³² Muhammed Gâzî Hüseyin Ağa, *et-Tarîkatü's-Sa'diyye fî Bilâdi's-Şâm*, Dârü'l-Beşâir, c. I/II, Humus 2003, s. 76.

³³ Eşrefoğlu Abdullah b. Eşref el-İzniki, *Tarîkatnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, no: 4667, İstanbul ty., vr. 9a.

³⁴ Makdisî, *Savbu'l-Gamâme*, s. 34.

toplumsal konum sağlayan özel bir kudsiyetle veya bereketle çevrili olduklarını iddia etmektedirler.³⁵

b. Tâc ve Hz. Ali'nin Karizması

Bir statü ifadesi olan sarığın ucunun/risâlenin sarkıtılmasında sûfiler Hz. Ali'ye diğerlerinden daha farklı bir konum yüklemişlerdir. Hz. Ali, Hz. Peygamber ile aynı vakitte aynı yerden sarığın ucunu sarkıtmayı ayıp görerek onun sarkıttığı başka bir yönü tercih etmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber bizzat Hz. Ali'ye risâlesini salıvermesini emretmiştir. Bunun Hz. Ali'ye hem heybet vermesi hem de diğer insanlardan ayırıcı bir alâmet olarak yorumlanması, risâle sarkıtmanın hilafet alâmetlerinden kabul edildiğini göstermektedir.³⁶

Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Yemen'e gönderirken önünden bir zir'a ve arkasından da bir şibr sarkıtmak suretiyle imame giydirdiği rivayet edilmiştir.³⁷ Yine Abdurrahman b. Avfı bir seriyyeye gönderirken bizzat Hz. Peygamber'in ona siyah bir sarık sararak arkasından dört parmak veya buna yakın bir

³⁵ Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2012, s. 99.

³⁶ Kârî, *el-Makâlâtü 'l-Azbe fi 'l-İmâmet ve 'l-Azabe*, vr. 149a.

³⁷ Kettânî, *ed-Diâme*, s. 59.

miktar sarkıtmış ve ona "Ey İbn Avf! Sarığını böyle sar. Çünkü bu daha belirgindir ve güzeldir."³⁸ dediği nakledilmektedir. İbn Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber sarık sardığı zaman sarıgın ucunu iki omuzu arasına sarkıtmıştır.³⁹

Tâcin sarkan ucu/risale ne kadar anlamlar barındırıyorsa, tacın tepesinde bulunan bazı işaret ve işlemler de o kadar anlamlıdır. Yeşil çuha üzerine birbirini içinde üç halkalı beyaz üç daireden oluşan "Bağdadî gülü", "Hayy (حي)" isminin ebced karşılığı olan on sekiz yapraklı "Eşrefî gülü", Hayy ismi üzerine tıgılı ve havuzlu "İsmâilî gülü" ile "Kafesli kız gülü" Kâdirî tâclarında kullanılır. Rifâiyye, Bedeviyye ve Sa'diyye tarikatlarının gülleri Hz. Ali'nin Celcelûtiyye manzumesinin vefkini, Halvetiyye'nin kollarına ait gül dört adet kelime-i tevhid şeklini içerir.⁴⁰

Tâca yerleştirilen gül motifinin beş, altı ve yedi tıgılı yıldız şeklinde olanları mevcuttur. Buna ilave olarak yaprak desenli, tılsım ve vefkler içeren motiflere de rastlanmaktadır. Tasavvuf kültüründe gül motifinin Hz. Peygamber'i simgelemesine

³⁸ Makdisî, *Savbu'l-Gamâme*, s. 39.

³⁹ Nesâî, "Ziyne", 111; Ebû Dâvûd, "Libâs", 21.

⁴⁰ Semih Ceyhan, "Tâc", *DİA*, TDVY, c. 39, İstanbul 1995, s. 365.

benzer şekilde yaprak motifinin de Hz. Ali'ye işaret ettiği yorumları yapılmıştır.⁴¹

Tekkelerde irâdet ve teberrük tâcının yanında velâyet tâcı da giydirilmiştir. Şeyh müridinde velâyet eserlerini ve vusûl alâmetlerini müşahede ettiğinde onun halife olma zamanının geldiğine karar verir. Bundan sonra şeyh müridine velâyet hırkası ve tâcı giydirir ve belirlediği bir tekkeye görevli olarak gönderir. "Tâc-ı ârif oldur ki Sultânü'l-Enbiyâ Muhammed Aleyhisselâm ve Ali Haydar Kerrâr'a eriştire ve isbâtını bile. Tâc-ı câhil oldur ki Muhammed Ali'ye eriştirmeye ve isbâtını bilmeye, taklîd ile giymiş ola."⁴² diyen şeyh müridine bu kisveyi giydirirken aslında ona kendi inayet teşrifini giydirmiş böylece onun insanların itaatini ve saygısını kazanmasının yolunu açmıştır.⁴³

⁴¹ Adsız, *Yeniçeriyân Tarîki*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bölümü, no: BeYz00714/2, İstanbul ty., vr. 19b.

⁴² Muhammed el-Bâkır, *Kisvetü'l-İrşâd*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bölümü, no: OEYz000027/4, İstanbul ty., vr. 10a.

⁴³ İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları- Misbâhu'l-Hidâye ve Miiftâhu'l-Kifâye*, Çev. Hakkı Uygur, Kurtuba Yayınları, İstanbul 2010, s. 156.

Beş terkli tâcın İslâm'ın beş şartını;⁴⁴ müslümanların günlük olarak kıldıkları beş vakit namazı; vacib, mendub, mübah, haram ve mekruh olmak üzere İslâm'ın beş şer'î hükmünü; beş duyu organını ve insanın batinında olan akıl, ruh, nefis, aşk ve muhabbet hislerini simgelediği rivayet edilmiştir.⁴⁵ Yine beş terkli tâcın kalp, sır, ruh, hafî ve ahfâdan ibaret olan letâife; Hamse-i âl-i abâ, pençe-i âl-i abâ veya ehl-i kisâ ashabına yani Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e işaret olduğu belirtilmiştir.⁴⁶

Bektaşîler'de dini kıyafetin en özgün parçası "Hüseyinî tâc" olarak bilinen başlıktır. "Dışı nûr içi on iki imam" olarak nitelenen tâc,⁴⁷ keçeden yapılmıştır ve her biri on iki imamı temsil eden on iki bölüme ayrılmıştır. Nadir olmakla birlikte yedi bölümlü ve dört bölümlü tâclar da vardır. İster on iki dilimli, ister yedi dilimli olsun, her başlığın tepesinde, tam ortada Allah'ın, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin birliğini

⁴⁴ Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmû'atü'z-Zarâif Sandûkatu'l-Ma'ârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez Bölümü, no: 2492/101, İstanbul ty., vr. 45a.

⁴⁵ Yahyâ Âgâh, *Mecmû'atü'z-Zarâif*, vr. 46a, 47a.

⁴⁶ Adsız, *Risâle-i Seyru Sülûk*, Milli Kütüphane, El Yazmaları Bölümü, no: 06YzA1107/9, Ankara 1126/1714, vr. 40b.

⁴⁷ Haşim Baba Üsküdârî, *Keyfiyet-i İlbâs-ı Tâc ve'l-Hırka*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bölümü, no: OEYz0893, İstanbul ty., vr. 7a.

simgeleyen bir düğme ya da bir topuz bulunur.⁴⁸ Benzer şekilde Bektaşîler türbe duvarlarını süslemek için Bektaşî simgelerinden yapılmış duvar resimleri kullanmışlardır. Dairesel türbelerin tavanları (sıva ya da boyayla) on iki bölüme ayrılmış, bu da ortaya ters yüz edilmiş bir Hüseyinî tâcı andıran bir görüntü çıkmasına sebep olmuştur.⁴⁹ Türbe ve kabristandaki mezar taşlarının Bektaşîler'e ait olup olmadığı ilk bakışta anlaşılabilir. Çünkü Bektaşî mezar taşlarının üst kısımları Hüseyinî tâc şeklindedir.⁵⁰ Benzer şekilde Alevî-Bektaşî resim sanatında Hüseyinî tâcın on iki bölümünde sembolik olarak temsil edilen on iki imamın adları, muhtelif kaligrafilere ve âyin sırasında kullanılan bazı eşyaların üzerinde kazılı hâlde bulunabilmektedir.⁵¹

c. Hz. Ali, Tâc ve Renk Sembolizmi

Çok farklı boyutları olan bir referans ağına sahip giysi renklerini analiz ederken yalınkat bir değerlendirme son derece hatalı sonuçlar verebilir. Bu sebeple renklerle ilgili

⁴⁸ Frederick De Jong, "Bektaşîlik'te İkonografi", *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, Ed. A. Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005, s. 263.

⁴⁹ Jong, "Bektaşîlik'te İkonografi", s. 267.

⁵⁰ John Kingsley Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul 1991, s. 37, 46, 47, 217, 248, 250, 261, 284.

⁵¹ Jong, "Bektaşîlik'te İkonografi", s. 271.

değerlendirme ancak oldukça girift ilişkiler dikkate alınmak suretiyle yapılabilir. Zira renklere yüklenen değer, derin bir eskatoloji, derûnî bir hakikat ya da bir arketipe dayalı dinî bir figür ile ilişkili olabileceği gibi muhalif bir tavrın sonucu olan siyasî bir temele veya kültürel ve etnolojik bir eğilime dayanabilir. Bazen bu, kişisel bir tercih ve estetik bir yön içerir. Bu durum, ihtiyatlı bir şekilde konuya yaklaşılmasını ve genellemelerden sakınılmasını gerekli kılar. Söz gelimi Harûriyye Fırkası'nın ve Karmatîler'in sancağının, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin giysilerinin ve imamesinin beyaz olması⁵² ve Seneviyye'den Mübeyyiza fırkasının, Abbâsî Devleti'nin rengi olan siyahı protesto etmek amacıyla beyaz giyinmesi⁵³ siyasî bir tavidir. Oysaki Cebrail'in Hz. Peygamber'e görüldüğü zaman giysisinin beyaz olması eskatolojik ve dinî sembol değeri taşıyan bir durumdur.

c. 1. Hz. Ali, Tâc ve Siyah Renk Sembolizmi

⁵² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, c. III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty. s. 224.

⁵³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Thk. Emîn Muhammed Abdulvehhâb vd., Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, c. I/XVIII, Beyrut 1999, s. 555.

Hz. Peygamber'in hayatında renklerin değer ifadesi olmayan alelâde bir şey olduğunu veya renklerin her zaman sembolik anlamlar oluşturacak şekilde kullanıldığını söylemek üstünkörü bir değerlendirme olur. Renk ifadesi içeren hadislerin bütünü dikkate alındığında renklerin bazen uhrevi bir hakikatin somutlaştırılmasında, bazen bir sevincin veya üzüntünün ifadesinde, bazen ise siyasî ve askerî bir yapının parçası olarak kullanıldığı görülür. Bazı durumlarda ise renkler konusunda nebevî müdahale, toplumsal düzeni bozacak eğilimlerin ortadan kaldırılmasına matuftur. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in kılık kıyafette ya da saçın ve sakalın renginde bizatihi müdahil olarak, kültürdeki renk çağrışımları üstünden bir değerler manzumesi kurmak istediği söylenebilir. Hz. Peygamber, çiğ renkteki sarı elbiseyi yasaklarken de siyah sarık sarıp, siyah bayrağı kendi otoritesine alem yaparken de bu eğilim sezilmektedir. Bazı durumlarda renk kullanımlarının özel bir anlamı olmadığı görülse de çoğu zaman renklerle ilgili olarak -hadislerin bir kısmında olduğu gibi- Kur'an'da da benzer bir alegori kurma eğilimi vardır. Kur'an, tıpkı hadisler gibi renkleri hem hakiki bir renk ifadesi olarak kullanmış hem de çağrışımlarından yararlanmıştı. Bunda Arap kültüründe

renkleri aynı zamanda birer isim olarak kullanma eğilimi de etkili olmuştur.

Konunun diğer bir yönü siyasîdir. Renklere siyasî anlamlar yüklenmesi, öteden beri örnekleri çokça görülen bir durumdur. Tarihsel metinlerde siyasilerin ve devlet ricalinin giydikleri giysilerin renkleri belirtildiğinde çoğu defa üstü örtülü bir biçimde siyasî bir tutuma gönderme yapıldığı akla gelmektedir. Örneğin Makrîzî'nin Fâtımî halifesi el-Hâkim-Biemrillâh'ın beyaz bir dirâ'a giydiğine dair verdiği bilginin⁵⁴ satır arasında bunun gündelik alelâde bir durum olmaktan çok siyasî bir tutum olabileceği kanaati oluşabilmektedir. Bu düşüncüyü besleyen şey, Makrîzî'nin, kitabının muhtelif yerlerinde halifenin beyaz elbise giydiği ve beyaz sarık sardığına ilişkin ısrarlı şekilde verdiği bilgilerdir.⁵⁵ Aslında bir siyasî grubun belirli bir renk tercihinin arkasında kendilerini ötekilerden ayırma arzusu ve kendine özgü siyasî bir grup oluşturma düşüncesi yatmaktadır. Bu siyasî ve militar tavır grupların kendi varlıklarını daha belirgin hale getirmek için başvurdukları bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁵⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ' bi-Ahbâri'l-E'immeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ'*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. II/II, Beyrut 2001, s. 101.

⁵⁵ Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ'*, c. II, s. 134, 150, 159-160.

c.2. Hz. Ali, Tâc ve Yeşil Renk Sembolizmi

Giysilerle ilgili olarak yeşil renk daha çok Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma'dan gelen neslinin bir ifadesi olarak görülmüştür. Hz. Peygamber'in en çok yeşil rengi sevdiğine ilişkin sağlam bir rivayet bulunmasa bile onun zaman zaman yeşil elbise giydiği bilinmektedir.⁵⁶ Yeşil rengin doğrudan Hz. Peygamber'in soyunu ifade eden bir renk halini alması, yeşile yüklenen kudsiyetle bağlantılı görünmektedir. Yeşil rengin Hz. Peygamber'in soyu ile ilişkilendirilmesi ilk defa Halife Me'mûn'un politikası olarak ortaya çıkmıştır. Me'mûn, Ali Rıza b. Mûsâ el-Kâzım (ö. 203/819)'ı veliaht olarak ilan etmeden kısa bir zaman önce (201/817) Abbâsiler'le bütünleşen ve siyasi bir alâmet olarak kabul edilen siyah kisvenin terk edilmesini ve bunun yerine yeşil elbise giyilmesini emretmiştir.⁵⁷

Bu, bazı araştırmacıları yeşilin Hz. Ali taraftarlarının rengi olduğu düşüncesine yöneltse de Me'mûn'un söz konusu uygulaması dışında yeşilin Hz. Ali taraftarlarının rengi olduğuna dair yeterince tarihsel kayıt bulunmamaktadır. Kaldı

⁵⁶ Nesâî, "Ziyne", 96; Tirmizî, "Şemâil", 14.

⁵⁷ Kettânî, *ed-Diâme*, s. 97.

ki Ali Rıza'nın halife seçilmesi ile yeşil giysi arasında doğrudan bir bağ olmadığı ve Hz. Ali taraftarlarının renginin beyaz olduğu görüşünde olanlar da vardır.⁵⁸ Me'mûn'un, Abbâsîler'in siyasî rengi siyahı yeşile dönüştürme hamlesinin⁵⁹ Bağdat halkı tarafından tepki ile karşılanmasından sonra tekrar siyasî renk olarak siyaha döndüğü bilinmektedir.⁶⁰

Genel bir kabul olarak o dönemde siyah, Abbâsîler'in; beyaz ise müslümanların tamamının sembolü olarak görülmektedir. Abbâsîler döneminde renklerin grupları ifade etmek üzere kullanılması bir gelenektir. Bu doğrultuda mavi hıristiyanların, sarı renk ise yahudilerin rengi idi. Kırmızı rengin mahiyeti ise tartışmalı bir durumdaydı. Kırmızının mekruh, caiz veya haram oluşu konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Me'mûn dönemindeki siyahtan yeşile doğru dönüş hareketi Ali Rıza b. Mûsâ el-Kâzım'ın ölümü ve Bağdat ehlinin yeşile karşı tepkisiyle siyaseten akim kalsa da yeşil renk, Hz. Fâtıma'dan gelen Hz. Ali soyluların sembolü olmaya devam etmiştir.

⁵⁸ Sâlih Ahmed el-Alî, *el-Mensûcât ve'l-Elbisetü'l-'Arabiyye fi'l-Uhûdi'l-İslâmiyyeti'l-Ûlâ*, Şirketü'l Matbûâtî li't-Tevzîi ve'n-Neşri, Lübnan 2003, s. 160-161.

⁵⁹ Ebü'l Hasan b. Ali Mes'ûdî, *Mürüci'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Thk. Kasım Şemmâ' er-Rifâî, c. III, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1989, s. 1016.

⁶⁰ Taberî, *Târîhu'l-Umem*, c. III, s. 1037.

Ancak bir müddet sonra onlar bütün elbiselerinin yerine, sadece sarıklarının üzerinde taşıdıkları yeşil kumaş parçası ile bu simgelerini sürdürmüşlerdir. Bu bez parçasına “şutfe” denmiştir. Bu âdet, 773/1372’ye kadar devam etmiştir. Devrin Memlûklü sultanı Zeynüddîn Şa’bân b. Hüseyin b. Kalâvûn (ö. 777/1376), ileri gelenleri diğer insanlardan ayırabilmek için imâmelerine yeşil isabe sarmalarını istemiştir.

Tarih içinde Hz. Peygamber’in soyundan gelenler yeşil sarık sararak diğerlerinden ayrıldılar. Bu durum yeşil renk çevresinde oluşturulan farklı mitlerle daha güçlü bir hale getirilmiştir. İran’ın tasavvuf büyüklerinden biri olan Ebü’l-Mekârim Muhammed es-Simnânî (ö. 736/1336) yeşili Zümrüt Dağ’ında tecellî eden, siyahın ardındaki ezeli ve ebedi güzellik olarak görmüş ve bu renge *ilâhî bir güzellik* sıfatını yakıştırmıştır.⁶¹ Hz. Peygamber’in “Kıyamet günü insanlar haşredilecek, ben ve ümmetim bir tepenin üzerinde olacağız. Rabbim bana yeşil bir elbise giydirecek.”⁶² şeklindeki bazı hadisler yeşil rengin manevî gücünü daha da pekiştirmektedir. Buna mukabil Suyûtî gibi bazı âlimler yeşil kisvenin sünnet

⁶¹ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 39.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mektebetü'l-İslâmiyye, c. III, Beyrut ty., s. 456.

olmadığını, Memlük Sultanı Zeynüddîn Şa'bân b. Hüseyin b. Kalâvûn'un kendilerini diğerlerinden ayırmak için bu uygulamayı başlattığını söylemektedirler.⁶³ Ancak yaygın kabule göre Hz. Peygamber, yeşili cennet rengi olduğu için diğer renklere nazaran daha çok sevmektedir. Öyleki Hz. Peygamber'in sırf heyetler geldiğinde giymek üzere bulundurduğu yeşil bir kıyafetinin olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁴ Fakat ifade edildiği üzere yeşil giysi artık sadece Hz. Peygamber'in sünneti olup olmaması noktasından yaklaşılacak bir mesele olmayıp Suyûtî'nin düşündüğünün aksine farklı mit ve menkıbelerle çoktan kendisine bir semboller ağı ve alegorik bir dil inşa etmiştir.

Hz. Peygamber'in sünneti olarak görülmesinin yanı sıra adeta ruhani bir gücün temsilî bir anlatımı durumuna sokulan yeşil renk, eskatolojik ve mistik temalarla yoğrulmuş zamanla daha kuvvetli bir siyasî imge halini almıştır. Bazı dönemlerde temsil ettiği şeylerin gücü değişse de yeşil renk, farklı referans noktalarına vurgu yaparak özellikle "yeşil sarık imgesi" ile Hz. Peygamber'in ahfâdıyla ilişkilendirilmeye devam etmiştir.

⁶³ Kettânî, *ed-Diâme*, s. 95.

⁶⁴ Kettânî, *ed-Diâme*, s. 96.

Elbette farklı siyasal yapılarda yeşil sarığın, farklı kültürel referansları olmuştur. Fakat çoğu zaman İslâm dışı ve seküler referansları göz ardı edilerek daima seyyidlik ve Hz. Peygamber'in soyunu sürmek iddiası yeşil sarık uygulamasına gerekçe yapılmıştır. Sarığın rengi kadar biçimi de Hz. Ali'nin sarık sarma şekli ile izah edilmiş, risâleyi aşağıdan çıkarmanın, Hz. Peygamber'e, risâleyi yukarıdan çıkarmanın ise Hz. Ali'ye teşbih olduğu söylenmiştir.⁶⁵ Zamanla Hz. Ali ile ilgili farklı figürler ve semboller de yaygınlık kazanmıştır. Söz gelimi yeniçeri ocağının, yarısı kırmızı, yarısı sarı olan sancağının ortasında Zülfikâr amblemi konulması bunun tipik bir örneğidir. Denizde kaybedilen sancaklar dikkate alındığında elde mevcut ilk Osmanlı sancağının 1559'a tarihlendiği söylenmektedir. O zamanlar kayrak taşı renginde olan Osmanlı sancağı, sonradan yeşil olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber soyundan gelenler savaflara, doğuştan hakları olan yeşil giysiler giyerek müstakil bir bölük olarak katılmışlardır.⁶⁶

⁶⁵ Mehmed Rifat el-Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*, vr. 22a.

⁶⁶ Godfrey Goodwin, *Yeniçeriler*, Çev. Derin Türkömer, Doğan Kitap, İstanbul 2011, s. 75.

Oysaki bahsedildiği üzere Abbâsîler döneminde Me'mûn tarafından Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan olan soyuna bir işaret olarak kabul edilen yeşil rengin siyasî yönü dışında daha derin ilişkilere göndermede bulunduğu muhakkaktır. Bu ilişkiler yeşile atfedilen kutsallıkla ve farklı eskatolojik menkıbelerle açıklanabilir. Yeşil renk her şeyden önce Hz. Peygamber'in küfür ehlinden ayırt edilmek üzere beyaz ve siyahla beraber sarıklarında tercih ettiği bir renktir. Aynı zamanda yeşil vaktiyle Kâbe'nin örtüsünün rengi olmuştur.⁶⁷

Yeşil renk Kur'an kıssalarında cennet ehlinin elbisesinin⁶⁸ ve Hz. Peygamber'in cennetle ilgili hadislerinde müminlerin ruhlarının, üstlerinde etrafı temâşâ ettikleri cennet kuşlarının rengidir.⁶⁹ Kur'an'da özellikle cennet ve onun nitelemesi söz konusu olduğunda hatırmıza gelecek olan başlıca unsurlardan biri onun altından ırmaklar akan bahçeler, çok çeşitli, hatta hiçbir gözün görmediği meyveler ile yüklü olması gibi somut özelliklerin yanında mücerret bir niteleme ve anlatım yolu olarak yeşil renktir. Bu, yeşilin gerek gözlerimizde, gerekse

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. IV, s. 124.

⁶⁸ "Rüyada yeşillik görmek cennete işarettir." Dârimî, *Sünen*, "Rüyâ", 13.

⁶⁹ "Şehitlerin ruhları cennet meyvelerine asılı yeşil kuşların içindedir." Müslim, *Sahih*, "İmâre", 121; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cihâd", 25.

ruhumuzda meydana getirmiş olduğu müsbet etkinin yanı sıra ebedi gençlik ve ölümsüzlüğü temsil etmesindedir.⁷⁰ Bu çağrışımlarda yeşilin Arapçaya farklı tezahürlerle yansımış olan Arap kültüründeki anlam dairesi ihmal edilmemelidir. Yeşil renk, Arap örfünde baharın, canlılığın ve hayatın ifadesidir.⁷¹ Ayrıca Şevkânî'nin ifadesiyle yeşil renk, cennet ehlinin kisvesinin rengi olduğu kadar göze en güzel görünen son derece estetik bir renktir.⁷²

Yeşil rengin Hz. Peygamber'in soyundan olmanın bir alâmeti haline gelişinde zikri geçen kabullerin yanı sıra bazı menkıbelerin de önemli bir rolü vardır. Farklı disiplinler ile mukayese edildiğinde özellikle tasavvufta yeşile ve diğer renklere, Hz. Peygamber'in soyundan olmayı temsil ettiği kadar yaratılış, mârifet ve seyrü sülûkla ilgili olarak -bazısı daha tarihsel ve siyasi referanslar şeklinde olmak üzere- farklı temsiller çerçevesinde yaklaşmaktadır.

⁷⁰ Salâhaddîn Abdullah b. Abdülaziz Salâhî el-Uşşaki, *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, no: 297.7/264, İstanbul ty., vr. 7a.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. IV, s. 122.

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî el-Yemenî, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Müntekâ'l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr*, Dârü'l-Hadis, c. II, Kahire 1413/1993, s. 95.

Yeşil rengin tâc ile bağlantısını açıklayan en ilginç risâlelerden biri olan *Gül Risâlesi*'nde Derviş İbrahim el-Eşrefî el-Kâdirî, Kâdirî gülünün yeşil olmasının remizlerini açıklamaktadır. Buna göre Kâdirî gülü, Abdülkâdir-i Geylânî'nin mazhariyeti olan "Hayy (حی)" isminin nûraniyeti yeşil olduğu için yeşil çuha üzerine işlenmektedir.⁷³ Başka bir risâlede ise tâcın yeşil olması şöyle açıklanmaktadır:

Ve tâc-ı şerîfin rengi siyâha karîb yeşil olması kurb-i fenâya ve ahcâr-ı insâniyyeden hacr-i zümrüde delâlet eder. Hazret-i Şeyh (kuddise sırruhu) buyurur ki, hacr-i zümrüd, kalb-i ârifde bir kuvve-i mevhubeden ibârettir ki, şeytân ol ârife lâhik oldukça onun keydi mülâhazasında âmâ ve medhûş olur, hâssa-i zümrüden yılanın gözü âmâ olduğu gibi. Hattâ ârif-i billâh olduğu beyte dühûle cesaret edemediği meşhûdları olduğunu zikreylemişler, gerek ol ârif kâim gerekse nâim olsun.⁷⁴

İnsanı adeta değerli taşlardan müteşekkil bir yapı olarak gören bu tasavvufî metin ârifin kalbinde bulunan bir güç noktasını

⁷³ Derviş İbrâhim el-Kâdirî el-Eşrefî, *Gül-i Âbâd Risâlesi*, Safiyüddin Erhan Özel Arşivi, vr. 3b.

⁷⁴ Salâhî, *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, vr. 7a.

zümrüt taşı olarak temsil etmekte ve bunun bir ifadesi olarak tâcın yeşil olduğunu ifade etmektedir. Olağanüstü ve mucizevî olaylarda ve fizik dünya ile metafizik âlemin her buluşmasında tıpkı fizik dünya ile metafizik âlemin arakesitinde bulunan yeşil sarıklı Hızır figüründe olduğu gibi arka fonu yeşil renk oluşturmaktadır.⁷⁵ Yeşilin zümrüt ile ilişkilendirildiği rivayetler ise daha yoğun temsilleri içinde barındırmaktadır. Yeşilin çevresinde oluşturulmuş alegorik dil farklı göndermelerde bulunsa da temelde yeşil renk Hz. Peygamber'i temsil etmekle öne çıkmaktadır. Bu itibarla yeşil ile sembolize edilen Hz. Peygamber'in soyundan gelmek ve saygın olmak için oldukça geçerli bir vesiledir.

Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi'nde yeşil, Hz. Ali'yi simgelemesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. *Velâyetnâme*'ye göre Hacı Bektâş-ı Velî, Horasan erenleri ile karşılaşır. Horasan erenleri, Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşının küçüklüğüne bakarak onda velâyet bulunamayacağını iddia ederler. Hacı Bektâş-ı Velî kendisinin Hz. Ali soyundan geldiğini ispat etmek istediğini belirtir. Horasan erenleri, Hz. Ali'nin avucunun içinde yeşil ve

⁷⁵ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, TDVY, Ankara 2012, s. 98.

nûrânî bir benin bulunduğunu söylerler. Buna göre eğer Hacı Bektaş Hz. Ali soyundan geliyorsa onda da Hz. Ali'de olduğu gibi yeşil bir ben bulunmalıdır. Bunun üzerine Hacı Bektâş-ı Velî avucunu açar ve mübarek elinin ayasında bulunan latif, nûrânî yeşil beni Horasan erenlerine gösterir ve böylece neslinin Hz. Ali'ye dayandığını başka bir göstergeye ihtiyaç duymayacak şekilde ispatlamış olur. Menkıbenin devamında Horasan erenleri bu durum karşısında Hacı Bektâş-ı Velî'nin elini öper ve ayağına dökülürler. Pişmanlıklarını göstermek için başlıklarını indirip önlerine koyar ve af dilerler. Hacı Bektâş-ı Velî Horasan erenlerinin özürlerini kabul eder ve tarikatının erkânına göre onların başlıklarını birer birer tekbirleyerek başlarına giydirir. Öyle ki Hacı Bektâş-ı Velî'nin şeyhi Lokman Perende bile kisvesini indirmiş ve onun önüne koymuştur. Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, şeyhi Lokman Perende'nin tâcını da mezidleyerek (tekrar tekbirleyerek) başına giydirmiştir.⁷⁶ Görüldüğü üzere tâc, manevi hükümranlık figürü olarak son derece kuvvetli bir sembolizm barındırmaktadır.

⁷⁶ Hamiye Duran, *Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, s. 90-93.

Tasavvufî menkıbelerde yeşil, Hızır-İlyas kabulünde olduğu gibi rasyonel sebep-sonuç ilişkileriyle açıklanamayacak sırlı olaylarla bağlantılı bir unsur olarak kullanılmıştır. *Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi*'nde Hacı Bektâş-ı Velî'nin tabutunu almaya yüce bir zâtn geldiği, boz atlı, yeşil elbiseli, yeşil gönderli ve yüzü örtülü olan bu kişinin Hacı Bektâş-ı Velî'nin cenazesini yıkadığı ve üstelik bu kişinin Hızır'ın kıyafetinde olduğu ve nihayetinde onun Hacı Bektâş-ı Velî'nin kendisinden başkası olmadığı anlatılmaktadır.⁷⁷ Bu rivayet, tasavvufî menkıbelerde yeşil rengin Hızır-İlyas geleneği ekseninde kullanıldığının klasik kaynaklardaki bir ifadesi gibidir.

Tasavvuftaki renk sembolizminin çok yönlü referans ağını tasavvufî metinlerin satır aralarında ve metin içi göndermelerde bulmak mümkündür. Örneğin yazarı belli olmayan ve istinsah metni 1126/1714 yılına tarihlenen bir risâlede şöyle denilmektedir: “Kara giymek zahidlerin donudur. Hem matem donudur ki Hüseyin'i şehid ettiler. Yezidler ki şevket tuttular, müminler kara giyindiler. Sonra

⁷⁷ Duran, *Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi*, s. 617.

Ebü'l-Müslim hurûc edip Yezidleri kırıp Mervân'ı öldürünce Sünnîler ak don giydiler."⁷⁸

Yukarıdaki metinde bu dönemde siyahın siyasî bir alâmet olarak kullanıldığına ilişkin izleri görmek mümkündür. Risâlenin devamında "Daima kara giyinmek iyi değildir. Yeşil don giyinmeyi Resûl emretmiştir, göz nûrunu arttırır, cennet donlarıdır, cennet kisvesidir." sözü Kur'an-ı Kerim ve hadislerde cennet ehlinin libâsına göndermede bulunan uhrevî bir zemine dayanmaktadır. "Sarı ve gazel/sararmış yaprak rengi giymek Hz. Ali'den ve Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sünnettir. Hasan oğlancık iken sarı giymiştir. Hüseyin Kerbelâ'da şehid olunca gazel giyinmiştir, muharebe donudur."⁷⁹ sözleri ise sarı rengi başkaldırı ve savaş ile ilişkilendiren Ehl-i bey'te özgü siyasi bir tavrın nakledildiği rivayetleri kendisine esas almıştır.

Son tahlilde metin bütün bu dağınık referans ağını tasavvufî bir neşve ile mistik bir paradigma içinde sistemleştirmekte ve "Onlar kim ehl-i sülûktür ve dervişlerdir, ne renkte nûr görseler mertebelerine ererler ol renkte hırka giyerler.

⁷⁸ Adsız, *Risâle-i Seyru Sülûk*, vr. 43a.

⁷⁹ Adsız, *Risâle-i Seyru Sülûk*, vr. 43a.

Nefislerini depeleseler gazel don giyerler ve haramı kendilerinden def etseler sarı don giyerler ve nefis-i levvâmeye kadem bassalar yeşil don giyerler vesselâm.”⁸⁰ diyerek savaşta giyilen sarı rengi nefisle savaşla bağdaştırmakta; cennet rengi yeşili ise, nefis-i levvâme mertebesine ircâ ederek değerlendirmektedir.⁸¹

Hz. Âdem’in anlattığı ve bir müşahede olarak aktarılan bir rivayette:

Cennette seyran ederken bir yeşil kubbe-i zümrüd gördüm. Şöyle bir nûr ki, istedim ki ol kubbenin içine gireyim. Hiçbir taraftan girmek mümkün olmayıp Allah’a niyaz eyledim. Allah’tan hitâb geldi. Şânım esrârının haberini istersin Yâ Âdem! Bu kubbe beş kattır. Beş vakit namaz ile her bir katında bir kapısı vardır. Kapıların üzerinde yazılan yazılar, o kapıların anahtarıdır. Her bir kapıya vardıkça üzerindeki hattı okursan kapı açılır. (Hz. Âdem bu hitabı işitti.) Her bir kapı üzerindeki yazıyı okudu ve her bir kapı açıldı. Âdem beş kapıyı da açınca içeri

⁸⁰ Adsız, *Risâle-i Seyru Sülûk*, a. yer.

⁸¹ Namli, *İsmâil Hakkı Bursevî*, s. 335.

girdi ve içeride bir saray gördü. Yakut ve mücevher ile süslü olan sarayın on iki köşesi vardı. Her birinde bir taht-ı âlî vardı. Orta yerindekinde başka bir taht daha bulunuyordu. Üzerinde bir sultân-ı âliye oturmuş her köşeden ol sultan görünür. Beline bir kemer bağlamış şöyle bir nûr ki cümle nûrların evvelidir. İki kulağına nûrdan bir menkûş asmış anlatılamaz ve başına bir cevherî tâc giymiş, “efdal mine’ş-şems”, “dünya vemâ fihâ” ona kıymet olamaz. O sultan Hz. Âdem’i gördü. Birden tahtın üzerinden ayağa kalktı. Âdem selam verdi, o ise selamını aldı. Sefâ geldin ya ata! Beni bildin mi? deyince Âdem, mütehayyir oldu. Tahttaki: “Ya ata, ben senin oğlun Muhammed’in sülalesi Fâtımatü’z-Zehrâ’yım. Bu benim belimdeki kemer Ali Murtazâ’dır. Ve iki kulağımdaki menkûş evlatlarım Hasan ve Hüseyin’dir ve başımdaki tâc ise Muhammed (Levlâke levlâke lemâ halaktü’l-eflâke)’dir. O olmasa, ne sen ne de ben olurduk. Ne eflâk, ne arş ne de levh olurdu.” dedi.⁸²

⁸² Seyyid Ali Sâbit el-Ma’rifî er-Rifâî; *Risâle-i Kisve-i Ma’rifî*, Milli Kütüphane, El

şeklinde renklere atıfta bulunan farklı metaforlarla bezeli metin karşımıza çıkmakta ve Hz. Fâtıma rivayetin orta yerine önemli bir figür olarak yerleştirilmektedir.

Zamansal kırılmaların yaşandığı rivayette Hz. Âdem ile Hz. Fâtıma diyalogu ilgi çekicidir. Bu diyalog ile tâc, şed ve menkûşa vurgu yapılmakta, şeddin Hz. Ali'yi, tâcın Hz. Muhammed'i ve menkuşlerin ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i temsil ettiği anlaşılmaktadır. Rivayet mutasavvıfların sıkça kullandığı levlâke hadisiyle varoluşa ait bir zemine oturtulmaktadır. Âlemlerin yüzü suyu hürmetine yaratılmış olanların, Hz. Fâtıma'nın soyundan gelenler olduğuna işaret ile birlikte Hz. Muhammed'in manevî temsilcilerinin ve dolayısıyla tarikat silsilesinin buradan sürmesi gerektiği ima edilmektedir. Bu rivayette Hz. Âdem'in ilk insan olmasına rağmen var oluşunu Hz. Peygamber'e borçlu olduğu vurgulanmakta, dolayısıyla *Hakikat-ı Muhammediyye* sırrına işaret edilmektedir. Hz. Âdem peygamber olmasına rağmen ilk anda Hz. Fâtıma'yı tanımamakta, fakat velâyetin köprüsü durumunda olan Hz. Fâtıma onu tanıyarak yine onun bilmediği ledünnî bilgileri Hz. Âdem'e bildirmektedir. Burada

velâyet-nübüvvet denklemi içinde ledünnî hakikatler ortaya konmuş, “Başında bir cevher lü'lüden ak şafak nûrdan tâc ile tahtında oturan” Hz. Fâtıma’dan Hz. Âdem önemli bilgiler edinmiştir.⁸³

Müellifi meçhul olan ve Yahyâ Âgâh Efendi’nin istinsahı ile günümüze ulaşabilmiş bir yazma eserde tâc ile ilgili olan bir rivayet, yeşile ve özellikle yeşil renkli tâca yüklenen temsillere ilişkin oldukça ilginç ipuçları vermektedir. Ayrıca menkıbenin başında şed ve hırkaya da ilahî bir değer yüklenmektedir. Söz konusu tarikat çeyizleri Hz. Âdem ve Cebrâil’e uzanan bir silsile içinde arşın gölgesinde giydirilen özel giysiler olarak anlatılmakta ve özellikle yeşil sarığın Hz. Peygamber için melekût âleminde bir sandıkta saklı tutulduğu bilgisi verilmektedir. Hırka ve şeddin Hz Ali’ye ve oradan tarikat silsilesinde önemli şahsiyetlere intikal ettiği rivayet edilmiştir.⁸⁴

Hz. Mûsâ’dan alınan yeşil kumaş Hemyâil tarafından semada Cebrail’e teslim edilmiş, o ise Hz. Peygamber’e verilmek üzere bunu bir sandıkta saklamıştır. Daha önce beyaz olan kumaş,

⁸³ Ma’rifî, *Risâle-i Kisve-i Ma’rifî*, vr. 20b.

⁸⁴ Adsız, *Behce-i Tarik-i Sa’diyye*, vr. 102; Marsafî, *Taylesân ve'l-Hırka ve'l-Azabe*, vr. 15b.

Hz. Mûsâ tarafından yeşile boyanarak adeta Hz. Peygamber'in gelişine bir hazırlık yapılmıştır.⁸⁵ Menkıbede çok kuvvetli bir şekilde yeşilin ilâhî bir renk olarak Hz. Peygamber'i temsil ettiği ve bunun Hz. Ali kanalıyla tarikat silsilesi çerçevesinde devam ettirildiği mesajı verilmektedir. O hâlde bir bakıma "yeşil tâc" Hz. Muhammed'in nübüvvetini, Hz. Ali vasıtasıyla velâyeti ve elden ele intikal ettiği silsile dikkate alındığında *Tarikat-ı Muhammediyye'*yi temsil etmektedir. Bu temsil ise rastlantısal olmayıp önceden planlanmış İlâhî takdirin sonucudur. Menkıbenin devamında yeşil tâcın sadece bu temsillerle sınırlı kalmadığını ve ruhani otoritenin yanında aynı zamanda dünyevi otoriteyi de ifade eden hilâfeti temsil ettiğini görmek mümkündür.

c. 3. Hz. Ali, Tâc ve Kırmızı Renk Sembolizmi

Arap kültüründe kırmızı, şöhret rengi olarak bilinmektedir. Bu bakımdan Araplar hızlı hecin develerine de en yakışan rengin kırmızı olduğunu düşünürler.⁸⁶ Klasik dönemde Araplar lider olarak seçtikleri kişilere kırmızı sarık giydirmişlerdir. İbn

⁸⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın, Hz. Muhammed'i müjdeleyen bir peygamber olarak tasvir edilmesi hakkında bk. el-A'râf, 7/156.

⁸⁶ Ebû Osman 'Amr b. Maḥbûb Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, Thk. Abdusselâm M. Harun, c. V/VIII, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1387/1968, s. 95, 96.

Manzûr, “Tâclar krallarındır; kırmızı sarıklar ise Araplarındır. Herat’tan bâdiyeye kadar Arapların ileri gelenleri kırmızı sarık giyerler.”⁸⁷ derken bunun Arap coğrafyasında yaygın bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Mudar’ın savaşlardaki şiarının kırmızı imâmeler ve râyeler olduğu,⁸⁸ Emevî Halifesi Hişâm b. Abdilmelik’in kırmızı sarık ve kırmızı çadır kullandığı⁸⁹ şeklindeki nakiller kırmızının liderliği ifade ettiğini ve aristokrasiye yakıştırılan bir renk olduğunu göstermektedir.

Emevîler’in, halka ipek giysiler hediye ederek giydirmelerine karşın, tebaya verilen bu elbisenin renginin asla kırmızı ve sarı olmaması,⁹⁰ kırmızı ve sarının Emevî saltanatına ait birer alâmet olarak kabul edilmese de sıradanlaştırılmak istenmeyen renkler olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında Arap örfünde kırmızıya yüklenen asalet ve kırmızı sarığa yüklenen liderlik imajının, tarikatlarda çok yaygın olmasa da kullanılan kırmızı tâcın, seküler referansı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ne var ki

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. III, s. 319.

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIII, s. 127.

⁸⁹ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn Isfahânî, *Kitâbü'l-Agânî*, c. II, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire ty., s. 2.

⁹⁰ Kâdî er-Reşîd b. ez-Zübeyr, *Kitâbu'z-Zehâir ve't-Tuhaf*, Thk. Muhammed Hamidullah, Dârü'l-Matbû'ât ve'n-Neşr, Kuveyt 1959, s. 211.

kırmızı rengin ve kırmızı sarık ve tâcın oldukça karmaşık dinî referansları da vardır. Üstelik bu referanslar metafizik boyutları olan tasavvur ve kabullerle ilgilidir.

Kırmızı ile ilgili bazı metafizik yorumlara imkân verecek âyet ve rivayetler, belki de söz konusu eskatolojinin en sade şekilleridir. Zira bu yorumlar zamanla nûr sembolizmi ve *Nûr-ı Muhammedî* gibi tasavvurlarla daha da karmaşık bir hal almıştır. Fakat yine de Ebû Hureyre'den nakledilen, “Cehennem ateşi bin sene yakıldı, kırmızılaştı. Sonra bin sene daha yakıldı beyazlaştı, tekrar bin sene yakılarak siyahlaştı, şimdi simsiyah ve karanlıktır.”⁹¹ ve “Siz cehennem ateşini, bu ateşiniz gibi kırmızı mı sanıyorsunuz? O zift gibi simsiyahtır.”⁹² gibi hadisler, kırmızı rengi, profan kalıplar dışında alegorik bir dil yapısı içinde bir eskatolojiye bağlaması açısından önemlidir. Bu rivayetler cehennem ateşinin bir evrede kırmızı olduğunu anlatmakta ve cehennem ateşini dünyadaki ateşin kırmızı rengi ile karşılaştırdıktan sonra, onun daha da alevlenerek siyah bir renk alacağını bildirmektedir.

⁹¹ Tirmizî, “Sıfatü Cehennem”, 8.

⁹² Muvatta, “Cehennem”, 1.

Benzer şekilde eskatolojik bir sahne olarak Kur'an-ı Kerim'deki kıyamet sahnesi, “(وَرْدَةٌ كَالدِّهَانِ)” kızarmış yağ renginde gül gibi⁹³ ifadesi çerçevesinde kırmızının bir tonu ile açıklanmaktadır.

Kırmızıya yüklenen çağrışımsal anlamlar, saltanat, ateş, cehennem, kıyamet gibi güç ve şiddet temeline dayalı unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufî yorumlar eşliğinde bu güç imajının zamanla *nâr ve nûr düalizmi* içinde “ilahi nûr” imajıyla özdeş hale geldiği ve kırmızı rengin “Allah'ın tecellîsi” olarak anlaşıldığı söylenebilir.⁹⁴ Kırmızı etrafında oluşturulan bu ruhaniyet ve eskatoloji, Bedir ve Huneyn günü müminlere yardım için nüzûl eden meleklerin sarıklarının -diğer bazı renklerin yanı sıra- kırmızı renkte olduğunun zikredilmesi⁹⁵ ile daha da pekişmiş görünmektedir. Ülü'l-azm peygamberlerin her birine belli renklerde tâcın verildiğini aktaran rivayette Hz. Ali'ye de kırmızı-kızıl renkli tâcın bahşedildiğinin ifade edilmesi,⁹⁶ kırmızı tâc imgesi etrafındaki kutsallık algısını daha da derinleştirmektedir. Üstelik bu kutsallık, kırmızının klasik dönemdeki aristokrat ve mağrur yapısı ile tamamen

⁹³ Rahmân, 55/37.

⁹⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2006, s. 48.

⁹⁵ Kettânî, *ed-Diâme*, s. 67.

⁹⁶ Adsız, *Erkânâme-I*, Haz. Doğan Kaplan, TDVY, Ankara 2007, s. 14, 146.

uyuşmaktadır. Zaman içerisinde Hz. Ali ve kızıl renk özdeş hale gelmiştir. Hz. Ali'nin tarih dışı metinlerde görülen en erken tasviri, *Varka ile Gülşah* adlı mesnevîde yer almaktadır. Bilinen bu en erken tasvirde "Halife Ali", daha önce görülen pek çok resminde olduğu gibi kızıl saç ve sakallıdır, siyah bir sarık giymiştir ve beyaz giysisinin beline altın bir kuşak sarmıştır. Tasvirlerde Hz. Ali'nin en belirgin alâmetlerinin kılıcı Zülfikâr, kızıl saçları ve sakalı olduğu görülmektedir.⁹⁷

Tarikatların kendi iç dinamikleriyle ilgili sübjektif farklı mülâhazalarla birlikte, Hz. Ali ile ilişkilendirilen kutsallık algısı, kırmızı rengin ve özelde kırmızı tâcın bazı tarikatlarda kuvvetle benimsenmesinde etkili olmuş görünmektedir. Bu doğrultuda Mevlevîler'de olduğu gibi bazı tarikatların merasimlerinde merkezî bir öneme sahip olan kırmızı şeyh postu⁹⁸ ve Seyyid Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276) tarafından kurulmuş olan Bedeviyî tarikatında tepesi kırmızı, destarı yeşil on iki terkli tâc⁹⁹ kullanımı dikkat çekicidir. Seyyid Ahmed

⁹⁷ Serpil Bağcı, "Metinlerden Resimlere: Elyazma Tasvirlerinde Hz. Ali", *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, Ed. A. Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005, s. 232, 250.

⁹⁸ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 48.

⁹⁹ John P. Brown, *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Ed. H. A. Ross, Cosmo Publications, New Delhi 2003, s. 60.

el-Bedevî'nin "Kendim için kırmızı/kızıl sancağı ihtiyar ettim, hayatımdan ve ölümünden sonra da..." sözleri, vefatından sonra da Bedevîler tarafından kızıl örtü edinmek suretiyle muhafaza edilmiştir.¹⁰⁰ Nefis mertebelerinde belli bir idrâk seviyesine çıktığığının bir ifadesi olan nefis-i levvâmenin sembolü olarak kırmızının kullanılması¹⁰¹ ise kırmızının aynı zamanda sûfî dilinde seyrü sülûkta bir değer ifadesine dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Mevlevîlik'te şeyhin semâ âyini sırasında kırmızı posta oturması da onun *Hakikat-ı Muhammediyye'*yi temsil etmesiyle açıklanabilir.¹⁰²

Kuşkusuz kırmızının bir tarikat rengi olarak benimsenmesinde tarihüstü menkıbe ve tasavvurlar kadar bizzat Hz. Peygamber'in ve sahâbenin kırmızı giysi ve sarık kullandığına dair tarihsel rivayetlerin de etkisi olmuştur. Ne var ki bu rivayetlerin en azından bir kısmı ile kırmızının kutsallığı arasındaki ilişki oldukça sorunludur.¹⁰³ Bu doğrultuda Hz.

¹⁰⁰ Derya Çakır Baş, "Bedeviyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, Ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 559.

¹⁰¹ Fatih Çınar, "Receb-i Sivâsî ve Risâle fî Usûli'l-Halvetiyye Adlı Eseri", *Sufî Araştırmaları Dergisi*, c. III, sayı: VI, 2012, s. 88.

¹⁰² Fuat Yöndemli, *Mevlevîlik'te Semâ Eğitimi*, AKM Yayınları, Ankara 2004, s. 47-48.

¹⁰³ Adsız, *Risâle fî Beyâni Lübsi'r-Ricâli'l-Ahmer*, İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, no: 45 Hk 6237/9, Manisa ty., vr. 41b.

Peygamber'in, kırmızı elbiseli birinin selamını almadığı;¹⁰⁴ asbur ve safrandan elde edilen kırmızı ile boyanmış olan giysileri yasakladığı ve bu tür giysileri kâfir giysisi olarak nitelediği;¹⁰⁵ safran kırmızısı elbise giyinmiş olan Abdullah b. Amr'dan elbisesini yakmasını istediği¹⁰⁶ şeklinde bir hayli rivayetle karşılaşılmaktadır. Söz konusu rivayetler, "kırmızı ve sarı rengin şeytanın giysisi ve ziyneti"¹⁰⁷ olduğu şeklindeki ifadelerle daha da keskinleşmektedir. Oysaki kırmızı giysinin yasaklanması, bazı nakillerde *müfeddem*¹⁰⁸ adıyla aktarılan kırmızının aşırı ve çiğ tonları ile ilgili olabilir. Bizzat Hz. Peygamber'in kırmızı giydiğine,¹⁰⁹ sarı ve kırmızı keten kumaştan ya da keçi kılından yapılmış sarık kullandığına,¹¹⁰ Bahreyn işi kırmızı pamuktan yapılmış "kutriyye" adı verilen sarık giydiğine¹¹¹ ya da sakalın kırmızıya boyanmasına yönelik ruhsat veya teşviklerine bakıldığında bu hiç de uzak bir ihtimal

¹⁰⁴ Tirmizî, "Edeb", 45; Ebû Dâvûd, "Libâs", 18, 27.

¹⁰⁵ Müslim, "Libâs", 27.

¹⁰⁶ Adsız, *Risâle fî Libâs*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 297.541, Konya ty., vr. 12a.

¹⁰⁷ Adsız, *Risâle fî Libâs*, a. yer.

¹⁰⁸ İbn Mâce, "Libâs", 21; Nesâî, "Ziyne", 43.

¹⁰⁹ Buhârî, "Libâs", 35; İbn Mâce, "Libâs", 20; Ebû Dâvûd, "Libâs", 18; Nesâî, "Ziyne", 96; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 16.

¹¹⁰ Müstakimzâde, *Tâc-ı Çehâr*, 89b.

¹¹¹ Kettânî, *ed-Diâme*, s. 93.

değildir.¹¹² Sorun daha ziyade kültürel bir indirgemecilikten kaynaklanmış görünmektedir. Zira Arapça'da kırmızı için öncelikli kelime olan "ahmer" sözcüğünün, kırmızı ve kızıl renk arasında gidip gelmesi bir yana, bu rengin erguvan, asfur, müfeddem, mudarrec, müverred, kırmız, mümaşşak ve megarre gibi bir hayli farklı tonunun bulunması,¹¹³ kırmızıya yönelik yalınkat değerlendirmeler yapmanın ne kadar sakıncalı bir durum olduğunu ortaya koymaktadır.

Kırmızı renkle ilgili olumsuz yargıların bir yönünü ise Anadolu coğrafyasında süregelen siyasî mücadelelerde ve Osmanlı-Safevî ilişkilerinde aramak gerekmektedir. Kırmızı-kızıl renk, özellikle Kızılbaş kavramı ekseninde, tarihsel kronolojiyi çoğu zaman darmadağın eden yoğun manipülasyonlara sahne olmuştur. Farklı değerlendirmelerin varlığı saklı tutularak denilebilir ki Kızılbaş terimi, Şah İsmâil'in (ö. 930/1524) babası Haydar döneminde (ö. 894/1488) Safevîliğin ilk yandaşları için kullanılmıştır. Bu dönemde ilk Safevîler'in kırmızı bir serpûş giyen taraftarlarını adlandırmada kullanılan bu terkip, ilk Safevîler'in propagandaları sonucu temelde on iki imam

¹¹² İmam Mâlik b. Enes, *Muvatta*, "Şa'r", 3.

¹¹³ Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye Nâbiga ez-Zübyânî, *Dîvân*, Haz. Kerem el-Bustânî, Dârü's-Sadr, Beyrut ty., s. 12, 39, 40.

inancına bağlı kalmakla birlikte, tecellî, tenasüh ve mazharullah gibi kavramlarla ilişkili olarak Şîlik ile bağlantılı bir şekilde Türkmen Şîliğinin adı olmuştur.¹¹⁴ Zamanla Kızılbaş kelimesi ile ilgili zengin bir retorik oluşturulmuş ve bu durum değişik menkıbelerle oldukça karmaşık bir hâl almıştır. Başlangıçta savaş, liderlik ve güç gibi siyasi anlamlarla ilgili sayılabilecek olan kırmızı ve onun bir tonu olan kızıl renk, Kerbelâ ve matem edebiyatının bir parçası halini almıştır.

Menkıbe ve rivayetlerin tâcın önemini ve kudsiyetini ifade etmesi ve aynı zamanda sûfî psikolojisindeki konumunu belirlemesi açısından önem ifade ettiği belirtilmelidir. Bu itibarla bu tür menkıbe ve rivayetleri birer nassî unsur olarak değerlendirmek isabetli bir yaklaşım değildir. Fakat bu tür metinler tâcın varoluşunun referansları olması bakımından önem arzeder. Tâcın değerini çeşitli hadisler ortaya koymaktadır. Ne var ki hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerde usûl bakımından hadisler çeşitli değerlendirme kriterlerine göre farklı güçte referans metinlerdir. Ancak tâcın değerini ortaya koyan yukarıdaki gibi pek çok menkıbe İslâmî ilimlerde bilgi hiyerarşisi bakımından bir değerlendirmeye tabi tutulamaz.

¹¹⁴ Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul 2009, s. 52.

Burada yapılan, tâcın kudsiyetine referans teşkil eden farklı düzeydeki rivayetlerin bu husustaki kaynaklık derecesini analiz etmekten ibarettir. Dikkat edilmesi gereken husus burada yapılan analizin fıkıh usûlünde takip edilen metotlardan farklı olarak tâcın referanslarının sosyolojik bir tahlile tabi tutulmasıdır. Dolayısıyla bu satırlarda tâcın mevsûkiyeti değil sosyolojik bir vakıa olarak durumu ele alınmaktadır.

Söz konusu menkıbeler kızıl rengi ve kızıl tâcı kutsallaştırma girişimleri olarak yorumlanabilir. Fakat Hz. Ali'nin Sıffîn Savaşı'nda askerlerine, Muâviye'nin askerlerinden ayırt edilmeleri için kırmızı sarık sardırıldığı şeklindeki kabul,¹¹⁵ kızıl tâcı “tevellâ ve teberrâ anlayışı” ekseninde Sünnîliğe karşı oldukça militarize olmuş bir sembol haline getirmektedir. Kızıl tâc uygulamasınının tâc-ı Haydarî adıyla sistematik bir zemine oturmasını sağlayan Şeyh Haydar'ın (ö. 891/1486) da kendi tarikatı içinde başlattığı yapılanmada müritlerini silahlandırarak onlara tarikata özgü üniformayı andıran on iki

¹¹⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1994, s. 11-12.

kırmızı dilimli “Haydarî Tâc” olarak isimlendirilen sarıklı bir külah giydirmesi, benzer bir militar eğilimin tezahürüdür.¹¹⁶

Ayrıca Şeyh Haydar’ın rüyasında diğer imamlarla birlikte Hz. Ali’yi gördüğü ve Hz. Ali’nin verdiği emir üzerine müritlerine on iki dilimli kırmızı börk giydirdiği şeklindeki rivayet ile tarihsel bakımdan doğru olabilecek bu girişimine¹¹⁷ rüyayı bir bilgi vasıtası olarak görmek suretiyle derûnî bir temel oluşturulmaktadır.¹¹⁸ Buna göre Haydar, gördüğü bir rüya üzerine müritlerine giydikleri *Takye-i Türkmânî*’yi çıkararak bunun yerine *tâc-ı düvazdeh terki* yani on iki parçalı kırmızı sarığı giymelerini emretmiş ve kendisi de bu başlığı giymiştir.¹¹⁹

Bu doğrultuda Haydarîler’in Şeyh Haydar zamanından önce bile bir çeşit yüksek börk giydikleri kanıtı varsa da Menavino, Haydarîler’in, Şeyh Haydar’ın başlığı geliştirici tasarruflarıyla büsbütün değişik bir başlık giydiklerini söylemektedir.¹²⁰ Roger

¹¹⁶ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, Çev. Tefik Bıyıklıoğlu, TTKY, Ankara 1992, s. 69.

¹¹⁷ Abdülbâki Gölpınarlı, “Kızılbaş”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, c. VI, İstanbul 1977, s. 789; Clement Huart, “Haydar”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, c. I, İstanbul: 1977, s. 387.

¹¹⁸ Üzüm, “Kızılbaş”, s. 548, 549.

¹¹⁹ Huart, “Haydar”, s. 387.

¹²⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımsız Kulları*, Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 86.

M. Savory, kırmızı tâc kullanmanın Şîi-Gulât fırkalardan *Muhammira-Kızıllar* ismiyle anılan Hürremîler'de ve yine İslâm öncesi dönemde Sâsâniler devrinde Mazdekler'de görüldüğünü belirtmektedir.¹²¹ Her ne kadar Walther Hinz, *Kızılbaş* adının Şeyh Haydar'ın *tâc-ı Haydarî*'si gündeme geldikten sonra kullanılmaya başlandığını iddia etse de kızıl tâcın Şeyh Haydar'dan önce de popüler bir başlık olduğunu iddia edenlerin oranı hiç de az değildir. Buna göre Safevî dönemini inceleyen bazı tarihçiler, "Tâc-ı Haydarî" olarak adlandırılmasına rağmen kızıl tâcın Safevî zümresinin ortaya çıkmasından önce de bazı sûfî gruplar tarafından kullanıldığını belirtmişlerdir. Bu tarihçilere göre söz konusu sûfîler on iki veya yirmi dilimli kızıl tâclar kullanmışlardır.¹²² Benzer şekilde XIV. yüzyılda Sultan Üveys Celayir'in zamanında *Ferhad-nâme* adlı eseri kaleme alan Arif Erdebîlî, döneminde on iki dilimli kızıl başlık giyen bir grup insanın varlığından haber vermektedir. Bu bağlamda bu başlığın Eski Türk ve Eski İran geleneklerinde kullanıldığı veya Kızılbaş isminin menşeyini oluşturan kırmızı rengin Türk geleneği ile ilgili olduğu iddia

¹²¹ Roger M. Savory, "Kizil-bâsh", *EP*, E. J. Brill Press, c. V, Leiden 1979, s. 243.

¹²² Hüseyin Mirjafârî, "Tasavvuf ve Safevîler Döneminde Sûfî Kelimesinin Anlamındaki Aşamalı Değişim", *Sûfî Araştırmaları Dergisi*, sayı: V, Manisa 2013, s. 109.

edilmiştir. Bu bağlamda Osman Bey'in kırmızı yuvarlak bir başlık giydiğine dair rivayet önem arzeder.¹²³

Selçuklular zamanında Türkmen boylarının kızıl börk ve çarıklarıyla diğer topluluklardan ayrıldığı görülmektedir.¹²⁴ Tasavvuf geleneğinde yeri olan kırmızı ve kızıl rengi bir tek tarihsel vakiya ya da bir tek sembole bağlamak mümkün değildir. Fakat kırmızı ve kızıl rengin tarikat yaşantısında varlık kazanması ifade edilen pek çok hususla ilgili görünmektedir. Bunda diğer pek çok husus etkili olmakla birlikte kırmızıya Kerbelâ ekseninde yüklenen ve kan rengi ile ilişkili olan matem çağrışımı etkili olmuştur.¹²⁵

Sonuç

Tasavvufî düşünce tarihinde bazı giysilere ve nesnelere özel anlamlar yüklenmiştir. Söz konusu anlamlar çoğu defa bu nesnelere ve giysilerin dayandıkları ilk örneklerle ilgilidir. Bu nesnelere incelendiğinde her birinin etrafında temsîlî bazı

¹²³ Joseph Freiherr Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, c. I, İstanbul 1993, s. 88.

¹²⁴ Fuad Köprülü, "Anadolu Beylikleri Tarihine Ait Notlar", *Türkiyat Mecmuası*, c. II, İstanbul 1928, s. 21.

¹²⁵ Fatih İyiyol, "Boşnak Halk Kültüründe Türk Tekke-Tasavvuf Geleneğinin İzleri", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 75.

rivayetlerin ve menkıbelerin bulunduğu görülmektedir. Ayrıca bunlar gündelik işlevleri olan nesnelere olmanın ötesinde ayinlerde ve tasavvufî anlayış ve kabullerde farklı temsillerle kendine özgü bir alegorik dilin parçası durumuna yükselmiştir. Derviş çeyizi, hırka ya da kisve olarak nitelenen bu nesnelere, yer aldıkları bu dil içinde yaratılış, âlem tasavvuru ve mârifet boyutları bulunan tasavvufî bir dünya görüşünün izlerini taşımaktadır.

Bu temsilî dilde temel bir unsur olan tâc, sadece başa giyilen bir giysi değil, melekût âleminden geldiği kabul edilen kutsal bir nesne ve tarikat silsilesinin devamını sağlayan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Tâci profanlıktan kurtaran bu kabul, ona sahip olmanın bir bedel ifade ettiğini ve onu giyinenin diğerlerinden farklı olduğunu îmâ etmektedir. Böylece tâc sûfîyi maddi kalıpların dışına taşımakta, kutsal ve derûnî olanı -gerek sülûkte gerek ritüellerde- yine sûfinin kendi tecrübesi ile marifte dayalı bir temele oturtmaktadır.

Hırka ve tâc, IX. yüzyıldan itibaren tasavvuf erbabının bir sembolü olarak yerini almıştır. Her tarikat, giydikleri farklı renk ve şekillerdeki kisveyi, Hz. Peygamber'in ve dolayısıyla Hz. Ali'nin kisvesine bağlamak suretiyle kendi tarikatının

meşruiyetini temin etmek istemiştir. Bu çerçevede tarikatlarda kullanılan kıyafetler için bir arketip ve kutsal bir köken-olay oluşturulduğu görülmektedir. Tâc, doğrudan Allah'ın esmâsına, ism-i a'zama, sudûr nazariyesi bağlamında Nûr-ı Muhammedî'ye ve Alevî-Bektaşî metinlerinde "Alevî-Bektaşî geleneğinde tâcdan maksat, Muhammed-Ali'dir."¹²⁶ şeklinde ifadesini bulan Muhammed-Ali'ye işaretir.

Tâc, Hz. Peygamber'e önceki peygamberlerden intikal eden ve Allah Resûlünün Bedir ya da Huneyn'de Hz. Ali'ye giydirdiği tarihsel bir figür olarak tanıtılmaktadır. Üstelik bir hikmet/sophia olarak görülen tâc sayesinde Hz. Ali'ye ilham veren ilâhî Nûr'un, onun neslinde devam ettiği ve söz konusu nesilden gelenlerin Kur'an'ın bâtinî yorumunu yapabilecekleri düşüncesi ortaya konmakta, böylece dinî bakımdan ötekinin anlayamayacağı gizli bilgilere sahip ve Ehl-i beyt'le ilişkili bir seçkinler grubu oluşturulmaktadır.

¹²⁶ Adsız, *Erkânâme-I*, s. 141, 146.

Kaynakça

Adsız, *Behce-i Tarîk-i Sa'diyye*, Milli Kütüphane, El Yazmaları Bölümü, no: 06Hk 4444/3, Ankara ty.

Adsız, *Erkânnâme-I*, Haz. Doğan Kaplan, TDVY, Ankara 2007.

Adsız, *Hülâsatü's-Sülûk*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bölümü, no: OEYz1275/1, İstanbul ty.

Adsız, *Risâle fî Beyâni Lübsi'r-Ricâli'l-Ahmer*, İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, no: 45 Hk 6237/9, Manisa ty., 41b-42a.

Adsız, *Risâle fî Libâs*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 297.541, Konya ty., 11b-14b.

Adsız, *Risâle-i Seyru Sülûk*, Milli Kütüphane, El Yazmaları Bölümü, no: 06YzA1107/9, Ankara 1126/1714.

Adsız, *Yeniçeriyân Tarîki*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bölümü, no: BelYz00714/2, İstanbul ty.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mektebetü'l-İslâmiyye, c. III, Beyrut ty.

Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, Haz. Osman Eğri, TDVY, Ankara 2012.

El-Alî, Sâlih Ahmed, *el-Mensûcât ve'l-Elbisetü'l-'Arabiyye fi'l-Uhûdi'l-İslâmiyyeti'l-Ülâ*, Şirketü'l Matbûâti li't-Tevzîi ve'n-Neşri, Lübnan 2003.

Bağcı, Serpil, "Metinlerden Resimlere: Elyazma Tasvirlerinde Hz. Ali", *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, Ed. A. Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005, ss. 217-250.

Bâkır, Muhammed, *Kisvetü'l-İrşâd*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bölümü, no: OEYz000027/4, İstanbul ty.

Baş, Derya Çakır, "Bedeviyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, Ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, ss. 547-608.

Birge, John Kingsley, *Bektaşîlik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul 1991.

Brown, John P., *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Ed. H. A. Ross, Cosmo Publications, New Delhi 2003.

Buhârî, Muhammed b. Yahyâ, *er-Risâletü'l-İmâmiyye (er-Risâle fi Fazîleti'l-İmâme)*, Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, no: 297.822, Konya ty.

Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Mahbûb, *Kitâbü'l-Hayevân*, Thk. Abdusselâm M. Harun, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1387/1968.

Ceyhan, Semih, "Tâc", *DİA*, TDVY, c. 39, İstanbul 1995, ss. 363-365.

Çınar, Fatih, "Receb-i Sivâsî ve Risâle fî Usûlî'l-Halvetiyye Adlı Eseri", *Sufi Araştırmaları Dergisi*, c. III, sayı: VI, 2012, ss. 81-100.

Duran, Hamiye, *Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.

Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşilik*, Otağ Yayınları, İstanbul 1977.

Eşrefî, Derviş İbrâhim el-Kâdirî, *Gül-i Âbâd Risâlesi*, Safiyüddin Erhan Özel Arşivi, 1^a-7^b.

Eşrefî, Mehmed Rifat el-Kâdirî, *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, no: 3263, İstanbul ty.

Fığlalı, Ethem Ruhi; *Türkiye'de Alevîlik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1994.

Gâzî Hüseyin Ağa, Muhammed, *et-Tarîkatü's-Sadiyye fî Bilâdi's-Şâm*, Dârü'l-Beşâir, c. I/II, Humus 2003.

Gibb, Elias John Wilkinson, *A History of Ottoman Poetry*, Ed. E. G. Browne, Lowe and Brydone Ltd., London 1965.

Goodwin, Godfrey, *Yeniçeriler*, Çev. Derin Türkömer, Doğan Kitap, İstanbul 2011.

Gölpınarlı, Abdülbaki, “Kızılbaş”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, c. VI, İstanbul 1977, ss. 789-793.

-----, *Melevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2006.

Hammer, Joseph Freiherr, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1993.

Haşim Baba Üsküdârî, *Keyfiyet-i İlbâs-ı Tâc ve'l-Hırka*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar Bölümü, no: OEYz0893, İstanbul ty.

Heysemî, Ahmed b. Muhammed b. Hacer, *Derrü'l-Gamâme fi Dürri't-Taylasân ve'l-Azabe ve'l-İmâme*, Câmî'atü'l-Medîneti'l-Âlemiyye, no: 997/53257, Medine ty.

Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, Çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, TTKY, Ankara 1992.

Huart, Clement, “Haydar”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, c. I, İstanbul 1977, ss. 387.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn, *Kitâbü'l-Agânî*, c. II, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire ty.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' el-Kureşî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dârüt-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', c. II/VIII, Riyâd 1420/1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-'Arab*, Thk. Emîn Muhammed Abdulvehhâb vd., Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, c. I/XVIII, Beyrut 1999.