

tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi



Ankara 2003

Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzavîler

Rüya KILIÇ

Dr., Hacettepe Ü. Tarih Bölümü

ryklc@yahoo.com

Özet

Bayramî Melâmîleri Osmanlı dinî ve sosyal tarihinin ilginç bir o kadar da problemli bir cephesini teşkil etmektedir. 16. yüzyıldan itibaren zaman zaman Osmanlı yönetiminin sıkı takibatına maruz kalsalar da 20. yüzyıl başına kadar belli bir varlığa sahip olmayı başardılar. Tasavvuf anlayışları sebebiyle ulema ve bazı sûfî çevrelerin tepkisini çeken Bayramî Melâmîleri Osmanlı yönetimi tarafından da potansiyel bir tehlike olarak kabul edildiler. İsmail-i Maşukî, Hamza Bali ve Beşir Ağa gibi önde gelen şeyhlerinin idamı onlar için önemli bir dönüm noktasıydı. Çünkü bundan sonra Melâmî hareketi yeni bir döneme girecektir. Bu yeni döneme damgasını vuran ise gizlenmek ve yeraltına çekilmek oldu. Ancak her idamdan sonra yaşanan sözünü ettiğimiz kapanma dönemlerinde de Melâmîler varlık ve etkilerini sürdürdrebildiler. Bu başarılarında yapısal özellikleri kadar geliştirdikleri ve uyguladıkları bir takım gizlenme yöntemlerinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Özellikle Beşir Ağa'nın idamından sonra Melâmîler Osmanlı yönetimi ile karşı karşıya gelmemeye son derece dikkat ettiler. 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyılda ise sûfî, ulema ve hatta yönetim çevreleriyle yakın bir ilişki kurabildiler.

Giriş

Bayramî Melâmîliği Osmanlı dinî ve sosyal tarihinin ilginç, bir o kadar da problemli bir cephesini teşkil etmektedir. Öyle ki, XVI. yüzyıldan itibaren zaman zaman Osmanlı yönetiminin sıkı takibatına maruz kalsalar da XX. yüzyıl başına kadar belli bir varlığa sahip olmayı başardılar. Bu dönem içinde özellikle Hamza Bali¹ ve Sütçü Beşir Ağa (ö. 1663)'nın öldürülmesi onlar için önemli bir dö-

1 Şeyhin ölüm tarihi olarak Nev'îzâde Atâî, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Hadaikü'l-Hakaik*

nüm noktasıydı. Çünkü bundan sonra Melâmî hareketi eskisinden hiç de daha az önemli olmayan yeni bir döneme girecektir. XIX. yüzyıl başına kadar devam edecek olan bu yeni döneme damgasını vuran temel karakteristik, gizlenmek ve yer altına çekilmek oldu. İşte bu çalışmada, sözünü ettiğimiz bu uzun sükûn döneminde esas olarak varlıklarını ve etkilerini nasıl sürdürebildikleri meselesi üzerinde durulması amaçlanıyor. Ancak, gizlenmeye son derece dikkat edilen böyle bir dönemde bunu tam anlamıyla yapabileceğimizi iddia etmenin oldukça güç olduğunu da söylemek gerekiyor. Meselenin mahiyetini daha iyi anlayabilmek için ilk olarak Bayramî Melâmîliği ile Osmanlı yönetimi arasındaki ilişkinin seyrini genel hatlarıyla gözden geçirmek yararlı olacaktır.

I

Bilindiği gibi, Bayramî Melâmîliği Bursalı Ömer Dede (ö. 1475) ile başlatılır. Bayramî tarikatı Hacı Bayram-ı Velî (ö. 1429)'nin ölümünden sonra halifeleri Ak Şemseddin (ö. 1459) ve Ömer Dede liderliğinde iki kola ayrılmıştı.² Aslında bu ayırım ile tarikat içindeki mevcut olan ve Hacı Bayram-ı Velî'den sonra iyice beliren iki farklı tasavvuf anlayışı görünürlik kazanıyordu. Bunlardan Ak Şemseddin'in temsil ettiği zühhd ve takva anlayışı Osmanlı yönetiminin desteğini kazanırken, Ömer Dede'nin ileri Vahdet-i Vücûd'çu tasavvuf anlayışının takipçileri olan Bayramî Melâmîleri merkezî yönetim tarafından şüpheli ve tehlikeli kimseler olarak muamele görecektir.³ Ömer Dede'nin silsilesine bağlı olan, Pir Aliyy-i Aksarayî (ö. 1537-1538 civarı)'nin⁴ mehdilik davasında bulunduğu iddiasıyla hakkında tahkikat açıldığı rivayet edilir.⁵ Zındık ve mülhîd suçlamasıyla yargılanarak on iki

Fî Tekmiletî's-Şakâik, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, ss. 65, 70-71, Lâ'izâde Abdülbâkî, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Bayrâmîyye (Sergüzeşt)*, Millet Ktp. Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1052, (Millî Ktp. MFA 952), v. 12a ve bunlara dayanan çalışmalarda 969/1561-62 olarak kullanılmıştır. Ancak, ferman kayıtları ile Münirî-i Belgradî, *(Silsiletü'l-Mukarrebîn ve Menâkıbu'l-Müttakin)*, Süleymaniye Ktp, Şehid Ali Paşa, nr. 2819, v. 140a-b)'ye dayanan Nihat Azamat, "Hamza Bâli", *TDVİA*, c. XV, ss. 503-504 bunun 1572-73 tarihinde olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bk. Hamid Algar, "The Hamzeviye: A Deviant Movement in Bosnian Sufism", *Islamic Studies*, Islamabad 1997, s. 259, dipnot 34.

2 Sanî Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul 1288, s. 241-244; Lâ'izâde, *age.*, v. 131b-132b; Sadık Vıcdanî, *Tömar-ı Turuk-ı Aliyye'den Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340, ss. 35-43.

3 A. Yaşar Ocak, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi", *Belleten*, c. LXI, Nisan 1997, s. 94.

4 Pir Ali ve İsmail-i Ma'sûkî'nin ölüm tarihlerine dair bk. İsmail E. Erünsal, "Abdurrahman el-'Askerî's Mir'âtü'l-İşk: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes*, 84 Band, Wien 1994, ss. 107-109; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhîdlar (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, ss. 281-283.

5 Söz konusu şahıs hakkında bk. Sanî Abdullah, *age.*, ss. 246-249; Lâ'izâde, *age.*, v. 8a; krş. Abdülbâkî Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992, ss. 43-46; Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul 2000, ss. 170-173. Ayrıca, Melâmî kutblarının silsilesi için bk. Tifli, *Sakinâme*, Millet Ktp, Ali Emiri, Manzum, nr. 624, v. 17a.

müridiyle idam edilen oğlu İsmail-i Ma'sûkî (ö. 1539) ise Bayramî Melâmîliği tarihindeki önemli ideolojik ve yapısal değişimlerden birini gerçekleştiren kişi olacaktır.⁶ Söz konusu şeyhin idamı Melâmîleri faaliyetlerinde dikkatli olmaya zorladı. Zira ondan sonra kutb olarak kabul edilen Ahmed-i Sarban (ö. 1545) ve halefi Hüsameddin-i Ankaravî (ö. 1557)'nin son dönemine kadar ki sürede merkezi yönetimle aralarında herhangi bir hadiseye rastlanmıyor. Atâî, Hüsameddin-i Ankaravî'nin çok cezbe sahibi olması ve bir harekete girişeceği şüphesiyle teftiş emri verilerek Ankara kalesine hapsedildiğini ancak sabaha ölü olarak bulunduğunu bildirir.⁷ Diğer taraftan, Münirî-i Belgradî (ö. 1617) ile 1568 tarihli mühimme kayıtlarında şeyhin yargılandıktan sonra idam edildiği kaydedilir.⁸

Hüsameddin-i Ankaravî'den sonra kutb olarak kabul edilen Hamza Bali döneminde Bayramî Melâmîleri Osmanlı yönetimiyle yeniden karşı karşıya geliyorlardı. Hamza Bali, Melâmîlerin merkezini Saray Bosna ve çevresine taşıdı. Bunun dışında onu Melâmîlik tarihinde önemli kılacak olan, en geniş ve uzun süreli resmî ideoloji karşıtı toplumsal hareketi kendi adını verecek kadar yayabilmesidir.⁹ Öyle ki, ondan sonra Melâmîler *Hamzavî* olarak da anılmaya başlandı ve bu isimlendirme oldukça geniş bir kullanıma sahip oldu. Hamza Bali'den sonra Bursalı Hasan-ı Kabâdûz (ö. 1601-1602)¹⁰ ve İdris-i Muhtefî (ö. 1615) dönemine hâkim olan sükûnet ise Sütçü Beşir Ağa ile sona erecekti. Zira ileri yaşına ve yeterince delil olmamasına rağmen Şeyhülislâm Sun'îzâde'nin fetvasıyla öldürülen Beşir Ağa, Melâmîlerin Oğlan Şeyh ve Hamza Bali'nin ardından Osmanlı yönetimi tarafından idam edilen son "şehid"leri olacaktı.¹¹

6 Ocak, *Zındıklar*, s. 274. Ayrıca söz konusu şeyh hakkında bk. Atâî, *Şakâik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, s. 89; Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, ss. 249-251; Lâ'lizâde, *Sergüzeşt*, v. 8b-9a; Müstakimzâde Süleyman, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayramîyye*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1164, v. 10a-b; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 48-50; Ocak, "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâsûkî", *OA*, c. X, 1990, ss. 49-58; Reşat Öngören, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM*, c. I, S. 1, İstanbul 1996, ss. 123-140. XVI. yüzyıl Melâmîleri'nden Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-İşk* isimli eseri şeyhin tanınmasında önemli katkılarda bulunmakta ve daha önceki bilgileri yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. Eser ve yazarının tanıtımı için bk. Erünsal, "Abdurrahman el-'Askerî's Mir'âtü'l-İşk...", ss. 95-115.

7 Atâî, *age.*, s. 70; Sarı Abdullah, *age.*, ss. 256-257; Müstakimzâde, *age.*, v. 30b. Diğer taraftan, Ahmed-i Sarban'dan sonra Hüsameddin-i Ankaravî'nin kutb olduğunu kabul eden asıl Melâmî geleneğinin aksine Haşimî Emir Osman'ın, *Tarikatnâme*, (Süleymaniye Ktp, Hasan Hüsnü Paşa nr. 758, v. 31b-32a) isimli eserinin sonundaki silsilede olduğu gibi Melâmîler içinde kutbiyetin Ahmed-i Sarban'dan sonra Vizeli Alaeddin ve ondan sonra da Gazanfer Dede ile devam ettiğini düşünen bir grup bulunmaktadır. Bu silsilede Oğlan Şeyh kutb olarak kaydedilmemektedir.

8 Ocak, *age.*, ss. 272-273.

9 Ocak, *aynı eser*, s. 303. Ayrıca, Hamza Bali, Hamzavilik ve bu konudaki değerlendirmeler için; Gölpinarlı, *age.*, ss. 72-74; Algar, "The Hamzeviye...", ss. 251-253; Ocak, *aynı eser*, ss. 289-303; Azamat, "Hamza Bâlî", ss. 503-505.

10 Hasan-ı Kabâdûz'un kutbiyeti tartışmalı olup bu konuda bk. Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, ss. 176-177.

11 Beşir Ağa hakkında bk. Lâ'lizâde, *age.*, v. 15a-16b; Müstakimzâde, *age.*, v. 79a; Gölpinarlı, ss. 158-159; Ocak, *age.*, ss. 304-305.

Beşir Ağa'nın ölüm şekli karşısında yeni Melâmî kutbu Bursalı Haşim Efendi (ö. 1677) kendisini o zamana kadar görülmedik bir şekilde gizleme ihtiyacı duydu. Özellikle Lâ'î-zâde (ö. 1746)'nin bu döneme ilişkin ifadeleri gizliliğin boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Zira Lâ'îzâde, babasından naklen, Seyyid Haşim Efendinin gizliliğe son derece dikkat ettiğini ancak gelen ısrarlar karşısında yalnız Seyyid Ali Efendi (ö. 1712)'yi kabul ettiğini bildiriyor.¹² Şeyhülislâm Seyyid Ali Efendi ve ondan sonra Veziriazam Şehit Ali Paşa (ö. 1716)'nın kutupluklarında da gizlenme devam etti. Hatta, Seyyid Ali Efendi, kimseyi irşada mezun etmeyecek ve yakın çevresiyle bile tevhide ait bir şey konuşmayarak gizliliğe şeyhinden daha fazla özen gösterdi.¹³ Beşir Ağa'nın damadı Osman Ağa'nın yanına gömülme-yi vasiyet etmesi ise vefatından sonra sırrının açığa çıkmasından artık korkmadığını gösteriyordu. Nitekim bu, beklendiği gibi söz konusu şahsın hakkında söylen-tilerin çıkmasına sebep olacaktı.¹⁴ Diğer taraftan, Osman Ağa, üzerinde fazla durulmayan bir şahsiyet olmakla birlikte mezar taşında "Kutbu'l-ârifin ve zubdetü'l-vâsılın" şeklinde ifadeler yer alması dikkat çekicidir. Çünkü, Lâ'îzâde kutbiyetin o dönemde Seyyid Hâşim Efendide olduğunu kaydetmektedir.¹⁵ Dolayısıyla, Melâmîler arasında Beşir Ağa'dan sonra kutbun kim olduğuna dair bir anlaşmazlığın olması mümkündür. Şehit Ali Paşa'dan sonraki Hamzavî-Melâmî silsilesi ise, Osmanlı yönetimi ile herhangi bir sorun yaşamadan Şeyh Abbas Efendi (ö. 1805)-Hâfız Ali Efendi (ö. 1831)-İbrahim Bâbâ-yî Velî (ö. 1847-1848)- Seyyid Bekir Reşat Efendi (ö. 1875) ve Seyyid Abdülkadir-i Belhî (ö. 1923) ile devam edecektir.¹⁶

II

Görüldüğü gibi, zendeka ve ilhad suçlamaları ile takibata uğrayan ve önde gelen şeyhleri öldürülen Bayramî Melâmîleri, Osmanlı yönetimi tarafından potansiyel bir tehlike olarak kabul edilmektedir. Onların neden böyle bir muameleye maruz kaldıkları sorusunun cevabını ise tasavvuf doktrinlerinde aramak gerekir. Zira, bu doktrinin merkezinde zaman zaman panteizme varan bir vahdet-i vücûd telâkkisi ve onunla doğrudan bağlantılı olan bir kutb ve mehdilik anlayışı yer alır. Vahdet-i vücûd anlayışları şüphesiz büyük ölçüde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin anlayışına dayanmakla birlikte, Hurûfilikten de etkilenmişti. Hemen

12 Lâ'îzâde, *Sergüzeşt*, v. 16b-17a.

13 Aynı eser, v. 17b.

14 Aynı eser, v. 18a.

15 Mezar kitabesindeki ifade Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 173; Lâ'îzâde, *age.*, v. 16b. Gölpınarlı (s. 164), kaynaklarda "meczub-ı ilâhî" olarak tanıtılan Osman Ağa'nın sahip olduğu cezbenin İsmail Ma'sûkî ve Hamza Bali'ninkine benzer bir cezbe olabileceğini aksi hâlde bir şeyhülislâmın ona duyduğu bu derece bağlılığının açıklanamayacağını düşünmektedir.

16 Gölpınarlı, *age.*, s. 178.

belirtelim ki, burada kastedilen, Allah'ın insan bedenine hulûl ettiği ve ona bağlı olarak mehdîlik anlayışıdır.¹⁷ Bayramî Melâmîleri'nde "vahdet-i vücûd", Sünnî İslâm'a eklenilen yumuşak biçimi değil İsmail-i Ma'sûkî'ninki gibi Allah'ın inşanda zuhur ettiğine inanan cezbeci bir yorum şekline dönüştüğü kadar, bazen de hem hulûlcü hem de panteist bir renk kazanarak Allah'ın insanın veya âlemin kendisi olduğu inancına dönüşebilmektedir. Böyle bir vahdet-i vücûd'çu yorum çok güçlü ve çok yönlü bir kutb anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Buna göre kutb, Allah'ın tecellîgâhı olarak kabul edilir. Allah ona bütün sıfatlarıyla tecellî ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür; gerçekte gelmiş geçmiş bütün Melâmî kutblarında görünen de odur. Örneğin, Oğlan Şeyh İbrahim (ö. 1655) *Kutbiyye-i Dil-i Dâna*'da kendisinin vaktiyle Oğlan Şeyh İsmail-i Ma'sûkî olduğunu, şimdi de İbrahim olarak görüldüğünü, bu yüzden lâkabının yine Oğlan Şeyh olduğunu ima eder.¹⁸ Bir kasidesinde de Hacı Kabâyî (ö. 1628) sonrasına kadar Melâmî kutblarını saydıktan sonra;

*"Zât'ım(la) Ayât'ım(ile)la hem sır-ı kemâlât (ile)la
İbrâhim'in sırrında Ben sırran nümâyân olmuşam
Bilmek dilersem sen Ben'i, İbrâhim'e ver sen seni
Ânda tecellî eyledim, ânda nıgebbân olmuşam
İbrâhim'in yüzün gören, bilsin Ben'i görsün Ben'i
İbrâhim'in gönlünde Ben gün gibi tâbân olmuşam
İbrâhim ile söyleşen, Zât'ımla söyleşmişdurur
İbrâhim'i fark eyleyen câbilde bayvân olmuşam"*¹⁹

diyerek sözünü ettiğimiz Melâmî anlayışının güzel bir ifadesini sunar. "Allah'ın zuhur ettiği beden" (mazhar-ı Hüda) olarak kabul edilen kutb, sadece manevî değil özellikle dünyevî yetkiyi de ele alarak adaleti hakim kılacak mehdî kavramıyla birleştirilmiş "sahibü'z-zaman"dır. Böylece, dinî ve dünyevî bir misyona sahiptir. Bunun sonucu olarak da Osmanlı sultanlarının dinî ve dünyevî otoritesinin gayr-i meşru olduğunu dünyayı yönetmesi gereken otoritenin kendi kutbları olduğuna inanmaktadırlar. Onların neden Osmanlı iktidarına karşı çıktıkları ancak bu şekilde açıklık kazanmaktadır.²⁰ Özellikle Lâ'îzâde'nin hilâfet ve kutbiyet hak-

17 Ocak, *Zındıklar*, ss. 258-259. Aynı eserde (ss. 258-312) Bayramî Melâmîleri'nin tasavvuf doktrinlerinin Osmanlı tarihindeki zendeka ve ilhad meselesi ile ilgisi etrafı bir biçimde ele alınmaktadır. Tasavvuf anlayışları ve hurûfî etkiler konusunda ayrıca bk. Colin Imber, "Malamatiyya", *EI*, s. 226; Algar, "The Hamzeviye...", ss. 245, 251-253.

18 Ocak, *age.*, ss. 259-260, 264. Melâmîlerin kutb anlayışına dair bk. Bandırmahzâde Hâşim Mustafa, *Elvârü'l-Melâmiyyîn ve Esrârü'l-İlâhiyyîn*, Millet Ktp. (Manzum), mecmua nr. 737, v. 157b-158a; Lâ'îzâde, *Sergüzeşt*, v. 3a, 18b-20a.

¹⁹ Fevziye Abdullah Tansel, "Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi", *AÜİFD*, c. XVII, 1969 (1971), s. 196.

20 Ocak, *age.*, s. 264; kutb ve Osmanlı iktidarına dair ayrıca Imber, *agm.*, s. 228; Algar, *agm.*, s. 254.

kındaki düşünceleri Melâmîlerin kutb karşısında Osmanlı saltanat ve hilâfetini nasıl gördüklerini değerlendirmek açısından oldukça önemlidir. Buna göre, hilâfet kutbiyet gibi Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye aittir. Diğer halifeler Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın hilâfetinin "vâris-i Muhammedî" ve "Gavs" olduklarına delil olmadığını ancak bunların gasıp olarak görülmesinin de doğru olmadığını sözlerine eklemeyi ihmal etmez. Hilâfetin iki kısım olduğunu "hilâfet-i nübüvvet ve şeriat" olan birincisine "hilâfet-i zâhire" adını vererek ilk üç halifeyi bu kısımda sayar. İkincisi ise, "hilâfet-i velâyet" veya "hilâfet-i bâtına"dır ki Hz. Ali'yi, "hakkat-ı Muhammediyye"nin mazharı olarak kabul eder.²¹ Kutbiyeti de Hz. Ali'den sonra verilen silsile ile melâmî şeyhlerinde devam ettirir.²² Kutb nerede ortaya çıkarsa oranın padişah ve halkının her açıdan durumunun iyi olacağını anlattıktan sonra içinde bulunduğu dönemdeki kötü gidişi kutbun Osmanlı ülkesinde olmasına bağlar.²³ Aynı yazar, Melâmîlerin, şer'î hükümleri kendi aralarında uygulayıp kadı ve hâkimlere başvurmadığından da bahseder.²⁴ Aslında, Melâmîlerin şer'î suçların cezalarını kendilerinin vermesi meşru otorite olarak şeyhlerini gördüklerinin güzel bir ifadesi olması bakımından son derece anlamlıdır.

Bayramî Melâmîleri'ne karşı olanlar elbette sadece yönetim çevreleri değildi. Tasavvuf anlayışları ve bunun kimi zaman şeriatın dışında yer alması sebebiyle ulema ve bazı sûfî çevrelerin de tepkisini çekiyorlardı. Özellikle İsmail-i Ma'sûkî'den itibaren aleyhlerinde başlayan faaliyet Hamza Bali sonrasında artarak tam bir Melâmî aleyhtarlığına dönüşmüş, vahdet-i vücûda ilişkin görüşlerini eleştiren ve bu görüşleri yüzünden Ehl-i Sünnet dışı olduklarını ele alan eserler kaleme alınmıştır.²⁵ Hamzavîlere şiddetle karşı çıkan sûfilerin başında Halvetî şeyhi Abdülmecid-i Sivasî (ö. 1639) geliyordu. Çağdaşı İdris-i Muhtefî hakkında yaptığı zındık ve mülhîd suçlamasını *Dürerü'l-Akâid* de şu şekilde özetler; "Ehl-i Sünnetin nasla sâbit olan mezhebine iman getiren bilir ki, Hamzavîlerin ve İdrisîlerin ve Hurûfîlerin cümlesi kâfirlerdir."²⁶ Anlaşılan Muhammed Nazmî (ö. 1701) de Bayramî Melâmîleri'nin içinde "mazhar-ı ma'rîfetullah" kimselerin olduğunu kabul etmekle birlikte söz konusu grubun özellikle alt kesimleri için şeyhi Sivasî'nin olumsuz kanaatlerini paylaşmaktadır.²⁷ Dolayısıyla, Melâmîler bu çevrelere öncelikle kendilerinin Ehl-i Sünnet inancına bağlı olduklarını ispat etmek zorunda his-

21 *Risâle-i Mebde ü Me'âd*, Ragıp Paşa Ktp. nr. 515 (653)/1, v. 64a-b; krş. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 198-199.

22 Lâ'lizâde, *Zeyl-i Mesleku'l-Uşşâk*, Ragıp Paşa Ktp. nr. 515 (653) (Millî Ktp. MFA(A)1409) v. 163b.

23 Lâ'lizâde, *Sergüzeşt*, v. 20a.

24 Lâ'lizâde, *aynı eser*, v. 33b-34a. krş. Gölpinarlı, *age.*, ss. 202-203.

25 Ocak, *Zındıklar*, ss. 266-267.

26 Sivasî, *Dürerü'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp. Mihrîşah Sultan, nr. 300/1, v. 68b. Lâ'lizâde de Hamzavîlerin sûfî çevrelerden gördüğü tepkiyi dile getirir (*Sergüzeşt*, v. 45b).

27 Nazmî, *Hedîyyetü'l-İhvân*, Millet Ktp., Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1128, v. 103b.

setmişlerdir. Bunun yanında, Melâmî şeyhleri, taraftarlarını kolaylıkla zendeka ve ilhad suçlamalarına yol açabilecek devir ve benzeri konularda konuşmamaları gerektiği konusunda da uyarılmışlardır. Muhtelif Melâmî eserlerinde bu konudaki hassasiyet görülebilir.²⁸ İbrahim Efendi, bir yerde İmâm-ı Azâm hakkında;

*"Kur'ân'(ı) etdim ictihâd şer'ile çok ettim fesâd
Şer'in önün ard eyleyen mezheb'de Nu'mân olmuşam"*

beytini kaleme alırken, bir başka eserinde;

*"Kendiözin bilmek nice olur diyeyin
Bilmez isen ben sana bildireyin*

...
*Evvelî şer' ile bilmekdür seni
Eylemekdür şer'e mahkûm bu teni"²⁹*

şeklinde şeriata vurgu yapacaktır. Aslında yaşadığı dönemde ciddi eleştirilere maruz kalan şeyhin en açık sözlerinde bile tevil imkânı bırakmaya dikkat ettiği söylenebilir. Örneğin, yukarıda birkaç beyti verilen kasidesinde "Hak der ki; Kenz-i Mahfi'yem, âlemde pinhân olmuşam/Zât'ım münezzehtir veli ismimle in-sân olmuşam" dedikten sonra artık istediğini rahatlıkla dile getirebilir. Çünkü kâil, Haktır. Kendisi yalnız nakildir.³⁰ Nitekim, Gaybî de şeyhi, Oğlan Şeyh İbrahim Efendinin şeriata riayet edilmesi ve "Vahdet'e müteallik söz söylemek lâzım gel-dikte 'alâ tarîki'n-nakl söyleyin;nakl küfr olmaz mes'elesine binâen; tâ ki selâmet olasız" uyarısında bulunduğunu kaydeder.³¹ Yine Beşir Ağa bir mektubunda müridlerine şeriata titizlikle uymalarını, *devir* konusunda her yerde konuşmamalarını tenbih etmektedir.³² Sarı Abdullah (ö. 1660) ve Lâ'lizâde döneminde ise Bayramî Melâmîleri şeriata verdikleri değer ile artık Sünnî bir tarikat özelliği taşımaktadırlar.³³ Ancak, gerek Sarı Abdullah gerekse Lâ'lizâde'nin Melâmîler hakkındaki söylentilerin asılsız olduğunu açıklama gayretine devam ettiklerini söyleyebiliriz. Nitekim, Sarı Abdullah, şeriata uygun davranışlarda bulunmayan kişilerin yaptıklarının şeyhlerine isnâd edilmemesini, mümkün olduğunca *sû-i zandan* kaçınılmasını, cezbe hâlinde iken bazı şathiyyatın görünüşte şeriata aykırı olabi-

28 Bu konudaki örnekler için bk. Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, v. 12a, 14a, 79a-b.

29 Tansel, "Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi", s. 197; *Mufid ü Muhtasar*, Süleymaniye Ktp. Kara Çelebizâde, nr. 354/2, v. 86b.

30 Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 106.

31 Gaybî, *Sobbetnâme*, Süleymaniye Ktp., Mihrîşah Sultan, nr. 246/1, ss. 5, 36.

32 Lâ'lizâde, *Sergüzeşt*, v. 15b.

33 Mesalâ bk. Sarı Abdullah, *Semerât*, s. 67, 70-71; Lâ'lizâde, *Mesleku'l-Uşşâk*, Ragıp Paşa Ktp. nr. 515(653)/Millî Ktp. MFA(A)1409, v. 161b; Lâ'lizâde, *age.*, v. 37b-38a; *Mebde ü Me'âd*, v. 37b, 38a.

leceğini fakat kişi kendine geldiğinde söylediklerinden eser kalmayıp şeriata itaat ediyorsa o kişinin inkâr edilemeyeceğini düşünmektedir.³⁴ Hamzavîlerin zende ve ilhad ile suçlanmasından rahatsız olan Lâ'îzâde de Sarı Abdullah ile benzer sûrette her işitilen söze inanılmaması gerektiğini, şariat ile amel eden zühd ve takvada kâmil kişiler hakkında *sû-i zanda* bulunulmamasını istemektedir.³⁵ Her ikisinin de birer Melâmî olduğu ve Melâmîlerin çevrelerinden gördükleri tepkiyi yakından bildikleri göz önüne alındığında, acele bir kararla *sû-i zanda* bulunulmasına ilişkin kaygıları anlam kazanmaktadır.

III

Beşir Ağa'nın idamından sonra Melâmîler hızlı ve uzun süreli bir kapanma dönemine girdiler. Fakat her Melâmî şeyhinin idamından sonra gördüğümüz kapanma dönemleri Melâmîlerin yayılmasına engel olamadı. Bu bağlamda, Bayramî Melâmîliğinin yapısal özellikleri kadar geliştirdikleri ve başarıyla uyguladıkları gizlenme yöntemlerinin önemli bir rolü bulunduğu açıktır. Bayramî Melâmîliği, kutb adı verilen şeyhin etrafında kalbe bakıcı veya rehber adı verilen yardımcılarını vasıtasıyla kenetlenmiş merkeziyetçi yapıya sahip bir *sûfi* topluluktur. Sıkı bir disipline tâbi olan Melâmî cemaatinin yöneticisi kutbdur. Kalbe bakıcıların ise ırşatta bulunabilmek için kutbdan mezun olmaları gerekir. Bununla birlikte cemaatte XIX. yüzyılda Muhammed Nuru'l-Arabî (ö. 1888)'ye kadar hiyerarşik bir yapılanma söz konusu değildir. Her ne kadar ilk bakışta bunun tarikatın yayılmasına engel olacağı düşünülse de gerçekte tam aksi bir etkiye bulunmuştur.³⁶ Melâmîliğin yapısal bakımdan bir başka önemli özelliği de diğer tarikatlar gibi, hankah ve zaviyelerinin olmamasıdır.³⁷ Zira, belli mekânlarının olmaması yönetimin takibatına uğradıkları dönemlerde onlara yeraltına çekilerek izlerini kaybettirmekte büyük bir fayda sağlıyordu. Merkezi yönetim böylesine zahiri görünümünü kolayca kontrol edebilirdi ancak gerçek kimlikleri her zaman bilinmeyen Melâmîlerin bir araya geldikleri mahrem toplantılara engel olabilmesi imkânsızdı. Önde gelen şeyhlerin idamlarına rağmen varolan geniş Melâmî tabanı sözünü ettiğimiz özellikleri ile çok kısa sürede bir başka kutbun etrafında yeniden toplanabiliyordu. Tabii ki, her defasında bir öncekine göre daha da tecrübeli olarak. Öyle ki, bu tecrübelerle dayanarak bir takım gizlenme yöntemleri geliştirebildiler.

İdamların arkasından kendilerini gizleme amacıyla aldıkları ilk tedbir, merkez-

34 Sarı Abdullah, *Semerât*, s. 61-63.

35 Lâ'îzâde, *Sergüzeşt*, v. 31a-32b, 45b; a.müel., *Mebde ü Me'âd*, v. 48a-b.

36 Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 192, 201-202; Ocak, *Zındıklar*, s. 255.

37 Gölpinarlı, *aymı eser*, s. 192; Ocak, *aymı yer*. Diğer taraftan, Nazmi Efendi (v. 104a) söylentilerin çıkmasını gizlenmeleri ve şeyhlerinin öldürülmesi yanında hângâhlarının olmamasına bağlamaktadır.

den uzak bölgelere çekilmekti. Örneğin, İsmail-i Mâşûkî'nin idamının ardından Bayramî Melâmîlerini bir araya toplayan Ahmed-i Sarban İstanbul'a gelmeyerek cemaati memleketi Hayrabolu'dan idare etmişti. Şeyhin önde gelen halifelerinden Alâeddin Efendi (ö. 1562-1563) Vize'de, Hüsameddin-i Ankaravî ise Ankara'da faaliyette bulundular.³⁸ Böylece, Oğlan Şeyh'ten sonra Ahmed Sarban ve Hüsameddin-i Ankaravî ile devam eden bu yaklaşık otuz yıllık sâkin dönemde Bayramî Melâmîleri İstanbul dışında temsil edildiler. Diğer taraftan Hüsameddin-i Ankaravî'nin teftişten kurtulamaması Melâmîlerin merkezden uzakta da olsalar takip edildiklerini ve kendilerini o kadar kolay unutturamayacaklarını gösteriyordu. Benzer bir çekilmeyi Hamza Bali'nin idamından sonra Bursa'da faaliyette bulunmayı tercih eden Hasan-ı Kabâdûz döneminde de görmüştük. Ancak, bu çekilmeler başşehirle ilişkileridir toptuğu veya buradaki kontrollerini kaybettikleri anlamına gelmiyordu. Nitekim, Ahmed-i Sarban halifeleri sayesinde İstanbul'un mistik kültürünü derinden etkileyebilmiş ve özellikle Rumeli Melâmîliği'nin şehir hayatında yerleşmesini sağlamıştır. Hasan-ı Kabâdûz da daha ziyade halifeleri aracılığıyla İstanbul'un tasavvuf hayatı üzerinde etkili olmuştu. Bunlardan Abdullah-ı Bosnevî (ö. 1644) Melâmîlik adına faaliyetlerini daha çok İstanbul dışında gerçekleştirirken, Hüseyin Lâmekânî (ö. 1625) İstanbul'un mistik hayatında derin bir iz bırakacaktı. Zira onun zamanında Melâmîlik dönemin ünlü şairlerinin de bulunduğu seçkin bir çevrede kabul görmüştü.³⁹

Aliyy-i Rumi diğer adıyla İdris-i Muhtefî ise, karşımıza başka örneğine rastlanamayacak bir gizlenme yöntemi ile çıkıyor. Şüphesiz bunu uygulamakta mesleği de ona mükemmel bir imkân sağlıyordu. Balkan ve Arap ülkelerine kadar ulaşan ticarî gezilerde bulunmuş ve bu sayede büyük bir servetin sahibi olmuştu İdris-i Muhtefî, İstanbul'da Sultanselim'deki mahallesinde tüccar Hacı Ali Beğ olarak tanınırken Şeyh İdris adıyla da çeşitli cami ve tekkelerde vaazlar veriyordu.⁴⁰ Kendisini gizlemekte öylesine başarılı oldu ki İstanbul'da vaazlarıyla halkı cezbeden Şeyh İdris ile saygın tüccar Hacı Ali Beğ'in aynı kişi olduğu anlaşılmadı.⁴¹ Dönemin önde gelen şeyhlerinden Abdülmecid-i Sivasî ile Tercüman Yunus şeyhi Ömer Efendi bu Melâmî şeyhinin zındık ve mülhid olduğunu ilân et-

38 Sarı Abdullah, *Semerât*, ss. 252, 256; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayramîyye*, v. 13a-b, 28b; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, hzl. Ali Yılmaz-Mehmed Akkuş, İstanbul 1999, c. II, ss. 505-509; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 171.

39 Müstakimzâde, *age.*, v. 32b-33b; Ekrem Işın, "Melâmîlik", *DBİA*, c. V, ss. 382, 383; Abdullah Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, 1994, ss. 297-311.

40 İdris-i Muhtefî hakkında bk. Atâî, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, s. 602; Katip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286, c. I, s. 373; Sarı Abdullah, *age.*, s. 258; Müstakimzâde, *age.*, v. 40b-42b; krş. Gölpınarlı, *age.*, ss. 123-128.

41 Ocak, *Zındıklar*, s. 311.

mişlerdi. Bu iddialar üzerine "hakkından gelinmesi" için ferman çıkarılmış ancak bütün aramalara rağmen bulunamamıştı.⁴²

Osmanlı yönetiminin takibatı yanında ulema ve diğer sûfî çevrelerden gördükleri tepkiler karşısında Bayramî Melâmîlerinin sıklıkla başvurdukları bir diğer gizlenme yöntemi ise başka tarikatlara intisap etmektir. Bu sebeple Bayramî Melâmîlerini zaman zaman Halvetî, Bayramî, Celvetî, Mevlevî ve Nakşebendî tarikatlarının üyeleri olarak da görmekteyiz. Hemen belirtelim ki, Bayramî geleneğinde tarikatın silsile itibarıyla Nakşebendîlik ile Halvetîliği birleştirdiği kabul edilir. Bilindiği gibi, Bayramî Melâmîleri dışında Bayramîyye-i Şemsîyye ve Celvetîyye de Hacı Bayram'a bağlanır.⁴³ Bununla beraber, söz konusu tarikatların silsileleri arasındaki bu geleneksel bağ, Bayramî Melâmîleri'nin neden başka bir tarikatı tercih ettiklerini açıklamaya yeterli değildir. Tabii ki, muhtelif tarikat mensupları arasında melâmî neş'eye sahip olan sûfilerin varlığı inkar edilemez. Ancak bizim üzerinde asıl durmak istediğimiz, Bayramî Melâmîlerinin başka tarikatlara intisabı yüzyıllar boyunca nasıl bir gizlenme yöntemi olarak kullandıklarıdır. Bu konuda Hâşimî Osman Efendi (ö. 1595)'nin İstanbul'daki faaliyetleri oldukça iyi fikir veriyor. Bilindiği kadarıyla, Osman Efendi Sahn-ı Seman medresesindeki eğitimini bırakarak Vize'ye gitmiş, burada önce Vizeli Alâeddin ile görüşmüş, daha sonra da onun halifesi Gazanfer Dede (ö. 1566-1567)'den hilâfet almıştı.⁴⁴ Kasımpaşa'da kurduğu tekkesi Rumeli Melâmîlerinin XVI. yüzyıl ortalarından itibaren İstanbul'da yoğunlaştırdıkları faaliyetlerinin bir merkezi hâline gelecekti.⁴⁵ Diğer taraftan Emir Osman Efendiye atfedilen Bayramîyye'nin Hâşimîyye kolundan gelen ve özellikle Kasımpaşa'daki Hâşimî tekkesinde postnişin olan şeyhlerin taliplerini görünüşte Bayramî olarak terbiye ettikleri kaydedilmektedir.⁴⁶ Bir defa şeyhin faaliyette bulunduğu dönemin hassasiyetine dikkat etmeliyiz. Özellikle Hamza Bali'nin idamı sonrasında başkentteki bu Melâmî şeyhi için durumun son derece güçleştiğini tahmin etmek güç değil. Atâî, tarikat silsilesi daha önce idam edilen Oğlan Şeyh ve Hamza Bali'nin yer aldığı Bayramî Melâmîliğine bağlı olması sebebiyle hapis ve teftişi yönünde baskıların olduğunu belirtmek sûretiyle önemli bilgiler veriyor.⁴⁷ Osman Efendi'nin Oğlan Şeyh ve Hamza Bali

42 Atâî, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, s. 602; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayramîyye*, v. 41b-42a; Katip Çelebi, *Fezleke*, s. 373. Vassaf (*Sefîne*, s. 542) ise, baba, oğul ve kardesin aynı kişiye bağlı oldukları hâlde birbirlerinden haberdar olmadıklarını kaydeder. Bu rivayet de, İdris-i Muhtefî'nin gizlenmede uyguladığı yöntemin ne kadar başarılı olduğunu göstermektedir.

43 Sanı Abdullah, *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nibâye*, Süleymaniye Ktp., Lâla İsmail, nr. 137, v. 165b-166a; Lâ'izâde, *Sergüzeşt*, v. 5a-b; Gölpınarlı, "Bayramîyye", *İA*, c. II, s. 424.

44 Hâşimî Emir Osman, *Tarikatnâme*, v. 31b-32a; Atâî, *age.*, s. 463; Müniri, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, v. 141a; Müstakimzâde, *age.*, v. 29a; Sanı Abdullah, *Cevheretü'l-Bidâye*, v. 168a.

45 Işın, "Sağlı Emir Tekkesi", *DBİA*, c. VI, s. 383.

46 Nazmi, *Hediyyetü'l-Ihvân*, v. 104a. Süleyman Faik'in bu esere yazdığı haşiyeye dayanarak Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 188.

47 Atâî, *age.*, s. 463.

tarikinden olduğu yönündeki söylentilerin⁴⁸ sadece bir iftira olmadığı, yine Atâî'nin Gazanfer Dede hakkındaki kayıtlarıyla birleştirildiğinde açıklık kazanıyor. Atâî, şeyhülislâm Ebussuud Efendinin bu konuyla ilgili olarak kaleme aldığı mektubunun sûretini eserine kaydetmiştir. Mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Gazanfer Dede zındık ve mülhid olduğu yönünde çıkan söylentiler üzerine teftiş edilmiştir. Veziriazam da teftişin kayıtlı olduğu sicil ve halkın şikayetlerini Ebussuud Efendiye göndererek görüşünü sormaktadır. Şeyhülislâm ise incelemesi sonucunda, Gazanfer Dedenin Oğlan Şeyh yolundan olduğu yönündeki şüphelerine rağmen delillerin yetersizliğini öne sürerek şeyhin serbest bırakılması gerektiğini belirtir.⁴⁹ Görünüşe göre, Osman Efendinin de hakkında şeyhi-ne benzer şekilde söylentiler çıkmış ancak o dönemin önde gelen Halvetî şeyhlerinden Filibeli Nureddinzâde (ö. 1573)'ye intisap ederek hayatını kurtarabilmiştir. Böylece Osman Efendi, Melâmîlerin devrin nüfûzlu şeyh ve tarikatlarına intisap ederek başka isimler altında varlıklarını muhafaza edebildiklerinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. 983/1575 yılı ortalarında yazarı belirsiz olan;

*"Mescid-i aşkın imâmı olmuşam
Deyr-i aşkın hem çelîpâpâsiyem
Ben ne dersem Hak anı işler bemân
Şöyle benzer ben anun ağâsiyem"*

şii İstanbul'da büyük bir tartışmaya sebep olmuştu. Halvetî-Sünbülî şeyhi Yusuf Sinan Efendi, *Tadlîlü't-Te'vîl* adlı risalesini bu şairin tevîlâtını red etmek amacıyla kaleme almıştır. Eserde ayrıca halk arasında şöhret kazanan bu kişinin şeriata uymayan birtakım sözler sarf ederek halktan çok sayıda kişiyi ilhada sevk ettiği ve ortalığı fesada verdiğinden bahsedilmektedir.⁵⁰ Gölpınarlı, bu tarihte Melâmîlerin lideri olan Hasan-ı Kabaduz'un temkîn sahibi bir kişi olup Bursa'da bulunduğunu oysaki Sinan Efendinin İstanbul'da olduğunu söylediği bu kişinin Hamzavî şairlerinden Osman Efendi olabileceğini düşünmektedir.⁵¹ Burada herhâlde Osman Efendi ile şeyhi hakkında çıkan söylentileri de hatırlamak yerinde olacaktır. Böylece kesin yerlere sahip değilsek de meçhul şairin Osman Efendi olma ihtimalini göz ardı edemeyiz. Bu ihtimal kabul edildiği takdirde, şiirin yazıldığı dönemin Osman Efendinin Halvetî şeyhine intisabından sonraki bir tarihe tesadüf etmesi, farklı isimler altında da Melâmîlerin inançlarını sürdürdüklerini göstermesi bakımından son derece dikkat çekici bir ayrıntı olacaktır.

XVII. yüzyılın önemli Melâmî şahsiyetlerinden biri olan İbrahim Efendinin de

48 Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, v. 29b.

49 Atâî, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, ss. 87-88, Ocak, *Zındıklar*, ss. 307-309.

50 Yusuf Sinan Efendi, *İbtâl-i Rûsûbî (Tadlîlü't-Te'vîl)*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3689/1, v. 1b-9a; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 74-75.

51 Gölpınarlı, *aynı eser*, s. 75.

Bayramî Melâmîliği dışında muhtelif tarikat çevreleriyle yakın ilişkisi olduğu bilinmektedir. Dönemin en etkili tarikatlarından biri olan Halvetî tarikatına intisabını sağlayan Hakikizâde Osman Efendi (ö. 1628-1629)'dır. Şeyh Osman Efendi'nin yanında yedi yıl hizmetten sonra Aksaray'da Gavsî tekkesine şeyh olarak tayin edilmişti.⁵² Muhammed Nazmi ise, *Hediyyetü'l-İhvân*'da İbrahim Efendi'yi bir başka Halvetî şeyhi Abdülehad Nuri (ö. 1651)'nin müntesibi olarak gösterir.⁵³ Şüphesiz, onun sûfî kimliğini belirleyebilmek için bakılacak ilk yer kendi eserleridir. Nitekim, *Dil-i Dânâ*'da Melâmî silsilesini açıkça kabul eder.⁵⁴ Özellikle 1614'de kaleme aldığı, *Mu'fid ü Muhtasar* diğer tarikatlarla olan ilişkisine dair önemli bir eserdir. Burada, Halvetî, Nakşbendî, Celvetî, Zeynî, Bayramî, Mevlvî, Edhemî, Bektaşî, Kübrevî tarikatlarını tanıtır ancak Melâmî şeyhi Hüseyin Lâmekânî'yi ayrı bir yere koyar.⁵⁵ Yine, İbrahim Efendinin Lâmekânî'den başka İdris-i Muhtefî, Hacı Kabâyî ve Beşir Ağa gibi Hamzavî kutuplarını da tanıdığı bilinmektedir.⁵⁶ Onun, eserlerinde Melâmîlerin vahdet-i vücûd anlayışlarını bütün açıklığıyla dile getirmesi⁵⁷ adı etrafında bir takım söylentilere sebep olacaktı. Çünkü Gaybî, Şârih-i Fusus Abdi Efendiye, İbrahim Efendi hakkında halk arasında zendeka ve ilhad ile bilinmesi hususundaki görüşlerinin sorulduğundan bahseder.⁵⁸ Her ne kadar Gaybî şeyhini haklı çıkarmak için bunu eserine kaydettiye de bizim için önemli olan husus, İbrahim Efendinin zındık ve mülhid suçlamalarına maruz kalmasıdır. XIX. yüzyılda kaleme alınan *İzâbu'l-Esrâr* adlı yazarı bilinmeyen bir eserde ise İbrahim Efendinin, hurûfî, kâfir ve mülhid olduğu iddia edilir.⁵⁹ Şeyhin Celvetîlikle ilişkisi de bir bakıma Melâmîliği ile alâkalıdır. Muham-

52 İbrahim Efendi, *Kaside-i Dil-i Dânâ*, Süleymaniye Ktp., Zühdi Bey, nr. 154/1, v. 38a; *Mu'fid ü Muhtasar*, v. 88b; Şeyhî, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Vekayitü'l-Fudalâ*, Nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c. I, s. 553.

53 Buradaki rivayete göre, İbrahim Efendi Abdülehad Nuri hakkında bir manzum'e kaleme almış ve zamanın kutbu olarak onu kabul etmiştir. Nazmi, v. 180a. Ancak Azamat ("İbrahim Efendi, Olanlar Şeyhi", *TDVİA*, c. XXI, s. 299), Muhammed Nazmi'nin kendi şeyhini yüceltmek amacıyla böyle bir rivayette bulunmuş olabileceğine çünkü İbrahim Efendinin son yıllarında yanında olan Gaybî'nin de bundan bahsetmediğine dikkat çekmektedir.

54 İbrahim Efendi, *Dil-i Dânâ*, v. 35b-36a.

55 İbrahim Efendi, *Mu'fid ü Muhtasar*, v. 88a-92a. Şeyhin *Tasavvufnâme* ve *Vahdetnâme* isimli eserini de Hüseyin Lâmekânî'nin manevî emriyle kaleme alındığı bilinmektedir Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 92.

56 İbrahim Efendi, *Dil-i Dânâ*, v. 36a-37a; Tansel, s. 195. krş. Gölpınarlı, *aynı eser*, ss. 93-94.

57 Ocak, *Zındıklar*, s. 260. Gölpınarlı (*aynı eser*, ss. 99-103), İbrahim Efendinin hurûfîliğiyle ilgili olarak, "Yûnus dilinde ma'niler te'lif, tasnif eyledim/Adım Nesimi eyledim, hem Fazl-ı Yezdân olmuştım" beyti ile Fazullah-ı Hurûfî'yi zikrettiği ve hatta Gaybî'nin ifadesine göre ondan istidlâlde bile bulunduğunu belirtir. Ancak bunları şeyhi bir hurûfî olarak kabul etmek için yeterli görmeyerek Rıza Tevfik'in (*Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, hzl. Abdullah Uçman, Ankara 1982, ss. 216-220) bu yöndeki düşüncesini eleştirir.

58 Gaybî, *Sobbetnâme*, ss. 225-226.

59 Azamat, *agm.*, s. 299.

med Nazmî'ye göre, IV. Murad saltanat iddiasıyla bir harekete girişmelerinden endişe ettiği ve "cemiyet sahibi" etkili şeyhleri katletmektedir. Tekkesinde geniş bir topluluğa sahip olan İbrahim Efendinin de öldürülmesine karar verilir. Ancak hayatının tehlikeye girdiğini haber alan şeyh, Aziz Mahmud Hüdayî'nin tekkesine sığınır. Bir süre gizlendikten sonra yönetime karşı bir harekette bulunmayacağına kanaat getirilir ve tekkesine dönmesine izin verilir.⁶⁰ Burada ifade edilen "cemiyet sahibi" olmak İbrahim Efendinin neden böyle bir takibe maruz kaldığını tam olarak açıklayamıyor. Zira, bu tek sebep olsaydı İstanbul'daki etkili pek çok şeyhin benzer bir muameleyle karşılaşması gerekirdi. Dolayısıyla İbrahim Efendinin Osmanlı yönetiminin hedefi hâline gelmesinde esasen Bayramî Melâmîlerinin tasavvuf anlayışı ve yönetim çevreleriyle olan geçmişlerini göz önünde bulundurmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Halvetîlikle ilişkisi olan bir başka Bayramî Melâmîsi Sun'ullâh-ı Gaybî (ö. 1676'dan sonra)'dır. Ailesi vasıtasıyla Halvetîliği tanıyan Gaybî, Şeyh Muslihiddin (ö. 1661)'nin müntesibi olduğunu bildirmektedir. Halvetîyye'nin Sinaniyye şubesine bağlı olan Şeyh Muslihiddin'e nasıl ve ne zaman bağlandığı açık değildir. Ancak babası ile Muslihiddin Efendi aynı tarikat çevresine bağlı olduğundan değişik ortamlarda bir arada bulunmuş ve aralarındaki bu tanışıklık ile de İstanbul'dan Kütahya'ya dönüşünde ona bağlanmış olması muhtemeldir. Ayrıca Gaybî'nin devrana dair *Mes'ele-i Sülûk* ve *Devrân* risâlelerini kaleme alması da Bayramî Melâmîliği'nde semâ ve devranın olmadığı göz önüne alındığında kendisinin Halvetîlikle ilişkisi olabileceğini düşündürmektedir.⁶¹ Bununla beraber Gaybî eserlerinde Halvetîlikten ziyade Bayramî Melâmîliğine bağlı olduğunu açık bir biçimde dile getirmektedir. Nitekim, *Sobbetnâme*'de İbrahim Efendiye intisap ettiğini ve bunun şeyhinin ölümüne kadar devam ettiğini kaydeder.⁶² *Bî'atnâme*'de ise İbrahim Efendiye bağladığı Melâmî silsileyi "silsiletü'z-zehab" olarak göstererek şeyhinin bu silsileyle ilgili kasidesinin sonuna oldukça dikkat çekici olan şu beyiti ekler; "Geldi altun silsileyle nûr-ı Hak birden bire/Vech-i İbrahim'den oldu Gaybî'ye Hak rû-nümâ."⁶³

Sun'ullâh-ı Gaybî'nin de şeyhi İbrahim Efendi gibi çevresinden tepki gördüğünü biliyoruz. Kütahya'dan İstanbul'a giderek 1649'da İbrahim Efendiye intisap eden Gaybî, şeyhinin 1655'de ölümü üzerine tekrar memleketine dönecektir.⁶⁴ Burada hakkında zındıklık ve mühlidlik söylentilerinin çıkması üzerine İslâm'ın

60 Nazmî, *Hedîyyetü'l-İbvan*, v. 179b.

61 Gaybî hayatı ve eserleri hakkında bk. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 114-122; Abdurrahman Doğan, *Sun'ullab-ı Gaybî Hayatı Eserleri, Fikirleri ve Sobbetnamesi*, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1997; Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî, Hayatı-Eserleri-Şiirleri*, Ankara 2000. Ailesi ve Halvetî silsilesi için Kemikli, *aynı eser*, ss. 19-23, 34, 40-43, 57.

62 Gaybî, *Sobbetnâme*, ss. 1-2.

63 Gaybî, *Bî'atnâme*. Milli Ktp., Yz. A.364/2, ss. 60-61.

64 Gaybî, *Sobbetnâme*, s. 1.

ve imanın şartlarını konu alan *Huda Rabbim* manzumesini kaleme almıştır. Anlaşılan Gaybî hayatının çeşitli dönemlerinde benzer söylentilerden dolayı rahatsız edilmmişti. Nitekim, *Akâidnâme*, *Risâle-i Redd-i Hulûl* ve *Risâle-i Halvetiyye ve Bayramiyye* gibi diğer eserlerinde de Ehl-i Sünnet'e bağlı olduğunu, hulûl ve tenâsühü reddettiğini belirterek kendine ve tasavvuf anlayışına yöneltilen eleştirileri cevaplamak gayreti hakimdir. Belki de hakkındaki söylentiler ve bunlardan duyduğu rahatsızlığı en açık biçimde *Risâle-i Halvetiyye ve Bayramiyye*'de anlatıyor. Eserin başında yaptığı açıklamaya göre, sohbetlerine katılan ancak konuşulan meseleleri tam olarak anlamayan cahil dervişler ulu orta konuşmakta, bazı kimseler de bunlara dayanarak kendileri hakkında söylentiler çıkarmaktadır. İşte aleyhindeki suçlamaları reddetmek, gerçek müridleri irşat ve tarikatlarına bağlı görünen "müddeî ve kâziplerin" yalanlarını ortaya çıkarmak amacıyla böyle bir risale yazmıştır.⁶⁵ Acaba hakkındaki zındıklık ve mülhidlik söylentilerini sadece yanlış anlama veya iftira ile açıklamak mümkün müdür? Herhâlde neden onun böyle bir suçlamaya maruz kaldığını anlayabilmek için dikkat etmemiz gereken husus, şeyhinde olduğu gibi Bayramî Melâmîliği ile sahip olduğu tasavvuf anlayışdır. Zira vahdet-i vücûd ve devir nazariyesini ifade ediş biçimi hakkında söylentiler çıkmasına sebep olmuştur. Şiirlerinde işlediği devir konusu hulûl ve ittihâdî kabul ettiği şeklinde yorumlanmış ve zındıklıkla itham edilmiştir.⁶⁶ Bu sebeple olsa gerek Gaybî, tenâsüh ve hulûl kabul etmediğini açıklamak zorunda kalmıştır.⁶⁷ Hattâ, hulûl ve ittihâd taraftarı bir kimse olmadığını göstermek amacıyla başlığından da anlaşılacağı üzere *Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâdî* kaleme almayı gerekli görmüştür.⁶⁸ Diğer taraftan, vahdet-i vücûd anlayışı açısından önemli bir eser olan ve "Bir vücûddur cümle eşyâ ayn-ı eşyâdır Hudâ/Hep hüviyyetdür görinen yok Hudâ'dan mâ-'adâ" beyitleriyle başlayan *Keşfu'l-Gutâ* kasideinde Gaybî, vücud ile mevcudun ayniyeti meselesini dile getiriyordu.⁶⁹ Bunun, *Akâidnâme*'deki "Bir durur ol birden artık yok durur/Var ise ol dahi ayn-ı Hak durur" şeklinde tekrarladığı görülür.⁷⁰ Kemikli'nin Gaybî'nin eserleri arasın-

65 Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî, Hayatı-Eserleri-Şiirleri*, ss. 57-59.

66 Kemikli, "Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihâda Dair Bir Risâle: Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 2, S. 5, Ocak 2001, s. 112.

67 Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 117, 119. Söz konusu yazar (ss. 118-120) Rıza Tevfik'in (*Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, ss. 274-282; Abdullah Uçman, "Devriyeler Üzerine Rıza Tevfik'in Yayımlanmamış Bir Makalesi", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 7, 1991-1992 (1993), ss. 542-543) Gaybî'nin tenâsühe kail olduğu ve huruflığı konusundaki görüşüne katılmamaktadır.

68 *Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd*, Milli Ktp, Yz. A.364, ss. 73-75.

69 Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî*, s. 66; Gaybî, *Keşfu'l-Gutâ*, Milli Ktp. Adnan Ötügen, nr. 892, v. 18a-20a.

70 Gaybî, *Akâidnâme*, İstanbul Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 62/5, v. 18b. Yine Gaybî'nin şu ifadeleri de tasavvuf anlayışı açısından ilginç birer örnektir,

"Sana âlem görünen
Allah birdir vallâhî

Hakiykatte Allah'tır
Sanma ki birkaç ola"

da saymakla birlikte içindeki fikirler sebebiyle ona aidiyeti konusunda ihtiyatlı olduğunu belirttiği *Tuhfetu'l-Uşşâk*'da ise vahdet-i vücûd, şeriat, Allah'ın görülebilirliği, ahiret ve ölüm gibi çeşitli konulara ait görüşler verilir. Ancak eserde belirtilen görüşün bazı kesimlerce zendeka, ilhad, hulûl ve ittihâd olarak yorumlandığının kaydedilmesi de oldukça önemlidir.⁷¹

Bazı Bayramî Melâmîleri sadece Bayramî olarak tanınmayı tercih ediyorlardı. Sık sık zındık ve mülhid suçlamalarına maruz kaldıkları göz önüne alındığında Melâmîlerin kendilerini yönetim, ulema ve diğer sûfî çevrelerin desteğini kazanan Bayramî tarikatının mensubu olarak gösterme istekleri hiç de şaşırtıcı değildir. İstanbul'da Helvaî Tekkesi ve Saçlı Emir Tekkesi'ni faaliyete geçiren Yakub Helvaî ile Haşimî Osman Efendi çevrelerinde daha çok Bayramî şeyhi olarak tanınmışlardır.⁷² XIX. yüzyılda bile Haseki'deki Bayramî tekkesi şeyhi Türbedar-zâde Hafız Seyyid Âli Efendi (ö. 1831) ve İbrahim Efendi (ö. 1848) Bayramî şeyhi olmakla birlikte Melâmîler tarafından kutb olarak kabul edilmekteydiler.⁷³ Öyle görünüyor ki, Melâmîler ile Mevlevîler arasında da her zaman yakın bir ilişki bulunmuştu. Hâlleriyle melâmeti temsil edenler dışında Mevlevîlikten Bayramî Melâmîliğine intisap edenler olmuştu.⁷⁴ Örneğin, Naima, Mevlevî şair ve hattat Cevrî (ö. 1654)'nin, eserlerini defalarca istinsah ettiği Sarı Abdullah'ın sohbetlerine katıldığını kaydeder.⁷⁵ Yine Müstakimzâde, Mevlevî şair Neşâtî Ahmed De-

veya âdemin kudsiyeti konusunda;

"Âdemdir sırrı kur'an.

Âdemdir arşı rahman,

Âdemdir zâtı suphan;

Âdeme gel, âdeme!" (Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 121),

ya da

"Ben dimekten geç bu sende ben diyen Hak'dur beğüm

Belki cân ayn-ı bedendür cümleten Hak'dur beğüm

Hüsnî zâhir olmak için nev-be-nev bil'at giyüp

Ahsen-i sûrette dâim devr iden Hak'dur beğüm

Arş-ı dilde ma'rîfet mi'râcın iden ârife

Vech-i âdemden cemâlin gösteren Hak'dur beğüm

Didiler âgâh-ı vahdet ger nebîdür ger velî

Âlem u Âdem donum bürenen Hak'dur beğüm"

(Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Şatbiyye*, Ankara 2001, s. 109).

71 Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî*, ss. 86-88; Gaybî, *Tuhfetu'l-Uşşâk*, Milli Ktp. Adnan Ötügen, nr.743.v. 1b-10a.

72 Söz konusu tekkeler ve Pir Aliyy-i Aksarayî'nin halifesi olan Yakub Helvaî hakkında bk. Atâî, *Şakail-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, s. 65; Nazmî, *Hediyetü'l-lbvân*, v. 104a; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttârîyye-i Bayrâmîyye*, v. 10b-11a; Vassaf, s. 511; Tabibzâde Derviş Mehmed Şukri ibn İsmâil, *İstanbul Hânkâbları Meşâyibi*, Yay. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi, 1995, v. 27b, 30b; Ekrem Işın-M. Baha Tanman, "Helvaî Tekkesi", *DBİA*, c. IV, ss. 49-51; Ekrem Işın-M. Baha Tanman, "Saçlı Emir Tekkesi", ss. 383-385.

73 Gölpınarlı, "Bayramiye", s. 426.

74 Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, s. 308.

75 Naima, *Tarih-i Naima*, İstanbul 1280, c. VI, ss. 121-122, Hüseyin Ayan, "Cevrî İbrâhim Çelebi", *TDVİA*, c. VII, ss. 460-461.

de (ö. 1674) dışında Cevrî'yi de Sarı Abdullah'ın müntesipleri arasında sayar. Ayrıca Cevrî'nin ölümünden sonra "mahallesi sükkânı kendisi ile adem-i ülfetlerinden nâşı hakkında süizan ile bed-güman" olduğundan cenazesine katılmadıklarını ve Sarı Abdullah'ın arkadaşlarıyla gelip bizzat defin işlemiyle meşgul olduğunu bildirir.⁷⁶ Burada, Cevrî'nin mahalle halkından gördüğü tepki son derece dikkate değerdir. Çünkü sözü edilen rivâyet Cevrî'nin Hamzavîler ile olan ilişkisinden kaynaklanmış olmalıdır. Diğer taraftan, Mevlevî şair Fasih Ahmed Dede (ö. 1699) ile Nahîfî Süleyman (ö. 1738) ise, serpuş ve boyun kısmı olmayan omuz ve ayakları da âdeta kırık bir tarzda yapılan Hamzavî mezar taşlarından tanınırlar. Aslında pek çok kimsenin bu tarikata mensup olduğu ancak ölümlerinden sonra mezar taşlarından anlaşılabilmıştır.⁷⁷ Bu bir anlamda Melâmîlerin gizlenmekte ne kadar başarılı olduğunun da bir göstergesidir. Hayatta iken kendilerini gizleme ihtiyacı duyan Hamzavîler ölümünden sonra tanınmaktan çekinmiyorlar ve hatta mezar taşları ile sırlarını ifşa ediyorlardı.

Böyle bir mezar taşına sahip olan Sarı Abdullah ise şüphesiz XVII. yüzyılın en önemli Melâmî şahsiyetlerinden biridir. Sarı Abdullah, Abaza Mehmed Paşa üzerine gönderilen veziriazam Halil Paşa (ö. 1630)'nın yanında önce tezkireci daha sonra da reisülküttâb olarak görev aldı. 1628'de başarısız olunca her ikisi de azledildi. Padişahın cezalandırmasından korkan Halil Paşa ve Sarı Abdullah kılık değiştirerek gizlice İstanbul'a ulaşmayı başardılar. Burada Koca Mustafa Paşa dergâhı şeyhinin aracılığıyla bağışlanan Sarı Abdullah, daha sonra reisülküttâb, Anadolu muhâsebecisi, cizye muhâsebecisi, piyâde mukabelecisi ve mensuh mukataacısı olarak görev almıştır.⁷⁸ Muhammed Nazmi, Abdullah Efendi'yi "müteşerri" ve müteheccid" bir kişi olarak tanımlar.⁷⁹ Kendisini *Cevâbir-i Bevâbir-i Mesnevî*'de sadece Bayramî olarak gösteren Sarı Abdullah'ın dönemindeki ileri gelen bir çok tarikat mensubu ile ilişkisi olduğu bilinmektedir.⁸⁰ Lâ'lizâde Abdülbâki de Sarı Abdullah'ı tanıtırken "el-Mevlevî" ifadesini kullanmakla beraber onun melâmîliğini uzun uzun anlatır.⁸¹ Diğer taraftan, Mustafa Safâyî (ö. 1725), tezkiresinde, Abdullah Efendinin aynı çevrede bulunduğu Beşir Ağa ile çok görüşmesi sebebiyle bazı kimselerin onu Hamzavî zannettiklerini oysa böyle bir kişinin "tarik-i hilâf"ta olamayacağını kaydetmek sûretiyle Sarı Abdullah'a dair bi-

76 Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttârîyye-i Bayrâmîyye*, v. 63a.

77 Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 309; Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-i Belediye*, İstanbul 1330-1338, c. I, s. 554.

78 Sarı Abdullah hakkında bk. Şeyhi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Vekayitü'l-Fudalâ*, c. I, ss. 280-281; Lâ'lizâde, *Sergüzeşt*, v. 13a-14a; Mustafa Safâyî, *Tezkiretü's-Su'arâ*, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi. nr. 2549, v. 218b-219b; Müstakimzâde, *age.*, v. 49a-52a, 62a; Vassaf, *Sefîne*, ss. 557-562; krş. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, ss. 137-142; Ömer Faruk Akün, "Sarı Abdullah", *İA*, c. X, ss. 216-220.

79 Nazmi, *Hedîyyetü'l-İbvan*, v. 103b.

80 Sarı Abdullah, *Cevâbir-i Bevâbir-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2199, v. 2b-3a.

81 Lâ'lizâde, *Sergüzeşt*, v. 13a-14a, 40a; Müstakimzâde, *age.*, v. 49b-51a, 61a-62a.

zim için önemli bir veri sunmaktadır.⁸² Çünkü burada Safâyî, Hamzavîliğin kamuoyunda gördüğü tepkiyi, hareketlerinin çevre tarafından ne kadar yakından izlendiğini ve kendisi aksini düşünse de en azından Sarı Abdullah ile Beşir Ağa arasındaki görüşmeyi teyid etmektedir. Aslında Sarı Abdullah'ın Melâmî hareketi açısından önemi çevresine çok sayıda şair ve mutasavvîf toplaması ve bu kişiler aracılığıyla diğer tarikatlar üzerinde Bayramî Melâmîliğinin izlerini bırakmasıdır. Melâmîliğin Mevlevîlik üzerinde onunla başlayan etkisi XVIII. yüzyılda daha da belirginleşecek, XIX. yüzyılda ise Beşiktaş, Bahariye ve Galata Mevlevîhanelerini de içine alan bir harekete dönüşecektir.⁸³

Habeşizâde Abdürrahim ve Lâ'lizâde de Melâmîliğin yayılmasında önemli bir etkiye sahip olmuşlardır. Bunlardan, daha ziyade Rahimî mahlasıyla tanınan Seyyid Haşim'in halifesi Habeşizâde Abdürrahim Efendi (ö. 1727), tezkire-i evvel, mukabele-i piyade ve süvari gibi çeşitli hizmetlerde bulunmuştur.⁸⁴ Rahimî'nin Melâmîlik açısından önemi tarikatın Mevlevîlikle doğrudan ilişkisini sağlamasıdır.⁸⁵ İstanbul kadılığı ve Anadolu kazaskerliği yapan Lâ'lizâde Abdülbaki Efendi ise Sarı Abdullah'ın kerimezadesi Lâ'î Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1707)'nin oğludur. Lâ'î Mehmed, müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş ve Melâmîliğe bağlanmıştır. Zira Lâ'lizâde babasının Seyyid Haşim ve Seyyid Ali efendileri tanıdığından bahsetmektedir.⁸⁶ Lâ'lizâde'nin ise Melâmîlik yanında Nakşbenî bağı bulunacaktır. Melâmîlik ile Nakşîliği bütünleştirme çabası Lâle Devri'nde şekillenen ve Osmanlı üst tabakasına özgü bir tasavvuf anlayışını geliştirmeye yöneliktir.⁸⁷ Bu Melâmî meşreb Nakşîlik anlayışının Lâ'lizâde'den sonraki temsilcisinin Abdülkadir-i Belhî olduğu kabul edilir. Nakşî icâzetini babasından alan Abdülkadir-i Belhî, Bekir Reşad Efendiye intisap etmiş ve ondan sonra uzun süre Hamzavî kutbu olarak kabul edilmiştir. Hatta, çok sayıda Mevlevî tarafından da kutb olarak tanınmıştır.⁸⁸

Bütün bunlar göz önüne alındığında, XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyılda haklarındaki olumsuz kanaatleri tamamen silememelerine rağmen düşüncelerini ifade de çok daha dikkatli olmaları ve şeriatle kurdukları uyum ile Melâmî hareketinin farklı bir özelliğinin belirdiği söylenebilir. Artık Melâmîlik, İstanbul'da kutblar yanında Sarı Abdullah, Habeşizâde Abdürrahim ve Lâ'lizâde Abdülbaki

82 Safâyî, *Tezkirettü's-Şu'arâ*, v. 219b.

83 Işın, "Melâmîlik", s. 384.

84 Safâyî, *age.*, v. 118a-b; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttârîyye-i Bayrâmîyye*, v. 83a-b.

85 Işın, *agm.*, s. 385.

86 Lâ'lizâde, *Sergüzeşt*, v. 17a-b; a.müel., *Mebde ü Me'âd*, v. 62a-b.

87 Işın, *agm.*, s. 384; Lâ'lizâde'nin kendi hakkında verdiği bilgi için, *Mebde ü Me'âd*, v. 63a-64a, 70a; *Sergüzeşt*, v. 44b-45a.

88 Gölpinarlı, *Melâmîlik*, s. 181-185; *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 309; Azamat, "Abdülkadir-i Belhî", *TDVİA*, c. I, ss. 231-232; Işın, *agm.*, s. 385.

gibi kutb olmayan şahsiyetler aracılığıyla temsil ediliyordu. Bunlar, Melâmîliğin dışında dönemin nüfuzlu diğer tarikat, ulema ve hatta yönetim çevreleriyle yakın ilişki içinde olmuşlardı. Bulundukları mevki ve ilişkilerini kullanarak Melâmî örgütlenmesinde sağladıkları katkılar ile de sosyal tabanın değişim ve genişlemesinde önemli rol oynayacaklardı.

IV

Burada Bayramî Melâmîlerinin sosyal tabanı üzerinde çok kısa da olsa durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü sahip oldukları sosyal taban onların gizlenmelerine yardımcı olurken gizlilikteki başarılarının tabanı muhafaza edebilmeleri hatta yeni taraftarlar kazanabilmelerini sağladığı ileri sürülebilir. Bayramî Melâmîliği'nin tarihi boyunca, dayandığı sosyal tabandaki gelişim ve değişimi genel özellikleriyle izlemek mümkündür. Bayramîliğin daha ziyade çiftçi ve köylülerden, kısmen de sipahilerden oluşan sosyal tabanına vâris olan Bayramî Melâmîleri, bu tabanın içine zamanla şehir ve kasabalı esnaf tabakasını alabilmiştir. İsmail-i Mâşûkî ile Melâmîlik tam anlamıyla bir esnaf ve tüccar, dolayısıyla bir bakıma fütüvvet sülûlîği hâline yükselmiştir. Hamza Bali ve Hüsameddin-i Ankaravî dönemlerinde ise Bayramî Melâmîliği siyasal iktidara karşı söz konusu gruplara dayanan geniş bir toplumsal hareket şekline dönüşecektir. Özellikle İsmail-i Ma'sûkî döneminde, Anadolu ve Rumeli topraklarında bürokrasi, kapıkulu mensupları, ulema ve şairler arasından pek çok taraftar toplayan melâmîliğin esas itibariyle çiftçi ve esnaf-tüccar olmak üzere iki kesime dayandığı görülür.⁸⁹ Bir meslek sahibi olma, kendi geçimini kendi elinin kazancıyla sağlama, Bayramî Melâmîliği'nde önemli bir erkân olarak kabul edilmiştir. Hiç şüphesiz bu erkân, bir yandan aralarında meslekî dayanışma aracılığıyla çok güçlü bir kaynaşma yaratırken, diğer yandan geçimlerini devlete borçlu olmamaları, bunun sonucu devlete bağlantılı durumda bulunmaları sebebiyle gizlenme, kontrol ve takibattan kurtulabilme imkânı veriyordu. Nitekim kalbe bakıcılar, yahut rehberler, genellikle her loncanın ahî reislerinden oluşuyordu.⁹⁰

Sükûn dönemlerinde yönetim çevreleriyle ilişkilerinde son derece dikkatli davrandıklarını biliyoruz. Fakat, bu gizlilik onların başkentteki varlıklarının sona erdiği anlamına gelmiyordu. Örneğin, Hamza Bali'nin idamından sonra Hamzavîlik önemli bir varlığa sahip olduğu Bosna ve çevresiyle sınırlı kalmayarak İs-

⁸⁹ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*'in muhtelif kısımlarında Melâmî kutbların değişik gruplara mensup müntesiplerini vermekte ve sosyal tabana temas etmektedir Msl. bk. 48, 135-136, 143-152, 170-172. Ayrıca bu konuda Imber, "Malamatiyya", ss. 227, 228; Işın, "Melâmîlik", ss. 382-385; Ocak, *Zındıklar*, ss. 255-256.

⁹⁰ Ocak, *age.*, s. 257. Bu konuda bk. Sarı Abdullah, *Semerât*, ss. 76, 81-82; Lâ'izâde, *Sergüzeşt*, v. 35b, 36b; Ergin, *Mecelle*, ss. 552-555.

tanbul'da da zaman zaman etkili olmuştur. Daha önce bahsettiğimiz üzere Yusuf Sinan'ın *Tadlîlû't-Te'vil* ve Mehmed Amîkî'nin *Eyyûbe'l-Veled* adlı Hamzavîlere reddiye mahiyetindeki risaleleri bunun kanıtı olarak yorumlanabilir.⁹¹ Mehmed Amîkî, 1023/1614'de bir sipahizadenin kendi müridi iken daha sonra Hamzavî olması sebebiyle kaleme aldığı risalesinde Hamzavîlere karşı çıkar. Ancak bu karşı çıkış bir bakıma onların başkentte oldukça taraftar bulduklarını gösteriyor.⁹² Gölpınarlı'nın, burada söz konusu olan Hamzavî şeyhinin muhtemelen İdris-i Muhtefî olduğu yönündeki tahmini mümkün görünüyor. Çünkü bilindiği kadarıyla vefat tarihi 1615 veya 1617 olan İdris-i Muhtefî henüz hayattadır. Kaldı ki, şeyhin vezir, ulema ve saray mensuplarından bazılarını çevresine toplamayı başardığı kaydedilir.⁹³ Böylece İdris-i Muhtefî'nin İstanbul'da gizlenmeyi başarılı bir şekilde gerçekleştirirken Bayramî Melâmîliği'ni geniş bir çevreye yayabildiğini düşünebiliriz. Nitekim, ulemadan İznikli Fazıl Ali Efendi (ö. 1609), Veziriazam Halil Paşa, Şeyhülislâm Mustafa Efendi (ö. 1606), reisülküttâb Sarı Abdullah, şair ve meddâh Tıfî (ö. 1659) gibi farklı çevrelerden müntesipleri olduğu dikkate alınırsa bu husus daha da açıklık kazanmaktadır.⁹⁴ İdris-i Muhtefî'nin başlattığı yatay örgütlenme sonucunda Melâmîler ile esnaf teşkilâtları kaynaşmış ve vakıf geliriyle geçinen geleneksel şeyh tipinin yerine belli bir zanaat koluna bağlı mutasavvıf tipi İstanbul hayatında yer almaya başlamıştır. Şeyhin Sultanselim'deki konağı ve Kırkçeşme'deki Peştemalciler Hanı'nda esnaf kesimine dayanan geniş bir grubu içine alarak tarikatın şehir hayatına nüfûz etmesini kolaylaştırmıştır. İdris-i Muhtefî'den sonraki kutp Şeyh Hacı Kabâyî'nin de özellikle Kapalıçarşı esnafı arasında Melâmîliği örgütlediği bilinmektedir.⁹⁵ XVI. ve XVII. yüzyıllarda Melâmîlerin İstanbul'da dayandığı sosyal tabanda esnaf ve özellikle de peştemalci grubunun öne çıktığını söyleyebiliriz.

Beşir Ağa döneminde Melâmîlik ilk defa Topkapı Sarayı mensupları arasında bir yöneticisi tarafından temsil edilmiştir. XVII. yüzyılın sonundaki bu gelişme takip eden dönemde de hızlanacak ve Melâmîlik saray görevlileri arasında yayılacaktır.⁹⁶ ortalarından itibaren ise saray ve bürokrasi çevrelerinde etkili olmuştur. Aslında Şeyhülislam Paşmakçızaade Ali Efendi ve Sadrazam Şehit Ali Paşa'nın birbirini takiben kutupluk yapması Melâmîlerin sosyal tabanında önemli bir aşamayı işaret ediyordu. Bu dönemde Melâmîlik Osmanlı saray ve bürokrasi çev-

91 Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 74-76; Ocak, *Zındıklar*, ss. 302-303.

92 Mehmed Amîkî, *Eyyûbe'l-Veled*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 764/3, v. 61b-68b.

93 Gölpınarlı, *age.*, s. 76; Katip Çelebi, *Fezleke*, s. 374.

94 Sarı Abdullah, *Cevheretü'l-Bidâye*, v. 168b; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, v. 44a, 47b, 49a-50b, 73a-73b.

95 Işın, "Melâmîlik", s. 384. Lâ'lizâde de (*Sergüzeşt*, v. 14a) Sarı Abdullah'ın Melâmîliğe girişini anlatırken Kırkçeşme esnafının İdris-i Muhtefî'nin müridi olduğunu rivayet etmektedir.

96 Işın, *aynı yer*.

releri üzerinde etkisini arttırıyordu. Paşmakçızâde Ali Efendi, III. Ahmed üzerindeki nüfûzunu kullanarak saray içerisinde kendine bağlı bir grup oluşturmayı başarmış ve Melâmîliği bürokraside ağırlığı olan bir baskı grubuna dönüştürebilmiştir. Şehit Ali Paşa döneminde ise bu baskı grubu iyice güçlenmiştir. Kutb olmamakla birlikte Habeşizâde Abdürrahim ve Lâ'îzâde Melâmîliğin Lâle Devri'nde oluşturduğu dışa kapalı seçkin bir grubun mimarı sayılabilirler.⁹⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki, sahip oldukları tasavvuf anlayışları sebebiyle Bayramî Melâmîleri zaman zaman Osmanlı yönetiminin sıkı takibatına maruz kalmışlardı. Fakat önde gelen şeyhlerinin idamından sonra gördüğümüz kapanma dönemleri Melâmî varlığının sona erdiği anlamına gelmiyordu. Çünkü varlıklarını ve etkilerini başarıyla sürdürebilmişlerdi. Bunda, yapısal özellikleri kadar tecrübelerine dayanarak geliştirdikleri ve uyguladıkları bir takım gizlenme yöntemlerinin önemli bir rolü olacaktır. Beşir Ağa'nın idamından sonra ise yönetim ile karşı karşıya gelmemeye azamî derecede dikkat eden Melâmîler XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyılda diğer sûfî, ulema ve hatta yönetim çevreleriyle yakın bir ilişki kurabilmişlerdir.

Abstract

Bayramiyya Melamis present us an interesting and problematic aspect of religious and social history of the Ottoman Empire. Although they were sometimes persecuted by the Ottoman administration in the 16th century, they achieved to survive until the beginning of the 20th century. In connection with their mystical understanding, they encountered certain extent of reaction from *ulema* and *Sufi* circles, and were, therefore, regarded as a potential danger by the Ottoman government. Execution of such certain prominent *sheikhs* such as Ismail-i Masuki, Hamza Bali, and Besir Aga were a turning point for the Melamis. Because, after the executions, begin a new period would begin for the Melami movement. This new period was characterized, on the side of the Melamis, by hiding and keeping it underground. However, Melamis were able to sustain their existence and impact in every such period as followed each case of execution. In addition to their structural characteristics, the methods they developed and used in hiding played an important role in their success. Melamis tried to avoid to any conflict with the Ottoman administration particularly after the execution of Besir Aga. They were able to establish close relationships with *Sufi*, *ulema* and even administrative circles at the end of the 17th and 18th centuries.

BİBLİYOGRAFYA

AKÜN, Ömer Faruk, "Sarı Abdullah", *İA*, c. X, ss. 216-220.

⁹⁷ Işın, "Melâmîlik", ss. 384-385.

ALGAR, Hamid, "The Hamzeviye: A Deviant Movement in Bosnian Sufism", *Islamic Studies*, Islamabad 1997.

AMÎKÎ, Mehmed, *Eyyûbe'l-Veled*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 764/3.

ATÂÎ, Nev'izâde, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Hadaikü'l-Hakaik Fî Tekmileti's-Şakaik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.

AYAN, Hüseyin, "Cevri İbrâhim Çelebi", *TDVİA*, c. VII, ss. 460-461.

AZAMAT, Nihat, "Hamza Bâlî", *TDVİA*, c. XV, ss. 503-504.

_____, "Abdülkâdir-i Belhî", *TDVİA*, c. I, ss. 231-232

_____, "İbrahim Efendi, Olanlar Şeyhi", *TDVİA*,

BANDIRMALIZÂDE Hâşim Mustafa, *Etvârü'l-Melâmiyyîn ve Esrârü'l-İlâbiyyîn*, Millet Ktp. (Manzum), mecmua nr.737, v.157b-158a

BELGRADÎ, Münir-i, *Silsiletü'l-Mukarrebîn ve Menâkıbu'l-Müttakin*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2819.

DOĞAN, Abdurrahman, *Sun'ullah-ı Gaybî Hayatı Eserleri, Fikirleri ve Sohbetname-si*, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1997.

ERGIN, Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, İstanbul 1330-1338.

ERÜNSAL, İsmail E., "Abdurrahman el-'Askerî's Mir'âtü'l-'İşk: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes*, 84 Band, Wien 1994.

GAYBÎ, *Akaidnâme*, İstanbul Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 62/5.

_____, *Bî'atnâme*, Milli Ktp., Yz. A.364/2. .

_____, *Keşfu'l-Gutâ*, Milli Ktp. Adnan Ötügen, nr. 892.

_____, *Sohbetnâme*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 246/1.

_____, *Tuhfetu'l-Uşşâk*, Milli Ktp. Adnan Ötügen, nr. 743.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992.

_____, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983.

HAŞİMÎ Emir Osman, *Tarikatnâme*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa nr. 758.

İŞİN, Ekrem, "Melâmîlik", *DBİA*, c. V.

_____, Ekrem-M. Baha Tanman, "Helvâî Tekkesi", *DBİA*, c. IV.

_____, Ekrem-M. Baha Tanman, "Saçlı Emir Tekkesi", *DBİA*.

İBRAHİM EFENDÎ, *Kaside-i Dil-i Dâna*, Süleymaniye Ktp., Zühdi Bey, nr. 154/1.

_____, *Muflid ü Muhtasar*, Süleymaniye Ktp. Kara Çelebizâde, nr.354/2.

KARTAL, Abdullah, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, 1994.

KATİP ÇELEBİ, *Fezleke*, İstanbul 1286.

KEMİKLİ, Bilal, *Sun'ullâh-ı Gaybî, Hayatı-Eserleri-Şiirleri*, Ankara 2000.

_____, "Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İtihâda Dair Bir Risâle: Risâle-i Redd-i Hulûl ve İtihâd", *Tasavvuf İlmî ve akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 2, s. 5, Ocak 2001.

KURNAZ, Cemâl-TATÇI, Mustafa, *Türk Edebiyatında Şatbiyye*, Ankara 2001.

LA'LİZÂDE, Abdülbâkî, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Bayrâmîyye (Sergüzeşt)*, Millet Ktp. Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1052 (Milli Ktp. MFA 952).

_____, *Zeyl-i Mesleku'l-Uşşâk*, Ragıp Paşa Ktp. nr. 515 (653) (Milli Ktp. MFA(A)1409).

LA'LÎZÂDE, *Risâle-i Mebde ü Me'âd*, Ragıp Paşa Ktp. nr.515 (653)/1.

MÜSTAKÎMZÂDE Süleyman, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttârîyye-i Bayrâmîyye*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1164.

NAİMA, *Tarîb-i Naima*, İstanbul 1280.

NAZMÎ, *Hediyyetü'l-İbvan*, Millet Ktp., Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1128.

OCAK, A. Yaşar, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi", *Belleten*, c. LXI, Nisan 1997.

_____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülbidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998.

_____, "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşukî", *OA*, c. X, 1990.

ÖNGÖREN, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul 2000.

_____, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM*, c. I, Yıl 1, 1996.

RIZA TEVFİK, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, hzl. Abdullah Uçman, Ankara 1982.

SAFÂÎ, Mustafa, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi, nr. 2549.

SARI ABDULLAH, *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nibâye*, Süleymaniye Ktp., Lâla İsmail, nr. 137.

_____, *Cevâbir-i Bevâbir-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2199.

_____, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul 1288.

SİVASÎ, *Dürerü'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp. Mihrîşah Sultan, nr. 300/1.

ŞEYHÎ, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Vekayîü'l-Fudalâ*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.

TABİBZÂDE Derviş Mehmed Şukri ibn İsmâil, *İstanbul Hânkâhları Meşâyihî*, Yay. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi, 1995.

TANSEL, Fevziye Abdullah, "Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi", *AÜİFD*, c. XVII, 1969 (1971).

TİFLÎ, *Sakinâme*, Millet Ktp, Ali Emiri, Manzum, nr. 624.

VASSAF, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, hzl. Ali Yılmaz-Mehmed Akkuş, İstanbul 1999.

VİCDANÎ, Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340.

YUSUF ŞİNAN EFENDÎ, *İbtâl-i Rûsûbî (Tadlîlü'l-Te'vîl)*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3689/1.