

BELLETEN

Cilt: LXI

Nisan 1997

Sayı: 230

ESKİ ANADOLU KENTLERİNDEN
LUĞUZATIA/LAWAZANTIYA'NIN TARİHİ VE
LOKALİZASYONU ÜZERİNE

TURGUT YİĞİT*

M.Ö. II. binyıl Anadolu'sunun önemli şehirlerinden biri olan Lawazantiya'nın Asur Ticaret Kolonileri döneminden başlayarak Geç Hitit'e kadar iskân edildiğini, her ne kadar bu şehir hakkında geniş bilgiler edinmemize imkân vermeyecek kadar az da olsa, çivi yazılı belgelerde Lawazantiya'ya ilişkin kayıtların sürekliliği ile biliyoruz.

1. Asur Ticaret Kolonileri Dönemi

Şehrin adı, Asur Ticaret Kolonileri devri metinlerinde genellikle "Luğuzatia" formundadır¹. Bunun yanında yine aynı dönem metinlerinde "Luğuzutia", "Luğuzatia" ve "Luğusátia" formları da kullanılmıştır².

Genellikle ticari içeriğe sahip olan bu dönem belgelerinden Luğuzatia şehrine ilişkin geniş bilgiler elde etmek mümkün değildir. Yine aynı nedenle, yani belgelerin tarihsel içerikli olanlarının çok az olması ve bunların da Luğuzatia'ya ilişkin kayıtlar içermemesi nedeniyle, Luğuzatia'nın tarihi hakkında bilgimiz bu dönem için yoktur. Ancak, sadece konumuz olan şehir için değil, bu dönem Anadolu'sunun bir çok şehri için bir kaç istisna dışında aynı durum geçerlidir. Asurlu tüccarlar tarafından bırakılmış Anadolu'nun

* A.Ü. DTCF Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Lawazantiya ve Luğuzatia'nın aynı şehrin adının birbirini izleyen dönemlerde kullanılan farklı iki formu olduğu için bak. s. 4, dn. 24.

² Şehrin adının bu formlarda kullanıldığı metin yerleri için bak. K. Nashef, Die Orts- und Gewässernamen der altassyrischen Zeit, RGTC IV, Wiesbaden 1991, s. 78-79; ayrıca bak. H. Hirsch, "La(hu)wazantiya/Luğuzatia. "RLA VI(1980-1983), s. 433-435.

XVI.-XVII. YÜZYILLARDA BAYRÂMÎ (HAMZAVÎ) MELÂMÎLERİ VE OSMANLI YÖNETİMİ*

AHMET YAŞAR OCAK

Altyüz yıllık tarihi boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut olmuş tarikatlar arasında özellikle ikisi, gerek yapı husûsiyetleri gerekse merkezi yönetimle ilişkileri açısından bir hayli dikkate değerdirler. Bunların ilki ve en eskisi olan *Kalenderiyye tarikatı*, XIV. yüzyılın başından XVII. yüzyılın sonlarına kadar mâcerâlî bir çizgi takip ederek bu yüzyılın sonlarına doğru Bektaşîlik için de eriyip gitmiştir. Diğeri ise, Hacı Bayram-ı Velî'nin (öl. 1430) halifesi olup 1475'te Göynük'te vefat eden Ömer Dede (Emîr Sikkînî) ile başlayıp yine XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bir sükûn devresine giren *Bayrâmî Melâmîliği*, diğer adıyla *Hamzavîlik*'tir. Bu sükûn devresi XIX. yüzyılda sona erecek, Seyyid Muhammed Nûr el-Arabî ile yeni bir devre başlamış olacaktır.

Bilindiği üzere Melâmîlik yahut Melâmetîlik, hemen hemen tasavvuf kadar eskidir. Bugün bilebildiğimiz kadarıyla ilk defa İran'ın eski kültür merkezlerinden Horasan'da IX. yüzyılda belirgin olarak ortaya çıkan Melâmetîlik, kuvvetli bir şekilde Nişapurlu Hamdûn-i Kassar (öl. 885) tarafından temsil edildi. Ancak Melâmetîliğin daha önce de mevcut olduğu anlaşıldığı gibi, Hamdûn-i Kassar'dan başka Ebû Hafs-i Haddad (öl. 879), Ahmed b. Hudraveyh (öl. 854), Ebû Osman-ı Hîrî (öl. 911) ve daha başkaları gibi önemli Melâmetî şeyhleri de yaşamıştır.

Ağır bir zühd hayatına, halvet ve riyâzata dayanan tasavvuf anlayışına bir tepki olarak doğan Melâmetîlik, estetikçi bir yapıya sahiptir. Bu sebeple daha ziyade engin bir vecd ve ilâhî zevk peşinde koşan bu cereyan, Sülemî, Kuşeyrî, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî gibi büyük mutasavvıflarca takdir edilmiştir. Horasan Melâmetîliğinin, yukarıda sayılan ilk büyük şeyhlerinin adla-

* Bu makale 4-6 Haziran 1987 tarihinde İstanbul'da CNRS ve İFEA'nın düzenlediği "Les Mélamis et les Bayramis" Kollokuyumuna sunulan Fransızca bildirinin yeniden düzenlenmiş çevirisidir.

rının da gösterdiği gibi, devrin esnaf tabakası arasında gelişip yayıldığı daha ilk bakışta dikkati çeker¹.

İşte XV. Yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Melâmîliği yeniden ihya eden Ömer Dede de, Emîr Sikkîni lâkabının gösterdiği üzere, yine esnaf zümresine mensuptu. Hiç şüphe yok ki o, mensubu bulunduğu Bayrâmîlik ve onu doğuran Safeviyye tarikatı kanalıyla Horasan Melâmetiyyesi geleneğine vâris olmuş kabul edilmelidir. Mizacındaki yatkınlığın da tesiriyle Ömer Dede, şeyhi Hacı Bayram-ı Veli'de de sezilen Melâmet anlayış ve yaşayışına yeni bir muhteva kazandırmasını bilmiştir. Bu yeni muhteva, kuvvetli bir cezbe ve coşkun bir *Vahdet-i Vücut* yorumu ile kendini gösterdi². İşte bu, Osmanlı yönetimi ile Bayrâmî Melâmîlerinin ilişkileri açısından da tam bir dönüm noktası oldu.

Artık Bayrâmî Melâmîleri, Osmanlı yönetimi nazarında hemen daima şüpheli ve tehlikeli kimseler olarak muamele görecektir ve takibata uğratılacaklardı. Üstelik bununla da kalmayacaklar, ülemâ ve diğer tarikat erbabı ile aralarında büyük bir uçurum meydana gelecekti. Halbuki Akşemseddin (öl. 1459) tarafından yönetilen Bayrâmîliğin öteki kolu ise, temsil ettiği zühd ve takvâ anlayışıyla hem Osmanlı yönetiminin alâka ve desteğini kazanacak, hem de diğer tarikat çevrelerinin tasvibine mazhar olacaktı. O halde aynı tarikatın içinden doğan bu iki zümre arasındaki fark ne idi? Neden biri merkezî yönetimin ve ülemânın sempatisini kazanırken diğeri bunların tam karşısında yer almak zorunda kalacaktı?

İşte burada ele alınacak ana mesele bundan ibarettir. Bu vesileyle ileri sürülecek yorum ve fikirlerin, VX.-XVII. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda *zendeka* ve *ilhad* (hérésie ve athéisme) meselesine hasredilmiş bir araştırmanın bir bölümünün geçici sonuçlarından oluştuğunu belirtmek yararlı olacaktır.

¹ Horasan Melâmetiyyesi'nin tarihçesi için bk. Richard Hartmann, "Es-Sülemî'nin er-Risâleti'l-Melâmetiyye'si", çev. Köprülüzâde Ahmed Cemal, *DEFM*, 6 (Nisan-Mayıs 1940), ss. 277-322; Sadık Vücânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Melâmîlik*, İstanbul 1938-1940, ss. 7-33; Abdülbaki (Gölpınarlı), *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, ss. 3-26; Ebu'l-A'lâ el-Afiî, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, çev. Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1950 (Bu eseri Ö.R. Doğrul kendi eseri imiş gibi, yazarının adını vermeden yayınlamışsa da eser aslında adı geçen zâttır); ayrıca bk. Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul 1976.

² Ömer Dede hakkında, Hartmann ve Afiî'nin eserleri hariç, yukarıda zikredilenlerin hepsinde bilgi vardır.

Bilindiği gibi Bayrâmî Melâmîliği, üzerinde fazla çalışılmış bir konu değildir. Halbuki XVI ve XVII. yüzyıllar Osmanlı kültür ve düşünce, tasavvuf, hatta sosyal tarihinin ihmal edilmemesi gereken önemli bir cephesini teşkil ettiği bugün daha iyi anlaşılmaktadır. Konuyu yarım asırdan fazla bir zaman önce, değerli bir monografi ile tasavvuf tarihi açısından ilk defa ilim alanına çıkaran ve böylece bizlere çalışma zemini hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı merhumu bu vesileyle burada minnetle anmak bir borcun da edası olacaktır.

A) T a r i h ç e :

Konunun tahliline geçmeden önce, Osmanlı merkezi yönetimi ile Bayrâmî Melâmîleri'nin ilişkilerinin nasıl ve hangi şartlar altında geliştiğini genel hatlarıyla gözden geçirmek gerekecektir. Zira böyle bir tarihçe, meselelerin mâhiyetini daha iyi teşhis edebilmeye yarayacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Bayrâmî Melâmîliği Bursalı Ömer Dede ile başladı. Ömer Dede, bugün Bolu'ya tâbi Göynük kasabasında yerleşmiş ve kaynakların bildirdiğine göre, vefatını müteakip yerine Ankara'ya tâbi Ayaş kasabasında oturmakta olan bir çiftçi, Bünyamin-i Ayaşî geçmişti³. Bu zatla birlikte Melâmîliğin merkezi, Hacı Bayram-ı Velî zamanındaki gibi yeniden Ankara ve havâlisine taşınmış oldu.

İşte görüldüğü kadarıyla Bayrâmî Melâmîleriyle Osmanlı yönetimi arasındaki ilk soğuk ilişkiler Bünyamin-i Ayaşî zamanında başladı. Bu hususta resmî kaynaklarda hiç bir mâlûmat bulunmamasına karşılık, Melâmî kaynakları adı geçen şeyhin "bazı isnad ile Kütahya kal'asında habs" olduğundan bahsederler⁴. Bu "isnad"ın ne olduğu ise tamamiyle meçhuldür. Ancak biraz aşağıda başka bir örneği görüleceği gibi, bir *Mehdîlik* dâvası ile ilgili bulunması kuvvetle muhtemeldir. Aynı kaynaklar, Kanunî Sultan Süleyman'ın Rodos muhasarasının uzamasını şeyhin hapiste tutulmasına bağlayarak onun salıverilmesinden sonra ancak fethin gerçekleştiğini iddia ederler⁵.

Bünyamin-i Ayaşî'nin (öl. 1524) ne tür bir isnad ile hapsolüdüğüne açıklamayan Melâmî kaynakları, onun yerine geçen Pir Aliyy-i Aksarayî konusunda daha doyurucudurlar. Rivâyete bakılırsa, tıpkı şeyhi gibi bir çiftçi olan ve Niğde yakınındaki Aksaray'da oturan Pir Ali hakkında, mehdîlik dâva-

³ Mal. bk Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul 1288, s. 245; Lâ'lizâde Abdülbâki, *Melâmiyye-i Bayramiyye (Sergüzcet)*, İstanbul 1156, s. 23.

⁴ Mal. bk. Sarı Abdullah, aynı yerde; kırs. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 44-45.

⁵ *A.g.ceserler*, aynı yerlerde.

sında bulunduğu gerekçesiyle tahkikat açıldığı anlaşılıyor. Melâmî kaynakları tabiatıyla bunu Pir Ali'nin hasımları tarafından tezgâhlanmış bir iftira olarak vasıflandırılır ve tahkikat sonucunda hakikatin ortaya çıktığını ve Pir Ali'nin mâsum olduğunun anlaşıldığını ileri sürerler⁶.

Ne var ki, kaynakların bu iddiasının gerçeği yansıttığı çok şüphelidir. Zira A. Gölpınarlı'nın vaktiyle yayınladığı, Pir Ali'nin Aksaray'daki türbesinde bulunan 935/1528 tarihli mezar kitabesinde geçen *es-Saîd eş Şehîd* ibaresi, aslında mehdîlik iddiasının doğru ve hatta Pir Ali'nin bu yüzden öldürülmüş olabileceğini düşündürüyor. Nitekim A. Gölpınarlı da bu ihtimali benimsemiş görünmektedir⁷. Fakat hemen hemen aynı tarihlerde (1527) Pir Ali gibi mehdîlik iddiasında bulunan ve üstelik büyük bir isyan çıkaran Şah Kalender hakkında Osmanlı kaynaklarında bol mâlumat bulunduğu halde⁸, Pir Ali'den hiç bahis açılmaması dikkat çekicidir. Bu da, Pir Ali'nin mehdîlik iddia etmesine rağmen, Şah Kalender gibi işi tatbik safhasına koyacak zamanı veya fırsatı bulamadığını düşündürüyor.

Her ne kadar Melâmî kaynakları bu hâdise dolayısıyla devrin padişahu Kanunî Sultan Süleyman'ı Pir Ali ile dostâne ilişkiler içinde gösteriyorlarsa da bu durumda bunu kabul etmek zordur. Çünkü bir yandan Orta Anadolu'da çıkan isyanlar, diğer yandan 1527'deki Molla Kabız hâdisesi, hiç şüphe yok ki başta padişah olmak üzere ülemâdan vezirlere ve diğer yetkililere varıncaya kadar yönetimin üst kademelerini kâfi derecede tedirgin ediyordu. Buna bir de Melâmî çevrelerindeki mehdîlik iddiaları eklenince, merkezî yönetim hâliyle bunları yakından takip ve baskı altına alma yoluna gidecekti.

Melâmî hareketinin bu kolunu Orta Anadolu'dan Trakya'ya taşıyan, Pir Ali'nin oğlu İsmail-i Mâşukî oldu. Genç ve yakışıklı bir delikanlı olduğu için Oğlan Şeyh diye meşhur olan İsmail-i Mâşukî, babasının sağlığında İstanbul'a gelmiş, oradan Edirne'ye geçerek bir müddet faaliyetlerine devam ettikten sonra, tekrar İstanbul'a dönmüştü. Aşırı bir cezbe ve Vahdet-i

⁶ Sarı Abdullah, ss. 246-249; Lâ'lizâde, ss. 23-24. Buralarda nakledilen Melâmî geleneği, Kanunî Sultan Süleyman'ın İrakeyn seferine giderken şeyh uğrayıp onun ne derece faziletli biri olduğunu iddiaların hiç bir esasa dayanmadığını anladığını nakleder, ki bunun tarih bir değeri yoktur.

⁷ Gölpınarlı, s. 45. Mezar kitabesinin metni 44. sayfada bulunmaktadır.

⁸ Şah Kalender olayı ve kaynaklarına dair bk. Jean - Louis Bacqué-Grammont, "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527.", *SI*, LXII (1985), ss. 155-171.

Vücut'a dair tehlikeli vaazlarıyla geniş bir mürid kitlesini etrafına toplamayı başaran bu genç şeyh, çok geçmeden halk arasında karışıklıklara sebep oldu ve nihayet on iki müridi ile birlikte 945 (1538-39)'te idam edildi⁹. Olayın tahkikatını İstanbul kadılığı yürüttü ve idam fetvasını o zamanlar şeyhülislâm olan İbn Kemal verdi¹⁰.

Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşukî'ye, âlemin ezeli ve ebedî olduğu; tasavvufta muayyen bir mertebeye ulaşanlar için helal ve haram diye bir sınırın bulunmadığı; cennet ve cehennemden izafî kavramlar olduğu ve hepsinden de öte, Allah'ın insana -dolayısıyla kendine- hulûl ettiği şeklinde iddialar isnad edildiğini İstanbul şer'îye sicillerindeki kayıtlardan naklen merhum Mustafa Akdağ vaktiyle belirtmiştir¹¹.

Bu inançların halk arasında ne gibi yankılar uyandıracacağı, mevcut toplum düzenini ne ölçüde sarsacağı ve özellikle İsmail-i Mûşukî'nin terennüm ettiği tarzda aşırı bir Vahdet-i Vücut inancının¹², cahil müridler tarafından nasıl algılandığı ve çıkarılan kargaşa tasavvur edildiği vakit, kendini gösteren tehlikenin boyutları hiç şüphesizki Osmanlı yönetimine idam kararı almakta başka bir seçenek bırakmamış olmalıdır. Nitekim İsmail-i Mâşukî'nin idamından otuz sene sonra bile, müridlerinin hâlâ bu inançları yaymakta bu-

⁹ İsmail-i Mâşukî'nin hayatı, faaliyetleri ve ölümüne dair geniş bilgi için bk. Nev'îzâde Atâî, *Zeyl-i Şakayık*, İstanbul 1268, s. 89; Sarı Abdullah, ss. 249-251; Lâ'izâde, ss. 27-30; Müstakimzâde Süleyman Efendi, *Ahvâl-i Melâmîyye-i Şettariyye*, Millet (Ali Emîrî) Küt., Şerîye kısmı, nr. 1051, ss. 18-19; ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Tekvîmü't-Tevarih*, İstanbul 1146, s. 117; krş. Gölpinarlı, ss. 48-50. Ayrıca bk. A. Yaşar Ocak, "XVI. yüzyılda Osmanlı resmi düşüncesine karşı bir tepki hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşukî", *OA*, X (1990), ss. 49-58; İsmail E. Erünsal, "Abdurrahman el-Askerî's Mir'âtü'l-İşk: A new source for the Melami Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries", *WZKM*, 83 (1993), ss. 95-115. Erünsal'ın bu eseri yayınlaması, İsmail-i Mâşukî konusunun daha iyi bilinmesine yardımcı olacak gibi görünüyor.

İsmail-i Mâşukî'nin idamı çoğu kaynaklarda 935/1528-29 olarak belirtilmekte ve bizim yukarıda zikredilen makalemizde de aynı tarih gösterilmekte ise de, Erünsal'ın makalesinde bunun 945/1538-39 olması gerektiği gösterilmiştir. Aslında merhum Gölpinarlı da bunun böyle olduğunu sonradan tesbit etmiştir (bk. *Melâmîlik*, İstanbul 1992, nıpkabası, ss. 48-49).

¹⁰ Atâî, s. 89; ayrıca bk. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussud Efendi Fetvaları*, İstanbul 1972, ss. 85-86, 349 nolu meselenin cevabı.

¹¹ Bk. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, İstanbul 1972, 2. basım, II, 64, 65; krş. İsmet Parmaksızoğlu, "Ebüssuud", *İA*; ayrıca bk. Ocak, *a.g.m.*, ss. 55-57. (Evkaf-ı Hümâyün Müferitliği Sicilleri, no: 4/2, s. 35'ten naklen).

¹² İsmail-i Mâşukî'nin hulûle yolulabilecek aşırı Vahdet-i Vücut telâkkisi, Gölpinarlı tarafından yayınlanan şiirlerinde açıkça görülmektedir (bk. *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 50-54). Gölpinarlı, şeyhin müridlerine zikir yaptırırken "Allah Allah" yerine, "Allahım Allahım" dedirttiğinin, eskiden beri Melâmî geleneğinde bilindiğini kaydetmektedir (bk. s. 49).

lunduğu ve devletin bunu engellemek için epeyce çaba sarfettiği görülüyor¹³. Bu sebeple idam kararının rastgele verilmediği, uzun tahkikat ve sorgulamalardan sonra, başta şeyhülislâm İbn Kemal olmak üzere, Mevlânâ Şeyhî Çelebi ve hatta Ebussûd Efendi'nin de iştirakiyle *ihimal munkat' oldıktan sonra*" verildiği müşahede olunmaktadır¹⁴.

Henüz 29 yaşlarında iken hayatına son verilen bu genç şeyhin idamının halk arasında bir hayli yankılara sebep olduğu müşahede edilmektedir¹⁵. Şeyhin sempatzimanlarının onun şahsında tasavvuf tarihinin ilk büyük şehidi Hallac-ı Mansur'un bir benzerini gördükleri muhakkaktır. Bu yüzden, idamından hemen sonra halk arasında onun zulmen katledildiğini vurgulayan pek çok menkabe dolaşmaya başlamıştı¹⁶. Hatta Ebussuud Efendi'nin bir fetvası, bu konuda halk arasındaki tartışmaların boyutlarını göstermesi bakımından ışık tutucudur¹⁷.

İsmail-i Mâşukî'nin idamının, Melâmiler'le onlara yakın çevrelerde hâsıl ettiği gürültünün, yönetimi endişeye sevkettiği muhakkaktır. Bunun tesiriyle sıkı tedbirler alındığını tahmin etmek zor olmamalıdır. Bu yüzden olsa gerek, Melâmiler'in otuz yıla yakın bir müddet ve özellikle Ahmed-i Sârban (öl. 1545) dönemiyle¹⁸, halefi Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin son zamanlarına kadar bu tür çatışmalara meydan vermemeye çalıştıkları görülüyor. Ama Atâyî'nin ifadelerine bakılırsa, Haymana yakınlarında Kutluhan köyünde çiftçilikle uğraşan ve bölgedeki tımarlı sipahilerden de bir hayli müridi olan bu şeyhin, bir müddet sonra, yapılan bir teftiş sonunda Ankara kalesine hapsedildiği ve 1568 tarihinde orada öldüğü -belki de idam edildiği- anlaşılıyor¹⁹. Melâmî

¹³ Bk. Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfizilik ve Bektaşilik", *DEFM*, IX/2 (1932), s. 35 teki 27 Cemâziyelâhür 967 (1559) tarihli belge.

¹⁴ Atâyî, s. 88; bk. Parmaksızoğlu, "Ebüssuud", *İA*.

¹⁵ Atâyî, s. 89; *Lâ'lizâde*, s. 30.

¹⁶ Yukarıda zikredilen bütün Melâmî kaynaklarında bu Menkabelere rastlanacağı gibi, Evliyâ Çelebi de, mâsumiyetine inandığı İsmali-i Mâşukî'nin, Melâmî kaynaklarında bulunmayan ilgi çekici bir menkabesini kaydeder. Bu menkabeye göre şeyh, bir gün padişah sarayın balkonundan denizi seyredirken, idam edilen öteki müridleriyle denizden yukarı çıkmış ve semâ ederken, mâsum olduğu halde kamna girildiğini söyleyerek padişahu ağlatmıştır (bk. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, İstanbul 1914, I, 465).

¹⁷ Bk. Düzdağ, s. 196, 987. mesele ve cevabı, Burada, eğer, Oğlan Şeyh zulmen katlolundu diyenler de onun itikadına mensuplar ise, onların da katlolunmaları gerektiğine dair Ebussuud Efendi'nin bir fetva yer alıyor.

¹⁸ Ahmed-i Sârban'a dair bk. Gölpınarlı, ss. 55-67

¹⁹ *Zey-i Şakayık*, s. 70.

kaynakları bu olayı bir at meselesi yüzünden şeyhe kin besleyen Ankara hasarları voyvodasının iftirasına bağlarlar²⁰.

Olayın iddia edildiği gibi bir iftira olmadığı konusunda açıklık getiren ve Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin idam edilerek öldürüldüğünü ortaya koyan iki arşiv belgesi mevcuttur. Vaktiyle Ahmed Refik Altınay tarafından yayımlanan bu belgelerin ilkinde, Haymana taraflarında Şeyh Hüsâm adlı bir "mülhid" in zuhur ettiği; pek çok mal, para ve silâha sahip olduğu; Mahmud ve Kızıl Ali adlarında iki halifesiyle faaliyet gösterdiği belirtilmekte; ötekinde ise, şeyhin idam olunduğu bildirilerek metrûkâtının bir defter halinde tesbit edilip İstanbul'a yollanması istenmektedir²¹. Birincisi 5 Zilka'de 975 (2 Mayıs 1568), İkincisi 18 Muharrem 976 (13 Temmuz 1568) tarihlerini taşıyan bu belgeler durumu yeterince aydınlatıyor kanaatindeyiz²². Şu duruma bakılırsa, Hüsâmeddin-i Ankaravî 1568 tarihinde - yine çok muhtemel olarak mehdîlik dâvasıyla -ayaklanma hazırlıklarına girişmiş, fakat yakalanarak öldürülmüştür.

Böylece Bayrâmî Melâmîleri içinde Osmanlı yönetimine karşı hareketler yeniden gündeme gelmiş oluyordu.

Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin halifesi olup yönetimle Melâmîler'in arasındaki iyice bozulduğu ikinci büyük kriz döneminin temsilcisi olan Hamza Bâli²³, Melâmîlik tarihinde her bakımdan yepyeni bir devrin başlatıcısı sayılmaktadır. O, hareketin merkezini Orta Anadolu'dan çok değişik bir alana taşıdı. Bu değişik alan, şeyhin memleketi olan Saray Bosna ve havâlisiydi. Ortaçağda Bogomilizm hareketinin en yaygın bulunduğu sâhalardan biri

²⁰ Rivayete göre, Ankara hasar kadısı, Şeyh Hüsâmeddin'in oğluna ait cins bir atı istemiş, fakat elde edemeyince, şeyhin isyana hazırlandığına dair yalan ihbarda bulunmuştur (bk. Sarı Abdullah, ss. 256-257; Lâ'lizâde, ss. 33-34). Aynen buna benzer bir menkabe de, Babai hareketinin önderi Baba İlyas ile Amasya kadısı Köre Kadı arasında geçmektedir (bk. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsîyye*, yay. İsmail E. Erünsal -A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984, ss. 33-34), ki çok muhtemel olarak geleneğin, adları geçen şeyhleri müdafaa etmek maksadıyla icad ettiği hayalî olaylar olup tarihi gerçeğe ilgisi bulunmayabilir.

²¹ Bk. *Râfizilik ve Bektaşılık*, ss. 42-43. Belgenin metni için buraya bakılmalıdır.

²² Söz konusu belgelerin tarihleri, Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin *Zeyli Şakayık*'ta verilen ölüm tarihinden tam on bir yıl sonrasını göstermektedir. Belgedeki isim ve yer adları, söz konusu Hüsâmeddin'in bu Hüsâmeddin-i Ankaravî olduğunu ortaya koyuyor. Bu takdirde *Atâyî*'nin verdiği 964/1557 tarihinin yanlış olması gerekir. Akis halde Haymana'da aynı yıllarda bir ikinci Şeyh Hüsâmeddin'den bahsetmek lâzım gelir, ki bu bize göre çok zayıf bir ihtimaldir.

²³ Hamza Bâli hakkında geniş bilgi için bk. Gölpınarlı, ss. 72-77.

olan bu mıntukada²⁴, hareketi yayma konusunda Hamza Bâli'nin hayli başarılı olduğu, Osmanlı ve Melâmî kaynaklarından anlaşılıyor²⁵. Ancak bir müddet sonra şeyhin faaliyetleri önce mahallî yönetimin, sonra da merkezin dikkatini çekmekte gecikmedi. Nihayet, Atâyî'ye nazaran "*Şer'i şerife nâ-mû-lâyim ahvâli zuhûr eylediğinden...*", Melâmî kaynaklarına göre ise, "*Cezbesi gâlib olub.... bâzi hâlât-ı acıbesi istidrâca haml olunub nice isnâd ile....*" hakkında tahkikat açıldı. Tahkikatın sonunda İstanbul'a gönderilen Hamza Bâli, burada muhakeme edildi. Şeyhülislâm Ebussuud Efendi meseleyi değişik yönlerden pek çok ülemâ ve diğer tarikat ileri gelenleriyle tartıştıktan sonra, "*Kemalpaşazâde fetvasıyla maktul olan Oğlan Şeyhi tarikinde olduğu*", halkı dalâlete sevkettiği gerekçesiyle idam fetvasını verdi. Böylece Hamza Bâli, 1561 yılında tıpkı İsmail-i Mâşukî gibi, başı kesilmek sûretiyle idam edildi²⁶. Osmanlı hükûmetinin bununla yetinmeyerek Bosna havâlisinde geniş çaplı bir tahkikat başlattığına bakılırsa, hareketin ciddi tehlike arzedecek boyutlara geldiği tahmin edilebilir. Bosna kadısı Bâli Efendi'nin yürüttüğü tahkikat ve sıkı takip sonucu, Hamza Bâli'nin halifelerinden onikisinin daha idam edildiği, buna rağmen, Atâyî'ye göre Bosna havâlisinde hâlâ "*boyu uzun aklı kusa mülhidlerin eksik olmadığı*" kaydediliyor²⁷.

Hamza Bâli'nin idamından sonra Bayrâmî Melâmîleri artık *Hamzavî* adıyla anılmaya başladılar²⁸. Bu, sırf bir isim değişikliğinden ibaret kalmadı. Aynı zamanda hareketin bünyesinde de önemli değişiklikler meydana geldi. Bir defa, Hamza Bâli ile Melâmî hareketinin önderliği kesin olarak çiftçilerden esnaf tabakasına geçtiği gibi, hareketin yayılma alanı da buna paralel olarak Orta Anadolu kasaba ve köylerinden, İstanbul dahil olmak üzere, Trakya ve Rumeli'nin kasaba ve şehirlerine kaydı. Artık Melâmîlik tamamıyla şehirli bir karakter kazanacak ve Orta Anadolu bir daha hiç bir Melâmî hareketine sahne olmayacaktı.

²⁴ Hamza Bâli'den itibaren Melâmîliğin Bosna mıntukasında kök salması ve bu dönemden başlayarak hareketin fikrî yapısı üzerinde, aynı şekilde mehdici (messianique) bir karaktere sahip bulunan Bogomilisme'in tesiri olup olmadığı meselesi ayrıca incelenmeğe değer bir konudur.

²⁵ Msl. bk. Atâyî, ss. 70-71, 283; Sarı Abdullah, s. 257; Lâ'îzâde, ss. 36-39 ve onlardan naklen Müstakimzâde, s. 66.

²⁶ *A.g. eserler*, gösterilen yerlerde; Kâtip Çelebi, *Takvîmü't-Tevârih*, s. 213; ayrıca bk. Halil İnalçık, *The Ottoman Empire*, London 1973, ss. 191-193.

²⁷ *Zeyl-i Şakayık*, s. 283. Kadı Bâli Efendi'nin biyografisi için de buraya bakılmalıdır.

²⁸ Lâ'îzâde, s. 39; karşı. Gölpınarlı, s. 74.

Tabii bu değişiklik Melâmîliğin doktrin yapısını da ister istemez etkilemekte geçikmedi. İsmail-i Mâşukî ile kendini aşırı bir şekilde meydana vuran Vahdet-i Vücut düşüncesi, mehdilik telâkkisinin önüne geçti, ama mehdilik telâkkisi her zaman mevcudiyetini korudu. Nitekim Hamza Bâli'nin idamına da, İsmail-i Mâşukî'de olduğu gibi, hulûle yorulabilecek aşırı bir Vahdet-i Vücut inancının halk içinde yaratdığı sarsıntıların sebep olduğunu biliyoruz²⁹.

Hamza Bâli olayının sebebiyet verdiği karışıklıklar üzerine hükûmetin aldığı tedbirler ve özellikle 1524'lerden beri önderlerini sürekli devlete kurban vermiş olmaları, Hamzavî Melâmîleri'ni ister istemez yeni bir strateji uygulamaya yöneltti. Bu yeni strateji, başka hüviyetler altında merkezî yönetime karşı faaliyetlere devam etmekte. Pek çok Melâmî mürid ve şeyhi, Halvetî, Rifâî, Mevlevî ve hatta Bektaşî tekkelerine intisab ederek kendilerini bu tarikatlara mensup göstermeye başladı, ama bu yeni stratejinin en başarılı uygulayıcısı, Hamza Bâli'den sonra hareketin başına geçen Şeyh Aliyy-i Rûmî, öteki adıyla İdris-i Muhtefî oldu. Veziriâzam Rüstem Paşa'nın terzibasısı olan amcasının yanında yetiştiği için, şeyhi Hüsâmeddin-i Ankaravî tarafından kendisine, terzilerin pîri İdris Peygamber'in adı verildiği rivâyet edilir³⁰.

Şeyh Aliyy-i Rûmî halife sıfatıyla İstanbul'a geldikten sonra faaliyetlerine başladı. Aynı zamanda ticaretle uğraşiyor, bu vesileyle zaman zaman Gelibolu, Edirne, Filibe ve Sofya taraflarına gidip geliyordu. Onun bu sayılan yerleri tercihi herhalde sadece ticarî amaçtan kaynaklanmayıp aynı zamanda Melâmî hareketinin propagandasıyla da alâkalı bulunmalıdır. Kazandığı servet sâyesinde zengin olan Şeyh Aliyy-i Rûmî, İstanbul'da tüccardan Hacı Ali Bey kimliği ile tanınıyordu. Melâmî kaynakları, hiç kimsenin câmi kürsülerinde Vahdet-i Vücut'a dair ateşli vaazlar veren, devleti tenkit eden Şeyh İdris'in, gerçekte Tacir Hacı Ali Bey olduğunu bilmediğini yazarlar. Öyle görünüyor ki, Şeyh Aliyy-i Rûmî gerçek kimliğini gizleme işini çok ustaca yapıyordu. Nitekim bu yüzden Melâmî geleneği kendisini daha ziyade İdris-i Muhtefî (Gizlenmiş İdris) adıyla anmıştır.

²⁹ Bayrâmî ve Hamzavî Melâmîleri'nin inanç ve doktrinlerinin gerek siyasi sâhaya etkisinin, gerekse bunun daha geniş bir çerçevede Osmanlı tarihindeki *zendeka* ve *ilhad* meselesi ile ilgisinin ayrıca ele alınmasının lüzumlu olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bu konudaki monografik bir çalışmamız tamamlanmak üzeredir.

³⁰ Şeyh Aliyy-i Rûmî hakkında bk. Atâî, ss. 602-603; Lâ'üzâde, ss. 41-48; Müstakimzâde, ss. 69-72; ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286, I, 373-374; karşı. Gölpınarlı, ss. 123-128.

İdris-i Muhtefî'nin faaliyetleri çok geçmeden halk arasında, ülemâ ve tarikat çevrelerinde ve tabiatıyla en fazla yönetim kademelerinde şiddetli tepkiler uyandırmakta geç kalmadı. Hükûmet kendisi aleyhinde *zındıklık ve mülhidlik* suçuyla tahkikat ve takibata geçti. Ama bütün çabalara rağmen İdris-i Muhtefî bir türlü ele geçemedi. Oysa Hacı Ali Bey, bu muhterem, dü-rüst, Şerîatten kıl kadar ayrılmayan zengin tacir, Sultanselim semtindeki evinde oturuyor ve mahallede herkesçe biliniyordu. Kâtip Çelebi, şeyhin faaliyetlerini 1615 yılında ölünceye kadar sürdürdüğünü, hatta zamanla vezirler, ülemâ ve saray mensuplarından bazılarını çevresine toplamayı başardığını yazmaktadır³¹. Herhalde bu başarılı gizlenmede onların da katkıları olmalıdır. Bu sûretle, ilk defa bir Melâmî önderi kendisini merkezî yönetimin elinden kurtarabilmiş oluyordu.

Böylece Melâmî yahut Hamzavî hareketi, 1561 tarihinden itibaren yaklaşık yetmiş yıl kadar sürecek ârızasız bir faaliyet dönemini gerçekleştirebildi. Ne varki, XVIII. yüzyılın ilk yarısı boyunca, Şeyh Hacı Kabâyî³² zamanında da başarıyla sürdürülecek bu sâkin dönem, onun yerine geçen Sütçü Beşir Ağa ile son bulacaktı.

Sütçü Beşir Ağa aslen Arnavut olup sarayda Bostancı ocağına girmiş, buradan emekliye ayrıldıktan sonra, Silivri yakınlarında sütçülük yapmaya başlamıştı³³. 1628'de şeyhlik makamına geçtiği zaman, eskiden mensubu olduğu Bostancı ocağından pek çok kişinin kendisine mürid olduğunu kaynaklarımız haber veriyor. Yine kaynaklara bakılırsa, hemşehirisi olan kalabalıkça bir Hurûfî Arnavut grubunun da şeyhin müridleri arasına katıldığını kabul etmek icap ediyor. Lâkin görünüşe göre, Sütçü Beşir Ağa'nın hükûmetle başını belâya sokanlar da bu Hurûfî hemşehrileri olmuştur. Ortaya çıkan şâyialar üzerine Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa derhal harekete geçerek şeyhin aleyhinde tahkikat emrini vermiştir. Sonunda, şeyhülislâm Sun'izâde'nin fetvasıyla ve *zındıklık-mülhidlik* suçundan, rivâyete göre kırka yakın müridi ile başı kesilmiştir. Melâmî kaynakları, "*bâzi hussâd-ı bed-nihâdın ilka-i mefseteleri ve iftirâ-i mahzlarına*" kurban giden Sütçü Beşir Ağa'nın o sıralarda doksan yaşlarında bulunduğunu yazıyorlar³⁴.

³¹ Bk. *Fezleke*, I, 374.

³² Hacı Kabâyî hakkında bk. Gölpinarlı, ss. 156-157.

³³ Beşir Ağa'ya dair daha geniş bilgi için bk. Lâ'izâde, ss. 51-56; Müstakimzâde, ss. 124-130; krg. Gölpinarlı, ss. 158-160.

³⁴ *Ag. eserler*, gösterilen yerlerde.

Sun'îzâde'nin, İbn Kemal ve Ebussuud Efendi gibi meseleyi fazla ince eleyip sık dokumaya gerek görmeden kapatmak istediği anlaşılıyor. İddianın iyice isbat edilmeden kesinleşmiş kabul edilmesi ve bir de Beşir Ağa'nın doksan yaşlarında bir pir-i fâni olması, idama şiddetli tepkiler gösterilmesine yol açtığı için olsa gerek, hükümet şeyhülislâmı derhal görevinden almak zorunda kalmış ve yerine Minkarîzâde Yahya Efendi getirilmiştir³⁵.

Lâlizâde Abdülbakî'nin, Beşir Ağa'nın müridlerine gönderdiği mektup diye metnini verdiği bir belge hayli dikkat çekicidir. Beşir Ağa burada, müridlerini çok dikkatli davranmaları gerektiğine, Şerîatın zâhirine sıkı sıkıya uymaya ve hilhassa *devir* (insanların dünyaya bir kaç defa değişik kalıplarda geldikten sonra ancak, iyi bir mertebeye erecekleriyle ilgili tasavvufî telâkki) konusunda ulu orta söz söylememeleri icap ettiğine iknaya çalışmaktadır³⁶. Eğer bu mektup gerçekten Beşir Ağa'ya ait ise, o zaman mesele az çok aydınlanmaktadır. Çünkü mektubun metninden, Beşir Ağa'nın müridlerinin şurada burada devir ve tenâsühe dair sözler ettikleri, ülemânın ve diğer tarikat erbabının tepkisini çekecek kadar şer'î emir ve ibadetlere aldırış etmedikleri anlaşılıyor. Bu da herhalde Fâzıl Ahmed Paşa'yı harekete geçirmeye kâfi gelmiş olsa gerektir.

Her hâlû kârda, 1663 yılında Sûtçü Beşir Ağa ve kırk kadar müridinin öldürülmesi, Hamzavî Melâmîleri'ni artık büshütün gizlenmeye ve yer altı faaliyetlerine itmiştir. Hepsinden önemlisi, Melâmî hareketi, artık İstanbul'u da terketmiş ve Arnavutluk, Bosna gibi, Rumeli'nin merkezî yönetimin takibinden nisbeten uzak mıntakalarına geçilmiştir. Bu uzun sükûn devresi, XIX. yüzyıla kadar sürecektir.

Melâmîler'le Osmanlı yönetiminin ilişkilerinin her zaman yukarıda anlatıldığı biçimde cereyan etmediği de bir gerçektir. Aşırı Vahdet-i Vücut fikirlerinin ulu orta ifşâ edilmediği, devlet işlerinin, devlet adamlarının tenkit olunmadığı ve müridlerin şer'î kaidelere uymalarının sağlanabildiği zamanlarda hükümetin Melâmîler'le fazla ilgilendiği pek söylenemez. Ahmed-i Sârban, Hasan-ı Kabâdüz (öl. 1602) ve Hacı Kabâyî (öl. 1628) gibi şeyhlerin başta bulunduğu zamanlar sâkin ve ârızasız geçmiştir.

³⁵ Lâlizâde, ss. 55-56.

³⁶ A.g.e., s. 51.

B) Tahlil:

Şimdi, yukarıdan beri, yaklaşık bir buçuk asırlık bir tarihçesini özet halinde vermeğe çalıştığımız Melâmî-Osmanlı yönetimi ilişkilerinin tahliline geçebiliriz. Bu ilişkilerin neden böyle olumsuz bir istikamette geliştiğini iyi anlayabilmek için, kanaatimizce meseleyi birbirine bağlı iki ana planda ele almak şarttır:

- 1- Melâmîler'in Osmanlı yönetimine bakış tarzı.
- 2- Osmanlı yönetiminin Melâmîler'e bakış tarzı.

1- Melâmîler'in Osmanlı yönetimine bakış tarzı:

Daha kuruluş devrinden itibaren, Osmanlı Devleti'nde mevcut tarikatların yönetim mekanizmasıyla ilişkilerinin genelde olumlu ve istikrarlı bir gelişme gösterdiği bilinen bir gerçektir. Ancak merkezî yönetimin güçlenip devletin bir imparatorluk hâline geldiği XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı tarikatlar aleyhine bu genel çizgide bazı sapmalar vukû bulmuşsa da, hiç biri, hatta Kalenderîler de dahil, Melâmîler kadar talihsiz olmamıştır. Üstelik daha başından beri gayri Sünnî (hétérodoxe) bir yapıya sahip bulunan Bektaşîlik bile, bir iki istisnâ hariç, 1826'lara kadar Sünnî Osmanlı yönetimi ile iyi ilişkiler içinde olmuştur.

O halde Melâmîler'in bu talihsizliği nereden gelmektedir? Onlarda farklı olan nedir? Kanaatimizce bu talihsizliğin temelinde doktorinlerinin yapısından gelen bir uyumsuzluk vardır. İlk devre Melâmîleri'nde olduğu gibi, siyasi otoriteye hiç bir zaman müsbet bir gözle bakamamışlardır. Biraz daha açık söylemek gerekirse, Bayrâmî Melâmîleri, daha Emir Sikkîni zamanından beri Osmanlı yönetimini meşrû kabul edememişlerdir. Bu tavrın en açık bir biçimde ortaya çıktığı devir ise, Hamza Bâlî zamanı olmuştur. Arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla Hamza Bâlî zamanında Melâmîler kendi aralarından padişah, vezir, defterdar vs. yetkilileri tâyin ve bu sûretle isyana teşebbüs etmişlerdi⁹⁷. Bize göre Melâmîler'in Osmanlı yönetimine karşı oluşları, başından beri Osmanlı yönetiminin kendilerine karşı şartlanmasının

⁹⁷ Bk. Tayyib Okıç, "Quelques documents inédits concernant les Hamzavis" *Proceedings of The XX th Congress of Orientalists, Leiden 1957*, ss. 279-286; ayrıca bk. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 307; aynı yazar, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, s. 265. Ancak Yusuf Ziya İnan da, monarşik yönetimi İslâm'ın esasına aykırı bulduklarından, Melâmîler'in buna karşı halkı kıskırtıklarını ifade etmektedir (bk. *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, s. 151).

sonucu değildi. Kanaatimizce bu karşı oluşun altında, onların tasavvufi doktrinlerinden kaynaklanan bir sebep yatmaktadır.

O halde Melâmîler'in doktrini nasıl bir mâhiyet arz ediyordu ki, mevcut yönetimi meşrû tanımamayı gerektiriyordu? Bu doktrin, çok kuvvetli bir *kutub* (kutb) telâkkisine dayanıyordu. Şüphesiz kutb telâkkisi tasavvufta *velâyet* sisteminin temelini oluşturması itibariyle hemen her tarikatta mevcuttu. Ancak Melâmîler'de bu telâkki diğerlerinden bir haylice farklı idi. Her şeyden önce Melâmîler'de *Kutub*, "*Allah'ın bütün fiil ve sıfatlarıyla, vâsıtasız tecellî ettiği; âlemdeki işleri adâlet ve hakkâniyet üzere görmek ve yürütmek için bizzat Allah tarafından halife ve hakem kılınan, insânî bütün zaaf ve eksikliklerden arınmış*", fevkalâde mukaddes bir şahsiyettir; üstelik bunun da ötesinde, *Sahib-zaman*'dır, *Sûret-i Rahman*'dır³⁸.

Bu telâkkide özellikle iki noktaya dikkat edilmelidir. Birincisi, kutbun âlemdeki işleri adâlet ve hakkaniyet üzere görmesi için bizzat Allah tarafından halife ve hakem kılınması, üstelik bu vazîfenin Allah'ın kendisine tecellî etmesiyle ilâhî bir sıfat kazanması; ikincisi ise, *Sahib-zaman* oluşu, yani Mehdi hüviyetini taşımasıdır³⁹. İşte meselenin can alıcı noktası buradadır. Çünkü bu iki nitelik kutbun siyasî bir misyonu olduğunu açıkça göstermektedir. Böyle olunca, bu nitelikte bir kutub telâkkisine sahip olan Melâmîler'den, baştaki yönetimi kabullenmeleri elbette beklenemezdi. Çok muhtemel olarak Melâmîler, Osmanlı yönetimini meşrû bir yönetim olarak tanııyorlar, siyasî otorite ve gücün de kendi şeyhlerinin yani kutbun elinde bulunması gerektiğini düşünüyorlardı. Ayrıca böyle bir telâkki, tam Şii olmamakla beraber, Melâmî doktrininin ona çok benzer bir yapı sergilediğini ortaya koymakta, *kutub* telâkkisini, Şiîliğin *İmam-ı Mâsum* telâkkisine çok yaklaştırmaktadır. Merhum Gölpinarlı da Melâmîlik'teki bu Şiîliğe benzer karaktere işaret etmiş bulunmaktadır⁴⁰. Bu karakteri çok açık bir şekilde,

³⁸ Bk. Lâ'lizâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Kût. nr. 696, vv. 137b-140a. Bu varaklar arasında, konumuz açısından birinci derecede önemi hâiz söz konusu *kutub* telâkkisinin esash ve açık bir tasviri yapılmaktadır. Tasavvuftaki *kutub* telâkkisi için msl. bk. F. de Jong, "Qotb", El2.

³⁹ Meselâ Oğlan Şeyh İbrahim Efendi bunu bir şüirinde aynen şöyle terennüm ediyor (bk. *Kutbiyye-i Dil-i Dâna*, Türk Tarih Kurumu Kût., nr. 333, s. 190).

İsnâ eşer oldım hemin esârla oldım emîn

Ayne'l-yakîn Hakka'l-yakîn *Mehdi-i devran* olmuşam

⁴⁰ *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 99. Bu tipik karaktere aynı şekilde H. İnalçık tarafından da işaret olunmakta, Melâmîler'in Osmanlı yönetimine karşı çıkışlarında haklı olarak bunun tesirine dikkat çekilmektedir (bk. *The Ottoman Empire*, ss. 191-192).

Melâmî şeyhlerinin (Ahmed-i Sârban ve Oğlan Şeyh İbrahim Efendi gibi) divanlarında vesâir manzûmelerinde tesbit edebilmek imkân dahilindedir⁴¹. Bazı Melâmî şeyhlerinde kutub telâkkisinin hulûl ve tenâsûhe yorulabilecek bir tarzda terennüm olduğunu görmek hiç de zor değildir. Bunun örneklerinden bir kısmını Oğlan Şeyh İbrahim Efendi (öl. 1655) bazı kasîdelelerinde ve özellikle *Kutbiyye-i Dil-i Dâna*'sında vermektedir⁴².

İşte kanaatimizce Melâmîler'in, XVII. yüzyılın son çeyreğine kadar çoğu zaman Osmanlı yönetimi ile bağdaşamamalarının tek değilse bile önemli bir sebebi, yukarda açıklanmaya çalışılan bu doktrinde kendisini göstermektedir ki, yönetimin iyi gitmediği dolayısıyla toplumsal yapının bir takım ârızalar sergilediği karışıklık zamanlarında Melâmî şeyhleri kendilerini böyle yarı ilâhî bir misyonla yükümlü görüyor ve ekseriya mehdîlik dâvasıyla harekete geçiyorlardı. Zaten Melâmî kaynaklarında zaman zaman, "*Konstantîniyye ve Diyar-ı Rûm'da fîsk u fücûr ve zulûm ve cehâlet*"ten şikâyetler yer almakta, bunların ancak *Kutb-ı Âlem* tarafından düzeltebileceğine dair, yaşadıkları devri eleştiren satırlara rastlanmaktadır⁴³.

İşte, Bünyamin-i Ayâşî'den itibaren, özellikle Orta Anadolu'da Ankara havâlisinde Melâmî şeyhlerinin merkezî yönetimin takibatuna, hatta cezâsına uğratılmaları, herhalde Melâmî kaynaklarının ileri sürdükleri gibi, *iftirâ, isnad* ve *töhmət* olmayıp mehdîlik dâvası yüzünden olsa gerekir.

Aslında bütün bu olayların, en azından XVI. yüzyıldakilerin, 1522-1561 arası yıllara rastlaması bir tesadüf eseri değildir. Bu yılların, Orta Anadolu'da bir takım isyanların çıktığı, şiddetli bazı toplumsal kaynaşmaların meydana geldiği ve nihayet şehzâde mücadelelerinin vukû bulduğu bir dönemi teşkil ettiği dikkati çeker. Başı boş işsiz insanların, çiftini çubuğunu kaybetmiş çift-

⁴¹ Müstakimzâde, Ahmed-i Sârban'daki Şii tesirleri gösteren bazı manzûmelerini eserine kaydettiği gibi (bk. *Melâmîyye-i Şettâriyye*, ss. 46-48), Gölpınarlı da, onun divanından aldığı tipik bir kaç şiirini yayınlamıştır (bk. *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 59-60, 64-67, 98-99).

⁴² Msl. bk. ss. 116, 193:

Benim Allahlığım abdiyyetim ile olur hâsıl

.....

Ben ol zâtım ki İslâk Muhammedlik sıfâtumdur
Sıfâtımdan görünür zât-ı pâkim nür-i bî-hemâ

.....

İbrahîmin yüzün gören görsün beni bilsün beni
İbrahîmin gönlünde ben gün gibi tâbân oluşam

⁴³ Msl. bk. Lâ'izâde, *Sergüzeşt*, v. 139b.

çilerin, tımarından olmuş sipahilerin kol gezdiği bu dönem, bazı araştırmalara göre Anadolu'da bir nüfus artışını da haber veriyordu⁴⁴. Bu sebeple Melâmî kaynaklarının Ankara havâlisinde faaliyet gösteren Melâmî şeyhlerinin müridlerinin çiftçi ve sipahilerden teşekkül ettiğini yazmaları bir gerçeğin ifadesidir. Bu insanlar, bu şeyhler etrafında toplanarak onların sağladığı mistik ortam içinde kendilerine bir çıkış yolu arıyorlardı.

İstanbul, Edirne ve Bosna dolaylarındaki Melâmî hareketini de aynı sosyal muhteva içinde görmemek için bir sebep yoktur. Bu yüzdendir ki, İsmailî Mâşukî, Hamza Bâlî gibi şeyhlerin sebebiyet verdikleri olaylar, merhum Gölpınarlı'nın ileri sürdüğü gibi mâsum bir "Valıdet sırrını ifşâ" olayından ibaret değildi⁴⁵. Dolayısıyla Melâmî hareketinin Osmanlı İmparatorluğu'nun XVI. yüzyılın ortalarına doğru mâruz kalmaya başladığı sosyal ve ekonomik çözülmenin şiddetle zarara soktuğu esnaf ve tımarlı sipahi zümrelerinin durumuyla çok yakından ilgisi vardır. Eğer Melâmî hareketi İstanbul ve Edirne gibi Rumeli şehirlerinde bilhassa esnaf ve askerler arasında yayılmışsa⁴⁶, bunun sebebini başka yerlerde aramamalıdır. XVII. yüzyıldaki hareketleri de bizce aynı mâhiyette değerlendirmek gereklidir.

Melâmîler, Osmanlı yönetimini meşrû iktidar olarak görmediklerini başka şekillerde de ortaya koyuyorlardı. Şeyhlerin titizlikle üzerinde durdukları iki konu vardı. Birincisi, her müridin mümkün mertebe iktisaden devletten bağımsız olmasıydı. Bu itibarla bütün müridlerin imkân dahilinde mutlaka bir meslek sahibi olmaları şart koşuluyordu⁴⁷. İkincisi ise, hiç bir şekilde mahkemelere düşmemek⁴⁸, yönetime yakın çevreler ve kişiler, meselâ bey, paşa ve kadırlarla düşüp kalkmamak idi⁴⁹. Melâmîler bu kaideye uyarak kendi dışındakilerle hukûkî anlaşmazlıklara düşmekten şiddetle kaçındıkları gibi, aralarında bir ihtilaf olduğu veya biri suç işlediği zaman, onu kendi aralarında halledip, cezaları kendileri takdir eder ve uyguluyorlardı⁵⁰.

⁴⁴ Bu konuda msl. bk. M. Akdağ, *Celâli İsyanları*, Ankara 1963; M.A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia*, London 1972; İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda kültür ve teşkilat", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 985; I. Beldiceanu-Steinherr-J.-L. Bacqué-Grammont, "A propos de Quelques Causes de Malaises...", *AO*, VII (1982), 71-115.

⁴⁵ Bk. *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 204.

⁴⁶ Gölpınarlı, *Mezhepler ve Tarikatler*, ss. 267-268.

⁴⁷ Lâ'lizâde, *Melâmîyye-i Bayrâmîyye*, ss. 119-124; Gaybî Sun'ullah, *Sohbetnâme*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Küt., nr. 3137/1, v. 2a.

⁴⁸ Msl. bk. Müstakimzâde, s. 22.

⁴⁹ Gaybî Sun'ullah, aynı yerde.

⁵⁰ Lâ'lizâde, a.g.e., ss. 109-113.

Kısaca, Melâmîler her bakımından kendilerini Osmanlı merkezî yönetiminin sultanından kurtarmaya ve ilişkilerini asgarîye indirmeye çalışıyorlardı. Onlar için, sultanların, vezirîâzamların iç ve dış siyasî meselelerle uğraştıkları, yahut savaşa gittikleri zamanlar, en temennî edilen zamanlardı. Çünkü böyle dönemler kendileri için nisbî rahatlık dönemleriydi. Bu yüzdendir ki, hemen bütün Melâmî kaynaklarında, Pir Aliyy-i Aksarâyî'nin şu sözü nakledilir: "*Allah padişahların ayaklarını üzengiden çıkarmaya! Vükelây-ı saltanat olanların elleriyle başlarını kaşımaya mecal vermeye! Tâ ki Ehl-i Hakk huzur ve râhatda olsun*"⁵¹.

2- Osmanlı yönetiminin Melâmîler'e bakış tarzı:

Çok iyi bildiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim anlayışı, *Nizâm-ı Âlem* prensibinde ifadesini bulur. İç politikadan dış politikasına, müesseselerinden kültür hayatına varıncaya kadar her şeyi ile bu prensip etrafında teşkilâtlanmıştır. İşte devletin tarikatlara bakış tarzı ve onlarla tarih boyunca geliştirdiği ilişkiler kaba hatlarıyla bu genel çerçevede mütâlâa edilmelidir. Devletin genel olarak tarikatları müslüman Osmanlı tebaası için bir istikrar unsuru kabul ettiğiinden, bu konuda Sünnî-gayri Sünnî ayırımı yapmadığını söylemek mümkündür. Bu itibarla, yönetim-tarikat ilişkileri tarihi boyunca görülen, zaman zaman bazı tarikatlara karşı sertleşmelerin, *Nizâm-ı Âlem* presibinin bozulması ile bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

İşte Osmanlı yönetiminin Melâmîler'le ilişkilerine ve onlara bakış tarzına yön veren temel etken bize göre budur. Daha Hacı Bayram-ı Velî hayatta iken, II. Murad'ın Bayrâmîye tarikatının kaydettiği gelişmeleri yakından takip ettiğini biliyoruz. Hatta Bayrâmî geleneğindeki bir rivâyet, sultanın bir ara bu gelişmeden endişelendiğini gösteriyor. O, şeyhi yanına getirtip bizzat tanımak istemiş ve kendisiyle konuştuğundan sonra endişesi zâil olmuştur⁵². II. Murad'ın endişelerini, babasının son zamanında çıkan Şeyh Bedreddin isyanı göz önüne getirildiğinde anlamak mümkündür.

XV. yüzyılın sonlarında Ömer Dede ile muhtemelen sosyal bir tepki olarak doğup gelişen Bayramî Melâmîliği'nin, XVI. yüzyılda değişmeğe başlayan siyasî, sosyal ve ekonomik şartlar sonucu, 1520'lerden itibaren sadece tasav-

⁵¹ Çaybî Sun'ullah, v. 31a; krş. Gölpınarlı, *Tasavvuftan dilimize Geçen Deyim ve Terimler*, İstanbul 1977, s. 22.

⁵² Msl. bk. Fad Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu-Vakfı*, Ankara 1983, I, 24-27.

vufi bir düşünüş ve yaşayış olmaktan iyice çıkıp tam anlamıyla sosyal muhtevalı bir harekete dönüştüğü müşahede ediliyor. Bu hareket aynı zamanda, önceleri çiftçi ve tımarlı sipahilerden oluşan bir tabana, daha sonra ise en fazla esnaf zümresine dayanan mehdîci (messianique) bir karakter sergiliyordu⁵³. İşte Osmanlı merkezî yönetimini Melâmîler'e karşı sert tedbirler almaya ve bir seri idam cezası uygulamaya sevk eden sebep bu idi. Çünkü devletin her bakımdan esas dayanağını teşkil eden söz konusu zümrelerde yaratılan geniş muhalefet tabanı, elbette yönetimi büyük ölçüde zarara sokacaktı. Yoksa Osmanlı hükûmetinin, sırf bir inanç ve düşünce olarak kaldığı müddetçe aşırı olsun olmasın Vahdet-i Vücut telâkkisiyle uğraşğını kabul etmek kanaatimizce çok zordur. O, çok çabuk ayaklanma haline dönüşmeye elverişli olduğunu defalarca göstermiş olan bu muhalefet ortamını yok etmek maksadını güdüyordu. Bu itibarla bunun en kısa yolu, hareketin önderlerini ortadan kaldırmak olacaktı, ki idam cezalarının esası bizce budur. Bir başka ifadeyle, Osmanlı yönetiminin Bayrâmî veya Hamzavî Melâmîleri'ne uyguladığı siyaset, gerçekte düşüncenin değil, eylemin mahkûm edilmesidir.

Burada, Vahdet-i Vücut hakkındaki aşırı fikirlerinin, ülemâ arasında ve diğer tarikat çevrelerinde Melâmîler'e karşı bir tepki doğurduğunu, bu yüzden sık sık Şeriata ters düşmekle suçlanmalarına sebebiyet verdiğini belirtmek icap eder⁵⁴. Hatta bu tepkinin, yönetim kademelerinde zaten Melâmîler aleyhine olan tutumu daha da sertleştirmekte belli bir katkısı bulunduğunu söylemeliyiz. Zaten kaynaklara dikkatle bakıldığında, idam edilen Melâmî şeyhlerinin genellikle *zendeka ve ilhad*, yani dinsizlik ve Allahsızlıkla suçlandıkları görülmekle beraber, bu suçun "*halkı dalâlete sevk ederek ikaz-ı fitneye bâis olma*" keyfiyetine dayandırıldığı dikkatten kaçmaz. Nitekim kendi-

⁵³ Nitekim 1740'larda bile LÂ'lizâde Abdülbâki'nin, "*İmamü'l-mü'minin ve Halife-i Seyyidü'l-mürselin.... ve Süret-i Rahman olan Sâhib-zaman*", yani Mehdî'yi dünya gözyle görebilmek için yirmi sekiz seneden beri duâ ettiğini söylediğine bakılırsa (bk. *Sergüzeşt*, v. 140a), Melâmî hareketinin bu messianique karakterini sürekli koruduğu ileri sürülebilir.

⁵⁴ Muhtelif tarikat şeyhlerinin zaman zaman Melâmîler aleyhine bir takım risâleler yazarak bu tepkilerini dile getirdiklerini ve onları Şeriata aykırı yaşamakla suçladıklarını biliyoruz. Bunlardan Sünbülî Şeyhi Yusuf Sinan Efendi'nin *Tadlîlü'l-Te'vîl*'i ile, Mehmed Amîki'nin *Eyyühe'l-Veled* adlı risâlelerinden Gölpınarlı bahsetmiştir (bk. *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 75-76). Bunlara biz de bir örnek olmak üzere, Abdüllâtîf Kudâsî'nin *Keşfü'l-'îkâd fî'r-Reddi alâ Mezheb'i Ehli'l-İlhâd* (Bursa Ulucami Küt., mecmua nr. 1479) isimindeki risâlesini ekleyebiliriz (Burada, adı geçen risâleyi bize haber veren ve Melâmîler'e yöneltilen tenkitleri ihtiva eden kısımları istinsah ederek gönderen, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Mustafa Karaya teşekkür borçluyuz).

lerine İslâm cezâ hukukunun bu belirtilen hususla ilgili hükümleri uygulanmıştır⁵⁵.

Elimizdeki belgeler, bir kaç istisnânın dışında, yapılan yargılamaların, verilen idam fetvalarının pek kolayca baştan savuşturulmadığını gösteriyor. Bilhassa İbn Kemal ve Ebussuud Efendi'nin şayanı takdir bir tarzda titiz davrandıklarını, "*ihtimâl munkatî' olmayınca*" idama karar vermediklerini anlıyoruz. Bunun dikkate değer bir belgesi, Atâyî sayesinde bize kadar gelebilmiştir. Osmanlı hukuk tarihi bakımından da önemi açık olan bu belge, yine idamı istenen bir Melâmî şeyhi olan Gazanfer Dede hakkında veziriâzâmın sorularına cevaben Ebussuud Efendi'nin yazdığı bir mektuptur⁵⁶. Burada, şeyhülislâmın Gazanfer Dede'nin yargılanması esasında gösterdiği titizlik her türlü takdirin üzerindedir. Zaten Gazanfer Dede Ebussuud Efendi'nin bu titizliği sâyesinde hayatını kurtarmış ve 1566'da Vize'de ölünceye kadar yaşamıştır. Ama aynı Ebussuud Efendi, Hamza Bâli hakkında kesin deliller karşısında idam fetvasını vermekte de tereddüt etmemiştir. Bununla beraber, Sütçü Beşir Ağa örneğinde olduğu gibi üstünkörü dâvalarla doksan yaşında ihtiyarların idama yollandığı da olmuştur.

Osmanlı yönetiminin, en azından XVI. yüzyılın son çeyreğine gelinceye kadar, Melâmîler'e bakış tarzında, muhtemelen Safevî motifinin de etkili olduğu düşünülebilir. Bunun isbatı şimdilik mümkün olmamakla beraber, aynı motifin Kalenderiler için geçerli olduğunu biliyoruz⁵⁷. Daha yukarıda temas edildiği üzere, gerek hareketin mehdîci karakteri, gerek XVI. yüzyıldaki Melâmî şeyhlerinde görülen Şii eğilimler, gerekse Melâmîliğin Bayrâmîlik vasıtasıyla Safeviyye tarikatı ile olan bağlantısı bu ihtimali büsbütün imkânsız kılmamaktadır. Özellikle Orta Anadolu'daki Melâmî hareketinde Safevî sempaticanlığı motifi düşünülebilir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, XVI. ve XVII. asır boyunca Osmanlı merkezî yönetimi ile Melâmîler arasındaki olumsuz ilişkinin, bu berikiler açısından yönetimin gayri meşrûluğu inancı; hükûmet açısından ise, toplum düzeninin sarsılmasına engel olma amacı tarafından yönlendirildiğini söylemek mümkündür.

⁵⁵ Bu konuda msl. bk. es-Serahsî, *Kitabü'l-Mebsût*, Beyrut (tarihsiz), X, 125.

⁵⁶ Bk. *Zeyl-i Şakayık*, ss. 87-88.

⁵⁷ Bu hususta bk. Aziz Mahmud Hüdâyî, *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye (Fatih) Küt., nr. 2572, v. 89a.