

A Place Between Simulation and Reality After Its Reconstruction: Bursa Mevlevi Lodge

Yeniden İhyası Sonrası Simülasyon ve Gerçeklik Arasında Bir Mekân: Bursa Mevlevîhanesi

Can Ulusoy*

Abstract: The Bursa Mevlevi Lodge was reconstructed in accordance with its historical form and reopened in 2023 under the name *Bursa Mevlevi Lodge and Museum*. However, the building has not been officially registered as a museum, while its different sections simultaneously serve ritual, exhibition, and educational functions. This institutional and functional fragmentation raises the question of how the space should be conceptually defined. Based on post-2023 activities and the actors involved in them, this study argues that the site operates simultaneously as a museum, a cultural center, and a simulation of a Mevlevi lodge.

Within this framework, the study examines the contemporary status of the Bursa Mevlevi Lodge through the concepts of place attachment, place-memory, social memory, the tourist gaze, and simulation theory, while also considering the historical trajectory of Mevlevism in the Republican era. Methodologically, the research adopts a qualitative case-study design with ethnographic sensitivity. Data were generated through participant observation, systematic monitoring of activities conducted at the lodge over a two-year period, and the evaluation of rituals, performers, and participation patterns.

The findings indicate that attempts to revive the space as a functioning Mevlevi lodge generate a hyper-real simulation, particularly due to the historical discontinuity of Mevlevism as an institutional religious order. At the same time, educational programs, Sufi cultural activities, and historically grounded commemorative practices have strengthened the site's connection with historical reality. The study concludes that the Bursa Mevlevi Lodge can most coherently function as a cultural center dedicated to transmitting Sufi heritage, rather than as an authentic revival of a Mevlevi lodge. More broadly, the article proposes an analytical framework for evaluating reconstructed religious spaces through the relationship between memory, authenticity, and simulation.

Keywords: Bursa Mevlevi Lodge and Museum, place-memory, simulation, Mevlevism, tourist gaze.

Öz: Bursa Mevlevîhanesi aslına uygun olarak 2023'te yeniden inşa edilmiştir. "Bursa Mevlevîhanesi ve Müzesi" adıyla açılan bu mekân, Mevlevihane olarak kastedilen semâhane ve müze olarak tanımlanan,

* Asst. Prof. Dr., Kapadokya University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Political Science and International Relationship

Dr. Öğr. Üyesi, Kapadokya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4465-3201>

can.ulusoy@kapadokya.edu.tr

Cite as/ Atıf: Ulusoy, C. (2026). A place between simulation and reality after its reconstruction: Bursa Mevlevi Lodge / Yeniden ihyası sonrası simülasyon ve gerçeklik arasında bir mekân: Bursa Mevlevîhanesi. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 21(Ö1), 2733-2792. [Special Issues Dedicated to Prof. Dr. Mahmut Özer]. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.88963>

Received/Geliş: 17 December/Aralık 2025

Accepted/Kabul: 15 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 20 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



geçmişte matbah-ı şerif ve meydan-ı şerif olarak kullanılan binalar üzerinden iki ayrı işlevle tanımlanmıştır. Ayrıca bu isimde söz konusu edilmeyen, eskiden dedegân hücreleri olan bölümde, Farsça ve Osmanlı Türkçesi gibi dersler verilmektedir. Yalnız mekân, müze olarak tescillenmemiştir. 2023 sonrası faaliyetler ve icra edenler incelendiğinde, mekânın aynı anda bir tekke, müze ve kültür merkezi olarak vasıflandırıldığı görülmektedir. İşlevsel parçalanma ve müphemlik, mekânın hangi kimlikle vasıflandırılacağı sorununu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim bu sorun dâhilinde, mekânın tekke olarak kullanımının, bir "Mevlevîhane simülasyonu" yaratarak hiper-gerçek bir pozisyona karşılık geldiği tespit edilmiştir. Mevlevîliğin tarihe mal olmuş bir tarikat olduğunun dikkate alınması, gerçeklik ile kuracağı bağ açısından zaruridir.

Bu bağlamda, Mevlevîliğin Cumhuriyet asrındaki serencamı, mekân bağı, hafıza-mekân, toplumsa hafıza, turist bakışı kavramları ve simülasyon teorisi çerçevesinde tartışılmıştır. Etnografik duyarlılıkla nitel durum çalışması, analiz yöntemi olarak benimsenmiştir. Bu çerçevede, iki yıldan uzun bir süre Mevlevîhane'deki tüm faaliyetlere katılım, takip ve tespit neticesinde; faaliyetler, icracılar ve rakamsal veriler değerlendirilmiştir.

Bu çalışma, mekânın ancak bir kültür merkezi olarak vasıflandırılmasıyla, gerçeklik zemininde faaliyet gösterilebileceğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bursa Mevlevîhanesi ve Müzesi, hafıza-mekân, simülasyon, Mevlevîlik, turist bakışı.

Structured Abstract:

This study aims to examine the contemporary functional and ontological status of the Bursa Mevlevi Lodge, reconstructed and reopened in 2023. The limited literature on how revived Sufi spaces are positioned in relation to social memory, cultural heritage, and authenticity constitutes the principal research gap. Accordingly, the study seeks to determine whether the Bursa Mevlevi Lodge should be defined as a dervish lodge, museum, or cultural center, and to explain its position on the simulation–reality spectrum.

The research adopts a qualitative case study design with ethnographic sensitivity. The dataset consists of post-2023 activities at the Bursa Mevlevi Lodge, participant observations, spatial practices, and historical-literary sources relevant to Mevlevism. Active participation was undertaken in all programs, particularly after October 2024, while sema ceremonies, Mesnevi readings, rituals, cultural activities, and their performers were systematically documented. The data were analyzed through a historical-comparative framework informed by theories of cultural memory, place attachment, the tourist gaze, and simulation.

The findings demonstrate that the Bursa Mevlevi Lodge cannot be explained through a single institutional identity. Simultaneously, it functions as a museum, cultural center, and a “simulation of a Mevlevi lodge.” Although the place bears the name Bursa Mevlevi Lodge and Museum, the fact that Mevlevism no longer exists as a religious order indicates that the historical institutional character of the Mevlevi lodge can no longer be sustained in its original form. However, the public expectation that this place, administered by the Bursa Metropolitan Municipality, should adopt a mode of operation befitting its historical role creates a significant contradiction.

The performative and professionally organized nature of many sema ceremonies indicates a shift toward cultural representation rather than an authentic religious setting. Although Mevlevism no longer exists as an institutional religious order, the continued public use of Mevlevi titles, garments, and symbolic representations by performers contributes to the reproduction of Mevlevism in a simulated form. However, Ottoman Turkish studies, Persian language course, activities introducing different Sufi schools, and programs prepared for special days such as Ashura, Nevruz, Mi’raj Night have emerged as elements that strengthen the place’s connection with historical reality after 2024. The findings suggest that organizing activities in accordance with the present institutional reality of a reconstructed space, rather than attempting to reproduce its historical form directly, may reduce the risk of producing a simulated environment.

The study concludes that the Bursa Mevlevi Lodge cannot be fully categorized as an authentic dervish lodge, yet neither can it be reduced to a museum or tourist spectacle. Rather, it is most appropriately understood as a cultural center transmitting Sufi heritage. This finding suggests that reconstructed religious-historical spaces should be evaluated not solely through architectural restoration but also through social memory, ritual continuity, and cultural policy. In this respect, the study offers a new analytical framework for understanding the relationship between simulation and reality in reconstructed sacred spaces.

Keywords: Bursa Mevlevi Lodge, place-memory, social memory, simulation, Mevlevism, tourist gaze.

المخلص المنظم:

تهدف هذه الدراسة إلى بحث الوضع الوظيفي والأنطولوجي المعاصر لـ **تكية المولوية في بورصة**، التي أعيد تشييدها وافتتاحها مجدداً عام 2023. وتتمثل الفجوة البحثية الرئيسية في محدودية الأدبيات التي تناولت كيفية تموضع الفضاءات الصوفية المُعاد إحيائها في علاقتها بالذاكرة الاجتماعية، والتراث الثقافي، ومفهوم الأصالة. وانطلاقاً من ذلك، تسعى الدراسة إلى تحديد ما إذا كان ينبغي توصيف تكية المولوية في بورصة بوصفها تكية صوفية، أو متحفاً، أو مركزاً ثقافياً، كما تهدف إلى تفسير موقعها ضمن الطيف الممتد بين المحاكاة والواقع.

اعتمدت الدراسة منهج دراسة الحالة النوعية ذات الحساسية الإثنوغرافية. وتكوّنت مجموعة البيانات من الأنشطة التي استضافتها تكية المولوية في بورصة بعد عام 2023، والملاحظات بالمشاركة، والممارسات المكانية، إلى جانب المصادر التاريخية والأدبية المتعلقة بالطريقة المولوية. وقد شارك الباحث مشاركة فعلية في جميع البرامج، ولا سيما منذ أكتوبر/تشرين الأول 2024، مع توثيق منهجي لمراسم السماع، وقراءات المثنوي، والطقوس، والفعاليات الثقافية، والقائمين عليها. وحُلّت البيانات في إطار تاريخي مقارن، مستند إلى نظريات الذاكرة الثقافية، والارتباط بالمكان، والنظرة السياحية، والمحاكاة.

تُظهر النتائج أن تكية المولوية في بورصة لا يمكن تفسيرها في إطار هوية مؤسسية واحدة؛ إذ تؤدي في الوقت نفسه وظائف المتحف والمركز الثقافي، و«محاكاة تكية مولوية». وعلى الرغم من أن المكان يحمل اسم «تكية ومتحف المولوية في بورصة»، فإن زوال الطريقة المولوية بوصفها طريقة دينية مؤسسية يعني أن الشخصية المؤسسية التاريخية للتكية لم يعد من الممكن استمرارها بصورتها الأصلية. ومع ذلك فإن التوقع المجتمعي بأن يعتمد هذا المكان، الذي تديره بلدية بورصة الكبرى، نمطًا تشغيليًا ينسجم مع دوره التاريخي يخلق تناقضًا جوهريًا.

وتشير الطبيعة الأدائية والتنظيم الاحترافي للعديد من مراسم السماح إلى انتقالها من سياق ديني أصيل إلى فضاء للتمثيل الثقافي وعلى الرغم من انتهاء وجود المولوية بوصفها مؤسسة دينية، فإن استمرار المؤدين في استخدام الألقاب المولوية، والملابس التقليدية، والتمثيلات الرمزية يساهم في إعادة إنتاج المولوية في صورة محاكاة. غير أن دروس اللغة العثمانية، ودورات اللغة الفارسية، والأنشطة التعريفية بمختلف الطرق الصوفية، والبرامج المنظمة في المناسبات الخاصة مثل عاشوراء، والنيروز، وليلة المعراج، قد برزت بعد عام 2024 بوصفها عناصر تعزز ارتباط المكان بواقعه التاريخي. وتشير النتائج إلى أن تنظيم الأنشطة بما يتوافق مع الواقع المؤسسي الراهن لفضاء أعيد تشييده، بدلًا من محاولة إعادة إنتاج صورته التاريخية بصورة مباشرة، من شأنه أن يقلل من خطر إنتاج بيئة محاكاة.

وتخلص الدراسة إلى أن تكية المولوية في بورصة لا يمكن تصنيفها تصنيفًا كاملاً بوصفها تكية أصيلة، كما لا يمكن اختزالها في متحف أو مشهد سياحي. وإنما يُفهم هذا الفضاء، على نحو أدق، بوصفه مركزًا ثقافيًا يُعنى بنقل التراث الصوفي. وتشير هذه النتيجة إلى أن الفضاءات الدينية والتاريخية المُعاد تشييدها ينبغي تقييمها ليس من خلال الترميم المعماري وحده، بل أيضًا في ضوء الذاكرة الاجتماعية واستمرارية الطقوس، والسياسات الثقافية. ومن هذا المنطلق، تقدم الدراسة إطارًا تحليليًا جديدًا لفهم العلاقة بين المحاكاة والواقع في الفضاءات المقدسة المُعاد تشييدها.

الكلمات المفتاحية: تكية المولوية في بورصة، ذاكرة المكان، الذاكرة الاجتماعية، المحاكاة، المولوية، النظرة السياحية.

Résumé Structuré:

Cette étude vise à examiner le statut fonctionnel et ontologique contemporain du **Mevlevihane de Bursa**, reconstruit puis rouvert au public en 2023. La principale lacune de la littérature réside dans le nombre limité de travaux consacrés au positionnement des espaces soufis réactivés au regard de la mémoire sociale, du patrimoine culturel et de la notion d'authenticité. Dans cette perspective, l'étude cherche à déterminer si le Mevlevihane de Bursa doit être défini comme une loge derviche (*tekke*), un musée ou un centre culturel, tout en expliquant sa position sur le continuum entre simulation et réalité.

La recherche adopte une démarche qualitative fondée sur une étude de cas à sensibilité ethnographique. Le corpus empirique est constitué des activités organisées au Mevlevihane de Bursa après 2023, des observations participantes, des pratiques spatiales ainsi que des sources historiques et littéraires relatives au melevisme. Une participation active a été assurée à l'ensemble des programmes, en particulier à partir d'octobre 2024, tandis que les cérémonies de *semâ*, les lectures du *Masnavî*, les pratiques rituelles, les activités culturelles et les acteurs impliqués ont fait l'objet d'une documentation systématique. Les données ont été analysées selon une approche historico-comparative, éclairée par les théories de la mémoire culturelle, de l'attachement au lieu, du regard touristique et de la simulation.

Les résultats montrent que le Mevlevihane de Bursa ne peut être interprété à travers une identité institutionnelle unique. Il remplit simultanément les fonctions de musée, de centre culturel et de « simulation d'un Mevlevihane ». Bien que l'établissement porte officiellement le nom de « Musée et Mevlevihane de Bursa », la disparition du melevisme en tant qu'ordre religieux institutionnel implique que le caractère institutionnel historique du Mevlevihane ne peut plus être maintenu dans sa forme originelle. Toutefois, l'attente du public selon laquelle ce lieu, administré par la Municipalité métropolitaine de Bursa, devrait fonctionner conformément à son rôle historique engendre une contradiction majeure.

La dimension performative et l'organisation professionnelle de nombreuses cérémonies de *semâ* témoignent d'un déplacement vers une représentation culturelle plutôt que vers un cadre religieux authentique. Bien que le melevisme n'existe plus en tant qu'ordre religieux institutionnel, l'usage continu par les exécutants des titres melevis, des vêtements traditionnels et des représentations symboliques contribue à la reproduction du melevisme sous une forme simulée. En revanche, les enseignements d'ottoman, les cours de langue persane, les activités de présentation des différentes confréries soufies ainsi que les programmes organisés à l'occasion de journées particulières telles que l'Achoura, *Nevruz* et la Nuit de l'Ascension (*Mî'râj*) sont apparus, après 2024, comme des éléments renforçant l'ancrage du lieu dans sa réalité historique. Les résultats suggèrent que l'organisation des activités en adéquation avec la réalité institutionnelle actuelle d'un

espace reconstruit, plutôt que la reproduction directe de sa configuration historique, est susceptible de réduire le risque de produire un environnement simulé.

L'étude conclut que le Mevlevihane de Bursa ne saurait être pleinement qualifié de *tekke* authentique, pas plus qu'il ne peut être réduit à un musée ou à un simple spectacle touristique. Il convient plutôt de le considérer comme un centre culturel dédié à la transmission du patrimoine soufi. Cette conclusion met en évidence que les espaces religieux et historiques reconstruits doivent être évalués non seulement à travers leur restauration architecturale, mais également à l'aune de la mémoire sociale, de la continuité rituelle et des politiques culturelles. À cet égard, cette recherche propose un nouveau cadre analytique permettant d'appréhender les relations entre simulation et réalité dans les espaces sacrés reconstruits.

Mots-clés: Mevlevihane de Bursa, mémoire du lieu, mémoire sociale, simulation, mevlevisme, regard touristique.

Resumen Estructurado:

Este estudio tiene como objetivo examinar el estatus funcional y ontológico contemporáneo del **Mevlevihanesi de Bursa**, reconstruido y reabierto al público en 2023. La principal laguna de la literatura radica en la limitada atención prestada a la forma en que los espacios sufíes revitalizados se posicionan en relación con la memoria social, el patrimonio cultural y la autenticidad. En este contexto, la investigación pretende determinar si el Mevlevihanesi de Bursa debe definirse como una *tekke* (logia derviche), un museo o un centro cultural, así como explicar su ubicación dentro del continuo entre la simulación y la realidad.

La investigación adopta un diseño cualitativo de estudio de caso con sensibilidad etnográfica. El corpus de datos está constituido por las actividades desarrolladas en el Mevlevihanesi de Bursa desde 2023, las observaciones participantes, las prácticas espaciales y las fuentes históricas y literarias relacionadas con el mevlevismo. Se participó activamente en todos los programas, especialmente a partir de octubre de 2024, documentándose de manera sistemática las ceremonias de *semâ*, las lecturas del *Masnavî*, los rituales, las actividades culturales y los actores implicados. Los datos fueron analizados mediante un enfoque histórico-comparativo sustentado en las teorías de la memoria cultural, el apego al lugar, la mirada turística y la simulación.

Los resultados demuestran que el Mevlevihanesi de Bursa no puede explicarse a partir de una única identidad institucional. De manera simultánea, desempeña las funciones de museo, centro cultural y «simulación de un Mevlevihanesi». Aunque el lugar lleva oficialmente el nombre de «Museo y Mevlevihanesi de Bursa», el hecho de que el mevlevismo haya dejado de existir como orden religiosa institucional indica que el carácter institucional histórico del Mevlevihanesi ya no puede mantenerse en su forma original. Sin embargo, la expectativa pública de que este espacio, administrado por el Municipio Metropolitano de Bursa, adopte un modelo de funcionamiento acorde con su papel histórico genera una contradicción significativa.

La naturaleza performativa y la organización profesional de numerosas ceremonias de *semâ* evidencian un desplazamiento hacia la representación cultural más que hacia un entorno religioso auténtico. Aunque el mevlevismo ya no subsiste como orden religiosa institucional, el uso continuado por parte de los intérpretes de títulos mevlevíes, vestimentas tradicionales y representaciones simbólicas contribuye a la reproducción del mevlevismo en una forma simulada. No obstante, los estudios de turco otomano, los cursos de lengua persa, las actividades de divulgación de las diferentes órdenes sufíes y los programas organizados con motivo de celebraciones especiales como Ashura, Nevruz y la Noche del Mi'râÿ han emergido, especialmente después de 2024, como elementos que fortalecen la conexión del lugar con su realidad histórica. Los resultados sugieren que la organización de actividades conforme a la realidad institucional actual de un espacio reconstruido, en lugar de intentar reproducir directamente su configuración histórica, puede reducir el riesgo de generar un entorno simulado.

El estudio concluye que el Mevlevihanesi de Bursa no puede clasificarse plenamente como una *tekke* auténtica, aunque tampoco puede reducirse a un museo o a un espectáculo turístico. Más bien, debe entenderse como un centro cultural dedicado a la transmisión del patrimonio sufi. Este hallazgo pone de manifiesto que los espacios religioso-históricos reconstruidos deben evaluarse no solo desde la perspectiva de la restauración

arquitectónica, sino también en función de la memoria social, la continuidad ritual y las políticas culturales. En este sentido, el estudio propone un nuevo marco analítico para comprender la relación entre simulación y realidad en los espacios sagrados reconstruidos.

Palabras clave: Mevlevihanesi de Bursa, memoria del lugar, memoria social, simulación, melevismo, mirada turística.

结构化摘要:

本研究旨在考察**布尔萨梅夫拉维修道院 (Bursa Mevlevihanesi)** 于2023年重建并重新开放后的当代功能定位与本体论地位。当前学术界对于重建后的苏菲宗教空间如何在社会记忆、文化遗产与真实性之间进行定位的研究仍较为有限，这构成了本研究的核心学术空白。因此，本研究旨在厘清布尔萨梅夫拉维修道院究竟应被界定为苏菲修道院 (*tekke*)、博物馆还是文化中心，并进一步阐释其在“拟像 (simulation) — 现实 (reality)”连续谱中的位置。

本研究采用具有民族志取向的定性个案研究方法。研究资料包括2023年以来布尔萨梅夫拉维修道院举办的各类活动、参与式观察所得资料、空间实践，以及与梅夫拉维教团 (Mevlevilik) 相关的历史文献与文学资料。研究者积极参与了所有项目，尤其自2024年10月以后，对旋转苦修仪式 (*Semâ*)、《玛斯纳维》 (*Mesnevî*) 诵读、宗教仪式、文化活动及其参与者进行了系统记录。所得资料以历史比较研究框架进行分析，并结合文化记忆、地方依恋 (*place attachment*)、旅游凝视 (*tourist gaze*) 以及拟像理论等相关理论进行诠释。

研究结果表明，布尔萨梅夫拉维修道院无法以单一制度身份加以解释。它同时兼具博物馆、文化中心以及“梅夫拉维修道院拟像”三重功能。尽管该场所正式名称为“布尔萨梅夫拉维修道院与博物馆”，但由于梅夫拉维教团作为一种制度化宗教组织已经不复存在，其历史上的制度性修道院功能已无法以原有形态延续。然而，由布尔萨大都会市政府管理的这一场所，仍被社会公众期待能够按照其历史角色开展运作，这种社会期待形成了显著的制度性矛盾。

大量 *Semâ* 仪式所体现出的表演化特征及专业化组织模式，表明其功能已由真实宗教实践逐渐转向文化展示。尽管梅夫拉维教团作为制度化宗教组织已不复存在，但表演者持续使用梅夫拉维称谓、传统服饰及象征性符号，在一定程度上促成了梅夫拉维传统以拟像形式的持续再生产。然而，自2024年以来，奥斯曼土耳其语课程、波斯语课程、介绍不同苏菲教团的活动，以及围绕阿舒拉日 (*Ashura*)、纳吾鲁孜节 (*Nevruz*) 和米尔拉吉之夜 (*Mi'râj Night*) 等特殊纪念日举办的系列项目，则成为强化该场所与历史真实性联系的重要因素。研究结果表明，与其直接复制历史形态，不如依据重建空间当前的制度现实组织相关活动，这将有助于降低形成拟像环境的风险。

研究最终认为，布尔萨梅夫拉维修道院既不能被完全视为真正意义上的历史修道院，也不能简单归类为博物馆或旅游景观。更为恰当的定位应是**承担苏菲文化遗产传承功能的文化中心**。这一研究发现表明，对于重建后的宗教历史空间，其评价不应局限于建筑修复本身，而应综合考察社会记忆、仪式延续性以及文化政策等多个维度。从这一意义上说，本研究为理解重建圣地中拟像与现实之间的关系提供了新的分析框架。

关键词: 布尔萨梅夫拉维修道院；地方记忆；社会记忆；拟像；梅夫拉维教团；旅游凝视。

Структурированная Аннотация:

Настоящее исследование направлено на анализ современного функционального и онтологического статуса **Бурского мевлевихане (Bursa Mevlevihanesi)**, реконструированного и

вновь открытого в 2023 году. Основной исследовательский пробел заключается в ограниченном количестве работ, посвящённых тому, каким образом возрождённые суфийские пространства позиционируются в контексте социальной памяти, культурного наследия и аутентичности. В связи с этим исследование ставит своей целью определить, следует ли рассматривать Бурский мевлевихане как дервишскую обитель (*текке*), музей или культурный центр, а также объяснить его положение в континууме между симуляцией и реальностью.

Исследование выполнено в рамках качественного дизайна исследования случая с этнографической чувствительностью. Эмпирическую базу составили мероприятия, проводившиеся в Бурском мевлевихане после 2023 года, материалы включённого наблюдения, пространственные практики, а также исторические и литературные источники, относящиеся к традиции мевлевизма. Исследователь принимал активное участие во всех программах, особенно после октября 2024 года, при этом церемонии *сема* (*Semâ*), чтения «Маснави» (*Mesnevî*), ритуальные практики, культурные мероприятия и деятельность их участников систематически документировались. Полученные данные были проанализированы в рамках историко-сравнительного подхода с использованием теорий культурной памяти, привязанности к месту, туристского взгляда и симуляции.

Результаты исследования свидетельствуют о том, что Бурский мевлевихане не может быть объяснён посредством единственной институциональной идентичности. Одновременно он функционирует как музей, культурный центр и «симуляция мевлевихане». Несмотря на то что официальное название объекта — «Музей и мевлевихане Бурсы», прекращение существования мевлевизма как институционализированного религиозного ордена означает невозможность сохранения исторического институционального характера мевлевихане в его первоначальной форме. Вместе с тем общественные ожидания, согласно которым данный объект, находящийся в ведении Муниципалитета Большой Бурсы, должен функционировать в соответствии со своей исторической ролью, порождают существенное противоречие.

Перформативный характер и профессиональная организация многих церемоний *сема* свидетельствуют о смещении их функций в сторону культурной репрезентации, а не подлинной религиозной практики. Хотя мевлевизм более не существует как институционализированный религиозный орден, продолжающееся использование исполнителями мевлевийских титулов, традиционного облачения и символических репрезентаций способствует воспроизводству мевлевизма в форме симуляции. Вместе с тем занятия по османскому турецкому языку, курсы персидского языка, мероприятия, посвящённые различным суфийским тарикатам, а также программы, организованные по случаю таких памятных дат, как Ашура, Навруз и Ночь Мирадж, после 2024 года стали важными элементами, укрепляющими связь данного пространства с его исторической реальностью. Полученные результаты позволяют заключить, что организация деятельности в соответствии с современной институциональной реальностью реконструированного пространства, а не непосредственное воспроизведение его исторической формы, способна снизить риск формирования симулятивной среды.

Исследование приходит к выводу, что Бурский мевлевихане не может быть полностью отнесён к категории аутентичных дервишских обителей, однако столь же неправомерно сводить его исключительно к музею или туристскому зрелищу. Наиболее адекватным является его понимание как культурного центра, обеспечивающего сохранение и трансляцию суфийского наследия. Полученные результаты свидетельствуют о том, что реконструированные религиозно-исторические пространства должны оцениваться не только с точки зрения архитектурной реставрации, но и через призму социальной памяти, преемственности ритуальных практик и культурной политики. В этом отношении исследование предлагает новую аналитическую модель для осмысления взаимосвязи между симуляцией и реальностью в реконструированных сакральных пространствах.

Ключевые слова: Бурский мевлевихане; память места; социальная память; симуляция; мевлевизм; туристский взгляд.

संरचित सारांश:

इस अध्ययन का उद्देश्य वर्ष 2023 में पुनर्निर्मित एवं पुनः उद्घाटित **बुर्सा मेवलवीहाने (Bursa Mevlevihanesi)** की समकालीन कार्यात्मक (functional) तथा अस्तित्वगत (ontological) स्थिति का विश्लेषण करना है। पुनर्जीवित सूफ़ी स्थलों की सामाजिक स्मृति, सांस्कृतिक विरासत तथा प्रामाणिकता (authenticity) के संदर्भ में उनकी स्थिति पर उपलब्ध साहित्य अत्यंत सीमित है, जो इस अध्ययन का प्रमुख अनुसंधान-अंतर (research gap) प्रस्तुत करता है। इसी परिप्रेक्ष्य में अध्ययन का उद्देश्य यह निर्धारित करना है कि बुर्सा मेवलवीहाने को एक दरवेश टेक्के (सूफ़ी आश्रम), संग्रहालय अथवा सांस्कृतिक केंद्र के रूप में किस प्रकार परिभाषित किया जाना चाहिए, तथा यह भी स्पष्ट करना है कि वह सिमुलेशन (simulation) और यथार्थ (reality) के निरंतरता-पट (continuum) पर किस स्थान पर स्थित है।

यह अनुसंधान नृवंशविज्ञानात्मक (ethnographic) संवेदनशीलता से युक्त गुणात्मक एकल-प्रकरण (qualitative case study) अनुसंधान-रूपरेखा पर आधारित है। अध्ययन के डेटा में 2023 के पश्चात् बुर्सा मेवलवीहाने में आयोजित गतिविधियाँ, सहभागी अवलोकन (participant observation), स्थानिक व्यवहार (spatial practices), तथा मेवलवी परंपरा (Mevlevism) से संबंधित ऐतिहासिक एवं साहित्यिक स्रोत सम्मिलित हैं। विशेषतः अक्टूबर 2024 के बाद शोधकर्ता ने सभी कार्यक्रमों में सक्रिय सहभागिता की तथा *सेमा* (Semâ) अनुष्ठानों, *मसनेवी* (Mesnevî) वाचन, धार्मिक अनुष्ठानों, सांस्कृतिक कार्यक्रमों तथा उनके निष्पादकों का व्यवस्थित प्रलेखन किया। संकलित आँकड़ों का विश्लेषण सांस्कृतिक स्मृति, स्थान-आसक्ति (place attachment), पर्यटक-दृष्टि (tourist gaze) तथा सिमुलेशन सिद्धांतों से निर्देशित ऐतिहासिक-तुलनात्मक रूपरेखा के अंतर्गत किया गया।

अध्ययन के निष्कर्ष दर्शाते हैं कि बुर्सा मेवलवीहाने को किसी एकल संस्थागत पहचान के माध्यम से परिभाषित नहीं किया जा सकता। यह एक साथ संग्रहालय, सांस्कृतिक केंद्र तथा “मेवलवीहाने के सिमुलेशन” के रूप में कार्य करता है। यद्यपि इस स्थल का आधिकारिक नाम “बुर्सा मेवलवीहाने एवं संग्रहालय” है, तथापि मेवलवी परंपरा का एक संस्थागत धार्मिक आदेश (religious order) के रूप में समाप्त हो जाना इस तथ्य को इंगित करता है कि मेवलवीहाने का ऐतिहासिक संस्थागत स्वरूप अब अपनी मूल अवस्था में बनाए रखना संभव नहीं है। इसके बावजूद, बुर्सा महानगरपालिका (Bursa Metropolitan Municipality) द्वारा संचालित इस स्थल से जनता की यह अपेक्षा कि इसका संचालन इसकी ऐतिहासिक भूमिका के अनुरूप हो, एक महत्वपूर्ण अंतर्विरोध उत्पन्न करती है।

अनेक *सेमा* अनुष्ठानों की प्रदर्शनात्मक (performative) एवं व्यावसायिक रूप से संगठित प्रकृति इस तथ्य की ओर संकेत करती है कि उनका स्वरूप प्रामाणिक धार्मिक परिवेश की अपेक्षा सांस्कृतिक प्रस्तुतीकरण (cultural representation) की दिशा में स्थानांतरित हो चुका है। यद्यपि मेवलवी परंपरा अब एक संस्थागत धार्मिक आदेश के रूप में विद्यमान नहीं है, फिर भी कलाकारों द्वारा मेवलवी उपाधियों, पारंपरिक वेशभूषा तथा प्रतीकात्मक निरूपणों का निरंतर उपयोग मेवलवी परंपरा के एक सिमुलेटेड स्वरूप के पुनरुत्पादन में योगदान देता है। इसके विपरीत, उस्मानी तुर्की भाषा के अध्ययन, फ़ारसी भाषा पाठ्यक्रम, विभिन्न सूफ़ी परंपराओं का परिचय कराने वाली गतिविधियाँ तथा आशूरा, नवरोज़ और मेराज की रात्रि (Mi'râj Night) जैसे विशेष अवसरों पर आयोजित कार्यक्रम 2024 के पश्चात् ऐसे तत्वों के रूप में उभरे हैं जिन्होंने इस स्थल के ऐतिहासिक यथार्थ से उसके संबंध को सुदृढ़ किया है। निष्कर्ष यह संकेत देते हैं कि पुनर्निर्मित स्थल की वर्तमान संस्थागत वास्तविकता के अनुरूप गतिविधियों का आयोजन, उसके ऐतिहासिक स्वरूप का प्रत्यक्ष पुनरुत्पादन करने की अपेक्षा, सिमुलेटेड वातावरण के निर्माण के जोखिम को कम कर सकता है।

अध्ययन इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि बुर्सा मेवलवीहाने को पूर्णतः एक प्रामाणिक दरवेश टेक्के के रूप में वर्गीकृत नहीं किया जा सकता, किन्तु उसे केवल संग्रहालय अथवा पर्यटन-प्रदर्शन तक सीमित करना भी उचित नहीं है। इसके स्थान पर इसे सूफ़ी सांस्कृतिक विरासत के संरक्षण एवं संवहन हेतु समर्पित एक सांस्कृतिक केंद्र के रूप में समझना अधिक उपयुक्त है। यह निष्कर्ष इंगित करता है कि पुनर्निर्मित धार्मिक-ऐतिहासिक स्थलों का मूल्यांकन केवल स्थापत्य पुनर्स्थापन (architectural restoration) के आधार पर नहीं, बल्कि सामाजिक स्मृति, अनुष्ठानिक निरंतरता तथा सांस्कृतिक नीति के परिप्रेक्ष्य में भी किया जाना चाहिए। इस दृष्टि से यह अध्ययन पुनर्निर्मित पवित्र स्थलों में सिमुलेशन और यथार्थ के मध्य संबंध को समझने के लिए एक नवीन विश्लेषणात्मक रूपरेखा प्रस्तुत करता है।

कुंजीशब्द: बुर्सा मेवलवीहाने, स्थान-स्मृति, सामाजिक स्मृति, सिमुलेशन, मेवलवी परंपरा, पर्यटक-दृष्टि।

Yapılandırılmış Özet:

Bu çalışma, 2023 yılında yeniden inşa edilerek açılan Bursa Mevlevihanesi'nin günümüzde hangi işlevsel ve ontolojik statüye karşılık geldiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Literatürde yeniden ihya edilen tasavvuf mekânlarının toplumsal hafıza, kültürel miras ve otantiklik bağlamında nasıl konumlandığına dair sınırlı tartışma bulunması, çalışmanın temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Bursa Mevlevihanesi'nin bir tekke, müze veya kültür merkezi olarak mı tanımlanması gerektiğini; mekânın simülasyon–gerçeklik eksenindeki konumunu da tartışmaya dahil ederek açıklamayı hedeflemektedir.

Araştırma, nitel araştırma deseninde etnografik duyarlılıkla yürütülen bir durum çalışmasıdır. Veri setini, Bursa Mevlevihanesi'nin 2023 sonrası faaliyetleri, katılımcı gözlemler, mekânsal kullanım pratikleri ve ilgili tarihsel-literatürel kaynaklar oluşturmaktadır. Özellikle Ekim 2024 sonrası tüm programlara aktif katılım sağlanmış; semâ mukabeleleri, Mesnevî okumaları, ritüeller, kültürel etkinlikler ve bunların icracıları sistematik biçimde kayıt altına alınmıştır. Veriler, kültürel hafıza, mekân bağı, turist bakışı ve simülasyon teorisi çerçevesinde tarihsel-karşılaştırmalı analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Bursa Mevlevihanesi'nin tek bir kurumsal kimlikle açıklanamayacağını göstermektedir. Mekân aynı anda müze, kültür merkezi ve “Mevlevihane simülasyonu” özellikleri taşımaktadır. Mekân, Bursa Mevlevihanesi ve Müzesi adını taşımakla beraber, Mevlevîliğin bir tarikat olarak varlığını sürdürmemesi, Mevlevihane'nin özgün vasfının bu mekânda var olamayacağını göstermektedir. Bununla birlikte, Bursa Büyükşehir Belediyesi tarafından idare edilen bu mekânın, tarihsel rolüne uygun bir faaliyet tarzı benimsemesine yönelik toplumsal beklenti büyük bir çelişkiye neden olmaktadır.

Semâ mukabelelerinin önemli bir kısmının profesyonel icra ve izleyici performansı biçiminde gerçekleşmesi, mekânın otantik bir tarikat mekânından ziyade kültürel-temsili bir işleve yöneldiğini göstermektedir. Bir tarikat olarak Mevlevîlik varlığını sürdürmemesine rağmen, tarikata ait unvan ve sembollerin icra edilen ayinlerle sınırlı kalmayacak şekilde kamu önünde, performans icra eden kişilerce kullanılması, bir simülasyon olarak Mevlevihane'nin varlığının başlıca sebebidir. Buna karşın Osmanlı Türkçesi çalışmaları, Farsça dil kursu, farklı tasavvufi ekollerin tanıtımına yer veren faaliyetleri ve Aşure, Nevruz, Miraç Kandili gibi özel günlerde hazırlanan programlar, 2024 sonrasında mekânın tarihsel gerçeklikle bağı güçlendiren unsurlar olarak ortaya çıkmıştır. Mekânın tarihteki varoluşu üzerinden değil, günümüzdeki gerçekliğinin kabulüyle idare edilmesi ve faaliyetlerinin düzenlenmesi, mekânı simülatif etkiden koruyan en önemli etken olduğu kabul edilmelidir.

Çalışma, Bursa Mevlevihanesi'nin tamamen otantik bir tekke olarak değerlendirilemeyeceğini; ancak salt bir müze veya turistik gösteri alanına da indirgenemeyeceğini ortaya koymaktadır. En uygun tanımlamanın, tasavvuf kültürünü aktaran bir kültür merkezi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu bulgu, yeniden inşa edilen dinî-tarihi mekânların işlevinin yalnızca mimari restorasyon üzerinden değil, toplumsal hafıza, ritüel sürekliliği ve kültür politikaları bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir; literatüre simülasyon–gerçeklik ilişkisi üzerinden yeni bir analitik çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bursa Mevlevihanesi, hafıza-mekân, toplumsal hafıza, simülasyon, Mevlevîlik, turist bakışı.



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

A Place Between Simulation and Reality After Its Reconstruction: Bursa Mevlevi Lodge

Introduction

The contemporary status of Mevlevîhanes (Mevlevî lodges) remains ambiguous due to multiple factors restricting administrative discretion regarding the definition and function of these spaces. Following the closure of tekkes and zaviyes in 1925 and the transfer of their affiliated foundations to the General Directorate of Foundations, Sufi paths other than Mevlevism—albeit in a highly limited and selective manner—were not represented institutionally at the administrative level. Since Sufi orders (tarikats) were rendered illegal, the state could not recognize authorizations (icazetname) granted after 1925, nor could claims based on pre-1925 foundation charters be legally asserted. This legal framework has enabled administrative authorities to exercise broad discretion over the use of restored or reconstructed lodges.

While other Sufi orders and their founding figures were largely confined to academic discussions as historical subjects during the Republican period, sama—an essential component of the Mevlevî ritual associated with Mevlânâ—was detached from its historical identity and abstracted from the institutional framework of the tekke and tarikat, thereby becoming an officially sanctioned and “acceptable” cultural practice. Although many Mevlevîhanes, particularly asitânes (central lodges), are open today, Mevlevism can no longer reproduce itself through its historical institutional reality. Consequently, it has assumed the characteristics of a hyperreality; the ambiguity surrounding its simultaneous presence and absence as both a Sufi order and a lodge institution has transformed contemporary Mevlevîhanes into simulations of their historical counterparts. This condition necessitates discussing Mevlevîhânes within their own historical specificity, distinguishing them from other Sufi lodges. Even during the period in which lodges remained operational, the architectural form of Mevlevîhanes—shaped by the material resources accumulated through the Mevlevî order’s relationship with political authority—provided a spatial capacity that exceeded any singular functional definition.

The ambiguity surrounding the status of the reconstructed site now called the Bursa Mevlevîhanesi and Museum, the complexity of the social relations mediated within it, the effects of changes in local political authority, and the ongoing negotiations—sometimes cooperative, sometimes conflictual—among various official and civil elites regarding how the Mevlevîhane should be positioned, together constitute a highly productive field for examining the role of space and spatially embedded social relations in shaping culture. From 1925 to the present, the Bursa Mevlevîhanesi offers a particularly fertile example for discussing the distinction between the reconstruction of space through its own historical reality and its reconstruction as a hyperreality, especially in light of the role attributed to Mevlânâ and Mevlevism in broader cultural debates and in the invention of tradition as one of the constitutive elements of national identity. Furthermore, the relational processes emphasized here suggest that, despite bearing the title of a “museum,” the Bursa Mevlevîhanesi cannot be understood solely as a place of memory (*lieu de mémoire*). Rather, this

institution oscillates between reconstructing its own reality in the present and becoming part of the society of spectacle as a simulation, thereby continuing to function as an active site of social and cultural construction. This oscillation has become particularly visible since October 2024, when efforts intensified to transmit Sufi teachings, history, and culture—centered on Mevlânâ and Mevlevism—to visitors. Although its legal status remains unclear, the institution increasingly strives to produce its own reality as a cultural establishment. Thus, this study emphasizes that space, as a structure, is shaped both by the social relations it contains and by those mediated through it, while the historicity of the tradition associated with the space plays a crucial role in defining the limits of these relations.

This study first examines the relationship between the Bursa Mevlevîhanesi and social memory. Although Sufi orders possess a relatively extensive written corpus, much of their knowledge has historically been transmitted orally and through symbolic forms. Therefore, the architecture and ornamentation of lodges themselves are significant as products of the art of memory and as vehicles for the transmission of symbolic memory. In this respect, the restoration and functionality of lodges are of particular importance for the transmissibility of this symbolic memory. Moreover, the contemporary functions of these structures are closely connected to their significance for national and urban identity, culture, and the ways in which they are embedded in collective memory. Accordingly, the relationship between cultural policies, social memory, and space is discussed in this study through the specific case of the Bursa Mevlevîhanesi.

Second, the present function and status of the Bursa Mevlevîhanesi are examined through the contemporary position of Mevlevism, cultural policies, public engagement with activities taking place in the site, and the preferences of the actors operating within it. In doing so, this study seeks to make a modest contribution—through the example of the Bursa Mevlevîhanesi—to understanding how space is shaped through both its own historicity and the interventions of political and social actors.

One of the central problematics of this study concerns how the Bursa Mevlevîhanesi should be defined: Is it a museum, a tekke, or a cultural center? Determining its status contributes significantly to answering whether the institution constitutes a simulation of a Mevlevîhane or whether it has successfully established an authentic connection to historical reality as a cultural center transmitting Sufi history and culture through the lens of Mevlevism.

Within this framework, the first hypothesis of the study proposes that, due to the unique historical trajectory and contemporary position of Mevlevism, the Bursa Mevlevîhanesi occupies an intermediate position between simulation and reality; however, since October 2024, its connection to historical reality has gradually strengthened.

The second hypothesis argues that, although the practices of individuals identifying with a Mevlevî identity today are largely based on symbolic and cultural representations rather than institutional Sufi structures, their claims to embody traditional institutional authority reinforce the effect of simulation.

The third hypothesis suggests that Mevlevism followed a trajectory throughout Republican history distinct from that of other Sufi movements, leading to a transformation in the understanding of both Mevlevism and the Mevlevîhane itself. In this process, Mevlevism—particularly sama—has increasingly been represented not as a religious institution in the conventional sense, but as a cultural-performative structure associated with humanism and, at times, a form of “new age religion.”

These hypotheses were evaluated through data and activities specific to the Bursa Mevlevîhanesi, and the findings support them. The Bursa Mevlevîhanesi simultaneously exhibits characteristics of a museum, a simulation of a Mevlevîhane, and a cultural center; nevertheless, over time, it appears to be increasingly grounded in historical reality.

Methodology and Research Technique

In preparing this study, the spatial condition of the Bursa Mevlevî Lodge (*Bursa Mevlevihanesi*) at the time of its closure in 1925 and its present reconstructed form were comparatively examined, both architecturally and functionally. In addition to an extensive literature review on the subject, works concerning the history, principles, and ritual procedures of the Mevlevî order were analyzed, and the performances conducted in the Bursa Mevlevî Lodge after its reconstruction were discussed in light of the knowledge derived from these studies.

Drawing upon the conceptual frameworks of cultural heritage studies, spatial theory, and the sociology of religion and culture, and employing the analytical framework of structural-functionalist theory through a historicist perspective, this study aims to make a modest contribution to the literature by discussing the relationship between simulation and reality in the context of a revitalized religious space through the example of the Bursa Mevlevî Lodge. To achieve this objective, both non-participant observation and participant observation were employed as research techniques.

All activities carried out following the reopening of the Bursa Mevlevî Lodge were documented in detail. In particular, beginning in October 2024, active participation was maintained in all programs held at the lodge. The research did not solely focus on activities and participants; rather, the use of place during these activities was also examined within the context of the study's central problematic. Initially, the research was conducted from the position of an external observer; however, this position evolved due to the author's knowledge and familiarity with Sufi traditions, rituals, and ceremonial procedures, as well as through the critiques and recommendations offered to practitioners during observations. In addition to a nearly thirty-year acquaintance with Güney Özkılınç, Head of the Department of Urban History and Promotion of the Bursa Metropolitan Municipality, the author had previously collaborated with him through the *Bursa Research Journal* and the *Bursa Research Foundation*, in which the author also served as an editorial board member during their active years. Likewise, professional collaboration with Dilek Yıldız Karakaş, Director of the Museums Branch under the same department, began during the establishment of the Bursa City Museum in 2004 and continued through various publications and activities concerning the history of Bursa. Furthermore, the author's Sufi education received from childhood—stemming from descent from the family line of the *postnişîns* (sheikh of center lodge and head of other sheikh) of the *Niyazi-i Mısri Asitâne*—as well as the longstanding contributions of successive generations of the family to Bursa's history and culture, constituted one of the determining factors shaping the author's role within the Bursa Mevlevî Lodge. These existing social networks and forms of cultural capital enabled the author to continue working as a participant observer in the reconstruction process of the Bursa Mevlevî Lodge in the capacity of a "voluntary consultant," thereby facilitating a deeper level of observation. Beginning in September 2024, the author organized all programs, pioneered the establishment of the Bursa Mevlevî Lodge Sufi Music Ensemble, and played a leading role in the training of *semazen* (whirling dervishes). The author also participated in determining the external groups invited to perform *semâ mukabele* (sama ceremony) and religious ceremonies, although without intervening in their procedural execution. Furthermore, since October 2024, the author has been teaching Ottoman Turkish in printed script, *rika*, and advanced manuscript reading, while also conducting readings and commentaries on the *Mathnawi* (*Mesnevî*). During this period, the administration of the lodge functioned primarily in a technical support capacity, while final decisions regarding programs were made jointly by Özkılınç, Karakaş, and the author. Since the author personally organized the programs, information concerning all performers was naturally accessible. Attendance figures were recorded by the author at entrance points, during programs to account for repeated entries and exits, and near the conclusion of events. These records were subsequently cross-checked against the official records of the Mevlevî Lodge. Programs were additionally documented through video recordings, photographs, and archival preservation by both the municipal department and the author. Moreover, following reconstruction, the entire spatial structure of the lodge was

photographed and comparatively analyzed against its architectural condition prior to demolition. This process also enabled the author to identify deficiencies in the lodge's ornamental features. Owing to the author's position, there was no need to employ interview techniques—including formal interviews with administrators—or to obtain documentary materials separately within the scope of this study.

Undoubtedly, this circumstance positively influenced the empirical dimension of the research. For nearly two years, the author remained present in this place except under unavoidable circumstances, spending extended periods with both administrators and practitioners while directly observing the management and operational processes. Consequently, the qualitative case study was elevated to a level that could be sustained with ethnographic sensitivity. During this period, the author also established close relations with Faruk Hemdem Çelebi, the current head of the Çelebi family and Chair of the International Mevlana Foundation, as well as with Taha Çelebi Hideyetoğlu, a member of the same family who serves as *postnişîn*[†] during *semâ mukabele* performed at the Bursa Mevlevî Lodge. Long conversations and shared experiences also involved other leading members of the Çelebi family.

The theoretical framework of this study was constructed primarily through simulation theory, in addition to theories of place and memory, and perspectives derived from the sociology of religion and culture. The history, procedures, and ritual order of Mevlevism were discussed within the context of the study based on foundational works in the fields of Sufi history, Turkish political history, and cultural policies in Türkiye. In this manner, an effort was made to establish connections between textual knowledge and lived practice.

A detailed discussion of the historical process is particularly necessary in the case of Mawlawism, as emphasized below. Unless certain issues that remain highly ambiguous today are clarified, it becomes impossible to construct the text through the framework of “simulation and reality.” Since ambiguity between authenticity and artificiality constitutes one of the principal sources of the simulative effect, even details that may appear minor play a crucial role in clarifying the distinction between authenticity and inauthenticity.

The Changing Perception of Mevlevi Order and Cultural Policies in the Historical Process

Until their abolition in 1925, *tekkes* (Sufi lodges) assumed highly significant roles in religious, cultural, and social life. A *tekke* was not merely a place where dervishes were trained and rituals performed; through the intellectual and social milieus formed within them, they also possessed a public character through which culture was reproduced and sustained over time. As discussed below, these lodges—constituting the spatial setting of such cultural milieus—were constructed primarily to sustain the rules, procedures, and rituals (*usûl ve erkân*) of Sufi orders, while simultaneously being ornamented as representations of the symbolic worlds of these belief communities. In the case of Sufi orders, differences in spiritual disposition (*meşrep*) significantly shaped the physical form of the lodges. Moreover, political patronage and economic strength—particularly through substantial waqf revenues functioning as endowments—played a decisive role in determining the physical capacities of these institutions.

[†] The *postnişîn* refers to the sheikh of an *asitâne* (grand lodge) within the Mevlevi order. The *asitâne* represents the major dervish lodges where initiates underwent a 1001-day period of spiritual retirement (*çile*) under the supervision of the chief cook (*aşçı dede*), upon the completion of which they were granted the title of *dede*. In the contemporary era, Mevlevism no longer functions as an active Sufi order that trains dervishes. Nonetheless, descendants of the Çelebi lineage retain the authority to preside over the performance of the Sama ritual. Since they occupy the post (the sheepskin seat)—the spiritual station symbolizing Mawlana himself—during this performance, they assume this title throughout the ritual. This specific contextual usage was established during the Republican era following the abolition of the dervish lodges (*tekkes*).

From this perspective, *tekkes* may also be understood through the production and possession of social, cultural, economic, and symbolic capital. The Mevlevî order in particular, owing to the support it received from political authorities and local elites during both the Seljuk and Ottoman periods, and thanks to the powerful waqfs that sustained it, was able to establish *Mevlevîhanes* as architecturally elaborate institutions suited to its highly developed ritual system. Particularly, *asitânes* (great Mevlevi lodges) acquired the appearance of large religious complexes (*küllîye*) (Arapoğlu, 2004: 284). It may even be argued that the detailed institutionalization of Mevlevî ritual practice itself was made possible by the physical opportunities offered by these endowed architectural spaces. Indeed, the fact that the formal codification of the *semâ mukabelesi* likely took place during the time of Âdil Çelebi, who died in 1460, may be considered evidence of the role spatial formation played in shaping the rituals and procedures of the order (Tanrıkorur, 2000: 79).

With the 1925 Law on the Closure of *Tekkes* and *Zaviyes*, Sufi activities were prohibited. Lodge sheikhs were permitted to continue residing in the *harem* section of their lodges for the duration of their lives, while all lodge revenues and properties were transferred to the newly established General Directorate of Foundations (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*), which replaced the abolished Ministry of Foundations and Religious Affairs (*Evkaf ve Şer'îye Vekâleti*). The highly varied administrative practices observed following the closure of the lodges suggest that no predetermined roadmap existed concerning the management of their properties. In the early Republican period, as had frequently occurred during the post-Tanzimat era in the Ottoman Empire (Yurdakul, 2008: 201–202), it may be argued that the expectation was initially one of reform rather than abolition of Sufi orders.

As emphasized by Mustafa Kara, the Sheikh Said Rebellion constituted a turning point in the political and cultural orientation of the Republic. Initially, lodges in the regions affected by the rebellion were closed; subsequently, the regime—radicalized by the crisis generated by the rebellion—extended the closure nationwide and banned all Sufi orders (Kara, 2011: 13). Within the framework of this intensified secularization project, the *tekke* institution and its adherents not only lost their formal status but were also subjected to a politics of space and memory aimed at erasing their existence from collective memory. Although this policy was pursued decisively between 1925 and 1938, a relative softening occurred during the period 1939–1946 (C. Ulusoy, 2021: 240–285). Following the transition to multi-party political life in 1946, cultural policies underwent significant transformation (Koçak, 2009: 406–410). Nevertheless, the restoration or reconstruction of abandoned or entirely demolished lodges as part of “cultural heritage” became increasingly common—particularly through municipal initiatives—after the 2000s.[‡]

When Mevlânâ Celâleddin Rumî (Mawlana Jalâl al-Dîn Rûmî) and Mevlevism are concerned, it is necessary to devote a separate discussion within the framework of the aforementioned periodical cultural policies. Although the Kemalist Revolution excluded much of the Ottoman and Islamic heritage from its newly constructed understanding of identity and history, it would be inaccurate to speak of a complete rejection. Rather, Turkish history was reinterpreted through what may be described as “selective affinities,” and, as Eric Hobsbawm emphasizes, “old materials were used to construct traditions of a new type” (Hobsbawm, 2006: 7). Prominent historical figures in the fields of art, science, and military affairs—most notably Mimar Sinan, Barbaros Hayreddin Paşa, and Piri Reis—were incorporated into collective memory through historiography as constituent elements of “Turkish History.” Religious figures, however, followed a different trajectory. Mevlânâ and

[‡] The Karabaş-ı Velî Dervish Lodge (Dergâh) is the first Sufi lodge in Bursa to be restored by an official institution. The restoration of this lodge was initiated by the Osmangazi Municipality in 2002 and completed in 2005. The restoration of the Seyyid Usul Dervish Lodge was finalized by the same municipality in 2008. The Emir Buhari Tekke in 2012 and the Bursa Mevlevîhane (Mevlevi Lodge) in 2023 were reconstructed by the Bursa Metropolitan Municipality. Furthermore, the restorations of the Hacı Şevki Efendi (Shabani) Dervish Lodge in 2011 and the Üftade Tekke in 2014 were completed by the Bursa Metropolitan Municipality.

Yunus Emre were increasingly detached from their historical and religious contexts and rearticulated as “mystic humanists.” Through the concept of humanism, an attempt was made to establish an intellectual continuity between Mevlânâ and Yunus Emre and the Enlightenment tradition, and thereby with Western civilization, which the Republic regarded as representative of universal civilization. Since Turks were considered among the founders of civilization, “contemporary civilization,” wherever located, was simultaneously imagined as the inherent inheritance of the Turkish nation, thereby providing a means to reconcile the tension between nationalism and universalism. From the perspective of Sufi thought, however, there exists a substantial distinction between the understanding of the *insan* (“Human” or realized personhood) found in Mevlânâ and Yunus Emre and the abstract conception of the human associated with secular humanism. In Sufi terminology, the human subject of secular humanism corresponds more closely to *beşer*—the merely biological or ordinary human being—who possesses the potential for spiritual realization but has not yet actualized it. By contrast, the *insan* refers to an individual who, through consciousness and spiritual discipline, establishes a connection with universal consciousness and the Absolute Being, attaining a degree of existential maturity. Moreover, whereas Enlightenment thought foregrounds human reason as the principal means of attaining truth, Sufi thought often regards ordinary rationality, much like the illusory ego (*nafs*), as a limited and ultimately unreliable faculty that confines perception within narrow boundaries. Through *fanâ*’ (annihilation of the self in Divine Reality), the individual transcends merely biological existence and approaches what may be described as universal intellect (C. Ulusoy, 2021b: 53–54).

Despite these profound differences, the Kemalist regime’s attempt to sustain a historical connection between Turkish culture and “universal civilization” enabled such mystical figures to remain culturally legitimate under the category of “humanism.” As a consequence, while the philosophical and metaphysical dimensions of these figures were significantly reinterpreted, a form of mysticism detached from its institutional Sufi context (*tarîqa*) was gradually reproduced through official cultural discourse.

Hasan Âli Yücel, who became the Minister of National Education on 28 December 1938 and remained in office until 1946—a period marking a new transformation in the Republic’s cultural policies—not only continued to classify Mevlânâ and Yunus Emre among the category of “acceptable historical figures,” as had been the case in the previous period, but also elevated these Sufi figures alongside other universal humanist classics through the educational and cultural policies known as “Turkish Humanism” (Koçak, 2009: 396). Yücel, who is also known to have once been a *muhib* (sympathizer) of the Yenikapı Mevlevî Lodge (Sayar, 2017: 173), softened the cultural world of Kemalist nationalism in favor of universalism, positioning Mevlânâ alongside figures such as Lao Tzu, Confucius, and Buddha as a shared civilizational value of humanity. Thus, unlike other Sufi figures left to oblivion, Mevlânâ came to occupy a place in the dominant discourse once again, this time as a “philosopher.”

Unlike other lodges, the Konya Mevlânâ Asitânesi, together with the Hacı Bektaş-ı Velî Dergâhı in Nevşehir, was preserved as an Âsâr-ı Atîka Museum following a decision made in 1926. Through Hasan Âli Yücel’s initiative, Ankaralı Mehmed Dede, one of the distinguished figures of late-period Mevlevîsm, served in the museum as a tomb custodian (*türbedar*) (Kunt & Totan, 2012: 97). As will be discussed below, although the museum functioned as a site of memory, the preservation of the architectural integrity of the *asitâne* and its exemption from the broader “politics of enforced forgetting”—despite its representation of Mevlânâ being historically incongruous—proved significant for the later functions of Mevlevî lodges.

Beginning in 1946, the Republic’s cultural policies underwent substantial transformation, particularly in important provincial cities such as Bursa and Konya, accompanied by an elite shift. The golden age of the “Right Kemalist” elites, who sought to establish connections between the Ottoman-Islamic heritage and the Republic, began during this period (C. Ulusoy, 2021a: 200). It may

be argued that Memduh Şevket Esendal, Secretary General of the Republican People's Party (CHP) between 1941 and 1945, together with Reşat Şemseddin Sirer, who replaced Hasan Âli Yücel as Minister of National Education in 1946, and Tahsin Banguoğlu, who later succeeded Sirer, played a critical role in shaping the backbone of Right Kemalism. Through their projects implemented in provincial *People's Houses* (*Halkevleri*) between 1941 and 1945, these actors aimed to cultivate “children of the homeland” as political and cultural elites and incorporate them into elite circulation (Çınar, 2013: 254–256). Thanks to this cadre, which controlled both the Ministry of National Education and the People's Houses, it can hardly be regarded as coincidental that in Konya, home to one of Anatolia's strongest People's Houses and publisher of the journal *Konya*, Mevlânâ began once again to be discussed within the People's House framework, detached from the discourse of “Turkish Humanism.” Indeed, commemorations of Mevlânâ's death anniversary—today institutionalized in annual ceremonies—were first revived after 1925 in 1946 at the Konya People's House with the musical performance of two *neyzens* and a small lecture by Prof. Dr. Feridun Nâfiz Uzluk. The first sama ceremony was later held in Istanbul and Konya on 17 December 1954 (Tanrıkorur, 2000: 66). In the case of Uzluk, however, it is also possible to observe the influence of Anatolianism (*Anadoluculuk*), an ideological current positioning itself as an alternative to the Ottoman tradition. In opposition to cosmopolitan Istanbul (associated with Byzantium), Anatolia was exalted as the authentic source of the connection between Islam and Turkishness. According to Koçak, this Anatolianism—which constituted the prototype of the Turkish-Islamic synthesis (Koçak, 2009: 389)—was also characterized by admiration for the Seljuk world. This tendency can similarly be traced in the works of Fuat Köprülü, a leading political figure of Right Kemalism and an influential historian of the period (particularly see Köprülü, 2003). Following Köprülü, Uzluk's comparative studies in the *Konya* journal of the People's House between the Seljuk-Karamanid polity and the Ottoman Empire clearly reflect this orientation (Uzluk, 1947: 1–2; Uzluk, 1948: 4–5). Thus, it may be argued that interest in Mevlânâ strengthened through the cultural policies of the Right Kemalists, the changing political climate of the period, and particularly the influence of the Seljuk-oriented Anatolianist current within Right Kemalism during the years of rule of both the Republican People's Party (CHP) and the Democrat Party (DP) after 1946. For the first time, albeit in a limited sense, Mevlânâ's historical identity received official recognition within a religious framework and through ritual performance. Nevertheless, commemorative events for Mevlânâ—which would later evolve into “Şeb-i Arus Week” in the 1950s—continued during this period in museums, cinemas, and sports halls, in a fundamentally “tekke-less” form.[§]

It may be argued that, during the 1938–1950 period, the relationship established by the political authorities with Mevlevîsm was constructed through what Talal Asad identifies as a discourse of “acceptable religion” compatible with modernity. The possibility for Mevlevîsm to re-enter the public sphere during this period may likewise be understood within this context. As Asad emphasizes, within the secular nation-state, “*only religions that seek tolerance within a distinctive relationship between law and morality and endorse the assumptions of liberal discourse are accepted*” (Asad, 2020: 219). The version of Mevlevîsm produced during this period, through its association with humanism and its contribution to the spiritual dimension of the political-cultural world of the new elites, became defined within an approved and acceptable category.

The 1980s proved to be particularly significant in terms of the growing public interest in samâ'rite and Mevlânâ, which had already begun attracting wider attention during the 1950–1980 period. With the emergence of Turkish-Islamic centered cultural policies—particularly under the influence of Turgut Özal, who regarded samâ' as a visually attractive and authentically performative

[§] In 1952, a short segment of the mukabele was performed for US Ambassador Mc Ghee, who visited Konya, by a group led by Neyzen Halil Can. In 1954, the first sama mukabele took place at the Mevlana Museum, and it has become a regular event ever since (Ağaoğlu, 2013, pp. 68-70 and 108).

cultural form with potential contributions to international tourism—interest in Mevlevî culture experienced an almost explosive expansion (Erguner, 2022: 57; Uzun, 2012: 145–146).

Important observations regarding this transformation were made by Kudsi Erguner, son of Süleyman Erguner, who had participated as a *neyzen* in the commemorative ceremonies for Mevlânâ during the 1950s, and himself a member of the *mutrib* ensemble alongside the last generation trained in Mevlevî lodges during the 1970s. Erguner notes that the famous quatrain beginning with the phrase “Come, whoever you are, come again”—originally belonging to Abu Sa’id Abu’l-Khayr, but widely and mistakenly attributed to Mevlânâ—was appropriated first by the 12 September military regime and later by the Motherland Party (ANAP) government (1983–1991) as a political slogan. During this period, commemorative ceremonies in Konya transformed entirely into a form of authenticized performance under the label of “Heart Tourism” (*Gönül Turizmi*). Criticizing this development, Erguner writes: “The murmur of crowds watching the ritual while eating sunflower seeds and drinking soda, chatting among themselves, had begun to obstruct both listening to the magnificent music of the Mevlevî ceremony and experiencing the spiritual ecstasy derived from the sama (Erguner, 2014: 74). Contributing further to this process was the rise of “heart tourism”, structured around an invitation to mystical experience. Whereas Konya had only three hotels prior to 1980, this number rose to thirty during the 1990s and has reached 122 today (Bingöl, 2025: 83; Konya’da Yatırım, 01.05.2026). While an average of 5,000 people attended Mevlânâ commemorations during the 1980s, attendance exceeded 20,000 in the 1990s and surpassed 50,000 in the 2000s (Bingöl, 2025: 83). According to data from the Mevlana Development Agency, the Mevlânâ Museum became the second most visited museum in Türkiye, receiving 3.6 million visitors (Konyada Yatırım, 5.1.2026).

The inclusion of sama in 2008 on the UNESCO list of Intangible Cultural Heritage is equally noteworthy (UNESCO, 12.12.2025). Although the rituals of other Sufi orders are similarly vulnerable, the increasing reduction of sama into a visual spectacle through popularization and the growing neglect of ritual propriety during performances constituted major reasons behind this decision. Despite both the recognition itself and the subsequent publication of the Directive on Mevlevism and sama ceremony, problems persist (Teftiş Kurulu, 5.12.2025). Since lodges remain officially closed, no clearly defined legitimate place for the performance of sama exists, further compounded by inadequate supervision.

The discussion presented in this section regarding the historical transformation of Mevlevism within Turkish cultural policies supports the third hypothesis of this study: namely, that the trajectory of Mevlevîsm during the Republican era describes a historical process distinguishing it from other Sufi orders and has consequently generated a transformation in both the understanding of Mevlevism and the Mevlevî lodge. As a result of this transformation, sama in particular, and Mevlevism more broadly, have increasingly been represented less through their original religious identity than as cultural and performative structures.

The Invention of Tradition and Simulacra Shaped Through the Bond Between Lineage and Space

There exists an inseparable relationship between the rituals and procedural order (*usul ve erkân*) of the Mevlevî order and its lodges, which almost resemble architectural complexes (*külliye*). In this respect, the Mevlevi order differs from other Sufi orders. In other orders, the spiritual guide (*mürşid*) occupies the center of mystical life. A lodge, *zaviye*, house, or any outdoor gathering place is sufficient for sustaining the activities of the order. Under the celestial dome, wherever the spiritual guide is present is adequate for the disciple’s spiritual journey (*seyr-i sülûk*). In the Mevlevi order, however, place is not a complementary component but an essential element. Although the last individuals trained before the closure of the lodges possessed the capacity to represent Mevlevi tradition, they no longer had the means to maintain its rituals and procedural order as before 1925, nor to train dervishes. For this reason, within official boundaries, Mevlevism and the *sama* ceremony

came to be positioned not as a religious order and ritual practice but as cultural values. Over time, they were transformed into spectacles and visually striking authentic elements for tourism. Even Mevlânâ himself was reduced—under the influence of “new age religion” movements—to the image of a popular guru. Individuals emerged in the name of Mevlevism who had no place within its procedural order and instead imitated modern Hindu mystics appealing primarily to urban middle-class audiences.**

Within the Mevlevî order, the *Çelebi*s—the descendants of Mevlânâ—and the institution of the *Çelebi office* (*Çelebi makamı*) hold central importance. Despite the discontinuation of a *seyr-i sülûk* system compatible with Mevlevî rituals and the absence of newly trained spiritual guides (*mürşids*), the continuing importance of the *Çelebi* institution within the order has generated debates concerning whether Mevlevism still survives today. The absence of a separate complex centered around the *Çelebi*, apart from publicly owned historical lodges, has produced the peculiar situation in which Mevlevism is represented through foundations and associations. As Jan Assmann emphasizes, “group and space establish a symbolic communal life together; even when the group is separated from its space, this unity survives through the symbolic reproduction of sacred places” (Assmann, 2018: 47). Historical examples illustrating the preservation of the bond with space include the emergence of the *Cemevi* among Anatolian Alevis—inspired by the *Cemhâne*, where the *dede* once gathered with followers in villages following the closure of lodges—and the symbolic reproduction of the Umayyad Mosque of Damascus in the Mosque of Córdoba through its arcades, ornamentation, and palm trees (Üçer, 2018: 73–75; Menocal, 2019: 53–65).

Michel de Certeau’s concept of “tactics as the art of the weak” is particularly illuminating for understanding the practices developed by Sufi orders to sustain their existence after lodges were officially closed. Certeau argues that tactics possess only the space of the other as their field of operation: “Tactics infiltrate the territory of the other slowly and piecemeal, without ever fully encompassing it or managing to maintain a critical distance from it... ‘Belonging’ is the victory of space over time. Tactics, by contrast, because they lack a place, are dependent on time and constantly vigilant in seizing opportunities to their advantage” (Certeau, 2009: 54). Today, the *Çelebi* family—recognized as the leaders of the Mevlevîs—conducts its activities through the International Mevlânâ Foundation, accredited by UNESCO in 2009. The foundation’s president is Faruk Hemdem *Çelebi*, while its vice president is Esin *Çelebi* Bayru (Mevlânâ Vakfı, 13.12.2025). It may be argued that the *Çelebi* family, by resorting to what Certeau terms “tactics,” has sought to preserve the Mevlevî order over the years. Yet, what is represented here remains debatable: is it truly a Sufi order, or rather a form in which Mevlânâ’s intellectual legacy is presented as “tradition” alongside cultural elements? In order to answer this question, it becomes essential to discuss the institution of *Çelebilik* and especially the later generations of the *Çelebi* family within their historical trajectory. This is because the attitudes and activities of the *Çelebi* family directly affect the functions of structures reconstructed under the name of Mevlevîhane.

In the *Mevlevî Dergâh* in Konya—also referred to as the *Âstâne-i Aliyye*—the individual seated on the *Çelebi* post is regarded as the leader of the Mevlevîs. According to Abdülbaki Gölpınarlı, during the early periods of Mevlevism, the appointment of a person to the office of *Çelebilik* depended upon the approval of the senior dervishes known as the *dergâh zabitanı*. In later periods, however, the *Çelebi* was appointed by imperial decree. Following the establishment of the *Meclis-i Meşayih*, appointment decisions were submitted to the office of the *Şeyhülislam*, and after approval by the *Şeyhülislam*, an imperial decree was issued and the duty formally assigned to the *Çelebi* (Gölpınarlı, 2023: 338). According to Gölpınarlı, from the eighteenth century onward, the

** In this respect, Mehmet Rasim Mutlu’s interesting activity in Yalova-Termal and the actions of Rahmi Oruç Güvenç, who accompanied him, are prominent examples. This group, organized under the name of the Turkish Music Research and Promotion group, represents the pinnacle of absurdity with its “One Day, One Night of Sama for the New Year” program, a New Year’s celebration with dinner and gift-giving for the arrival of 2026. See. (TÜMATA, 14.12.2025).

Mevlevi came to regard the *Çelebi* as a “spiritual sultan” (*Bâtın padişahı*), and the *Çelebis* themselves embraced this spiritual sovereignty. Just as, among the Ottomans, the prince destined to ascend the throne after the sultan’s death served as governor in Manisa, in the late Mevlevi period the *Çelebi* expected to succeed the current holder of the office was appointed as the sheikh of the Manisa Mevlevi Lodge (Gölpınarlı, 2023: 256).

Having learned in advance that the lodges were to be closed, Abdülhalim Çelebi, then holder of the *Makam* (office), moved the center of Mevlevism to Aleppo and appointed his son, Muhammed Bâkır Çelebi, as sheikh. Following Abdülhalim Çelebi’s suspicious death on 12 October 1925, Muhammed Bâkır Çelebi became the head of the Mevlevi order. After his death on 23 April 1944, it is stated by Esin Çelebi Bayru—the daughter of Celaleddin Bâkır Çelebi, born in 1926—that Celaleddin Bâkır Çelebi was appointed in his father’s place with the approval of the sheikhs of Damascus, Latakia, Tripoli, Cairo, and Cyprus (Bayru, 2002: 25).

However, there are conflicting accounts regarding Celaleddin Çelebi’s legitimacy as *Çelebi*. Some argue that his status was not recognized by the Syrian government and that, following the closure of the Mevlevî Lodge in 1945, his uncle Şemsülvâhid Çelebi—who acted as regent because Celaleddin was too young—should officially be regarded as the last holder of the office (Çelebi, 1993: 262). Others maintain that Şemsülvâhid Çelebi’s authority was likewise never formally ratified and therefore identify Muhammed Bâkır Çelebi as the final *Makam Çelebisi* (Gölpınarlı, 2023: 174; Erguner, 2023: 56). Esin Çelebi Bayru states that Celaleddin Çelebi was officially recognized as *Makam Çelebisi* for approximately one year (Bayru, 2002: 26). Yet, in the encyclopedia entry “Çelebi Efendi,” authored by Celaleddin Çelebi himself in the *Encyclopaedia of Islam*, he writes that he was not officially confirmed as *Makam Çelebisi* (Çelebi, 1993: 262). Moreover, there is no evidence that Celaleddin Çelebi—born and raised in the Aleppo Mevlevi Lodge—completed the 1001-day *çile* (spiritual discipline) required for becoming a Mevlevî sheikh. Consequently, in the post-1925 period, whether individuals granted the title of *dede* without completing the 1001-day *çile* may legitimately be regarded as Mevlevi sheikhs remains a matter of debate. Nevertheless, as the position of sheikh increasingly came to pass from father to son in the later centuries (the son of a sheikh is also referred to as a *çelebi*), the principle of appointing sheikhs from among *dedes* who had completed the *çile* and possessed their own cells was gradually abandoned. Gölpınarlı critically describes the practice as follows: “The individual to become a sheikh would go to the Mevlânâ lodge and serve there for eighteen days. During this period, his *sikke* wrapped in a *destar* would remain beneath the covering of Rumî’s sarcophagus. After eighteen days, the *Çelebi* would ceremonially bless and place it upon him and present him with his certificate of sheikhhood” (Gölpınarlı, 2023: 338). Although this interpretive practice (*içtihat*)—introduced for the enthronement (*posta cülûs*) of *çelebis* who were sons of sheikhs—was viewed as a deviation from Mevlevî procedure, it did not provoke outright rejection of their legitimacy as sheikhs, making clear the role of subjective influence within ritual practice. In this respect, although it is sometimes argued that Celaleddin Çelebi lacked the authority of spiritual guidance (*irşat*), could not appoint *dedes*, and was only authorized to bless the *sikke* and grant permission to wear the *destar*, others emphasize the centrality of the *Çelebi* and underline that subjective factors, rather than the objective dimension of procedural order, have often determined ritual practice. Esin Çelebi likewise emphasizes that whenever they were in Istanbul, many individuals who had been trained in Mevlevî lodges before 1925 and had attained the rank of *dede* gathered around Celaleddin Çelebi. Nevertheless, Esin Çelebi’s following remarks may offer an answer to the question of whether “Mevlevism continues today as a religious order”: “Celaleddin Çelebi had great respect for the law. During the annual Mevlânâ Week commemorations in Konya between 10–17 December, he deliberately avoided being present there so as not to give rise to any rumors” (Bayru, 2002: 27). These remarks suggest that Celaleddin Çelebi would not act in a manner contrary to the law as a “sheikh,” and that he merely blessed the *sikke* and granted permission to wear the *destar* to those who had studied subjects such as Mevlevi thought, art, and history as an act of benediction (*teberrüken*). Although *sheikhhood* is an office and the *tarikât* an institution, *Çelebilik*

is a hereditary family title emphasizing descent from Mevlânâ. The distinctiveness and prestige of this title naturally ensured that all those who admired Mevlânâ gathered around the *Çelebi*. In this regard, Abdülbaki Gölpınarlı's words are particularly illuminating: "Mevlevism belongs to history, but *Mevlânâism* belongs to all times and all humanity, transcending the limits of history and space" (Gölpınarlı, 2023: 253). Thus, it may be argued that while Mevlevism as a religious order has become "sealed within history," Mevlânâism remains valid for all individuals seeking their own truth. This perspective also provides clarity regarding the status of places restored today and designated as Mevlevîhane. As a center for the transmission of emotion and memory, space affects the minds and emotional worlds of those who visit it. Yet the mere historical quality of a place—or even its reconstruction as a reproduction—does not permit it to be accepted as possessing the exact same status and identity it once held. Even if Mevlevî garments are worn and rituals performed, these practices can serve no function beyond conveying the aesthetic sensibilities of a culture to those present. A place without Mevlevîs is no longer a Mevlevîhane; it is only a place that once was one. Today, it exists either as a museum functioning as a site of memory, a cultural center, or a simulation of a Mevlevîhane. To understand which of these categories best applies to the Bursa *Mevlevîhane*, it is essential not only to discuss cultural policies and Mevlevism but also to examine its spatial structure and post-2023 activities through the concepts of spatial attachment, sense of place, and sites of memory.

Place Attachment, Sense of Place, Place-Memory Concepts, and the Bursa Mevlevîhane

Place attachment is a form of symbolic relationship developed by individuals or groups toward a particular place through shared cultural meanings, enabling an understanding of the relationship between people and their environment. For this reason, place attachment encompasses not only emotional and cognitive experiences but also cultural beliefs and practices that bind people to place (Low, 1992: 165–166). Just as homeland territory constitutes not only a material source for sustaining human life but also a source of latent and potential emotions, places invested with sacred meaning similarly function as sources of such sentiments (Penrose, 2002: 279). Sense of place, on the other hand, may be understood as the emotional manifestation of recurring events that are deeply embedded in customs, traditions, and rituals. In this regard, sense of place is closely related to habitus (Cross, 2001: 2–4).

The emotional manifestation of recurring events should not be understood merely as a cluster of habits detached from the subject's cognitive processes and actions. As Pierre Bourdieu argues, "the space of social positions is retranslated into a space of position-takings through the mediation of the space of dispositions (or habitus); in other words, the system of differential positions defining distinct locations within the principal dimensions of social space corresponds to differential distances in the properties of agents (or classes of agents), that is, in their practices and possessions" (Bourdieu, 1995: 22). These practices, articulated through dispositions within space, become manifest in the actions and choices of different social classes and strata. What emerges here is a process of mutual production between subject and object. In relation to place, more specifically, place is not merely constructed; through its own existence, it simultaneously shapes the practices mediated within it. The concept of habitus emphasizes the relationship between practices and the bond between subject and object without falling into either "the objectivist trap that views action as a mechanical reaction devoid of an actor" or "the subjectivist position that defines action as the deliberate execution of conscious intention, a free expression of consciousness that rationally determines its own goals" (Bourdieu & Wacquant, 2014: 110). In this context, habitus may be defined as a socially constituted system of structured and structuring dispositions, acquired through practice and continually oriented toward practical functions (Bourdieu & Wacquant, 2014: 111). Accordingly, in forms of engagement with place, particularly in historical settings, the very existence and historicity of place itself plays a formative role in shaping the practices mediated within it (C. Ulusoy, 2018: 374).

Cross explains forms of attachment to place as biographical, spiritual, ideological, narrative, commodified, and dependent relationships. The origins of these relationships, respectively, are historical and familial, emotional and abstract, moral and ethical, mythical, cognitive and conceptual, and material. According to this typology, it may be argued that spiritual, ideological, and narrative forms of attachment characterize the relationship between individuals and the Bursa Mevlevîhane Lodge. Indeed, Cross associates these forms of attachment with factors that may be summarized as fostering a sense of belonging, living according to moral and religious guides, and perceiving place through myths and history (Cross, 2001: 3–4).

Place attachment established through such relational forms also directly shapes the formation of collective memory. Maurice Halbwachs defines both the reconstruction of the past—primarily through historiography—and all forms of intervention directed toward place as efforts to reconstruct social memory (Halbwachs, 1992: 47–48). Jan Assmann discusses this process through four external dimensions of memory: mimetic (behavioral) memory, memory of objects, communicative memory, and cultural memory (the transmission of meaning) (Assmann, 2018: 25–26). As discussed below, the Mevlevîhane is a structure in which all four dimensions of memory are embedded, owing to its capacity to encompass dense social relations while spatially organizing symbols, behaviors, and rituals. Nevertheless, temporality is the principal factor shaping—and indeed producing—these dimensions. In this regard, Henri Bergson’s emphasis on *duration* (*durée*) is particularly significant for understanding the formation of social memory. Just as spirit and body are inseparable, consciousness and space cannot be detached from one another (Bergson, 2007: 6–7). As Pierre Nora likewise argues, “the roots of the sense of continuity reside in place” (Nora, 2006: 17). Historical cities therefore possess a distinctive privilege, as also noted by Maria Lewicka (Lewicka, 2008: 211). In this sense, the Bursa Mevlevîhane Lodge finds its place in collective memory through both the signs embedded in the city and the meanings attributed to it within Bursa, often described as a “spiritual city.” Yet disruptions in practices associated with the site over time, together with the cultural policies discussed above and the trajectory of Mevlevism during the Republican era, have profoundly influenced the shaping of this memory and, consequently, decisions concerning the function of the site. Accordingly, the relationships shaped through interventions directed toward the site between 1925—when dervish lodges were closed—and 2023—when the Bursa Mevlevîhane was reconstructed—are of crucial importance for understanding both its post-reconstruction status and function.

When the relationship between place and continuity, as articulated by Nora and Bergson, is taken into consideration in relation to the formation of social and collective memory, it may also be argued that *forgetting* is produced through a rupture in the relationship between place and continuity. Indeed, Paul Connerton contrasts the concept of *transience* with that of continuity and points to the relationship between the spatial organization of the modern city and the processes of both “selected remembrance” and “systematic forgetting” (Connerton, 2009: 41–43). A disruption in continuity also constitutes an intervention in the processes of belonging and identity formation shaped through sense of place. In the case of dervish lodges (*tekkes*), it was not merely their activities that were terminated; their visibility was also systematically erased, or altered through formal interventions designed to prevent them from evoking the historical heritage they once represented. In particular, lodges located along the principal urban axes or those that had played a significant role in the religious and social life of the city could not escape such interventions (Kara, 2012: 354; Dostoğlu, 2011: 280).

Among all architectural structures, religious buildings and mausoleums are places in which symbolism is most intensely concentrated. In the case of dervish lodges, symbolism may be said to be even more pronounced. Several factors contribute to this intensity: Sufi orders are concerned not only with the outward (*zāhirî*) but even more with the inward (*bāṭinî*) dimensions of religion; they have often preferred to transmit forms of knowledge that political authorities or the religious establishment might not tolerate through symbolic forms; symbols play a crucial role in the

construction of group identity; symbols facilitate continuity with tradition—such as the frequent use of the Seal of Solomon (*Mühr-i Süleyman*) in Sufi orders—and symbolism itself occupies a central place in the art of memory (Yates, 2020: 18). Indeed, with regard to dervish lodges, Frances Yates’s observation concerning Roman pagan temples and Renaissance churches—that “the order of places preserves the order of things, and the images of things signify the things themselves”—may equally be applied to the *tekke* (Yates, 2020: 16). Yates further argues that the driving force behind Renaissance esoteric memory was the tradition of Renaissance Hermeticism (Yates, 2020: 10). The Eastern origins of this tradition (Bernal, 1998: 174) undoubtedly also constitute one of the sources of Islamic mysticism (Schimmel, 2021: 21–30). In this respect, a comparable symbolic understanding may be observed. Nevertheless, the embodiment of narratives through symbolism, rituals, and ceremonial procedures inevitably limits the purely inward dimension of sanctity. It may be argued that the greatest fear of iconoclasts was the threat of paganism reproducing itself through processes of worldly materialization. Yet even the destruction of all icons cannot eliminate the existence of scripture and rule. Ultimately, even the spoken word acquires form and limitation the moment it is clothed in letters. In this regard, Mircea Eliade’s observation is particularly illuminating: “there is no purely religious phenomenon outside history or beyond time. The noblest religious call, the most universal of mystical experiences, and even the most general forms of human behavior—such as religious anxiety, ritual, or worship—become particularized and limited from the very moment they emerge” (Eliade, 2017: 42). In the Mevlevîhane, which itself functions as a signifier as a spatial entity, the increasing technicalization of formal symbolism together with the ceremonial procedures and rituals mediated through the space simultaneously prepares the ground for secularization. In this respect, a Sufi order that loses its flexibility becomes increasingly limited in its ability to reproduce itself under changing historical conditions. In the Bursa Mevlevîhane, the “order of things,” which was considerably larger and more complex than in many other dervish lodges, together with the functions inseparably bound to that order, could only have been sustained through the continuation of the pre-1925 Mevlevîhane system. Today, as discussed below, this order survives only partially through a memory-space function, while Sufi life and culture oscillate between being presented as a lived reality and a form of simulation.

At the entrance gate of the Bursa Mevlevîhane, reconstructed in 2023, the inscription reads: “Bursa Mevlevîhâne and Museum.” This title suggests the existence of two distinct entities—one being the Mevlevîhane and the other the museum. However, the sections designated as the “museum,” which historically housed the *Matbah-ı Şerif* (Sacred Kitchen) and the *Meydan-ı Şerif* (Sacred Hall), were in fact integral parts of the Mevlevîhâne itself. The *dedegân* cells are currently closed to visitors, as they have been allocated as classrooms for various municipal courses. Likewise, the *Selâmlık* building adjacent to this section is used as an administrative office and remains closed to visitors, although it is occasionally opened for events such as lectures or musical performances. Consequently, what is presently understood by the term “Mevlevîhane” is effectively limited to the *semâhane* alone.

The Bursa Mevlevîhane occupies the status of an *asitâne* among Mevlevî lodges. In the Mevlevî order, an *āsitâne* refers to a dervish lodge in which the 1001-day spiritual retreat (*çile*) is completed under the supervision of the *Aşçı Dede* in the *Matbah-ı Şerif* (Sacred Kitchen), thereby enabling the initiate to undertake the path of *seyr-i sülûk* and ultimately attain the rank of *dede*. For the Bursa Mevlevîhâne to be recognized as a Mevlevîhâne in its historical sense, the existence of the *matbah* is therefore fundamental. In addition, the *Meydan-ı Şerif* refers to a space reserved exclusively for Mevlevîs, inaccessible to outsiders, where dervishes gathered in the mornings, recited prayers with rosaries, consumed a modest breakfast consisting of a small piece of bread known as *çörek* and coffee, and subsequently engaged in *murâqaba-murakebe* (meditation) (Tanrıkorur, 2000: 25). The fact that these two spaces belonging to the Mevlevî order have been designated as a “museum” through the exhibition of certain Mevlevî objects, while the *semâhane* alone has been

identified as the Mevlevîhane, risks reducing the Mevlevîhane to a place understood merely as a venue for sama and the recitation of the *Mesnevî*. Such an understanding might have been plausible had Bursa Mevlevîhane functioned merely as a *zâviye* (small dervish lodge). However, in the case of an *âsitâne*, fragmenting the institution into four distinct sections, assigning them separate functions, and designating only the *semâhane* as the Mevlevîhane does not accord with the site's historical identity.

Although there exists a section within the Bursa Mevlevîhane referred to as a “museum,” its official status as a museum has never been formally recognized. The entire Mevlevîhane complex has instead been designated as a protected heritage site by the Monuments Council (*Anıtlar Kurulu*). In order for the structure to be granted official museum status, no new constructions beyond those permitted under Article 6 of the Regulation on Private Museums and Their Supervision could have been added to the site in contrast to the structures that existed before 1925. Accordingly, the Bursa Metropolitan Municipality Directorate of Museums did not submit an application for official museum status for the Bursa Mevlevîhane Museum (Teftiş Kurulu, 7,12,2025)^{††}.

In this respect, the restoration plan approved by the Monuments Council was the Mevlevîhane Renovation Plan dated 1895. According to this plan: Upon entering through the main gate on the side of the Pınarbaşı cemetery, four rooms are marked on the right as “*dedegân* rooms,” immediately to the north of which is located the *matbah*. Adjacent to the *matbah* are lavatories. To the left of the tomb is an area marked “carriage station,” intended for the carriages of visitors arriving by horse-drawn transport. On the right side after entering through the main gate are the *Meydan-ı Şerif* and the *Türbe-i Şerif* (Sacred Tomb). Extending to the left of the tomb are ten interconnected *dedegân* rooms. At the end of these rooms lies the *Selâmlık* quarters, followed by the *Harem* section, located at the corner of what is now the schoolyard. Adjacent to the harem stands the bathhouse. The *semâhane* occupies the center of the courtyard, while a fountain (*şadırvan*) is situated between the *semâhane* and the tomb. Five water wells, identified as “pools,” are distributed throughout various parts of the garden (Öcalan, 2023: 44).

In the reconstruction completed in 2023, however, a security booth was added adjacent to the right side of the *matbah*, while a decorative fountain modeled directly after the ornamental basin at the Konya Mevlânâ Museum was installed between the *semâhane* and the city walls. Owing to these additions, the Directorate of Museums under the Bursa Metropolitan Municipality's Department of Urban History and Promotion refrained from applying for museum status. Consequently, since the structure lacks museum designation, historical objects belonging to the Mevlevîhane and currently held in storage by the Bursa Provincial Directorate of Culture and Tourism cannot be transferred to the site.

Another notable issue concerns the absence of the pulpit (*minber*) that had existed in the original *semâhane* prior to its demolition but was not reconstructed afterward. Gölpınarlı describes the *semâhane* as follows:

“Aligned with the mihrab, on the outer right-hand side when facing the entrance and oriented toward the qibla, stands a pulpit (*minber*). Beside it is a lectern positioned so that the speaker's right side faces the qibla and projects into the inner section. The pulpit serves for Friday sermons, while the lectern is where the shaykh teaches the *Mesnevî*. Above the *semâhane*, generally opposite the

^{††} According to this article, the building to be used as a museum must:

- a) Be a standalone structure or a separate section,
- b) Be suitable for the display, storage, and group visits of existing cultural and natural assets,
- c) Be suitable for the proper preservation of cultural and natural assets,
- d) Have a workshop where cultural and natural assets can be maintained when necessary,
- e) Have facilities to meet the needs of visitors, such as an entrance area, restrooms, and other essential needs,
- f) Have security measures in place against fire, sabotage, and theft.

shaykh and above the entrance, is a raised section resembling the *müezzin mahfili* found in large mosques. Accessible by stairs from the exterior, this section is called the *mutribhane* or simply *mutrib* (Gölpınarlı, 2023: 313)."

Similarly, Tanrıkorur notes that "before the *mukabele*, when the *Mesnevî* is to be recited, the Shaykh ascends the lectern in the *semâhane*," thereby providing further clarification regarding the pulpit and its function (Tanrıkorur, 2000: 80). The decision not to reconstruct the pulpit may have stemmed not from oversight but from the fact that, after the closure of the lodges, the *semâhane* functioned for a period as a small mosque (*mescit*). Indeed, for some time, the last shaykh, Mehmed Şemseddin Efendi, served there as *müezzin* (Öcalan, 2023: 49). It is plausible that had the pulpit been rebuilt, concerns may have arisen regarding possible intervention by the Presidency of Religious Affairs (*Diyanet*), given the building's previous religious function. Consequently, avoiding such a risk may have been considered more compatible with the intended use of the structure as both a Mevlevîhane and museum. In this regard, the reconstruction project remains a largely successful example among reproductions aiming to preserve historical authenticity.

The museum is among the spaces that most directly correspond to the concept of place-memory. According to Pierre Nora, when the communicative memory (*human-memory*) of social groups mediated through a place is severed and transformed into something coded as "history" or "tradition," that which remains becomes effectively memoryless. We may then establish only a temporary connection to it through memory-spaces. In this respect, our understanding of the past becomes "the anxious appropriation of that which we know no longer belongs to us" (Nora, 2006: 30). A museum, precisely as implied by the Turkish expression *müzelik olmak* ("to become museum-like"), constitutes evidence that something no longer belongs to lived reality and represents "the elucidation of what we are in the light of what we are no longer" (Nora, 2006: 30).

The transformation of a Mevlevîhane into a museum indicates that it no longer functions as a Mevlevîhane in the historical sense. When the practices necessary for communicative memory can no longer be sustained through continuity and routine, the objects that become the subject of history are placed on display together with explanatory labels intended to remind visitors of what they once were. Although Bursa Mevlevîhane has not been officially designated as a museum, those sections functioning as museum spaces effectively transform it into a place-memory. Yet because the Mevlevîhane as a whole has not been converted into a museum, while the *semâhane* alone is identified as the Mevlevîhane and the remaining sections have been assigned different functions, the structure may be described as an improvised or incomplete place-memory.

This fragmentation of function prevents the complete production of a Mevlevîhane simulation in a strict sense; nevertheless, various actions and actors emerge as simulacra. The provisional nature of this simulated environment also permits the Mevlevîhane to be perceived as a site of touristic performance. On the other hand, as discussed below, there exists a conscious effort to reconfigure the Mevlevîhane as a cultural center dedicated to transmitting the history and culture of Sufism. Yet because this effort cannot by itself become the sole determining factor, the structure continues to maintain its dual character as both a destination of religious tourism and a performance venue.

According to Jean Baudrillard, the generation of a reality without origin or substance through models constitutes what he terms the *hyperreal*, namely simulation (Baudrillard, 2005: 14).

"To simulate is not merely to pretend. Someone pretending to be ill lies in bed and attempts to convince others of illness; someone simulating an illness, however, exhibits actual symptoms of that illness. Thus, pretending or concealing does not damage the principle of reality, for a clear distinction still exists between reality and what is hidden. Simulation, by contrast, attempts to erase

the distinction between the “real” and the “false,” and between the “real” and the “imaginary” (Baudrillard, 2005: 16).”

Nostalgia and retro aesthetics constitute some of the clearest examples of the simulation of historically meaningful phenomena. Retro destabilizes the authenticity of the distinction between old and new by presenting something newly produced through an artificially aged appearance. Likewise, nostalgia acquires its fullest meaning precisely at the moment when reality has already lost its original reality (Baudrillard, 2005: 23).

In this sense, the increasing technicalization of ceremonial procedures and formal symbolism mediated through the Mevlevîhane as a spatial signifier simultaneously prepares the conditions for secularization. Once deprived of the flexibility necessary for adaptation, a Sufi order may gradually lose its ability to reproduce itself under altered historical circumstances. In the case of the Bursa Mevlevîhâne, the dense “order of things” and the functions inseparably tied to that order—far more extensive than those found in many other lodges—could only have been sustained through the continuation of the pre-1925 Mevlevîhane system. As discussed throughout this study, such continuity was interrupted.

Today, this order survives only partially through the function of memory-space. While Sufi culture and spirituality are, on the one hand, represented and transmitted as a lived cultural reality, they also oscillate, on the other hand, between authenticity and simulation. This tension becomes particularly visible in the performative dimensions of ritual, symbolism, ceremonial hierarchy, and claims to spiritual authority. Consequently, the Bursa Mevlevîhane occupies an ambiguous position: neither entirely detached from its historical identity nor fully capable of reproducing the institutional and social conditions that once constituted it as an active *asitâne*.

For this reason, the reconstructed Bursa Mevlevîhâne may best be understood neither simply as a museum nor as the uninterrupted continuation of a historical Sufi institution, but rather as a hybrid cultural space in which memory, representation, historical continuity, and simulation coexist. The structure functions simultaneously as a site of remembrance, a cultural institution, a setting for religiously inspired performances, and a destination of spiritual and cultural tourism. It is precisely this multilayered and sometimes contradictory character that renders Bursa Mevlevîhane a significant case for examining how reconstructed religious spaces negotiate the boundaries between historical authenticity, collective memory, and contemporary cultural practice.

Within this framework, the ways in which visitors experience and interpret the activities carried out in the Bursa Mevlevîhâne become particularly important. Indeed, whether participants approach these rituals as forms of spiritual engagement, cultural transmission, or aesthetic performance raises broader questions regarding the relationship between authenticity, spectatorship, and the contemporary experience of sacred space. These issues become more visible when examined through the concepts of the tourist gaze and performativity.

One Year After Reconstruction: Functional Fragmentation

During the one-year period between October 2023 and September 2024, both the functional fragmentation within the Mevlevîhane and the accompanying effort to reconstruct its historical identity became observable. However, in the absence of the material conditions necessary to make such a reconstruction possible, these efforts produced a condition corresponding to a rupture from reality and to what may be described as hyperreality.

A Mevlevî procession (*Mevlevî alayı*) was organized both for the official opening ceremony and for the 2023 Şeb-i Arus commemorations, proceeding from the Tomb of Üftade to the Mevlevîhane. Led by the Turkish flag and the Mevlevî banner, the procession included a large group dressed in traditional Mevlevî attire. This situation cannot merely be described as *acting “as if”*, since the event was not presented as a historical reenactment; on the contrary, it was explicitly

designated as a Mevlevî Procession. Yet naturally, none of the participants were actual Mevlevîs, while banners in virtually all cultures function as symbols of collective identity and are not entrusted to outsiders. Even the reproduction of the historical banner and its prominent placement at the front of such a procession as the standard of the Mevlevîhane constitutes an invocation of nostalgia through a retro product imitating an earlier form.

On 1 September 2024, the Bursa Turkish Music Ensemble (*Bursa Türk Müziği Topluluğu*) published an announcement on its Instagram account, which was permanently pinned to the top of the page. Under the title “Public Announcement”, the following statement was issued:

“The Bursa Turkish Music Ensemble is a musical community established in Bursa by local academics and distinguished musicians. Within this context, since October 2023, the Ensemble has carried out ‘Mevlevî Semâ Mukâbelesi’ activities at the Bursa Mevlevîhane, one of Bursa’s most important cultural centers.

The most significant characteristic of these ritual programs has been their commitment to Mevlevî culture and art in every respect and their preservation of the tradition in all its details.

At present, the Ensemble no longer has the opportunity to continue serving within the Bursa Mevlevîhane. Above all, for an ensemble that values Mevlevî culture and aims to perform the Mevlevî ritual in full accordance with its proper procedure, the existing working conditions have become untenable.

Accordingly, the service of our Bursa Turkish Music Ensemble at the Bursa Mevlevîhane has come to an end.

Nevertheless, the Ensemble’s contribution to the culture and arts of Bursa will continue at all times. Respectfully submitted to the public.” (Bursa Turkish Music Ensemble, 01.09.2024).

In this statement, the reason given for the Ensemble’s inability to continue its activities is that performing a Mevlevî ritual strictly in accordance with its procedural requirements (*usûl*), while preserving Mevlevî culture, had become impossible under the existing working conditions. Yet, as discussed below, many semâ ceremonies performed after September 2024 continued to be conducted according to procedures largely identical to those previously employed by the Bursa Turkish Music Ensemble.

In an effort to reduce the monthly payments made to the Bursa Turkish Music Ensemble for Semâ performances, the Bursa Metropolitan Municipality requested that the Ensemble reduce its performances from once per week to once per month, while opening the remaining weeks to volunteer groups willing to perform free of charge. The Municipality’s preference regarding austerity measures constitutes a separate matter of discussion. On 31 March 2024, the administration of the Bursa Metropolitan Municipality passed from the Justice and Development Party (AK Party) to the Republican People’s Party (CHP). The new administration required time to complete its organizational restructuring; however, by September 2024, a new team had begun operating at the Mevlevîhane, implementing similar austerity measures there as well. These changes and new administrative decisions, undoubtedly, were not necessarily acceptable to musicians and semâ performers. Yet this situation simultaneously constitutes evidence that the space itself cannot be characterized as a *tekke* (dervish lodge).

The Municipality does not charge admission fees for activities conducted at the Bursa Mevlevîhane. However, the fact that the *mutrib* ensemble and semâ performers (*semâzens*) receive payment, coupled with the reality that a portion of the audience attends not to participate in the *âyin-i şerif* as a religious ceremony but rather to observe an authentic performance, necessitates understanding the event less as a religious ceremony than as a performance. Indeed, according to Merve Amak Çelik, who followed the semâ ceremonies during this period and published an article

incorporating interviews with performers, the performance resembles a touristic spectacle. According to Çelik, although the physical structure faithfully preserves its original architectural form, the activities conducted within the space fail to correspond to its historical context (Çelik, 2024: 438). What is “decontextualized” here is not the ritual performance itself, but rather the qualifications of the performers, the intentions of the organizers, and the expectations of the audience. As discussed below, the position of spectators will further be analyzed through the framework of the “society of the spectacle” and the “tourist gaze.”

During the semâ rituals performed in this period, Taha Hideyetoğlu Çelebi of the Çelebi family and Fahri Özçakıl assumed the position of *postnişîn* (the one seated on the ritual post). In Mevlevî practice, the *âyin-i şerif* may be conducted either by a Çelebi or by a dede. As discussed above, however, Mevlevîsm no longer continues to exist as an institutional Sufi order (*tarikât*). A Çelebi lacking the authority of spiritual guidance (*irşad salâhiyeti*) may confer the sikke (ceremonial headgear) upon an individual through ritual investiture (*sikke tekbiri*), but cannot confer the status of dede. Although the extent of Celâleddin Çelebi’s authority in this regard remains debatable, it may nevertheless be stated—based at least on the testimony of his daughter Esin Çelebi, as emphasized above—that he did not participate in organized Sufi activity and therefore did not perform the function of a shaykh.

In this respect, individuals who received the sikke through ceremonial investiture by Celâleddin Çelebi, or by other members of the Çelebi lineage, cannot thereby be considered Mevlevîs, while their becoming a shaykh or *postnişîn* is even less possible. Accordingly, following the death of Mithat Bahârî Beytur in 1971, no figure possessing the authority of spiritual guidance existed in Mevlevî history (Işık, 2020: 6). For this reason, the existence of individuals who continue to employ the titles of “dede” or *postnişîn*—not merely during ritual performances but also in ordinary circumstances—constitutes one of the clearest indicators of a simulation of Mevlevîsm. For none of these individuals merely act “as if”; rather, they actively claim ownership of such titles. Moreover, during the early months of this period, the *mutrib* ensemble performed during the ritual from the upper gallery of the semâhane, situated directly opposite the ritual post in its traditional location. After a time, however, the ensemble relocated to the lower level on the left side of the mihrab. In Mevlevî lodges, the upper gallery traditionally functioned as the women’s section, with the *mutrib* ensemble positioned at its center. Female attendees who came to observe the semâ ceremonies expressed discomfort due to the all-male composition of the ensemble, leading to its relocation downstairs.

Thus, the Bursa Turkish Music Ensemble, despite claiming to conduct performances in complete adherence to traditional procedure and ritual protocol (*usûl ve erkân*), came to occupy a position contrary to a practice maintained for centuries. By contrast, the Bursa Mevlevîhane Sufi Music Ensemble, under the direction of İsa Nesim, which became prepared to perform the *âyin-i şerif* by October 2025—despite not yet having fully completed its institutional establishment—began performing from the traditional location.

Beginning on 22 November 2023 at 19:30, weekly Mesnevî readings were initiated in the Selâmlık by the Mufti of Bursa, Yavuz Selim Karabayır. Continuing every week at 21:30 throughout the month of Ramadan, these activities persisted until June 2024. On 10 February 2024, a *Mirâciye* was performed by the Bursa Turkish Music Ensemble.

The reading of the Mesnevî constitutes an essential duty in all Mevlevî lodges and remains the most important text of Mevlevî culture. The *Mirâciye*, composed and musically arranged by Kutb’unnâyî Osman Dede (d. 1729), had first been performed at the Bursa Mevlevîhane on 27 Rajab 1208 (28 February 1794) (M. Ş. Ulusoy, 2021: 470). In this respect, the performance of the *Mirâciye* within a structure that was once a Mevlevî lodge appears particularly appropriate. Since both the Mesnevî and the *Mirâciye* may be recited in any suitable setting, neither the readers’ affiliation with

a Sufi order nor the ritual status of the venue as a tekke is required. Both activities continued after September 2024, carried out by different individuals and groups.

Other activities conducted between October 2023 and September 2024 included the following:

- Within the framework of Şeb-i Arus and Mevlânâ Commemoration Events: On 7 December 2023, a Mevlevî Procession was held at 17:45. At 18:00, visitors toured the exhibition titled “The 18 Services on the Mevlevî Path and 18 Couplets from the Mesnevî.” At 18:30, Bahadır Yenişehirlioğlu delivered a talk titled “Teachings from the Mesnevî”, followed by a Semâ ritual. On 12 December, at 16:30, the opening ceremony of the same exhibition took place with the participation of Esin Çelebi Bayru. This was followed by a Semâ ritual at 18:00 and a Selâmlık conversation session from 19:00 to 20:30. On Wednesday, 13 December, Mesnevî readings were held at 19:00 (led by Yavuz Selim Karabayır), and on Thursday, 14 December, a Mesnevî discussion session was conducted at 18:15 by Prof. Dr. Mustafa Kara.
- 11 January (Thursday), Special Program for Regaip Kandili: Recitation of the Qur’an, *Mevlid-i Şerif* and *tevşih* hymns, followed by the Acemaşiran Mevlevî Ritual.
- 26 January 2024: A lecture by Prof. Dr. Mehmet Yalar preceding the Semâ ritual.
- Special Ramadan Program 2024: Daily Ramadan Mukabele recitations (except Mondays), Enderun-style Tarawih prayers every Thursday, and an exhibition of the *Tac-ı Saadet* on 17 March.
- Weekly courses in illumination (*tezhip*) and miniature painting.

As a result of the discussion conducted in this section, the study’s first hypothesis—namely, that “due to the historical trajectory and unique contemporary position of Mevlevîsm, the Bursa Mevlevîhane occupies a space situated between simulation and reality”—has been clarified. The second hypothesis, which argues that “although the practices of individuals who identify with a Mevlevî identity today are grounded primarily in symbolic and cultural representations rather than in an institutional Sufi order, their claims to embody a traditional institutional identity reinforce the effect of simulation,” has been supported through a comparative discussion of both the attitudes of the relevant actors and historical sources concerning the subject, and has been explicated within a theoretical framework.

Towards the Acceptance of the Space Within Its Own Reality

Following the decision of the Bursa Turkish Music Ensemble to terminate its activities at the Mevlevîhane as of September 2024, the Museums Branch Directorate was compelled to develop a new programming framework. During this period, the administration relied on different ensembles for the programs held in the semahane. The expression “procurement of services” is deliberately avoided here, as the groups performing during this period did not receive financial compensation. In this respect, the performances were more closely aligned with the historical context and symbolic meaning of the site, insofar as they reflected an intention to serve Sufi culture, particularly the Mevlevî tradition. However, because these activities were based on voluntary participation rather than professional contracts, they also generated certain challenges.

The first of these was the limitation of *semâ mukâbelesi* performances to once per month. Indeed, following the “Special Commemoration Program for Eşref-i Rumî” held on 14 June 2025, the Bursa Mevlevîhane Sufi Music Ensemble—still in the early stages of its formation—performed an ‘*ayn al-jam*’ ceremony, as it had not yet attained the proficiency necessary to perform a full *âyin-i şerif*. ‘*Ayn al-jam*’ resembles, to a certain extent, the sema practices of Mevlânâ’s own period. Accompanied by the spiritual enthusiasm generated by hymns, participants engage in semâ collectively. As such, it is exempt from the elaborate procedural requirements of the *âyin-i şerif* and is considerably easier to perform. Nevertheless, within Mevlevî ritual practice, ‘*ayn al-jam*’ is not

traditionally performed in the *semâhane* (Tanrıkorur, 2000: 84). The shortage of adequately prepared performers suggests that the administrative authorities regarded this nontraditional practice as a pragmatic solution to ensure that *semâ* could still be included within that month's programming.

A second issue emerged in the solution developed to compensate for the insufficiency of reducing the previously weekly *semâ mukâbelesi* to a monthly event. In order to ensure that performances would continue at least twice per month in the *semahane*, the Karabaş-ı Velî Performance Ensemble of the Bursa Branch of the Foundation for the Research and Preservation of Turkish Sufi Music and Folklore began organizing a monthly performance entitled *Devran ü Kıyâm ve Semâ* ("Circulation, Standing Invocation, and Semâ"). The foundation is chaired by the artist Ahmet Özhan and operates in association with the Cerrahî Asitâne located in Karagömrük, Istanbul. Although Sufi orders are not legally permitted to operate in Türkiye, certain orders have continued to maintain their spiritual lineages. The Karabaş-ı Velî Dergâh in Bursa has been allocated to this foundation and effectively functions as the Bursa branch of the Cerrahî order. The ensemble is led by Mustafa Özyurt.

Although the Cerrahî order constitutes a branch of the Halvetî tradition, it resembles the Mevlevî order in having cultivated many distinguished musicians. In this regard, within Bursa, this ensemble appears to be the only group, apart from the Bursa Turkish Music Ensemble, capable of performing rituals in a large venue such as the *semahane*. However, while the foundation's central lodge in Karagömrük possesses an ensemble capable of performing a full *semâ mukâbelesi*, the Bursa ensemble performs only the Cerrahî *âyin-i şerif*. Since *semâ* may accompany the rituals of any Sufi order practicing vocal (*jahrî*) dhikr, there is no doctrinal impediment to the participation of *semâzens*. Accordingly, although the ensemble conducts a Cerrahî ritual, several *semâzens* also participate through *semâ*. For this reason, the title *Devran ü Kıyâm ve Semâ* was adopted.

The performance of a ritual belonging to another Sufi order within the Mevlevîhane may, from one perspective, be regarded as problematic. Nevertheless, if the site is understood today as a center for Sufi culture more broadly, the performance of rituals associated with different traditions does not necessarily constitute a major contradiction; indeed, it may be considered compatible with the contemporary reality of the space.

As of December 2025, when this article was written, the Bursa Mevlevîhane Sufi Music Ensemble had only partially formed its *mutrib* ensemble and had only recently begun training *semâzens*. For this reason, it is likely that the Karabaş-ı Velî Performance Ensemble's *Devran ü Kıyâm ve Semâ* program will continue until the Bursa Mevlevîhane is able to independently organize *semâ mukâbelesi* performances twice a month.

During this period, *semâ mukâbelesi* at the Bursa Mevlevîhane were performed by various ensembles. The ceremonies held on 21 September, 26 October, 14 December 2024, and 8 February 2025 by the Âsitâne-i İsmail Rumî Foundation were conducted in full accordance with traditional procedure. This foundation serves the İsmail Rumî Asitâne in the Tophane district of Istanbul, commonly known as Kadirhane, and, as its name suggests, constitutes one of the principal centers of the Qâdiri order. As a Sufi order whose lineage remains active, the ceremony on behalf of the foundation was led by Eren Ermenkul, the *postnişin* of Kadirhane. On 9 November 2024 and 11 January 2025, the International Mevlana Foundation *Semâ Ensemble* (*Mutriban Ensemble*) performed *semâ mukâbelesi* under the direction of Taha Çelebi. On 23 November 2024, the Hezarfen Arts Ensemble, and on 5 April, 3 May, 4 October, and 22 November 2025, the Bursa Mevlevîhane Sufi Music Ensemble—with the support of the *Mutriban Ensemble*—performed the ceremonies. In most of these performances, Taha Çelebi presided over the ritual; in his absence, the *post* was deliberately left vacant and the ceremony was conducted by the *semâzenbaşı*.

Before all programs held in the *semahane*, Dr. Can Ulusoy read and interpreted a verse or story from the *Mesnevî*. Traditionally, the reading and commentary of the *Mesnevî* prior to the *mukâbele*

would be performed from the pulpit (*minber*) within the semahane (Gölpınarlı, 2023: 313). However, as previously discussed, because no pulpit was reconstructed in the semahane following the rebuilding process, the commentary was delivered while seated to the right side of the mihrab, outside its immediate axis. Ulusoy has no formal affiliation with the Mevlevî order; nevertheless, the interpretation of the *Mesnevî* does not require such an affiliation. Indeed, Mehmed Dede, the second *postnişin* of the Bursa Mevlevîhane, while serving as *shaykh*, became a disciple of Niyâzî-i Mısırî, who was residing in Bursa at the time, and it was Niyâzî-i Mısırî who delivered *Mesnevî* commentaries in the Mevlevîhane during that period (M. Ş. Ulusoy, 2023: 468).

As of October 2025, the *Mesnevî* readings preceding the *Devran ü Kıyâm ve Semâ* ceremonies conducted by the Karabaş-ı Velî Performance Ensemble began to be delivered by Nezih Çetin, with Ulusoy's approval. Promotional materials published by the ensemble describe him as "*postnişin* Nezih Çetin Dede Efendi Hazretleri." Çetin may indeed be affiliated with the Cerrahî order; however, the institutional or initiatic basis of such titles remains open to scholarly scrutiny. As discussed above, within the contemporary context of Mevlevî tradition, the authority to confer titles such as *dede* is itself contested. Nevertheless, the use of honorific and initiatic titles by contemporary actors should not be reduced merely to conscious role-playing or theatrical performance, particularly given that these practices are not staged as professional artistic productions. Rather, such cases may be interpreted as examples of the blurred boundary between authenticity and representation within contemporary Sufi cultural settings. In this respect, Çetin's *Mesnevî* readings may be understood as occupying an ambiguous position between continuity and simulation.

On 17 December 2024, the Department of Culture of the Bursa Metropolitan Municipality organized a *Şeb-i Arus* program featuring a musical performance by the ensemble of the *neyzen* Burcu Karadağ. The administration of the Bursa Mevlevîhane, meanwhile, organized its own *Şeb-i Arus* event on 26 December. During this program, the Istanbul State Ensemble for the Research and Practice of Turkish Music, operating under the General Directorate of Fine Arts of the Ministry of Culture, performed a *semâ mukâbelesi*. Selected verses from the *Mesnevî* in both Persian and Turkish were read by Assoc. Prof. Mehmet Çelenk, while Can Ulusoy delivered a public lecture concerning Mevlânâ's *vuslat* (union with the Divine).

On 25 January 2025, a *Mirâciye* was performed by the Istanbul *Mirâciye Meşkleri* Ensemble. Organized on the occasion of the Night of Mi'raj (*Miraç Kandili*), the event included a lecture by Ulusoy on the Mi'râj, followed by a presentation by Safiyyüddin Erhan on Kutbünnâyî Osman Dede and the *Mirâciye*. Erhan, a cultural figure from Bursa descended from Eşref-i Rumî and currently residing in the Eşrefî lodge known as the Numaniye Dergâh, appears—together with Ulusoy—to have functioned, from October 2024 onward, as an informal advisor assisting the administration in virtually all aspects of the Mevlevîhane's operation. In this respect, individuals nurtured within Sufi culture may be seen as having contributed their social networks and expertise to the organization and implementation of numerous voluntarily organized activities.

On 22 March 2025, a *Nevruz Celebration* was held in the semahane on the occasion traditionally associated with the birth of 'Alî. Following an introductory speech by Ulusoy, Kahraman Özkök, Editor-in-Chief of Revak Publishing, delivered a lecture on Nevruz. Subsequently, the Bursa Mevlevîhane Sufi Music Ensemble performed hymns associated with the Nevruz tradition. At the conclusion of the program, participants were served *Nevruz milk* (*Nevruz sütü*).

On the evening of 5 July 2025, a lecture was delivered by Ulusoy in the *selâmlık* on the occasion of the tenth of Muharram. This lecture may be regarded as a continuation of the Mevlevî custom of reciting Fuzûlî's *Hadîkatü's-Suadâ* on the night of 10 Muharram in Mevlevî lodges (Tanrıkorur, 2000: 86). Given the difficulty contemporary audiences face in understanding the language of the text, Ulusoy instead conveyed its narrative in contemporary Turkish and responded to questions from attendees.

On 21 July 2025, an *aşure* commemoration was organized in memory of Hüsayn and the martyrs of Karbalâ. Following a speech by Ulusoy, Safiyyüddin Erhan led the ritual procedure and offered prayers. Owing to the significance of the occasion, the Bursa Mevlevîhane Sufi Music Ensemble performed Muharram elegies (*mersiyes*) without instrumental accompaniment, after which *aşure* was distributed. Within Mevlevî tradition, preparing and distributing *aşure* in remembrance of Hüsayn and the martyrs of Karbalâ during Muharram constitutes a strong custom. Although a *mukâbele* would traditionally be held on the same evening, no special ceremony specifically dedicated to *aşure* was ordinarily performed (Gölpınarlı, 2023: 384).

No programs concerning Nevruz or the mourning of Muharram had been organized during the preceding period. By contrast, in this phase, an interpretive framework centered upon devotion to the *Ahl al-Bayt* appears clearly dominant. The Sufi environment and spiritual dispositions (*meşrep*) within which Ulusoy and Erhan were formed undoubtedly constitute the principal factor behind this orientation.

Other activities organized at the Bursa Mevlevîhane after September 2024 included the following:

- **7 March 2025:** *Mevlevî Composers Concert* by Doğan Dikmen and the Bursa State Classical Turkish Music Choir.
- **8 March 2025:** A concert featuring musical compositions based on the poems of the Mevlevî poet Leyla Hanım, accompanied by a special International Women’s Day discussion with Dr. Neslihan Alan and architect Aytül Dursun.
- **23 March 2025:** A musical performance by Sedat Anar and his ensemble.
- **14 June 2025:** Special program dedicated to Eşref-i Rumî, including a lecture by Safiyyüddin Erhan, Eşrefî hymns, and an ‘*ayn al-jam*’ performance.
- **21 November 2025:** *A Night in Honor of Niyazi Sayın*, featuring conversation and musical performance with the participation of the *neyzen* Yavuz Akalın and *tamburî* Celalettin Çelik.
- **October 2024 – June 2025:** Persian language courses taught by Assoc. Prof. Mehmet Çelenk.
- **Since October 2024:** Ottoman Turkish training programs conducted by Dr. Can Ulusoy in three-month cycles for different groups, including instruction in printed Ottoman Turkish reading, *rik’a* script reading, and advanced manuscript reading.

The activities organized during this period reveal a discernible effort to transform the Bursa Mevlevîhane into a space accepted within its own historical and contemporary reality—namely, as a center intended to transmit the history and culture of Sufism, particularly that of the Mevlevî tradition. In this respect, the first hypothesis of the present study is further supported through the analysis of activities and empirical findings.

When evaluated through patterns of participation, public interest in these activities appears to be predominantly shaped by the tourist gaze and the desire for pleasurable experience. As John Urry argues, in modern societies, “places are chosen to be gazed upon” (Urry, 2018: 198). The gaze itself is constructed through signs, and tourism offers a form of collection of signs through selected spaces. Two people kissing in another city may be perceived merely as two people kissing; however, when the same act takes place in Paris, what observers encounter is “unchanging, romantic Paris” (Urry, 2018: 198). In the case of Bursa, religious-historical spaces become the scenery through which imaginaries such as “Bursa, the spiritual capital” or “Bursa, the city of spirituality” are constructed. Just as identity and ideology enable individuals to attribute meaning to a place through particular

discourses and symbolic systems, in the case of ancient cities especially, it may be argued that such places possess a power not merely to be interpreted but to intervene in the very process of meaning-making through their own historical existence (Ulusoy, 2018: 349). In this respect, one may speak of historical cities and sites that influence even visitors arriving as tourists, shaping their gaze through their own historical presence. Particularly in the context of faith tourism, it remains ambiguous whether the spiritual bond established between the individual and the site or the desire for leisure and pleasurable experience constitutes the dominant motivation (Cohen, 1974: 540).

In addition to functioning as centers of faith, Mevlevî lodges historically served as institutions that generated refined forms of culture and art through the pleasure of living and transmitting belief, thereby appealing more to the cultivated elite (*havâs*) than to the broader public (*avâm*). Today, although the Bursa Mevlevî Lodge is no longer a functioning *Mevlevîhane*, it operates as a venue dedicated to transmitting Sufi culture and the arts produced within this tradition, especially those associated with Mevlevîsm. However, due particularly to the popular appeal of Mevlevî practices in Türkiye—most notably the *semâ* ritual—the site attracts considerable public attention. Yet this interest tends to diminish when highly sophisticated artistic products of Mevlevî culture are performed: audiences often leave shortly after the program begins or subsequently limit their participation after recognizing the demanding nature of such performances. Conversely, activities featuring more accessible works and performances that satisfy public expectations tend to attract significantly larger audiences.

The *Mirâciye* is undoubtedly among the most demanding compositions of Turkish classical music. Its performance lasts approximately 140 to 150 minutes, is executed without instrumental accompaniment, and unfolds through multiple *maqams* across different sections. On the night of 8 February 2025, when the *Mirâciye* performance commenced, approximately 350 audience members were present; by the conclusion, only twelve remained. Likewise, only sixty people attended the “Concert of Mevlevî Composers” held on 7 March 2025 by Mustafa Doğan Dikmen, an important figure in Turkish *tekke* music. Although the early *Semâ Mukabelesi* attracted between 600 and 700 participants, attendance steadily declined to a range of approximately 300–350 as performances increasingly adhered to traditional forms, making it difficult for audiences to sustain their concentration and patience until the conclusion. Moreover, despite repeated warnings, many spectators continued to leave the *semâhane* during the ritual. By contrast, the Cerrahî performance entitled *Devran ü Kıyâm ve Semâ*, accompanied by Turkish-language hymns that are relatively easy to comprehend, characterized by a dynamic tempo and visually changing forms of ritual movement, generated fewer difficulties of audience adaptation and thus enjoyed steadily increasing participation. After initially attracting between 350 and 400 attendees, audience numbers increased consistently, reaching approximately 800 in recent months, while hundreds more reportedly remained outside due to lack of capacity. The relatively low attendance at Dikmen’s concert may partly be explained by its occurrence during Ramadan. Nevertheless, within the same month of Ramadan, the performance by Sedat Anar and his ensemble on 23 March 2025—which featured accessible and lively hymns accompanied by instruments such as the *santur* and *bendir*—attracted approximately 300 attendees.

The tendency of audiences to leave the *Semâhane* during the *Mirâciye*, a composition dedicated to the Prophet Muhammed, is particularly noteworthy. Likewise, one might expect audiences attending *semâ mukabelesi* ceremonies to display greater attentiveness and sensitivity. Participants may assume that they come to the Mevlevî Lodge with a certain connection to their spiritual world. Yet, with the exception of a relatively small and select group of participants, it may be argued that most spectators primarily seek pleasurable experience according to their own aesthetic preferences, while the site itself occupies little place in their world of meaning beyond functioning as an authentic backdrop accompanying this desire for entertainment.

In this section, the third hypothesis of the study—that religious music and rituals are generally approached as “performative elements”—has been evaluated through a comparison of different performances at the Bursa Mevlevî Lodge, and the findings support this hypothesis.

Conclusion

Historical sites cannot be entirely detached from their accumulated historical meanings, regardless of the function through which they are defined in the present. However, even when reconstructed within the same spatial setting in a manner as faithful as possible to the original, a site cannot be characterized through its former identity if it is unable to sustain or reproduce the social and cultural relations inherent to that historical existence. The function of a space, the legal framework governing it, and the social relations embedded within it are as significant as the physical site itself in determining its character. The representations through which a space exists within reality become possible only when all these conditions coexist.

This study has examined the Bursa Mevlevî Lodge as an example of how the functions of historical-religious sites may, following reconstruction, be defined either within the ground of reality or within a universe of simulation. During the periods in which the Bursa Mevlevî Lodge maintained its status as a *tekke* and possessed the spatial characteristics and social networks expected of an *asitâne*, it underwent numerous restorations according to necessity. Because the lodge retained the capacity to perform its institutional function during these periods, spatial alterations or additions did not fundamentally transform its identity. However, reconstructed during a period in which *tekkes* were legally prohibited and therefore deprived of the social and cultural networks that had historically defined them, the site could not fully recover either its historical meaning or its original function. Consequently, when reconstructed in 2023, the Bursa Mevlevî Lodge emerged as an ambiguous and contested space, suspended between the identities of museum, *tekke*, and cultural center.

Some of the activities carried out with the intention of preserving a religious and cultural heritage through forms deemed appropriate to the historical identity of the *Mevlevîhane* have produced a simulation in which the distinction between reality and artificiality becomes blurred. Since no contemporary authority exists that can determine the institutional positions and offices legally recognized prior to 1925, debates over authenticity rely less upon objective verification than upon historically traceable evidence. Consequently, such discussions become unofficial yet historically grounded theses advanced in response to subjective claims. This study argues, on the basis of an evaluation of historical sources, that the institutional identity of Mevlevîsm as a Sufi order has come to an end. Within this framework, Mevlevî rituals and ceremonies may continue to be practiced in a manner consistent with their historical reality if they are understood as values to be transmitted to society through expressions of love and respect for Mevlevî culture and belief. By contrast, presenting these rituals as tourist performances signifies little beyond an effort at entertainment or revenue generation and obscures the awareness such ceremonies are intended to cultivate within society. Furthermore, the performance of rituals and the carrying of Mevlevî garments and symbols through claims to particular spiritual status generate a simulacral condition. As the stage upon which all these socio-cultural practices unfold, the space itself is continually reproduced either in harmony or in contradiction with its historical identity.

That the structure now known as the Bursa Mevlevî Lodge and Museum should function as a venue dedicated to activities concerning the history and culture of Mevlevîsm and Sufism is entirely appropriate, considering that this site hosted the Bursa Mevlevî Lodge for centuries and occupies an important place within the city’s historical memory. Based on the observation and analysis of activities conducted at the Bursa Mevlevî Lodge, this study concludes that the site has gradually acquired a function more consistent with its given reality as a municipal institution affiliated with

the Bursa Metropolitan Municipality, dedicated primarily to transmitting the history and culture of Sufism, especially Mevlevîsm.

In light of the evidence supporting the hypotheses of this study, the site may establish its function upon a firmer ground of reality if it is defined and maintained as a cultural center. Indeed, this constitutes the principal recommendation advanced by the present study.

www.turkishstudies.net/religion**Turkish Studies - Comparative Religious Studies**

eISSN: 2667-5544

**ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY**

Yeniden İhyası Sonrası Simülasyon ve Gerçeklik Arasında Bir Mekân: Bursa Mevlevîhanesi

Giriş

Mevlevîhanelerin günümüzdeki statüsü, mekânın tanımlanması ve işlevi hakkında idarenin tasarrufunu kısıtlayan birçok nedenden dolayı netleşmemektedir. 1925'te tekke ve zaviyeler kapatılıp, bu kurumlara ait vakıflar da Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredildikten sonra, -çok sınırlı ve seçmeci olsa da- Mevlevîlik dışındaki tasavvufi yollar, herhangi bir vasıfla idari düzeyde temsil edilmemiştir. Tarikatlar yasal olmadığı için devletin 1925'ten sonra kişilere verilmiş icazetnameleri kabul etmesinin mümkün olmaması ve 1925'ten önceki vakıf senedine dayanarak hak iddia edilememesi, restore edilen veya yeniden inşa edilen tekkelerin kullanımı konusunda idarenin tasarrufunu mümkün kılmaktadır.

Cumhuriyet döneminde diğer tarikatlar ve bu tarikatların kurucuları olan pirler, sadece tarihin konusu olarak akademik kürsülerde zikredilirken, Mevlânâ ve Mevlevî ayininin bir parçası olan semâ, Cumhuriyet döneminde tarihsel hüviyetinden kopartılmış ve tarikat-tekke kurumundan soyutlanarak resmi makamlar tarafından "makbul" hale getirilmiştir. Günümüzde başta asitâneler olmak üzere, birçok Mevlevîhane açık olmakla birlikte, Mevlevîlik tarihsel gerçekliğiyle kendisini üretmediği için adeta bir hiper-gerçeklik haline gelmiş, bir tarikat ve tekke kurumu olarak varlığı ve yokluğu hakkındaki müphemlik, günümüz Mevlevîhanelerini, tarihsel Mevlevîhane'nin bir simülasyonu haline getirmiştir. Bu durum Mevlevîhanelerin, diğer tarikatların tekkelerinden farklı olarak, kendi tarihselliği içinde tartışmanın zarureti de ortaya koyar. Nitekim tekkeler açık olduğu dönemde de Mevlevî tarikatının, iktidar ile olan ilişkileri neticesinde oluşan mali kaynakları sayesinde şekillenen tekke mimarisi, Mevlevîhanelere tek bir işlevle değerlendirilemeyecek ölçüde mekânsal imkân sağlamıştır.

Bursa Mevlevîhanesi ve Müzesi adıyla yeniden inşa edilen mekânın statüsünün belirsizliği, içinde dolayımlanan ilişkilerin karmaşıklığı, yerel iktidar değişiminin tesiri ve farklı resmi veya sivil seçkinlerin kimi zaman uyum kimi zaman çatışma halinde sürdürdükleri, Mevlevîhane'nin nasıl konumlanması gerektiğine ilişkin müzakere süreci; mekân üzerinde ve mekâna içkin sosyal ilişkilerin, kültürün şekillenmesindeki rolünü anlamada oldukça verimli bir araştırma alanı yaratmıştır. Bursa Mevlevîhanesi 1925'ten günümüze, Mevlânâ ve Mevlevîliğin, üzerine yürütülen tartışmaların ve yeni milli kimliğin kurucu öğelerinden biri olarak icat edilen gelenekteki rolünün etkisi, mekânın kendi gerçekliği üzerinden inşa olması ile bir hiper-gerçeklik olarak inşa edilmesi arasındaki farkı tartışmak için de son derece verimli bir örnektir. Ayrıca vurgulanan ilişkisellikler üzerinden devam eden süreç, her ne kadar "müze" adını taşısa da Bursa Mevlevîhanesi'nin salt bir "hafıza-mekân" olarak düşünülemeyeceği, bu müzenin, günümüzde kendi gerçekliğini yeniden inşa etmesiyle, bir simülasyon olarak gösteri toplumunun bir parçası haline gelmesi arasındaki salınımları sürdüren bir mekân olarak sosyal ve kültürel inşa sürecine devam ettiği, bu çalışmanın iddiaları ve tartışma konuları arasındadır. Bu salınım, bilhassa Ekim 2024'ten sonra tasavvuf öğretisi, tarihi ve kültürünün Mevlânâ ve Mevlevîliği merkeze alarak muhataplara aktarıldığı, yasal statüsü henüz net

olmasa da bir kültür kurumu olarak kendi gerçekliğini üretme çabasıyla daha belirgin hale gelmiştir. Böylece mekânın bir yapı olarak hem içerdği hem de kendisini dolayımlayan sosyal ilişkiler üzerinden şekillendiği, ilişkilendirildiği geleneğin tarihselliğinin de bu ilişkilerin sınırlarını belirlemede önemi vurgulanmıştır.

Bu çalışmada ilk olarak Bursa Mevlevîhanesi'nin toplumsal hafıza ile olan ilişkisi tartışılmıştır. Tarikatlar her ne kadar geniş sayılabilecek yazılı bir külliyata sahipse de birçok bilgi şifahen ve semboller üzerinden aktarılmıştır. Bu nedenle tekkelerin bizzat mimarileri ve tezyinatı, "hafıza sanatı"nın da ürünleri olarak "sembolik hafıza"nın iletimi açısından önemlidir. Bu açıdan tekkelerin restorasyonu ve işlevselliği, bu sembolik hafızanın devredilebilirliği açısından önemlidir. Ayrıca günümüzde bu yapıların işlevi, ulus ve kent kimliği ile kültürü açısından değeri ve toplumsal hafızada nasıl yer edindikleriyle son derece ilgilidir. Bu nedenle kültür politikaları üzerinden şekillenen toplumsal hafıza ve mekâna ilişkisi, bu çalışmada, Bursa Mevlevîhanesi'ni merkeze alarak tartışılmıştır.

İkinci olarak Bursa Mevlevîhanesi'nin bugünkü işlevi ve statüsü; Mevlevîliğin günümüzdeki konumu, kültür politikaları, halkın bu mekândaki faaliyetlere olan ilgisi ve burada faal olan aktörlerin tercihleri üzerinden tartışılmaya çalışılmıştır. Böylelikle mekânın, siyasal ve toplumsal aktörlerin müdahaleleri ile kendi tarihselliği üzerinden nasıl şekillendiğini anlama çabasına Bursa Mevlevîhanesi örneği üzerinden mütevazı bir katkı sunulmaya gayret edilmiştir.

Çalışmanın temel sorunsallarından biri de Bursa Mevlevîhanesi'nin nasıl tanımlanacağı üzerine kurulmuştur. Bursa Mevlevîhanesi bir müze mi, tekke mi yoksa kültür merkezi midir? Bu konum tespiti, mekânın işlevine yönelik olarak bir Mevlevîhane simülasyonu mu yoksa Mevlevîliği merkeze alarak tasavvuf kültür ve tarihini aktaran bir kültür merkezi olarak, gerçeklik ile bağını doğru bir şekilde kurabilmiş mi sorusunun yanıtına önemli bir katkı sunar.

Bu bağlamda çalışmanın ilk hipotezi, Mevlevîliğin tarihsel süreç ve günümüzdeki özel konumunun etkisiyle, Bursa Mevlevîhanesi'nin simülasyon ve gerçeklik arasında konumlanan bir mekân olduğu, bununla birlikte Ekim 2024 itibarıyla gerçeklik ile kurduğu ilişkinin gittikçe kuvvetlendiğidir.

İkinci hipotez, günümüzde Mevlevî kimliğiyle ilişkilenen bireylerin pratikleri, kurumsal tarikat yapısından ziyade sembolik ve kültürel temsillere dayanmasına rağmen, geleneksel kurumsal kimliği üstlenme iddiaları nedeniyle simülasyon etkisini pekiştirmeleridir.

Üçüncü hipotez, Mevlevîliğin Cumhuriyet tarihi boyunca serencamı takip edildiğinde, diğer tasavvufi akımlardan farklı bir süreç yaşadığı ve bu sürecin, Mevlevîlik ile Mevlevîhane kavrayışında bir dönüşüme neden olduğudur. Semâ başta olmak üzere Mevlevîlik, hümanizmle ilişkili bir "new age religion" ya da çağdaş bağlamda dinî bir kurumdan çok kültürel-performatif bir yapı olarak temsil edilmektedir.

Bu hipotezler, Bursa Mevlevîhanesi özelinde veriler ve faaliyetler bağlamında tartışılmış ve ulaşılan sonuçlar bu hipotezleri desteklemiştir. Bursa Mevlevîhanesi; aynı zamanda müze, Mevlevîhane simülasyonu ve kültür merkezi özelliği göstermekte, fakat zaman ilerledikçe gerçeklik zeminine yaslanmaktadır.

Yöntem ve Araştırma Tekniği

Bu çalışma hazırlanırken, Bursa Mevlevîhanesi'nin 1925'te kapatıldığı zamanki mekânsal durumu ile günümüzdeki yapı gerek mimari gerekse de işlevi üzerinden mukayeseli olarak tetkik edilmiştir. Bu konu üzerinde literatür taraması yapıldığı gibi, çalışmanın sorunsalıyla alakalı Mevlevîlik tarihi, usul ve erkânı üzerine yazılan eserler etüt edilmiş ve Bursa Mevlevîhanesi'nin yeniden inşası sonrasında bu mekânda gerçekleştirilen icralar, bu etütler neticesinde elde edilen bilgiler üzerinden tartışılmıştır.

Kültürel miras çalışmaları, mekân teorisi, din ve kültür sosyolojisinin kavramsal dünyasından yararlanarak ve yapısalcı-işlevselci okulun analiz çerçevesini, tarihselci bir bakış üzerinden metnin metodolojik bağlamını inşa ederken kullanan bu çalışma; Bursa Mevlevîhanesi örneği üzerinden, yeniden ihya edilen dinsel mekân ile simülasyon-gerçeklik arasındaki ilişkiyi tartışmak suretiyle literatüre mütevazı bir katkı koymayı amaçlamıştır. Bu amacın başarılması için dışarıdan gözlem ve katılımcı gözlemden, araştırma tekniği olarak faydalanılmıştır.

Bursa Mevlevîhanesi'nin yeniden açılması sonrası yapılan tüm faaliyetleri bütün ayrıntılarıyla kayıt altına alınmış, bilhassa 2024 Ekim ayı itibarıyla Mevlevîhane'deki tüm programlara aktif olarak katılmış, sadece faaliyetler ve katılımcılarla ilgilenilmemiş, mekânın bu faaliyetler içindeki kullanımı, çalışmanın sorunsal bağlamında tartışılmıştır. İlk olarak dışarıdan gözlemci olarak çalışmaya başlanılmış, fakat bu konum, yazarın tasavvufi ekollerin usul ve erkânına ilişkin bilgisi ve görgüsü üzerinden, gözlem sırasında icracılara yaptığı eleştiri ve tavsiyelerin de etkisiyle dönüşüme uğramıştır. Yazar, bu dönemde Bursa Büyükşehir Belediyesi Kent Tarihi ve Tanıtımı Dairesi Başkanı Güney Özkılınç ile otuz seneye yakın tanışıklığının yanı sıra, faal olduğu zamanlar yazarın da yayın kurulu üyesi olduğu *Bursa Araştırmaları Dergisi* ve Bursa Araştırmaları Vakfı'nda beraber olmuşlardır. Bu daire başkanlığına bağlı Müzeler Şube Müdürü Dilek Yıldız Karakaş ile 2004 senesinde Bursa Kent Müzesi'nin açılış süreciyle birlikte başlayan çalışma süreci, Bursa tarihi hakkında çeşitli yayın ve faaliyetlerde devam ettirilmiştir. Yazarın, Niyazi-i Mısri Asitânesi postnişinlerinin soyundan gelmesi nedeniyle çocukluğundan itibaren almış olduğu tasavvufi eğitim ve kuşaklardır ailesinin Bursa tarihi ve kültürüne fiilen koydukları katkılar, Bursa Mevlevîhanesi'ndeki rolünü belirleyen etkenlerden biridir. Var olan sosyal ağlar ve kültürel sermaye, yazarın, Bursa Mevlevîhanesi'nin yeniden yapılanması sürecinde "gönüllü danışman" sıfatıyla katılımcı gözlemci olarak çalışmasını daha derin bir gözlem tekniği ile sürdürebilmesine imkân tanımıştır. Yazar, Eylül 2024 itibarıyla bütün faaliyetleri programlamış, Bursa Mevlevîhanesi Tasavvuf Müziği Topluluğu'nun kurulması ve semâzen yetiştirilmesine öncülük etmiştir. Dışarıdan mukabele ve ayin icrası için katılan grupların belirlenmesinde rol oynamış fakat onların icralarındaki usule karışmamıştır. Ayrıca Ekim 2024 itibarıyla başlanan ve sürmekte olan Osmanlı Türkçesi matbu, rika ve ileri seviye el yazmaları eğitimi vermektedir. Ayrıca Mesnevî okumaları ve şerhi yapmaktadır. Bu süreçte Mevlevîhane'nin kendi idaresi, sadece teknik manada destek vazifesi yüklenmiş, programlar hakkında son karar Özkılınç, Karakaş ve yazar tarafından verilmiştir. Yazar, programları kendisi organize ettiği için, tüm icracıların bilgilerine doğal olarak haizdir. Programlara katılan kişiler, kapı girişlerinde ve mükerrer giriş çıkışı ihtimaline karşı programlar başladığında ve program bitişine doğru, yazar tarafından sayılmıştır. Yazarın tuttuğu bu notlar, Mevlevîhane kayıtlarıyla da mukayese edilmiştir. Programlar, daire başkanlığı ve yazar tarafından ayrıca video çekimine alınmış, fotoğraflanmış ve arşivlenmiştir. Ayrıca, Mevlevîhane, yeniden inşası sonrası bütün mekânsal özellikleriyle fotoğraflanmış ve yıkılmadan önceki mimari durumu ile mukayese amacıyla kullanılmıştır. Bu sayede Mevlevîhane tezyinatındaki eksiklikler de yazar tarafından tespit edilebilmiştir. Yazarın bu konumu, çalışma kapsamında idare ile röportaj başta olmak üzere, görüşme tekniklerinin uygulanması ya da belge teminini gerektirmemiştir.

Hiç şüphesiz bu durum, çalışmanın ampirik yönü üzerine olumlu tesir etmiştir. İki yıla yakın bir süre, çalışmanın hazırlanması için, zorunlu haller dışında bu mekânda bulunarak, gerek idareciler gerekse de icracılarla uzun süre birlikte zaman geçirilmiş, yönetim ve işleyiş yerinde gözlenmiştir. Böylelikle nitel durum çalışması, etnografik duyarlılıkla sürdürülebilecek seviyeye taşınmıştır. Yazar bu müddet zarfında, günümüzde Çelebi ailesinin başı ve Uluslararası Mevlana Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Faruk Hemdem Çelebi ve Bursa Mevlevîhanesi'nde icra edilen Sema Mukabelelerinde postnişin^{**} olan, bu aileye mensup Taha Çelebi Hideyetoğlu ile de dostluk kurmuş, uzun sohbet ve birlikte geçirilen zamana, Çelebi ailesinin en önde gelen fertleri de dâhil olmuştur.

^{**} Postnişin, Mevlevîlikte asitâne şeyhidir. Asitâne, dervişlerin aşçı dede yanında 1001 günlük çile doldurdıkları ve bunun sonunda "dede" unvanı aldıkları büyük tekkelerdir. Günümüzde Mevlevîlik, derviş yetiştiren bir tarikat olarak varlığını

. Bu çalışmanın teorik çerçevesi, simülasyon teorisi başta olmak üzere, mekân ve hafıza teorileriyle, din ve kültür sosyolojisinden yararlanarak oluşturulmuştur. Mevlevîlik tarihi ile usul ve erkânı; tasavvuf tarihi, Türk siyasal hayatı ve Türkiye’de kültür politikaları çalışma alanlarının temel eserlerine dayanarak, çalışmanın bağlamı içerisinde tartışılmıştır. Böylelikle metin bilgisi ve pratik arasında bağlar kurulmaya çalışılmıştır.

Tarihsel sürecin ayrıntılı bir şekilde tartışılması, aşağıda vurgulandığı üzere Mevlevîlik özelinde zaruridir. Günümüzde oldukça müphem kalan belirli konular açıklığa kavuşturulmadığı zaman, “simülasyon ve gerçeklik” üzerinden metni inşa etmek mümkün olmaz. Hakikilik ve sahtelik arasındaki belirsizlik, simülatif etkinin kaynaklarından olduğu için, ayrıntı olarak görülebilecek bilgilerin dahi, hakikilik ve sahtelik ayrımını netleştirmede çok önemli bir rolü vardır.

Tarihsel Süreçte Dönüşen Mevlevîlik Algısı ve Kültür Politikaları

1925’te ilga edilene kadar tekkeler; dini, kültürel ve sosyal hayat içinde son derece önemli roller üstlenmişlerdir. Tekke, sadece dervişlerin yetiştiği ve ayinlerin icra edildiği bir yer olmamış, bünyelerinde teşkil olunan muhitler sayesinde, kültürün süreklilik içinde oluştuğu kamusal bir hüviyete de sahip olmuşlardır. Aşağıda tartışıldığı üzere, bu kültür muhitinin mekânı olan tekkeler, tarikatların usul ve erkânını sürdürme işlevi üzerinden bina olurken, bu inanç gruplarının sembolik dünyalarının göstergeleri olarak da tezyin edilmişlerdir. Tarikatlar söz konusu olduğunda meşrepler, tekkenin fiziksel varoluşunu oldukça etkilemiştir. Bununla beraber siyasal iktidar tarafından desteklenen, ya da ekonomik bakımdan güçlü gruplar içinde tutunmuş, akar olarak yüksek vakıf gelirlerine sahip olmak da tekkelerin fiziki imkânları açısından son derece önemli rol oynamıştır. Bu açıdan tekkeleri; sosyal, kültürel, ekonomik ve sembolik sermayenin üretimi ve sahipliği üzerinden değerlendirmek de mümkündür. Bilhassa Mevlevîlik, Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu zamanında, iktidar ve yerel elitler tarafından desteklendiği, bu sayede güçlü vakıflarla beslendiği için, Mevlevîhaneler de teferruatlı usul ve erkânına uygun binalar olarak inşa edilebilmiş ve bilhassa asitâneler külliye görünümü kazanmışlardır (Arapoğlu, 2004: 284). Hatta teferruatlı usul ve erkânının oluşumuna, bizzat bu gelirler sayesinde bina edilmiş asitânelerin fiziki imkânları rol oynamıştır da denebilir. Nitekim Semâ Mukabelesinin bile usul ve erkânının teferruatlı bir biçimde düzenlenmesi muhtemelen 1460’da vefat eden Âdil Çelebi zamanında gerçekleşmiş olması, Mevlevîhanelerin mekânsal biçimlenmesinin, tarikatın usul ve erkânın şekillenmesine olan etkisine bir delil olarak görülebilir (Tanrıkorur, 2000: 79).

1925’te Tekke ve Zaviyelerin İlgası Hakkında Kanun ile tarikat faaliyetleri yasaklanmış, tekke şeyhleri, hayatta oldukları müddetçe tekkelerinin harem dairesinde oturma iznine sahip olmuş, tekkelerin tüm gelirleri ve mülkleri kapatılan Evkaf ve Şer’iye Vekâleti yerine kurulan Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne devredilmiştir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra mülklerinin nasıl değerlendirileceği hususunda önceden belirlenmiş bir yol haritası olmadığı, idarenin çok farklı tasarruflarından gözlenebilir. Cumhuriyet’in ilanını takip eden süreçte, Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat sonrası süreçte birçok defa yapıldığı üzere (Yurdakul, 2008: 201-202), tarikatlarla ilgili reform beklentisinin olduğu fakat kapatılmasının gündemde olmadığı söylenebilir. Mustafa Kara’nın da vurguladığı üzere, Şeyh Sait İsyanı, Cumhuriyet’in siyasal ve kültürel yönelimi açısından bir kırılmaya neden olmuş, önce isyanın yaşandığı bölgede tekkeler kapatılmış, bu isyanın neden olduğu bunalımın radikalleştirdiği rejim, daha sonra tüm ülkede tekkeleri kapatmış ve tarikatları yasaklamıştır (Kara, 2011: 13). Radikalleşen sekülerleşme projesi kapsamında tekke kurumu ve müntesipleri sadece statülerini kaybetmekle kalmamış, siyasal iktidarın yeni mekân ve hafıza siyaseti kapsamında, varlıkları toplumsal hafızadan silinmeye çalışılmıştır. Bilhassa 1925-1938 döneminde kararlılıkla sürdürülen bu politikada, 1939-1946 döneminde yumuşama söz konusudur (C. Ulusoy,

sürdürmemektedir. Fakat Çelebi soyundan olanlar, ayin icrasını yönetebilirler. Bu icra sırasında Mevlâna’ya ait makam olan postun üzerinde durduklarından, ayin sırasında bu unvanı üstlenmişlerdir. Bu kullanım, tekkelerin ilgasından sonra Cumhuriyet devrinde yerleşmiştir.

2021: 240-285). 1946'da çok partili siyasal yaşama geçişle birlikte kültür politikaları da önemli değişime uğramıştır (Koçak, 2009: 406-410). Buna karşın metruk hale gelmiş veya tamamen yıkılmış tekkelerin "kültürel miras"ın bir parçası olarak restorasyonu veya yeniden inşası (re-construction) 2000'li yıllardan sonra bilhassa belediyelerin imkânlarıyla gerçekleşmiştir.^{§§}

Mevlânâ Celâleddin Rumî ve Mevlevîlik söz konusu olduğunda, yukarıda açıklanan dönemsel kültür politikaları çerçevesinde özel bir başlık açmak zaruridir. Her ne kadar Kemalist Devrim, Osmanlı ve İslâm mirasını birçok veçhesiyle yeni kimlik ve tarih kurgusuna dâhil etmese de tümüyle bir reddiyeden söz etmek mümkün değildir. Türk tarihine "seçmeci yakınlıklar" üzerinden bakılarak E. Hobsbawm'ın da vurguladığı üzere "eski malzemeler yeni türde inşa edilmiş geleneklerin icadında kullanılmıştır" (Hobsbawm, 2006: 7). Mimar Sinan başta olmak üzere Barbaros Hayreddin ve Piri Reis gibi sanat, bilim ve askerlikte öne çıkmış kişiler, "Türk Tarihi"nin birer parçası olarak toplumsal hafızaya tarih yazımı üzerinden dâhil edilmiş, dini şahsiyetler söz konusu olduğunda Mevlânâ ve Yunus Emre, tarihsel kişiliklerinden koparılarak "mistik hümanistler" olarak yeniden üretime konu edilmiştir. Hümanizm kavramı üzerinden Mevlânâ ve Yunus Emre'nin, Aydınlanma ve Batı medeniyet dairesiyle (Cumhuriyet için evrensel medeniyet) bağı kurulmaya çalışılmıştır. Medeniyetin kurucusu Türkler kabul edildiği için, "çağdaş medeniyet" her nerede olursa olsun Türk'ün öz malı gibi görülerek, millilik ve evrensellik arasındaki çelişki aşılmaya çalışılmıştır. Oysaki Mevlânâ ve Yunus Emre'deki "Âdem – Hz. İnsan" ile Hümanizmin "soyut insan"ı arasında çok büyük farklılık vardır. Hümanizmin insanı, tarikat literatüründe "beşer"e tekabül eder ki, "beşer" istidadında "insan- Âdem" olma potansiyeli taşımakla beraber henüz o potansiyelini fiiliyata geçirememiş (istidadını konuşturamamış) kişidir. İnsan ise kendi bilinci ve varoluşuyla, evrensel bilinç ve Varlık (tek ve mutlak, zorunlu varlık) arasında bağı kurmuş, ona bağlanmış ya da bu yolda belirli bir olgunluğa ulaşmış kişidir. Üstelik Aydınlanma, "beşerî akıl"a vurgu yaparken, tasavvuf düşüncesinde "beşerî akıl", aynı eğreti benlik gibi kişiyi belirli bir algı frekansına hapseden, sınırlayıcı ve güvenilmez olan akıldır. Kişi, eğreti benliğini Hakk'ta fena ederek, hem fiziksel-biyolojik varlık sınırlarını aşar, hem de külli (tümel-evrensel) akla ulaşır (C. Ulusoy, 2021b: 53-54). Aradaki bu büyük farklara rağmen Kemalist rejimin Türk kültürü ile "evrensel medeniyet" arasındaki tarihsel bağı sürdürme gayreti, bu mutasavvıfların "hümanistler" olarak "makbul" kişilikler olarak kabul görmesini sağlamıştır. Elbette bu kişilerin düşünceleri çarpıtıldığı gibi, tarikatsız bir mistisizm de üretilmeye çalışılmıştır.

28 Aralık 1938'de Milli Eğitim Bakanı olan ve bu görevi Cumhuriyet'in kültür politikalarında yeni bir dönüşümün başlangıcı 1946'ya kadar sürdüren Hasan Âli Yücel, bir önceki dönemde olduğu gibi Mevlânâ ve Yunus Emre'yi "makbul tarihsel şahsiyetler" sınıfında tanımlamakla kalmamış, "Türk Hümanizması" olarak adlandırılan eğitim ve kültür politikalarıyla, diğer evrensel hümanist klasiklerin sahipleriyle beraber bu mutasavvıfları öne çıkarmıştır (Koçak, 2009: 396). Kendisinin de zamanında Yenikapı Mevlevîhanesi'ne muhip olduğu bilinen Yücel (Sayar, 2017: 173), Kemalist milliyetçiliğin kültürel dünyasını evrenselcilik lehine törpülerken, Mevlânâ da Lao Zhu, Konfüçyüs ve Buddha gibi insanlığın ortak medeniyet değeri olarak konumlandırılmıştır. Böylece unutulmaya bırakılan diğer mutasavvıflardan farklı olarak, Mevlânâ, bu sefer de "filozof" olarak egemen söylemde yer almıştır. Diğer tekkelerden farklı olarak, Nevşehir'deki Hacı Bektaş-ı Velî Dergâhı ile beraber Konya Mevlânâ Asitânesi, 1926 yılında alınan kararla Âsâr-ı Atika Müzesi olarak açık tutulmuştur. Hasan Âli Yücel'in girişimiyle, son dönem Mevlevîliğin seçkin simalarından olan Ankaralı Mehmed Dede müzede türbe görevlisi (türbedar) olarak bulunmuştur (Kunt & Totan, 2012: 97). Aşağıda tartışıldığı üzere, müze bir hafıza-mekân

^{§§} Bursa'da ilk defa resmi bir kurum tarafından restore edilen tekke Karabaş-ı Velî Dergâhı'dır. Bu tekkenin restorasyonu Osmangazi Belediyesi tarafından 2002'de başlatılmış, 2005'te tamamlanmıştır. Seyyid Usul Dergâhı'nın restorasyonu aynı belediye tarafından 2008'de tamamlanmıştır. Emir Buhari Tekkesi 2012'de ve Bursa Mevlevîhanesi 2023'te, Bursa Büyükşehir Belediyesi tarafından yeniden inşa edilmiştir. 2011'de ise yine Bursa Büyükşehir Belediyesi tarafından Hacı Şevki Efendi (Şabanî) Dergâhı'nın ve 2014'te Üftade Tekkesi'nin restorasyonu tamamlanmıştır.

işlevi görmesine karşılık, en azından Asitâne'nin mimari bütünlüğünü korumuş olması ve Mevlânâ'nın tarihsel kişiliğine uyumlu olmasa da “unutturma politikası”nın dışında kalması, sonraki dönemlerde Mevlevîhanelerin işlevi açısından önemli olmuştur.

1946 itibarıyla Cumhuriyet'in kültür politikalarında, bilhassa Bursa ve Konya gibi önemli taşra kentlerinde elit dönüşümünün de eşlik ettiği büyük bir değişim yaşanmıştır. Osmanlı-İslâm mirası ile Cumhuriyet arasındaki bağları kurmak isteyen “Sağ Kemalist” elitlerin altın çağı bu tarihle birlikte başlamıştır (C. Ulusoy, 2021a: 200). 1941-1945 yılları arasında CHP Genel Sekreteri olan Memduh Şevket Esenal'ın, daha sonra Hasan Âli Yücel'in yerine 1946'da Milli Eğitim Bakanı olan Reşat Şemseddin Sirer ve Sirer'den görevi devralan Tahsin Banguoğlu ile oluşturduğu ekiple, 1941-1945 döneminde taşradaki Halkevlerinden “memleket çocukları”nı siyasal ve kültürel elitler olarak yetiştirme ve elit dolaşımına sokma projeleri ile Sağ Kemalizm'in omurgasını oluşturmada çok önemli katkıları olduğu söylenebilir (Çınar, 2013: 254-256). Milli Eğitim ve Halkevlerinin başında bulunan bu ekip sayesinde, Anadolu'daki en güçlü Halkevlerinden birine ev sahipliği yapan ve *Konya* dergisini çıkaran Konya'da, Halkevi bünyesinde Mevlânâ'nın “Türk Hümanizmi” başlığından sıyrılılarak yeniden tartışılmaya başlanması şüphesiz rastlantı sayılamaz. Nitekim Mevlânâ'nın irtihal yıl dönümlerinde günümüzde yapılmakta olan törenler, 1925'ten sonra ilk defa 1946'da Konya Halkevi'nde iki neyzenin icrası ve Prof. Dr. Feridun Nâfiz Uzluk'un küçük bir konferansıyla başlamıştır. İlk semâ ayini ise 17 Aralık 1954'te İstanbul ve Konya'da yapılmıştır (Tanrıkorur, 2000: 66.). Gerçi Uzluk söz konusu olduğunda, Osmanlı geleneğine alternatif bir “Anadoluculuk”un etkisini görmek de mümkündür. Kozmopolit İstanbul'a karşı (Bizans), Anadolu; İslam ve Türklük bağının orijinal kaynağı olarak yüceltilmektedir. Koçak'a göre Türk-İslam sentezinin prototipi olan bu Anadoluculuk (Koçak, 2009, s. 389), Selçukî dünyaya olan hayranlığı ile de bilinmektedir. Bu tavır, Sağ Kemalist düşüncenin önde gelen siyasal siması ve dönemin etkili tarihçisi Fuat Köprülü'nün eserlerinde takip etmek de mümkündür (Bilhassa bkz. Köprülü, 2003). Nitekim Köprülü'yü takip eden Uzluk'un Halkevi'ne ait *Konya* dergisinde Selçuklu-Karamanoğlu ile Osmanlı İmparatorluğu üzerine yaptığı mukayese ve tetkiklerde bu tavır çok açıktır (Uzluk, 1947: 1-2; Uzluk, 1948: 4-5.). Böylelikle Mevlânâ'ya yönelik ilginin; Sağ Kemalistlerin kültür politikaları, dönemin değişen siyasal iklimi ve bilhassa Sağ Kemalistler içinde yer alan Selçuklu hayranı Anadolucu akımın 1946 sonrası Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Demokrat Parti'nin (DP) iktidar yıllarındaki etkisi sayesinde kuvvetlendiği ve ilk defa sınırlı da olsa “dini” daire içinde ve ayiniyle Mevlânâ'nın tarihsel hüviyetinin en azından bir parçasıyla resmî kabul gördüğü söylenebilir. Bununla beraber 1950'li yıllarla birlikte “Şeb-i Arus Haftası”na dönüşecek Mevlânâ'yı anma etkinlikleri, bu dönemde müzede, sinema ve spor salonlarında “tekkesiz” olarak sürdürülmüştür.***

1938-1950 döneminde, siyasal iktidarın Mevlevîlik ile kurduğu ilişkinin, Talal Asad'ın vurguladığı üzere, modernlikle uyuşan “makbul bir din” söylemi üzerinden kurulduğu söylenebilir. Mevlevîliğin, bu dönemde kamusal alana girebilmesinin imkânı da bu bağlamda düşünülebilir. Nitekim Asad, seküler ulus-devlet tarafından, “yalnızca hukuk ile ahlak arasındaki ayıt edici bir ilişki bağlamında hoşgörü arayan, liberal söylemin varsayımlarını tasvip eden dinler kabul edilir” der (Asad, 2020: 219). Bu dönemde üretilen Mevlevîliğin, hümanizmle kurulan bağı ve yeni seçkinlerin siyasal-kültürel dünyalarının manevi yönüne katkısı, onun tasvip edilen, makbul bir kategoride tanımlanmasında etkili olmuştur.

1950-1980 döneminde halkın ilgisini toplamaya başlayan Semâ Mukabelelerinde ve Mevlânâ'ya olan ilgide 1980'li yıllar oldukça mühimdir. Türk-İslam merkezli kültür politikalarının ve bilhassa Turgut Özal'ın bu anlayışla beraber, Semâ'nın uluslararası alanda görsel olarak ilgi çekici bir otantik bir performans olarak turizme olası katkısını da temel almasıyla adeta patlama yaşanmıştır

*** 1952'de Konya'yı ziyaret eden ABD Büyüklüğü Mc Ghee için, Neyzen Halil Can riyasetinden bir grup Mukabeleden kısa bölüm geçmişlerdir. 1954'te ise Mevlânâ Müzesi'nde ilk kez Semâ Mukabelesi gerçekleşmiş ve bu yıldan sonra düzenli hale gelmiştir (Ağaoğlu, 2013, s. 68-70 ve 108).

(Erguner, 2022: 57; Uzun, 2012: 145-146). 1950’li yıllarda Mevlânâ’yı anma etkinlikleri kapsamında icra edilen mukabelelere neyzen olarak katılan Süleyman Erguner’in oğlu ve 1970’li yıllarda, Mevlevîhanelerde yetişmiş son kişilerle, mukabelenin mutrib heyetinde yer almış olan neyzen Kudsi Erguner’in bu durumla ilgili önemli saptamaları vardır. Ebu Sait Ebu’l Hayr’a ait olan fakat galat haline gelerek Mevlânâ’nın zannedilen “gel ne olursan ol yine gel” sözleriyle başlayan rubainin önce 12 Eylül askeri yönetimi, daha sonra da 1983-1991 yılları arasında iktidarda olan Anavatan Partisi (ANAP) tarafından slogan olarak kullanıldığını ve bu dönemde “Gönül Turizmi” adıyla Konya’da Mevlânâ’yı anma etkinliklerinin tamamen otantik performans biçimine dönüştüğünü söyler. “Ayini çekirdek ve gazoz eşliğinde, birbirleriyle sohbet ederek seyreden bu kalabalığın uğultusu artık Mevlevi ayinlerinin muhteşem musikisini dinlemeye ve semadan alınan manevi hazza engel olmaya başlamıştı” sözleriyle bu durumu eleştirir (Erguner, 2014: 74). Mistik deneyim çağrısı üzerinden şekillenen “gönül turizmi”nin de katkısıyla 1980 öncesinde, Konya’da 3 adet olan otel sayısı, 1990’lı yıllarda 30’a çıkmıştır. Günümüzde ise 122 otel mevcuttur (Bingöl, 2025: 83; Konya’da Yatırım, 5.1.2026). Mevlânâ’yı anma törenlerine 1980’li yıllarda ortalama 5000 kişi katılırken, 1990’lı yıllarda rakam 20.000’i, 2000’li yıllarda ise 50.000’i aşmıştır (Bingöl, 2025: 83). Mevlana Kalkınma Ajansı’nın verilerine göre Mevlânâ Müzesi, 3,6 milyon ziyaretçiyle, Türkiye’nin en çok ziyaret edilen ikinci müzesi olmuştur (Konya’da Yatırım, 5.1.2026).

2008’de UNESCO tarafından semânın kültürel miras olarak tescili de dikkat çekicidir (UNESCO, 12.12.2025)). Diğer tarikatların ayinleri de hiç şüphesiz semâ gibi tehdit altındadır. Fakat Semâ’nın, popülerleşmenin bir neticesi olarak görsel şova indirgenmeye başlanması ve icra edilirken usule dikkat edilmemesi, bu kararın alınmasında belirleyici olmuştur. Alınan karara ve akabinde yayınlanan “Mevlevilik ve Sema Törenleri Hakkındaki Yönerge”ye rağmen sorunlar devam etmektedir (Teftiş Kurulu, 5.12.2025). Bu bağlamda, yeterli denetimin yapılmayışıyla beraber, tekkeler resmi olarak kapalı olduğu için, semânın icra edileceği net bir mekân tanımlanamamaktadır.

Türkiye’nin kültür politikaları kapsamında tarihsel süreç içinde Mevlevîliğin tartışıldığı bu bölüm, çalışmanın üçüncü hipotezi olan; Mevlevîliğin, Cumhuriyet dönemindeki serencamının, onu diğer tarikatlardan ayıran bir süreci tanımladığı ve bu sürecin, Mevlevîlik ile Mevlevîhane kavrayışında bir dönüşüme neden olduğu iddiasını desteklemektedir. Bu durumun neticesi olarak, semâ başta olmak üzere Mevlevîlik, aslî hüviyetinden ziyade, kültürel-performatif bir yapı olarak temsil edilmektedir.

Soy ve Mekân Bağı Üzerinden Şekillenen Gelenek İcadı ve Simülarklar

Adeta bir külliye görünümünde olan tekkeleriyle Mevlevî tarikatının usul ve erkânı arasında kopmaz bir bağ mevcuttur. Bu yönüyle diğer tarikatlardan ayrılır. Diğer tarikatlarda mürşit, tasavvufi hayatın merkezindedir. Tekke, zaviye, ev ya da dışarıda toplanılacak herhangi bir alan tarikat faaliyetinin sürdürülmesi için yeterlidir. Gök kubbe altında mürşidin bulunduğu her yer, dervişin seyri-i sülûku için yeterlidir. Fakat Mevlevî tarikatında mekân bir mütemmim cüz değil, asli unsurdur. Tekkeler kapanmadan önce yetişmiş son kişiler, Mevlevîliği temsil kabiliyetine sahipse de usul ve erkânı 1925 öncesinde olduğu gibi sürdürebilme ve derviş yetiştirebilme imkânına sahip olmamışlardır. Bu nedenle resmi sınırlar içinde Mevlevîlik ve semâ, bir tarikat ve ayin olmaktan ziyade kültürel bir değer olarak konumlandırılmış, zaman ilerledikçe gösteriye ve turizm için dikkat çeken otantik bir öge haline dönüştürülmüş, hatta Mevlânâ; “new age religion” akımlarının tesiriyle popüler bir guru imgesine indirgenmiştir. Mevlevîlik adına usul ve erkânda yeri olmayan, daha ziyade kentli orta sınıf mensuplarına hitap eden modern Hindu mistiklerini taklit eden kişiler ortaya çıkmışlardır.^{†††}

^{†††} Bu açıdan Mehmet Rasim Mutlu’nun Yalova-Termal’deki ilginç faaliyeti ve ona eşlik eden Rahmi Oruç Güvenç’in edimleri öne çıkan örneklerdir. Türk Müziğini Araştırma ve Tanıtma grubu adıyla örgütlenen bu kesim, “Yeni Yıla 1 Gün 1 Geve Semâ” programıyla, yılbaşı yemekli, hediyeleşmeli 2026’ya giriş kutlamasıyla absürtlüğün zirvesini temsil etmektedir. Bkz. (TUMATA, 14.12.2026).

Mevlevî tarikatında, Mevlânâ'nın soyundan gelen "Çelebiler" ve "Çelebi makamı" merkezi önemdedir. Mevlevî usul ve erkânına uygun seyr-i süluk sistemi devam etmemesine ve "mürşit" yetişmemesine rağmen, Çelebiliğin tarikatındaki önemi, Mevlevîliğin günümüzde yoluna devam edip etmediği hususunda tartışmalara neden olmaktadır. Kamuya ait kadim tekkeler dışında, Çelebi'nin merkezinde yer aldığı ayrı bir külliye'nin var olmaması, Mevlevîliğin vakıf veya dernek düzeyinde kuruluşlar tarafından temsil edildiği ilginç bir durum ortaya çıkarmıştır. J. Assmann'ın da vurguladığı üzere "grup ve mekân bir arada sembolik bir ortak yaşam kurarlar; grup kendi mekânından ayrı düşse de, bu birlikteliği, kutsal mekânları sembolik olarak yeniden üreterek yaşatır" (Assmann, 2018: 47). Anadolu Alevilerinin dergâhların kapatılmasıyla, önceleri "dede"nin ziyaret ettiği köylerde bendeleriyle bulunduğu "Cemhâne"den ilham alınarak "Cemevi"nin üretilmesi ya da revakları, tezyinatı ve palmiye ağaçlarıyla Cordoba Camii'inde Emevilerin, Şam Emevi Camii'sini sembolik olarak yeniden üretmesi, mekân bağının korunmasına tarihsel örnekler olarak verilebilir (Üçer, 2018: 73-75; Menocal, 2019: 53-65).

Michel de Certeau'nun "zayıfın sanatı olarak taktik" kavramı, tekkeler resmen kapatıldıktan sonra, tarikatların varlıklarını sürdürmek için ortaya koydukları pratikleri anlamak için son derece açıklayıcıdır. Certeau taktiğin uygulama alanı olarak sadece ötekinin alanına sahip olduğunu söyler: "Taktikler ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan, bu alana belirli bir mesafede kalmayı da başarmadan yavaş yavaş, parça parça sızar. ...Aidiyet, mekânın zamana karşı zaferidir. Aksine, taktik, mekânın olduğu için, zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için sürekli tetikte" (Certeau, 2009: 54). Bugün Mevlevîlerin lideri olarak kabul gören Çelebi ailesi, 2009'da UNESCO tarafından akredite olunan Uluslararası Mevlânâ Vakfı üzerinden faaliyetlerini icra etmektedir. Vakfın Başkanı, Faruk Hemdem Çelebi, Başkan Vekili ise Esin Çelebi Bayru'dur (Mevlânâ Vakfı, 13.12.2025). Çelebi ailesi, Certeau'nun "taktik" olarak adlandırdığı sanata başvurarak, yıllar içinde Mevlevî tarikatını yaşatmaya çalıştığı iddia edilebilir. Fakat burada temsil edildiği iddia edilen Mevlevîliğin bir tarikat mı, yoksa Mevlânâ'nın düşünsel mirasının, kültürel öğelerle birlikte "gelenek" olarak sunulan bir formu mu olduğu tartışmalıdır. Bu sorunun cevabı için "Çelebilik" ve bilhassa Çelebi ailesinin son kuşaklarını tarihsel süreçte tartışmak elzemdir. Çünkü Çelebi ailesinin tutum ve faaliyetleri, "Mevlevîhane" adıyla yeniden inşa edilen yapıların işlevi üzerinde etkili olmaktadır.

Konya'daki Âstâne-i Aliyye de denen Mevlevî Dergâhı'nda Çelebi makam postunda oturan kişi, Mevlevîlerin başı sayılır. Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlevîliğin ilk devirlerinde, Çelebilik makamına geçen kişinin tayininin, ancak dergâh zabitanı denen ileri gelen dedelerin kabulüne bağlı olduğunu, sonraki devirlerde ise Çelebi'nin, padişah iradesiyle tayin edildiğini söyler. Meclis-i Meşayih kurulduktan sonra ise tayin kararını bu makam, şeyhülislamığa arz etmiş, şeyhülislamın onayından sonra padişah iradesi çıkmış ve Çelebi'ye vazife tebliğ edilmiştir. (Gölpınarlı, 2023: 338). Gölpınarlı'ya göre XVIII. yüzyıldan itibaren Mevlevîler, Çelebiyi bir "Bâtın padişahı" saymışlardır. Çelebiler de bu mânevî saltanatı benimsemişlerdir. Nasıl ki Osmanlı'da, padişahın ölümünden sonra saltanata geçecek şehzade, Manisa'da sancak beyi olursa, son Çelebiler zamanında, makamdaki Çelebiden sonra makama geçecek Çelebi de Manisa Mevlevîhanesine şeyh tâyin edilmiştir. (Gölpınarlı, 2023: 256).

Tekkelerin kapatılacağı haberini önceden edinen Makam'ın sahibi Abdülhalim Çelebi, Mevlevîliğin merkezini Halep'e taşımış ve oğlu Muhammed Bâkır Çelebi'yi şeyh tayin etmiştir. Abdülhalim Çelebi'nin 12 Ekim 1925'teki şüpheli vefatının ardından Mevlevî tarikatının başı Muhammed Bâkır Çelebi olmuştur. Çelebi'nin 23 Nisan 1944'te vefatının ardından, 1926 doğumlu oğlu Celaleddin Bâkır Çelebi'nin Şam, Lazkiye, Trablusgarp, Kahire ve Kıbrıs şeyhlerinin onayı ile babasının yerine tayin edildiği, Celaleddin Çelebi'nin kızı Esin Çelebi Bayru tarafından belirtilmektedir (Bayru, 2002: 25). Yalnız Celaleddin Çelebi'nin çelebiliğinin, Suriye hükümeti tarafından kabul edilmediğini ve 1945'te Mevlevîhane'nin kapatılması suretiyle, Celaleddin Çelebi çok genç olduğu için onun yerine vekâlet eden amcası Şemsülvâhid Çelebi'yi resmi olarak bu

makamın son sahibi sayanlar olduğu gibi (Çelebi, 1993: 262), Şemsülvâhid Çelebi'nin çelebeliğinin de tasdik olunmadığı, bu nedenle Muhammed Bâkır Çelebi'nin son Makam Çelebisi olduğunu savunanlar da vardır (Gölpınarlı, 2023: 174; Erguner, 2023: 56). Esin Çelebi Bayru bir sene kadar Celaleddin Çelebi'nin makam çelebisi olarak resmen kabul edildiğini söyler (Bayru, 2002: 26). Fakat Celaleddin Çelebi'nin *İslam Ansiklopedisi*'nde müellifi olduğu "Çelebi Efendi" maddesinde, kendisinin Makam Çelebisi olarak onaylanmadığını yazar (Çelebi, 1993: 262). Üstelik Halep Mevlevihanesi'nde doğan ve yetişen Celaleddin Çelebi'nin, Mevlevî erkânında şeyh olmak için lazım gelen 1001 günlük çileyi çıkardığına dair hiçbir bilgi edinilememektedir. Bu nedenle 1925 sonrası, 1001 günlük çileyi çıkarmadan "dede" unvanı alan kişilerin Mevlevî şeyhi sayılıp sayılmayacağı da tartışmalıdır. Yalnız son yüzyıllarda şeyhlik (şeyhin oğluna da çelebi denir) babadan oğula kalmaya başlayınca çile çıkarmış ve hücre sahibi olmuş dedelerden şeyh tayini esası kaldırılmıştır. Gölpınarlı, "Şeyh olacak zat, Mevlana tekkesine gider, orada onsekiz gün hizmette bulunur, bu müddet zarfında destarlı sikkesi, Mevlana sandukasının örtüsü altında durur, onsekiz gün sonra çelebi tarafından tekbir edilerek giydirilir ve eline meşihat-namesi sunulurdu" diyerek bu uygulamadan eleştirerek bahseder. (Gölpınarlı, 2023: 338). Şeyhin oğlu olan çelebilerin posta cülusu için getirilen bu içtihat, Mevlevî erkânından bir sapma olarak görüle de, kişilerin şeyhliğine yönelik bir reddiye ile karşılaşılmadığından, usule yönelik sübjektif etkinin varlığı da açıktır. Bu açıdan Celâleddin Çelebi'nin irşat salahiyeti olmayıp, dedelik veremeyeceği sadece sikke tekbir edebileceği ve destar sarma izni verebileceği söylene de, Çelebi'yi merkeze alan ve usulü belirleyen erkânın objektif yönünden ziyade, sübjektif etken olduğuna vurgu yapanlar da bulunmaktadır. Esin Çelebi de, İstanbul'da bulundukları zaman Celâleddin Çelebi'nin çevresinde, 1925 öncesinde Mevlevîhanelerde yetişmiş ve "dede" olmuş birçok kişinin toplandığını vurgular. Yalnız Esin Çelebi'nin şu sözleri, "günümüzde bir tarikat olarak Mevlevîliğin devam edip etmediği" sorusuna bir yanıt verebilir: "Celâleddin Çelebi yasalara çok saygılıydı. Her yıl 10-17 Aralık tarihlerinde Konya'da Mevlânâ Haftası kutlanırken, herhangi bir söylentiye neden olmamak için orada bulunmamaya özen gösterirdi" (Bayru, 2002: 27). Bu söz üzerine Celâleddin Çelebi'nin yasalara mugayir "şeyh" olarak davranmayacağı, Mevlevî düşüncesi, sanatı, tarihi v.s. gibi konularda çalışma yapmış kimselere teberrüken sikke tekbir ettiği ve destar sarma izni verdiği söylenebilir. Her ne kadar "şeyhlik" bir unvan ve "tarikat" bir kurumsa da Çelebilik kişinin doğuştan elde ettiği, Mevlânâ ile soy bağıni vurgulayan bir aile adıdır. Bu adın hususiyeti ve saygınlığı, doğal olarak Mevlânâ'ya hayran herkesin Çelebi'nin etrafında toplanmasını sağlamıştır. Bu açıdan Abdülbaki Gölpınarlı'nın "Mevlevîlik, tarihe mal olmuştur, fakat Mevlânâilik, tarih ve mekân sınırlarıyla da sınırlanmayacak kadar her zamanındır ve her insanındır" (Gölpınarlı, 2023: 253) sözleri açıklayıcıdır. Böylelikle bir tarikat olarak Mevlevîliğin "sırlandığı" fakat Mevlânâiliğin kendi hakikatini arayan tüm insanlar için carî olduğu söylenebilir. Ayrıca bu durum, günümüzde restore edilen ve Mevlevîhane olarak kabul edilen mekânların statüsünü saptama konusunda bir berraklık sağlar. Mekân bir duygu ve hafıza aktarım merkezi olarak, mekânı ziyaret eden insanların zihin ve duygu dünyalarına tesir eder. Bununla birlikte bir mekânın sadece tarihteki vasfı ya da onun bir röprodüksiyonu olarak yeniden yapılması, o mekânı tarihteki statü ve kimliğinin aynıyla kabul edilebileceği bir durum yaratmaz. Her ne kadar Mevlevîliğe ait kisveler giyilip ayinler icra edilse de bunlar bir kültürün zevkini hazırda bulunanlara ulaştırmaktan öteye bir vazife üstlenemez. İçinde Mevlevîlerin olmadığı bir mekân artık Mevlevîhane değildir, sadece bir zamanlar Mevlevîhane'dir. Günümüzde ise ya bir müze olarak hafıza-mekân, ya bir kültür merkezi, ya da bir Mevlevîhane simülasyonudur. Bursa Mevlevîhanesi'nin bu üç gruptan hangisine dâhil olduğunu anlamak için, kültür politikaları ve Mevlevîlik üzerine yürütülecek bir tartışmanın yanında; mekân bağı, mekân duygusu ve hafıza-mekânları kavramları eşliğinde, Bursa Mevlevîhanesi'nin mekânsal yapısını ve yeniden inşa edildiği 2023 sonrası icra edilen faaliyetleri tartışmak elzemdir.

Mekân Bağı, Mekân Duygusu, Hafıza-Mekân Kavramları Bağlamında Bursa Mevlevîhanesi

Mekân bağı, bireylerin veya grupların çevre ile ilişkisinin anlaşılmasında aralarındaki kültürel paylaşımlarla özel bir mekâna yönelik duygusal manada geliştirdikleri sembolik ilişkiler formudur. Bu nedenle mekân bağı, duygusal ve bilişsel tecrübelerden daha fazla kültürel inançları ve insanları mekâna bağlayan pratikleri içerir (Low, 1992: 165-166). Nasıl ki vatan toprağı insanın maddi hayatını sürdürmesi için maddi kuvvetlerin kaynağı olmak yanında saklı-potansiyel hislerin kaynağıysa, kutsiyet atfedilen mekânlar da bu hissin oluştuğı kaynaklardandır (Penrose, 2002: 279). Mekân duygusu ise adet, görenek ve ritüellere son derece bağılı olarak, bir nevi tekerrür eden olayların duygusal tezahürüdür. Bu bağlamda mekân duygusu *habitus* ile ilişkilidir (Cross, 2001: 2-4).

Tekerrür eden olayların duygusal tezahürü, öznenin bilişsel süreçlerinden ve fiillerinden azade bir alışkanlıklar kümesi olarak ele alınmamalıdır. Nitekim P. Bourdieu “toplumsal konumların uzamı, elverişliliklerin (ya da *habitus*’lerin) uzamı aracılığıyla, bir tavır almalar uzamında yeniden ifade bulur; ya da, bir başka deyişle, toplumsal uzamın iki ana boyutundaki farklı yerleri tanımlayan ayrımsal [diferansiyel] sisteme, eyleyicilerin (ya da eyleyicilerden oluşan sınıfların) özelliklerindeki, yani pratiklerindeki ve sahip oldukları şeylerdeki ayrımsal mesafelere tekabül eder”der (Bourdieu, 1995: 22). Uzamda, elverişliliklerin aracılığıyla ifade bulan bu pratikler, farklı sınıfların ve tabakaların edimlerinde ve seçimlerinde açığa çıkar. Burada, özne ve nesne arasında bir karşılıklı ilişki neticesinde ortaya çıkan üretim söz konusudur. Mekân özelinde vurgulamak gerekirse, mekân inşa edilen fakat aynı zamanda kendi varoluşu üzerinden, mekânda dolayımlanan pratikleri de inşa eden bir yapıdır. *Habitus* kavramı, “ bir yanda eylemi eyleyicisiz, mekanik bir tepki olarak gören nesnelcilik, öte yanda eylemi bilinçli bir niyetin kararlı bir şekilde yerine getirilmesi, kendi amaçlarını belirleyen ve akılcı hesaplara dayalı azamiye çıkartan bir — bilincin özgür profesisi olarak tanımlayan öznelcilik” tuzacağına düşmeden, pratiklerin özne ve nesne bağı arasındaki ilişkisine vurgu yapar (Bourdieu & Wacquant, 2014: 110). Bu bağlamda *habitus*, toplumsal olarak inşa edilmiş, pratikle edinilmiş ve sürekli olarak pratik işlevlere yönlendirilmiş, yapılanmış ve yapılandırıcı yatkinlikler sistemi olarak tanımlanabilir (Boudieu & Wacquant, 2014: 111). Bu bağlamda mekân ile girilen ilişki biçimlerinde, bilhassa tarihsel mekânların kendi varoluşu (nesnenin tarihselliği), mekânda dolayımlanan pratiklerin biçimlenmesinde rol oynar (C. Ulusoy, 2018: 374)

Cross, mekân ile girilen ilişki biçimlerini biyografik, manevi, ideolojik hikâyeci, metalaşmış ve bağımlı ilişkiler olarak açıklar. Bunların sırasıyla köken tiplerini ise, tarihi ve ailesel, duygusal ve soyut, ahlaki ve etik, efsanevi, bilişsel ve kavramsal, maddesel olarak sıralar. Bu sıralamaya göre Mevlevîhane için manevi, ideolojik ve hikâyeci ilişki tipinin kişi-mekân bağında söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim Cross bu ilişki tiplerinin kişide aidiyet hissi, ahlaki-dini rehberlere göre yaşamak ve mekânı, mitler ve tarih üzerinden algılamak olarak özetlenebilecek etkenlerle dolayimler (Cross, 2001: 3-4).

Bu ilişki biçimleri üzerinden kurulan mekân bağı, kolektif hafızanın oluşumuna da doğrudan etki eder. Halbwachs başta tarih yazımı üzerinden şekillenen geçmişin yeniden inşasını ve mekâna yönelik her türlü müdahaleyi, toplumsal hafızayı yeniden kurma çabası olarak tanımlar (Halbwachs, 1992: 47-48). Assmann, bu süreci, hafızanın dört farklı dış boyutu üzerinden tartışır: “Mimetik (davranışsal), nesneler hafızası, iletişimsel hafıza ve kültürel hafıza (Anlam aktarımı)” (Assmann, 2018, s. 25-26). Aşağıda tartışıldığı üzere Mevlevîhâne, sosyal ilişkilerin kesifleştiğı ve semboller, davranışlar ve ritüellerin varlığını mekânsal kurgusu ile ihata eden özelliğı sayesinde bu dört hafıza boyutunun da dâhil olduğu bir yapıdır. Bununla birlikte tüm bu boyutları şekillendiren, hatta oluşturan “zamansallık”tır. Bu bağlamda toplumsal hafızanın oluşunda H. Bergson’un “süre”ye yaptığı vurgular dikkat çekicidir. Ruh ve beden ilişkisi gibi, bilinç ve uzam (uzay –mekân) birbirinden koparılamaz (Bergson, 2007: 6-7). P. Nora’nın da belirttiğı üzere “süreklilik duygusunun

kökü mekândadır (Nora 2006: 17). Bu açıdan M. Lewicka'nın da saptadığı üzere tarihi kentler bir ayrıcalığa sahiptir (Lewicka, 2008: 211). Bu bağlamda Bursa Mevlevihânesi, "maneviyatlı kent" olarak adlandırılan Bursa'da mekânın kendi göstergeleri ve mekâna yüklenen anlamlar üzerinden kolektif hafızadaki yerini bulur. Fakat zamansallığın içinde mekâna yönelik pratiklerde yaşanan kırılmalar, yukarıda tartışılan kültür politikaları ve Mevlevîlik'in Cumhuriyet asrındaki hikâyesi ile birlikte bu hafızanın şekillenmesine ve böylece mekânın işlevine yönelik tasarruflarda son derece etkili olmuştur. Bu açıdan tekkelerin kapatıldığı 1925 ile Bursa Mevlevihânesi'nin yeniden inşa edildiği 2023 arasında mekâna müdahale üzerinden şekillenen ilişkiler, Mevlevihâne'nin inşası sonrasındaki konumu ve işlevi açısından son derece önemlidir.

Nora ve Bergson'un mekân ve süreklilik ilişkisi üzerinden açıkladığı toplumsal-kolektif hafızanın oluşumu dikkate alındığında, "unutturma"nın da mekân ve süreklilik ilişkisinde bir kopuş üzerinden sağlandığı söylenebilir. Nitekim P. Connerton, "süreklilik" karşısında "geçicilik" kavramını koyarak, modern kentin mekânsal kurgusunda "seçilmiş hatırlatma" ile birlikte "sistemli unutturma"nın, modern kentin mekânsal kurgusu ile olan bağına işaret eder (Connerton, 2009: 41-43). Sürekliliğin bir yerde kırılması, mekân duyusu üzerinden şekillenen aidiyet ve kimliklenme sürecine de bir müdahaledir. Tekkeler söz konusu olduğunda sadece faaliyetlerinin durdurulması değil, "sistemli unutturma" çabası içinde görünürlüklerinin de yok edildiği ya da biçimsel müdahalelerle temsil ettikleri tarihsel mirası çağrıştırmamaları da hedeflenmiştir. Bilhassa kentin ana akslarında bulunan tekkeler ile kentin dini-toplumsal hayatından önemli rol oynamış tekkeler bu müdahalelerden kaçınmamıştır (Kara, 2012: 354; Dostoğlu, 2011: 280).

Bütün mimari eserler içinde dini yapılar ve anıt mezarlar sembolizmin en yoğun olduğu mekânlardır. Bilhassa tekkeler söz konusu olduğunda sembolizmin çok daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Bu kuvvette, tarikatların, dinin sadece zâhiri değil hatta ondan çok daha fazla bâtını yönüyle ilgili olmaları, siyasal iktidarın veya ulemanın hoş görmeyeceği bazı bilgileri semboller aracılığıyla aktarmayı tercih etmeleri, sembollerin grup kimliğini oluşturmadaki önemi, semboller üzerinden gelenekle ilişki kurulmasının müsaitliği – Mühr-ü Süleyman'ın tarikatlardaki kullanımının sıklığı v.b. – ve sembolün hafıza sanatındaki rolü son derece etkilidir (Yates, 2020: 18). Hatta tekkeler söz konusu olduğunda, F. Yates'in en başta Roma pagan tapınakları ve Rönesans kiliseleri için, "yerlerin düzenini şeylerin düzenini muhafaza eder ve şeylere dair imgeler ise şeylerin kendisini ifade eder" saptaması, tekkeler için de söylenebilir (Yates, 2020: 16). Nitekim Yates, Rönesans bâtını hafızasının ardındaki itkinin Rönesans Hermetizm geleneği olduğunu söyler (Yates, 2020: 10). Bu geleneğin Doğulu kökenleri (Bernal, 1998: 174), şüphe yok ki İslam mistisizminin de kaynaklarındandır (Schimmel, 2021: 21-30). Bu açıdan benzer bir anlayışın sergilendiği söylenebilir. Bununla beraber, sembolizm, ayinler ve erkânlar üzerinden anlatının şekle bürünmesi, kutsiyetin saf bâtını veçhesini ister istemez sınırlar. İkonaklastiklerin en büyük korkusunun dünyevileşme üzerinden paganizmin kendisini yeniden üretme tehdidi olduğu söylenebilir. Fakat tüm ikonaları kırmak bile kitabın ve kuralın varlığına dokunamaz. Nihayetinde söz bile, olduğu andan itibaren harf elbisesine büründüğü için, artık bir şekle ve sınıra sahiptir. Bu açıdan M. Eliade'nin "tarihin dışında, zamanın dışında saf dinsel olgu yoktur. En soylu dinsel çağrı, mistik tecrübelerden en evrenseli, en genelinden insan davranışı –örneğin dinsel kaygı, âyin, ibadet-, ortaya çıktıkları andan itibaren özel bir hale gelmekte ve sınırlanmaktadırlar" saptaması açıklayıcıdır (Eliade, 2017: 42). Bir mekân olarak başlı başına bir gösteren olan Mevlevihâne'de dolayımlanan usul ve erkân ile biçimsel sembolizmin artan teknikleşmesi, o nispette dünyevileşmenin de zeminini hazırlar. Bu açıdan esneklikten çıkan tarikat, kendisini yeni şartlarda üretemez. Bursa Mevlevihânesi'nde, diğer tekkelere nazaran çok daha büyük ve yoğun olan şeylerin düzeni ve o düzenle kopmaz bağı olan işlevler, ancak 1925 öncesi Mevlevihâne sisteminin sürdürülmesiyle mümkün olurdu. Şimdi bu düzen, aşağıda tartışıldığı üzere sadece bir hafıza-mekân işlevi üzerinden belli ölçüde korunmakta, tasavvufi hayat ve kültür ise bir gerçeklik olarak sunulmakla simülasyon arasında salınmaktadır.

2023'te tekrar inşa edilen Bursa Mevlevîhanesi'nin dış kapısında, "Bursa Mevlevîhanesi ve Müzesi" yazmaktadır. Bu başlıktan anlaşılan, biri Mevlevîhane, diğeri ise müze olan iki ayrı yapının varlığıdır. Oysaki "Müze" olarak kullanılan ve daha önce matbah-ı şerif ve meydan-ı şerif'in olduğu bölümler zaten Mevlevîhane'nin kendisidir. Dedegân hücreleri, bugün Belediye tarafından açılan çeşitli kurslara derslik olarak tahsis edildiğinden dolayı dışarıdan ziyaretçilere kapalıdır. Bu bölümün hemen yanında yer alan selâmlık ise yönetim binası olarak yine ziyarete kapalı tutulmakta, fakat kimi zaman konferans veya dinleti gibi etkinlikler için açılabilir. Mevlevîhane'den kasıt ise sadece semâhane olmaktadır.

Bursa Mevlevîhanesi, Mevlevî tekkeleri içinde asitâne hüviyetine sahip bir dergâhtır. Mevlevî tarikatında asitâne, 1001 günlük çilenin, mutfak demek olan matbah-ı şerifte, Aşçı Dede'nin yanında tamamlanarak seyr-i süluk görülen, böylelikle "dede" yetiştirilen tekkeye denir. Bursa Mevlevîhanesi'nin, Mevlevîhane olması için en başta matbahın bulunması gerekir. Bununla birlikte, yalnız Mevlevîlere mahsus olan, dışarıdan misafirin kabul edilmediği, dervişlerin sabahleyin toplandıkları, tespih çektikleri, "çörek" denilen bir lokma ekmek ile kahveden ibaret kahvaltıya müteakip "murakabe"yi (meditasyon) gerçekleştirdikleri bölüme meydan-ı şerif denir (Tanrıkorur, 2000: 25). Bu iki alanın, Mevlevîliğe ait bir kısım eşyanın sergilenmesi suretiyle "müze" olarak tanımlanmış olması, buna karşın semâhanenin Mevlevîhane olarak kayıtlanması, Mevlevîhane'nin sadece semâ edilen ve Mesnevî okunan bir yer olarak anlaşılmasına neden olur. Eğer Bursa Mevlevîhanesi, asitâne değil de sadece zaviye olsaydı bu mümkün olurdu. Fakat asitâneyi dört ayrı parçaya ayırarak, farklı işlevlerle tanımlamak ve yalnızca semahaneye Mevlevîhane demek, yapının tarihsel hüviyetine uymamaktadır.

Her ne kadar Bursa Mevlevîhanesi içinde "müze" olarak anılan bir yer olsa da, resmi statüsü müze olarak onaylanmamıştır. Bütün bir Mevlevîhane, Anıtlar Kurulu tarafından SİT alanı kabul edilmiştir. Yapının müze vasfının kazanılması için 1925 öncesinde yer alan yapılardan farklı olarak, Özel Müzeler ve Denetimler Hakkındaki Yönetmelik'in 6. maddesinde yer alan yapılar dışında yeni bir yapının eklenmemesi gerekmektedir (Teftiş Kurulu, 7.12.2025).^{***}

Bu açıdan Anıtlar Kurulu'nun kabul ettiği plan, 1895 tarihli Mevlevîhane Tamir Planı'dır. Bu plana göre;

"Pınarbaşı kabristanı tarafındaki cümle kapıdan içeri girildiğinde sağ tarafta dört oda "dedegan odaları" olarak işaretlenmiş, bu odaların hemen kuzey cephesinde ise "matbah" yer almaktadır. Matbah'ın yan tarafında da helalar bulunmaktadır. Türbenin soluna doğru "arabalık" diye bir yer olup, o dönemde at arabası ile gelenlerin arabalarını bırakmaları için ayrılmıştır. Cümle kapısından girilince sağ cihette ise "Meydan-ı Şerif" ve "Türbe-i Şerif" bulunmaktadır. Türbenin soluna doğru birbirine bitişik on adet "dedegan odaları" görülmektedir. Dedegan odalarının bitiminde ise "selamlık dairesi", onun devamında ise şimdiki okul bahçesinin köşesinde bulunan "harem dairesi" yer almaktadır. Harem dairesinin bitiminde "hamam" bulunmaktadır. Bahçenin tam orta yerinde "semahane" yer almakta ve semahane ile türbe arasında "şadırvan" bulunmaktadır. Bahçenin muhtelif yerlerinde beş adet "havuz" olarak tanımlanmış su kuyusu görülmektedir." (Öcalan, 2023, s. 44).

^{***} Bu maddeye göre; Müze olarak kullanılacak binanın;

- Müstakil bir yapı veya ayrı bir bölüm olması,
- Mevcut kültür ve tabiat varlıklarının teşhirine, depolanmasına ve grup ziyaretlerine uygun olması,
- Kültür ve tabiat varlıklarının sağlıklı bir şekilde korunmasına uygun olması,
- Gerektiğinde kültür ve tabiat varlıklarının bakımının yapılabilmesi için atölyenin bulunması,
- Ziyaretçilerin müracaat, dinlenme yeri, tuvalet ve diğer zaruri ihtiyaçlarını karşılayabilecek tesislerin bulunması,
- Yangına, sabotaja ve hırsızlığa karşı emniyet tedbirlerinin alınmış olması, gerekmektedir.

2023'te tamamlanan projede ise, matbahın sağ tarafında kalacak şekilde bir güvenlik kulübesi, semâhane ile surlar arasında ise Konya Mevlânâ Müzesi'nde bulunan çeşmeli süs havuzunun aynısı yapılmıştır. Bu yapıların varlığı nedeniyle, Bursa Büyükşehir Belediyesi Kent Tarihi ve Tanıtımı Daire Başkanlığı'na bağlı Müzeler Şube Müdürlüğü, Bursa Mevlevîhanesi Müzesi için “müze” başvurusunda bulunmamıştır. Yapı, müze statüsü kazanmadığı için, Bursa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'nün deposunda bulunan Mevlevîhane'ye ait eşyalar alınamamaktadır.

Bununla birlikte, yıkılmadan önceki semâhanede var olan minberin, yeniden inşa sonrasında yapılmamış olmasıdır. Gölpınarlı, semâhaneyi şu şekilde tarif eder:

“Mihrabın hizasında, iç kısımda kapıya karşı durulduğu takdirde yine dış kısımda ve sağ tarafta kibleye karşı bir minber, bunun yanında, çıkanın sağ kibleye gelmek üzere konmuş ve iç kısma alınmış bir kürsü bulunur. Minber, Cuma namazlarında hutbe okunmasına yarar, iç kısımdaki kürsüde de şeyh, Mesnevî okutur. Semâ'-hânenin üst tarafında ve ekseriyetle şeyhe karşı ve kapının üstünde ve aynen büyük camilerdeki müezzin mahfili gibi bir kısım vardır. Buraya dış kısımdan merdivenle çıkılır ve “mutrıb-hâne”, yahut “mutrıb” denir.” (Gölpınarlı, 2023: 313).

Tanrıkorur da “Mukabeleden önce Mesnevî okunacağı zaman Şeyh Efendi Semahanede bulunan kürsüye çıkar” diyerek, minber ve işlevi hakkında bilgi verir. (Tanrıkorur, 2000: 80). Yeniden inşa sırasında minberin yapılmamasının nedeni, unutkanlıktan ziyade, Semâhane'nin, tekkeler kapatıldıktan sonra bir müddet mescit olarak kullanılmasıyla ilgili olabilir. Nitekim bir müddet son şeyh Mehmed Şemseddin Efendi mescitte müezzin olarak görevlendirilmiştir (Öcalan, 2023: 49). Eğer minber yapılmış olsa, bina bir müddet mescit olarak da kullanıldığı için Diyanet'in müdahil olabileceği düşünülmüş olabilir. Böylelikle Mevlevîhane ve müze olarak tasarlanan işlev için herhangi bir risk ortaya çıkarılmamak istenmesi akla yatkındır. Çünkü proje, aslına uygun inşa edilmeye çalışılan reproduksiyonlar içinde başarılı bir uygulamadır.

Müze, hafıza-mekân kavramına en çok karşılık gelen yerlerden biridir. Nora'ya göre mekânda dolayımlanan toplumsal grupların iletişimsel hafızasının (insan-hafıza) koptuğu ve “geçmiş ya da gelenek” olarak kodlanarak tarih konusu haline gelen şeyler, artık hafızasızdır. Onlarla ancak hafıza-mekânlar aracılığıyla geçici olarak bağ kurabiliriz. Bu bağlamda bizim geçmiş anlayışımız, “artık bize ait olmadığını bildiğimiz şeyi telaşla sahiplenmemizdir” (Nora, 2006: 30). Müze, tam da “müzelik olma” deyiminin işaret ettiği üzere, bir şeyin artık hayatın içinde olmadığını kanıtıdır ve “artık olmadığımız şeyin ışığında ne olduğumuzun açıklanışıdır” (Nora, 2006: 30). Bir Mevlevîhane'nin “müze” haline gelmesi, oranın artık bir Mevlevîhane olmadığını gösterir. İnsan-hafıza için zaruri olan şeylerin kendi pratiklerini rutin ve süreklilik içinde sürdürmeleri mümkün olmadığı zaman, tarihin konusu haline gelen nesneler, onların bir zamanlar ne olduğunu hatırlatacak bilgi etiketleriyle ziyarete açılır. Bursa Mevlevîhanesi, her ne kadar resmi olarak müze kabul edilmese de, “müze” olarak hizmet veren bölümleri, onu bir hafıza-mekân haline getirmektedir. Fakat bir bütün olarak Mevlevîhane'nin müze yapılmayışı, semâhanenin Mevlevîhane olarak tanımlanmasıyla ve diğer bölümlerin farklı işlevlerle kullanılmasıyla, yapının eğreti bir hafıza-mekân olduğu söylenebilir. İşlevler açısından mekânın bu parçalanmışlığı, tam manasıyla bir Mevlevîhane simülasyonu yaratılmasını engellese de, çeşitli fiil ve failer simülarklar olarak zuhur eder. Simülasyon evreninin de bu eğreti hali, Mevlevîhane'nin turistik bir performans mekânı olarak görülmesine de izin verir. Diğer yandan, aşağıda tartışıldığı üzere Mevlevîhane'yi bir tür tasavvuf kültürü ve tarihini aktaran bir kültür merkezi olarak kurgulamaya yönelik bilinçli bir çaba da sürmektedir. Fakat tüm bu çabanın kendisi tek belirleyici haline gelemeyeceği için, inanç turizmi bağlamında bir ziyaretgâh ve performans mekânı olma durumunu korumaya devam etmektedir.

J. Baudrillard'a göre bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek yani simülasyon denmektedir (Baudrillard, 2005: 14).

“Simüle etmek “-miş” gibi yapmak değildir. “Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise kendinde bu hastalığa ait semptomlar görülen kişidir. Öyleyse “miş” gibi yapmak ya da gizlemek gerçeklik ilkesine bir zarar vermez, yani bunlarla gerçeklik arasında her zaman açık seçik, gizlenmeye çalışılan bir fark vardır. Oysa simülasyon bu “gerçekle” “sahte” ve “gerçekle” “düşsel” arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır.” (Baudrillard, 2005: 16.).

Tarihi vasfı olan şeylerin simülasyonuna, nostalji ve retro en çarpıcı örneklerdir. Retro, yeni olan bir şeyin eskitilmiş bir görüntüyle, eski ve yeni arasındaki ayrımın hakikiliğine zarar verir. Nostalji denilen şey, gerçek, gerçekliğini yitirdiği gün asıl anlamına kavuşmuştur. (Baudrillard, 2005: 23).

Yeniden İnşa Sonrasında Bir Yıl: İşlevsel Parçalanma

Ekim 2023 ile Eylül 2024 arasındaki bir yılda, Mevlevîhane’deki işlevsel parçalanma ve ona eşlik eden tarihsel kimliğin yeniden inşası çabası gözlenmiştir. Fakat bu inşayı mümkün kılacak olan maddi koşulların yokluğunda, ortaya konan çaba, gerçeklik zemininden kopuşa ve hiper-gerçeklik tanımına denk düşen bir duruma neden olmuştur.

Açılışa özel olarak tertip edilen ve 2023 Şeb-i Arus Töreni için de uygulanan Üftade Türbesi’nden Mevlevîhane’ye kadar, en önde Türk Bayrağı ve Mevlevî Sancağının bulunduğu, Mevlevî kisveleri içinde kalabalık bir grup tarafından Mevlevî alayı düzenlenmiştir. Bu durum “-miş” gibi yapmak değildir, çünkü icra edilen bu yürüyüşe bir canlandırma olduğu vurgulanmamış, tam tersine Mevlevî Alayı denmiştir. Oysaki yürüyenler içinde doğal olarak Mevlevî yoktur, sancak ise tüm kültürlerde kolektif kimliğin alameti olarak görülür ve yabancı ellerde bulunmasına izin verilmez. Oysaki sancağın bile eski formu taklit edilerek yeniden dikimi ve böyle bir alayda Mevlevîhane’nin sancağı olarak en önde bulunması, “retro” bir ürün olarak nostalji çağrısıdır.

Bursa Türk Müziği Topluluğu 1 Eylül 2024’ta instagram hesabından bir duyuru paylaşmıştır. Bu duyuru sürekli olarak topluluk sayfasının en başına sabitlenmiştir. “Kamuoyuna Duyurulur” başlığıyla şu açıklamayı yapmıştır;

“Bursa Türk Müziği Topluluğu, Bursalı akademisyenler ve yetkin mûsikîşinas kadrosuyla, Bursa’da teşekkül etmiş bir müzik topluluğudur. Bu meyanda da Bursa’nın en önemli kültür ocaklarından birisi olan Bursa Mevlevîhanesi’nde 2023 yılı Ekim ayı itibariyle “Mevlevî Semâ Mukâbelesi” etkinliklerini gerçekleştirmiştir.

Bu ayın programlarının en mühim hususiyetleri, Mevlevî kültür ve sanatına her bakımdan bağlı olmaları ve geleneği her ayrıntısıyla muhafaza etmeleridir.

Gelinen konum itibariyle topluluğun Bursa Mevlevîhânesi bünyesinde hizmet etme imkânı kalmamıştır. Zira her şeyden evvel Mevlevî kültürünü önemseyen ve usulüne tam anlamıyla uygun bir Mevlevî Âyini icra etmeyi hedefleyen bu topluluk için hali hazırdaki çalışma şartları içinden çıkılmaz bir hal almıştır.

Bu bakımdan Bursa Türk Müziği Topluluğumuzun Bursa Mevlevîhânesi’ndeki hizmeti son bulmuştur, ancak topluluğun Bursa kültür ve sanatına olacak hizmeti her dâim devam edecektir.

Kamuoyuna saygıyla arz ederiz.” (Bursa Türk Müziği Topluluğu, 01.09.2024).

Yapılan açıklamada, topluluğun çalışma imkânı kalmamasının nedeni olarak Mevlevî kültürünü önemseyen ve usulüne tam anlamıyla uygun bir Mevlevî Âyini icra etmenin mevcut çalışma şartları içinde mümkün olmadığı söylenmektedir. Oysaki aşağıda aktarıldığı üzere, Eylül 2024’ten sonra gerçekleştirilen birçok semâ mukabelesi, Bursa Türk Müziği Topluluğu’nun icrasıyla aynı usulde gerçekleşmiştir.

Bursa Büyükşehir Belediye Başkanlığı'nın, semâ mukabelesi kapsamında Bursa Türk Müziği Topluluğu'na her ay yapılan ödemede kısıta gitmek için, haftada bir olan Topluluğun icrasını ayda bir kez gerçekleşmesini talep etmiş ve bu nedenle diğer haftalar için ise bedelsiz gelecek gönüllü topluluklara yer açmak istemiştir. Belediye'nin tasarruf tedbirlerindeki tercihi ayrıca bir tartışma konusudur. 31 Mart 2024'te Bursa Büyükşehir Belediyesi, Adalet ve Kalkınma Partisi'nden, Cumhuriyet Halk Partisi'ne geçmiştir. Yeni yönetimin, idari örgütlenmesini tamamlaması zaman almış, ancak Eylül 2024 itibarıyla Mevlevîhâne'de yeni bir ekiple çalışmaya başlamışlar ve tasarruf tedbirlerini burada da uygulamaya başlamışlardır. Bu değişim ve yeni idari kararlar, hiç şüphesiz musiki ve semâ icracıları tarafından uygun bulunmak zorunda değildir. Fakat bu durum, mekânın “tekke” olarak vasıflandırılmayacağını da bir kanıttır.

Bursa Mevlevîhanesi'ndeki faaliyetler için Belediye bedel almamaktadır. Fakat mutrib heyeti ve semâzenlerin ödeme alması, seyircilerin bir bölümünün “ayin-i şerif’e gelmekten ziyade, otantik bir gösteri izlemek amacıyla orada bulunması; icranın dini bir ritüelden ziyade “performans” üzerinden düşünülmesini zorunlu kılar. Nitekim bu dönemde semâ mukabelelerini takip etmiş ve icracılarla olan görüşmelerini de dâhil ettiği bir makale yayımlamış olan Merve Amak Çelik’e göre de icra, turistik bir gösteri sunumuna benzemektedir. Çelik’e göre mekân her ne kadar özgün mimari şekline bağlı kalınarak inşa edilmiş olsa da mekânda yapılan faaliyetler, mekânın tarihsel bağlamına karşılık gelmemektedir (Çelik, 2024: 438). Burada “bağlam dışı” olanın, icranın bizzat kendi değil, icracıların vasfı, düzenleyicilerin niyetleri ve izleyicilerin talebidir. Aşağıda izleyicilerin konumu, “gösteri toplumu ve turist bakışı” üzerinden ayrıca tartışılmıştır.

Bu dönemde gerçekleştirilen semâ mukabelelerinde, “postnişin” sıfatıyla Çelebi ailesinden Taha Hideyetoğlu Çelebi ve Fahri Özçakıl posta oturmuştur. Mevlevî erkânında Çelebi veya dede ayin-i şerif yönetebilir. Yukarıda tartışıldığı üzere, Mevlevîlik bir tarikat olarak varlığını sürdürmemektedir. İrşat salâhiyeti olmayan Çelebi, herhangi bir kişiye sikke tekbir edebilir (giydirebilir) fakat dedelik veremez. Celâleddin Çelebi'nin böyle bir salâhiyeti olduğu tartışmalı da olsa, en azından yukarı vurgulandığı üzere, kızı Esin Çelebi'nin şahadetiyle tarikat faaliyeti içinde olmadığı, dolayısıyla da “şeyhlik” vazifesi icra etmediği söylenebilir. Bu açıdan Celâleddin Çelebi başta olmak üzere, diğer çelebiler eliyle sikke tekbir edilen kişi, Mevlevî olmaz, şeyh veya postnişin olması zaten mümkün değildir. Bu açıdan, 1971’de vefat eden Mithat Bahârî Beytur’dan sonra irşat salâhiyetine sahip bir kişi Mevlevî tarihinde yoktur (Işık, 2020: 6). Bu yüzden “dede” veya “postnişin” unvanlarını, üstelik sadece mukabelelerde değil, normal zamanlarda da kullanan kişilerin varlığı, Mevlevîlik simülasyonunun en büyük göstergesidir. Çünkü hiçbir “-miş gibi” yapmamakta ve bu unvanları sahiplenmektedirler.

Ayrıca bu dönemde, ilk aylarda mukabele esnasında, semâhane'nin üst katında, aşağıdaki postun hizasında ve geleneksel yerinde bulunan mutrib heyeti, bir müddet sonra aşağıda, mihrabın sol tarafında icrasına devam etmiştir. Mevlevîhanelerde üst kat, kadınlar mahfili olarak konumlandırılır, yalnız bu mahfilin ortasında mutrib heyeti yer alır. Semâ mukabelelerini izlemeye gelen kadınlar, mutrib heyeti erkeklerden oluştuğu için bundan rahatsız olmuş ve neticede heyet aşağıya indirilmiştir. “Usul ve erkâna” tam bağlı kalınarak icra faaliyetini sürdürdüğünü iddia eden Bursa Türk Müziği Topluluğu, böylelikle yüzlerce yıllık bir usule aykırı konumlanmıştır. Ancak ayin-i şerif okumaya Ekim 2025’te hazır hale gelen ve henüz kurulumunu tam olarak tamamlamamış olan İsa Nesim yönetimindeki Bursa Mevlevîhanesi Tasavvuf Müziği Topluluğu, geleneksel yerinde icraya başlamıştır.

22 Kasım 2023 saat 19.30 itibarıyla Bursa Müftüsü Yavuz Selim Karabayır, Selâmlıkta haftalık olarak Mesnevî okumalarına başlanmış, Ramazan ayı boyunca her hafta aynı gün 21.30’da devam eden bu faaliyet, Haziran 2024’e kadar sürdürülmüştür. 10 Şubat 2024’te Bursa Türk Müziği Topluluğu tarafından Mirâciye okunmuştur. Mesnevî okunması tüm Mevlevî tekkelerinde aslî vazifedir ve Mevlevî kültürünün en önemli eseridir. Kutb’unnâyî Osman Dede (v. 1729) tarafından yazılmış ve bestelenmiş olan Mirâciye, Bursa Mevlevîhanesi’nde ilk kez 27 Receb 1208’de (28 Şubat

1794) okunmuştur (M. Ş. Ulusoy, 2021: 470). Bu açıdan Mirâciye'nin, bir zamanlar Mevlevîhane olan bu yapıda okunması isabetlidir. Mesnevî ve Mirâciye, münasip olan her yerde okunabildiği için, okuyanların tarikat bağı veya okunan yerin tekke olmasına gerek yoktur. Her iki faaliyet, farklı kişi ve gruplar tarafından Eylül 2024'ten sonra da sürdürülmüştür.

Ekim 2023 ile Eylül 2024 döneminde diğer faaliyetler şunlardır;

- Şeb-i Arus ve Mevlânâ'yı Anma Etkinlikleri kapsamında: 7 Aralık 2023'te 17.45'te Mevlevî Alayı Yürüyüşü. Saat 18.00'de Mevlevîlik Yolunda 18 Hizmet ve Mesnevî'den 18 Beyit Sergisi Gezimi. 18.30'da Bahadır Yenişehirlioğlu ile Mesnevî'den Öğretiler ve Semâ Mukabelesi. 12 Aralık saat 16.30 Mevlevîlik Yolunda 18 Hizmet ve Mesnevî'den 18 Beyit Sergisi Açılışı (Esin Çelebi Bayru'nun katılımıyla). 18.00 Sema Mukabelesi, 19.00-20.30 Selâmlık Sohbeti. 13 Aralık Çarşamba 19.00 Mesnevî Okumaları (Yavuz Selim Karabayır). 14 Aralık Perşembe 18.15 Mesnevî Sohbeti (Prof. Dr. Mustafa Kara).
- 11 Ocak Perşembe, Regaip Kandili Özel Programı: Kur'an-ı Kerim Tilaveti, Mevlid-i Şerif ve Tevşihler, Acemaşiran Mevlevî Ayini.
- 26 Ocak 2024, Semâ Mukabelesi öncesinde Prof. Dr. Mehmet Yalar'ın konuşması.
- 2024 Ramazan Özel Programı: Pazartesi günleri hariç her gün Ramazan Mukabelesi, her Perşembe Enderun Usulü Teravih Namazı, 17 Mart'ta Tac-ı Saadet Segisi.
- Haftada bir gün tezhip ve minyatür dersleri verilmiştir.

Bu bölümde yürütülen tartışma neticesinde, çalışmanın ilk hipotezinde yer alan, "Mevlevîliğin tarihsel süreç ve günümüzdeki özel konumunun etkisiyle, Bursa Mevlevîhanesi'nin simülasyon ve gerçeklik arasında konumlanan bir mekân olduğu" iddiası açıklığa kavuşturulmuştur. İkinci hipotez olan, "günümüzde Mevlevî kimliğiyle ilişkilenen bireylerin pratikleri, kurumsal tarikat yapısından ziyade sembolik ve kültürel temsillere dayanmasına rağmen, geleneksel kurumsal kimliği üstlenme iddiaları nedeniyle simülasyon etkisini pekiştirmeleridir" iddiası, konunun muhataplarının tutumları ile konuyla ilgili tarihi kaynakların mukayeseli bir biçimde tartışılmasıyla desteklenmiş ve teorik bir zeminde açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Mekânın Gerçeklik İçinde Kabulüne Doğru

Eylül 2024 itibariyle Bursa Türk Müziği Topluluğu'nun Mevlevîhane'deki faaliyetlerini sonlandırma kararı almasıyla, Müzeler Şube Müdürlüğü, yeni bir faaliyet planlaması yapmak zorunda kalmıştır. Semâhanedeki programlar için bu dönemde idare, farklı topluluklardan yararlanmıştır. "Hizmet almıştır" tabirinin kullanılmamasının nedeni, bu dönem itibariyle icra faaliyetinde bulunan grupların herhangi bir ödeme almamasıdır. Bu durum, icra heyetlerinin Mevlevîlik başta olmak üzere, tasavvuf kültürüne hizmet etme amacını gösterdiği için, mekânın tarihsel bağlamı ve anlamına çok daha uygundur. Fakat gönüllülük esasına dayanan bu icralar, profesyonel bir sözleşme olmadığı için belli sorunlara da neden olmuştur.

Bunlardan ilki, semâ mukabelelerinin ayda bir kez icrasıyla sınırlı kalınmasıdır. Hatta 14 Haziran 2025'te düzenlenen "Eşref-i Rumî Hazretleri'ni Anma Özel Programı'nın ardından, oluşumunun henüz başında olan Bursa Mevlevîhanesi Tasavvuf Müziği Topluluğu, ayin-i şerif icra edebilecek yeterlilikte olmadığı için, âyn'ül cem icrasında bulunmuştur. Âyn'ül cem, daha ziyade Mevlânâ dönemindeki semâ meşklerine benzer. İlahilerin yarattığı coşkunlukla hazırda bulunanlar semâ ederler. Böylelikle ayin-i şerifin ayrıntılı usullerinden muaftır, icrası çok daha kolaydır. Fakat âyn'ül cem, Mevlevî erkânında semâhanede icra edilmez (Tanrıkorur, 2000: 84). İcracı ekip eksikliği, idari sorumluların, gelenekte olmayan bu uygulamayı, o ayın programında semâ edilmiş olmasının sağlanması için bir çözüm olarak gördüğünü ortaya koyar.

İkinci sorun, daha önce her hafta düzenlenen semâ mukabelesinin ayda bir yapılacak olmasının yetersizliği karşısında, en azından ayda iki kez semâhanede icra yapılması için bulunan çözümde ortaya çıkmıştır. Ayda bir kez Türk Tasavvuf Musikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Bursa Temsilciliği Karabaş-ı Velî İcra Heyeti tarafından “Devran ü Kıyâm ve Semâ” başlığında bir icra gerçekleştirilmektedir. Bu Vakıf’ın başkanı sanatçı Ahmet Özhan’dır ve Vakıf, Karagümrük’te bulunan Cerrahî Asitânesi’nin hizmetindedir. Her ne kadar Türkiye’de tarikat faaliyeti yasal olmasa da silsilesini sürdüren tarikatlar mevcuttur. Bursa’da bulunan Karabaş-ı Velî Dergâhı ise bu Vakıf’a tahsis edilmiştir. Doğal olarak Cerrahî tarikatının Bursa koludur. Bu İcra Heyeti’nin başında Mustafa Özyurt bulunmaktadır. Cerrahî tarikatı, Halvetîliğin bir kolu olmakla birlikte birçok önemli musikişinas yetiştirmekle Mevlevî tarikatı ile benzeşir. Bu açıdan Bursa’da semâhane gibi büyük bir mekânda, Bursa Türk Müziği Topluluğu ile birlikte ayin yapabilecek yeterlilikteki yegâne topluluk bu İcra Heyeti’dir. Yalnız bu Vakıf’ın merkezi olan Karagümrük’te Semâ Mukabelesi icra edebilecek bir heyet olmakla birlikte, Bursa’daki İcra Heyeti yalnızca Cerrahî ayin-i şerifi yapabilmektedir. Her cehrî (sesli) zikir yapan tarikatın ayininde semâzen dönebilir, engel yoktur. Bu nedenle İcra Heyeti, her ne kadar Cerrahî ayini düzenlese de birkaç semâzen de semâ yaparak eşlik etmektedir. Bu nedenle isim “Devran ü Kıyam ve Semâ” olarak belirlenmiştir. Yalnız burada bir yazım hatası da mevcuttur, “ü” zaten “ve” anlamı taşıırken, biri Arapça biri Türkçe iki bağlaç kullanılmıştır. Tabi bu hataya neden olan “Devran ü Kıyam”a, icra Mevlevîhane’de yapıldığı için “semâ”nın da eklenmek istenmesidir. Mevlevîhane’de farklı bir tarikatın ayin usulünün icra edilmesi bir sorun olarak görülebilir. Bununla beraber, günümüzde bu yapı bir tasavvuf kültürü merkezi olarak düşünülürse, farklı ayinlerin icrası büyük bir sorun teşkil etmez, hatta mekânın gerçekliğine uygun düşer.

Bursa Mevlevîhanesi Tasavvuf Müziği Topluluğu, bu makalenin yazıldığı 2025 Aralık itibariyle sadece mutrip heyetini kısmen oluşturabilmiş, semâzen yetiştirme çalışmalarına başlamıştır. Bu nedenle Bursa Mevlevîhanesi kendi bünyesinde ayda iki kez Semâ Mukabelesi icra edecek hale gelene kadar Karabaş-ı Velî İcra Heyeti’nin “Devran ü Kıyam ve Semâ”sı muhtemelen devam edecektir.

Bursa Mevlevîhanesi’nde bu dönem Semâ Mukabelelerini farklı topluluklar icra etmiştir. 21 Eylül, 26 Ekim, 14 Aralık 2024 ve 8 Şubat 2025’te Âsitâne-i İsmail Rumî Vakfı tarafından icra edilen semâ mukabeleleri, geleneksel usule tam uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu Vakıf, İstanbul Kadirhanesi olarak bilinen, Tophane semtindeki İsmail Rumî Asitânesi’nin hizmetindedir ve adından anlaşılacağı üzere Kadirî tarikatının en önemli merkezlerinden biridir. Silsilesi devam eden bir tarikat olarak, Vakıf adına Mukabeleyi yöneten Eren Ermenkul, Kadirhane’nin postnişinidir. 9 Kasım 2004 ve 11 Ocak 2025’te Uluslararası Mevlana Vakfı Semâ Heyeti Mutriban Ensemble, Semâ Mukabelesi icra etmiş, Mukabeleyi Taha Çelebi yönetmiştir. 23 Kasım 2024’te Hezarfen Sanat Topluluğu; 5 Nisan, 3 Mayıs, 4 Ekim ve 22 Kasım 2025’te Bursa Mevlevîhanesi Tasavvuf Müziği Topluluğu, Mutriban Ensemble’in desteği ile semâ mukabelesini icra etmiştir. Bu icraların çoğunda Taha Çelebi riyaset etmiş, Çelebi’nin yokluğunda post boş bırakılmak suretiyle semâzenbaşı icrayı yönetmiştir.

Semâhanedeki bütün programlardan önce Dr. Can Ulusoy Mesnevî’den bir beyit veya hikâye okumuş ve şerh etmiştir. Gelenekte, mukabele öncesi Mesnevî okuması ve şerhi, semâhanedeki minberde icra edilmiş olmasına rağmen (Gölpınarlı, 2023, 313), daha önce zikredildiği üzere yeniden inşa sonrası semâhanede minber bulunmadığından, şerh, mihrabın dışında, sağ cihetinde oturmak suretiyle gerçekleştirilmiştir. Ulusoy’un Mevlevîlik ile bir bağı yoktur. Fakat Mesnevî şerhi yapmak böyle bir bağı gerektirmez. Nitekim Bursa Mevlevîhanesi’nin ikinci postnişini Mehmed Dede, şeyhlik vazifesini yürütürken o dönem Bursa’da bulunan Niyâzi-i Mısırî’nin bendesi olmuş ve bu dönemde Mevlevîhane’de Mesnevî şerhlerini Niyâzi-i Mısırî yapmıştır (M. Ş. Ulusoy, 2023: 468).

Ekim 2025 itibariyle Karabaş-ı Velî İcra Heyeti tarafından sürdürülen “Devran ü Kıyam ve Semâ” öncesinde Mesnevî okumalarını, Ulusoy’un onayı neticesinde Nezih Çetin yapmaya başlamıştır. Bu Heyetin yayımladığı afişlerde “postnişin Nezih Çetin Dede Efendi Hazretlerinin”

ibaresi yer almaktadır. Çetin'in Cerrahiye'ye intisabı olabilir fakat hangi asitânenin postnişinidir? Ayrıca Mevlevîliğin “dede”liğini birine verecek salâhiyette kimse olmadığı da yukarıda tartışıldı. Fakat postnişinlik ve dedelik söz konusu olduğunda bu unvanları kullanan başkaları gibi Çetin de samimiyetle bu unvanları hak ettiğini düşünmektedir. Aksi takdirde bu bir rol olurdu ki, neticede yapılan icra profesyonel bir sahne sanatı değildir. Hakikilik ile sahteliğin sınırının belirsizleştiği bu durum karşısında, Nezih Çetin'in Mesnevî okumalarının, Baudrillard'ın teorize ettiği manada bir simülasyona karşılık geldiği iddia edilebilir.

17 Aralık 2024'te Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı, Neyzen Burcu Karadağ'ın grubu ile icra ettiği dinleti ile Şeb-i Arus programı gerçekleştirmiştir. Bursa Mevlevîhanesi idaresi ise 26 Aralık'ta kendi Şeb-i Arus programını düzenlemiştir. Kültür Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü İstanbul Devlet Türk Müziği Araştırma ve Uygulama Topluluğu Semâ Mukabelesi icra etmiştir. Doç. Dr. Mehmet Çelenk tarafından Farsça ve Türkçe Mesnevî'den seçme beyitler okumuş ve Can Ulusoy tarafından Mevlânâ'nın vuslatına ilişkin söyleşi gerçekleştirilmiştir.

25 Ocak 2025'te İstanbul Mîraciye Meşikleri Topluluğu tarafından Mirâciye okunmuştur. Miraç Kandili'ne özel olarak tertip edilen bu gecede Ulusoy, Miraç hakkında bir söyleşide bulunmuş, Safiyyüddin Erhan ise Kutb'ünnâyî Osman Dede ve Mirâciye hakkında bir sohbet gerçekleştirmiştir. Eşref-i Rumî'nin soyundan gelen, halen Numaniye Dergâhı olarak bilinen Eşrefî tekkesinde ikamet eden Bursalı kültür adamı Erhan ve Ulusoy'un, Ekim 2024 itibarıyla Mevlevîhane'nin işleyişi açısından her konuda yardımcı ve danışman olarak rol oynadıkları görülmektedir. Böylelikle tasavvufî kültür içinde yetişmiş bu kişilerin, gönüllü icra edilen birçok faaliyette, sosyal ağlarından idareyi faydalandırdıkları ve programları tasarlayıp, düzenledikleri söylenebilir.

22 Mart'ta Hz. Ali'nin doğum günü münasebetiyle “Nevruz Kutlaması”, Semahane'de yapılmıştır. Ulusoy'un takdim ve açılış konuşmasını yaptığı bu kutlamada, Revak Yayınları Genel Yayın Yönetmeni Kahraman Özkök, Nevruz hakkında konferans vermiştir. Daha sonra Bursa Mevlevîhanesi Tasavvuf Müziği Topluluğu tarafından Nevruz İlahileri icra edilmiştir. Programın ardından kutlamaya katılanlara “Nevruz sütü” ikram edilmiştir.

5 Temmuz 2025 akşamı, selâmlıkta, 10 Muharrem münasebetiyle Ulusoy tarafından bir konferans verilmiştir. Bu konferans, Mevlevîhanelerde 10 Muharrem gecesi Fuzulî'nin “Hadîkat'üs Suadâ” eserinin okunması geleneğinin bir devamıdır (Tanrıkorur, 2000: 86). Bu eserin dilinin günümüzde anlaşılmasının güçlüğü nedeniyle, Ulusoy, eserdeki anlatıyı günümüz Türkçesiyle dinleyicilere nakletmiş ve soruları yanıtlamıştır.

21 Temmuz 2025'te Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Şehitleri'ni anmak için aşure ihtifali düzenlenmiş, Ulusoy'un konuşmasının ardından, Safiyyüddin Erhan tarafından usul geçilmiş ve dua yaptırılmıştır. Bursa Mevlevîhanesi Tasavvuf Müziği Topluluğu, günün manası nedeniyle müzik aleti kullanmadan Muharrem mersiyeleri okumuş, daha sonra aşure ikram edilmiştir. Muharrem'de Mevlevîhanelerde Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Şehitleri için aşure pişirilip dağıtılması güçlü bir gelenektir. Aynı akşam mukabele yapılır ama aşure için özel merasim gerçekleştirilmez (Gölpınarlı, 2023: 384).

Önceki dönemde Nevruz ve Muharrem matemine yönelik herhangi bir program yapılmamıştır. Bu dönemde ise Ehl-i Beyt sevgisini merkeze alan bir anlayışın hâkim olduğu açıktır. Ulusoy ve Erhan'ın yetiştikleri tasavvufî ortam ve meşrepleri, şüphesiz temel etkidir.

Eylül 2024 sonrası Bursa Mevlevîhanesi'nde icra edilmiş diğer çalışmalar şu şekildedir:

- 7 Mart 2025, Doğan Dikmen ve Bursa Devlet Klâsik Türk Müziği Korosu- Mevlevî Bestekârlar Dinletisi.

- 8 Mart 2025, Mevlevî Şairi Leyla Hanım'ın şiirlerinde bestelenen eserlerin dinletisi ve Kadınlar Günü'ne özel Dr. Neslihan Alan ve Mimar Aytül Dursun söyleşisi.
- 23 Mart 2025, Sedat Anar ve grubunun dinletisi.
- 14 Haziran 2025, Eşref-i Rumî özel programı: Safiyyüddin Erhan'ın konuşması, Eşrefî İlahileri ve Ayn'ül Cem.
- 21 Kasım 2025, Neyzen Yavuz Akalın ve Tamburi Celaledin Çelik'in katılımıyla Niyazi Sayın'a Saygı Gecesi: Sohbet ve Dinleti.
- Ekim 2024 – Haziran 2005 arasında Doç. Dr. Mehmet Çelenk'in öğretiminde Farsça kursu.
- Ekim 2024 itibariyle, Dr. Can Ulusoy'un eğitmenliğinde, üç aylık periyotlarda farklı gruplara Osmanlı Türkçesi Matbu Okuma; Osmanlı Türkçesi Rika Okuma ve Osmanlı Türkçesi El Yazmaları İleri Seviye Okumaları eğitimleri verilmektedir.

Bu dönemde yapılan faaliyetlerin, Bursa Mevlevîhanesi'nin, Mevlevîlik başta olmak üzere tasavvuf tarihi ve kültürünü aktarmayı amaç edinen bir merkez olarak, kendi gerçekliği içinde bir mekân haline getirilmesi çabası göze çarpmaktadır. Böylelikle çalışmanın ilk hipotezinde yer alan bu iddia, faaliyetlerin ve verilerin analizi eşliğinde desteklenmiştir.

Turist Bakışı ve Otantik Bir Performans

Bu faaliyetlere toplumun ilgisinin, katılım üzerinden değerlendirildiğinde, turist bakışı ve hoş vakit geçirme arzusunun baskın olduğu söylenebilir. John Ury, modern toplumlarda “yerler bakılmak üzere seçilir” der (Ury, 2018: 198). Bakışı ise göstergeler aracılığıyla oluşturulur ve turizm, seçili mekânlar üzerinden bir tür göstergeler koleksiyonu sunar. Başka bir şehirde öpüşen iki kişi, sadece öpüşen iki kişi olarak görülebilir, oysa bu eylem Paris'te gerçekleştiğinde kişilerin baktıkları şey “değişmeyen, romantik Paris”tir (Ury, 2018: 198). Bursa söz konusu olduğunda ise, dini-tarihi mekânlar, “manevi başkent Bursa”, “ruhaniyetli şehir Bursa” tahayyülünün dekoru haline dönüşür. Kimlik ve ideoloji, nasıl kendi söylemi ve sembolleri algılama biçimiyle kişilerin bir mekânı anlamlandırmasına imkân veriyorsa, söz konusu bilhassa kadim kentler olduğunda, sadece anlamlandırılan değil, kendi varoluşuyla bu anlam sürecine müdahale eden bir gücü olduğu söylenebilir (Ulusoy, 2018, s. 349). Bu açıdan turist olarak gelen kişiyi dahi kendi etkisi altına alarak onun bakışına etki eden tarihi kent ve mekânlardan söz edilebilir. Bilhassa inanç turizmi söz konusu olduğunda, kişinin mekân ile kurduğu bağın manevi boyutu ile hoş zaman geçirme gayesinden hangisinin daha ağır bastığı belirsizdir (Cohen, 1974: 540).

Mevlevîhaneler birer inanç merkezleri olmalarının yanı sıra, inancı yaşama ve aktarma zevki içinde yüksek kültür ve sanat ürünleri ortaya çıkaran, bu açıdan “avamdan ziyade havasa” cazip gelen kurumlar olmuşlardır. Bursa Mevlevîhanesi günümüzde, “Mevlevîhane olmamakla beraber”, Mevlevîlik başta olmak üzere tasavvuf kültürünü ve bu kültür içinde üretilen sanatları aktaran bir mekân olarak hizmet vermektedir. Fakat Mevlevîliğin Türkiye’de başta semâ olmak üzere ilgi çekiciliği nedeniyle halkın daha fazla rağbetine muhatap olmaktadır. Bu rağbet, Mevlevîliğin yüksek sanatlı ürünleri icra edildiğinde, izleyiciler kısa süre sonra ayrılmakta, ya da bir sonraki programlarda buna dikkat ederek katılımı cüzi tutmaktadırlar. Buna karşılık halkın daha rahat anlayacağı eserler ve performans olarak onları tatmin eden faaliyetler büyük kalabalıklar tarafından takip edilmektedir.

Mirâciye, hiç şüphesiz klasik musikimizin en zor bestesidir. İcrası 140-150 dakika arası sürmekte, müzik aleti kullanılmadan, birçok makam farklı cüzlerde icra edilmektedir. 8 Şubat 2025 gecesi icra edilen Mirâciye başladığında 350 kişilik bir dinleyici kitlesi varken, bittiğinde 12 kişi kalınmıştır. 7 Mart 2025’te gerçekleştirilen ve tekke musikimizin çok önemli bir ismi olan Mustafa Doğan Dikmen’in “Mevlevî Bestekârlar Dinletisi”ne sadece 60 kişi katılmıştır. İlk birkaç icrada 600

ile 700 kişi arasında değişen bir katılımın olduğu Semâ Mukabeleleri, aslına uygun icra edildiği için, dinleyicilerin adaptasyonlarını bitime kadar sürdürebilme ve sabretmelerinde yaşanan zorluklar nedeniyle, katılım istikrarlı bir şekilde azalmış, 350-300 bandında seyretmektedir. Üstelik Mukabele sırasında tüm uyarılara rağmen birçok kişi semâhaneyi terk etmektedir. Oysaki Cerrahî “Devran ü Kıyam ve Sema” icrası, Türkçe ve kolay anlaşılır ilahiler eşliğinde, temponun yüksek olduğu, görsel açıdan sürekli değişen zikirlerle izleyicilerin adaptasyon sorunu yaşamaması nedeniyle, katılımın sürekli arttığı bir faaliyettir. 350-400 arası kişiyle gerçekleşen ilk birkaç programdan sonra sayı istikrarlı bir biçimde artmıştır. Son birkaç ayda katılım 800 bandında olmakla birlikte, doluluk nedeniyle programa iştirak edemeyen yüzlerce kişi dışarıda kalmaktadır. Dikmen’in dinletisinin az olmasında programın Ramazan ayında olmasının da etkisi vardır. Fakat yine Ramazan ayı içinde, 23 Mart 2005’te gerçekleşen Sedat Anar ile ekibinin, santur ve bendir kullanmak suretiyle, kolay anlaşılır ve hareketli ilahilerden oluşan icrasına 300 kişi katılmıştır.

İzleyicilerin Mirâciye gibi Hz. Muhammed için yazılan bir eseri dinlerken semâhaneyi terk etmeleri düşündürücüdür. Semâ Mukabeleleri için de izleyicilerin hassas olması elbette beklenebilir. Katılımcılar inanç dünyalarıyla belirli bir bağ kurarak Mevlevîhane’ye geldiklerini düşünebilirler. Buna karşın, sayısı az seçkin bir katılımcı kitlesi hariç tutulursa, izleyicilerin kendi zevk dünyalarına göre “hoş vakit geçirme” amacıyla oldukları, mekânın bu eğlenme arzusuna otantikliğiyle eşlik eden bir dekor olmaktan öte anlam dünyalarında yer etmediği söylenebilir.

Bu bölümde, çalışmanın üçüncü hipotezinde yer alan dini musiki ve ayinlere, genellikle “performatif unsurlar” olarak yaklaşıldığı iddiası, Bursa Mevlevîhanesi’ndeki farklı icraların mukayesesi üzerinden değerlendirilmiş ve hipotez desteklenmiştir.

Sonuç

Tarihi mekânlar, içinde bulunulan zaman itibarıyla hangi işlev ile tanımlanmış olursa olsunlar, tarihsel birikimlerinden ve anlamlarından tamamen kopartılamazlar. Bununla birlikte, aynı uzam içinde, aslına mümkün olduğu kadar sadık kalınarak yeniden inşa edilen bir mekân, o mekâna içkin sosyal ve kültürel ilişkileri sürdüremiyor ve üretmiyorsa, geçmişteki varoluşu üzerinden vasıflandırılmaz. Mekânın işlevi, yasal mevzuat ve mekâna içkin sosyal ilişkiler, onun vasfının belirlenmesinde, mekânın kendisi kadar önemlidir. Bir mekânın gerçeklik içinde varoluşunun temsilleri, bütün bu şartların bir arada olmasıyla mümkündür.

Bu çalışmada, tarihi-dini mekânların yeniden ihyası sonrasında işlevlerinin gerçeklik zemininde ya da simülasyon evreninde tanımlanabileceğine bir örnek olarak Bursa Mevlevîhanesi tartışılmıştır. Bursa Mevlevîhanesi, tekke statüsünü sürdürdüğü ve bir asitâneye ait olması gereken mekânsal özellikler ve sosyal ağlara sahip olduğu zamanlarda, ihtiyaca binaen birçok restorasyondan geçmiştir. Mevlevîhane bu dönemlerde, işlevini yerine getirme imkânına sahip olduğu için, var olan mekânsal değişimler veya eklemeler, mekânın kimliğinde bir farklılaşmaya neden olmamıştır. Oysaki bu mekân, tekkelerin yasayla kapalı olduğu, dolayısıyla onu vasıflandıran sosyal ve kültürel ağlardan mahrum olduğu bir dönemde yeniden inşa edilmekle, tarihsel anlamına ve işlevine tam olarak kavuşmamıştır. Bu nedenle Bursa Mevlevîhanesi, 2023’te yeniden inşa edildiğinde; bir müze mi, tekke mi yoksa kültür merkezi mi olduğu tartışmalı, müphem bir mekân haline gelmiştir.

Bir inanç ve kültür mirasının yaşatılması amacıyla, tarihteki “Mevlevîhane” vasfına uygun olarak icra edilmeye çalışılan faaliyetlerin bir kısmı, gerçeklik ve sahtelik arasındaki ayrımın belirsizleştiği bir simülasyona neden olmuştur. 1925 öncesi, yasalar ile tespit edilen kurum ve o kurumlarda görevli şahısların pozisyonlarını günümüzde tespit edebilecek bir merci olmaması nedeniyle, “sahihlik” tartışması, nesnel verilerden ziyade, tarihsel süreç içinde tespit edilebilen bilgilere dayanmakta, bu durum “özel” iddialara karşı ancak resmi olmayan fakat tarihsel dayanakları bulunan bir teze dönüşmektedir. Bu çalışmada, bir tarikat olarak Mevlevîliğin kurumsal kimliğinin son bulduğu, konuyla ilgili kaynaklar üzerinde yapılan değerlendirme neticesinde

savunulmuştur. Bu bağlamda, Mevlevî ayini ve ritüelleri, günümüzde Mevlevî kültür ve inancına duyulan sevgi ve saygının ifadesiyle, topluma aktarılması gereken bir değer olarak görüldüğü takdirde, tarihsel gerçekliğine uygun bir işlev üzerinden icra edilebilirler. Bu ayini, turistik bir performans olarak sunmak, gelir elde etme çabasından öte bir anlam ifade etmediği gibi, ayinin topluma aktarmak istediği farkındalığın örtülmesine neden olmaktadır. Fakat özne iddialar çerçevesinde, belirli bir manevi statü üzerinden, Mevlevî tarikatına kisve ve sembollerin taşınması ile ayinlerin icrası, simülatif bir durum üretmektedir. Bütün bu toplumsal-kültürel pratiklerin sahnesi olarak mekân, tarihsel kimliğiyle uyumlu ya da çelişkili bir varoluş biçimi olarak yeniden üretilmektedir.

Bursa Mevlevîhanesi ve Müzesi adını taşıyan bu yapının, yüzlerce sene Bursa Mevlevîhanesi'nin bulunduğu yer olarak, hiç şüphesiz Mevlevîlik ve tasavvuf tarihi ve kültürüne ilişkin faaliyetlerin yapıldığı bir alan olarak tasarlanması, mekânın Bursa'nın tarihsel hafızasındaki konumuna son derece uygundur. Bu çalışmada, Bursa Mevlevîhanesi'nde icra edilen faaliyetlerin takibi ve analizi neticesinde, mekânın, Mevlevîlik başta olmak üzere, tasavvuf kültürü ve tarihini aktaran, Bursa Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı bir kurum olarak, zaman ilerledikçe, verili gerçekliğine uygun bir konuma sahip olarak işlev sürdürdüğü saptanmıştır.

Çalışmanın hipotezlerini destekleyen veriler ışığında; mekân, bir kültür merkezi olarak vasıflandırılır ve o minvalde çalışmalarını sürdürürse, gerçeklik zemini üzerinden kendi işlevini ortaya koyabilir. Nitekim bu çalışmadaki saptamalar üzerinden oraya konacak temel öneri budur.

References

- Ağaoğlu, Y. S. (2013). *Hazret-i Mevlânâ'yı anma törenleri 1942-74: Selâmi Bertuğ'un anıları*. Konya Belediyesi.
- Arapoğlu, H. (2024). İstanbul asitane tipi Mevlevihanelerin güncel işlerinin Mevleviliğin somut olmayan kültürel niteliklerine etkilerinin değerlendirilmesi. *ART/içle: Sanat ve Tasarım Dergisi*. 4 (3), 278-303.
- Asad, T. (2020). *Sekülerliğin biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve modernlik*. (Çev. Ferit Burak Aydar). Metis Yayınevi.
- Assmann, J. (2018). *Kültürel bellek*. (Çev. Ayşe Tekin). Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2005). *Simülasyon ve simülarklar*. (Çev. Oğuz Adanır). Doğu Batı Yayınları.
- Bayru, E. Ç. (2002). Babam Celâleddin Bâkır Çelebi. *X. Milli Mevlâna Kongresi Tebliğler içinde* (23-33). Selçuk Üniversitesi.
- Bergson, H. (2007). *Madde ve bellek*. (Çev. Işık Ergüden). Dost Kitabevi.
- Bernal, M. *Kara Atena: antik Yunan uydurmacasının doğuşu*. (Çev. Özcan Buze). Kaynak Yayınları.
- Bingöl, G. (2025). Mevlevilik: tasavvufun yeniden şekillenışı ve kurumsal yapısının oluşumu. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 21, 67-87.
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik nedenler: eylem kuramı üzerine*. (Çev. Hülya Tufan). Kesit Yayıncılık
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2014). *Düşünsel bir antropoloji için cevaplar*. (Çev. Nazlı Ökten). İletişim Yayınları.
- Bursa Türk Müziği Topluluğu. [@bursaturkmuzigi]. (2025, Eylül, 1). “Kamuoyuna duyurulur”. [fotoğraf]. Instagram. <https://www.instagram.com/bursaturkmuzigi?igsh=dHBjMmk5aXc0aXA2>.
- Certeau, M. D. (2008). *Gündelik hayatın keşfi – 1: eylem, uygulama ve üretim sanatları*. (Çev. Lale Aslan Özcan). Dost Yayınevi.
- Cohen, E. (1974). *Who is a tourist?: a conceptual clarification*. *The Sociological Review*, 22 (4), 527-556.
- Connerton, P. (2009). *How modernity forgets?*. Cambridge University Press.
- Cross, E. (2001). What is sense of place. https://www.researchgate.net/publication/282980896_What_is_Sense_of_Place.
- Çelik, M. A. (2024). Mevlevilikte sema ritüelinin aktarım süreçlerinin performans teorisi kapsamında değerlendirilmesi: Bursa Mevlevihanesi örneği. *Etnomüzikoloji Dergisi*, 7(2), 421-449.
- Çelebi, C. (1993). Çelebi efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 8, s.s. 261-262). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çınar, M. (2013). *Anadolucuk ve tek parti CHP'de sağ kanat*. İletişim Yayınları.
- Dostoğlu, N. T. (2011). *Bursa kültür varlıkları envanteri: anıtsal eserler*. Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *İmgeler ve simgeler*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Doğu Batı Yayınları.
- Erguner, K. (2022). *Mevlevîlere göre Mevlânâ ve Mevlevîlik hakkında doğru bilinen elli yanlış*. Albaraka Yayınları.

- Erguner, K. (2014). Tasavvuf, Mevlevilik ve sufizm II. *Sabah Ülkesi*. 39, 74-77.
- Gölpınarlı, A. (2023). *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*. İnkılap Yayınevi.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. (Çev. Lewis A. Coser). The University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E. (2006). Giriş: gelenekleri icat etmek. Eric Hobsbawm & Terence Ranger. (Çev. Mehmet Murat Şahin). *Geleneğin İcadı* içinde (1-18).
- Işık, E. (2000). Mithat Bahari. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 30, s.s. 6-7). İslam Araştırmaları Merkezi
- Kara, M. (2012). *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler*. Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Kara, M. (2011). Türkiye'de tekkelerin son yüzyılı (1825-1925). *Bursa Araştırmaları*. 33, 11-13.
- Koçak, O. (2009). 1920'lerden 1970'lere Türkiye'de kültür politikaları. Ahmet İnsel (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasal düşünce: Kemalizm* içinde (370-418), İletişim Yayınları.
- Köprülü, F. (2003). *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri*. Kaynak Yayınları.
- Kunt, İ. & Totan, H. (2012). Ankaralı Mevlevi Mehmet Arısoy Dede'nin hayatı ve Mevlana Müzesinde bulunan defteri. *İSTEM*. 20, 93-112.
- Lewicka, M. (2008). Place attachment, place identity, and place memory: restoring the forgotten city past. *Journal of Environmental Psychology*. 28, 209-231.
- Low, S. M. (1992). Symbolic ties that bind: place attachment in plaza. Irwin Altman & Setha Low (Ed.). *Place Attachment* içinde (165-185). Plenum Press.
- Menocal, M. R. (2002). *Ormanenet of the World: how Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in medieval Spain*. Back Bay Books.
- Nora, P. (2006). *Hafıza mekânları*. (Çev. Mehmet Emşın Özcan). Dost Kitabevi.
- Öcalan, H. B. (2023). *Bursa Mevlevîhanesi*. Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Penrose, J. (2002). Nation, states and homelands: territory and territoriality in national thought. *Nation and Nationalis*. 8 (3), 277-298.
- Schimmel, A. M. (2021). *İslam'ın mistik boyutları*. (Çev. Ergun Kocabıyık). Kabalıcı Yayınevi.
- Sayar, A. G. (2017). *Hasan Âli Yücel'in tasavvufî dünyası ve Mevlevîliği*. Ötüken.
- Tanrıkorur, B. (2000). *Türkiye Mevlevihanelerinin mimari özellikleri* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Sanat Tarihi Bilim Dalı.
- Ulusoy, C. (2018). İdeoloji ve mekân ilişkisi bağlamında Bursa tahayyülleri. *International Journal of Social Inquiry*. 11 (2), 349-374.
- Ulusoy, C. (2021a). *Taşrada kent ve aydın: Bursa Örneği (1930-1950)*. Kapadokya Üniversitesi Yayınları.
- Ulusoy, C. (2021b). Bir kavram üç dönem: olmak olarak hakikat, inşa etmek olarak hakikat, hakikati kaybetmek. Bülent Özçelik (Ed.), *hakikat sonrası: siyaset, felsefe, medya, uluslararası ilişkiler* içinde (43-95), Nika Yayınevi.
- Ulusoy, M. Ş. (2021). *Bursa dergâhları: yadigâr-ı şemsî*. Mustafa Kara & Kadir Atlansoy (Ed.). Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Ury, J. (2018). *Mekânları tüketmek*. (Çev. Rahmi G. Öğdül). Ayrıntı Yayınevi.

- Uzluk, F. N. (1947). Konya Selçukluları devri için akademi açılmalıdır. *Konya*. 101-102-103, 1-3.
- Uzluk, F. N. (1948). Karamanoğulları için söylenilmiş iki ağıt. *Konya*. 111, 4-5.
- Uzun, H. (2012). *İslami uyanış, çoklu modernlik ve popüler kültür bağlamında Mevlevi semasının dönüşümü: Afyon örneği* [Yayımlanmamış doktora tezi] Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bilimleri Anabilim Dalı.
- Üçer, C. (2018). Cemevi: âdâp ve erkânın icrâ edildiği mekân. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 88, 59-84.
- Yates, F. (2020). *Hafıza sanatı*. (Çev. Ayşe Deniz Temiz). Metis Yayınevi.
- Yurdakul, İ. (2008). *Osmanlı ilmiye merkez teşkilâtında reform (1826-1978)*. İletişim Yayınları.
- Konya Directorate of Investment Monitoring and Coordination. (n.d.). *Culture and tourism in Konya*. Retrieved January 5, 2026, from <https://konyadayatirim.gov.tr/konya/kultur-ve-turizm>
- Uluslararası Mevlana Vakfı. (n.d.). *Uluslararası Mevlana Vakfı*. Retrieved December 13, 2025, from <https://mevlanavakfi.com.tr/>
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Teftiş Kurulu Başkanlığı. (n.d.). *Mevlevilik ve sema törenleri hakkında genelge*. Retrieved December 12, 2025, from <https://teftis.ktb.gov.tr/TR-14823/mevlevilik-ve-sema-torenleri-hakkinda-genelge.html>
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Teftiş Kurulu Başkanlığı. (n.d.). *Özel müzeler ve denetimleri hakkında yönetmelik*. Retrieved December 7, 2025, from <https://teftis.ktb.gov.tr/TR-263867/ozel-muzeler-ve-denetimleri-hakkinda-yonetmelik.html>
- Türk Musikisini Araştırma ve Tanıtma Grubu (TÜMATA). (n.d.). *Sema buluşması etkinliği*. Retrieved December 14, 2025, from <https://tumata.com/etkinlikler/sema-bulusmasi-etkinligi/>

ETHICAL DECLARATIONS**Research and Publication Ethics**

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR**Araştırma ve Yayın Etiği**

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim