



HACI BAYRÂM-I VELÎ

INTERNATIONAL ULUSLARARASI
SYMPOSIUM SEMPOZYUM
DECEMBER 14-16 14-16 ARALIK
2012 ANKARA 2012 ANKARA

*Bu kitap 14-16 Aralık 2012 tarihinde Ankara'da,
Ankara Büyükşehir Belediyesi ve TÜRKAD Türk Kadınları Kültür Derneği
İstanbul Şubesi tarafından ortaklaşa gerçekleştirilen
"Bayramım Şimdi" başlıklı Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî
sempozyumunda sunulan tebliğlerden
TÜRKAD İstanbul Şubesi tarafından hazırlanmıştır.*

BAYRÂMÎLİK VE OSMANLI TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak

Ankara Hacettepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

Önce şu gerçeği bir kere daha tespit etmemizde yarar vardır: Tasavvuf, İslâm medeniyet tarihinin ve özellikle bu tarihin toplumsal, kültürel ve düşünce boyutunun en ilgi çekici, en dikkate değer alanlarından biridir. 9. yüzyıldan 19. yüzyıl başlarına kadar İslâm düşünce tarihinin dînî bilimler alanında çok ciddi bir boyutunu teşkil eder. Oryantalizmin ilk dikkatini çeken konulardan biri tasavvuf ve tasavvuf tarihi olmuş, bu alanda günümüze kadar muazzam bir mesai sarfedilmiş ve mühim çalışmalar ortaya konulmuş-tur ve konulmaya devam etmektedir.

Osmanlı dönemi tasavvuf hayatı ve bu hayatın tarihi ise, hiç şüphe yok ki İslâm medeniyet tarihi içinde, Arap ve Fars tasavvuf dünyası kadar önemli bir yer tutar. Fakat eğer doğru söylemek gerekirse, bu tarihin muhtevasının güçlülüğü ve arzettiği önemle doğru orantılı bir bilimsel mesainin konusu olduğunu söylemek o kadar kolay de-

ğildir. Oryantalizm bu konuyla eskisi kadar ilgilenmiş görünmemektedir. Bugün bir Reynold A. Nicholson, Louis Massignon ve Henry Corbin'in İslâm tasavvuf tarihi alanında ortaya koyduğu mesainin bir benzerini Osmanlı tasavvuf tarihi alanında görmek pek mümkün olmuyor. Türkiye'de tasavvuf tarihi araştırmaları, genelde sağlam bir tarihsel metodoloji kullanmadıkları gibi, büyük ölçüde apolojetik bir yaklaşımla, problemleri görmezden gelen, yüceltici bir çizgide yürütülmektedir. Aynı zamanda ciddi bir toplumsal tarih boyutu da olan tasavvuf ve tasavvuf tarihi araştırmaları, Türkiye'de büyük ölçüde bütüncü, genel bir çerçeveye, hatta İslâm tasavvuf tarihinin içine oturtularak ve değerlendirilerek değil, birbirinden kopuk olarak ya tarikat veya şeyh biyografileri, yahut tekke monografileri alanına sıkışmış kalmış bir durumdadır. Bu türden çalışmalar ise sadece konu



edinilen tarikat, şeyh ve tekkeyi kendi içinde ele alınmakta, onun Osmanlı tasavvuf kültürü ve düşünce tarihinin neresinde durduğu, bu tarihe hangi katkıları yaptığı, İslâm tasavvuf tarihi içerisinde ne gibi bir yer işgal ettiği üzerinde durulmamaktadır. Bu ise ciddi bir metodoloji sorunu oluşturmaktadır. Türkiye tasavvuf tarihçileri bu sorunu kanaatimce ciddi bir şekilde tartışmalıdırlar.

Bu açıdan bakıldığında zaman, Bayrâmî Tarikatı'nın başlangıç ve oluşum süreci, Hacı Bayrâm-ı Velî sonrası takip ettiği gelişim çizgisi çok dikkat çekici bir mahiyet arzeder. Hacı Bayrâm-ı Velî (öl. 1430), Orta Anadolu bozkırlarının ortasında çiftçi ve sipahi sınıfı üzerinde etkili olan, bu sınıfları belli bir tasavvuf terbiyesi içinde hem çevresiyle hem siyasal iktidarla uyumlu bir çizgide tutabilen büyük bir karizma yaratabilmiştir. Fakat onun vefatıyla başlayan meşrep ayrılmaları sonucunda, bir kol klasik çizgiyi sürdürürken, diğer bir kol hem sosyal taban, hem de tarikatın tasavvufi doktrini itibarıyla farklı bir istikamete çevrilmiştir. Böylece İmparatorluk başkentinde ve büyük kentlerde giderek sosyal tabanı itibarıyla tüccar ve esnaf tabakasına, bürokratik ve münevver sınıflara hitap ederken, doktrininde de önemli bir değişimle siyasal iktidara gizliden

gizliye muhalif bir tavra bürünmüştür. Bu değişimle birlikte Bayrâmî Tarikatı, bir yandan normal çizgisinde devam ederken, diğer yandan Osmanlı tasavvuf tarihinin, öteki tarikatlarda pek rastlanmayan "nev'i şahsına münhasır" bir meşrebini yaratarak, Melâmîlik dediğimiz büyük bir paralel tasavvufi yol ortaya koymuştur.

Bu belki bugüne kadar yeterince dikkat çekmemiş olabilir, ama bu tasavvufi yapı, esas itibarıyla İbn Arabîci olan Osmanlı tasavvufunun, dolayısıyla tasavvuf tarihinin içinde, İbn Arabîciliğin diğer iki yorumundan farklı, bir üçüncü yorumunu oluşturmuştur ki bu, Bayrâmî Melâmîliği dediğimiz meşrebin ta kendisidir. Diğer ikisinden birisi, müslüman toplumun büyük çoğunluğunun ve devletin bu çoğunluğa dayalı resmî İslâm anlayışının içinde yer alan Sünnî tasavvuf, ikincisi ise daha çok Bektaşîliğin ve Kalenderîliğin yer aldığı Sünnî olmayan tasavvuf yoludur. Bayrâmî Melâmîliği her ikisinden de farklı bir istikamet takip eder.

Bayrâmî Melâmîliği Osmanlı sülûlîğinin Kalenderîler'den sonra belki en ilginç kesimlerinden biri olduğu kadar, Hallâc-ı Mansur geleneğine bütün mevcûdiyetleriyle bağlı Vahdet-i Vücud'çu sülûlî topluluklarından biri olarak da tasavvuf tarihinin en dikkate değer zümrelerindendir.



Bilindiği üzere 9. yüzyılda Horasan'ın Merv ve Belh gibi önemli şehirlerindeki esnaf tabakası arasında güçlü bir tasavvuf akımı olarak doğan Melâmetiyye'nin, 14. yüzyılda belli ölçüde Hurûfiliğin etkisi altında ileri derecede Vahdet-i Vücud'çu bir eğilimle birleşmesi sonucu oluşan bu yeni dönemine, Devre-i Vusta (*Orta Dönem*) Melâmîliği veya İkinci Devre Melâmîliği demek genellikle âdet olmuştur. Bununla birlikte Bayrâmî Melâmîliği tabiri de çok kullanılır. Devre-i ûlâ (*Birinci Devre*) Melâmîliği adıyla da bilinen, 9. ve 10. yüzyıldaki Horasan Melâmetiyyesi Vahdet-i Vücûd anlayışına yabancı olduğu halde, İkinci Devre Melâmîliği'nin en büyük özelliği, bu anlayışla adeta özdeş hale gelmiş bulunmasıdır. Osmanlı düzenine ve resmî ideolojisine karşı takındığı muhalif tavır dikkate alındığında, bu dönem Melâmîliğini, klasik anlamda bir tarîkattan daha çok, belki "yarı siyasi bir toplumsal sûfî hareket" olarak nitelemek daha uygun olabilir.

Aslında Bayrâmî Melâmîliği'nin teşekkülünü, yahut başka bir deyişle, Bayrâmîlik'ten Bayrâmî Melâmîliği'ne dönüşümü hazırlayan şartların, bir yandan Dede Ömer'de ortaya çıkan ve belki onun (veya *bizzat Hacı Bayrâm-ı Velî'nin*) halîfesi Bünyâmîn-i Ayâşî'de de aynı şekilde devam eden

coşkun bir Vahdet-i Vücûd anlayışıyla, yalnızca ideolojik bir dönüşüm noktasından açıklamak kanaatimizce eksik olur. Belki bundan çok daha fazla, Osmanlı Devleti'nde Yıldırım Bayezid'in 1402'deki vefatından sonra yaşanan otorite boşluğunun, iktidar mücadelelerinin yol açtığı siyasal, toplumsal ve ekonomik krizleri düşünmek gerekir.

On yıl gibi uzunca bir zaman süren bu mücadelelerin ardından ortaya çıkan büyük bir toplumsal bunalımın göstergesi olduğuna şüphe bulunmayan Şeyh Bedreddin isyanının yarattığı sonuçlar, herhalde Bayrâmî Melâmîliği'nin doğuşunu hazırlayan şartların bir başka kısmını oluşturmaktaydı. Arkasından Fatih Sultan Mehmed'in sıkı merkeziyetçi yönetim anlayışıyla tatbik ettiği toprak reformunun yol açtığı sıkıntıların, buna ek olarak Şehzade Cem ile II. Bayezid arasındaki iktidar kavgasının toplumda yarattığı güvensizlik ve sarsıntıların, aradan fazla bir zaman geçmeden işlemeye başlayan Safevî propagandasının 1500'lerde bütün Anadolu'da, hatta Rumeli'de sebebiyet verdiği tedirginliklerin payına da işaret etmek gerekiyor. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman döneminde, aslında yeni şartların Osmanlı toplumundaki yankısı olarak ortaya çıkmaya başlayan değişim krizleri sebebiyle, muhakkak ki içeride yaşanan sıkıntılardan da bahsetmeliyiz.



Bayrâmî Melâmîliği işte peş peşe yaşanan bir dizi bu siyasal ve toplumsal değişim bunalımının sevgiyle, Anadolu'nun tam ortasında, halkın beklentilerine, dertlerine çözüm bulamayan, kendi derdine düşmüş siyasal otoriteye sûfiyâne bir tepki olarak doğmuştur. Bayrâmî Melâmîliği'nin temel karakteristiğini teşkil eden, hem siyasî, hem dînî yetkiyi kendinde toplayan kutb-mehdî merkezli doktrin, muhakkak ki böyle bir ortamın bu sûfi çevrelerde yarattığı tepkinin ürünüydü. İşte bütün bunlar arasında Bayrâmî Melâmîliği, kendini siyasal iktidara karşıt bir konuma yerleştirerek gizliden gizliye faaliyetlerini sürdürmeye çalıştı.

Bayrâmî Melâmîliği böyle bir mistik tepki anlayışıyla, toplumsal ve siyasal bunalımlardan en çok zarar gören iki zümreye, çiftçi ve esnaf zümresine dayanarak 15. yüzyılın ikinci yarısına doğru Bıçakçı Dede Ömer'in önderliği doğrultusunda, ilâhî aşk ve cezbeyi sülûkun esası kabul eden klasik Horasan Melâmetîliği'nin (veya *Birinci Devre Melâmîliği'nin*) bir anlamda devamı olarak tarih sahnesine çıktı.

Hemen belirtmek gerekiyor: Bayrâmî Melâmîleri, kendilerinin hem doktrin, hem de siyasî iktidarın meşruiyet çerçevesinde saydığı öteki sûfi çevrelerden yapısal bakımdan da çok farklı ol-

duklarını, bu farklılığın, siyasî iktidarı, halkı ve öteki sûfi çevreleri fevkalade tedirgin edeceğini, dolayısıyla kendilerini de zarara sokacağını çok iyi biliyorlardı. Bu farklılığı yaratan ve onları Osmanlı siyasal iktidarı ile "ters köşe"ye düşüren, diğer tarikatlardan çok farklı bir şekilde yorumlayıp hayata geçirdikleri kutup anlayışı idi. Bu anlayışın ne olduğu, mahiyeti daha önceki yazılarımızda yeterince açıklandığı için burada tekrar edilmeyecektir.

Melâmîlik bu yapısal özelliği çerçevesinde, Osmanlı dönemindeki varlığı boyunca, dayandığı sosyal taban itibarıyla de bir gelişim ve değişim çizgisi takip etmiştir. Bayrâmîlik'ten doğmuş bulunması itibarıyla, çok tabii olarak bu tarikatın daha ziyade çiftçi ve köylülerden, kısmen de sipahilerden oluşan sosyal tabanına vâris olmuş, ancak içine zamanla şehir ve kasabaların esnaf tabakasını da almıştır. Bizzat Bıçakçı (*Sikkînî*) Dede Ömer ile başlayan bu dönüşüm, kendinden sonra sırayla kutup olan Bünyâmîn-i Ayâşî, Pîr Aliyy-i Aksarâyî ile hızlanmış ve İsmail-i Ma'sukî ile doruk noktasına çıkarak Melâmîliği tam anlamıyla bir esnaf ve tüccar, dolayısıyla bir bakıma fütüvvet sûfilîği haline yükseltmiştir. Bu sayılanlardan sonra gelen Hamza Bâli ve Hüsameddin-i Ankaravî dönemlerinde ise Bayrâmîyye Melâmîliği



siyasal iktidara karşı, söz konusu zümrelere dayanan geniş bir toplumsal hareket şekline dönüşecektir. Özellikle İsmail-i Ma'sukî zamanında, imparatorluk merkezinde, Anadolu ve Rumeli topraklarında yüksek bürokrasiden, kapıkulu ocaklarından, sipahilerden, ulemâdan, şair ve edipler arasından pek çok taraftar toplayan Melâmîlik, asıl sosyal taban olarak esnaf ve tüccar kesimine dayanması bakımından, bir anlamda Horasan Melâmetîliği ile olan tarihsel bağını da yeniden kurmuş sayılabilir.

Bayrâmî Melâmîliği'nin, yukarıda sayılan toplum kesimlerinden birçok mensubunu içinde barındırmasına rağmen, esas itibarıyla iki kesime dayandığı görülür:

1) Birinci kesim, en başta bizzat Hacı Bayrâm-ı Velî'nin de temsilcisi olduğu çiftçi kesimidir. Özellikle Orta Anadolu Melâmîliği'nin hemen büyük çoğunluğuyla çiftçi olan köylüler ve kasabalılardan, kısmen de bu köylülerin yaşadığı arazilere tımar olarak tasarruf eden sipahilerden oluştuğu söylenebilir. Hacı Bayrâm-ı Velî'den sonra Bünyâmîn-i Ayâşî, Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî ve Hüsameddin-i Ankaravî, bu kesimi temsil ederler.

2) İkinci kesim ise, tıpkı Horasan Melâmetîliği'nde olduğu gibi, esnaf, zena-

atkâr ve tacirlerdir. Mesela Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şeyhi olan Hâmededdîn-i Aksarâyî'nin (ö. 1412) fırıncı esnafından olduğu ve bu sebeple "Somuncu", halifesi Dede Ömer'in bıçakçı esnafı içinden gelmesi dolayısıyla "Sikkîni" lâkaplarıyla tanındıkları hatırlanacak olursa, bu daha iyi görülecektir. Nitekim esas olarak 16. yüzyıldan 19. yüzyıla gelinceye kadar, Melâmî kutuplarının veya önemli simalarının mühim bir kısmı, esnaf tabakasına mensuptur: Yakub-ı Helvâî (*helvacı*), Ahmed-i Sârban (*deveci*), Hasan-ı Kabâdûz (*terzi*), Kaygusuz Alâeddin (*debbağ*), İdrîs-i Muhtefî (*terzi ve aynı zamanda tacir*), Lebenî Beşîr Ağa (*sütçü*) gibi. Diğer esnafla birlikte hemen tamamıyla bu zümreye dahil olan peştemalcı esnafı 16. ve 17. yüzyıllar İstanbul'undaki Melâmî hareketinin temel sosyal tabanını teşkil edecektir. Bayrâmî Melâmîliği'nin, Osmanlı başkentinde zendeke ve ilhad hareketlerine sahne olan esnaf tabakası arasında yayılmasını sağlayarak önemli bir gelişimi gerçekleştiren kişi, İsmail-i Ma'sukî oldu. Bu genç kutup, Melâmîliğin tarihinde önemli bir dönüm noktasını simgeler. Bu yüzden Melâmî hareketini imparatorluğun büyük merkezlerinde gelişen hiç şüphesiz geniş tabanlı mistik bir esnaf hareketi olarak da değerlendirmek gerekir.

Aslında bir meslek sahibi olma, ken-



di geçimini kendi elinin kazancıyla sağlama (*kedd-i yemîn*), belki esasında devletin kontrolünden uzak olma, devletin ihsanına bağımlı kalmama, dolayısıyla ekonomik özgürlüğünü daima elinde bulundurma amacını gerçekleştirmek için Bayrâmî Melâmîliği'nde vazgeçilmez bir erkân olarak kitaplarına geçmiştir. Fakat hiç şüphesiz bu erkân, bir yönüyle cemaati devlete karşı daha sorumsuz ve bağımsız bir konumda tutmak, diğer yönüyle de kimliği saklamak sûretiyle daha serbest faaliyet gösterebilmek amacına yönelik olmalıdır. Çünkü bir iş güç sahibi olma, doğrudan doğruya Ahîlik teşkilatıyla bağlantıya girmek demek olduğundan, bir yandan Bayrâmîye Melâmîleri'ne mesleki dayanışma aracılığıyla çok güçlü bir destek yaratırken, öte yandan geçimlerini devlete borçlu olmamaları, bunun sonucu devletle bağlantılı durumda bulunmamaları sebebiyle gözlerden gizlenme, kontrol ve takibattan kurtulabilme avantajını bahşediyordu. Nitekim kalbe bakıcılar, yahut rehberler, genellikle her loncanın Ahî reislerinden oluşuyordu. Bunun ne demek olduğu ve ne kadar büyük bir avantaj sağladığı, İdrîs-i Muhtefî'de çok açık görülecektir.

Kutup, gerçekte "Rûh-ı Muhammedî"-dir; Allah'ın tecelligâhıdır; Allah ona

bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecellî ettiğinden, her zaman ve mekân da dilediği şekil ile görünür; gelmiş geçmiş bütün Melâmî kutuplarında görünen de aslında odur. Nübüvvet ve Velâyet'i şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adâlet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından halife ve hakem kılınmıştır. Kısacası kutup, Allah'ın bu âlemi yönetmek üzere ilâhî yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalade bir varlık, adeta Allah'ın kendisidir. Metinlerin dolambaçlı üslup gayretlerine rağmen söylenmek istenen budur.

İşte bu inancın tabii sonucu olarak Bayrâmî Melâmîliği'nde kutup, yalnız mânevî değil, özellikle dünyevî otoriteyi de ele alarak adâleti hâkim kılacak Mehdî kavramıyla da birleştirilmiş, yani zamanın gerçek sahibi, Sâhibü'z-zaman (veya *Sâhib-zaman*) olarak düşünülmüştür. Sâhib-zaman aynı zamanda Sûret-i Rahmân, yani Allah'ın görüntüsüdür.

Böylece Bayrâmî Melâmîliği'nin doktrininde kutbun hem dînî, hem de dünyevî (*daha doğrusu siyasî*) olmak üzere iki misyonuna işaret olunduğu görülmektedir ki, işte Melâmîler'in Osmanlı iktidarına neden karşı çıktıkları sorusunun cevabı da burada yatmaktadır.



dır. Çünkü Melâmîler bu inançlarının tabii sevkıyla Osmanlı sultanlarının hem dînî, hem dünyevî otoritesinin gayri meşru olduğunu düşünmekte, dünyayı yönetmesi gereken asil otoritenin de kendi kutupları olduğuna inanmaktadırlar. Nitekim kutup "İmâmü'l-müminin ve Halîfe-i Seyyidü'l-mürselin"dir. Bu, açıkça Osmanlı saltanat ve hilâfetinin reddi anlamına gelir ki, La'lîzade ile çağdaş olan 17. yüzyılın tanınmış Melâmî şeyhlerinden Sun'ullah Gaybî de, *Sohbetname* adıyla meşhur eserinde; bir Melâmî kutbunun ağzından "vezîr ve padişah oldur ki Üçler'e ve Yediler'e ve Kırklar'a ve Ricâl-i Gayb'e râhat irişdire... Hâlâ bunlar (*Osmanlı sultanları ve vezirleri*) ehl-i Hakk'ın (*Melâmîler*) adüvvi candlerdır" cümlesiyle Bayrâmî Melâmîleri'nin Osmanlı iktidarına bakışlarını açıkça gösterir.

Aşağıda kendilerinden bahsedilecek olan Melâmî şeyhleri, muhtemelen Bünyâmîn-i Ayâşî'den itibaren bu kutup-mehdî iddiasının fiilî sahipleri olarak Osmanlı iktidarına karşı sâhib-zaman kimliğiyle harekete geçmişlerdi. Bayrâmî Melâmîleri'nin merkezi yönetime karşı, hemen tümüyle Kanûnî Sultan Süleyman zamanına rastlayan bu çıkışlarını, böyle bir doktrine sahip oldukları için, garipsememek gerekir. Nitekim sûfî çevrelerin siyasi iktidar-

lara yönelik bu tür hareketlerinin, tasavvuf tarihinde daha önce rastlanmış başka örnekleri de bulunmaktadır.

Kutbun bu dînî-siyasî çifte misyonunun, aynen Hurûfilik'te de bahis konusu olduğuna, bu sebeple Hurûfiler'in Fazlullah-ı Esterâbâdî zamanından itibaren Timur Devleti'ne karşı birkaç defa hurûç teşebbüsünde bulunduklarına yukarıda temas edilmişti. Bu sebeple, Bayrâmî Melâmîleri'ndeki çifte misyonlu kutup-mehdi anlayışının esas itibariyle Hurûfiliğe kadar uzanan bir tarihsel arka planı olduğu kuvvetle muhtemel görünüyor.

Bayrâmî Melâmîleri' Osmanlı iktidarına ve onun düzenine karşı böyle bir düşüncenin ve bundan kaynaklanan birtakım hareketlerin fâili olmaları yüzünden merkezi yönetimin çok sıkı takibatına uğruyor, şiddetli cezâlara çarptırılıyorlardı. Ancak Melâmîleri'e karşı olanlar yalnızca siyasî çevreler değildi. Çoğu ulemâ, hatta çoğu tarikatlar da, doktrinleri ve şerîata aykırı sözleri, yaşantıları, bazı tavır ve hareketleri, hatta şer'î emir ve yasaklara karşı lakayt tutumları sebebiyle Bayrâmî Melâmîleri'ne hiç de iyi gözle bakmıyorlardı. Buna karşı bir savunma tedbiri olarak Melâmî şeyhleri, cezbe halinde söyledikleri sözlere (*şathiyat*) kesinlikle dikkat etmeleri,



yani -kendi tabirleriyle- "şathiye" söylememeye özen göstermeleri, şerîat çerçevesinde kalmaya olabildiğince dikkat etmeleri, Vahdet-i Vücut'la ilgili meselelerde inandıklarını açık açık söylememeleri hakkında müritlerini hep uyarmışlardır. Bu hususta elimizde belgeler bulunmaktadır. Bunlardan biri, daha önce başka bir yazımızda sözü edilen, 17. yüzyıl Melâmî kutuplarından Sütçü Beşîr Ağa'nın çok dikkate değer mektubudur. Bu mektupta Sütçü Beşîr Ağa'nın müritlerine dikkatli olmalarını, şerîata titizlikle uymalarını, hele devir ve benzeri bazı konularda uluorta konuşmamalarını sıkı sıkı tenbih ettiği görülecektir.

Yine 17. yüzyılda ileri gelen kutuplardan Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin de benzer konuları sık sık gündeme getirdiğini, mesela, müritlerini "semt-i maaşlarının muntazam olması", "şer'-i şerîfe kemâl mertebe riâyet", "Vahdet'e müteallik söz söylemek lâzım geldikte 'alâ tarîki'n-nakl söylemek" hususunda uyardığını görüyoruz. Bu tür uyarıların bütün Melâmî kutupları tarafından yapıldığına şüphe yoktur. Yukarıda da belirtildiği üzere, bu bir çeşit takiye olarak değerlendirilebilir. Ancak bu sayede belli bir rahatlığa kavuşabilmenin arzu edildiği muhakkaktır.

Bununla beraber her zaman tam bir

kontrol mümkün olamadığı için, doktrinleri konusunda etrafa sızan birtakım sözler, Bayrâmî Melâmîleri'nin ulemâ ve diğer tarikat çevrelerinde "zındık ve mülhid" olarak algılanmalarına yol açıyordu. Nitekim kendileri hakkında daha 15. yüzyıldan itibaren şerîata uymadıkları hakkında dedikodular çıkmıştı. 16. yüzyılda ise, özellikle İsmail-i Ma'sukî'den itibaren aleyhlerinde diğer sûfî çevrelerde bir faaliyet başlamış, hele Hamza Bâlî'den sonra bu faaliyetler yazılı reddiyeler şeklinde tam anlamıyla bir Melâmî aleyhtarı kampanyaya dönüşmüştü.

Peki daha sonra ne oldu? Bugünün Melâmîleri ile sözünü ettiğimiz dönemin Bayrâmî Melâmîliği ile aynı çizgiyi mi takip etmektedir, yoksa daha farklı bir yola mı girmişlerdir? Aradan geçen şu kadar asırlık bir zaman ve özellikle 19. yüzyılda beliren Üçüncü Devre Melâmîliği denilen Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Melâmîliğinin aynı olmadığını söyleyebiliriz. Bu da ayrı bir konudur.

Bayramiyya and its Place in Ottoman Tasavvuf History

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak

Türkiye, Ankara, Hacettepe University, Faculty of Science and Letters, Department of History

First of all, we need to emphasize one more time that tasawwuf is one of the most important areas of Islamic Civilization History and especially its societal, cultural, and thought dimensions. It forms the most serious dimension of Islamic thought history in religious sciences from the 9th century till the beginning of 19th century. One of the first subjects that Orientalism paid attention to was tasawwuf and its history. People spent a lot of time in this field and produced many important pieces and are continuing to do so.

Tasawwuf life in Ottoman era and this life's history is, without a doubt, as important as Arabic and Persian tasawwuf. However, it is not possible to say that it received enough attention parallel to its importance. Orientalism does not seem as interested in this subject as before. It is not possible to see similar efforts of Reynolds A. Nicholson, Louis Massignon, and Henry Corbin's in Isla-

mic Tasawwuf History in Ottoman Tasawwuf History today. Research about Tasawwuf History in Turkey not only not use a strong historical methodology, it also approaches this subject with an apologetic viewpoint ignoring problems and glorifying the history. Although there is an important societal side of tasawwuf and tasawwuf history research, it is not placed in an integrated and general frame. It is not even evaluated in Islamic tasawwuf history, but is limited to disconnected biographies of tariqas or sheikhs or monographs of lodges. In these kind of works, the tariqa, sheikh, or lodge is studied in its own wholeness, but its place in Ottoman tasawwuf culture and thought history, its additions to this history, and its place in Islamic tasawwuf history is completely overlooked. This is a serious methodology problem. In my opinion, Turkey's tasawwuf historians should discuss this problem.



When studied from this perspective, beginning of Bayrami Tariqa and its progress after Haji Bayram Vali is very interesting. Haji Bayram Vali (d. 1430) was very influential on farmers and cavalry soldiers (sipahi) living in the middle of Anatolian steppes. He had a charisma that held these people in harmony with their environment and political power through sufi teachings. However, with his death, his followers separated into two. While one group was continuing with the classic approach, the other group changed its direction to a different path by the social base and the path's tasawwuf doctrine. By this change the social base of this path shifted towards merchants, bureaucrats, and elites especially in the capital and big cities of the empire and its doctrine was formed into an opposition towards political government. With this change, Bayramiyya while on one hand continuing its normal path, on the other hand it has created a unique sufi path called Malamatiyya.

This may have not attracted attention until now, but this approach called Bayrami Malamatiyya has taken its place in Ottoman tasawwuf and history of tasawwuf as the third interpretation of Ibn Arabi. One of the other two interpretations is Sunni-Tasawwuf, which is adopted by the majority of

the people and within the official Islamic understanding based on this majority. The second is non-Sunni tasawwuf, which is adopted by Bektashiyya and Kalandariyya. Bayrami Malamatiyya follows a path that is different from both.

Bayrami Malamatiyya is probably not only one of the most interesting sections of Ottoman tasawwuf after Kalandariyya, but also one of the most attention requiring sufi societies devoted to the tradition of Hallac-i Mansur following Vahdet-i Vucut.

Malamatiyya was born as a powerful tasawwuf movement among merchants in Horasan's important cities of Merv and Belh in the 9th century. In 14th century, under the influence of Hurifiyya it joined with a tendency of Vahdet-i Vucut and this period was called Devr-i Vusta (Middle Era) or Second Era Malamatiyya. Together with this, Bayrami Malamatiyya term was also used. Also known as Devr-i ula (First Era) Malamatiyya, Khorasan Malamatiyya in the 9th and 10th centuries was foreign to Vahdet-i Vucut understanding, but the most important characteristic of the Second Era Malamatiyya was that it became identical to it. When taken into consideration its opposition to Ottoman system and official ideology, it may be more appropriate to consider this era's Ma-



lamiyya as a "semi-political social sufi movement".

Explaining establishment of Bayrami Malamiyya or in another words conditions preparing its transformation from Bayramiyya to Bayrami Malamiyya with only a Vahdet-i Vucut understanding that appeared in Dede Omer and continued in his (or Haji Bayram Veli's) caliph Bunyamin-i Ayasi and only from an ideological change perspective would be incomplete. The political, societal, and economic crises caused by lack of authority and power struggles in Ottoman State because of Yildirim Bayezid's death in 1402 should also be considered.

Sheikh Bedreddin rebellion, which surfaced after ten years of this power struggle, was no doubt showing the societal depression and its results which helped lay the ground for Bayrami Malamiyya's birth. It is also necessary to mention the hardships caused by Fatih Sultan Mehmet's land reform compounded from his central authority, the lack of trust and shocks caused by Sehzade Cem and Bayezid II's fight over the throne in society, and the uneasiness caused by Safavid propaganda in 1500s in Anatolia and even in Rumeli. We should also talk about the hardships that surfaced because of crises of change caused by new conditions in Ottoman

society during Suleiman the Magnificent's era.

Following this political and societal distress, Bayrami Malamiyya was born in the middle of Anatolia as a sufi reaction to a political authority who was unable to meet peoples' expectations and solve their problems. Gathering both political and religious authority in itself, doctrine of qutb-mahdi was the main characteristic of Bayrami Malamiyya and was a reaction of sufi circles because of this environment. With all these, Bayrami Malamiyya placed itself in a position against the political government and tried to continue with its underground activities.

Bayrami Malamiyya came into the stage of history as a continuation of Khorasan Malamatiyya (or First Era Malamatiyya), which takes divine love and ecstasy as the main characteristic of suluq, as a mystical reaction relying on farmers and merchants who were the most damaged by societal and political depressions, in the leadership of Bicakci Dede Omer towards the second half of 15th century.

It should be noted that Bayrami Malamis knew they were politically and structurally very different than other sufi groups and that this difference would disturb political government, the public, and other sufi groups



and thus may harm them. The issue creating this difference and placing them against the Ottoman political government was their understanding of Qutb (Polar). We will not go into details of this understanding as it has already been explained in our other writings.

In the frame of this structural characteristic, Malamiyya followed a path of progress and change because of its social base during its presence in the Ottoman era. Since it was rooted in Bayramiyya, it inherited Bayramiyya's social base consisting of farmers, peasants and partly sipahis (cavalry soldiers) and in time added merchants from cities and towns. Starting with Bicakci (Sikkini) Dede Ömer, this transformation accelerated with Bunyamin-i Ayasi and Pir Aliyy-i Aksarayi, who were qutbs after Bicakci Dede Ömer and reached its peak with Ismail-i Ma'suki and this heightened Malamiyya to artisan and merchant thus to futuwwa Sufism. During Hamza Bali and Husameddin-i Ankaravi's time, it would form into a wide social movement against the political government based on those sections of the community. Especially during Ismail-i Masuki's time, Malamiyya attracted many followers from bureaucrats, kapikulu soldiers (troops directly under the sultan's command), cavalry

soldiers, scholars, poets, and authors in the central part of the empire, Anatolia and Rumelia. Having artisans and merchants as its social base, Malamiyya in a way re-established its historical connection with Khorasan Malamatiyya.

Although it includes many followers from above mentioned sections of the community, Bayrami Malamiyya mainly consists of two groups:

1) First group is the farmers, who were represented at the beginning by Hacı Bayram Vali himself. It can be said that the majority of this group were farmers from villages and towns and a smaller portion sipahis, who had disposal of power over these lands, especially in Middle Anatolia Malamiyya. Pir Aliyy-i Aksarayi and Husameddin-i Aksarayi represented these people after Hacı Bayram Vali.

2) Second group, same as in Khorasan Malamatiyya, consists of artisans, craftsmen, and merchants. For example Hacı Bayram Vali's teacher Hamideddin-i Aksarayi was a baker and was also known as "Somuncu" (bread maker) and Hacı Bayram Vali's caliph Dede Ömer was a knife maker and was known as "Sikkini". From 16th century till 19th century, majority of the important qutbs of Malamiyya belonged to the merchant group: i.e. Ya-



kub-i Helvai (halvah maker), Ahmed-i Sarban (camel shepherd), Hasan-i Kabaduz (tailor), Kaygusuz Alaeddin (leatherworker), Idris-i Muhtefi (Tailor and merchant), Lebeni Besir Aga (milkman). Together with other merchants, waistcloth merchants, who all belong to this group, constituted the main social base of Malamiyya movement in Istanbul in 16th and 17th centuries. Ismail-i Ma'suki helped Bayrami Malamiyya spread among merchants, who were witnessing zendeka and ilhad (infidelity) movement, and became an important person. This young qutb represents an important turning point in Malamiyya history. Because of this it is necessary to evaluate Malamiyya as a mystical movement progressing in big centers of the empire based on large merchant groups.

To realize the goal of economic freedom, having a profession, and providing one's own livelihood (kedd-i yemin), not relying on the state's goodness was recorded as an irrevocable rule in Bayrami Malamiyya books. Without a doubt, this rule must have been established on one hand to be able to keep public independent from the state and on the other to be able to act independently by keeping its identity secret. Having a profession provided a direct relation with Ahi organization and by this way Bayrami

Malamis not only had a powerful support system, but also had the advantage of not having to go through any control or auditing by the state because their livelihood did not depend on the state. In fact, ones who look at the heart, or guides, were usually leaders of Ahi guilds. The meaning of this and the advantage it provides can be clearly seen in Idris-i Muhtefi.

Qutb, in reality, is the "Soul of Muhammad"; it is the place where Allah manifests; since God manifests to qutb with all His attributes without any means, qutb can appear in every time and in every place in any form; it is actually Him seen in all past Malami qutbs. Qutb represents prophecy and sainthood in himself; to manage things with fairness and justice on earth qutb is appointed by God as a caliph and judge. In short, qutb is one that God equipped with divine authority to manage this universe; an extraordinary heavenly creature in human form; almost God himself. Despite the indirect style of all the text, this is really what is intended to convey.

As a result of this belief, qutb in Bayrami Malamiyya is not only spiritual, it is joined with the notion of Mehdi, who would take over worldly authority and exert dominance of justice, and seen as the real owner of time, Sahibu'z-zaman (or Sahib-zaman). Sa-



hib-zaman is at the same time Suret-i Rahman, or vision of God.

Thus, it is indicated in Bayrami Malamî doctrine that there are two missions of the qutb: religious and earthly (more appropriately political). The answer to the question of why did the Malamîs oppose the Ottoman government lies here. As a natural result of this belief, Malamîs think that the religious and earthly authority of the Ottoman sultans is illegal, and that the real authority should lie and the one who should rule the world is their qutb. In fact qutb is Imam al-muminin and Khalifa al-Sayyid al-mursalin. This clearly means not accepting the Ottoman reign and khilafa. In his famous work entitled *Sohbetnâme*, Şun'ullah Gaybî - one of the renowned Malâmî sheikhs of the 17th century and also a contemporary of La'lîzâde - writes, from the mouth of a Malamî cardinal saint (qutb): "A genuine vizier and a genuine sultan are those who do their best to facilitate the spiritual responsibilities of the threes, the sevens, and the forties (the three highest-ranking circles in the divine government)... Yet these (Ottoman sultans and their viziers) are still enemies of the People of the Truth (ahl al-Haqq)," thereby clearly revealing the Bayramî-Malâmî view of the Ottoman administration.

Those Malamî Sheikhs, whom we will

talk about later, as the owner of this qutb-mahdi claim since Bunyami-i Ayasî, acted against the Ottoman government with sahib-zaman identity. Since they have this doctrine, it should not be found strange that Bayrami Malamîs opposed to the central administration, especially during Suleiman the Magnificent era. In fact there are other examples of Sufi groups opposing the government throughout tasawwuf history.

This religious and political double mission of the Qutb is same subject as in the Hurufiyya. As it was mentioned above, the fact that Hurufis attempted several sorties against the Timurids since Fazlullah Astarabadi, was due to this reason. Due to this reason, the religious and political double mission of "Qutb and Mahdi" understanding of Bayrami Malamîs seems strongly possible that there is a historical background which in essence reaches to the Hurufis.

The Bayrami Malamîs were under close scrutiny and punished severely by the central authority, due to having such thoughts and activities based on those thoughts against the Ottoman power and its order. However the only opposition against Malamîs was not just the political circles. Many religious scholars, even most Sufi paths, were extremely opinionated against



the Bayrami Malamis due to their doctrines and anti-sharia sayings, their lives, some of their behaviors and acts, even reckless manners against the commands and bans of sharia law. As a precaution, the mashayikh [Sufi masters] of Malamiyya order warned their disciples to be careful about speaking the words of ecstasy [shathiyat], tried to take care of such extreme exclamations by not allowing them to be said, paid attention to staying in the frame of the sharia, as well as not speaking openly about what they believed in at the concept of Unity of Being. There are documents available for this subject matter. One of this which was mentioned in one of our earlier articles a very important letter by one of the 17th century qutb of Malamiyya Sütçü Bashir Agha. In this letter, he firmly warned his disciples to be careful, to obey the rules of Sharia meticulously, and especially about the era and on similar subjects not to speak recklessly.

Again, another qutb of the 17th century Oglan Shakyh Ibrahim Affandi also brought on the same issues often, and for example warned his disciples "to have straight income sources," "to observe the Holy Sharia in perfection," "when there is need to speak about the Unity speaking through the transference/transferring path

[‘alâ tarîki’n-nakl]". There is no doubt that such warnings were done by all the Malami qutb. As it is stated above, this can be considered as taqiyya / hypocrisy. However, it is definite that there is a wish to reach certain comfort through this way.

At the same time, because it was not possible always to have control, some words leaked words their doctrines, causing Bayrami Malamis to be perceived as "zindiq and mulhid" / "atheist and heretic" among scholars and other Sufi circles. Thus, there have been gossips about them for not obeying the Sharia since the 15th century. In the 16th century, particularly since Ismail Mashuqi, there has been opposing activities among the other Sufi circles; especially after Hamza Bali such activities transformed fully into Malami-adverse campaign by the written refutations.

What happened later? Are today's Malamis and the Bayrami Malamis of the mentioned era following the same path, or have they entered into a different path? We can say that nothing is same due to the passed centuries, and especially the Malamiyya of Sayyid Muhammad Nur al-Arabi which called the 3rd period of Malamiyya that appeared in the 19th century. And this is a separate subject.