

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU

TÜRK TARİH KURUMU YAYINLARI

XXX. Dizi - Sayı 3¹

OSMANLI TOPLUMUNDA TASAVVUF VE SUFİLER

*Kaynaklar - Doktrin - Ayin ve Erkan - Tarikatlar -
Edebiyat - Mimari - İkonografi - Modernizm*

2. Baskı

Hazırlayan

Ahmet Yaşar OCAK



TÜRK TARİH KURUMU

ANKARA, 2014

OSMANLIDAN CUMHURİYETE SON DÖNEM MELAMİLERİ: GELENEĞİN TAŞINMASI VE UYUM MESELESİ

RÜYA KILIÇ

Giriş

Bugünün ve geleceğin Türkiye'sinde İslâm'ın yerini tartışabilmemiz için öncelikle bu ülkenin din tarihinin anlaşılmasının gerekli olduğu açıktır. Ancak şunu da kabul etmeliyiz ki, Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'si'ne intikal eden bu önemli mirasa dair ciddi bilgi boşlukları bulunmaktadır¹. Özellikle tasavvuf çevrelerinin Cumhuriyet dönemindeki uygulamalara uyum problemi ve bunun sancılarını yaşadıkları geçiş sürecinin üzerinde dikkatle durulması gereken bir dönem olduğu kanaatindeyiz. İşte bizim ele almayı istediğimiz konu da esasen bu geçiş süreci ile ilgili olacaktır. Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti'nde *zendeka-ilhad* suçlamaları ile takibata uğrayan ve önde gelen şeyhleri öldürülen İkinci Devre Melâmîleri veya Bayramî Melâmîleri yönetim tarafından potansiyel bir tehlike olarak kabul edilmiştir². Burada ise Melâmîlerin Muhammed Nûru'l-Arabî (ö.1887) ile başlayan oldukça farklı bir kesitini incelemeye çalışacağız. Ancak, başka bir çizgide duran Üçüncü Devre Melâmîleri veya *Nûriyye* olarak bilinen bu kolun da zaman zaman şüpheyile karşılandığı ve dikkatleri çektiği göz ardı edilemez³.

¹ Osmanlı Devleti'nde İslâm'ın mahiyet ve yerinin anlaşılmasına dikkat çeken bir çalışma için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Islam in the Ottoman Empire: A sociological framework for a new interpretation", *International Journal of Turkish Studies*, vol.9, Nos.1-2 (Summer 2003), pp.183-198.

² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakılabilir; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, 251-312.

³ Harîrîzâde Kemaleddin (Ö.1882) meşhur eseri *Tibyânı Vesâilî'l-Haka'ik'da* (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Fatih, Nr. 432/ Milli Kütüphane MFA (C) 441, III, v.144b-145a,215a-217a. *Melâmiyye'nin üçüncüsünün Müceddidîyye-i Nakşibendîyye'den* bir şube olup şeyhi Muhammed Nûru'l-Arabî'ye nisbet edildiğini kaydeder. Diğer taraftan. Sadık Vîcdânî, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin *Nakşibendîyye'den* ayrılan *Melâmiyye-i Nûriyye* adında yeni bir kolun kurucusu olup olmadığı üzerinde durur ve Harîrîzâde'nin bu konudaki görüşünün çok fazla kabul görmediğini belirtir (*Tomar-ı Turük-ı 'Aliyye'den Melâmilik*, İstanbul 1338-1340, s.84-85, 87, 95-100). Abdülbaki Gölpinarlı ise *Melâmilik ve Melâmîler* de (İstanbul 1992, s.233) Şeyh'in Nakşî olamayacağını kaydeder. Ancak bu düşüncesinde daha

Nitekim konunun seçiminde böyle bir tarihî arka plana sahip Son Dönem Melâmîleri'nin Cumhuriyet Türkiye'si'ne hangi nitelik ve şartlarda ulaştığı sorusu etkili olmuştur. En az bunun kadar önemli bir diğer husus, Üçüncü Devre Melâmîleri'nin tavrının Cumhuriyet yönetiminin yeni ideallerine uygun düşüp düşmediğidir. Tekkelerin kapatılması ile birlikte tasavvuf çevrelerinde iki eğilim belirir. Bir kısmı kanunlara karşı pasif kalırken diğer kısmı muhalefet etmeyi tercih eder. Örneğin, Nakşibendîlerin dinî isyanların çoğuna aktif olarak katıldıkları ve bugün Türkiye'deki İslâm'ın en güçlü eğilimlerinden birini temsil ettikleri biliniyor⁴. Oysa Cumhuriyet dönemine etkilerini sınırlı bir şekilde taşıyabilen Üçüncü Devre Melâmîleri yeni yönetimi karşılarına almamaya özen göstermişlerdi.

Muhammed Nûru'l-Arabî'nin hayatı göz önüne alındığında, tasavvufî eğilimi, Halvetî, Ekberî, Üveysî silsilelerinin de bulunmasına rağmen esasen Nakşîlik ve Melâmîlik olarak belirir⁵. Muhammed Nûru'l-Arabî önce Nakşî şeyhi Yusuf Efendi'ye daha sonra yine Nakşî şeyhi Kazanlı Abdülhâlik Efendi'ye intisap etmiş, halifesi Şeyh Trabzonlu Mustafa Efendi'den Nakşî icazeti alarak irşat ve teslike mezun olmuştur⁶. Ayrıca, 1843'teki hac yolculuğu esnasında Mekke'de Melâmî Derviş Muhammed ile görüştü⁷. Aslında, 1839-1870 arası Muhammed Nûr'un Rumeli Nakşîliği ile Melâmîlik arasında bir tasavvuf sistemi tesis etmeye çalıştığı dönemdir. Bu dönemin bir özelliği, onun, Rumeli'nin çeşitli şehirlerindeki Osmanlı asker-sivil bürokratla-

sonra bir değişiklik olmuştur. Zira, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar'da* (İstanbul 1969, s.268-269) *Melâmîyye-i Nûriyye'nin Nakşibendîyye'nin bir kolu olduğunu* ileri sürer.

⁴Thierry Zarcone, "Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti:Zulümden Yeniden Dinî Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)", *Türkiye Günlüğü*, Yaz 1993, Sayı 23, s.99.

⁵Muhammed Nûru'l-Arabî'nin geniş ölçüde kayıtlara geçen hayatı hakkındaki bilgiler kendisinin *Menbau'n-Nûr* adlı risalesi (Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, Nr.4363, v.26b-28b) ile önde gelen bağlularından Harîrîzâde Kemaleddin'in *Tibyân* (III, v.215a-217a)'ına dayanmaktadır. Bunlardan yararlanılarak çeşitli eserlerde Şeyh'in biyografisi ele alınmıştır. Örneğin bkz. Vîcdanî, s. 87-93; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.231-242; Yakub Çiçek, *Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin:Hayatı-Eserleri ve Tibyânı vesâilî'l-hakaik fî beyânî selâsîlî't-tarâik Muhtevâsı Kaynakları*, Öğr. Üyeliği Tezi 1982; Yusuf Ziya İnan, *Seyyid'ül Melâmî Muhammed Nur'ül Arabî (Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri)*, İstanbul 1971, s.10-26.

⁶Vîcdanî, s.88,91; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.232,235,237. Vîcdanî (s.101), Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Nakşibendî ve Halvetî tarikatlarından sülûk ve irşad iznine sahip olup Kemaleddin, Ahmed es-Sâfi ve Abdurrahim Efendiler gibi önde gelen halifelerine iki tarikattan sülûk ve irşad izni verdiğini bildirir.

⁷*Menbau'n-Nûr*, v.27b-28a; Vîcdanî, (s.91-92,98) Şeyh'in hac esnasında Melâmî Derviş Muhammed ile ilgi kurması ve Kemaleddin Efendi'nin eserinde onun için *Melâmîyye-i Nûriyye* adıyla bir kısım açtığı dikkate alınırsa kendisine Melâmî şeyhi dendiğinden haberdar olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtir.

rını etrafında toplayabilmesi, diğeri ise İstanbul'a yaptığı ziyaretler ile şehrin gündelik hayatında sahip olduğu tasavvuf anlayışını yaymasıdır⁸. 1870 yılı hayatında önemli bir dönüm noktası olacaktır. Zira bu tarihte kendisine "kutbiyet" verildiğini açıklamış ve resmen Üçüncü Devre Melâmîliği'nin kurucusu sayılmıştır⁹.

İstanbul'a yaptığı seyahatte Bayramî Melâmîlerini temsil eden Abdülkadir-i Belhî'yi (ö.1923) ziyaret ederek kendisine bağlamak, ve bu suretle bütün Melâmîler tarafından kutupluğunun kabulünü tescil ettirmek istemişti. Diğer taraftan Abdülkadir Efendi, Bayramî Melâmîleri'nin geleneğine bağlı kalarak melâmîliğin esaslarını kendilerinden farklı yorumlayan bu yeni şeyhi kibar bir üslupla reddetmişti¹⁰. Böylece 1880'lerden itibaren İstanbul'da iki ayrı Melâmî zümresinin faaliyeti izlenebilir. İkinci devreyi temsil eden Bayramî Melâmîleri daha ziyade esnaf grubu içinde güçlü bir organizasyona dayandırılarak Üçüncü Devre Melâmîleri aydın çevrelerde rağbet görmüştür¹¹. Bu geleneğin Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini göreceğiz.

I

Son dönem Melâmî geleneğinin Osmanlıdan Cumhuriyete taşıyıcısı olarak dikkatimizi çeken şahsiyetlerin başında Fatih Türbedarı Ahmed Amiş Efendi (ö.1920) gelir. Şa'bâniyye tarikatından Kuşadaviyye şubesine mensup olan Ahmed Amiş Efendi'ye Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin Efendi tarafından Nakşibendî icâzetnâmesi verilmiştir. Bunun yanı sıra, Muhammed Nûrû'l-Arabî ile görüşmüş ve ondan da icâzet almıştır¹². Esasen kırk yılı bulan hilâfeti müddetince Halvetiyye pek az da Nakşibendiyye icâzetnâmesi vermiştir¹³. Bununla beraber Amiş Efendi zamanının önde gelen bir Melâmîsi olarak tanınmaktaydı¹⁴. O, tarikatların merasim, âdâb ve erkânından uzak

⁸ Ekrem Işın, "Melâmîlik", *DBİSTA* 5, 386.

⁹ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.238-239; Işın, s.386.

¹⁰ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.239.

¹¹ Işın, s.386.

¹² Vîcdanî, s.101-104; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, IV, s.110; Süheyl Ünver, *Amişnâme*, Süleymaniye Ktp. Defter Nr.960, s.1-3; Nihat Azamat, "Ahmed Amiş Efendi", *TDVİA*, II, 43-44.

¹³ Vîcdanî, s. 102.

¹⁴ Vîcdanî, s.101,102; Hüseyin Vassaf, kendilerinde melâmet neşesinin galip olduğunu kaydeder (s.110). Osman Nuri Ergin de Muhammed Nuru'l-Arabî ve Amiş Efendi arasında geçen bir konuşmaya dayanarak Muhammed Nuru'l-Arabî'nin hayatta iken *kutbiyetin* ona geçeceğini tebşir ettiğini kaydeder (*Bahkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul 1942, s. 163-164) ki ikisi arasında böyle

kalarak sâliklerini melâmetle irşâd yöntemini tercih ediyordu¹⁵. Sadık Vîcdânî, onun “Mücâhedâtın bir kısmını Kuşadalı kaldırdı, mütebâkisini da ben ref’ ettim” dediğini kaydeder. Ancak bu sözlere nüfuz edemeyenlerin onu zamanın bir kısım “Melâmiye-i lâübâliyesinden” saymışlar ise de bunun iftira olduğunu sözlerine eklemeyi ihmal etmez¹⁶. Belki de bu *sû-i zândan* dolayı olsa gerek Amiş Efendi’nin kendisine Melâmî denilmesinden fazlasıyla rahatsız olduğu, hattâ bunu yasakladığı bilinmektedir¹⁷. Halvetî-Melâmî geleneğine dayalı bir tasavvuf anlayışına sahip olan Amiş Efendi’nin etrafında toplanan Bursalı Mehmed Tâhir, Babanzâde Ahmed Naim, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Avni Konuk ve Abdülaziz Mecdî Tolun’dan oluşan bir grup, öyle anlaşıyor ki, aynı zamanda Melâmî meşrep Halvetîlik ile Nurîlik arasında ilişki sağlamada önemli rol üstlenmişlerdir¹⁸. Bu grup içinde konumuzla doğrudan ilgili olmaları sebebiyle üzerinde duracağımız isimler Bursalı Mehmed Tâhir ve Abdülaziz Mecdî Efendi’dir.

Bursalı Mehmed Tâhir (ö.1925) Harîrîzâde ile Melâmî neşveyi benimsemiş ve Manastır Askerî Rüşdiyesi coğrafya öğretmeni iken Ustrumca’da Muhammed Nûrî’l-Arabî’yi ziyaret ederek ona bağlanmıştır. Bu dönemde Melâmîliğin olduğu kadar İttihad ve Terakki’nin de önde gelen şahsiyetlerinden olan Bursalı Mehmed Tâhir 1908’de Bursa milletvekili olarak Meclis-i Meb’ûsan’a girmiş ve bu görevi 1911’de sona ermiştir¹⁹. Mehmed Tâhir, Amiş Efendi’den de istifade etmiştir. Nitekim kendisi tasavvuf anlayışını Halvetî tarikatı, Melâmî meslek ve meşrebi olarak dile getirmektedir²⁰.

Amiş Efendi’nin temsil ettiği Melâmî anlayışının Cumhuriyet dönemine aktarılmasında özel bir yeri olan Abdülaziz Mecdî Efendi’nin (ö.1941) ise Osmanlı döneminde renkli bir siyasi hayatı olmuştur²¹.

bir bağ kurulması önemlidir.

¹⁵ Azamat, Ahmed Amiş Efendi, s.44.

¹⁶ Vîcdânî, *Tomar-ı Turuk-ı ‘Alîyyeden Halvetîyye*, İstanbul 1338-1341, s.82; Vassaf, s.110.

¹⁷ Vîcdânî, *Melâmîlik*, s.104.

¹⁸ Işın, s.386.

¹⁹ Ömer Faruk Akün, “Bursalı Mehmed Tâhir”, *TDVİA*, VI, 453,454; Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2002. s.115. Hayatı ve eserlerine dair bkz. Akün, s.452-461; Muallim Vahyî, *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan: Bursalı Tâhir Bey*, İstanbul 1334; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* s.328-330.

²⁰ Vîcdânî, *Melâmîlik*, s.103.

²¹ II. Meşrutiyetten sonraki ilk seçimlerde Balıkesir milletvekili seçildi ise de İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin muhalif kanadında yer aldı. Dolayısıyla ikinci seçimlerde dışarıda kaldı. 1920’de tekrar

Mecdi Efendi, 1923-1924 yıllarında Şer'iye ve Evkaf Vekâleti müsteşarlığı yaptı. Vekâletin kaldırılması ile ismi onun yerine kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı için söz konusu olduğunda Ankara'dan İstanbul'a döndü. Aslında, Cumhuriyet döneminde resmi ve özel hiçbir görevi kabul etmeyerek sadece dinî-tasavvufî sohbetlerde bulunmayı tercih edecekti²². Muallim Cevdet, Osman Nuri Ergin ve Süheyl Ünver'i bir araya getiren de işte 1925'ler itibariyle Abdülaziz Mecdi'nin bu sohbetleridir²³. Türk müesseseler ve kültür tarihçisi olarak tanımlayabileceğimiz Osman Nuri Ergin'in tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde Abdülaziz Mecdi yanında İsmail Fennî ve Ahmed Naim beylerin de etkisi büyüktür²⁴. Osman Nuri ile Süheyl Ünver'in tanışmaları 1924'tedir ve onu Mecdi Efendi'nin sohbetlerine götüren de Süheyl Bey'dir²⁵. Muallim Cevdet ile Süheyl Bey'in tanışmaları ise 1920 yılına rastlar²⁶.

Bu sohbet grubunun üyeleri hakkında ekseriyetle isimleri dışında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Ancak nispeten küçük bir grup olduğunu söyleyebiliyoruz²⁷. Türk kültür tarihine yönelik çalışmalarıyla tanınan Süheyl Ünver'in bunların içindeki yeri hemen fark edilir²⁸.

milletvekili seçildi ve ikinci reis vekili olarak görev yaptı (Nihat Azamat, "Abdülaziz Mecdi Efendi", *TDVİA*, I,101). Siyasi hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ergin, s.93-119.

²² Azamat, s.191:Kara, s.75.

²³ Ahmed Güner Sayar, *A. Süheyl Ünver Hayatı. Şahsiyeti ve Eserleri 1898-1986*, İstanbul 1994, s.160-161.

²⁴ Sayar, "ERGİN, Osman Nuri", *TDVİA*, XI, 297. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s.166-170; A. Süheyl Ünver, "Osman Ergin Çalışma Hayatı ve Eserleri:1883-1961", *Belleten*, XXVI, 1962, 163-178. Ergin, ilahî bir lütuf eseri olduğunu düşündüğü A. Mecdi ile tanışmalarını *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun* (s.229-230) adlı eserinde anlatır.

²⁵ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s.161-162.

²⁶ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s.162. Nitekim Abdülaziz Mecdi, Muallim Cevdet'in vefatında duyduğu üzüntüyü dile getirirken,

Fakat üç zatı âli var senin aşkınladır maruf

Beyanatı bu üç zatın senin ezkârına matuf:

Biri ilmile meşhur-i zaman mektupçu Osmandır

Biri doktor Süheyl oldu o da aşkınla çaşandır²⁶

demek suretiyle aralarındaki ilişkiyi açıklar (*Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, Derleyen: Osman Nuri Ergin, İstanbul 1937, s.486).

²⁷ Söz konusu grubun üyeleri ve aralarındaki ilişkinin niteliği konusundaki bilgilerimiz esas olarak Süheyl Ünver'in defterlerine dayanmaktadır. Örneğin, bkz. Ünver, Süleymaniye Kütüphanesi, Defter Nr. 74, s.3,4,6;189, s.42,47,50,57,61;190, s.4,8,38;195, s.10,11.

²⁸ Süheyl Ünver kendisinin Abdülaziz Mecdi Efendi'ye ıntisabını ayrıntılı bir şekilde anlatır bkz. Defter Nr. 195, s.65-70. Ayrıca Mecdi Efendi'ye gönderdiği mektuplarda ona duyduğu derin bağlılık açıkça görülür. Örneğin, Ünver, Defter Nr. 191, s.7,10,18,19. Süheyl Ünver'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sayar, A. *Süheyl Ünver*.

Zira, Mecdi Efendi ile Süheyl Ünver arasındaki bağ o kadar kuvvetlidir ki vefatı sonrasında sohbetine katılanlardan bir kısmı Süheyl Ünver'e bağlanmak ister²⁹. Mecdi Efendi'nin yokluğunda grupla ilgilendiği ve ona bilgi verdiği göz önüne alındığında bunun geçerli bir sebebe dayandığı anlaşıyor³⁰. Aslında Amiş Efendi'den Abdülaziz Mecdi ve Süheyl Ünver'e ulaşan, bir başka deyişle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan tasavvuf çizgisinin sürekliliğini yine Süheyl Ünver'in şu sözleriyle teşhis edebiliriz; "Mübarek Âmiş Efendi Hazretleri hayatım boyunca benim sağ gözüm; Mecdi Efendi hocam, ki onun ...halefidir, sol gözüm...İşte benim iç huzurum ve benim sükûn kaynağım"³¹.

Burada Muhammed Nuru'l-Arabî'nin İstanbul'daki önemli temsilcilerinden biri olması dışında, Cumhuriyet dönemine intikali sağlanması bakımından üzerinde durmak istediğimiz bir diğer önemli şahsiyet de Hacı Maksud Efendi'dir (ö.1929)³². Nitekim, Hacı Maksud'un yetiştirdiği Hasan Sabri Dölen İstanbul'da bir *Vahdet-i Vücut* temsilcisi olarak rol alır. Hacı Maksud'un hilâfet verdiği Hacı Cemal (ö.1930) ile Ankaralı Arabacı İsmail Ağa (ö.1938)'nın ise halifeleri bulunmamaktadır³³. Priştineli olan Hacı Maksud Efendi medrese tahsilinden sonra bir ara Fatih Camii'nde müderrislik yapmış ve Nakşibendi tarikatına intisap etmişti. Ancak memleketine döndüğünde yaptığı vaaz ve sohbetlerdeki tasavvufi görüşleri sebebiyle hakaretlere uğramıştı³⁴. Bunun yanı sıra yönetimle de arası bozulur. İstanbul'da yaptığı ateşli vaazlar yüzünden Bekirağa zindanına atılır ve burada aylarca kalır. Her ne kadar sonunda suçsuz olduğunun anlaşıldığı kaydedilse³⁵ de bu vaazların içeriğini bilemiyoruz. Şüphesiz ayrıntılar bizim için çekici olabildi. Divanındaki şu sözleri maruz kaldığı davranışlar karşısında duyduğu tepkinin bir ürünü olmalıdır;

²⁹ Sayar, *A Süheyl Ünver*, s.281.

³⁰ Ünver, Defter Nr. 195, s.9, 10-11. Mecdi Efendi'nin Süheyl Ünver'den kendisine yakınlık duyan bir kişi ile görüşmesini istemesi ve yazdığı mektubun ancak bir müşşidin ağzından çıkacak sözlerle benzediğini belirtmesi (Ünver, Defter Nr.190, s.26) bu düşüncüyü daha da kuvvetlendiriyor.

³¹ Sayar, *A Süheyl Ünver*, s.503.

³² Gölpinarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, s.336; İnan, s.79-80. Oğlu Sadettin Bilginer'in *Allâh ve İnsân* (İstanbul 1991) isimli eserinde Hacı Maksud'un hayatı yanında divanı da mevcuttur. Bilginer, (s.185) onun ilim ve fazlını takdir eden Muhammed Nuru'l-Arabî'nin, Melâmilîğin mütefekkir kimseler arasında yayılması için kendisini İstanbul'a gönderdiğini belirtir.

³³ İnan, s.80-81; Bilginer, s.186.

³⁴ Bilginer, s.181.

³⁵ Bilginer, s.183.

"Müderriş, Hoca, ve Müfti ederler türlü bühtânı,
Edinmiş her biri bir câh, bürünmüşler yalan içre.

Giydikleri Derviş sıfat, ezberlemiş üçbeş lûgat,
Zahirleri pür mârifet, bâtınları akrep yılân"³⁶.
Yine, Bursalı Mehmed Tâhir de;

"Sanma, ey zahit bizi kim öyle hor ü ahkarız.
Bizler, ol âyine-i âlem-nümâ-yı ekberiz,
Taliban-i feyz-i Ahmed, bendegân-ı Haydarız,
Nakşibend suretteyiz; lâkin Melâmî meşrebiz.
İsm-i zatı her nefes tekrar eden hak mezhebiz.

Zâhidâ, erbab-ı gaflet sandığın, lâ-şüphe sen,
Dahledip kürsüde halkın boynuna takma resen,
Şuğl-i uşşak manevîdir, ne bilir erbab-ı fen?"³⁷

derken tasavvufî neşesini açıklamanın dışında herhalde çevresinde kendileri hakkında varolan olumsuz kanaatlere cevap verme ihtiyacı duyuyordu.

II

Hacı Maksud Efendi farklı kişiliğiyle Son Dönem Melâmîleri'nin yönetim ve halk ile olan ilişkilerinin tahlil edilmesinde iyi bir örnektir. Şüphesiz örneklerin sayısını arttırmak mümkündür. Nitekim, bizzat Muhammed Nuru'l-Arabî çoğunluğu memurdan oluşan bir gruba Şeyh Bedreddin'in "Varidat"ını okuttuğunda *neşr-i ilhad* ettiği gerekçesiyle merkeze şikayet edilmişti³⁸. Bir sünnet düğününde ise Melâmîler'in hareketleri İstanbul'a "Melâmîler davul zurna ile zikrediyorlar" şeklinde bildirildiğinde meselenin soruşturulması için Muhammed Nûr İstanbul'a davet edilecekti³⁹. Yine onun halifelerinden olan Abdülkerim Ruhi Efendi, müritlerinin "melâmetle sermest olarak vahdete dair konuşmaları ve şer'an mubalâtsizlikleri görüldüğünden" Bursa'ya sürgün edilir⁴⁰. Bunların yanı sıra Osman Nuri Ergin'in Beyoğlu Müftüsü

³⁶ Bilginer, s.214, 230.

³⁷ Ergin, s.225.

³⁸ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.238.

³⁹ Gölpinarlı, s.305.

⁴⁰ Gölpinarlı, s.318.

Recep Arusan'a dayanarak verdiği bilgiler Ahmed Amiş Efendi ve daha geniş çerçevede de Melâmîler'e karşı duyulan tepkiyi yakalamamıza imkan verecek niteliktedir. Buna göre, Fatih hocaları, Ahmed Amiş Efendi'ye iyi gözle bakmamakta ve görüşmemektedirler. Recep Arusan, "herkesin zındık diye görüşmek istemediği" türbedar hakkında Mecdi ve Ahmed Naim'in etkisinde kalır ve bir gün onunla tanışmaya karar verir. Buluşmaları esnasında Amiş Efendi'ye, Arap Hoca ile görüştüğü ve Melâmî olarak tanındığından bahseder. Bunun üzerine, Amiş Efendi, Melâmî adında bir tarikatın bulunmadığını, Muhammed Nûr'un ise çok büyük bir zat ve kendisinin sohbet şeyhi olduğunu açıklar⁴¹. Benzer bir değerlendirmeye Abdülaziz Mecdi hakkında da rastlıyoruz. Bursalı Mehmed Tâhir'i konu alan eserinden tanıdığımız Muallim Vahyi, Abdülaziz Mecdi Efendi'nin latifeye ve mizaha meyyal bir yapıya sahip olduğu "Bazı pek donuk ve tutuk beyinler tarafından meczupça bir zındık telâkki edilmesinin yegâne sebebinin" de bu olabileceğini ifade eder⁴². Ne yazık ki tanıtım esnasında ayrıntılar verilmiyor. Ancak, Mecdi Efendi'nin en azından bir kesim tarafından nasıl eleştirildiğine dair bizim için önemli bir veri sunuyor.

Bütün bunlar göz önüne alındığında, söz konusu grubun yönetim ve diğer sûfî çevreler üzerinde Bayramî Melâmîleri kadar olmasa da belli bir tedirginliğe sebep olduğu ileri sürülebilir. Böyle bir tavrın sebebi düşünüldüğünde ise Muhammed Nuru'l-Arabî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arâbî, Şeyh Bedreddin, Niyazi-i Mısri ve Seyyid Ahmed İbn İdris gibi vahdet-i vücud taraftarlarının eserlerini şerh ettiği ve onlara mütemayıl bulunduğunu⁴³ hatırlamak yerinde olacaktır. Böylece, öğrencilik yıllarında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye duyduğu ilgi ve hayranlığın, Bursalı Mehmed Tâhir'i⁴⁴ Üçüncü Devre Melâmîleri'ne ulaştırmasının bir tesadüf olmadığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede Hacı Maksud'un;

⁴¹ Ergin, s.147-149. Yine Ergin'in kaydına göre (s.217), Amiş Efendi Muhammed Nûr ile görüşüp döndükten sonra aleyhindeki söylentiler o kadar çoğalır ki talebesi olmakla birlikte tarikat itibarıyla kendisine intisabı olmayan İsmail Fenni bile hocasına dedikoduları anlatarak bunun sebep ve mahiyetini öğrenmek ister. Görüşme sonrasındaki söylentiler de bu konudaki görüşümüzü desteklemektedir.

⁴² Vahyi'nin söz konusu kaydı Ergin'in *Abdülaziz Mecdi Tolun* kitabının "irtihalleri ve hizmetleri ve şahsiyeti hakkında yazılan yazılar" bahsinde yer almaktadır (s.326).

⁴³ Gölpınarlı, s.249.

⁴⁴ Muallim Vahyi, s.20-23, 29. Bursalı Mehmed Tâhir'in bu ilgisinin devam ettiği eserlerinde de ortaya çıkıyor. Örneğin, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî* (İstanbul 1316) adlı eseri sadece bir hal tercümesi olmaktan ziyade İbnü'l-Arabî hakkındaki yanlış kanatlar karşı savunma ve yüceltme amacı taşır (Akün, s.456).

*"Ki yani hiç eşyâ kalmayınca,
Vücûd-i Hakdır diyen "Enel Hak".
"Hulûsî" bu bahırda mahvolunca,
Lisân-ı Hak der Enel Hak muhakkak."*

şeklindeki sözleri dikkat çekicidir⁴⁵. Aslında bu mesele Cumhuriyet döneminde de sohbetlerinin temel konusu olmaya devam etmiştir. Hattâ, Osman Nuri Efendi'nin bir takım sözleri muhitinde vahdet-i vücud meselesinde vahdet-i mevcud'a saptığı yorumlarına sebep olmuştur⁴⁶.

III

Dervişlere has özel bir mekân ve özel kıyafete karşı olan Melâmîler'in Cumhuriyet döneminde diğer tarikatlara mensup dervişlere göre daha rahat bir ortamda meşreplerinin gereklerini yerine getirdikleri söylenebilir⁴⁷. Bu açıdan bakıldığında gerçekten de yeni yönetime uyum konusunda diğerlerine göre tasavvuf anlayışlarından kaynaklanan daha farklı bir konuma sahip oldular. Ancak böyle bir kabulde birlikte şu soruları sorabiliriz: Acaba bu uyum bazı noktalarla sınırlı mı kaldı? Yani aralarında belli bir güvensizlik mevcut muydu? Yoksa yönetimin yeni idealleri ile tam bir uyum sağlanabildi mi? Bunun için Cumhuriyet reformlarının söz konusu grup tarafından nasıl algılandığına daha yakından bakmak gerekiyor. Ne yazık ki, Abdülaziz Mecdi veya diğer geçiş dönemi Melâmîlerinin bu konudaki fikirlerini ayrıntılarıyla bilemiyoruz. Bununla beraber Osman Nuri ve Süheyl Ünver gibi Abdülaziz Mecdi'nin sohbet toplantılarına katılanların eserlerinden geçiş döneminin nasıl değerlendirildiğine dair bir takım ipuçlarını yakalama imkanından da tamamen mahrum değiliz. Tabii ki bunlar Melâmîler'in bütün düşüncelerini yansıtmayacaktır. Ancak en azından kayıtlara geçen hususlarda söz konusu dönemi değerlendirmemize yardımcı olacak niteliktedir.

Söz konusu Melâmîler, Cumhuriyet uygulamalarına dair tavırlarını en açık bir biçimde 1924'te tekkelerin kapatılmasında dile getirirler. Onlara göre bu karar dinî bir niteliğe sahiptir. Dayandıkları temel ise

⁴⁵ Bilginer, s.223.

⁴⁶ Mâhir İz, *Yılların İzi*, İstanbul 1975, s.161 dipnot 72.

⁴⁷ Kara, s.46.

Kuşadalı ve Amiş Efendi geleneğidir. Amiş Efendi'nin "Mücâhedâtın bir kısmını Kuşadalı kaldırdı, mütebâkisini da ben ref' ettim" sözleri Süheyl Ünver'i cezbetmişti. Nitekim, Süheyl Ünver'e göre de tarikat geleneklerine son verilir. Çünkü bunlara artık lüzum yoktur. Ancak, sohbetler garezsiz toplantılar halinde daima mümkündü⁴⁸. Melâmîler'in sohbet toplantıları için tekke ve zaviye gibi özel mekanları yoktu ama bu toplantı geleneğini büyük bir titizlikle yerine getirdikleri anlaşıyor. Hattâ, Mecdi Efendi'nin toplantıları mesafe sebebiyle yapılmadığında, grup içindeki irtibat ve dayanışma mektuplar aracılığıyla yerine getiriliyordu. Örneğin, kendisinin her konuda haberdar edilmesini isteyen Abdülaziz Mecdi, Süheyl Ünver'e yazdığı mektuplarda mektup yazanlara dua ettiğini, ve onlara kalben cevap verdiğini kaydeder. Bir buçuk ayda cevap yazamadığı mektupların adedinin 120'den fazla olduğunu bildirmesi yoğunluğun boyutunu gösteriyor⁴⁹. İşte bu yoğunluğun ortaya çıkardığı gerçek, aralarındaki bağ ve bunun korunmasına verdikleri önemdir.

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına olduğu gibi çarşafın kalkmasına da siyasi değil dini bir anlam yüklerler. Rivayete göre, bu Amiş Efendi'nin ağzından çıkan bir söz üzerine gerçekleşmiştir. Amiş Efendi'nin kendisini ziyarete gelen Mecdi Efendi'ye hadiseyi naklederken "Bir kere ağzımdan çıkmış bulundu. Söylememeli idim. Fakat herhalde söylediğim gibi olacak, çarşaf kalkacaktır." demiştir. Cumhuriyet devrinde sözünün nasıl ve ne suretle çıkmış olduğunu bilmem ki izaha hacet var mı?"⁵⁰ derken Ergin bu konuda kendi bakış açısını da açığa vurmaktadır. Benzer bir açıklamayı türbelerin kapatılmasında da görmekteyiz. Buna göre, Amiş Efendi Abdülaziz Efendi'ye Fatih'in sandukasını ve etrafındaki gümüş parmaklıkları işaret ederek "Bunlar zait ve faydasız şeylerdir, satmalıdır, böyle durdurulmamalıdır." demiştir. Zamanla sözleri kısmen yerine geldi. Türbeler kapatıldı"⁵¹. Bu örneklerde dikkati çeken husus, keskin bir reddetme ve muhalefetin değil, aksine bir kabullenmenin olmasıdır. Ancak hemen belirtelim ki, söz konusu kabullenme önemli ölçüde kendi tasavvuf anlayışlarına uygun bir söylemle meşrulaştırmaya dayanmaktadır. Bundan dolayı-

⁴⁸ Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s.503.

⁴⁹ Ünver, Defter Nr. 189, s.49,50,54; Defter Nr. 190, s.4,5,6 (mektup 2).

⁵⁰ Ergin, s. 160-161.

⁵¹ Ergin, s.162-163.

dır ki, Abdülaziz Mecdi Efendi birçok kimsenin fena gördüğü hâdis ve inkılâplar hakkında “Allah’ın iradesi olmadan, kudreti taallûk etmeden bir sinek bile kanadını oynatamaz”⁵² diyecektir. 1924 gibi önemli bir tarihte sohbetine katılan ve kendisine görüş soranlara “çok bozulduysa, çok düzelecek, çabuk bozulduysa çabuk düzelecek” şeklinde cevap verir⁵³. Böylece, yaşananların Allah’tan olduğunu ifade eder ve bunu dayanılması gereken, gelip geçici bir dönem olarak değerlendirir.

Peki bu kabullenme yönetim cephesine nasıl yansımıştı? Yani yönetimin onlara bakışında diğer sûfî çevrelerle karşılaştırıldığında bir farklılıktan söz edilebilir mi? Cumhuriyet rejimi bildiği gibi laik bir düzeni amaçlamaktaydı. Bu çerçevede oluşturulan pozitivist Batılılaşma projesi gereği Osmanlı devletinde asırlar boyu siyasal, toplumsal ve kültürel alanda hakim olan İslâm bu sektörlerin dışına çıkarılıyordu. Böylece 1924’ten itibaren kısa bir zaman içerisinde Türkiye Cumhuriyeti’nde İslâm adım adım kamusal alanın dışına itildi⁵⁴. Böyle bir ortamda söz konusu Melâmîler rejim için doğrudan bir tehdit olarak görülüyorlardı. Ancak, tasavvufî çevreye mensup olmaları şüphe edilmeleri için yeterliydi. Nitekim, Abdülaziz Mecdi Efendi özellikle tekkeler kapatıldıktan sonra çok sayıda ziyaretçisi bulunduğundan, tarikat fikrini yaydığı ve müdafaa ettiği tarzında isnatlara uğramıştır. İlk anda tahkikata gerek görülmesi de daha sonra evi araştırılır ve kendisindeki mektuplarda yer alan hürmetkârane yazılmış ifadelerden bir anlam çıkartılır diye bütün evrakını yakmak zorunda kalacaktır⁵⁵.

Gerçekte güvensizlik karşılıklıydı. Rejimin aleyhinde faaliyette bulunmasalar da mevcut siyasî ortam sözünü ettiğimiz ihbar ve isnatlarla birleştiğinde grubun gizlilik konusunda zaten geleneğinde varolan hassasiyetini daha da arttırmıştır. Örneğin, Mecdi Efendi tasavvufun muğlak ve çetrefil meselelerini Süheyl Ünver’e aktarırken gizliliğin önemini vurguluyor, “yazmamanın ve söylememenin münasib olduğunu” telkin ediyordu⁵⁶. Yine, tarikatlar kaldırıldıktan ve tekkeler

⁵² Ergin, s.258.

⁵³ Ünver, Defter Nr. 74, s.7.

⁵⁴ Ocak, “Merkez-Çevre İlişkileri Çerçevesinde Türkiye’de Lâiklik, İslâm ve Terör”, *Türkiye’de Terörizm Dünü, Bugünü, Gelişimi ve Alınması Gereken Tedbirler*, Ankara 10-11 Mayıs 2000, (Bildiriler), s.22-23.

⁵⁵ Ergin, s.257.

⁵⁶ Ünver, Defter Nr. 74, s.9; Sayar. A. *Süheyl Ünver*, s.133.

kapatıldıktan sonra, Mecdi Efendi tasavvuf meselelerini açıkça söylemekte, hele mektup ve kitap halinde yazmakta ihtiyatla hareket etmekteydi. Aslında, tekkeler ve tarikatlar kapatılmadan önce de, tanımadığı kimselerin yanında bu türlü konuları söylemekte ve yazmakta tedbirli davranmaktaydı⁵⁷. Bunu, 1923 tarihli bir mektubunda; “Hayat-ı ma’nevîyemde sır ü’l-esrara müteallik olmayarak vicâhî canlı sözler söylediğim vardır; fakat yazdığım yoktur”⁵⁸ demek suretiyle gayet güzel bir biçimde açıklar.

Tahmin edilebileceği gibi, yazmamak kadar konuşmamanın da önem kazandığı zamanlarda sessiz kalınacak konuların başında siyaset gelir. Abdülaziz Mecdi Efendi’nin sohbetlerinde Cumhuriyet yönetiminin siyaseti üzerine söz açmak “billhassa hükümeti ve yapılan inkılâpları münakaşa etmek isteyenleri kısa, fakat hakîmane sözlerle tenvir ve tatmin ettiği” kaydedilir⁵⁹. Ünver’in, Mart 1924 tarihli bir kaydına göre, Mecdi Efendi, şer’iyenin ve hilâfetin kaldırılması konusunda ne düşündüğünü açıklamaktan kaçınmaktadır. Aynı sükunluğu Ankara’da ziyaretine gelen milletvekillerinin sorularına rağmen siyasete dair konuşmamak ile de sürdürür⁶⁰. Söz konusu kayıtlar onun Cumhuriyet döneminde aktif siyasetin dışında kaldığını hattâ bu konuda konuşmamaya özen gösterdiğini ifade ediyor. Süheyl Ünver de Türk siyasal hayatını yakından takip etmesine rağmen siyasete bulaşmamıştı⁶¹. Ahmed Yakupoğlu akademi eğitimini bitirdiğinde Süheyl Ünver’in ona verdiği nasihat, istediğini yapmakta izinli olduğu sadece siyasetin yasak olduğudur⁶². Yine “Emektardan Genç Doktorlara Müjde” başlıklı yazısında gayet iyi siyaset bilmelerini fakat siyasete girmemelerini tavsiye edecektir⁶³. Süheyl Ünver’in bu tavrında kişisel tercihi kadar Mecdi Efendi’nin telkininin de etkili olduğunu düşünebiliriz.

Aslında, siyasetin herhangi bir sûfî grup için barındırdığı tehlikeler sebebiyle Mecdi Efendi ve takipçilerinin bunun dışında kal-

⁵⁷ Ergin, s.236.

⁵⁸ Ünver, Defter Nr.190, s.18.

⁵⁹ Ergin, s.258.

⁶⁰ Ünver, Defter Nr. 74, s.7-8.

⁶¹ Sayar, *A Süheyl Ünver*, s.477.

⁶² Sayar, *A Süheyl Ünver*, s.289.

⁶³ Sayar, *A Süheyl Ünver*, s.514.

maya özen göstermeleri anlaşılır bir tavidir. Diğer taraftan, Abdülaziz Mecdi Efendi'yi ele aldığı eserinde Ergin'in siyaset hakkındaki düşünceleri dikkate değerdir. Zira bunu verirken rejimin uygulamalarını nasıl değerlendirdiğini başka bir açıklamaya gerek duyulmayacak bir biçimde ortaya koyar. Abdülaziz Mecdi Efendi'nin Ayaşlı Şakir Efendi'nin "siyaset velayetten yüksektir" dediğini nakleden Ergin, ilk anda şaşırtıcı gelen bu ifadeyi destekleyecek örnekler sunar ve kendi zamanı için Atatürk'ün icraatını gösterir; "Atatürk, siyasî bir adamdı. Onun 15 sene içinde siyaset kuvvetiyle yapmış olduğunu, her hangi bir velinin velayet kuvvetiyle yapmasına imkân var mıdır? Şüphesiz yoktur. Çünkü ezeli ve ilâhî kanun böyledir. Velayet kuvvetiyle hareket eden bir kimseden, mekteplerden din derslerini kaldırmak, mukaddes sanılan Arap harfini terkederek, yerine Lâtin esasından, başka bir harf kabul etmek, İslâm serpuşu sanılan fes ve sarığı bırakarak halka şapka giydirmek beklenebilir mi? Fakat Atatürk, böyle yapmakta idareten ve siyaseten fayda görmüş ve bir an tereddüt etmeksizin bunları yapmıştır"⁶⁴. Onu rahatsız eden uygulamadaki bazı aşırılıklardır. Eleştirilerini yönelttiği de bu aşırılıklardır. Örneğin, Fikret'in dinsiz olmakla birlikte vicdanlı ve temiz bir kişi olduğunu, döneminde onun gittiği yanlış yoldan giden bir çok okul müdürü ve öğretmen görüldüğünü, "güya inkılâp ve lâiyklik memlekette dinsizliği yaymak içinmiş! ve böyle kraldan ziyade kral taraftarı görünülürse hoşla gidilmiş! zanniyle bu bozgunculuğu"⁶⁵ yaptıklarını kaydeder. Süheyl Ünver ise laiklik ve İslâmiyet arasında bağ kurulabileceğini düşünmektedir. Laiklik konusundaki görüşleri sorulduğunda verdiği cevap, laikliğin dinsizlik olmadığı, dindar bir kişinin de laik olabileceği yani çalıştığı sahada dinî tesirler yapmadığıdır⁶⁶. Zaten kendisini sadece müslüman değil laik olarak tanımlamaktadır⁶⁷. Yine, Atatürk'ün laik-cumhuriyetçi rejimle İslâmiyet'e büyük hizmetler ettiği inancındadır⁶⁸.

Bu kişilerin Cumhuriyetin laiklik ve Batıcılık olarak beliren idealeri hakkında gerçek anlamda ne düşündüklerini ve sohbet toplantıla-

⁶⁴ Ergin, s.154-155.

⁶⁵ Ergin, s.185.

⁶⁶ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s.488. Sayar, metnin tamamı okunduğunda söyleşinin 1936-1956 arasında muhtemelen de 1940'lı yıllarda yapıldığını düşünmektedir.

⁶⁷ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s.490.

⁶⁸ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s.554.

rında nasıl değerlendirdiklerini bütün açıklığıyla tespit edemiyoruz. Bu aşamada Mecdi Efendi'nin Cumhuriyet öncesindeki siyasi geçmişine bir göz atmak faydalı olacaktır. Çünkü bazı düşünce ve değerlendirmeleri hayatının bu evresinde sahip olduğu çizgiyi belirlemektedir. Eğer çizgisinde önemli bir değişiklik olmadığı varsayılırsa onun Cumhuriyet'in kültür politikasına bir takım itirazlarının bulunabileceğini tahmin etmek o kadar da güç değildir. 1911 yılında İttihat ve Terakki'nin siyasi ve toplumsal politikalarını ciddi bir biçimde eleştiren Miralay Sadık ve Abdülaziz Mecdi Efendi'nin önderliğinde *Hizb-i Cedid* adıyla bir grup teşekkül etti. 23 Nisanda on maddelik bir muhtıra yayınlandı. Bunlar, esasen demokratik ve meşrutî usullere daha çok uyulması ile ilgiliydi. Fakat bazı maddeler başka bir düşünce biçimine işaret ediyordu. Örneğin, altıncı madde "Ahlâk ve âdab-ı umumiye-i diniyye ve milliyenin muhafazasıyla beraber Garbın terakkiyat ve tekemmülât-ı medeniyesinin Memâlik-i Osmaniyyede inkişafı"nı arar⁶⁹. Mecdi Efendi bir konuşmasında, ülkede gerici taassup, pervasızca çabuk ilerleme ile mevcut örf ve gelenekleri koruyarak kültürel ilerleme hareketi olmak üzere üç eğilim bulunduğunu, kendisi ve arkadaşlarının ise üçüncü gruba mensup olduğunu söyleyerek amacını daha da açıklar⁷⁰. Aslında, onun "Bize Avrupa'dan âdat getirmeyiniz malûmat getiriniz!"⁷¹ şeklindeki sözleri, düşüncesinin yönünü güzel bir biçimde özetlemektedir. Mecdi Efendi'de Batıya ait olan her şeyin reddi değil, yaşanan İslâmî gelenekle çatışmayan unsurların kabulü söz konusudur. Kurulmaya çalışılan uyumun sosyal tabanın oluşumunda etkili olabileceği ihtimalini tamamen göz ardı edemeyiz. Ergin, Mecdi Efendi'nin sohbet çevresinde "Yüksek mekteplerde müsabet ilimleri okuyarak,-ancak laboratuvarlarda tahlil neticesinde anlaşılan veya mikroskoplar altında görülen şeylere inanmış olan; fakat aynı zamanda din derslerinde, düşünmeksizin ve muhakeme etmeksizin inanmayı telkin eden birbirini nâkıs bilgilerle mücehhez bulunan tabip, kimyager, eczacı, hukukçu, edebiyatçı, felsefeci" birçok gencin bulunduğundan bahseder⁷². Dolayısıyla onun çevresinde yüksek tah-

⁶⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (Çev. Metin Kırıatlı), Ankara 1984, 5.219-220.

⁷⁰ Lewis, s.220.

⁷¹ Ergin, s.106.

⁷² Ergin, s.227.

sil yapan gençleri toplamasının dikkat çekici bir özellik olarak belirdiği ve bunun basit bir tesadüf olmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Üçüncü Devre Melâmîleri XIX. yüzyılda bilhassa Balkanlarda kabul görmüş, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin gerçekleştirdiği seyahatler ve halifeleri aracılığıyla İstanbul'da da kendini hissettirmiştir. Bununla birlikte Melâmîler etkilerini Cumhuriyet dönemine sınırlı bir ölçüde taşıyabilmişlerdir. Onlar, Cumhuriyet Türkiye'si'nde pek çok çevre tarafından tepkiyle karşılanan bazı uygulamalara siyasî olmaktan çok dinî bir anlam yüklemeyi tercih ettiler. Yönetimin yeni ideallerine karşı tavırları önemli ölçüde kendi tasavvufi anlayışlarına uygun bir söylemle meşrulaştırmaya dayanmaktaydı. Bu tavırlarıyla, her ne kadar rejim için doğrudan bir tehdit olarak görülmeseler de tasavvufi bir çevreye mensup olmaları şüphe edilmeleri için yeterliydi. Aslında güvensizliğin karşılıklı olduğunu düşünebiliriz. Böylece, sahip oldukları küçük entelektüel taban ile kendi tasavvuf dünyalarına çekilirken siyasetin dışında kalmaya ve yönetimin tepkisini çekecek çıkışlarda bulunmamaya dikkat edeceklerdi.