

25-26
mayıs
2016

Uluslararası
Hacı Bayram-ı Velî
Sempozyumu
Bildiriler Kitabı 1

EDİTÖR

PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER

EDİTÖR YARDIMCILARI

DR. MEHMET YILDIZ

HARUN ALKAN

ULUSLARARASI
HACI BACI BAYRAM-I VELİ
SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI 1



EDİTÖR
PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER

EDİTÖR YARDIMCILARI
DR. MEHMET YILDIZ
HARUN ALKAN

YAYIN KURULU
PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER
PROF. DR. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU
DOÇ. DR. VAHİT GÖKTAŞ
YRD. DOÇ. DR. ÖNCEL DEMİRDAŞ
DR. MEHMET YILDIZ
HARUN ALKAN

GRAFİK TASARIM
TAVOOS

UYGULAMA
TAVOOS

BASKI YERİ
ANIL MATBAACILIK, DİKKEN CAD. NO: 244/P 13-14,
TEL: +90 (312) 483 6353, ANKARA

BASKI TARİHİ
30.11.2016

ISBN
978-605-8560-24-6

YAZIŞMA ADRESİ
Kalem Eğitim Kültür Akademisi Derneği, Hacı Bayram Mah
Şeyh İzzettin Sk. No: 9 Ulus/ANKARA Tel: +90 (312) 232 4226;
kalemsempozyum@gmail.com

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DR. MEHMET YILDIZ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

AV. MURAT TÜRKMEN
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

GAZALİ ÇİÇEK
KALEM EĞİTİM KÜLTÜR AKADEMİ DERNEĞİ BAŞKANI

NECİP KARAKAYA
TEK YÜREK YARDIM DERNEĞİ BAŞKANI

MURAT YILMAZ
YAPIMCI-TV PROGRAMCISI
KALEM EĞİTİM KÜLTÜR AKADEMİ DERNEĞİ BAŞKANI

SEMPOZYUM YÜRÜTME KURULU

PROF. DR. REFİK TURAN
TÜRK TARİH KURUMU BAŞKANI

PROF. DR. MEFAİL HIZLI
ANKARA İL MÜFTÜSÜ

PROF. DR. SEVGİ KURTULMUŞ
SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ REKTÖR YARDIMCISI

ABDÜLKERİM ERDOĞAN
ARAŞTIRMACI-YAZAR

DOÇ. DR. BÜLENT AKOT
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. VAHİD GÖKTAŞ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

GÖKHAN GÖKÇEK
GAZİ ÜNİVERSİTESİ

BİLİM KURULU

PROF. DR. AMİNA SİLJAK JESENKOVIĆ
INSTITUTE FOR ORIENTAL STUDIES/SARAJEVO

PROF. ARTHUR BUEHLER
VICTORIA UNIVERSITY OF WELLINGTON/NEW ZEALAND

PROF. DR. BATTAL DOĞAN
ISLAMITISCHE UNIVERSITEIT/ROTTERDAM/NETHERLANDS

PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

PROF. BRUCE B LAWRENCE
DUKE UNIVERSITY/USA

PROF. CARL W. ERNST
THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINE AT CHAPEL HILL/USA

PROF. CEMİL AYDIN
THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINE AT CHAPEL HILL/USA

PROF. DR. CENGİZ GÜNDOĞDU
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. DOSAY KENJETAY
AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ/KAZAKISTAN

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. H. İBRAHİM ŞİMŞEK
HİTİT ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. H. KAMİL YILMAZ
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

PROF. DR. ISHAK RAZZAKOV
KIRGIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

PROF. DR. İ. HAKKI ÜNAL
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İDRİS ŞENGÜL
AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ/KAZAKISTAN

PROF. JAMES W. MORRIS
BOSTON COLLEGE/USA

PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE
BOZOK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MEHMET AKKUŞ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MEHMET ÜNAL
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MESUT OKUMUŞ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. MOHAMMED RUSTOM
CARLETON UNIVERSITY/CANADA

PROF. DR. MUSTAFA AŞKAR
BATMAN ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MÜFİT SELİM SARUHAN
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. NECDET TOSUN
MARMARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. NEDİM BAHÇEKAPILI
ISLAMITISCHE UNIVERSITEIT/ROTTERDAM/NETHERLANDS

PROF. DR. NUR SARALAYEV
KIRGIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

PROF. DR. RİFAT OKUDAN
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. ŞAMİL DAĞCI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. ZEKİRİJA SEJDİNİ
UNIVERSITÄT INNSBRUCK/AVUSTURYA

PROF. DR. ZÜLFİKAR GÜNGÖR

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. HİKMET YAMAN

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. İHSAN ÇAPÇIOĞLU

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. M. MAHMOUD KHARMA

THE UNIVERSITY OF JORDAN/JORDAN

DOÇ. DR. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU

MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZISTAN

DOÇ. DR. ZEKERİYA IŞIK

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

DR. ABDİRASHİT BABATAEV

MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZISTAN

DR. BAKIT MURZARAIMOV

MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZISTAN

DR. HİMMET TAŞKÖMÜR

HARVARD UNIVERSITY/USA

İÇİNDEKİLER



- 13 GİRİŞ
HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM
SEYFETTİN ERŞAHİN
- 43 HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE
TASAVVUFİ HAYATA GENEL BİR BAKIŞ
General Review to Hacı Bayram-ı Veli Current Period
Mystical Life
İSA ÇELİK
- 85 HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN (KS) İLMÎ BİRİKİMİ
ETHEM CEBECİOĞLU
- 99 HACI BAYRAM'IN TASAVVUFA İNTİSABI VE
TARİHSEL HAYATINA DAİR FARKLI BİLGİLER
In the Context of Analysis of a Narrative Not Found in Other
Sources: Different Informations About Hacı Bayram's
Joining to Mysticism and His Historical Life
HAYRİ KAPLAN
- 115 HACI BAYRAM-I VELÎ DÖNEMİNDEN ANKARA'DA
AK MEDRESE VE KARA MEDRESE
Ak Madrasah and Kara Madrasah in Ankara, From the Period
of Hacı Bayram-ı Veli
ALİ KILCI
- 145 KÜNHÜ'L-AHBAR'DAN HAREKETLE HACI
BAYRAM'IN KÜLTÜR ÇEVRESİNE İLİŞKİN BİR
DEĞERLENDİRME
ALİ ÇAVUŞOĞLU
- 171 ANKARALI RÂZÎ VE HACI BAYRAM-I VELÎ
HİLYESİ
MUSTAFA ERDOĞAN

- 195 TİBYÂNU VESÂİL'L-HAKÂİK Fİ BEYÂN-İ
SELÂSİLİ'T-TARÂİK'A GÖRE HACI
BAYRAM-İ VELİ VE BAYRAMİYYE
YAKUP ÇİÇEK
- 267 HACI BAYRAM VELİ'NİN TESİR HALKASI
KADİR ÖZKÖSE
- 277 ZİYARET FENOMENİ BAĞLAMINDA HACI
BAYRAM-I VELİ TÜRBESİ VE TESİRLERİ
In the Context of the Visiting Phenomenon on Hacı Bayram-ı
Veli Tomb and its Effects
İHSAN ÇAPCIOĞLU
- 297 İSMAİL HAKKI BURSEVİ TEFSİRİNDE
HACI BAYRAM VELİYE GÖNDERİLEN
REFERANSLAR VE ANALİZLERİ
The References sent Hacı Bayram Veli in the tefsir of Ismail
Hakki Bursevi and their Analyzes
OSMAN KABAÇILI
- 307 EVLİYA ÇELEBİ'NİN SEYAHATNAMESİNDE
HACI BAYRAM-I VELİ VE TARİKATI
M. ASKERİ KÜÇÜKKAYA
- 325 HACI BAYRAM VELİ'NİN YETİŞTİRDİĞİ
HALİFELER
The Caliphs of Haji Bayram Veli
SEVİM ARSLAN
- 347 HACI BAYRAM-I VELİ'NİN EŞREFOĞLU
RÛMÎ'YE TESİRİ
The Influence of Haji Bayram Wali on Eshrefoglu Rumi
AHMET ÖZKAN
- 359 البيرامية في مصر
أحمد عبد الوهاب الشرقاوي
- 371 HACI BAYRAM VELÎ VE EN MEŞHUR
HALİFESİ AKŞEMSEDDİN
Hacı Bayram Velî and His Most Well-Known Khalif Akhsemseddin
MUHAMMED ALİ YILDIZ

- 413 **BAYRAMÎLİĞİN KASTAMONU'YA ETKİSİ
VE BAYRAMÎ ŞEYHİ ŞEMSİZÂDE AHMED
ZİYÂEDDİN EFENDİ (1867-1946)**
The Influence of Bayramiyya on Kastamonu and Bayrami
Sheikh Şemsizâde Ahmed Ziyâeddin Efendi (1867-1946)
NAİLE BALTACI
- 429 **İSTANBUL'DA BAYRAMÎ ŞEYHLERİNİN
POSTNİŞİN OLDUĞU TEKKELER VE
GÜNÜMÜZDEKİ DURUMLARI**
Dervish Lodges Having Bayramî Sheikhs Of Istanbul and
Their Current Conditions
MEHMET AKİF KÖSEOĞLU
- 471 **BAYRAMİYYE TARİKATI MENAKİBİ, HACI
BAYRAM VELÎ VE HALİFELERİ ADLI ESER**
HARUN ALKAN
- 483 **BAYRAMÎ - MELÂMÎLİĞİN BALKANLARDA
TESİRLERİ**
The effects of Hacı Bayram-ı Veli in the Balkans
AHMET AKBULUT
- 501 **HÜSÂMEDDİN ANKARAVÎ CÂMİİ VE TÜRBESİ**
The Mosque and Tomb of Hüsâmeddin Ankaravi
MEHMET EMİN YILMAZ, FATİH MEHMET TANRIVEREN
- 523 **BAYRAMİLİK-MELÂMİLİK İLİŞKİSİ**
The Relations of Bayramiyya with Malamiyya
HALİM GÜL
- 539 **OSMANLI KLASİK ÇAĞINDA İDEOLOJİK VE
ONTOLOJİK BİR MUHALEFET: BAYRAMÎ
MELÂMİLİĞİ**
An Ideological and Ontological Opposition In Ottoman
Classical Age: Bayramî Melami Movement
ZEKERİYA IŞIK
- 565 **BAYRÂMÎ-MELÂMÎ GELENEKTE "İNSÂN-I
KÂMİL" KAVRAMI VE "HALİFE" OLGUSU**
İnsân-ı Kâmil (Perfect Human Being) Notion and Halife
(Caliph) Fact of Bayrâmî-Melâmî Tradition
ZELİHA ÖTELEŞ

577 TÜRK TASAVVUF GELENEĞİNDE
MELÂMETİN DÎVÂN-I HİKMET’TEKİ İZLERİ
HAYATİ BİCE

595 HACI BAYRAM-I VELİ’NİN ANKARA’DA
AHİLERLE İLİŞKİLERİ
The Relationship of Hacı Bayram-ı Veli with the Ahis in
Ankara
VAHİT GÖKTAŞ

609 BAYRAMİYYE TARİKATI’NİN ORTAYA
ÇIKIŞI BAĞLAMINDA BAYRAMÎLİK-
HALVETÎLİK İLİŞKİSİ
Bayramilik-Halvetilik Relation in the Context Of Bayramiyya
Order’s Arise
HAMDİ KIZILAR

621 BAYRAMÎLİĞİN SİLSİLESİNDE YER ALAN
BİR TEKKE: SAFEVÎ ERDEBİL TEKKESİ VE
MEZHEBÎ KİMLİKLERİ
A lodge in the chain of Bayramism: Safavi Erdebil Lodge and
Their Sectarian Identities
MEHMET YILDIZ

635 BAYRAMİYYE VE EŞREFİYYE’DE HALVET
Khalwa in the Bayramiyya and Eshrafiyya
MAHMUD ESAD ERKAYA

651 HACI BAYRAM-I VELİ’NİN ŞİİRLERİNDE
TASAVVUFÎ MERTEBELER
AHMET CAHİD HAKSEVER

GİRİŞ

HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

Ankara: Hacı Bayram Veli'yi Yetiştiren Şehir



Prof. Dr.

SEYFETTİN ERŞAHİN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Hacı Bayram Veli, Türkiye Türk tarihinin, hassaten de Ankara'nın önemli şahsiyetlerinden biridir. Hacı Bayram'ı yetiştiren şehir Ankara'dır. Tarihin en kadim şehirlerinden olan Ankara, sosyal, ekonomik, kültürel yönlerden büyük adamlar yetiştirmiştir. Hacı Bayram bunlardan biridir. Biz bu çalışmada, Hacı Bayram'ın yetiştiği zaman dilimindeki Ankara'nın, etnik, dini, ekonomik, kültürel yönlerini; aynı zamanda bir Müslüman Türk şehri haline gelmesini ortaya koymaya çalışacağız.

Abstract

Hacı Bayram Vali has proved himself to be one of the most recognized characters living in Turkey, in the region of Ankara specifically. In fact, he has been brought up in and by Ankara. The ancient city, Ankara, is famous over training and educating influential personalities – with its roots of social, economical, and cultural. Hacı Bayram indeed is one of them. In this piece of work, we aim for bringing insight into the ethnical, religious, economical, and culturel aspects of Ankara, while presenting how the city has become a Turkish Muslim city.

Giriş

Hacı Bayram Veli (1352-1430), Ankara Çubuk Suyu/Çayı'nın sol kıyısındaki Solfasol (Solfasıl veya Zülfazıl) köyünde 14. Yüzyılın ikinci yarısında doğan bir Türk mutasavvıfıdır. Osmanlı Ankara'sında yaşamıştır. Ancak Ankara'nın Osmanlılardan önce Selçuklulardan başlayıp Ahiler İdaresi'ne kadar uzanan bir Müslüman Türk hâkimiyeti dönemi vardır. Hacı Bayram Veli'nin Ankara'sını maddi ve manevi bakımdan şekillendiren büyük ölçüde bu zaman dilimi olmuştur.

Biz esasen Hacı Bayram'a yurt/vatan olan, onu yetiştiren Ankara'dan, kısmen de Hacı Bayram'ın inşa ettiği Ankara'dan bahsedeceğiz. Başka bir ifade ile “Acaba Hacı Bayram nasıl bir Ankara'ya doğdu ve onu maddi-manevi olarak nasıl imar etmeye çalıştı?” sorusuna cevap arayacağız. Bir anlamda Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şu bakışına muttali olmaya çalışacağız:

Çok defa Ankara ovasına bakarken Hacı Bayram'ın ömrünün sonuna kadar müritleriyle ekip biçtiği tarlaları düşünürüm. Acaba hangi tarafa düşüyordu? Belki de kendi yattığı camiin bulunduğu yerlere yakındı. Bütün ova onun zamanında imece ile işleniyordu. An'ane Hacı Bayram'la İstanbul fethinin manevî ve nuranî yüzü olan Akşemseddin'i bu ovada karşılaştırır. (Beş Şehir, s. 16)

Anadolu'nun en kadim yerleşim yeri ve şehirlerinden olan Ankara'nın, kuruluşundan 14. yüzyıla kadar Romalılılaşma, Bizanslaşma, İslamlaşma-Türkleşme gibi geçirdiği dönüşümler siyasi ve kültürel yapısı yanında sosyo-ekonomik yapısını ve kentleşmesini önemli ölçüde etkilemiş ve değiştirmiştir.

Söz konusu ettiğimiz zaman dilimi Anadolu ve Ankara'da bir dönemin bitişi, bir dönemin başlangıcıdır. 11. Yüzyılda başlayıp 13. Yüzyılda kemale eren Selçuklu devri bitmiş, 14. Yüzyılın başlarından itibaren bir cihan devletine doğru giden altı asırlık Osmanlı devri başlamıştır.

14.-15. Yüzyıllarda Dünyanın Durumu

Hacı Bayram Veli'nin Ankara'sını anlamaya yardımcı olması ba-

kımından o dönemin dünyasına bir göz atmak istersek; Ortaçağ kıskacından çıkmaya çalışan Avrupa devletleri ve toplumları henüz dahili ve harici çekişmelerini tamamlayıp siyasi, sosyal ve dini birliklerini temin edememişlerdi. Konstantinopolis civarında adeta bir şehir devleti gibi sıkışıp kalmış, Bizans, Doğu Avrupa'da birbirleriyle mücadele halinde Sırp, Bulgar ve Macar Krallıkları; Arnavutluk, Bosna, Hersek, Eflâk, Boğdan ve Erdel Beylikleri, Lehistan Krallığı, Litvanya Dükâlığı, Moskova Knezliği; Orta Avrupa'da Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu; İtalya Yarımadasında Venedik ve Ceneviz Cumhuriyetleri, Napoli Krallığı; İspanya'da Müslüman Beni Ahmer Devleti yanında, Hıristiyan Kastilya ve Aragon Krallıkları, Batı Avrupa'da İngiltere ve Fransa devletleri vardı. Rusların bir kısmı da Altınordu Devleti'nin hâkimiyetinde idiler.

Derebeylik (feodalite) rejiminin hüküm sürdüğü Avrupa; büyük çapta dini, siyasi sosyal ve ekonomik sorunlarla boğuşmak durumunda, Yüzyıl Savaşları (1337-1453), Ortodoks ve Katolik kiliseleri arasında mücadeleler ve büyük mezhep bölünmelerine (1378-1429) yaşamaktaydı. Bununla birlikte 15. Yüzyılın başlarında ortaya çıkan Rönesansla birlikte Afrika'yı keşif gezileri (1430'lar), ilk matbaanın kuruluşu (1450) gibi Avrupa'da kurtuluş girişimleri vardı.

Uzak Doğu'da, Japonya önemli bir varlık gösteremese de Çin'de Ming Hanedanı (1368-1644) ticari gemilerini büyük denizlere açacak düzeyde yeni bir gelişme hamlesi başlatmıştı. Kuzey Amerika'da Aztekler Tenoçtitlan'ı kurmuşlar(1325), Güney Amerika'da İnka İmparatorluğu en parlak dönemi yaşıyordu. Afrika'da Benin İmparatorluğu (1440-1897) gelişmesini sürdürürken Müslüman Timbuktu medeniyeti de ortaya çıkmıştı.

İslam Dünyasında bu dönemde Endülüs'te Müslümanlar parçalanmış, İspanyollar Reconquista'da (yeniden fetih) önemli mesafe kat etmişlerdi. Kuzey Afrika'daki küçük Müslüman hanedanlar varlıklarını sürdürüyorlardı. Hindistan'da Tuğluklar yaklaşık 1320'den 14. yüzyılın sonuna kadar varlığını koruyan güçlü bir

devlet kurmuştu. Orta Doğu'da etkili olan Memlûkler, zaman zaman Fırat ve Torosları geçerek Anadolu'ya yönelmişlerse de bu hamleleri güneydoğu Anadolu ile sınırlı kalmıştı. Anadolu'da üç devlet birlik ve beraberliği sağlama yolunda adımlar atıyorlardı. Bunlardan *Karamanoğulları* Selçukluların varisi oldukları iddiasıyla ortaya çıkarken *Eratnaoğulları* İlhanlıların devamı şeklinde kendini gösteriyordu. *Osmanlılar* ise meşruiyetlerini daha ziyade “gâzâ” üzerine kurmaya çalışıyorlardı. Doğu Anadolu'da Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi güçler de hükümlanlık mücadelesine girmişlerdi. Timur Türkistan'dan büyük bir güç olarak çıkıp İran, Anadolu, Batı Hindistan, Orta Doğu ve Altınordu topraklarının önemli bir kısmında hâkimiyet kurmaya girişmişti. Bu arada Osmanlılar Trakya'ya geçip 1361'de Edirne'yi başkent yaptılar. Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1402) Osmanlı'nın Avrupa ilerleyişini Timur Ankara Savaşıyla (1402) bir süre durdurdu. Bunun akabinde Fetret Devri (1402-1413) yaşandı. I. Mehmed (Çelebi) (1413-1421) yönetimini güçlendirerek Osmanlı Devletini toparladı. II. Murad (1421-1451) döneminde Osmanlı Devleti tekrar büyümeye başladı.

Ankara Adı

Bir coğrafyanın, şehrin veya yerleşim yerinin mensup olduğu kültür ve medeniyeti gösteren önemli işaretlerden biri adıdır. Ankara adı, (Ankyra, Ancyre, Ankras, Angara, Angora, Engürü, Engüriye) bir iki ses değişikliği ile bugüne kadar gelmiştir. Kadim dünyanın pek çok yerinin adlandırılmasında, 7. Yüzyıldan itibaren İslam medeniyetinin ortaya çıkmasıyla hegemonya kısmen kırılmış olsa da Batı'dan Grek-Roma, Doğu'dan Farslar binyıllardır birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Ankara için de bu söz konusudur. Her ne kadar Frigyalılar zamanında “Ankyra” adının “gemi çapası” anlamına gelen “anker”den türediği söylene de hemen Grek-Roma geleneği devreye girerek şehri Galatların kurduğunu ve Mısırlılarla yaptıkları deniz savaşında zafer ganimeti olarak aldıkları gemi çapasından esinlenerek şehirlerine de Ankyra adını ver-

diklerini ileri sürer. Fars geleneği ise bu adın üzüm manasındaki Farsça “engür” sözcüğünden geldiğini iddia eder.¹

Bu bağlamda Müslümanlar Ankara'yı fethettikten sonra adlandırmada bazı adımlar atmışlardır. Eski Müslüman coğrafyacılar da şehrin adı Ankara şeklinde geçmekle beraber kimi Müslüman müellifler buraya, kalesinin bir kaç kademeli olmasından dolayı olsa gerek “Zatu’s-Selasil” veya “Selasil” demişlerdir. 13. Yüzyıl başlarında Yakut ve İbnu’l-Esir’de “Ankira”, “Anguriya” ve “Engüriya” imlaları da görülür. Bu gelişme Türklerin dilinde Fars kaynaklı *Engüri* şeklini almıştır.² Selçuklular döneminde kalın surlarla çevrili olması ve askeri öneminden dolayı *Daru’l-hısn* adıyla da anılan Ankara’nın bir diğer unvanı da *Darü’l-celal* idi.³ Danişmendnâme’de (11. Yüzyıl) ve Battal Gazi Destanı’nda (12. Yüzyıl) Ankara *Mamuriye*, *Engüri* ve *Engüriyye* adları ile de anılmıştır.⁴ Osmanlı’nın Ankara’nın adını, bir peygamber soyuna, Hz. Nuh’a bağlayan resmi duruşunu burada kaydetmek yerinde olacaktır:

“Ankara şehrinin kadim adında tarihçilerin görüşleri muhtelif olup bazıları *Amâriya*, bazıları *Amâriyye*, bazıları *Angara*, *Engüriye* ve *Kala’a-i Selâsil* ve bazıları dahi *Amûdiye* olmak üzere görüşler ileri sürmüşlerse de Ravzatu’l-Ahbab’ın muhtevasını içeren Kâmus söz konuş şehri kadim adını *Amûr* adındaki zata nispetle *Amûriye* olmak üzere tetkik etmiştir ki bu Amûr’un nesep zinciri dokuzuncu nesilde Hz. Nuh (as)’ın oğlu Sam’a ulaşır. Amûr’a nisbeti söz konusu şehrin kudemine delalet eder.”⁵

Ankara’nın Müslüman Türklerin Hâkimiyetine Girmesi

İslamiyet’in doğduğu yıllarda Doğu Roma (Bizans) yönetimindeki Ankara, Müslümanların ulaşmak istediği şehirler arasındaydı.

¹ Basim Darkot, “Ankara”, MEB İA, c.1, s. 437-8; Sagon Erdem, “Ankara”, DİA, c.3, s. 202.

² Avram Galanti, Ankara Tarihi, İstanbul, 1950, s. 6-8; Darkot, s. 443.

³ Mehmet İpsirli, “Anadolu”, DİA, c.3, s. 123; Rifat Özdemiş, “Ankara”, DİA, c. 3, s. 206.

⁴ Ali Akar, “Bir Danişmendname Nüshası: Mirkatü’l-Cihad” <http://www.aliakar.com/pay-lasim1.html> Erişim: 10.10.2014; Necati Demir, Mehmet Dursun Erdem “Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı”, Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 1/1 Summer 2006, s. 106-159.

⁵ Ankara Vilayet Salnamesi, 1288/1871-2, I, Ankara Büyükşehir yay, haz. Süleyman Solmaz, 2014, s. 77. (Transkribe edilen metinde okuma ve imla hataları olduğundan dolayı aslı metni kullandık.)

Abbasi halifesi Mehdi'nin 775'te bir ordu göndermesiyle başlayan Müslüman seferleri daha sonraki dönemlerde de devam etmişse de kalıcı zafer ancak Müslüman Türklerle başarılmıştır.⁶ 11. Yüzyılın son çeyreğinde Türklerin hükümrânlığına giren Ankara bir Müslüman Türk şehri olarak orta zamanlarda önemini sürdürmüştür.

Ankara ve çevresi, Türkler için, Kale'nin askeri ve stratejik önemi yanında tarım ve hayvancılığa elverişli coğrafyasıyla da önem arz ediyordu. Büyük bir siyasi ve askeri güç olarak Türkistan'dan, batıya ilerleyen Selçuklu Türkleri, Malazgirt Zaferi'nden (1071) iki yıl sonra Ankara'ya girmişlerdir (1073). Şehri ilk fetheden Türk komutanının bir Danişmendli olması yanında bizzat Selçuklu sultanı olması da söz konusudur. Türkler I. Haçlı Seferi sırasında, 1101'de Bizanslılara terk etmek zorunda kaldıkları Ankara'ya Danişmendli Türkleri önderliğinde tekrar girmişler ve kalıcı hâkimiyetlerini kurmuşlardır (1127).⁷

Selçuklu sultanı I. Mesud (1116-1156) Ankara'yı kendi hâkimiyetine almıştır (1143). Şiir ve sanatı seven Sultan, edebiyatçı ve sanatçıları toplayarak burayı bir ilim ve kültür merkezi yapmaya çalışmıştır. II. Kılıç Arslan (1156-1192), ülkeyi oğullarına iktâ olarak taksim ettiğinde Ankara Muhyiddin Mesud'a düşmüştür. Şehir bir süre Muhyiddin ile kardeşi Süleyman Şah arasındaki iktidar mücadelesine sahne olmuştur. I. İzzeddin Keykavus'un (1211-1220) Selçuklu tahtına oturmasına razı olmayan küçük kardeşi I. Alâeddin Keykubad (1221-1237) da mücadelesinde yaklaşık üç yıl Ankara'da kalmıştır. Selçuklular döneminde Ankara'da umumiyetle hep bir şehzade bulunagelmıştır.

Anadolu 13. Yüzyılda önemli değişim ve dönüşümlere sahne olmuştur. Türkmen gruplarının desteklediği Baba İshak isyanı (1240) Anadolu Selçuklu Devleti'nin gücünü ve otoritesini sarsmıştı. Bu arada 13. Yüzyılın ilk çeyreğinde İslam dünyasına yönelen Moğollar Köseadağ Savaşı'nda (1243) Selçuklu ordusunu yenerek Anadolu'nun önemli bir kısmını ele geçirmişlerdir. Moğol isti-

⁶ Darkot, s. 437-440; Erdem, s. 201-203.

⁷ Darkot, s. 441-2.

lası sonrasında II. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1246), kısa bir süre Ankara'yı hareket merkezi edinmiştir. Moğolların Müslüman coğrafyaları işgali İslam dünyasında etkileri yüzyıllarca devam eden siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve dini sonuçlara yol açmıştır. Bu istiladan kaçan Oğuz-Türkmen boyları yoğun olarak Anadolu'ya yönelip daha çok o zamanlar "uc" denen Batı Anadolu'daki Bizans sınırlarını yurt tutmuşlardır. Bu olgu Anadolu'nun sonraki siyasi, kültürel, dini, sosyal ve ekonomik haritasını belirleyecek olan süreci başlatmıştır.⁸

Ankara'da Selçuklu hâkimiyetinin fiilen ne zaman sona erdiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu yıllarda (1299) burada III. Alâeddin Keykubad'ın (1298-1302) hükmünün geçtiği, 1304'lerde ise Moğol-İlhanlı yönetimine girdiği ileri sürülmektedir. Ankara, bu tarihten, son İlhanlı genel valisi Hasan Celayir'in 1341'de Anadolu'yu terk ettiği yıla kadar Moğolların boyunduruğu altında kalmıştır. Moğolları takiben bölgede bir süre Eratnaoğulları ve Germiyanogulları hâkimiyet kurmuştur. Bununla beraber söz konusu hükümlerlikler resmen olsa da aslında Ankara'da yönetim Ahiler hükümetindeydi (1290-1354).⁹

Ankara Ahilerinin Osmanlı Devleti'ne Katılması

Ankara, Hacı Bayram'ın çocukluk yıllarında Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir. Bu şehrin Osmanlı mülküne katılması çok önemliydi. Osmanlılar Ankara'ya başlangıçta güvenlik penceresinden bakmışlar ve yol kavşağı olması sebebiyle stratejik konumundan yararlanmışlardır. Alâeddin Keykubad'ın Ertuğrul Gazi'ye Ankara civarındaki Karacadağ'ı yurtluk olarak vermesi gibi tarihi-nostaljik hatıraların yanında, söz konusu şehir Anadolu Beyliklerine karşı sağlam bir kaleydi. İç Anadolu bölgesindeki Eratnalılar ve Karamanlılar Osmanlılarla bölge için hâkimiyet mücadelesi veriyorlardı. Ankara, özellikle, Osmanlı-Karamanlı nüfuz mücadelesinin

⁸ Bk. Ahmet Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, Dergah yay, İstanbul, 1980.

⁹ Tuncer Baykara, Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemine Umumi Bir Bakış", IV. Vakıf Haftası, Ankara, 1987, s. 15-18.

kırmızı hattıydı. Dahası Osmanlılar doğudan gelen kalabalık Türk boylarına yeni yerleşim yerleri bulmak için batıya, Avrupa'ya doğru ilerlemek zorundaydılar. Bu amaca yönelik olarak Orhan Gazi, oğullarından Süleyman Paşa'yı batı yönünde fetihlerde görevlendirdi. 1345'te Rumeli'ye geçen Süleyman Paşa'nın Osmanlı'nın bu yöndeki hâkimiyetini kalıcı kılabilmesi için Anadolu'daki otoritesini tartışmasız ve rakipsiz hale getirmesi gerekiyordu.

Bütün bu mülahazalarla, Süleyman Paşa 1354'te Ahilerin elindeki Ankara'yı aldı. Bu arada Ahilerin de yardımı ile tahta geçen ve kendisi de bir ahi olan I. Murad (1362) Anadolu'da egemenliğini tam olarak sağlamak için yola çıktı. Eratnalılar ve Karamanlılar tehlikelerini bertaraf ettikten sonra Ankara kalesini Ahilerden teslim aldı.¹⁰ Osmanlı tarihlerinde konuyla ilgili ilginç kayıtlar bulunmaktadır. Mesela Mehmed Neşri olayı şöyle anlatmaktadır:

*“...Derler ki, o zaman Ankara kalesi Ahilerin elinde idi. Sultan Murad yaklaşınca Ahiler ona istikbal ederek kaleyi teslim ettiler. Sultan Murad şehre girdiği zaman, Ahiler üzerine akçeler saçtılar. Kullar o akçeleri yağmaladılar.”*¹¹

Hoca Sadeddin Efendi'de de şu kayıtları düşmektedir:

*“Onların bu tutumu (anahtarları teslim etmeleri) padişahlık merhametine, şahlık yüceliğine uygun düştüğünden, hepsi de devlet hizmetine alındılar.”*¹²

Bu kayıt, Ahilerin Osmanlılar tarafından devlet hizmetlerinde istihdam edildiklerini, dahası Ankara'nın resmi ve fiili yönetiminin önemli bir kısmının onlara verildiğine işaret etmektedir.

Ankara Osmanlı yönetimine geçtikten sonra bir müddet daha serhat şehri olma özelliğini sürdürmüştür. Burada Çubuk Ovası'nda Yıldırım Bayazıd ve Timur arasında 1402'de vuku bulan savaşı Osmanlı kaybetmiştir. Ankara ve civarı bu savaştan siya-

¹⁰ Halil İnalcık, “Murad I”, DİA, c. 31, s. 157; İsmail Çiftçioglu, Ankara Ahileri Devleti ve Dönemi, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1995, s. 14.

¹¹ Mehmet Neşri, Neşri Tarihi, haz. M. Altay Köymen, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay, Ankara, 1983, c. I, s. 95.

¹² Hoca Sadeddin, Tacu't-Tevarih, haz. İsmet Parmaksızoglu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1992, c. I, s. II0.

si, sosyal ve ekonomik olarak büyük zarar görmüştür. Yönetimde çok başlılık başlamış, Candaroğulları Ankara'nın kuzey ve kuzey-batısında hâkimiyet kurmuşlardır. Osmanlı tarihinde Fetret dönemi (1402-1413) olarak adlandırılan tarihi süreç yaşanmıştır. Ancak Ankara yine de bir Osmanlı şehridir. Bu süreç Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın gayretleriyle atlatılarak Osmanlının tarihteki yolculuğu devam etmiştir. Bu yolculukta Ankara Osmanlı için bir süre eyalet merkezi daha sonra da sancak merkezi olarak önemini korumuştur. Anadolu'da istikrar sağlandıktan sonra Ankara şehir gelişmesi hızlanmıştır. Bu cümleden olarak İçkale'nin güney ve batısındaki yerlerde, cami ve mescidlerin etrafına yeni mahalleler oluşmuştur. 14. Yüzyıl sonu ile 15. Yüzyıl sonu zarfındaki bir asırlık dönemde Ankara, şehir gelişimi ve ticarete bir önceki yüzyıla göre önemli bir gelişme kaydetmiştir.¹³

Ankara'nın Müslüman Türk Şehrine Dönüşmesi

1. Türkleşmesi ve İslamlaşması

Ankara, Türk hâkimiyetinden önce gayrimüslim Rum, Ermeni ve Yahudilerin yaşadığı bir şehirdi. Müslümanlar yönetimlerindeki gayrimüslimlere zimmi/güvenceli statüsünde dini, siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel haklarını temin etmişlerdir. Söz konusu unsurların Ankara'da ne zamandan beri var oldukları bilinmemekle beraber 1522 tarihli Tahrir Defteri'ne göre Ankara'da 2000'den fazla Müslüman, 120 Hristiyan ve 30 civarında Yahudi evi/hanesi kaydedilmiştir. Evliya Çelebi de 1648'de Ankara'da Rumların Ermeni ve Yahudilerin daha fazla olduğunu belirtir.¹⁴ Bu kayıtlar ve Cumhuriyet dönemine kadarki gayrimüslim varlığı Ankara'da Türkleşmenin kendinden önceki halklara bir etnik, kültürel veya dini temizlik uyulamadan yüzyıllarca beraber yaşadıklarını göstermektedir.

Bizans'ın son zamanlarında Ankara'nın nüfusu savaşlar ve iktidar mücadeleleri sebebiyle oldukça azalmıştı. Bu niteliği, ser-

¹³ Seyfi Başkan, Ankara Hacı Bayram-ı Veli Camii ve Türbesi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, s.5.

¹⁴ Darkot, s. 444.

hatte stratejik bir garnizon olarak görülmesi sebebiyle Türklerin eline geçtikten sonra da bir müddet devam etti. Anadolu'ya Türkler, belli zamanlarda belli aralıklarla belli topluluklar halinde geldiler. Türklerin Anadolu şehirlerine yerleşmesi, ağırlıklı olarak 12. Yüzyılda vuku buldu. Ankara'nın nüfus olarak Türkleşmesi ve din olarak İslamlaşmasının esasen 13. Yüzyılda gerçekleştiği sanılmaktadır.¹⁵ İbn Cübeyr (ö. 1214) ve İbn Said (ö. 1274) gibi Müslüman seyyahların kayıtlarına göre Ankara'yı da içine alan Kastamonu-Denizli-Muğla hattında büyük kitleler halindeki Türkmenlerden bahsederler.¹⁶ Bu cümleden olarak Ankara ve çevresinde 300 bin Türkmen kitlesinden söz edilmektedir. Oğuz boy adlarından 49 tanesine 14. Yüzyıl belgelerine göre Ankara'da rastlanmaktadır. Zaten Moğol istilasından önce, 12. yüzyılda Diyar-ı Rum/Anadolu'dan kastedilen Ankara-Konya arasındaki Türkmenlerdir.¹⁷

Anadolu'da askerler ve yöneticilerle başlayan şehirlere yerleşme 13.-14. Yüzyıllar boyunca, tüccar, esnaf, zanaatkâr, ziraatçı gibi çeşitli grupların katılımı ile artmıştır. Tabiidir ki İslamlaşma ve Türkleşme her zamanda ve mekânda aynı yoğunlukta olmamıştır. Ankara civarı, şehir merkezi için söylenemese de Türk(men)lerin rağbet ettiği yerlerdendi. Bu sebeple şehir merkezinin Türkleşmesi, özellikle Moğol istilası sırasında Türkistan'dan çıkan yerleşik Türk unsurlarının gelmesi ve daha önce gelen göçebelerin bir kısmının yerleşik hayata geçişlere bağlı olarak artmıştır denilebilir. Ankara ve çevresindeki Ala-Yuntlu, Avşar, Bayad, Bayındır, Çavundur, Çepni, Döğer, Dodurga, Eymür, İğdir, Karakeçilü Kayı, Kınık, Kızık, Karkın, Peçenek, Ükdüz, Yazır, Yüreğir, Yaylalu, Yuva gibi köy adlarından 18 Oğuz boyu adı tespit edilebilmektedir.¹⁸ 14. yüzyılın başlarından itibaren bölgenin kuv-

¹⁵ Özdemir, 206.

¹⁶ Faruk Sümer, Oğuzlar, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, yay, İstanbul, 1992, 135.

¹⁷ Sümer, s. 118, 135; Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Döneminde Türkiye'nin Nüfus Yapısı ve Aşiretler", Tarih Boyunca Anadolu'da Türk Nüfus ve Kültür Yapısı, Türk Yurdu yay, Ankara, 1995, s. 40-52.

¹⁸ Faruk Sümer, Oğuzlar, 149; Şeref Erdoğdu, Ankara'nın Tarihi Semt İsimleri ve Öyküleri, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1999, s. 6.

vetle Türkleşip İslamlaştığı, Türkmen dalgalarının Ankara ve çevresini yurt tutmalarıyla açıklanabilir.

İşaret ettiğimiz gibi Osmanlıların atası Ertuğrul Gazi'ye Ankara civarı - Karacadağ yurtluk verilmiş o da buraya boyuyla yerleşmişti. Ankara şehir merkezi ve çevre kasabalarda / köylerde "ehl-i fütüvvet"den olan ahiler de zaviyeler kurmuşlardı. Mesela, Ahi Elvan, Ahi Evran, Ahi Hüsameddin, Ahi Şerefeddin, Ahi Yakub, Ahi Murad, Ahi Doğan, Ahi Çomak, Ahi Mahmud, Ahi Mamak, Ahi Ören ve Ahi Mesud bunlardandır. Hüsameddin (ö. 1296) ile "sultanu ehli'l-fütüvve ve'l-mürüvve ahi muazzam" Şerefeddin (1350) bunların en önemlileridir.¹⁹

I. Murad Ankara'yı alınca şehir merkezinde imar faaliyetlerini başlatmış bu cümleden olarak önemli Türkmen beyleri, ahi reisleri ve gazi-dervişlere "tımar" mülkleri vermiştir. Turasan Bey, Elvan Şeyh, Şeyh İvaz, Şeyh Abdurrahman, Şeyh Aziz, Yahya Bey, Şeyh Hasan, Şeyh Şemseddin, Oruç Gâzi, Baba Kıbel, Gül Baba, Şeyh Bahşayış, Aydın Şeyh, Şeyh Mahmud, Ahi Durak, , Ahi Mahmud, Paşacık, Ahi İsmail, Ahi Mesud, Yağmur Şeyh, Mehdi Şeyh, Şeyh Yağmur, Hacı Tuğrul, Basri Şeyh, Şeyh Ahmed, Şeyh Ali gibi bey ve dervişler zâviyeler kurmuşlar, Ankara'da çok sayıda medrese açılıp eğitim-öğretim faaliyeti gelişmiştir.

2. Müslüman Şehir Yerleşke Unsurlarının Oluşması

Ankara bir ova kenarında yer alır. Bent Deresi, İncesu ve Çubuk Suyu bu ovada, şehre yakın bir noktada birleşirler. Ankara ve çevresinde yükseltileri 1000-1200 metre arasında değişen ve vadilerle derin bir biçimde yarılmış yaylalar ile üstlerindeki birkaç yüz metre yükseklikte sırtlar ve tepeler ardır. Nispeten dar olan Bent Deresi vadisi, Kale'nin bulunduğu tepeyi, ovoidan ayırarak, savunmaya elverişli hale getirmiş, şehrin yeri Hititlerden Osmanlılara kadar pek değişmemiştir.

Türklerin Anadolu'ya yerleşmeye başlamasıyla şehir ve kasabalarda yeni bir yerleşme modeli ortaya çıkmıştır. İlk dönemler-

¹⁹Darkot, s. 443; Bk. Çiftçioglu, adı geçen tez.

de Bizans'tan intikal eden yerleşim şekli genellikle korunurken zamanla gelişmeye paralel olarak yeni bir yapılanma kendini göstermiştir. Bu süreç Anadolu'nun Türkleşmesi ile sonuçlanmıştır. Ankara örneğinde olduğu gibi, eski şehirlere yerleşen ve gittikçe sayıları artan Türkler, yerli gayrimüslim halk içinde asimile olmadan, yerleşir yerleşmez kendi köylerini, mahallelerini, camilerini, tekkelelerini, zaviyelerini vb. kurumlarını oluşturmuşlardır. Bu mekanlar zamanla madde ve mana olarak İslamlaşmış ve Türkleşmiştir.

Şehir, *meskünlarının tarım dışı mal ve hizmet ürettiği ve bunları yakın veya çevrelerinde pazarladığı kalabalık nüfuslu idari yerleşim birimleri* olarak tanımlanır. Osmanlıda şehir ve kasaba, “Cuma kılunur ve bâzârı durur” yerleşim yeridir.²⁰ Söz konusu dönemde yukarıda ifade edilen hususiyetlere sahip olan Ankara Osmanlı şehrinin fizikî özelliklerini yansıtıyordu. Her şeyden önce Ankara Müslüman şehrinin temel unsurlarından olan cami-medrese, çarşı-pazar ve hamama sahipti.²¹ Yine iç kale, şehristan ve rabaz'dan oluşan Türkistan Türk şehrinin unsurları Ankara'da da vardı. Bedesten ve Uzun Çarşı'nın merkez oluşturduğu zanaat ve ticaret mahalli, esnaf çarşıları ile bütünleşerek şehrin hâkim unsuru durumuna gelmişti.²² Bu oluşum ve dönüşüme ahilerin de büyük katkısı olmuştur.²³ Esnaflar niteliklerine ve faaliyetlerine göre, ahilikten kalma bir gelenekle lonca usulü ihtisas çarşıları oluştururlardı.²⁴ Şehirlerde esasen ortada merkez/ulu cami, bedesten veya çarşı/kapalı çarşı birimleri vardır. Cami-dükkan ikilisi şehir hayatının neredeyse merkezindedir. Dini hayatın yanında kültürel ve ticari hayat da buralardadır.²⁵

²⁰ Özer Ergenç, “Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerinde Bazı Düşünceler”, VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara 1981, c. II, s.1265; Emine Erdoğan, “Tahrir Defterlerine Göre Ankara Şehri Yerleşmeleri”, Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, C. 6, Sayı 1, (2005), s. 250.

²¹ Ahmet Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, Dergah Yay, İstanbul, 1998, s.151-152.

²² Özer Ergenç, “16. yüzyıl Ankara'sı: Ekonomik, Sosyal Yapısı ve Kentsel Özellikleri”, Tarih İçinde Ankara, (ÖDTÜ Eylül 1981 Seminer Bildirileri), Ankara 1984, s.108.

²³ Tabakoğlu, s. 151.

²⁴ Gönül TANKUT, “Osmanlı Şehrinde Ticari Fonksiyonların Mekansal Dağılımı”, VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, TTK yay. Ankara, 1973, s. 773-779.

²⁵ Mehmet Tunçer, Ankara (Angora) Şehri Merkez Gelişimi (14.-20. Yy), Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 2001, s. 16.

Eski Ankara, dış görünüşü ve iç bünyesi itibarıyla birbirinden oldukça farklı Kaleiçi ve Kaledışı olmak üzere iki bölümden oluşur. Hisar tepesinde yer alan Kaleiçi ile bu tepenin orta yamaçlarından ovaya doğru yayılan ova surları içindeki mahalleler vardı. Augustus Mabedi, Roma Hamamı kalıntıları, Osmanlı döneminden kalma camiler gibi tarihi yapıların çoğu şehrin bu eski kesiminde yer alır. Ankara kalesi, tepenin yüksek bölümünü kaplayan bir iç kale ile çevresini kuşatan dış kaleden oluşur. Dış ve iç kale surları arasındaki alan ile iç kalenin kuşattığı alan, dar sokaklar boyunca dizilmiş eski evlerle kaplıdır. Evliya Çelebi'nin kayıtlarına göre Müslüman şairler Ankara Kalesi'ni şu beyit ile ifade etmişlerdir: “Ra’eynâ kal’ate’d-dünyâ cemî’an ve lâkin mâ ra’eynâ misle hâzâ” (Dünya kalelerinin tamamını gördük, fakat böyle bir şey görmedik.)²⁶

Ankara, Bizans ile Türkler arasında, her ne kadar 11. Yüzyılın son çeyreğinde Türk nüfus yerleşmeye başlasa da genellikle bir serhat/sınır şehri idi. Bu sebeple Anadolu'nun diğer şehirleri ile mukayese edildiğinde Selçuklu döneminde ileri düzeyde bir mamiyetten söz edilemez. Bu dönemden kalan başlıca mimari eserler Alâeddin Camii, Seyfeddin Kızılbaş Camii, Çubuk Suyu üzerindeki Akköprü ve Çarşıgiri Köprüsü'dür.²⁷

Moğol istilasından doğrudan etkilenmeyen Ankara'da, ahilerin kurduğu medreseler çoğalmış, eğitim gelişmiştir. Şehirde bu dönemde Kızıl Bey, Ahî Yakub, Ak Medrese, Melike Hatun (Kara Medrese), Yeşil Ahî ve Saraç Sinan medreseleri faaliyet göstermiştir.²⁸

Osmanlı Ankara'sında şehir, Hisar/Kale ve onu çevreleyen iki sıra sur içindeydi. 16. yüzyılda en dıştaki sur üzerinden şehre girişi sağlayan 3 kapı bulunuyordu. Kale kapıları dışında kurulan açık pazarlar canlı ticari hayata işaret ederken, şehir içinde inşa edilen bedesten ve hanlar da ticari merkezler olarak öne çıkıyordu. Bu

²⁶Bk. Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 2. Kitap, haz. Zekeriya Kuşun- S. Ali Kahraman- Yücel Dağlı, Yapı-Kredi yay, İstanbul, 1995, s. 223-224.

²⁷Abdülkerim Özyayın, “Ankara”, DİA, c. 3, s. 203-204.

²⁸Özdemir s. 207.

yıllarda şehir, kaleden başlayarak kabaca “Yukarı yüz” ve “Aşağı yüz” olmak üzere iki bölüme ayrılmıştı. “Yukarı Yüz” İç Kale çevresi ile Mahmut Paşa Bedesteni, hanlar bölgesi ve Uzun Çarşı’nın bir kısmını içine alıyordu. “Aşağı Yüz” ise, bugünkü Anafartalar Caddesi’nin altında kalan ve Hacı Bayram Camisi’nden Karacabey Külliyesi’ne kadar uzanan alanı kapsıyordu. Bu adlandırma uzun yıllar kullanıldı, hatta Cumhuriyet dönemi sonrasında bile kısmen varlığını korudu.²⁹

Ankara hanları, ağırlıklı olarak şehrin asıl ticari merkezi konumundaki Yukarı Yüz’de “Atpazarı” olarak adlandırılan semtte yer alıyordu (Saat Kulesi’nin bulunduğu kalenin güney yüzündeki ana kapı çevresi Atpazarı olarak bilinmektedir). Bu bölgedeki hanlar, Mahmut Paşa Bedesteni’nden (bugün Anadolu Medeniyetleri Müzesi) başlayarak kale kapısına doğru yayılıyordu. “Hanlar Bölgesi” adı da verilen bu alanda kale kapısının hemen karşısında, günümüzde restore edilen Çengel Han ve Çukur Han da dahil olmak üzere çeşitli hanlar bulunuyordu. Şehrin ikincil ticari merkezi konumundaki Aşağı Yüz’de ise Sulu Han, Tahtakale Hanı ve Taş Han gibi hanlar vardı. Osmanlıda hanlar, ticari işlevlerinin yanı sıra cami, medrese gibi vakıf yapılarına gelir sağlamayı da amaçladıklarından devlet han yapımını teşvik ediyordu.³⁰

Orta zamanlarda bir Osmanlı şehrinde oturan âyân-eşraf, memurlar ve esnaf-tüccar olmak başlıca üç zümreden söz edilebilir.³¹ Şehir ahalisi esasen geçimini ticaret, zanaat ve sanayi vb. işlerden temin eden kimselerden oluşuyordu. Genelde esnaf olarak adlandırılan bu kesimler, “lonca” denilen teşkilatları aracılığıyla idarede söz sahibi olmuşlar, devlet ekonomisine de vergileriyle katkıda bulunmuşlardır. Özellikle şehirlerdeki esnaf teşkilatları tarafından, ahiliğin bir gereği olarak mal standardının temini ve tüketiciyi koruma düşüncesi, ekonomik hayatın canlı kalmasına katkı sağlamıştır.³²

²⁹ Bk. Tunçer, s. 19 vd.

³⁰ Tunçer, s. 19.

³¹ Tabakoğlu, s.151.

³² Yusuf Halaçoğlu, XIV. – XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, TTK, Ankara, 1991, s.93.

a. Ankara Mahalleleri

Mahalle kendi içinde bir hayat alanı olduğu için temel ihtiyaçlar da orada karşılanırdı. Mahallenin asli unsurları cami/mescid, dergâh/tekke/türbe, bakkal, marangoz, berber ve tamircilerdi. Mescid mahallenin fiziki-mimari şekillenmesinde önemli bir role sahip olmanın yanında siyasi, sosyal, fikri, hukuki bir merkez olarak da önem taşıyordu.

Müslüman Türk şehrinde ve mahallesinde isimler önem taşımaktadır. Mahalleler, ifade ettiğimiz gibi genellikle ya bir cami ya da bir mescid; medrese ya da sur kapılarına göre isimlendirilirlerdi.³³ Bu hususta A. H. Tanpınar'ın şu tespiti ne kadar yerindedir:

Hakikaten bir şehrin semt ve mahalle adları tıpkı bizim gibi muayyen bir zaman içinde yaşamış birtakım insanların anıldıkları isimler midir? Hepsinin mazi dediğimiz o uzak masal ülkesinden toplanmış hususi renkleri, çok hususi aydınlıkları ve geçmiş zamana ait bütün duygularda olduğu gibi çok hasretli lezzetleri vardır. Hepsi, insanı hayat ve zaman üzerinde uzun murakabelere çeker, hepsi zihninin içinde küçük bir yıldız gibi yuvarlanırlar ve hafızanın sularında mucizeli terkiplerinin mimarisini altın akislerle uzatıp kısaltarak çalkalanırlar. (Beş Şehir, s. 109-110).

Oluşum yılları ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte Ankara şehrinde mahalleler, ya bir dinî yapı etrafında oluşmuş veya meslek gruplarından bazılarının veya aynı dinî inanç ve gelenek etrafında toplananların bir arada oturma istekleri sonucunda ortaya çıkmışlardır. İncelediğimiz dönemde Ankara mahalle isimlerine baktığımızda bu durum açıkça görülmektedir. Ankara'da Müslüman mahallelerinin oluşumunda 14.-15. Yüzyıllarda hızlanmıştır. Bunu mescid sayısından anlayabiliyoruz. Mesela Kebkebir-i Müslimin mahallesi yanında Boyacı Ali Mescidi, Kızılbey Mahallesi'nde Hacı Doğan Mescidi, şehrin kuzeyinde Ali Yakup Mescidi ve Şeyh İzzeddin Mescidi, doğusunda Molla Büyüyük Mescidi, güneyinde Poyracı Mescidi, Kızılderviş Mescidi ve

³³ Bk. Şeref Erdoğan, Ankara'nın Tarihi Semt İsimleri ve Öyküleri, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1999.

Hacettepe Mescidi bu döneme aittir.³⁴ Mesela 1523 ve 1571 tarihli defterlerde hemen hepsi bir mescide nispetle, Kale’de Güzeloğlu Mescidi Mahallesi, Dudîran Mescidi Mahallesi, Aşağıkapu Mescidi Mahallesi, Yazıcı Şihabüddin Mescidi Mahallesi, Câmî Mescidi Mahallesi adında beş Müslüman mahallesi ile bir gayrimüslim mahallesi vardı. Şer’iyye sicillerine göre, 16. yüzyıl sonunda Kale’nin dış hisarında Fişenkoğlu Mescidi, İç Kale’de Misafir Mescidi, Suluk Mahallesi, Şemseddin b. Ramazan Mahallesi vardı.³⁵

Bir dini-sosyal kurum etrafında oluşan mahalleler: Ak Medrese, Alaca Mescid, İmâret-i Karaca Bey, Mescid-i Kureyş, Hacı Mescid-i Melike Hatun, Mescid-i Şemseddin, Minâre-i Belkıs.

Bir meslek grubunun adını alan mahalleler: Baklacı, Bostancıyân (Bostancılar), Boyacı Ali, Börekçiler, Buryacılar (Hasırcılar), Celal Panbuğî (Pamukçu Celal), Debbâğân (Dericiler), İkinci (Acıca), Hallâc Mahmud, Helvacıyân (Helvacılar), Kattanîn (Pamuk tacirleri), Kâzûrân (Çamaşırcılar), Keyyâlin (Kileciler; ölçücüler), Kirişçiyân (Kirişçiler), Koyun Pazarı, Rüstem-i Na’âl (Nalbant Rüstem), Sâbunî (Sabuncular), Yakub-ı Na’âl (Nalbant Yakub), Yusuf-ı Habbâz (Ekmekçi Yusuf), Dellâl Karaca, Yakub-ı Harrât (Oymacı Yakub).³⁶

b. Ankara’da Yönetim

Osmanlı idari taksimatında taşrada esas birim sancaktı. Birkaç sancağın birleştirilmesiyle “eyaletler” oluşturulmuştu. Sancaklardan birisi “paşa sancağı” adıyla eyalet merkezi olarak seçilirdi. 14. Yüzyılın ikinci yarısına kadar eyaletin baş yöneticisine “beylerbeyi” sancağına ise “sancak beyi” denmiştir. Osmanlılar Ankara’yı alıp sancak merkezi yaptılar. Yıldırım Bayezid’in, 1393’te Rumeli’ye giderken Kara Timurtaş Paşa’yı Ankara’da Anadolu Beylerbeyi olarak bırakmasıyla bu eyalet/beylerbeylik kurulmuş oldu.³⁷ Bu

³⁴ Başkan, s. 5.

³⁵ Erdoğan, s. 253.

³⁶ Tunçer, s. 101; Erdoğan, s. 256.

³⁷ Halil İnalcık, “Eyalet”, DİA, c.11, s. 549. Mehmet İpşirli, “Beylerbeyi”, DİA, c.6, s. 69. Ortaylı, s. 184.

sancak 1462'ye kadar Anadolu Eyaleti'nin sancak merkezi olarak kaldı. Bu tarihte Osmanlılarda eyalet merkezi Kütahya'ya taşındı. Ankara'ya Kırşehir, Yozgat, Çorum ve Kayseri gibi sancaklar bağlandı.³⁸

Ankara'nın çevresinde Turasan Bey Memleketi, Binari İli, Yaban Ovası, Mudrib, Çubuk Ovası, Murtad Ovası, Bacı ve Ayaş gibi idari birimler kurularak Ankara Sancağı'na bağlanmıştır. 16. Yüzyılda ise bağlı kazalar Ayaş, Çubukabâd, Murtazaabâd (Murtad Ovası), Yabanabâd (Kızılcahamam-Çamlıdere), Bacı, Yörükân-ı Ankara (Polatlı çevresi) olarak görülmektedir.³⁹

Şunu kaydetmeliyiz da ki Ankara, Osmanlı sistemindeki merkez-çevre yapılanması ve ilişki biçiminde bir çevre şehridir. Bu cümleden olarak merkezde/başşehirde oturan padişah ve saray erkanı taşrayı valilere, büyüklüğüne ve önemine göre kimi zaman da tecrübe kazanmaları için şehzadelere bırakırdı. Ancak Ankara hiç bir zaman şehzade sancağı olmamıştır.

c. Ankara'da Dini Hayat

Hacı Bayram Veli Ankara'sındaki dini hayatı anlamada yardımcı olması bakımından o dönemde bölgedeki dini hareketliliğe bakmakta yarar vardır. Türklerin İslamiyeti kabul süreci, amilleri, içeriği ve niteliği üzerine çalışmalar devam etmekle birlikte kahir ekseriyetinin Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğu bir vakıadır. Büyük Selçuklu Devleti Sünniliği adeta bir devlet politikası olarak almıştır. Anadolu Selçuklu Devleti de siyaseten ve idareten Büyük Selçuklu'ya bağlı olduğu gibi bölgenin şartları gereği, kurduğu medreseler ve diğer kurumlar yoluyla bunu izlemiştir. Osmanlı Devleti'nin de aynı yolda devam ettiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber Türk dönemi Anadolu'nda daima dini bir müsamaha ortamı varolagelmiştir.⁴⁰ Gayrimüslim inançlar yanında Yeseviler, Mevleviler, Ahiler, Kalenderiler, Bektaşiler, Haydariler, Me-

³⁸ Özdemir, s. 207-208.

³⁹ Özdemir, s. 207.

⁴⁰ Bkz. M. Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, TTK, Ankara, 1972, s. 161-162; Cebecioglu, s. 8-9.

lamiler vb. tasavvufi zümrelere daima hürmet gösterilip faaliyetlerine imkan sağlanmışlardır.⁴¹

Genel kanaate göre Anadolu’da Türklerin gelmesiyle birlikte başlayan İslamlaşmada şehirler, medrese ve tekkesiyle Sünnilik-Hanefiliği tercih ederken köyler ve göçebe Türkmen çevreleri batını eğilimli daha samimi, taşkınlığa daha müsait tavırları ile dikkat çeken tasavvufi anlayışa meyletmişlerdir. Nitekim dervişler, 13. yüzyıl başlarından itibaren küçük köylerin ve aşiretlerin arasına girerek onlara batını fikirlere dayalı Müslümanlığı telkin etmişlerdir.⁴²

Ünlü Müslüman seyyah İbn Batuta 1340’larda, yani Hacı Bayram Veli’nin doğumundan yaklaşık on yıl önce, Anadolu’daki dini durumu şöyle tavsif etmektedir:

“*Bilâd-ı Rum (Anadolu) halkı, İmam-ı Azam Ebu Hanefi Hazretlerinin mezhebindedir. Aralarında ne Kaderi, ne Rafizi, ne Mutezili, ne Harici ne de başka bir sapkın bulunmaktadır. Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır.*”⁴³

Türkmenlerin bir kısmı batını inançlarla gelmişler, Anadolu Selçuklu Devleti kısmen bunu Sünnilikle dengelemeye çalışmışsa da Babailer isyanıyla başarısızlığa uğramıştır. Arkasından Beylikler de konuyu tabi seyrine bırakmışlardır. Babailer isyanının bir uzantısı ve benzeri Simavna kadısıoğlu Şeyh Bedreddin önderliğinde Osmanlılara karşı yaşanmıştır.⁴⁴ Batını sufi anlayışın merkezi otoriteyi sarsma ve yıkma noktasına getirme gibi siyasi-askeri sonuçları yanında toplumda meydana getirdiği ayrışma da dönemin siyasi otoritelerini harekete geçirmiştir. Osmanlı büyük güç olma yönünde adımlar atmaya karar verdiğinde yönetimde merkezîyetçiliği ve dini anlayışta Sünniliği öncelemeye başlamıştır.

⁴¹ Bk. M. Fuat Köprülü, “Anadolu’da İslamiyet”, Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, IV-VI, 1338-1340; Ocak, s. 35-56; Cebecioğlu, s. 12-24; Eyüp Öztürk, Velilik ve Delilik Arasında: İbnu’s-Serrac’ın Gözüden Muvelleh Dervişler, Kitap yayınevi, İstanbul, 2013.

⁴² Günay, s. 40.

⁴³ Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci, Seyahatnâme, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi yay, İstanbul, 2000, c.I, s.402.

⁴⁴ Bedreddin’in aslında Sünni gelenekten geldiği ifade edilmekteyse de isyanı sırasındaki fikirlerinin Sünni anlayıştan oldukça farklılık arz ettiği bilinmektedir. Hareketin hedefinin esasen artan merkezîyetçi ve Sünni eğilime karşı çevrenin bir tepkisi olduğu belirtilmektedir. Günay, s. 38.

Bunun ilk izlerini 14. Yüzyıl sonlarında Yıldırım Bayezid zamanında görüyoruz. Fetret Devri bu girişim ve eğilimleri geciktirmişse de Çelebi Mehmet ve özellikle II. Murad söz konusu politikayı devletin ve milletin bekası olarak görmüştür. Ankara'yı bu bağlamda okuduğumuzda onların aslında bu hızlı dönüşüm ve değişimin krizlere yol açacak toplumsal, dini ve kültürel kırılma ve kopmalara yol açmadan gerçekleşmesini sağladığını söyleyebiliriz. Hacı Bayram'ın Ankara'sı hayatın içinde üretim halinde Sünnilik-tasavvuf dengesini kurup koruyup yaygınlaştırmıştır.

Osmanlı Ankara'sı, Osmanlı yönetimi ve Osmanlı dini hayatı için Hacı Bayram Veli'nin konumu ve fonksiyonu, bu cümleden olarak onun özellikle II. Murad ile ilişkileri ayrı bir araştırma konusudur. Bununla beraber şunu kaydedebiliriz ki Hacı Bayram Ankara'nın önde gelen genç alimlerinden biri olarak Ak Medrese (bugünkü Hacı Bayram Camii bitişiğindeki Augustus Mabedi) ve Melike Hatun Medresesi/Kara Medrese'nde (bugünkü Karyağdı Türbesi'nin güneyinde Eyne Bey Hamamı arkasında) müderrislik yaptığı⁴⁵ dönemde Yıldırım Bayezid bir süre Ankara'da kalır. Bazı kaynaklarda Hacı Bayram-ı Veli'nin Yıldırım'ın "kapıcıbaşılığı" (özel kalem)ını yaptığı söylenir. Bunun yanında Hacı Bayram, yönetimden halka yerli yabancı herkesin dikkate aldığı Ankara'nın hatırı sayılır şahsiyetlerindendir. Yıldırım 1391-2'de Candaroğulları'nın Kastamonu emiri Süleyman Paşa'nın üzerine yürür. Bu seferde, Osmanlı vasalı durumundaki Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos da vardır. Bölgeyi başarı ile Osmanlıya katarak Ankara'ya gelir ve kış Ankara'da geçirir. Manuel Palaiologos, mektuplarında, Ankara'da adını vermediği bir "müderris"in evinde kalarak İslamiyet ve Hıristiyanlık hakkında dini konularda 26 oturum münazarada bulunduğunu kaydeder. Bu müderrisin şehirde çok hatırlı bir kişi olduğunu, yöneticilerin dahi onun sözüne itibar ettiklerini anlatır. Söz konusu müderrisin Hacı Bayram olduğu sanılmaktadır.⁴⁶ Bu olay

⁴⁵Kamil Şahin, "Ankara'lı Şeyh İzzeddin Vakıfları ve Ak Medrese (Ogüst Mabedi)", Vakıflar Dergisi, XXIX, s. 47; Abdülkerim Erdoğan, Unutulan Şehir Ankara, Akçağ yay, Ankara, 2004, s. 252-253.

⁴⁶Bk, Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Veli, Ankara, 1983, I, s. 17-18; Cebecioğlu, s. 36; Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos

Ankara’da farklı dini inanç mensuplarının bir arada yaşadıkları gibi bir araya gelerek medeni bir düzeyde en derin dini meseleleri konuşabilme ortamının olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda Ankara gibi orta düzeyde hatta serhat şehri konumundaki bir Müslüman şehirde derin ilahiyat meselelerini konuşup tartışabilecek alim ve ariflerinin bulunması Türklerin Anadolu’daki maddi gücü yanında manevi gücünü de göstermektedir.

3. Ankara Ekonomisi

Değindiğimiz gibi, Türklerden önce Ankara, savaşlar ve mücadeleler sebebiyle nüfus ve ekonomik bakımdan zayıflamıştı. Tekrar canlandırılması için uzun sayılabilecek zaman gerektirmiştir. Ankara’da hükümlan olan Selçuklu ve Osmanlı yönetimleri Türk devlet geleneğinin genel siyasetini izleyerek ekonomik faaliyetlerin tamamını, reâyânın sıkıntıya düşmeden, bolluk içinde yaşamasını sağlamaya yönelik olarak düzenlenmişlerdi.

Ahilerin gayretleri Ankara ekonomisini önemli ölçüde düzlüğe çıkarmıştı. Osmanlıların Ankara’yı aldıkları yıllarda, bu şehrin önemli bir ulusal ve uluslar arası ticaret ve tekstil merkezi olduğu görülmektedir. Bu dönemde 40 civarında meslek grubunun ahilik çatısı altında faaliyette bulunduklarını biliyoruz. Osmanlı tarihçilerinden Hoca Sadeddin, Ankara’nın bu yıllardaki ekonomik hayatını şöyle aktarmaktadır:

Bu güzel şehir, yani Ankara, pek çok geliri olan bir beldedir. Tarım ürünleri yanında zırh yapımıyla da tanınmıştır. Ayrıca, sof, muhyer (moher) ve daha başka nefis kumaşlar burada dokunur, İran, Arabistan, Bizans ve Frenk diyarlarına yollanırdı.⁴⁷

Ankara dahil, klasik toplumlarda ekonomi tarım-hayvancılık, sanayi-madencilik ve ticaret olmak üzere üç temele dayanıyordu. Ankara ve çevresi, konum, iklim ve tabiat şartları gereği top-

ve Hacı Bayram-ı Veli’nin Ankara’da Yaptıkları Tartışma / Osmanlılar ve Avrupa Seyahat Karşılaşma ve Etkileşim”, Osmanlılar ve Avrupa, İSAM, İstanbul, Kasım, 2010, s. 345-355; Michel Balivet, “1391’de Ankara’da İlahiyat Konulu Bir Münazara: Hacı Bayram Veli ve II. Manuel Paleologos” Bizans Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar, Editör: Annie Pralong, çev. Buket K. Bayrı, İstanbul 2011, s. 239-246.

⁴⁷Hoca Sadeddin, c. I, s. III.

lumun bütün kesimlerine hitap etme kapasitesi taşıyan hem ticaret, hem zenaat, hem de ziraat şehriydi. Köylerde hayvancılık ve ziraat yapılır, şehir merkezinde ise ticaret, sanat ve zanaat icra edilirdi. Kısacası 14-15. Yüzyıllarda Ankara, iktisadi yönden gelişen bir şehirdi.

Ankara'nın ekonomisi bağlamında bir başka husus ta şu ki, şehir sosyolojisi ve tipolojisi uzmanlarına göre şehirlerin yakın çevresiyle, daha ülke içi geniş çevresiyle ve ülkeler arasında uzak diyarlarla olmak üzere üç önemli ilişkisi vardır. Bu ilişkilerin hepsi her şehirde olmamakla birlikte birçok ünlü şehir, bunlardan ikisini veya üçünü aynı anda sürdürmüştür. Ankara da bu nitelikte bir şehirdir. Zira yakın çevresine idare ve tarım dışı üretim hizmet götürürken çevresindeki kırsal alandan beslenmiştir. Ancak daha da önemlisi yakın çevresini aşan geniş bir alanla, sadece bu bölgede görülen tiftik keçisinin yününden dokunan sof adlı kumaşın üretimi ve ticareti vasıtasıyla ilişki kurmuştur. Hatta söz konusu kumaş, ülke içinde ve ülke dışında pazar bulduğu için Ankara'nın geniş bir ticaret ağı olagelmıştır. Elbette bu üç ilişki ağı tabiatları gereği farklı farklı teşkilatlanmalar ve farklı hayat tarzları oluşturmuştur.⁴⁸

Diğer Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi Ankara'da da hırfet, zanaat ve ticaret örgütleri vardı. Bu örgütler hem şehrin kendisine hem de çevresine yani komşu şehirlere, hatta sof üretimi örneği gibi, kıtalararası hizmet veriyorlardı. Şehirde üretime katılanlar üretim veya hizmet dalında ekonomik, mali, idari ve sosyal yönleri bulunan bu birliklerine üye idiler. Bir tür lonca sistemi olan bu örgütlenme Ankara'da ahilik olarak gelişmişti. Ankara'da ahilerin yaptırdıkları büyük yapıların veya zaviyelerin çoğu şehrin o zamanki merkezi olan Atpazarı civarındaydı. Bu yapılar; kuşkusuz buralara yakın mahallelerin ve ticaretin gelişmesini etkilemiştir. Özellikle ahi yapılarının yeri ve yapım tarihleri bu konuda bize bir fikir verebilir. Söz gelişi, Ahi Şerefeddin (Aslanhane) Camii 1290'da yapılmıştır. Bu camiin bir süre Ankara ahi örgütlen-

⁴⁸ Hülya Taş, XVII. Yüzyılda Ankara, Doktora tezi, A.Ü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Yeniçağ Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2004, s. 9-10.

mesinin merkezi olduğu bilinmektedir. Yeşil Ahi Mescidi 1347-1392 tarihleri arasında, Ahi Elvan Camii 1331-1389 tarihleri arasında, Ahi Yakub Mescidi 1391’de inşa edilmiştir.

Söz konusu yapılar Ahiler dönemine aittir ve Hacı Bayram’ın yetişme yıllarına tesadüf etmektedir. Bu bağlamda şu da ifade edilmeli ki bu yapılar Kale surlarının dışındadır ve şehrin bu aşamadaki gelişmesinin ilklere aittir. Ticari faaliyetler bu eserlerin etrafında gelişmiş, ahi ve sonraları lonca örgütlenmesi ile ekonomik hayatı düzenlenmesine katkı sağlamıştır. Elbette ahiler döneminde Ankara’da sof üretimi yanında, debbağlık/dericilik ve bunun işlenmesi olan saraçlık/at eğeri ve koşumları ve kunduracılık vardı.⁴⁹

a. Tarım ve Hayvancılık

Ankara ve çevresinde ziraat, bağ-bahçe tarımı ve hububat olmak üzere iki alanda yoğunlaşmıştı. Ankara’nın hemen çevresindeki Keçiviran/ören), Ayvalı(k), İncirli(k), Esat, Ayrancı, Balgat, Çankaya, Çiğir, Cebeci, Dikmen, Samanlık, Seyran, Abidinpaşa, Solfasıl, Kayaş, Yuva, Karacakaya, Bağlum vb. bölgelerdeki bağlar ve bahçeler önemli bir geçim kaynağı idi. Türkülere de konu olan Ankara bağlarında temel ürün olan üzüm yanında iklime uygun meyveler yetiştirirdi. Ancak 38 çeşidiyle armut başa gelirdi.⁵⁰ 1288/1871 tarihli Ankara Salnâmesi’ne Hacı Bayram Veli (ks) Camii Şerif hatibi merhum Hafız Mehmed Efendi Ankara’da 50 çeşitten fazla armut, elma, üzüm gibi sair meyve ve mahsuller bulunduğunu söylemiştir.⁵¹

Salnâmelerde Ankara’nın bağları ve suları şöyle yer almaktadır:

“Doğudan batıya doğru akararak şehir sakinlerini suya kandıran ve fazlası Zir kazasına doğru akan ve Ak Köprü yakınında Çubuk Çayı denilen nehre katılan küçük nehir (Hatip Çayı) ile iki tarafı tarihlerde meşhur olan Kayaş Bahçeleri ve şehrin güney, batı ve kuzey yönleri çok çeşitli meyve ağaçları ile dolu bağlar ve bahçeler ve güzel havası

⁴⁹ Tunçer, s. 23.

⁵⁰ Erdoğdu, Ankaram, s. 148.

⁵¹ Ankara Salnamesi aslı metin, s. 78.

sebebiyle halkın sıhhatini koruma vasıtası olmak üzere yazın nakl için mezkur bağlar gönül ferahlatan kasırlar ile süslüdür.

Şehrin batı yönünden akan İnce Su nehri dahi şehrin önünde nice bostanlar ve takriben dört bin kadar hayvan idaresine yeterli çayırları sulayarak Orman Çiftliği ile Akköprü arasında Çubuk Çayına dökülür.⁵² (sadeleştirme tarafımızdan)

Yakın çevrede de sebze-meyve tarımı önemli bir ekonomik faaliyetti. Bunun yanında doğu, batı ve güney taraflarındaki ovalarda (Çubuk Ovası, Murtad Ovası, Polatlı Ovası gibi) yoğun tarım yapılmaktaydı.⁵³ Ankara'ya tekrar dönen Hacı Bayram Velî de şehrinin emri üzerine tarımla uğraşmıştır.

b. Hayvancılık-Ankara Keçisi

Ankara'da hayvancılık denince, ekonomik değerdeki çeşitli türler yetiştirmekle beraber ilk akla gelen, 13. yüzyılda Hazar Denizi'nin doğusundan Türkler tarafından getirilen Ankara Keçisi'dir. Bu keçi cinsi, Orta Anadolu'nun kurak iklimi, toprağı ve bitki örtüsü ile bağdaşarak gelişmiş, bölgeye has önemli bir gelir kaynağı olma özelliğini günümüze kadar sürdürmüştür. Ankara keçisi üretilmek üzere başka coğrafyalara götürüldüğünde kısa sürede niteliğini kaybettiğinden Ankaralıları bunu Hacı Bayram Velî'nin kerametine bağlarlar.⁵⁴ Evliya Çelebi, bu konuda şu kayıtları düşmektedir:

Frenk veled-i zinâları bu Engürü keçilerinden Frengistan'a götürüp hayyâl iplik eğirtip sûf dokumak murâd edindiler. Bi-emrillah keçiler bir senede bayağı tüğlü keçiler oldu ve dokudukları şeyleri sûf olmayup mevc vermeğe kadir olmadılar. Âhir Engürü'den eğrilmiş sûf ipliğı alup Firengistân'a götürüp sûf idelim dediler, olmayup âhir ruhânlar için hâlâ sûf gibi hayyâl mevcsiz siyâh nıkla şâlı dokurlar. Ahâlî-i Engürü, Hacı Bayrâm-ı Velinin kerametidir ve âb u hevâmızın letâfeti hükmüdür, derler. Hakkâ ki rub'-ı meskûnda nazîri yok sûfları olur ve muhayyeri dahi meşhûrdur. Ve Engürü kerpiçi dahi meşhûrdur.

⁵² Ankara Salmamesi, asıl metin s. 78.

⁵³ Özdemir, s. 206; Erdoğan, Ankara'nın Tarihi Semt, s. 14-46.

⁵⁴ Darkot, s. 444-5.

Ve halkı ekseriyyâ tüccâr-ı berr u bihârdır. İzmir'e ve Frengistân'a ve Arabis- tân'da, Mısır'da ve yedi iklimde sûf makbûl olmağıla halkı seyahat ile ticâret ederler.

Sadeleştirmesi: “Frenkler, bu Ankara keçilerinden Frenk ülkesine götürüp iplik eğirip sof dokumak istediler. Allah'ın emriyle keçiler bir yılda bayağı tüylü keçilere dönüştü ve dokudukları da sof olmadı, kumaşa hare vermeyi başaramadılar. Sonra, Ankara'dan eğirilmiş sof ipliği alarak Frenk ülkesine götürüp sof dokumak istediler, yine olmadı. Şimdi papazlar için sof gibi görünen ama hareli olmayan siyah rukla şalı dokuyorlar. Ankara halkı sofalarının özelliğinin, Hacı Bayram Veli'nin kerameti ile Ankara'nın suyunun, havasının güzelliğinden ileri geldiğini söylerler. Gerçekten de Ankara sofunun yeryüzünde eşi benzeri yoktur ve Ankara'nın muhayyeri de ünlüdür. Ankara'nın kerpiçi de tanınmıştır. Halkı çoğunlukla kara ve deniz tüccarıdır. İzmir, Frenk ülkesi, Arabistan ve Mısır ile yedi iklimde sof makbul tutulduğu için, halk buralara giderek ticaret yapar.”⁵⁵

Ankara'yı Selçuklulardan itibaren ön planda tutan unsurlardan biri de tiftik keçisi olmuştur.⁵⁶ “Süt gibi beyaz”, “ipek gibi yumuşak”, “ipekten âlâ” “elmas gibi parlak”⁵⁷ Ankara Keçisi tiftiğinden (angora, mohair/muhayyer) dokunan *sof* veya *sali* denen kumaş özellikle cilbab ve kaftanlar için çok elverişli olduğundan hem içeride hem de dünya pazarlarında aranan meşhurdu.⁵⁸ Bu dokumaların en iyileri saraya, geri kalanları içeride İzmir ve İstanbul'a, bir kısmı da Mısır, Avrupa'ya satılırdı. Ankara'da sof üretiminin ne zaman başladığı ve hangi dönemde hangi miktarlara ulaştığı konusunda elimizde kesin belgeler bulunmamaktadır. Ancak bir fikir vermesi bakımından; 16. Yüzyıl sonlarında tiftik tezgahı 4-5 bine ulaşmıştı.⁵⁹ Hacı Bayram'dan yaklaşık bir asır sonra Ankara'dan

⁵⁵ Zuhuri Danişman, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Kardeş Matbaası, İstanbul, 1970, c. IV, s. 226; Erman Tamur, Ankara Keçisi ve Ankara Tiftik Dokumacılığı, Ankara Ticaret Odası yay, Ankara, 2003, s. 34-35'den naklen.

⁵⁶ Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İhtimai Tarihi, I, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 30.

⁵⁷ Darkot, s. 444.

⁵⁸ Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi, Ötüken yay, İstanbul, 2013, s. 235.

⁵⁹ Bk. Erman Tamur, Ankara Keçisi ve Ankara Tiftik Dokumacılığı, Ankara Ticaret Odası yay,

geçen Michele Membre şehri “Sof yapılan yer” olarak kaydetmektedir. Yine 1555’te şehri ziyaret eden Busbecq buradaki tiftik keçilerinden ve tiftik ürünlerinden sitayişle bahseder.⁶⁰

c. Ticaret

Batı Anadolu’daki Sardeis (Sardes) ile İran’daki Susa kentleri arasında uzanan Kral yolu üstünde yer alan Ankara, Persler döneminde önemli bir konaklama ve ticaret merkezi haline gelmiştir. İpek Yolu’nun Bursa-Tebriz hattının bir kolu da, Ankara-Çankırı-Çorum-Amasya güzergâhından Erzincan ve Erzurum’a oradan da Aras Vadisi’ne uzanıyordu. Öte yandan, Konya üzerinden Antalya limanına, oradan da deniz yoluyla İskenderiye’ye bağlanıyor; Afyon-Sandıklı hattından İzmir limanına ulaşıyordu.⁶¹

Ulaşımın ve pazarlama imkânlarının uygunluğu, Ankara’da ticaret, sanayi ve zanaatların gelişmesine imkân sağlamıştır. Şehirde, zamanına göre, bu sektörler halkın ihtiyacını sağlamanın yanında, dış pazarlara da ürünler ihraç etmiştir.

Ankara, Selçuklularla birlikte Türklerin eline geçince ticari niteliği kısmen öne çıkmıştır. Müslüman Türk devletleri orta çağların ulaşım vasıtası olan kervanla için gerekli her tedbiri almışlardır. Kervan ticaretinin iki temel ihtiyacı yol emniyeti ve konaklamadır. Bu amaca yönelik genellikle bir günlük yolculuk mesafelerine han veya kervansaraylar inşa edilmiştir. Genellikle yol cephesinden girişi olan büyük iç avlu etrafında iki katlı bu konaklama tesislerinde mescid yanında, zahireci, nalbant, araba tamircisi vs. kervanın ihtiyaçlarını karşılayan birimler bulunurdu. Ankara’da da bu hanlardan vardı.

Değerlendirme

İç Anadolu’nun kuzey-batısındaki ovalar arasında, kuzey-güney, doğu-batı yollarının kesiştiği noktada, savunmaya elverişli bir

Ankara, 2003; Erdoğan, Ankaram, s.8-10, 151-154.

⁶⁰“Bu kumaşlardan giyinmek yüksek mevkilerdeki yaşlı Türkler için kibarlık alametidir. Sultan Süleyman bile bundan başka bir kumaştan elbise giymek istemez.” Ogier Ghisain de Busbecq, Türk Mektupları, hz. Recep Kibar, Kırkambar yay. İst. 1993, s. 39.

⁶¹ Özdemir, 206, Ayrıca bk. Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kervan Yolları, Vakıflar GM yay, Ankara, 2007; Tuncer, s. 27.

mevkide kurulan Ankara bu konumu ile tarih boyunca canlı bir siyasi ve ekonomik hayata sahne olmuştur.

Müslüman Türkler Ankara'nın bu tarihi birikimi ve mirasına sahip çıkarak yapıcı bir tavırla zenginleştirip geliştirmişlerdir. Hatta Osmanlı'nın 14. Yüzyılda Avrupa-Balkanlara yöneldiğinde buralarda tutunabilmek için Ankara'nın da içinde bulunduğu Anadolu Türklüğüne daha da önem verdiğini söyleyebiliriz. Ankara-Anadolu Müslüman Türklüğü, Türkistan'dan gelen Türklerin bu topraklarda Bizans'ın maddi ve manevi kalıntıları arasında yok olmadan ayakta kalmasını sağlamıştır. Ankara, bu süreçte yerli gayrimüslim unsurlarla “çok uluslu”, “çok dinli”, “çok kültürlü” bir şehir haline dönüşmüştür. Bu dönüşümde başat olan Müslüman Türk kültürü olmuştur. Bunu siyasette, yönetimde, sanatta, ekonomide, dilde, düşüncede vb. alanlarda açıkça görebiliriz. Zaten o dönemde başta yönetimler olmak üzere Müslüman Türklerin hepsi bu tarihi sorumluluğun farkında olup bir ölüm kalım meselesi olduğunun bilicindedirler. Bunun en açık göstergesi II. Murad ile başlayan neredeyse her alanda yaşanan toparlanma dönemidir. Bu dönemde milli kültür iyice belirgin, görünür hale gelmiştir. Bu kültürün temel dinamiklerini ise İslamiyet, Türklük ve mahallilik oluşturmıştır.

14-15. Yüzyıllarda Ankara toplumuna baktığımızda önemli bir değişim ve dönüşümle karşılaşırız. 11. Yüzyılın sonlarından itibaren büyük çoğunluğu alperen ve gâzi olarak gelen Türkler 14. Yüzyılda artık söz gelişi Ankara gibi bir ticaret şehrinde şehirli olarak gayrimüslimlerle beraber yaşamaya başlamışlardır. Hatta Ankara Türkleri, Anadolu'nun kimi yerlerinde gördüğümüz dini, siyasi, ekonomik veya diğer bazı sebeplerle meydana gelen ayaklanmalara da teveccüh etmemişler, daima otoritenin, istikrarın, huzurun ve barışın yanında yer almışlardır. Özellikle Osmanlı'nın adeta ikinci kuruluş döneminde bu arada Anadolu Müslüman Türklüğünün yeniden ihya ve inşası sırasında bu girişime büyük destek vermişlerdir. Bu meyanda Osmanlının “cihan devleti” olma yolundaki yürüyüşüne önemli katkıları olmuştur.

Ankara Türk toplumunun başarılarından biri de şehirde inisiyatif alabilmiş olmasıdır. Türkler Anadolu'ya gelip yerleşmekle birlikte sanayi ve ticaret büyük oranda gayrimüslimlerin elindeydi. Ankara Türk toplumu tarım-hayvancılık yanında ahilerin teşkilatlarıyla şehirde sanayi, zanaat ve ticaret işletmelerinde de varlıklarını hemen hissettirmişlerdir.

Osmanlının, kültürel ve ekonomik olarak toparlanarak cihan devletine giden yolculukta Hacı Bayram Veli ve Ankara'nın güvenilebilir, önemli bir muharrik güç olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdullah Bakır, “Tevarih-i Al-i Selçuk Oğuznâmesi”, Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, V. 3/7 Fall 2008, s. 163-199.
- Abdülkerim Erdoğan, Unutulan Şehir Ankara, Akçağ yay, Ankara, 2004.
- Abdülkerim Özyayın, “Ankara”, DİA, c. 3.
- Adem Ceyhan, Bedri-i Dilşad'ın Muradnamesi I-II, MEB yay, İstanbul, 1997.
- Ahmed Akgündüz, Said Öztürk, Bilinmeyen Osmanlı, OSAV Yay, İstanbul, 1999.
- Ahmed Tevhid, “Ankara'da Ahiler Hükümeti”, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, Cüz. 19, İstanbul 1329.
- Ahmet Davutoğlu, “İslam Dünyasının Siyasî Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon”, Divan 2002/1.
- Ahmet Hamdi Tanpınar, Beş Şehir, Ankara, 1960.
- Ahmet Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, Dergah Yay, İstanbul, 1998.
- Ahmet Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, Dergah yay, İstanbul, 1980.
- Ali Akar, “Bir Danişmendname Nüshası: Mirkatü'l-Cihad” <http://www.aliakar.com/paylasim1.html> Erişim: 10.10.2014.
- Ali Murat Yel – M. Sabri Küçükbaşcı, “Mahalle”, DİA, c: 27.
- Ankara Vilayet Salnamesi, 1288/1871-2, c. I, Ankara Büyükşehir yay, haz. Süleyman Solmaz, 2014.
- Avram Galanti, Ankara Tarihi, İstanbul, 1950
- Basim Darkot, “Ankara”, MEB İA, c.1.
- Bilal Dedeyev, “Safevî Tarikatı ve Osmanlı Devlet İlişkileri”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 1/5, 2008.
- Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci, Seyahatnâme, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi yay, İstanbul, 2000, c.I.

- Emine Erdoğan, “Tahrir Defterlerine Göre Ankara Şehri Yerleşmeleri”, Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, C. 6, Sayı 1, (2005).
- Erman Tamur, Ankara Keçisi ve Ankara Tiftik Dokumacılığı, Ankara Ticaret Odası yay, Ankara, 2003.
- Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 2. Kitap, haz. Zekeriya Kurşun- S. Ali Kahraman- Yücel Dağlı, Yapı-Kredi yay, İstanbul, 1995.
- Eyüp Öztürk, Velilik ve Delilik Arasında: İbnu's-Serrac'ın Gözüden Muvelleh Dervişler, Kitap yayınevi, İstanbul, 2013.
- Fahameddin Başar, Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730), TTK, Ankara 1997.
- Faruk Sümer, Oğuzlar, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, yay, İstanbul, 1992.
- Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Veli, I, Ankara, 1983.
- Gönül Tankut, “Osmanlı Şehrinde Ticari Fonksiyonların Mekansal Dağılımı”, VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, TTK yay. Ankara, 1973, s. 773-779.
- Halil İnalçık, “Eyalet”, DİA, c.11.
- Halil İnalçık, “Murad I”, DİA, c. 31.
- Halil İnalçık, “Murad II”, DİA, c.31.
- Hamdi Kızılar, “Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi”, OTAM, 32/Güz 2012, s. 67-80.
- Hoca Sadeddin, Tacu't-Tevarih, hz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1992, c. I.
- Hülya Taş, XVII. Yüzyılda Ankara, Doktora tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Yeniçağ Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2004.
- İlber Ortaylı, Türkiye İdare Tarihi, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü yay, Ankara, 1979.
- İsmail Çiftçioglu, “Ahiler Döneminde Ankara'daki Bazı İlim ve Fikir Adamları”, Sosyal Bilimler Dergisi, <http://www.aku.edu.tr/aku/dosyayonetimi/sosyal-bilens/dergi/II2/3-ismail%20ciftcioglu.pdf> erişim 24.08.2014.
- İsmail Çiftçioglu, Ankara Ahileri Devleti ve Dönemi, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1995.
- Kamil Şahin, “Ankara'lı Şeyh İzzeddin Vakıfları ve Ak Medrese (Oğüst Mabedi)”, Vakıflar Dergisi, XXIX.
- M Fuat Köprülü, “Anadolu'da İslamiyet”, Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, IV-VI, 1338-1340.
- M. Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, TTK, Ankara, 1972.
- Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi, Ötüken yay, İstanbul, 2013.

- Mehmet İpşirli, “Anadolu”, DİA, c.3.
- Mehmet İpşirli, “Beylerbeyi”, DİA, c.6.
- Mehmet Neşri, Neşri Tarihi, haz. M. Altay Köymen, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay, Ankara, 1983, c. I.
- Mehmet Tunçer, Ankara (Angora) Şehri Merkez Gelişimi (14.-20. Yy), Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 2001.
- Michel Balivet, “1391’de Ankara’da İlahiyat Konulu Bir Münazara: Hacı Bayram Veli ve II. Manuel Paleologos” Bizans Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar, Editör: Annie Pralong, çev. Buket K. Bayrı, İstanbul 2011, s. 239-246.
- Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktimai ve İktisadi Tarihi, I, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979.
- Mustafa Daş, “XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayram-ı Veli’nin Ankara’da Yaptıkları Tartışma /Osmanlılar ve Avrupa Seyahat Karşılaşma ve Etkileşim”, Osmanlılar ve Avrupa, İSAM, İstanbul, Kasım, 2010, s. 345-355.
- Necati Demir, Mehmet Dursun Erdem “Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı”, Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 1/1 Summer 2006, s. 106-159.
- Nihat Azamat, II. Murad Devri Kültür Hayatı , Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü , Doktora Tezi , İstanbul 1996.
- Ogier Ghisain de Busbecq, Türk Mektupları, haz. Recep Kibar, Kırkambar yay. İst. 1993.
- Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kervan Yolları, Vakıflar GM yay, Ankara, 2007.
- Özer Ergenç, “16. yüzyıl Ankara’sı: Ekonomik, Sosyal Yapısı ve Kentsel Özellikleri”, Tarih İçinde Ankara, (ODTÜ Eylül 1981 Seminer Bildirileri), Ankara 1984.
- Özer Ergenç, “Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerinde Bazı Düşünceler”, VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara 1981, c. II.
- Özer Ergenç, Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, Ankara Enstitüsü Vakfı yay., Ankara. (1995).
- Raif Okudan, “Hacı Bayram Veli’nin Şiirinde Şehir Metaforu”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl, 2012/2, S. 16, s. 265-278.
- Rifat Özdemir, “Ankara”, DİA, c. 3.
- Ruşen Keleş, Şehirciliğin Kuramsal Temelleri, Ankara 1972.

Sagon Erdem, “Ankara”, DİA, c.3.

Seyfi Başkan, Ankara Hacı Bayram-ı Veli Camii ve Türbesi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998.

Şeref Erdoğan, Ankara’nın Tarihi Semt İsimleri ve Öyküleri, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1999.

Şeref Erdoğan, Ankaram, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1999.

Tuncer Baykara, Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemine Umumi Bir Bakış”, IV. Vakıf Haftası, Ankara, 1987.

Tuncer Baykara, Osmanlı Taşra Teşkilatında XVII Yüzyılda Görev ve Görevliler (Ankara), Vakıflar GM yay, Ankara, 1990.

Ünver Günay, “XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi S. 14, 2003/1.

Yusuf Halaçoğlu, “Osmanlı Döneminde Türkiye’nin Nüfus Yapısı ve Aşiretler”, Tarih Boyunca Anadolu’da Türk Nüfus ve Kültür Yapısı, Türk Yurdu yay, Ankara, 1995, s. 40-52.

Yusuf Halaçoğlu, XIV. – XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, TTK, Ankara, 1991.

Zuhuri Danışman, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Kardeş Matbaası, İstanbul, 1970, c. IV.

HACI BAYRAM-I VELİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE TASAVVUFİ HAYATA GENEL BİR BAKIŞ

General Review to Hacı Bayram-ı Veli Current Period Mystical Life



Prof. Dr.

İSA ÇELİK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanı
isacelik@hotmail.com; isacelik@atauni.edu.tr

Özet

Osmanlı devletinin kuruluş ve yükselme devrine rastlayan XIV-XV. asırlarda tasavvuf ve tarikatlar en nüfuzlu dönemini yaşamaktadır. Anadolu topraklarında doğup büyüyen bir Türk mu-tasavvıfı olan Hacı Bayrâm-ı Veli de böyle olumlu bir atmosferde tasavvuf adına bir ilki gerçekleştirerek Bayramiyye tarikatının esaslarını belirler. Böylelikle Anadolu topraklarında bu toprak-larda doğup büyüyen bir Türk tarafından ilk tarikat kurulmuş olur. Hacı Bayram-ı Veli'nin müşşidi Somuncu Baba namıyla meşhur Hamidüddin Aksarayî ve *el-Fevâtilu'l-İlâhiyye* isimli tasavvufî tefsirin yazarı Nakşibendî şeyhi Nîmetullah Nâhcıvanî bu asrın müstesna şahsiyetlerindendir. XV. asrın diğer etkili kişileri tasavvufî hayatta etkili olan Bayramiyye tarikatı piri Hacı Bayram-ı Veli'nin halifeleri Akşemseddin, Bıçakçı Ömer Dede, Akbıyık Meczûb, Yazıcıoğlu Mehmed, kardeşi Ahmed Bîcan ve Hacı Bayram-ı Veli'ye intisab ederek damadı olan, daha sonra Hüseyin Hamevî vasıtası ile Kadirî tarikatına intisap eden Eşrefiyye şubesinin kurucusu Eşrefoğlu Rumî gibi sûfilerdir. XV. asırda Bayramiyye Tarikatının, Şemsiyye, Melâmîyye ve Celvetiyye gibi çeşitli şubeler halinde gelişmekte olduğu görülür.

Bu asrın Osmanlı topraklarında yaşayan diğer bir önemli şıması Hacı Bektaş-ı Veli'dir. XIV ve XV. asrın en seçkinlerinden olan Emir Sultan, Hacı Bektaş-ı Veli'nin halifesi Tapduk Emre'nin müridi Yunus Emre ruhunda ve şiirlerinde tasavvufî düşüncesi-yi yaşatan sufilerdendir. Nakşibendiyye tarikatının Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına öncülük eden Molla Abdullah-ı İlahî de bu asrın velilerindendir. Yine XIV. Asır sonlarında Anadolu'da Ekberîyye, Mevlevîyye ve Zeynîyye tarikatları hızla yaygınlık kazanmıştır. Bunlarla birlikte Anadolu'da Yesevî dervişleri de varlık göstermiştir. Halvetiyye tarikatı ise XV. Asır sonrasında Anadolu'da en yaygın tarikatlardan birisi olmuştur.

Bu asırda Anadolu'da varlığını hissettiren tasavvufî kurumlardan biri de Ahîliktir. Ahîler silsilelerini Hz. Ali (r.a.) vasıtasıyla Hz.

Peygamber (s.a.v)'e dayandırılırlar ve "fütüvvet ehli" diye anılırlardı. Bu tebliğimizde Bayramiyye tarikatı piri Hacı Bayram-ı Veli'nin yaşamış olduğu XIV ve XV. asırlardaki tasavvufi hayatı genel hatlarıyla incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram-ı Veli, Bayramiyye Tarikatı, XIV ve XV. Asır, Tasavvuf, Tarikat.

Summary

XIV and XV centuries when Ottoman State settlement and the rise of the Ottoman period occurred coincided with the XIV-XV. Sufism and sects lived their most influential period. Born and raised in Anatolia, Hacı Bayram-ı Veli is a Turkish mystic, and also determines the principles of Bayramiyya sect of Sufism as a first name in such a positive atmosphere. Thus, in Anatolia lands, the first sect is established by Hacı Bayram-ı Veli, a Turk born and raised in this land Hacı Bayram-ı Veli 'guide Aksarayı Somuncu, being famous Hamidüddin' and *al-Fevâtihi'l-İlâhiyye* named Sufi Naqshbandi sheikh Nimetullah Nahcıvanî commentary author are one of the distinguished personalities of this century. XV century's other influential people, are those who have effectively mystical life Bayramiyya the Sufi order piri Hacı Bayram-ı Veli caliphs Akşemseddin, Cutler Omar grandfather, Akbiyık Recluse, Yazıcıoğlu Mehmet, his brother Ahmed Bican and Hacı Bayram-ı Veli belonging by the groom, then Husain Hamevî via the Qadiriyya order of the founder of intimacy that are Eshrefiyya branch of Sufis like Rumi Eşrefoğlu. XV. Bayramiyya cult century, Shamsiyya to as Malamiyya and Calvatiyya is seen to be developing in various branches.

Another important personality of this century of living in the Ottoman lands is Hacı Bektas-ı Veli. Of the most distinguished of XIV and XV. century, Hacı Bektas-ı Veli caliph is Tapduk Emre and Yunus Emre and are among the Sufi mystic who lived in thought. Naqshbandiyya cult that led to the spread in Anatolia and Rumelia Mullah Abdullah-ı İlâhi in this century one of the parents. Again Ekberiyye and Mawaviyya and Zainiyya sect have rapidly gained popularity in the last of the century in Anatolia. Along with these, Yasaviyya dervishes sow their existence in Anatolia. The Khalwatiyya religious sects have been one of the most common religious sects in Anatolia in XV. century.

One of the sufi institutions in Anatolia in this century which makes its existence feel is the Ahilea. The Ahis based on their succession to the Prophet through Ali and were called as "competent fütüvvet". In this essay, we will try to investigate the mystical life, When I Bayramiyya sect Hacı Bayram-ı Veli pir lived in the XIV and XV the century.

Keywords: Hacı Bayram-ı Veli, Bayramiyya Sect, XIV and XV. for centuries, Sufism, Sect.

Anadolu topraklarında doğup büyüyen bir Türk mutasavvıfı tarafından kurulmuş ilk tarikat olan Bayramiyye'nin pîri Hacı Bayrâm-ı Velî, XIV. yüzyılın ilk yarısında Orhan Gazi döneminde Ankara'da doğdu.¹ İsmâil Hakkı Bursevî, XVIII. yüzyıl başlarında telif ettiği *Silsile-i Celvetiyye*'de Hacı Bayram'ın babasının Koyunluca Ahmed diye tanındığını, Safiyyüddin ve Abdal Murad adlı iki oğlu daha olduğunu belirtir.² Lâmiî Çelebi, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Ankara'da Çubuk suyu diye tanınan nehrin kenarındaki Solfasol/Zülfazl köyünde doğduğunu, aklî ve şer'î ilimleri tahsil ettiğini, Ankara'da müderrislik yaptığını, daha sonra Somuncu Baba'ya intisap ederek kemalâtın en yüksek derecesine ulaştığını, çok etkili olan sohbetinin bereketi sayesinde birçok kimse'nin yüce mertebelere vâsıl olduğunu ifade ederek bunlardan yedi kişinin (Ömer Dede, Akbıyık, Baba Nahnâs, İnce Bedreddin, Kızılca Bedreddin, Selâhaddîn-i Bolevî, Muslihuddin Halife) adını sayar.³

Mecdî, Hacı Bayram'ın Ankara'da Melike Hatun'un yaptırdığı Kara Medrese'de müderris iken burayı terkedip Somuncu Baba'ya intisap ettiğini söyler. Mecdî'nin, "Tarikat mensubu güvenilir kişilerden rivayet edilmiştir" kaydıyla naklettiğine göre Somuncu Baba, Şeyh Şücâüddin Karamânî'ye, "Ankara'da Hacı Bayram adlı bir müderris vardır, onu buraya davet et" diyerek kendisini Ankara'ya göndermiş, emri yerine getiren Şeyh Şücâüddin, Hacı Bayram ile medresesinde ders verirken görüşmüş ve Şeyh Hamîd'in (Somuncu Baba) davetini bildirmiş. Hacı Bayram da, "Davete icâbet lâzımdır" deyip Şeyh Şücâüddin ile birlikte Kayseri'ye gitmiştir. Şeyh Hamîd, zahir ulemâsının ve bâtın erbabının vefat edenlerinin mertebelerini kendisine gösterip hangisini tercih ettiğini sormuş, Hacı Bayram da bâtın erbabının hallerini tercih ettiğini söyleyerek müderrislikten ayrılıp tasavvuf yoluna intisap etmiştir.⁴ Hacı Bayram'la ilgili yayınlarda, bu üç eser-

¹ Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, V, 273.

² İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, 74.

³ Lâmiî Çelebi, *Nefhât Tercümesi*, s. 684.

⁴ Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 77

le XVII. yüzyılda yazılan Sarı Abdullah Efendi'nin *Semerâtü'l-fuâd* ve XVIII. yüzyılda yazılan İsmail Hakkı Bursevî'nin *Silsile-i Celvetiyye* adlı kitaplarında verilen bilgiler esas alınmıştır. Abdurrahman el-Askerî'nin yeni bulunan *Mir'âtü'l-ışk*'ı Hacı Bayram'la ilgili çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca XV. yüzyılın sonlarında veya XVI. yüzyıl başlarında yazıldığı tahmin edilen *Vilâyetnâme-i Sultan Şücâüddin* ile XVI. yüzyılda telif edilen *Menâkıb-ı Burhâneddin Eğridirî* ve *Menâkıb-ı Akşemseddin*'de de Hacı Bayram'a dair bazı bilgilere rastlanmaktadır.⁵

Vilâyetnâme'de Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Sultan Şücâüddin'i ziyaret etmek istediği, müridlerinden bazılarının Şücâüddin gibi kaşı kirpiği yoluk bir kimseyi ziyaret etmesinin doğru olmayacağını söylemelerine rağmen onları dinlemeyip yanında müridleri olduğu halde Ankara'dan kalkıp Eskişehir tarikiyle şeyhin zâviyesine giderek Şücâüddin'in elini öptüğü, şeyhin Hacı Bayram'ı çok iyi ağırladığı, Hacı Bayram'ın üç gün, üç gece Şeyh Şücâüddin ile sohbet ettikten sonra Ankara'ya döndüğü rivayet edilmektedir. Mecdî'nin, Şeyh Hamîd'in sohbetinde bulunduğunu, II. Murad'ın hayatını kurtardığı için Edirne'de adına bir mescid ve zâviye inşa edildiğini söylediği,⁶ Şücâüddin Karamânî ile Hacı Bayram'ı Ankara'ya davet etmek için gönderdiği Şeyh Şücâüddin'in aynı kişi olması mümkündür. Müridlerinin bile hoş görmediği "kaşı kirpiği yoluk" (kalenderî) Şeyh Şücâüddin'in Somuncu Baba'nın Hacı Bayram'a gönderdiği kişi olması Hacı Bayram'ın meşrebini göstermesi bakımından önemlidir. *Vilâyetnâme*'de ayrıca Şeyh Şücâüddin'in Kemal Ümmî ve Seyyid Nesîmî ile münasebetlerinden söz edilmektedir. Hacı Bayram'ın Şeyh Şücâüddin ve Kemal Ümmî ile aynı mürşide mensup bulunması yakın çevresini belirleme açısından ehemmiyetli bir husustur.⁷

Hacı Bayram'ın II. Murad tarafından o dönemde devletin merkezi olan Edirne'ye çağrılmasıyla sonuçlanan bu olayı menkıbevî

⁵ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

⁶ Şekâik Tercümesi, s. 94.

⁷ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

tarzda geniş olarak anlatan Sarı Abdullah Efendi⁸ bunun hangi tarihte meydana geldiği konusunda bilgi vermez. Hacı Bayram Edirne'ye giderken Gelibolu'da Muhammediyye müellifi Yazıcızâde Mehmed kendisine intisap etmiştir. Sarı Abdullah Efendi, Edirne'de Hacı Bayram'la görüşen II. Murad'ın, hakkındaki söylenenlerin iftira ve dedikodu olduğunu anlayarak kendisinden özür dilediğini ve büyük bir saygı gösterdiğini, ayrıca ondan Eskicami'de vaaz vermesini rica ettiğini ifade eder.⁹

Tarikat silsilesi mürşidi Somuncu Baba, Ali Erdebîlî, Sadreddîn-i Erdebîlî vasıtasıyla Safeviyye tarikatının piri Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye ulaşan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ilk kaynaklarda halife tayin ettiğine dair bilgi bulunmadığı halde Akşemseddin'in menâkıbını yazan Enîsî onun Akşemseddin'e kısa zamanda hilâfet verdiğini söyler.¹⁰ Sarı Abdullah Efendi ise Hacı Bayram'ın hayatta iken hiç kimseye hilâfet vermediğini, vefatından sonra "altı neferin (İnce Bedreddin, Kızılca Bedreddin, Uzun Selâhaddin, Akbıyık, Akşemseddin, Ömer Dede Bursevî) ortaya çıktığını yazar.¹¹ Sarı Abdullah Efendi'nin "halife" yerine "nefer" ifadesini kullanması önemlidir. Çünkü müellifin de mensup olduğu Bayramî-Melâmî geleneğinde hilâfet verme âdeti yoktur. Bütün tasavvufî neşveleri temsil eden deyimlerle bir "insân-ı kâmil" olan Hacı Bayrâm-ı Velî vefat ederken kime tâbi olacaklarını soran müridlerine, kendisinden duydukları maarif ve vahdet sırları bütün kemâlâtıyla kimde tecelli ederse onun sohbetinde bulunmalarını tavsiye etmiştir.¹² Onlara göre insân-ı kâmilin hakikati sadece bir kişide tecelli eder; gerçek halife de odur.¹³

II. Bayezid devri kazaskerlerinden İmam Ali Efendi'nin, Hacı Bayram'ın müridi olan babasından naklen Lâmiî'ye anlattıkları Hacı Bayram'ın kişiliğini tesbit açısından önemlidir. İmam Ali Efendi'nin

⁸ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fî'l-mebdei ve'l-meâd*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1288, s. 235-240.

⁹ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273; Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celve-tiyye Tarikatı*, Erkam Yayınları, Ankara 1990, s.171.

¹⁰ *Menâkıb-ı Akşemseddin*, s. 131.

¹¹ *Semerâtü'l-fuâd*, s. 143-144.

¹² Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'den naklen Sun'ullah Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 39a.

¹³ Sun'ullah Gaybî, *Biatnâme*, vr. 4a; Bayramoğlu-Azamat, V, 273.

babası, Akşemseddin'e, intisap etmesi için Hacı Bayram'ı tavsiye etmiş, fakat Akşemseddin, Hacı Bayram'ın nefislerini terbiye etmek için dervişleriyle birlikte halktan yardım toplamaya çıkmasını doğru bulmadığı için Zeynüddin el-Hâfî'ye intisap etmeyi tercih ederek Halep'e doğru yola çıkmıştı. Ancak rüyasında boynunda bir zincir bulunduğunu, zincirin ucunun da Hacı Bayram'ın elinde olduğunu gören Akşemseddin geri döner ve İmam Ali Efendi'nin babasına giderek rüyasını anlatır. Akşemseddin ile birlikte Hacı Bayram'ın bulunduğu yere gittiklerinde Hacı Bayram'ın köylüler ve birçok dervişle birlikte burçak imecesi yapmakta olduğunu görürler. Yemek vakti teknelerle yoğurt ve buğday aşı getirilir. Hazret herkese bunu bizzat dağıtır, köpeklerle de bir miktar verir.¹⁴ Bu olay sonraki kaynaklarda¹⁵ daha farklı şekillerde anlatılır. Mecdî, Akşemseddin'in Hacı Bayram'ı müridleriyle birlikte orak biçerken bulduğunu, çarşı ve pazarda tabl, nakkâre, tuğ ve alemle dolaşarak fakirlere, muhtaçlara ve borçlulara yardım topladığını, onun maksadını anlamayan Akşemseddin'in dilencilik yaptığını sanarak intisap etmekten vazgeçtiğini söyler. Bu rivayetlerden, mürşidi Somuncu Baba'nın "burçak ek" tavsiyesine uyan Hacı Bayram'ın çiftçilik yapıp elinin emeğiyle geçindiği, halkla birlikte yaşadığı anlaşılmaktadır. Tabi, nakkâre, tuğ, alemin fütüvvet alâmetleri ve Ankara'nın o dönemde bir ahî merkezi olduğu, fütüvvetin melâmetle yakın ilişkisi bulunduğu hatırlanacak olursa Hacı Bayram'ın kişiliğini tesbit etmek daha da kolaylaşır. Hacı Bayram, melâmet neşvesini Anadolu'ya getiren mürşidi Somuncu Baba gibi tekke kurmamış, vakıf tesis etmemiş ve vakıf gelirleriyle geçinmemiştir. Tarikatlarda çok yaygın olan bu iki müesseseye rağbet etmemesi onun melâmet neşvesine sahip oluşuyla ilgilidir.¹⁶

Selçuklu hükümdarlarının teşvikleri ile Anadolu'da yaygınlaşan Fütüvvet hareketi, Ahî Evren'in (v.659/1261) öncülüğünde Kayseri'de bir sanayi sitesinin kurulmasından itibaren Ahîlik adıyla esnaf ve sanatkârlar arası bir kuruluş haline dönüşmüştür. Tedri-

¹⁴ *Nefehât Tercümesi*, s. 685.

¹⁵ bk. Mecdî, s. 240; Enîsî, s. 130.

¹⁶ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

cen diğer Anadolu şehirlerine yayılan bu meslekî, dinî, ahlâkî Türk esnaf ve sanatkârlar birliği, zamanla tasavvufî yönü daha ağır basan bir kimliğe bürünmüştür. Türkmen beylerinin bağımsızlıklarını ilan ettikleri Beylikler döneminde, Ahîler Ankara havâlisinde burada bir hükümet kurmuşlardır. Osmanlıların 755/1354 yılında şehri zaptetmeleri üzerine, Karamanoğulları'nın teşviki ile burayı tekrar geri almışlar ve 763/1361 tarihine kadar hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Nihayet bu tarihte Osmanlılar'ın Ankara'yı tekrar kuşatmaları sırasında direniş göstermeden şehrin anahtarlarını bizzat Murad Hüdavendigâr'a teslim etmişlerdir.¹⁷ Şu halde Hacı Bayram'ın çocukluk veya delikanlılık döneminde Ankara şehrinin yönetimi ve kültür hayatında Ahîlik teşkilatının önemli bir etkinliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim şeyhlik yaptığı ve Osmanlı idaresinde yaşadığı dönemde kendisine intisap edenleri, yeteneklerine göre ayırması, onları sanat ve ziraatta görevlendirmesi, kendi geçimini tarım ve çiftçilikle sağlaması, sadaka ve zekât toplayarak, bunları gariplere, yetim, dul ve yoksullara dağıtması onun aynı zamanda Ahî teşkilâtına da mensup olabileceğini akla getirmektedir.¹⁸

Bayramoğlu, Hacı Bayram'ın Ahîlik ile paralellik arz eden günlük yaşamı ve uygulamalarından hareketle kendisinin Ahî Sultan diye de anıldığını kaydeder. Bununla birlikte Ahî Sultan diye anıldığına dair şu an için tek tarihi kayıt Şeyh Mehmed Şâfi'nin Bayramî Melâmîlerinin silsilesini anlattığı bir kasidesindeki şu beyittir:

Şeyh Hâmid ü Ahî Sultan Hacı Bayram-ı Veli

Tâc ü hırkadan geçübdür ol Emîr-i rehnüm.¹⁹

Hacı Bayram Veli, ziraatle meşgul olduğu kadar esnaf ile de sıkı bir işbirliği halinde idi. Bu bakımdan Ahi zaviyeleri mensupları da Hacı Bayram dergâhı müdavimlerindendi.²⁰

¹⁷ Çiftçiöğlu, İsmail, "Ahiler Döneminde Ankara'daki Bazı İlim ve Fikir Adamları", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: II, sayı:2, yıl: 2001, s. 27-28.

¹⁸ Altınok, Baki Yaşa, *Hacı Bayram Veli: Bayramilik, Melâmîler ve Melamîlik*, Oba Yayınları, Ankara 1995, s. 88; Çiftçiöğlu, a.g.m., s. 33.

¹⁹ Bayramoğlu, a.g.e., I, 43; Ayşe Yıldırım, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvufî Görüşleri*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2008, s.22.

²⁰ Bayram, Sadı, "Hacı Bayram Veli ve Tarihe Bağlılık", *Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildirileri*, I. 32; Kadir Özköse, *Hacı Bayram-ı Veli ve Yaşadığı Döneme Tesiri*, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, s.61.

Hacı Bayrâm-ı Velî ile ilgili ilk kaynaklarda sohbetinin çok etkili olduğu söylenmekteyse de bu sohbetlerin muhtevası hakkında bilgi verilmemektedir. Vahdet neşvesinin en yetkin örneklerinden olan Fahreddîn-i Îrâkî'nin *Lemaât* adlı eserini Türkçe'ye tercüme eden müridlerinden İnce Bedreddin eserin başında, Hacı Bayram'ın sohbetlerinde *Lemaât*'ın rumuz ve esrarını anlattığını, dervişlerin birçoğunun Farsça ve Arapça bilmediklerinden dolayı üzüлp durumu kendisine bildirdiklerini ve eseri Türkçe'ye çevirmesi için kendisini zorladıklarını, bu durumu öğrenen Hacı Bayram'ın ona "kudret vere" diye hitap ettiğini, böylece tercüme-yi onun himmeti berekâtıyla yaptığını anlatır.²¹ Hacı Bayram'ın sohbetleriyle ilgili bu ilk elden ve tek kaynağın verdiği bilgilerden onun Arapça ve Farsça bildiği, sohbetlerinin yüksek bir ilim ve irfan meclisi olduğu anlaşılmaktadır.²²

Sade bir dille ve hece vezniyle yazılmış, vahdet neşvesini terennüm eden dört şiiri dışında Hacı Bayram'ın günümüze intikal eden eseri yoktur.²³ Ömer b. Mezîd tarafından 840/1437'de derlenen *Mecmûatü'n-nezâir*'deki Bayram mahlaslı dört nazîre gazeli Fuat Bayramoğlu bir hüküm belirtmeden kitabına almıştır.²⁴ Hasibe Mazioğlu, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin bunları zâhir ilimleriyle uğraştığı sırada yazmış olabileceği görüşündedir.²⁵ Bu şiirlerin ve yine Fuat Bayramoğlu'nun çok muahhar bir dönemde tertiplenmiş bir cönkte bulup yayımladığı tasavvufî muhtevalı beş gazelin ona ait olması pek mümkün görünmemektedir.²⁶ Enîsî'nin Akşemseddin'in eserleri arasında zikrettiği,²⁷ adı Hacı Bayram'ın bazı sözlerinin şerhi olduğu intibainı veren Şerh-i Akvâl-i Hacı Bayrâm-ı Velî adlı eser, Akşemseddin'in *Hall-i Müşkilât* adlı eserinin bazı bölümlerinden ibarettir.²⁸

²¹ *Tercüme-i Lemeât*, vr. 2a-b.

²² Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

²³ Şiirlerin karşılaştırmalı metinleri için bk. Mazioğlu, *I. Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri*, s. 103-108.

²⁴ Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî*, II, 234-237.

²⁵ Hasibe Mazioğlu, s. 109-113.

²⁶ Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983, I, 39-49.

²⁷ *Menâkıb-ı Akşemseddin*, s. 131.

²⁸ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

Ankara'ya dönüşünden sonraki dönemde Hacı Bayram'ın devletle ilişkileri konusunda bilgi yoktur. Ancak Bayramî dervişlerinin vergiden muaf tutulduğuna bakılarak tarikatın faaliyetlerini daha güven içinde sürdürdüğü söylenebilir. Bayramiyye tarikatı bu yıllarda Ankara ve çevresinde büyük bir yaygınlık kazanmıştır.²⁹ Orhan Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad devirlerini idrak eden ve kurduğu Bayramîlik tarikatıyla Anadolu'nun mânevî yapısının şekillenmesinde büyük katkıları olan Hacı Bayrâm-ı Velî Ankara'da vefat etti; vefatından birkaç yıl önce yaptırılan ve kendi adıyla anılan caminin yanına defnedildi. Mecdî, "Bazı kitaplarda 833 senesinde fevt oldu deyü bulundu" diyerek ölüm tarihine ışık tutar. "İrtihâlü'l-insân" terkibi ölümüne tarih düşürülmüştür. Kabrinin üzerine daha sonra inşa edilen türbe Ankara'nın en önemli ziyaretgâhıdır.³⁰

Hacı Bayram Velî'nin Ankara'ya geri döndüğü yıllar, başta Ankara olmak üzere Anadolu'nun bir kısım olaylarla çalkalandığı bir dönemdir. Nitekim 20 Temmuz 1402 yılında Yıldırım Bayezid ile Timur arasında Ankara'nın Çubuk Ovası'nda meydana gelen Ankara Savaşı'ndan sonra galip gelen Timur, birçok âlim, şair, sanatkârı sürgüne göndermiştir.³¹ XV. yüzyılın ilk yıllarında Osmanlı topraklarında baş gösteren ve Hacı Bayram Velî'nin karşılaştığı en önemli sıkıntıların başında; Timur istilas, Şeyh Bedreddin olayı, Orta Asya'dan gelen ve göçebe hayata alışmış olan Türk boylarının yerleşik hayata adapte olamayışları ve bu göçebelerin kanun, nizam ve disiplin altına alınmasının zor olması ve nihayet bütün bunlardan etkilenen halkın huzursuzluk duyması gibi çeşitli meseleler gelmekteydi.³²

Hacı Bayram Velî'nin manevî eğitiminden geçmiş ve ona damat olan Eşrefoğlu Rumî, yaşadığı dönemde gördüğü bozuklukları

²⁹ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, s. 240; 29 Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yay., İstanbul 1993, s. 34.

³⁰ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

³¹ Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî*, I, 21-22; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2002, s.50; Hamdi Kızıler, "Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", *OTAM*, 32/Güz 2012, s.77.

³² Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, s.51-52.

şöyle sıralamaktadır: Zamanın bozulması, günah ve nifakın çoğalması, dervişlerin hallerinin değişmesi, gerçek şeyhlerin kalmaması, şeyhlere itibarın azalması, yöneticilerin halka zulmetmeye başlaması, hâkimlerin rüşvet yemeye başlaması, hâkimlerin ilme değil, ilmi kendilerine uydurmaya başlaması, müderrislerin günaha dalması, tefsir ve hadislerin medresede okunmaz olması, din âlimlerinin azalması, vaizlerin vaazlarını para toplama aracı yapması, itibarlarını kaybeden âlimlerin şeyhlik yapmaya ve bu yolla halkın malına göz dikmeye başlaması, böyle sahte şeyhlerin bir kısım sufilere sözlerini ezberleterek etrafında mürid toplamaya başlaması.³³

Hacı Bayram Velî'nin medrese mensubu olarak ilmî kariyere sahip olması, onun Anadolu insanı üzerinde önemli bir etki yapmasına yol açmıştır. Onun bu yönü, tarikatın hızlı yayılmasında rol oynayan önemli bir unsur olmuştur. Tarikatın Osmanlı Devletinin dikkatini çekecek kadar yaygınlaşması ve etkili bir güce kavuşması, 1418 yılından sonra olmuştur. Bu tarihten sonra Bayramiyye Tarikatı; Ankara, Kalecik, Çorum, İstanbul, Larende/Karaman, Darende, Bolu, Balıkesir, Bursa, Gelibolu, Kütahya, Göynük, İznik, Aksaray gibi Anadolu'nun birçok yerinde yayılmıştır. Buna göre Bayramiyye Tarikatı'nın doğuda Darende, batıda Gelibolu, kuzeyde Çorum, güneyde Karaman'a kadar yayıldığı dikkate alınırsa o dönem Anadolu topraklarının Bayramiyye'nin etkisi altında olduğu görülmektedir.³⁴

Süleyman Kefevî, XVI. yüzyılın sonlarında kaleme aldığı *Ketâibü alâmi'l-ahyâr* adlı eserinde Hacı Bayram'ın vefatının ardından önde gelen iki müridi Akşemseddin ile Emîr Sikkînî arasında meşrep farklılığından dolayı bir soğukluk ortaya çıktığını, Akşemseddin'in Emîr Sikkînî'ye, meclislerine katılmadığı takdirde Hacı Bayram'ın taç ve hırkasını kendisinden alacağını söylemesi üzerine Emîr Sikkînî'nin bir ateş yakarak içine oturduğunu, taç ve hırkanın yanıp kendisine bir şey olmadığını anlatır.³⁵ Bu ri-

³³ Eşrefoğlu Rumî, *Müzekkî'n-nüfûs*, Divan Yayınları, İstanbul 1976, s.56-7; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, s.52.

³⁴ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, s.56.

³⁵ Süleyman Kefevî, *Ketâibü alâmi'l-ahyâr*, vr. 524b-526b.

vayet daha sonra Sarı Abdullah Efendi³⁶ ve La'lîzâde Abdülbâki,³⁷ tarafından da kaynak gösterilmeden bazı değişikliklerle anlatılmıştır. Müstakimzâde ise olayı Süleyman Kefevî'nin eserinden iktibas ederek yeniden ele almış,³⁸ Sâdık Vicdanî de bu kaynaklarda verilen bilgileri kendince yorumlamıştır.³⁹

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mensuplarının bir kısmı vefatının ardından onun ilâhî aşk, cezbe ve melâmet yanını temsil eden Emîr Sikkînî'ye, zühd ve takvâya temayülü olan diğer bir kısmı ise Akşemseddin'e tâbi olmuş, böylece Bayramîlik iki ayrı çizgi-de gelişmiştir. Bayramî Melâmîliği'nin kuruluşu Hacı Bayrâm-ı Velî'nin önde gelen müridlerinden aşk ve cezbisi galip Ömer De-de Sikkînî ile (Emîr Sikkînî) ilim, zühd ve takvâ sahibi Akşemseddin arasında geçtiği rivayet edilen ve Emîr Sikkînî'nin tarikat taç ve hırkasını terkedip melâmet neşvesini izhar etmesiyle sonuçlanan olaya dayandırılmaktadır. Bayramî Melâmîliği, (880/1475) yılında doğum yeri olan Göynük'te vefat eden Emîr Sikkînî'den sonra Bünyâmin Ayâşî tarafından sürdürüldü. Sarı Abdullah Efendi onun bazı suçlamalar yüzünden Kütahya Kalesi'ne hapsedildiğini kaydeder. Bünyâmin Ayâşî'nin ardından Bayramî Melâmîleri'nin irşad makamına Pîr Ali Aksarâyî geçti. İstanbul'da ilk Melâmî tekkesi İsmâil Ma'şûkî'nin idamının ardından Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yaptırılmış, meşihatını da Pîr Ali Aksarâyî'nin halifelerinden Yâkub Helvaî üstlenmiştir. İlk şeyhinden dolayı burası Helvaî Tekkesi olarak bilinmektedir.⁴⁰ İsmâil Ma'şûkî'den sonra kutbiyyet makamına Pîr Ali Aksarâyî'nin mensuplarından Hayrabolulu Sârbân Ahmed geçmiştir.⁴¹ Bayramî Melâmîleri, Hacı Bayram'ın silsilesinin devletin önemli bir problemi haline gelmiş olan Safevîler'e ulaşması, esnaf teşkilâtıyla yakın ilişkileri sebebiyle geniş halk kitlelerini etkilemeleri tehlikesi, mehdî ve kutub inancı, vahdet-i vücûd ve Ehl-i beyt konusundaki görüşleri yüzünden

³⁶ *Semerâtü'l-fuâd*, s. 241 vd.

³⁷ Abdülbâki, *Sergüzeşt*, s. 18-19.

³⁸ Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye*, vr. 4a vd.

³⁹ *Tomar-Melâmîlik*, s. 35.

⁴⁰ Hulvî, s. 600-601; Hüseyin Vassâf, II, 289.

⁴¹ *DİA*, XXIX, 35.

XVI ve XVII. yüzyıllarda devletin sıkı takibatına uğramışlardır. Akşemseddin yolundan giden Şemsiyye tarikatı ise silsilelerinden Safeviyye'yi çıkararak,⁴² devletle ittifak edip klasik Sünnî bir tarikat haline gelmiştir. Ankara'daki pîr makamını temsil eden şeyhler Şemsiyye hilâfetine sahip oldukları için devlet tarafından desteklenmiş, Hacı Bayram adına tesis edilen zengin vakıflar tasarruflarına verilmiştir.⁴³

Hacı Bayram'ın vefat ettiği XV. yüzyılın ilk yarısında Bayramiyye Ankara dışında Beypazarı ve Göynük'te Akşemseddin ve Ömer Sikkînî, Gelibolu'da Yazıcıoğlu Mehmed ve kardeşi Ahmed Bîcan, Balıkesir'de Şeyh Lutfullah, Bursa'da Akbıyık ve Hızır Dede, Lârende'de İnce Bedreddin, İskilip'te Muslihuddin Halîfe, Bolu'da Uzun Selâhaddin ve Molla Zeyrek, Kütahya'da şair Şeyhî adlı halifeleri tarafından temsil ediliyordu.⁴⁴ Bayramîlik, Anadolu topraklarında çok yaygın olduğu gibi zamanla Anadolu dışına da uzanarak, Avrupa topraklarında da yayılmıştır. Bayramîlik Avrupa'da; Edirne, Selânik, Peç, Peşte, Mora, Mostar, Saraybosna, Vidin, Belgrad, Serez, Manastır, Üsküp, İştip, Tikşev, Istrumca, Pizren, Doyran, Köprü, İsnefçe'de yayılmıştır. Bayramîlik ayrıca Asya ve Afrika'da; Şam, Mekke, Medine, Kahire'de de bağlıları bulunan bir tarikattır.⁴⁵

Hacı Bayram'ın vefatından sonra tarikat mensupları, irşad göreviyle bulunduğu Beypazarı'ndan Ankara'ya gelerek şeyhinin vasiyeti gereği onun techiz ve tekfinini yapıp cenaze namazını kıldırarak Akşemseddin'e biat ettiler. Bayramiyye tarikatı daha sonra onun tarafından sürdürülmüştür. Akşemseddin'in kurduğu Bayramiyye şubesine Şemsiyye-i Bayrâmiyye adı verilmiştir. Bayramî-Şemsîlik Akşemseddin'den sonra halifelerinden Kayserili İbrâhim Tennûrî (v.887/1482) döneminde Tennûriyye adını almış, bu şube Tennûrî'nin Şeyh Ali, Şeyh Lutfullah ve Şeyh Kasım adlı oğullarıyla Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin baba-

⁴² Enîsî, s. 140.

⁴³ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273; Öngören, "Tarikat", XL, 100.

⁴⁴ Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, V, 273.

⁴⁵ Cebecioğlu, Erhem, "Hacı Bayram Veli", *Sabaheden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul 1998, VII, 133.

sı İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî (v.920/1514) tarafından sürdürülmüştür. Şeyh Kasım'ın halifesi Mecdüddin Îsâ'nın müridi İlyas Saruhânî'ye (v.967/1559) Tennûriyye'nin İseviyye şubesi nisbet edilirse de bu şube devam etmemiştir. Tarikat silsilesi dört kişi vasıtasıyla Akşemseddin'in Hamza Şâmî adlı halifesine ulaşan Bolulu Himmet Efendi (v.1095/1684) Bayramiyye'nin Himmetiyye şubesinin kurucusudur. Bayramiyye son dönemlere bu şube vasıtasıyla ulaşmıştır.⁴⁶

Somuncu Baba (v.815/1412)'nin atalarının Türkistan'dan geldiği rivayet edilir. Hamîdüddin Aksarâyî ilk tasavvufî eğitimini babası Şeyh Şemseddin Mûsâ'nın yanında aldıktan sonra Dımaşk'a giderek zâhirî ilimleri öğrendi. Lâmiî, onun Dımaşk'ta Bâyezîdiyye Hankahı'nda uzun yıllar bir şeyhe hizmet ettiğini, Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle terbiye edildiğini ve Üveysî olduğunu kaydeder. Diğer kaynaklarda ise asıl şeyhinin Safeviyye tarikatının pîri Safiyyüddin Erdebîlî'nin torunu Alâeddin Erdebîlî (v.832/1429) olduğu vurgulanmaktadır. Bu kaynaklarda, Hamîdüddin'in Dımaşk'ta iken aradığı iç huzuru bir türlü bulamayıp mürşid aramak için yola çıktığı, Tebriz yakınlarındaki Hoy şehrinde yaşayan Şeyh Alâeddin Erdebîlî'nin yanına gittiği, zikir meclisine katıldığı ve ona intisap edip tasavvuf yolunda büyük ilerlemeler kaydettiği belirtilmektedir.⁴⁷

Hamîdüddin Aksarâyî, Erdebil Tekkesi'nde seyr ü sülûkünü tamamladıktan ve bir süre inziva hayatı yaşadıktan sonra şeyhinin emriyle Anadolu'ya dönüp Bursa'ya yerleşti. Sarı Abdullah Efendi, Alâeddin Erdebîlî'nin Somuncu Baba'ya hilâfet verip Anadolu'ya gönderdiğini rivayet eder.⁴⁸ Somuncu Baba'nın Bursa'ya geldiği ilk yıllarda pek ön plana çıkmadığı ve kendini halktan gizlemeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde onun eşeğiyle ormandan odun getirip bu odunlarla ekmek pişirdiği ve ekmekleri sır-

⁴⁶ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273; Yılmaz, Aziz Mahmud Hüdayî, s. 173; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 412.

⁴⁷ Harîrîzâde, a.g.e., I, vr. 171b-172a; Aynî, a.g.e., s. 83-84; Karadeniz, a.g.e., s. 37; Erünsal, s. 203; Sarı Abdullah Efendi, s. 227; La'lîzâde Abdülbâki, vr. 129b-130a; Haşim Şahin, "Somuncu Baba", XXXVII, 378.

⁴⁸ *Semerâtü'l-fuâd*, s. 230.

tına yüklenerek sokak sokak dolaşıp “somunlar, müminler!” diyerek halka dağıttığı rivayet edilir.⁴⁹ Kendisine Etmekçi Koca veya Somuncu Baba lakabının verilmesi de bundan dolayıdır. Somuncu Baba, bu şekilde halk içine karışıp melâmî meşrep bir hayat sürmekte iken Ulucami’nin açılışı sırasında Emîr Sultan tarafından hükümdarla (Yıldırım Bayezid) tanıştırıldı. Kaynakların ifadesine göre, hükümdarın damadı olan Emîr Sultan kendisine yapılan hutbe okuma teklifini, “Gavs-ı a’zam şu anda bu şehirdedir, onların mübarek varlığı varken halka nasihat ve hitap etmeyi bize teklif etmek münasip değildir” diyerek reddetmiş ve bu görevin Somuncu Baba’ya verilmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Yıldırım Bayezid, cuma namazını kıldırma ve hutbe okuma görevini Somuncu Baba’ya tevcih edince o da mecburen hutbeye çıkmak zorunda kaldı, namazdan sonra verdiği vaazda Fâtîha sûresini yedi farklı şekilde tefsir ederek Molla Fenârî’nin karşılaşmış olduğu bir güçlüğü de halletti.⁵⁰ Somuncu Baba’nın başta padişah olmak üzere herkesi etkilediği, hatta bu olaydan sonra Molla Fenârî’nin kendisine mürid olduğu rivayet edilir.⁵¹

Hacı Bayrâm-ı Velî, Bursa’da iken tanıştığı Somuncu Baba ile tasavvuf yoluna girmiş, onunla birlikte Adana’ya, Dımaşk’a, Mekke’ye ve nihayet Aksaray’a gitmiş, bir süre sonra şeyhinin izniyle yaklaşık 806–807/1403–1405 yıllarında Ankara’ya yerleşmiş, vefatında yanında bulunmuştur. Somuncu Baba’nın diğer müridleri arasında Şeyh Şücâüddin Karamânî, Şeyh Muzaffer Lârendevî ve Molla Fenârî’nin isimleri sayılmaktadır. Ayrıca daha sonraki dönemde Hacı Bayrâm-ı Velî’ye intisap eden Kızılca Bedreddin’in de başlangıçta Acem diyarından Anadolu’ya birlikte geldiği Somuncu Baba’ya bağlı olduğu rivayet edilir. Onun döneminin diğer sûfîleriyle de yakın dostluklar kurduğu bilinmektedir. Yıldırım Bayezid’e kendisini “gavs-ı a’zam” olarak tanıtan Emîr Sul-

⁴⁹ Lâmiî, s. 683; Mecdî, s. 75; Hoca Sâdeddin, II, 425; Sarı Abdullah Efendi, s. 231; La’lîzâde Abdûlbâkî, vr. 130b.

⁵⁰ Sarı Abdullah Efendi, s. 231; İsmâil Hakkı Bursevî, s. 71–72; La’lîzâde Abdûlbâkî, vr. 130b–131a; Harîrizâde Kemaleddin, *Tibyanu vesâilî’l-hakâik fî beyani selâsili’t-tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, no:430–432, vr. 172b.

⁵¹ Lâmiî, s. 683; Sarı Abdullah Efendi, s. 232; Şahin, “Somuncu Baba”, XXXVII, 378.

tan ve 1404-1405 yıllarına tekabül eden hac dönüşü Aksaray'a kadar giderek kendisini ziyaret eden Şeyh Bedreddin bunlar arasında zikredilebilir.⁵²

Sarı Abdullah Efendi, Eşrefoğlu Rûmî'den bahsederken Hacı Bayram'ın, meşrebini zühd ve riyâzete mütemayil gördüğü Eşrefoğlu'nu Kadiriyye'den Hüseyin-i Hamevî'ye gönderdiğini ifade eder.⁵³ Abdullah b. Veliyyüddin'in *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'sinde, Eşrefoğlu'nun Hacı Bayram'ın müridi ve halifesi olduğu, Hacı Bayram'ın kızı Hayrünnisâ'yı onunla evlendirdiği, Eşrefoğlu'nun on bir yıl onun imamlığını yaptığı, onu İznik'e halife olarak gönderdiğinden bahsedilmektedir.⁵⁴ Harîrîzâde, Hacı Bayram'ın damadı Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'ye nisbet edilen Eşrefiyye tarikatını Bayramiyye'nin bir kolu olarak gösteriyorsa da⁵⁵ bu doğru değildir. Eşrefoğlu Hacı Bayram'a intisap etmekle birlikte bizzat onun tarafından Hama'ya Kadirî şeyhi Hüseyin-i Hamevî'ye gönderilmiş ve ondan hilâfet aldıktan sonra Kadiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunu kurmuştur.⁵⁶

XV. yüzyılın tasavvufî hayatının önemli isimlerinden biri de Emir Sultan olarak tanınan Şemseddin Muhammed b. Ali Hüseyinî'dir. Aslen Buhara'lı olan Emir Sultan Bursa'ya yerleşmiş, Kübrevîlik'in Nurbahşiyye kolu onunla Anadolu'da yayılmıştır. Emîr Sultan'ın mensup olduğu tarikat konusunda kaynaklarda verilen bilgiler oldukça çelişkilidir. Bazı kaynaklarda Halvetiyye'nin,⁵⁷ bazılarında da Nakşibendiyye'nin Nurbahşiyye⁵⁸ koluna mensup olarak gösterilirse de Nakşibendiyye'nin Nurbahşiyye adlı bir kolu bulunmadığından son bilgi yanlıştır. Halvetiyye'nin ise silsilesi Kübreviyye'ye ulaşan Nurbahşiyye adlı bir şubesi vardır. Ancak bu şubenin kendisine nisbet edildiği Seyyid Muhammed Nurbahş'ın Emîr Sultan'ın vefatından yaklaşık

⁵² Şahin, "Somuncu Baba", XXXVII, 378.

⁵³ *Semerâtü'l-fuâd*, s. 145; Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

⁵⁴ Abdullah b. Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, 35.

⁵⁵ *Tibyân*, I, vr. 173b.

⁵⁶ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

⁵⁷ Mehmed Şemseddin, s.4.

⁵⁸ Mecdi, s. 77.

otuz beş yıl sonra (869/1465) öldüğü bilindiğine göre⁵⁹ ona mensup olması da çok uzak bir ihtimaldir. Atâî'nin *Zeyl-i Şekâik*'te kaydettiği silsileyi dikkate alarak Emîr Sultan'ın babası Seyyid Ali'den, onun da Hâce İshak-ı Huttalânî'den (v.826/1423) tarikat aldığını ve tarikatın Ali el-Hemedânî (v.786/1384), Muhammed Mazdekânî, Alâüddeve-i Simnânî (v.736/1336), Nûreddin İsferyânî, Ahmed Zâkir-i Curfânî, Ali Lala şeklinde devam ederek Necmeddîn-i Kübrâ'ya (v.618/1221) ulaştığını ve dolayısıyla Emîr Sultan'ın Kübreviyye tarikatına mensup olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁰

İsmâil Hakkı Bursevî, Celvetiyye'yi Muk'ad Hızır Dede vasıtasıyla doğrudan Hacı Bayram'a bağlar.⁶¹ Tasavvufta ilk dönemlerde bir meşrep ve makam adı olan halvet ve celvet, daha sonra birer tarikat adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bir Celvetî şeyhi olan İsmâil Hakkı Bursevî (v.1137/1725), Celvetiyye'nin ilk defa İbrâhim Zâhid-i Geylânî'den (v.690/1291) zuhur ettiğini söyler. Ancak Celvetiyye tarikat olarak Aziz Mahmud Hüdâyî zamanında teşekkül etmiştir. Bazı müellifler Celvetiyye'nin İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin devrinde "hilâl", Üftâde (v.988/1580) zamanında "ay", Hüdâyî döneminde "dolunay" durumunda bulunduğunu ifade ederler.⁶² Esas itibarıyla Halvetiyye'nin bir kolu olan Celvetiyye'nin silsilesi, İbrâhim Zâhid-i Geylânî'de aynı tarikatın kollarından Zâhidiyye, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'de (v.735/1334) Safeviyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'de (v.833/1429-30) Bayramiyye ile birleşmektedir. Tarikatın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi Üftâde'nin Sünbül Sinan'a, kendisinin de Nûreddinzâde ve Kerîmüddin Halvetî gibi Halvetî ricâline mensup olmaları, Celvetiyye'nin Halvetiyye ile ilgisini ortaya koymaktadır. Nitekim Hüdâyî de, "Bizim tarîkimiz hem Halvetî hem Celvetî'dir" diyerek tarikatının Halvetiyye ile iç içe olduğu-

⁵⁹ Harîrîzâde, III, vr. 205b.

⁶⁰ Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emîr Sultan", XI, 147; Oçak, agm, c. 1, s.131; Nurten Altıntop, *Dede Ömer Rüşenî'nin Dîvânî'nda Tasavvuf*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2015, s.11.

⁶¹ *Silsile-i Celvetiyye*, s. 76.

⁶² Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, s. 63; Hasan Kâmil Yılmaz, "Celvetiyye", *DİA*, VII, 275.

na işaret eder. Öte yandan Celvetiyye'nin Bayramiyye ile doğrudan ilgisi vardır.⁶³

Celvetî şeyhlerinden Yâkub Afvî (v.1149/1736) Celvetiyye'nin Bayramiyye'den doğduğunu söyler.⁶⁴ Aziz Mahmud Hüdâyî'nin tarikat silsilesi Üftâde, Hızır Dede (v.918/1512), Akbıyık Sultan (v.860/1456) vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaştığından Celvetiyye Bayramiyye'nin bir şubesi sayılır. Öte yandan Bayramiyye silsilesinin Nakşibendiyye ile münasebeti dolayısıyla Celvetiyye bu tarikattan da bazı izler taşır. Meselâ Nakşibendiyye'deki “nazar berkadem”, “halvet der-encümen” ve “hafî zikir” Celvetiyye'de de vardır. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin İstanbul'da çok sayıdaki müridlerinin yanı sıra çeşitli bölgelere gönderdiği halifeleri sayesinde Anadolu ve Balkanlar'da yayılmaya başlayan Celvetiyye özellikle İstanbul, İzmir, Balıkesir, Orta Anadolu ve Balkanlar'da bir hayli yaygınlaşmıştı. Hüdâyî'den sonra İstanbul'da aynı kuvvetle temsil edilmemekle birlikte nüfuzunu devam ettirmiş ve İstanbul son dönemlere kadar tarikatın en yaygın bulunduğu yer olma hüviyetini sürdürmüştür. Gerek Hüdâyî devrinde gerekse daha sonraki devirlerde Balkanlar'da Filibeli İsmâil Efendi, Saçlı İbrâhim Efendi, Atpazarî Osman Fazlı Efendi gibi seçkin şeyhler tarafından temsil edilen Celvetiyye Balkanlar'ın en yaygın tarikatlarından biri olmuş, ikinci merkezi durumunda bulunan Bursa'da ise Üftâde ve torunlarıyla, İsmâil Hakkı Bursevî gibi şeyhler vasıtasıyla son dönemlere kadar itibarını devam ettirmiştir.⁶⁵

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Hızır Dede'den feyiz alan Üftâde'nin (v.988/1580) halifesi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (v.1038/1628) kurduğu tarikat da silsile itibarıyla Bayramiyye'nin bir kolu olmakla birlikte müstakil bir tarikat olarak gelişmiştir.⁶⁶

Nimetullah b. Mahmûden-Nahcuvânî (v.920/1514) *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* adlı tefsiriyle tanınan sûfî müelliftir. Azerbaycan'ın Nahçıvan şehrinde doğdu. Müellifi meçhul bir risâlede adı Nakşibendî

⁶³ Yılmaz, “Celvetiyye”, VII, 273.

⁶⁴ Yâkub Afvî, *Hediyyetü's-sâlikin*, s. 4.

⁶⁵ Yılmaz, “Celvetiyye”, VII, 275.

⁶⁶ Bayramoğlu-Azamat, a.g.m., V, 273.

silsilesinin önemli isimlerinden Ubeydullah Ahrâr'ın (v.895/1490) müridleri arasında zikredilmektedir.⁶⁷ Bu bilgiden hareketle bazı araştırmalarda ona “Diğer Nakşîler” başlığı altındaki bölümde yer verilmiştir.⁶⁸ (892/1487) yılında vefat eden Dede Ömer Rûşenî'yi ölümünden kısa bir süre önce Tebriz'de ziyaret eden Nimetullah,⁶⁹ muhtemelen Sultan Yâkub'un ölümünün (895/1490) ardından taht kavgalarına ve Safevî saldırılarına sahne olan Tebriz'den ayrılıp Anadolu'ya gelerek 905/1499'da Akşehir'e yerleşti. Taşköprizâde, önemli bir tefsiri ve birçok eseri olmasına rağmen Nimetullah hakkında çok az bilgi bulunmasının sebebini onun fakirliği zenginliğe tercih etmesine, şan ve şöhretten kaçarak kendisini gizlemesine bağlar. Nimetullah eserlerinde, rüşvet karşılığı şer'î hilelere başvurarak insanlara fetva veren ve dünyalık peşinde koşan fakihleri fâsıklıkla itham etmiş, müslümanları bid'atlara ve bâtil isteklere sevkeden, haramları helâl ve dinin emrettiği şeyleri haram kılarak şeyhlik iddiasında bulunan sahte şeyhleri de lânetlemiştir.⁷⁰

Nimetullah b. Mahmûd, tefsiriyle *İhvân* adlı kitabının dışındaki bütün eserlerini Farsça yazmış, bu eserlerde de yer yer Arapça'yı kullanmıştır. Eserlerinin hemen tamamı tasavvufa dair olmakla birlikte fıkıh, hadis, felsefe, kelâm ve akaid gibi değişik ilim dallarını ilgilendiren konulara da temas etmiştir. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdihatü li'l-kelimi'l-Kurâniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye*. Müellif, Tebriz'de 901/1495 yılında tamamlandığı rivayet edilen iki ciltlik tefsirine vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûda dair bir mukaddime ile başlar, Nimetullah'ın, Kur'an'ın bütün âyetlerinin tefsir edildiği ilk tasavvufî tefsir olan bu eserini hiçbir tefsire başvurmadan yazdığı söylenir. Müellif her sûreye içeriğine uygun düşen bir girişle başlamış ve sûreyi o sûreden alınacak dersi özetleyen sonuçla bitirmiş, eserinde zâhirî ve tasavvufî/işârî tefsir eğilimini birleştiren bir metot izlemiştir. Eserin âyetler arasındaki münasebetlere yer vermesi açısından kaynak niteliğinde

⁶⁷ *Silsiletü't-turuk fi't-tasavvuf*, vr. 606.

⁶⁸ Tosun, s. 284.

⁶⁹ Lâmiî, s. 567.

⁷⁰ Yaşar Kurt, “Ni'metullah b. Mahmûd”, *DİA*, XXXIII, 133.

bir tefsir olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte eser, rivâyet ve dirâyet tefsiri örneklerine az yer verdiği ve her fırsatta vahdet-i vücûd nazariyesini işlediği için tenkit edilmiştir. Ancak müellif eserin girişinde tasavvufî neşvede bir tefsir yazdığını, ondan istifade etmek isteyenlerin bunu göz önüne alarak değerlendirmeye yapmaları gerektiğini belirtmektedir.⁷¹

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye "Şeyh-i Ekber" unvanı dolayısıyla Ekberîyye, soy nisbetinden ötürü Hâtemîyye ve Arabîyye, mahlası Muhyiddin'e nisbetle de Muhyîyye adlarıyla anılan bir tarikat nisbet edilmiştir. Bazılarına göre Ekberîyye adıyla müstakil bir tarikat yoktur. Bu adla meşhur olan tarikat aslında Kadiriyye'nin bir şubesidir. İbnü'l-Arabî de bu tarikatın ikinci pîridir.⁷² Melâmet ve fütüvvet gibi Ekberîlik de bir neşve ve zevk hali, bir irfan yoludur. Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Afîfüddin et-Tilimsânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Saîdüddin el-Ferganî, Fahreddîn-i Irâkî, Dâvûd-i Kayserî gibi isimlerle başlayan bu mektep Osmanlı muhitinde Molla Fenârî, Niyâzî-i Mısırî, Ömer Gürânî, Bedreddin Simâvî, Selâhaddin Uşşâkî, İsmâîl Hakkı Bursevî, Muhammed Nûr el-Arabî gibi kişilerle devam etmiştir. XIV. Asır sonlarında Anadolu'da Ekberîyye, Mevlevîyye ve Zeynîyye tarikatları hızla yaygınlık kazanmıştır.⁷³

XV. yüzyılda yaşanan önemli gelişmelerden biri de harflerin esrarı üzerine kurulu Hurûfîlik'in Anadolu'da hızla yayılmasıdır. Yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'da Kalenderî zümrelerle, Melâmîlik ile Bektâşîlik'i etkileyen Hurûfîlik'in piri Fazlullah Hurûfî'dir. (v.796/1394) Fazlullah Hurûfî'nin halifesi olan şair Nesîmî (v.821/1418) şiirleri ile Hurûfîlik'in Anadolu'da yayılmasına katkıda bulunmuştur. Fazlullah Hurûfî tarafından yazılan *Cavidan-nâme* isimli Farsça eser Abdülmecid Firişte oğlu tarafından *İşk-nâme* adıyla, Derviş Murtaza tarafından *Dürr-i Yetim* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.⁷⁴

⁷¹ Kurt, XXXIII, 133.

⁷² Teftâzânî, s. 308.

⁷³ M. Erol Kılıç, "Ekberîyye", *DİA*, X, 545.

⁷⁴ Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, XVIII, 408-412.

Nesimî (v.820/1417), bütün kaynaklarda ismiyle birlikte “Sey-yid” unvanı da kullanılmaktadır. İyi bir eğitim görmüş, genç yaşta tasavvuf yoluna girerek Fazlullāh-ı Hurûfî ile Bakü ve Şirvan’da bir süre beraber yaşamış, Hurûfîlik anlayışının en sadık temsilcilerinden biri olmuştur. Nesimî’nin önce Bedreddin eş-Şiblî’ye bağlandığı belirtilse de⁷⁵ asıl şöhretini, Fazlullāh-ı Hurûfî’ye intisap ederek halifesi olduktan ve onun Timur tarafından idam edilmesinin ardından kazanmıştır. Fazlullah’ın öldürülmesi üzerine Azerbaycan’dan ayrılıp Türkçe şiirleriyle tanındığı Anadolu’ya gelen Nesimî’nin I. Murad devrinde Bursa’ya ulaştığı ve burada iyi karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hacı Bayrām-ı Velî ile görüşmek için Ankara’ya gitmiş, Hurûfîlik’le ilgili fikirleri sebebiyle huzura kabul edilmemiştir.⁷⁶ Ancak Ali Şîr Nevâî’nin Nesimî hakkında övgü dolu sözler söylemesi⁷⁷ onun Orta Asya Türk dünyasında önemli bir kişilik olduğunu göstermektedir. Nesimî şairlik gücünü fikirlerini yaymak için kullandı. “Tanrı’nın insan yüzünde tecelli etmesi” ve “vücudun bütün organlarını harflerle izah” gibi fikirleri Sünnî çevrelerde tepkiyle karşılandı. Halep ulemâsı onun ulûhiyyet iddia ettiğini, görüşlerinin İslâm’a aykırı olduğunu ileri sürerek öldürülmesi için fetva verdi. Bu fetva, Memlûk Sultanı el-Melikü’l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî’nin onayını alan saltanat nâibi Emîr Yeşbek tarafından boynu vurulup derisi yüzülmek suretiyle uygulandı.⁷⁸ Kabri Halep’te kendi adıyla anılan bir tekke-de bulunmaktadır.⁷⁹

Abdurrahmân b. Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Bistâmî el-Hurûfî (v.858 / 1454), tasavvufî ve tarihî eserleri yanında harflerin sihrî fonksiyonlarına ve cifr, simya, vefk gibi bâtinî konulara dair eserleriyle tanınan sûfî müelliftir. Antakya’da doğdu. İslâmî ilimlerde yetişmek arzusuyla çeşitli ilim merkezlerini dolaştı. Daha sonra Kahire’ye giden Bistâmî dinî ilimlerin yanı sıra simya, tıp, tarih gibi alanlarda kendisini yetiştirdi. O dönem-

⁷⁵ Latîfî, s. 524.

⁷⁶ İA, IX, 207.

⁷⁷ *Nesâyimü’l-mahabbe*, s. 437.

⁷⁸ İbn Hacer, VII, 270; Latîfî, s. 526-527; Kınalızâde, II, 986.

⁷⁹ A. Azmi Bilgin, “Nesimî”, *DİA*, 33, 3-5.

de Osmanlılar'ın en önemli ilim ve kültür merkezi olan Bursa'ya ne zaman gittiği belli değildir. Burada, ilim adamlarını himaye etmekle tanınan II. Murad'ın ilgi ve teveccühünü kazandı; bazı eserlerini ona ithaf etti ve bu şehirde öldü. Taşköprizâde, Abdurrahman Bistâmî'yi "Bâyezîd-i Bistâmî meşrepli, Hanefî mezhebinden ve Antakya doğumlu" diye tanıttıktan sonra onun hadis, tefsir ve fıkıhta âlim, harf ve isimlerin hassaları ve cifr konularında ârif olduğunu, Bursa'da tanıştığı Molla Fenârî'den Arap dili ve edebiyatı alanlarında çok faydalandığını söyler.⁸⁰

Kemal Ümmî (v.880/1475), asıl adı İsmail olup tahsil görmeden yetiştiği için şiirlerinde Ümmî Kemal mahlasını kullanmıştır. Şeyh Mehmed Bedreddin'in dervişlerinden ve Cemal-i Halveti'nin teke arkadaşlarından olduğu rivayet edilir. Bazı metinlerde Kemal Bey olarak da zikredilen şairin mensuplarına Kemalîler denir. Divanındaki bir şiirinden Halvetî tarikatına mensubiyeti ve şeyhinin Ubeydullah Hamid olduğu öğrenilmektedir. Necla Pekolcay bu zatın Somuncu Baba diye bilinen Ebu Hamid Aksarayî olduğunu bildirir. Kemal Ümmî'nin yaşadığı ve vefat ettiği yer hakkındaki bilgiler de birbirini tutmamaktadır. Latifi ve Ali Mustafa Efendi onun Karaman'ın Larendе kasabasından olduğunu, müridierinden menakıbını yazan Aşık Ahmed ise Horasan'dan geldiğini söyler. Diğerlerine nazaran daha eski olan bu kaynağa göre Kemal Ümmî, Anadolu'ya gelince Bolu çevresindeki Aladağ ve Bozarmut civarında yaşamış, Bolu halkını irşada çalışmış, Hacı Bayram-ı Veli'nin sevgi ve ilgisine mazhar olmuştur.⁸¹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevî silsilenâmesinde tarikatın pîri olarak sayılmaktadır. Sultan Veled'in irşad makamına oğlu Ulu Ârif Çelebi'yi bırakması tarikatın tarihinde dönüm noktası oluşturmuş ve bu olayın ardından Mevlevîlik "çelebi" unvanıyla anılan Mevlânâ soyuna mensup şeyhler tarafından temsil edilmeye başlanarak Konya Mevlânâ Dergâhı ve çelebilik makamı Mevleviyye tarikatının idare merkezi haline getirilmiştir. Gittiği he-

⁸⁰ eş-Şekâkik, s. 46; Mustafa Çağrıcı, "Abdurrahmân b. Muhammed el-Bistâmî", VI, 218.

⁸¹ İsmail Ünver, "Kemal Ümmî", XXV, 157.

men her yerde bir zâviye kurarak Mevlevîliğin yayılmasına büyük katkı sağlayan Ulu Ârif Çelebi, babası Sultan Veled'in sağlığında ve sonrasında Mevlânâ ailesinin Anadolu'daki yegâne dinî otorite temsilcisi hânedan olduğunu vurgulayan propaganda amaçlı seyahatlere çıkmış ve önce Moğol hâkimiyeti altındaki Selçuklular'ın doğu topraklarına giderek Sivas, Tokat, Bayburt, Erzurum, Irak, Tebriz, Merend ve Sultâniye'de önde gelen yöneticilerle görüşmüştür. Kastamonu, Denizli, Kütahya, Birgi gibi önemli beylik merkezlerini içine alan bu seyahatlerde Selçuklu Devleti'nin çöküşüyle yükselen Türkmen beylerinden Germiyan Emîri Alişiroğlu, Kütahyalı Yâkub Bey ve Aydınoğlu Mehmed Bey ona intisap ederek Mevleviyye'nin Konya dışındaki ilk önemli merkezlerinin temellerini atmışlardır. Böylece Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'nin gayretleri sonucu yaygınlaşmaya başlayan Mevlevîlik XIV. yüzyılın ilk yarısında âyin, erkân ve kıyafet açısından da kuruluş sürecini tamamlayarak XV. yüzyıla intikal etmiştir. Ulu Ârif Çelebi'nin ardından çelebîlik makamına sırasıyla Şemseddin Âbid Çelebi ve Hüsâmeddin Vâcid Çelebi geçmiştir.⁸²

İlk devirlerde Karamanoğulları ile Ege'de Saruhanoğulları, Menteşeoğulları, Aydınoğulları gibi beyliklerde yaygın olan Mevlevîlik, Osmanlı topraklarına II. Murad tarafından Edirne'de açılan (829/1426) mevlevîhâne ile girebilmiş, bunu II. Murad'ın ümerâsından Yahşi Bey'in Tire Mevlevîhânesi'ni kurması takip etmiştir. Tarikatın âdâb ve erkânı da bu yıllarda Konya'da çelebîlik makamında bulunan II. Pîr Âdil Çelebi döneminde (1421-1460) düzenlenerek kesin şeklini almıştır. Sâkîb Dede, erkân ve âdâbın Âdil Çelebi zamanında keşf yoluyla konulduğunu belirtir ki bu, kendisine verilen "Pîr" lakabının sebebinde de izah etmektedir. Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri'ndeki kayıttan, İstanbul'un fetminden sonra Akataleptos Manastırı Kilisesi'nden camiye dönüştürülen Vezneciler'deki Kalenderhâne Camii'nin bir süre Mevlevî zâviyesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İstanbul'un ilk âsîtâne veya mevlevîhânesi ise 897/1491'de II. Bayezid'in izniyle dönemin

⁸²Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Mevleviyye", XXIX, 475.

vezirlerinden İskender Paşa'nın av arazisi üzerine kurulan Kulekapı/Galata Mevlevîhânesi'dir. İstanbul bununla Konya'dan sonra en önemli Mevlevî şehri haline gelmiş ve tasavvufî anlayış, edebiyat ve sanatıyla başlı başına bir kültür ortamı teşkil etmiştir.⁸³

XVI. yüzyılın ilk yarısında Mevleviliğin yayılmasında Afyonkarahisar Mevlevihanesi şeyhi Abapüş-i Velî'nin oğlu Divane Mehmed Çelebi'nin büyük katkısı olmuştur. Halep, Burdur, Eğirdir, Sandıklı, Mısır/Kahire, Kudüs, Şam, Cezayir, Sakız, Midilli mevlevihaneleriyle muhtemelen Lazkiye, Tebriz, İsfahan, Bağdat ve Fas mevlevihaneleri onun tarafından tesis edilmiştir. XVI. yüzyılın başlarında Anadolu'da halkının tamamı Mevlevî birçok köy bulunurken devlet kurumu statüsü kazanma süreci içerisinde Mevlevîlik, devlet ricalinin intisabıyla köylerden kasabalara ve kasabalardan şehirlere intikal ederek gittikçe yüksek zümreye mal olmaya başlamıştır. Mesela Konya Piri Mehmed Paşa Zaviyesi Veziriazam Piri Mehmed Paşa, Eskişehir Mevlevihanesi Vezir Çoban Mustafa Paşa, Kilis Mevlevihanesi Emir Abdülhamid el-Murtaza, Halep Mevlevihanesi Ulvan ve Fûlâd mirzalar, Peçuy Mevlevihanesi Yakovalı Hasan Paşa. Ankara Mevlevihanesi Ankara Beylerbeyi Cenabî Ahmed Paşa, Şam Mevlevihanesi Vali Hasan Paşa, Kudüs Mevlevihanesi Emir Gazi Ebû Seb tarafından tesis edilmiştir.⁸⁴

Zeyniyye, Sühreverdiyye tarikatının Zeynüddin el-Hâfî'ye (v.838/1435) nisbet edilen bir koludur. XV. yüzyılın başlarında Herat'ta kurulup Horasan, Hindistan, Hicaz, Suriye, Mısır, Anadolu ve Rumeli'de yayılmaya başlamıştır. Zeyniyye'nin Anadolu'da yayılması Zeynüddin el-Hâfî'nin halifelerinden Ayasuluklu Şeyh Mehmed, Merzifonlu Abdürrahîm-i Rûmî ve Kudüslü Abdülatîf el-Kudsî/Makdisî gibi şeyhler vasıtasıyla gerçekleşti. Yetiştirip icâzet verdikleri arasında *Uyûnü't-tefâsîr*'in müellifi Şehâbeddin Sivâsî'nin de yer aldığı Şeyh Mehmed, muhtemelen Anadolu'nun bazı şehirlerinde faaliyet gösterdikten sonra Sivâsî ile birlikte Ayasuluk'a (bugünkü Selçuk) gidip vefatına kadar bu-

⁸³ Tanrıkorur, XXIX, 475.

⁸⁴ Tanrıkorur, "Mevleviyye", XXIX, 469.

rada kaldı.⁸⁵ Zeynüddin el-Hâfî'nin kendisi için, "Bir aşk kütü-ğünü yaktık, diyâr-ı Rûm'a attık" dediği Abdürrahîm-i Rûmî, 832/1428'de Horasan'dan memleketi Merzifon'a gelerek tekkesini kurdu, buradaki faaliyetleri sırasında II. Murad'dan maddî destek gördü. İstanbul ve Edirne gibi şehirleri dolaştığı anlaşılan Abdürrahîm-i Rûmî'nin müridleri arasında, Osmanlı âlimlerinden Hayâlî lakaplı Şemseddin Ahmed ile Kutbüddinzâde İznîkî de bulunmaktadır. Taşköprizâde, Abdürrahîm-i Rûmî'nin Ali isimli bir halifesiyle birlikte fetihten önce İstanbul'a giderek Ayasofya'daki rahiplerle dinî münazaralar yaptığını, bunun sonucunda gizlice Müslümanlığı benimseyen kırk rahipten altısının fetih sırasında hayatta olduğunu söyler.⁸⁶ Sühreverdiyye'nin Zeyniyye'ye ulaşan silsilesinde yer alan Yûsuf b. Abdullah b. Ömer el-Acemî'ye nisbetle VIII/XIV. yüzyılda Acemiyye tarikatı ortaya çıkmıştır.⁸⁷

Tarikatın Anadolu'da etki alanını genişletmesi ve Rumeli bölgesinde yayılması daha ziyade Abdüllatîf el-Kudsî ve yetiştirdiği halifelerinin gayretiyle gerçekleşti. Abdüllatîf el-Kudsî şeyhinden icâzet aldıktan sonra önce memleketi Kudüs'e gitti ve oradan Anadolu'ya geçti. II. Murad döneminde üç yıl kaldığı Anadolu'dan tekrar Kudüs'e, 840'tan (1436-37) sonra da Kahire'ye gitti, Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'tan umduğu desteği bulamayınca uzlete çekildi.⁸⁸ Kahire'den Şam yoluyla ikinci defa Anadolu'ya gelen Kudsî, Zilkade 851 (Ocak 1448) tarihinde vardığı Konya'da bir süre Sadreddin Konevî Zâviyesi'nde kaldı, Receb 855'te (Ağustos 1451) Konya'dan ayrılarak Bursa'ya gitti ve Rebiülevvel 856'da (Nisan 1452) burada vefat etti.⁸⁹ Abdüllatîf el-Kudsî'den sonra kabrinin yanına İranlı tüccar Hoca Bahşâyîş zâviye, mescid ve abdesthane yaptırdı; zâviyede posta Kudsî'nin halifesi Tâceddin İbrâhim Karamânî (Tâceddin Halife) oturdu. Bazı vakıfların tayin edildiği bu zâviye ve mescid için Fâtih Sultan

⁸⁵ Taşköprizâde, s. 31; Hoca Sâdeddin, II, 415.

⁸⁶ Reşat Öngören, "Zeyniyye", XLIV, 371; Öngören, "Tarikat", XL, 100; Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1990, I, 25-27.

⁸⁷ Öngören, "Tarikat", XL, 100.

⁸⁸ Sehâvî, IV, 327-328.

⁸⁹ Lâmiî, s. 550, 552.

Mehmed'in Yıldırım Camii'ne giden sudan bir hat bağlattığı nakledilir. Öte yandan Tâceddin Halife'nin Uludağ'da inzivaya çekildiği mahalde Kastamonulu Hoca Rüstem derviş hücreleri yaptırdı, yakınında bulunan hamam ve çevresinde inşa edilen binalarla birlikte burası halk arasında "Sûfiler yaylağı" diye anıldı.⁹⁰

Tâceddin Halife'ye mürid olanlar arasında kazaskerlerden Veliyyüddinzâde Ahmed Paşa ve Fâtih Sultan Mehmed'in çocukluğunda hocalığını yapan Bursalı Mevlâ Ayas gibi isimler vardır. Bursa'daki dergâhta Tâceddin Halife'den sonra yerine halifesi Abdullah Kastamonî geçti. Hacı Halife diye anılan Abdullah Kastamonî zamanında Bursa Zeyniyye Dergâhı'nın Hacı Halife Zâviyesi diye anılmaya başlanması, müridleri içinde II. Bayezid dönemi sadrazamlarından İbrâhim Paşa, kazaskerlerden Alâeddin Fenârî, kadılardan Şücâeddin İlyas Çelebi, Fâtih Sultan Mehmed'in hocalarından Hoca-zâde Muslihuddin Efendi'nin oğlu müderris Mehmed Efendi gibi şahsiyetlerin bulunması şeyhin halk, devlet adamları ve ilmiye mensupları nezdindeki etkisini ve şöhretini göstermektedir.⁹¹

Zeyniyye, Abdüllatîf el-Kudsî'nin bir diğer halifesi Pîr Mehmed b. Kutbüddin el-Hûyî vasıtasıyla Eğridir ve civarında yayıldı. İran'dan Hamîd-ili'ne gelip yerleştiği için "Hamîdî" nisbesiyle de anılan ve halk arasında Pîrî Halife diye bilinen Pîr Mehmed tarikat faaliyetlerini, kayınpederi Şeyhülislâm Berdaî adına XV. yüzyılın ilk yarısında Hamîd-ili Valisi Hızır Bey tarafından Eğridir'de yaptırılan zâviyede sürdürdü.⁹²

Pîr Mehmed ile başlayıp oğlu Mehmed Çelebi ile devam eden silsile vasıtasıyla Zeyniyye Hamîd-ili'nde yaygınlaşırken Pîr Mehmed'in bir başka halifesi Muhyiddin Kocevî (v.885/1480) vasıtasıyla da İstanbul'a uzandı. Fatih'te Âşıkpaşa mahallesinde Karanlık Mescid adıyla bilinen mescidi yaptıran ve yanına zâviyesini kurarak tarikat faaliyetlerini başlatan Muhyiddin Kocevî'nin ardından makamına Gündüz/Gündüzlü Muslihuddin diye anılan

⁹⁰ Öngören, "Zeyniyye", XLIV, 371.

⁹¹ Öngören, "Zeyniyye", XLIV, 371.

⁹² Öngören, "Zeyniyye", XLIV, 371.

halifesi Muslihuddin Mustafa geçti.⁹³ Bu dönemde Fatih'te en az iki Zeyniyye tekkesi daha kuruldu. Bunlardan Vefa semtindeki tekkede Abdüllatîf el-Kudsî'nin halifesi Şeyh Vefâ olarak bilinen Muslihuddin Mustafa faaliyet gösterdi. Haydar mahallesinde kurulan diğer tekkenin meşihatını ise Kudsî'nin diğer halifesi tarihçi Âşıkpaşazâde üstlendi. Şeyh Vefâ, daha önce Karamanoğlu İbrâhim Bey'in Konya Meram'da onun adına inşa ettirdiği cami ve hankahta şeyhlik yaptı. Muhtemelen 868/1464'den sonra İstanbul'a gelerek Fâtih Sultan Mehmed tarafından adına nisbetle Vefa diye anılacak semtte yaptırılan cami-tekkede faaliyetini sürdürdü. Müridleri arasına Sinan Paşa, Molla Lutfi, Bursa'lı Ahmed Paşa, Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi gibi ilim ve devlet adamlarının; Sinoplu Safâyî, Balıkesirli Zâtî, Edirneli Sabâyî, Rumelili Şem'î, Hattat Kâsım, Hattat Abdülmuttalib b. Seyyid Murtazâ gibi şair ve sanatkârların katıldığı Şeyh Vefâ'dan sonra Zeyniyye tarikatında Vefâiyye diye anılan bir kol meydana geldi, bu kol Ali Dede, Dâvud Vefâî Rûmî, Abdüllatîf Vefâî Rûmî gibi şeyhlerle devam etti.⁹⁴ Fatih Haydar'daki tekkede faaliyet gösteren Âşıkpaşazâde'nin ardından yerine damadı ve halifesi Seyyid Velâyet geçti. Onun ardından silsile oğlu Derviş Mehmed, diğer oğlu Mustafa Çelebi ve damadı Gazzâlîzâde Abdullah Efendi ile sürdürüldü. Tekkeye bazı ihtiyaçları için Cemâziyelâhir 907 (Aralık 1501) tarihinde II. Bayezid'in kızı Fatma Sultan'ın vakıflar tahsis ettiği görülmektedir.⁹⁵ Bu dönemde İstanbul Sarıgazi köyünde de Zeyniyye'ye ait bir zâviyenin bulunduğu anlaşılmaktadır.⁹⁶

Melâmetiyye, dini daha derin ve içten bir şekilde yaşama arzusunda olan zâhidlerin III/IX. yüzyıldan itibaren Bağdat, Şam, Mısır ve Nişâbur'da odaklaşmaya, dinî hayata dair iç yaşantılarını, kendilerine has düşüncelerini yine kendilerine has terimlerle ifade etmeye başladıkları görülmektedir. Bu faaliyetler giderek bölgesel nitelikler kazanmaya başlamış ve o bölge zâhidlerine has

⁹³ Taşköprizâde, s. 248, 537; Ayvansarâyî, I, 173.

⁹⁴ *DİA*, XXXI, 269-270.

⁹⁵ İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 [1546], s. 275-276.

⁹⁶ Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikati: Zeyniler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 163-164; Öngören, "Zeyniyye", XLIV, 371.

görüşleri ve davranış biçimlerini yansıtan birer akım haline dönüşmüştür. Tasavvufun tarikatlar şeklinde örgütlenmeye başladığı VI/XII. yüzyıldan itibaren onun içinde bir neşve ve bir meşrep olarak varlığını sürdüren Melâmetîlik bu dönemde ortaya çıkan başta Hâcegân tariki-Nakşibendiyye, Kübreviyye ve Mevleviyye olmak üzere büyük tarikatları etkiledikten sonra XV. yüzyılda Anadolu'da Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından kurulan Bayramiyye tarikatı içinde yeniden zuhur etmiş ve günümüze kadar etkisini sürdürmüştür.⁹⁷

Abdullah-ı İlâhî, Nakşibendiyye tarikatının Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına öncülük eden mutasavvıf, âlim ve şairdir. Molla İlâhî veya Abdullah Simâvî olarak da tanınır. İstanbul'a giderek Zeyrek Medresesi'nde tahsiline devam etti. Kendisinden ders okuduğu Mevlânâ Ali et-Tûsî ile Horasan bölgesine gitti. Semerkant'a gidip devrin en meşhur mutasavvıflarından Ubeydullah Ahrâr'a intisap etti. Seyr ü sülûkünü tamamlayıp icâzet aldıktan sonra Buhara'ya geçti. Bir yıl, kadar Bahâeddin Nakşibend'in mezarının yanında ibadet ve tefekkür hayatı yaşadı. Bu mânevî ilişki, onun Üveysî-meşrep bir sûfî olarak tanınmasına sebep oldu. Tekrar Semerkant'a dönen Abdullah-ı İlâhî'ye mürşidi, görev alanı olarak Anadolu'yu gösterdi. Simav'a dönerken uğradığı ilim merkezlerinde devrin âlim ve sûfîleriyle görüşerek sohbetlerde bulundu. Bunların en önemlilerinden biri, Herat'ta görüştüğü Molla Câmî idi. Daha sonraki yıllarda halifesi Ahmed-i Buhârî'nin müridi Lâmiî Çelebi, Molla Câmî'nin meşhur eseri *Nefehâtü'l-üns*'ü Farsça'dan Türkçe'ye çevirecektir. Abdullah-ı İlâhî Simav'a dönünce dergâhını kurarak Nakşibendîliği yaymaya başladı. Medrese ilimlerini de bildiği için çevresinde toplananların sayısı hızla arttı ve kısa sürede şöhreti İstanbul'a kadar yayıldı.⁹⁸

Abdullah-ı İlâhî'nin, eser ve sohbetleriyle Osmanlı topraklarında yaymaya çalıştığı tasavvufî düşünce, sadece bağlı olduğu Nakşibendiyye açısından değil, genel tasavvuf düşüncesi ve tarikat-

⁹⁷ *DİA*, XXIX, 29.

⁹⁸ Mustafa Kara-Hamid Algar, "Abdullah-ı İlâhî", *DİA*, I, 112.

lar tarihi açısından da önemlidir. Onun özellikle Anadolu ve Rumeli bölgesinde vahdet-i vücûd düşüncesinin yaygınlık kazanmasında tesiri büyüktür. Melâmî neşvenin Rumeli’de tanıtılmasında ve bu bölgede bugüne kadar uzanan Melâmîliğin tarihçesinde Abdullah-ı İlâhî’nin önemli bir yeri vardır. Ancak onun Melâmîyye, vahdet-i vücûd ve Vâridât çizgisindeki tasavvuf anlayışı, daha sonraki Nakşibendî muhitlerde tesirini kaybedecektir. Abdullah-ı İlâhî’nin en meşhur müridleri Emîr Ahmed-i Buhârî, Muslihuddin Tavîl ve Âbid Çelebi’dir. Emîr Ahmed-i Buhârî’nin İstanbul Fatih’te kurduğu tekke, halifeleri Lâmiî Çelebi, Mahmud Çelebi, Pîr Halîfe-i Hamîdî ve Hakîm Çelebi ile devam etmiştir. Bu dönemlerdeki kaynaklarda Nakşibendî silsilesi şöyle verilmektedir: Ubeydullah Ahrâr, Molla İlâhî, Ahmed-i Buhârî, Hakîm Çelebi, Nakşibendzâde Mustafa, İlâhîzâde Yâkub, Ahmed Tirevî, Ömer Bâkî, Şeyh Nasrullah. Bu silsile, Müceddidiyye’nin Anadolu’da yayılmasıyla değişikliğe uğramıştır.⁹⁹

Türkiye’de İshakîyye veya Mürşidiyye diye tanınan Kazeruniyye tarikatı Anadolu’ya muhtemelen, Ebu İshak’ın Bizans’a karşı savaş için her yıl gönderdiği müridleri vasıtasıyla girmiştir. Ancak Kazerunî dervişlerinin devamlı olarak cihadda bulunduğu şeklindeki görüş ispat edilmiş değildir. Aksaray’dan gelen bir Kazerunî’nin 747/1346’da Halep’te bir zaviye kurduğunun kaydedilmesi VI-II/XIV. yüzyılın ilk yarısında, hatta VII/XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu’da Kazeruniyye’nin mevcut olduğunu göstermektedir. Tarikatın Anadolu’da nisbeten meşhur olması IX/XV. yüzyıla rastlar. 802/1400’de Yıldırım Bayezid Bursa’da bir Kazerunî tekkesi kurmuş idaresini Emir Sultan’ın yanında Bursa’ya gelmiş olan Bağdatlı Seyyid Muhammed en-Netta’a havale etmiş, aynı zamanda onu ilk Osmanlı nakibüleşrafı olarak görevlendirmiştir. Seyyid Muhammed iki yıl sonra Timur tarafından esir alınarak Semerkant bölgesine götürülmüş, ardından kaçarak Bursa’ya dönmüş, öldüğünde zaviyenin yanına gömülmüştür.¹⁰⁰ Fatih Sultan Meh-

⁹⁹ Kara-Algar, I, 112.

¹⁰⁰ Atai, s.161.

med tarafından 884/1479'da tamir ettirilen Bursa zaviyesinin burada oturan dervişler için kırk hücre ve yolcularla fakirlere çorba dağıtılan bir imareti vardı. Zaviye ve imaret yüzyıllar içinde gideerek fonksiyonunu kaybetti. XX. yüzyılın başlarında zaviyeye bağlı caminin müezzini Raşid Dede külliye'ye tayin edilip evkafı yeniden canlandırmaya çalıştıysa da 1330/1912'de henüz restorasyon çalışması tamamlanmadan vefat etti. Bir zamanlar zaviyeye bağlı olan cami halen kullanılmakta ve Bursa halkı tarafından Ebu İshak Camii olarak bilinmektedir. Anadolu'da ikinci Kâzerûnî tekkesi, 821/1418'de Karamanoğulları'ndan Alaeddin Beyoğlu Sultan Muhammed tarafından Konya'da kurulmuş ve şeyhlik makamı Hacı Hasib b. Hacı Ahmed ve onun torunlarına, tekkeye bitişik vakfın idaresi de Hacı Hasib'in kardeşi Hacı Yusuf ve onun torunlarına verilmiştir.¹⁰¹

Abdülkadir-i Geylani'nin oğlu İbrahim'den olan torunu Ahmed b. Muhammed Moğol istilasının ardından Hicaz'a gitti, daha sonra Endülüs'e hicret etti. Vadiş'a (Guadix) yerleşerek (671/1272) Kadiriyye'yi bölgede yaydı. Gırnata'ya (Granada) yerleşen Ahmed'in torunları şehrin hristiyanların eline geçmesi üzerine 897/1492'de Kuzey Afrika'ya döndüler. Kadiriyye, Kuzey Afrika'da XV. yüzyılın başlarında Sîdî Ali el-Küntî tarafından yayıldı. Ahmed el-Bekka'nın faaliyetleri sonucu Batı Sahra'ya kadar nüfuz etti. Tarikat Moritanya, Senegal, Nijerya ve Batı Sahra'ya XV. yüzyılda Abdullah el-Kebîr adlı bir Kadirî şeyhi tarafından götürüldü. Abdülkadir-i Geylanî'nin torunlarından olduğu kaydedilen Seyyid Seyfeddin'in, kendisine rüyasında Hindistan'a gidip halkı İslam'a davet etmesinin bildirilmesi üzerine 824/1421'de Sind'e göç edip on yıl süren bir çaba sonunda 700'den fazla aileyi ihtida ettirdiği rivayet edilir. Hindistan'da ilk Kadirî dergahı XV. yüzyılın ikinci yarısında Abdülkadir-i Geylani'nin Abdülvehhab adlı oğlunun torunlarından Muhammed Gavs tarafından Mülтан yakınlarındaki Uç'ta açılmıştır. Muhammed Gavs'ın ölümünden

¹⁰¹ Hamid Algar, "Kâzeruniyye", *DİA*, XXV, 147; Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi Ansiklopedisi*, Editör Ekmeleddin İhsanoğlu, İrcica, Feza Gazetecilik, I, 130-131.

(923/1517) sonra yerine, Hindistan Kadirîleri'nce Abdülkadir-i Geylani'ye nisbetle Abdülkadir-i Sani diye anılan oğlu geçmiş, onun faaliyetleri neticesinde birçok Hintli müslüman olmuş, böylelikle tarikat Sind, Pencap ve Keşmir bölgelerinde yayılmıştır.¹⁰²

Bahâeddin Nakşibend'in üç halifesi Muhammed Pârsâ, Alâeddin Attâr ve Ya'kub-i Çerhî tarikatın yayılmasında önemli rol oynamıştır. Değerli bir âlim ve müellif olan Muhammed Pârsâ, tarikatın ulemâ kesimi tarafından benimsenmesinde etkili olan ilk Nakşibendî şeyhidir. Pârsâ'nın beş müridinden hiçbirisi halife bırakmamıştır. Bahâeddin Nakşibend'in tarikatın yayılmasında önemli katkıya sahip olan halifesi Alâeddin Attâr'dır. Bahâeddin Nakşibend'in onun hakkında, "Müridlerimi terbiye etmekle yükümü hafifletmiştir" dediği kaydedilir. Alâeddin Attâr şeyhinin emriyle Hârizm'e seyahatte bulunmuş ve Nakşibendiyye onun vasıtasıyla bu şehre ulaşmıştır. Seyyid Şerif el-Cürcânî, oğlu Hasan Attâr ve Nizâmeddin Hâmûş, Attâr'ın on müridi içerisinde en dikkate değer olanlardır. Nakşibendiyye, Herat'a Nizâmeddin Hâmûş'un halifesi Sa'deddîn-i Kâşgarî tarafından götürülmüş ve tarikat böylece ilk defa anayurdu Orta Asya'nın sınırları dışına çıkmıştır. Nakşibendiyye hakkında birkaç risâlesi bulunan Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin en tanınmış müridi Abdurrahman-ı Câmî'dir. Bazı şiirlerinde Nakşibendiliğin temel ilkelerini Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin terimleriyle ustaca meczeden ve tarikata dair *Risâle-i Serrişte-i Tarîk-i Hâcegân* adlı bir eser kaleme alan Câmî irşad faaliyetleriyle pek ilgilenmemiş, şeyhinin vefatının (860/1456) ardından Herat Nakşibendîleri'ne Muhammed Şemseddin Rucî'nin etrafında toplanmalarını tavsiye etmiştir. Kaynaklarda Câmî'nin müridi olarak sadece oğlu Ziyâeddin Yûsuf ile Abdülgafor-i Lârî'nin adı geçmektedir.¹⁰³

Cami tasavvuf ve irfanın zor meselelerini bir alime yaraşır tarzda sade bir anlatımla açıklamış, bu mesleği en yüksek seviyede temsil etmiştir. Hacı Ubeydullah Ahrar'ı anlattığı bölümün so-

¹⁰² Nihat Azamat, "Kadiriyye", XXIV, 132; Reşat Öngören, "Tarikat", XL, 99.

¹⁰³ Hamid Algar, "Nakşibendiyye", XXXII, 336.

nunda, “Hacegan tarikatına mensup büyük şahsiyetlerin, bilhas- sa Bahaeddin Nakşibend ve arkadaşlarının söz ve davranışları ile tarikattaki metotları incelendiğinde bunların Ehl-i sünnet mez- hebi akîdesine tamamıyla bağlı oldukları, şeriat ve sünnete uygun bir yol tuttukları açıkça anlaşılmaktadır” diyerek bu konuda ken- di görüşünü de ortaya koymuştur. Tasavvufun filozof ve kelimacı- ların mesleklerinden daha üstün olduğunu söyleyen Camî’ye gö- re insanı ebedi saadete ulaştıracak şey ancak gerçek aşktır. Varlık alemindeki bütün oluş ve tezahürlerde cilveleşen “aşk sultanı”dır. Seven de sevilen de her mertebede Hakk’ın kendisidir. Mutlak aşk bütün mazhar’lardan parlamakta, her idrak ve şuurda belirmekte ve kainattaki her bir varlıkta Allah’ın birliğinin delilleri müşahede edilmektedir. Camî saf zihinleri bulandırmak isteyen sûfî kılığın- daki cahillerden ateşten kaçır gibi kaçmak gerektiğine dikkat çe- ker ve bunların tuzağına düşmemek için gerçek tasavvufun ve ha- kiki sûfinin özelliklerini anlatır.¹⁰⁴

Bahâeddin Nakşibend’in üçüncü önemli halifesi Mevlânâ Ya’kub-i Çerhî’dir. Herat ve Kahire’de ilim tahsil ettikten sonra 782/1380 yılında Buhara’ya gelen Çerhî, Bahâeddin Nakşibend’e Buhara’da kaldığı son yıllarda intisap etmiştir. Nakşibend onu mü- ridliğe kabul etme konusunda bir müddet kararsız kalmış, kabul et- tikten sonra mânevî terbiyesi için Alâeddin Attâr’ı görevlendirmiştir. Çerhî, Bahâeddin Nakşibend’in vefatı üzerine Çaganıyân’da bulunan Attâr’ın yanına giderek ölümüne kadar onunla beraber kalmış, ardından günümüzde Tacikistan sınırları içinde bulunan Hisârîşâdmân bölgesine yerleşmiş, 851/1447 yılında burada vefat etmiştir. Harap olan türbesi Sovyet rejiminin yıkılmasından son- ra restore edilmiştir. Çerhî’nin tasavvufa dair çeşitli eserleri bu- lunmaktadır. Nakşibendî silsilesinde Bahâeddin Nakşibend’den sonra en önemli şahsiyet olan Ubeydullah Ahrâr onun müridi- dir. Ahrâr’ın faaliyetleriyle Nakşibendiyye, Orta Asya’nın en yay- gın tarikatı haline gelmiş, Orta Asya’nın doğu, batı ve güneyin-

¹⁰⁴ Nefehât, s. 413; Heft Evreng, s. 22, 29, 126-129, 470-471, 478-479; Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, VII, 96.

de teşekkül eden kollarıyla nüfuzunu arttırmış, doktriner yapısı da kuvvetlenmiştir.¹⁰⁵

Kendisine Hâcegân tarikatı nisbet edilen Abdülhâlik-ı Gucdüvânî esas itibarıyla Nakşibendiyye'nin kurucusu kabul edilir. Zira Hâcegân tarikatı için Gucdüvânî'nin ortaya koyduğu sekiz prensibe iki asır sonra aynı silsileden Bahâeddin Nakşibend üç prensip daha ilâve etmiş ve VIII/XIV. yüzyılla birlikte tarikatın ana silsilesi Nakşibendiyye adını almıştır. Bazı istisnalar dışında İslâm dünyasının hemen her bölgesine yayılan Nakşibendiyye, özellikle Ubeydullah Ahrâr'ın gayretleri sonucu IX/XV. yüzyılda Orta Asya'nın en yaygın tarikatı haline gelmiş, Orta Asya'nın doğu, batı ve güneyinde teşekkül eden kollarıyla nüfuzunu arttırmıştır. X/XVI. yüzyılda Nakşî şeyhlerinden İshak Velî'nin çalışmalarıyla şamanist Kırgız gruplarının müslüman olduğu, onların faaliyetleriyle İslâmiyet'in Moğollar ve bazı Kazak yöneticileri arasında yayıldığı belirtilmektedir. Tarikat Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Kütahyalı Abdullah-ı İlâhî'nin (Molla İlâhî) öncülüğünde IX/XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu ve Rumeli'de yayılmış, zamanla Anadolu, Orta Asya'dan sonra Nakşibendiyye'nin ikinci büyük merkezi haline gelmiştir.¹⁰⁶

Çiştîyye Bengal'de, Ahî Sirac olarak tanınan Şeyh Siracüddin'in (v.759/1357) çabalarıyla yayıldı. Onun yetiştirdiği Şeyh Alaeddin b. Es'ad'ın (v.801/1398) iki seçkin müridi, Seyyid Nûr Kutb-i Alem (v.813/1410) ve Seyyid Eşref Cihangir-i Simnanî (v.808/1405) Çiştîyye'nin Bengal, Sihar ve birleşik eyaletlerin doğusunda tanınmasında çok önemli rol oynadılar. Seyyid Nûr Kutb-i Alem, Raca Kans iktidarının Bengal'de yerleşmesini önlemek için kamuoyu oluşturdu ve Kanpûrlu Sultan İbrahim Şarkî'yi (1402-1440) Bengal'i istilaya teşvik etti. Nûr Kutb-i Alem ve onun soyundan gelenler. Bengal ve Bihar'da Bakti hareketinin yükselişine yol açan dinî kaynaşmanın ortaya çıkışında önemli rol sahibi oldular. Çiştîyye tarikatı Dakka bölgesine Şeyh Burhaneddîn-i

¹⁰⁵ Hamid Algar, Nakşibendiyye, XXXII, 336.

¹⁰⁶ Reşat Öngören, "Tarikat", XL, 100.

Garîb (v.7411/1340) tarafından götürüldü. Müridi Şeyh Zeyneddin ise Behmenî Krallığı'nın kurucusu olan Alaeddin Hasa'n Şah'ın (1347-1358) manevi hocasıdır. Daha sonraları. Çırağ-ı Dehlî'nin müridi Seyyid Muhammed Gîsûdırâz (ö 825/1422) Gülberge'de bir Çiştî merkezi kurarak tarikatın Dakka ve Gucerat'ta yayılmasını sağladı. Tarikat faaliyetleri Gucerat'ta Hâce Kutbüddin'in Şeyh Mahmud ve Şeyh Hamîdüddîn adlı iki müridinin gayretleriyle daha da yoğunluk kazandı. Sonraları Şeyh Nizameddin Evliyâ'nın üç müridi Seyyid Hasan, Şeyh Hüsameddin Mülânî ve Şeyh Barrekellâh bu bölgede faaliyet gösterdiler. Tarikatı etkin şekilde işleyen bir teşkilata kavuşturma çabasını omuzlayan asıl kişi, Çırağ-ı Dehlî'nin yeğenlerinden Kemaleddin Allame'dir. Onun oğlu Siraceddin ise (v.8141/1411) Fîrûz Şah Behmenî'nin Dakka'ya yerleşmesi yolundaki isteğini kabule yanaşmayıp tarikatı Gucerat bölgesinde yaymaya çalıştı. Ayrıca bazı Çiştî şeyhleri de Gucerat bölgesine yerleştiler. Şeyh Zeynüddin Devletabadî'nin halifelerinden Şeyh Ya'kûb, Nehrevale'de bir Çiştî hankahı kurdu. Gîsûdırâz'a bağlı çizgiden gelen Seyyid Kemaleddin el-Kazvînî Baroç'a yerleşti. Şeyh Rûkneddin Mevdûd, Gucerat'ta halkın çok rağbet gösterdiği bir sima oldu.¹⁰⁷

Hazar denizinin güneybatısında bulunan Geylan bölgesindeki Lahkan'da doğup büyüyen Ömer el-Halvetî, İbrahim Zahid-i Geylanî'nin halifesi olarak Harizm'de irşad faaliyetinde bulunan amcası Ahi Muhammed Halvetî'ye (v.780/1378-79) intisap etmiş, onun ölümünden sonra da irşad makamına geçmiştir. Ömer el-Halvetî, daha sonra Karakoyunlu hakimiyetinde bulunan Tebriz'e giderek irşad faaliyetini burada sürdürmüştür. Tarikat silsilesi, Ahi Muhammed vasıtasıyla İbrahim Zahid-i Geylanî'ye nisbet edilen, ancak kurumlaşmış bir tarikat halini almayan Zahidiyye silsilesiyle birleşir. Silsile, İbrahim Zahid-i Geylanî'nin halifesi Sadreddin Erdebilî'de Safeviyye, Ömer el-Halvetî'de Halvetiyye tarikatına dönüşmüştür. Safeviyye'den Bayramiyye, Bayramiyye'den Celve-iyye tarikatı doğmuş, kendisinden birçok şubenin meydana çık-

¹⁰⁷ K. A. Nizami, "Çiştîyye", VIII, 344.

tığı Halvetiyye ise İslam dünyasının en yaygın tarikatı olmuştur. Ömer el-Halvetî'nin vefatından sonra tarikatın silsilesi Ahi Mîrem (Emre, v.812/1409), Hacı İzzeddin (v.828/1425), Sadreddin-i Hiyavî (v.860/1455) şeklinde devam ederek tarikatın ikinci pîri, bir bakıma gerçek kurucusu olan Seyyid Yahya-yı Şirvanî'ye ulaşmıştır. Halvetiyye tarikatında önemli yerleri olan Ahi Muhammed Geylan'daki Heri'de vefat etmiştir. Ömer el-Halvetî yine bu bölgedeki Lahkan'da doğmuş, Yahya-yı Şirvanî ise Şamahî'da doğup 868'de (1463-64) Bakü'de vefat etmiştir. Bu sebeple Halvetiyye tarikatı Azerbaycan'da kurulmuş, gelişmiş ve buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır. Halvetiyye Anadolu'ya Sadreddin Hiyavî'nin halifelerinden Amasyalı Pir İlyas tarafından getirilmiştir. Yahya-yı Şirvanî'nin en önemli halifeleri Dede Ömer Rûşenî, Rûşenî'nin ağabeyi Alaeddin Ali, Pir Şükrullah Ensarî, Habîb Karamanî, Muhammed Bahaeddin Erzincanî ve Ziyaeddin Yusuf Şirvanî'dir. Habîb Karamanî vasıtasıyla Halvetiyye'de bir kol daha meydana gelmiştir. Bu kol, tarikatı Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yayan Karamanî'nin en önemli halifesi Cemal Halife diye bilinen Cemaleddin İshak Karamanî (v.933/1527) vasıtasıyla İstanbul'a da yayılmıştır. Halvetiyye tarikatı Rûşeniyye (kurucusu Dede Ömer Rûşenî, v.892/1487). Cemaliyye (kurucusu Cemâl-i Halvetî, v.899/1494). Ahmediyye (kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin, v.910/1504) ve Şemsiyye (kurucusu Şemseddin Sivasî, v.1006/1597) şeklinde dört anakola ayrılmış, bu kolların çeşitli şubeler meydana gelmiştir.¹⁰⁸

M. Fuad Köprülü, İbn Battûta'dan hareketle Rifâiyye mensuplarının XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'da faaliyet gösterdiklerini,¹⁰⁹ Osmanlı Devleti'nin kurulduğu bu dönemde Rifâiliğin en etkili tarikatlardan biri olduğunu kaydetmektedir.¹¹⁰ Rifaiyye'nin yanı sıra birkaç tarikata daha intisabı bilinen Molla Fenari'nin XV. yüzyılda Bursa'da yaşa-

¹⁰⁸ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", XV, 394; Ocak, "Din ve Düşünce", I, 131.

¹⁰⁹ Fuar Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.74.

¹¹⁰ *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 95-96.

miş olması Rifaiyye'nin Anadolu'da bu yüzyılda da devam ettiğini göstermektedir.¹¹¹

XIV. yüzyılda da Beylikler devrinde öncekilerden daha geç teşekkül eden Kazerûnîlik, Nakşibendîlik ve Halvetîlik gibi Sünîni eğilimli yeni tarikatlar Anadolu'ya girdi. İhtidalar büyük çapta tasavvuf veya başka bir ifadeyle tarikatlar vasıtasıyla vuku bulmuştur. Bilhassa XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da. XV. yüzyıldan itibaren de Rumeli 'de muhtelif tarikatlara mensup şeyh ve dervişlerin gayri müslim çevrelerdeki faaliyetleri ve sebep oldukları ihtidalar dikkate değer bir mahiyet gösterir.¹¹²

Anadolu'da XIII. yüzyılda faaliyet yürüten mutasavvıflar arasında, Konya'da Evhâdüddîn-i Kirmânî (v.635/1237), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v.672/1273), Şemsi Tebrîzî, İbn-i Arabî (v.638/1240) ve onun en önde gelen temsilcisi Sadreddin-i Konevî (v.673/1274), Sadreddin-i Konevî'nin müridlerinden ve Şeyh-i Ekber'in bazı musannefatını şerheden Müeyyedüddin Cendî (v.691/1292) ile İbnü'l-Fâriz (v.632/1235)'in *Kasîde-i Tâiye*'sine şerh yazan Sadeddin-i Fergânî (v.699/1300), Mağribli Afîfüddin Tilimsânî; Tokat'ta kendi mürid ve müntesibi Muînüddin Pervâne'nin yaptırdığı hangâhta irşad faaliyetini sürdüren *Lemeât* sahibi Fahreddîn-i Irâkî (v.688/1289); Kayseri ve Sivas'ta *Mirsâdü'l-İbâd* müellifi Necmüddîn-i Dâye (v.654/1256); Kırşehir'de Ahî Evrân (v.660/1261) ve mutasavvıf bir halk ozanı olan Yunus Emre (v.720/1320)'yi sayabiliriz.¹¹³

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkler arasında bulunan şeyh ve dervişler yeni topraklarda tasavvufun temelini atmışlardır. Selçuklu hükümdarları, Anadolu'ya gelen bu dervişlere sahip çıkarak, onların faaliyetlerine imkân tanımışlardır. Kültürel faaliyetlerin canlı olduğu XIII. yüzyılda Anadolu'da, vahdet-i vücud düşüncesini sistemleştiren İbn Arabî (v.639/1241), onun görüşlerini geniş çevreye yayan talebesi Sadreddin Konevî (v.673/1274) ve

¹¹¹ Mustafa Tahralı, "Rifaiyye", XXXV, 100.

¹¹² Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması", *DİA*, III, 114-115.

¹¹³ Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, s.48; Kadir Özköse, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII / 1, s. 249-279 Haziran-2003-Sivas, s.255.

Mevlevîliğin piri Mevlâna Celaleddin-i Rumî (v.672/1273) gibi mutasavvıflar düşünce ve eserleriyle hizmet etmişlerdir.¹¹⁴ Osmanlı Devleti kurulmadan önce çeşitli bölgelerden Anadolu'ya göç eden dervişler, burada kurulmakta olan devlete önemli katkılarda bulunmuşlardı. Osmanlı padişahları ve yöneticiler de, Bizans'a karşı yürütülen savaşlarda kendileri ile birlikte savaşan yahut Anadolu topraklarının imar ve iskânında önemli görevler üstlenen dervişlere ilgisiz kalmayarak, onlara yakınlık ve kolaylık göstermişlerdir.¹¹⁵

Osmanlı idarecilerinin 14. ve 15. yüzyılda tasavvuf ve tarikatlarla ilgili yaptıkları çalışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür: Osman Gazi, kayınpederi Şeyh Edebalî'nin müritlerinden Turgut'un zaviyesi için bir köy temlik etmiş, Kumral Baba'ya da bir zaviye yaptırıp (Kumral Baba Zaviyesi) vakıf atamıştır. Orhan Gazi, Şeyh Edebalî'nin kabrine bir türbe ve bir zaviye (Edebalî Zaviyesi), Geyikli Baba'nın kabrinin üzerine de bir türbe ve tekke yaptırmıştır. Bursa fethine katılan Abdal Musa, Geyikli Baba ve Abdal Murad gibi sûfilere Uludağ yamaçlarında birer zaviye yaptırıp vakıflarını tanzim ettirmiştir. I. Murad'ın, Postınpuş Baba'ya Yenişehir kasabasında bir zaviye kurdurduğu, Dimetoka'ya da Abdal Cüneyd Zaviyesi yaptırdığı kaydedilmiştir. Yıldırım Bayezid, Kazeruniye tarikatı mensupları için Bursa'da bir zaviye (Ebu İshak Zaviyesi) inşa ettirmiştir. II. Murad'ın değişik yerlerde yaptırdığı pek çok hankahın yanı sıra Edirne'de bir Mevlevihane kurdurduğu da belirtilmiştir. Tarihçi Neşri'nin, "Onca azametine rağmen bir derviş görse ona tevazu ve meskenet gösterirdi" diye niteliği Fatih Sultan Mehmet de dervişlerle yakın ilişkiler içinde olmuş, pek çok şeyhe faaliyetleri için beratlar vermiş, onları bazı vergilerden muaf tutmuş, Zeynîyye Tarikatı'ndan Şeyh Vefa ve dervişleri için de bir tekke ve hamam yaptırmıştır. Sultan II. Ba-

¹¹⁴ Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2003, s.198; Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf-Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul 2000, s. 17-18; Kaplan Üstüner, XIV. Ve XV. Yüzyıl Divanlarında Tasavvuf, *Tübar-XXIV-/2008-Güz*, s.276-278.s.276.

¹¹⁵ Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri", *Tasavvuf Kitabı*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul 2003, 141-191; Ahmet Yaşar Ocak, "Tasavvuf, Süfîler ve Tarikatlar, Tekkeler", *Osmanlı Uygarlığı*, Haz. Halil İncalcık-Günsel Renda, İstanbul 2003, I, 276, 286; Öngören 2003, 192-193; Üstüner, agm., s.276.

yezid, Akşemseddin'in tarikatına mensup Şeyh Muhyiddin Yavsi adına bir tekke inşa ettirmiştir.¹¹⁶ Bu dönemde, Osmanlı yönetimi ile tasavvuf ve tarikat ehli arasındaki münasebetler de dikkat çekici boyuttadır. İlk Osmanlı medresesinin müderrisi olduğu bilinen Davud-ı Kayserî'nin aynı zamanda tasavvufi tefekkürü en üst seviyede temsil eden bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmektedir.¹¹⁷

Osmanlı Devletinin kuruluş ve gelişme yüzyıllarında, mutasavvıflar ile halk kesiminin ilişkileri ise çoğunlukla vaiz/mürşid-cemaat şeklinde gelişmiştir. Reşat Öngören, konu ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “Anadolu'nun hemen her yerleşim bölgesinde bulunan tekke ve zaviyelerde, belirli gün ve gecelerde halka da açık olan sohbet programlarının yanı sıra, büyük şehirlerdeki merkezî camilerden, en ücra köşelerdeki mescitlere kadar hemen her tarafta dinî-tasavvufî meseleleri anlattıkları konuşmalarla halkı irşada çalıştıkları kaynakların sıkça sözünü ettiği bir husustur. Yine, özellikle cehrî zikir uygulayan tarikat tekkelerinde musiki eşliğinde ilahîler söylenerek icra edilen zikirlerin ve çekilen tevhitlerin dervişlerle birlikte onları dinlemeye gelen halkın da kalbini coşturduğu nakledilmektedir.” Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devletinin sınırları içinde pek çok tarikata rastlanır. Bunlar arasında özellikle Mevlevîlik, Rifaîlik, Kadirîlik, Nakşîbendilik, Halvetîlik, Bayramîlik (Melamilik), Zeynîlik, Vefâîlik Osmanlı toplumsal ve kültürel tarihinde önemli roller oynamışlardır.¹¹⁸

Yunus Emre (v.720/1320), tarihî kişiliği menkıbelerle iç içe giren Yûnus Emre'nin hayatına dair ilk ve en geniş mâlûmat Uzun Firdevsî'nin (v.918/1512) yazdığı sanılan Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî'de yer almaktadır. Buna göre Yûnus Sarıköy'de yaşayan, çiftçilikle geçinen fakir bir kişidir. Önce buğday almak üzere Karahöyük'e gider, bir süre Hacı Bektâş-ı Velî'nin yanınında kalır, geri döneceği sırada buğday yerine Hacı Bektaş ona “nefes” vermeyi teklif eder, fakat Yûnus ısrar edince kendisine dile-

¹¹⁶ Öngören, “Osmanlı'da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul 2003, 193-195.

¹¹⁷ Öngören, 2000, 22, 2003a: 198; Kara 2004: 64.

¹¹⁸ Öngören 2000, 18-21; Ocak 2003, 271-272; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004, s. 60; Üstüner, agm., s.277.

diği kadar buğday verilerek gönderilir. Köyüne yaklaştığı esnada gafletinin farkına varan Yûnus, buğdayın bir gün tükenip nefesin ise tükenmeyeceğini düşünerek tekrar tekkeye döner ve nasip ister. Durum Hacı Bektâş-ı Velî'ye arzedilince o, “Bundan sonra olmaz. Biz o kilidin anahtarını Tapduk Emre'ye verdik, varsın nasibini ondan alsın” der ve onu Tapduk Emre'ye gönderir. Yûnus da Tapduk Emre'nin yanına varıp durumu ona anlatır; Tapduk Emre, hizmet edip emek vermesi halinde nasibini alacağını söyler. Yûnus kırk yıl boyunca erenler meydanına eğrinin yakışmayacağı düşüncesiyle tekkeye sadece düzgün odun taşır. Rum erenlerinin Tapduk Emre'nin tekkesinde büyük bir meclis kurdukları bir gün mecliste Yûnus Emre ile birlikte Yûnus-ı Gûyende denilen başka bir Yûnus daha bulunmaktadır. Tapduk Emre cezbeyle gelince Gûyende'ye, “Yûnus, söyle!” der, fakat Gûyende işitmez. Tapduk bu sözü üç defa tekrarladığı halde Yûnus-ı Gûyende yine işitmez. Bu defa Yûnus Emre'ye dönüp, “Yûnus, vakit geldi, o hazinenin kilidini açtık, nasibini aldın, hünkârın nefesi yetti, sen söyle!” der. Gönlü açılan, gözlerinden perde kalkan Yûnus “şevk denizine düşüp” inci ve mücevher değerinde sözler söylemeye başlar.¹¹⁹

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin, şeyhi Üftâde'nin sohbetlerinden derlediği Vâkıât'ta yer alan Yûnus'la ilgili rivayetler Vilâyetnâme'de anlatılanları tamamlar gibidir. Hüdâyî'ye göre Yûnus'un mürşidi Tapduk Emre “şeştâ” çalardı. Bir gün Tapduk yine şeştâ çalmaya başlayınca sesi Yûnus'a dokunur, Yûnus cezbelendir ve sanatını bırakıp Tapduk'a derviş olur. Yûnus Emre'nin Tapduk Emre'ye otuz yıl hizmet ettiği, şeyhinin kızıyla evlendiği, pîrinin nefesinin bereketiyle şair olduğu belirtilir. Otuz yıl hizmetten sonra Yûnus, “Ben bu yolculuktan bir şey anlayamadım, muhtemelen sülûkü tamamlayamayacağım” diyerek tekkeden ayrılmış, fakat yolda rastladığı erenler ve onlarla yaşadığı olağan üstü hallerle gafletten uyanıp geri dönmüş ve Tapduk'un ayaklarına kapanarak kendini bağışlatmıştır.¹²⁰

¹¹⁹ Uzun Firdevsî, *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, s. 48-49.

¹²⁰ Aziz Mahmud Hüdâyî, *Vâkıât-ı Üftâde*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 574, s. 91, 256, 374; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, İstanbul 1306, I, 171.

Süleyman Şeyhî de Yûnus'tan, Tapduk Emre'den, şiiirlerinden ve tekkeye taşıdığı odunlardan söz etmiş, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Yûnus hakkında, "Îlâhî menzillerin hangisine çıktımsa bu Türkmen kocasının izini önümde buldum, onu geçemedim" dediğini nakletmiştir.¹²¹ Yûnus Emre ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî arasında geçtiği aktarılagelen başka bir rivayete göre Yûnus bir gün karşılaştığı Mevlânâ'ya, "Meşnevî'yi sen mi yazdın?" diye sormuş, Mevlânâ "evet" deyince Yûnus, "Uzun yazmışsın. Ben olsam, 'Et ü kemik büründüm/Yûnus diye göründüm' derdim" karşılığını vermiştir. Diğer bir halk rivayetine göre Yûnus 3000 şiir söylemiş, daha sonra Molla Kasım adlı bir zâhid bunları şeriata aykırı bularak 1000 tanesini yakmış, 1000 tanesini suya atmış, kalan 1000 şiiri okurken, "Derviş Yûnus bu sözü eğri büğrü söyleme/Seni sığaya çeken bir Molla Kasım gelir" beytine rastlayınca pişman olup tövbe etmiş ve Yûnus'un velîliğine inanmıştır.¹²²

Yûnus Emre'nin mürşidi Tapduk Emre'dir, ancak tarikatı kesin olarak belli değildir; bu konuda da değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bir kısım araştırmacılar Yûnus'un tarikat pîrlerini Horasan'a bağlarken onun Nakşî, Halvetî, Mevlevî olduğunu veya Kadirîliğe mensup bulunduğunu söylemiştir. Bunların içinde üzerinde en fazla durulan tarikatlar Mevlevîlik'le Bektaşîlik'tir. Yûnus, divanında tarikat silsilesini Tapduk Emre, Barak Baba ve Sarı Saltuk şeklinde kaydetmiştir. Saltuknâme'de Tapduk Emre'nin Sarı Saltuk ve Yûnus Emre ile görüştüğü belirtilir.¹²³ Şiirlerine bakıldığında Yunus Emre'nin iyi bir medrese eğitimi aldığı ifade edilebilir.

Anadolu siyasî coğrafyasının önemli değişiklikler yaşadığı XV. yüzyılın Türk kültür ve medeniyetindeki diğer önemli bir özelliği de tasavvuf ve tarikatlarla ilgili önemli gelişmelerin yaşandığı yüzyıl olmasıdır. Selçuklular döneminde kurulmaya başlayan tarikatlar, bu yüzyılda tekkeleri, zaviyeleri ve dervişleriyle ortaya çıkmıştır. Hacı Bayram-ı Velî (v.832/833, 1429-1430), Emir

¹²¹ Süleyman Şeyhî, *Bahrü'l-velâye*, vr. 143b.

¹²² Mustafa Tatçı, "Yunus Emre", *DİA*, XLIII, 600.

¹²³ Mustafa Tatçı, "Yunus Emre", *DİA*, XLIII, 601; Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık, Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü*, Ankara 2002, s. 78.

Sultan (v.832/1429), Eşrefoğlu Rûmî (v.863/1459), Abdurrahim-i Merzifonî (v.850/1446) Yazıcıoğlu Mehmed (v.1451) ile kardeşi Ahmed Bîcan, Abdullatif Kudsî (v.856/1452) ve Abdurrahman el-Bistâmî (v.858/1454), Dede Ömer Ruşenî (v.891/1486) ile Bahauddin Erzincanî (v.879/1474), Kemal Ümmî (v.1475), Nesimî (v.820/1417) ve Molla İlahî (v.896/1491) dönemin önemli şahsiyetleri arasındadır.¹²⁴

Kaynaklar

- Abdullah b. Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, (nşr. Abdullah Uçman - Önder Akıncı), İstanbul 1976.
- Aksu, Hüsamettin, "Hurûfilik", *DİA*, XVIII, 408-412.
- Algar, Hamid, "Kâzeruniyye", *DİA*, XXV, 147.
- _____, "Nakşibendiyye", *DİA*, XXXII, 336.
- Algül, Hüseyin-Azamat, Nihat, "Emîr Sultan", *DİA*, XI, 147.
- Altınok, Baki Yaşa, *Hacı Bayram Veli: Bayramilik, Melâmiler ve Melamilik*, Oba Yayınları, Ankara 1995.
- Altıntop, Nurten, *Dede Ömer Rûşenî'nin Divânı'nda Tasavvuf*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2015.
- Azamat, Nihat, "Kadiriyye", *DİA*, XXIV, 132.
- Aziz Mahmud Hüdâyî, *Vâkıât-ı Üftâde*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 574.
- Barihüda Tanrıkorur, "Mevleviyye", *DİA*, XXIX, 469.
- Barkan, Ömer Lütfi, "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri", *Tasavvuf Kitabı*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul 2003.
- Bayram, Sadi, "Hacı Bayram Veli ve Tarihe Bağlılık", *Hacı Bayram Veli Sempozyumu. Bildirileri*, I. 32.
- Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983.
- Bayramoğlu, Fuat-Azamat, Nihat, "Bayramiyye", *DİA*, V, 273.
- Bilgin, A. Azmi, "Nesimî", *DİA*, 33, 3-5.
- Cebecioğlu, Ethem, "Hacı Bayram Veli", *Sabaheden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul 1998, VII, 133.

¹²⁴ Uzunçarşılı, age, I, 530; Altıntop, *Dede Ömer Rûşenî'nin Divânı'nda Tasavvuf*, s.10.

- _____, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2002.
- Çağrııcı, Mustafa, “Abdurrahmân b. Muhammed el-Bistâmî”, *DİA*, VI, 218.
- Çiftçioglu, İsmail, “Ahiler Döneminde Ankara’daki Bazı İlim ve Fikir Adamları”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: II, sayı:2, yıl: 2001, s. 27-28.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994.
- Eşrefoglu Rumî, *Müzekki’n-nüfus*, Divan Yayınları, İstanbul 1976.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmilik ve Melâmîler*, Gri Yay., İstanbul 1993.
- Harîrîzâde Kemaleddin, *Tibyânı vesâilî’l-hakâik fî beyanı selâsili’t-tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, no:430-432.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2003.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, İstanbul 1306.
- İsmail, Ünver, “Kemal Ümmî”, *DİA*, XXV, 157.
- İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 [1546], s. 275-276.
- Kara, Mustafa, *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1990.
- _____, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004.
- Kara, Mustafa-Algar, Hamid, “Abdullah-ı İlahî”, *DİA*, I, 112.
- Kılıç, M. Erol, “Ekberîyye”, *DİA*, X, 545.
- Kızılar, Hamdi, “Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu’ya Etkisi”, *OTAM*, 32/Güz 2012, s.77.
- Kurt, Yaşar, “Ni’metullah b. Mahmûd”, *DİA*, XXXIII, 133.
- La’lîzâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, İstanbul, ts.
- Lamiî Çelebî, *Nefehâtü’l-üns Tercümesi*, İstanbul 1289.
- Mazıoğlu, Hasibe, “Hacı Bayram’ın Şiirleri ve Mektupları”, *I. Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri*, s. 103-108.
- Mehmed Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakâyık-ı Nu’mâniyye*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1269.
- Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İbnülemin, nr, 3357.
- Nizami, K. A., “Çiştîyye”, *DİA*, VIII, 344.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşması”, *DİA*, III, 114-115.
- _____, “Din ve Düşünce”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi Ansiklopedisi*, Editör Ekmeleddin İhsanoğlu, İrcica, Feza Gazetecilik.
- _____, “Tasavvuf, Sufiler ve Tarikatlar, Tekkeler”, *Osmanlı Uygarlığı*, Haz. Halil İnalcık-Günsel Renda, İstanbul 2003.

- _____, *Sarı Saltık: Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü*, Ankara 2002.
- Okumuş, Ömer, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, 96.
- Öngören, Reşat, "Osmanlı'da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleri ile İlişki Tazmaları", *Tasavvuf Kitabı*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul 2003, 193-195.
- _____, *Osmanlılarda Tasavvuf-Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul 2000.
- _____, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, "Zeyniyye", *DİA*, XLIV, 371.
- Özköse, Kadir, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII / 1, s. 249-279 Haziran-2003-Sivas.
- _____, "Hacı Bayram-ı Veli ve Yaşadığı Döneme Tesiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, s.61.
- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1288.
- Şahin, Haşim, "Somuncu Baba", *DİA*, XXXVII, 378.
- Tahrallı, Mustafa, "Rifaiyye", *DİA*, XXXV, 100.
- Tatçı, Mustafa, "Yunus Emre", *DİA*, 43, 600.
- Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *DİA*, XV, 394.
- Üstüner, Kaplan, XIV ve XV. Yüzyıl Divanlarında Tasavvuf, *TÜBAR-XXIV- /2008-Güz*.
- Vicdanî, Sadık, *Tomâr-ı Turûk-u Aliyye-Tarikatler ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.
- Yıldırım, Ayşe, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvufî Görüşleri*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2008.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yayınları, Ankara 1990.

HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN (KS) İLMÎ BİRİKİMİ



Prof. Dr.

ETHEM CEBECİOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Tasavvuf tarihinde, Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/911) itibaren dominant bir fikrin veya duruş belirlemesinin yükseldiğini görüyoruz. Dayısı Seriiyyü's-Sakatî (ö. 251/865) ona; "Sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî ol" diye dua edip onu yönlendirmişti.¹ Yani önce ilm-i zahiri tahsil et, bilgili ol, sonra o bilgiyi tasavvuf yoluna girerek oluşa/hale dönüştür. Özetle; bu bilmek ve bilgiyi oluşa, olgunluğa yükseltmek, teorinin pratikle tevhid edilmesidir.

Mutasavvıfımız Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1432) öncelikle "müderres" idi. Sonradan Ebû Hamîdüddin-i Aksarayî'nin (ö. 816/1415) vasıtasıyla tasavvufî inisiyasyon/seyr ü sülûk yoluna intisab etti. Yani Hacı Bayram-ı Velî'nin kişiliğinin, öncelikli olarak ilim merkezli tasavvufîla şekillendiğini görürüz.

Onun bu identifik yapılanması, seyr u sülûk yolunun kadim altın kuralıyla tam olarak uyuyordu.

İşte bu tebliğimizde, daha önceki kitap, makale, tebliğ, konferans vs. gibi atıf yapılabilecek referanslarda rastlayamadığımız Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri'nin müderres olarak ilmi birikimi hususunu biraz ayrıntılı bir biçimde tasarlayarak anlatmak, su yüzüne çıkarmak istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram-ı Velî, Somuncu Baba, İlim, Seyr u sülûk.

Abstract:

We see that determination of a dominant idea or attitude stepped up with Cüneyd Bağdâdî (d.297/911) in sûfism history. His uncle Seriiyyü's-Sakatî (d.251/865) advised and prayed to Bağdâdî not

¹ Kuşeyrî, *Risâle*, Kahire 1930, s. 18, 551-52; Herevî, Hâce Abdullah, *Tabakâtü's-Sufiyye*, (nşr. Muhammed Server Mevlâyî), Tahran 1362, ss. 196-7; es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü's-Sufiyye*, (nşr. Nu-reddin Şeribe), Kahire 1389/1969, ss. 155-56.

to be a Sûfî Muhaddis, but a Muhaddis Sûfî and firstly gain the apparent knowledge, be a scholar, then covert that knowledge into practice by entering sufism path. To sum up, this knowing and taking the knowledge to the maturation is to incorporate the theory in practice.

Hacı Bayram-ı Velî (d.833/1432) was firstly a mudarris. Then, he initiated to the seyr u suluk path with the occasion of Ebu Hamîdüddin-i Aksarayî (d.816/1415) We see that the character of Hacı Bayram-ı Velî is firstly shaped with knowledge centred sûfism.

His identific structuring completely mathes with the old gold rules of seyr u suluk.

In this paper, we aim to unearth and explain elaborately the knowledge of Hacı Bayram-ı Velî as a mudarris which is not mentioned before in any books, articles, papers, conferences and etc.

Key words: Hacı Bayram-ı Velî, Somuncu Baba, knowledge, seyr u suluk, mudarris.

A- Giriş

Her şeyden önce İslâmî ilimlerin tahsil edildiği bir eğitim kurumu olarak medreselerin ve manevi eğitimin verildiği tekkelerin mahiyetine kısa bir bakışla konumuza giriş yapıp Hacı Bayram-ı Velî'nin ilmî kariyeri ve bu çerçevede içerisinde ilmî birikiminin tesbitine çalışacağız.

Ancak peşinen zorluk arz eden şu hususları dikkate almak gerektiğini düşünüyoruz:

1- Hacı Bayram-ı Velî, kaynakların hemen hepsinde ifade edildiği gibi, birinci kimliği müderris olmasıdır. Mehmed Mecdî Efendi'nin ifade ettiği gibi o “ulûm-ı akliyye ve fûnûn-ı şer'iyeye iştigal-i tam ile meşgul olup temehhür etmiş”² ve tasavvufa intisabına kadar müderrislik yaparak maişetini temin etmiştir.³

2- Müderris olmasına rağmen Hacı Bayram-ı Velî'nin elimizde birkaç şiirinden başka bir eseri yoktur. Eğer telif eserleri olsaydı, birinci el kaynak olarak oraya başvurup ilmî birikiminin arka planını tesbit etmek mümkün olurdu.

² Mehmed Mecdî, *Şakâ-yık*, s. 77.

³ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 234; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, çev. Lami Çelebi, İst. 1980, tıpkı basım, Marifet Yay., s. 694; Harîrizâde Kemaleddin, *Tibyanu Vesâilî'l-Hakâik*, Süleymaniye İbrahim Ef. No: 430, vr. 171 b; Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İst. 1983, I, 181.

3- Eseri olmamakla birlikte onun ilmî birikimini ortaya koymak için bir ipucu olarak o dönemde ortalama bir müderrisin ilmî birikiminin ne olduğuna bakmak gerekir.

İşte bu yazımızda o dönemde bir kariyer olarak müderrislik yapan birinin ilmî arka planını tesbit ederek Hacı Bayram-ı Velî'nin akademik kariyerini ortaya koymaya çalışacağız.

B- Kuruluş Döneminde Medreselere Genel Bakış

Müderris olmak için medrese veya camide okunması gereken dersleri okuyup icazet (diploma) almak gereklidir.⁴ Ayrıca, o dönemde her medresede bir müderris bulunurdu. Mesela Orhan Gazi (ö. 763/1362) kurduğu medreseyi Davud-ı Kayserî'ye (ö. 751/1350) vermişti. O da vefatına kadar müderrislik görevini ifa etmişti.⁵

Herşeyden önce medreselerin üç ana fonksiyonu İhsanoğlu tarafından şöyle özetlenir:

- 1- Osmanlı kuruluş döneminde şehirleşen halkın eğitilmesi
- 2- Osmanlı kültür ve dünya görüşünü paylaşmak
- 3- Bu kültür ve dünya görüşüne ortak olmak⁶

Medreseler bu fonksiyonlarıyla o dönemde sosyal yapıyı dinî, idarî, siyasî, iktisadî, adlî, kültürel ve ictimai olarak bir bütün haline getirmeyi hedefliyordu. Bu bütünlük de tabii olarak Osmanlı Devleti'ni güçlendiriyor, onu tarih sahnesindeki yerini almak üzere hazırlıyordu.

Müderrislik bu yüzden en önemli ve itibarlı bir meslekti. O dönemin vakfiyelerine bakıldığında en çok maaşın müderrislere verildiği görülür.⁷

Tekkelere gelince bu konuda öncelikle Barkan'ın tespitlerine yer vermek istiyoruz. Barkan, kuruluş dönemi sosyo-kültürel ve sosyo-politik hareketlilik içinde tekke ve zaviyeleri daha müşahhas bir şekilde, özetle şöyle değerlendirir:

⁴ Ali Himmet Berkî, *İstilah ve Tabirler*, Ank. 1966, s. 40.

⁵ Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fak. BasımEvi, İst. 1984, s. 19.

⁶ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", *Belleten*, LXVI, s. 851.

⁷ Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 26-7. Vakfiyelere göre bir müderrisin maaşı 50 akçe idi.

1- O dönemde, ordulardan önce daima batıya gidip zaviye açan dervişler gerektiği zaman harbe gitmektedir.

2- Şeyhler siyasî nüfuzlarını padişahın (devletin) hizmetinde kullanmaktadır. (Yani ana gövdeye fizik ve psikolojik olarak sıkı sıkıya bağlıdır.)

3- O dönem şeyhler, padişahların ayaklarına gittiği ve nasihatlerini dinledikleri sivil toplum liderleridir.

4- Yine şeyhler, kendilerine bağlı göçebe Türkmen unsurlarını köylerde yaşamaya ve toprağı işlemeye, onları göçebelikten kurtarmaya yönlendirmektedir.⁸

Bu durumda, o dönemde tekke ve medrese, imparatorluğa gidiş yolunda, sosyal, siyasî kültürel, dinî ve ilmî olarak birbirlerine destek vererek, uzlaşma içinde devlete hizmet etmektedir. O dönemde tekke ve medreselerin bu kalite yapılanmasının yanında kantite olarak fotoğrafı nasıldı? Şimdi onu görelim.

O dönemde inşa edilen zaviyelerin ne kadar çok olduğunu anlamak için Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki (1520-1566) kayıtlarına Anadolu'yu merkez alarak bakmak gerekir:

- Anadolu vilayetinde 623 zâviye
- Karaman'da 272 zâviye
- Zülkadiriyye'de 14 zâviye
- Paşa Livası'nda 67 zâviye⁹

İşte Hacı Bayram'ın talebe-müderris olarak yetiştiği, görev yaptığı dönemde zâviyelerin durumu sayı olarak bu kadar yaygın iken medreselerin sayı olarak envanteri de, padişahlara göre dağılımı şöyleydi:

1- Orhan Gazi (1326-1362) döneminde Anadolu'da toplam 11 medrese yapılmıştır.

2- Murad I (1362-1389): 5'i Anadolu'da, 4'ü Rumeli'de toplam 9 medrese yapılmıştır.

⁸ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi II*, 1942, s. 285.

⁹ Barkan, "a.g.m.", s. 285; ayrıca bkz. İhsanoğlu, "a.g.m.", s. 854.

3- Bâyezid I (1389-1402): Anadolu'da 14, Rumeli'de 4 olmak 18 medrese yapmıştır.

4- Fetret Devri (1402-1413): 1 medrese yapmıştır.

5- Çelebi Mehmed (1413-1421): 6'sı Anadolu'da, 1'i Rumeli'de, 1'i Kudüs'te olmak üzere 8 medrese yapmıştır.

İlk dört padişah döneminde Fetret Dönemiyle birlikte, toplam 47 medrese yapılmıştı.¹⁰

C- Hacı Bayram-ı Velî'nin ^(KS) Müderrislik Yaptığı Medreseler

Hacı Bayram Velî'nin ^(KS) yaşadığı dönemde Ankara'da şu medreselerin var olduğunu görüyoruz:

1. Kızıl Bey Medresesi: Selçuklu komutanlarından Kızıl Bey tarafından XII. Asırda yapılmıştır.

2. Saraç Sinan Medresesi: el-Hac Sinaneddin Yusuf b. Hasan (ö. 7../13..) tarafından 788/1287'de inşa edilmiştir.

3. Ahi Ya'kub Medresesi: Ahiler tarafından yapılan mescide Ahi Ya'kub tarafından 793/1392 tamirinde medrese eklenmiştir.

4. Kara Medrese: Hz. Mevlana'nın torunlarından Melike Hatun tarafından yapılmıştır.

5. Debbaghâne Medresesi: Abdülkadir-i İsfahanî (ö. 751/1350 civarı) tarafından yapılmıştır.

6. Sultan Alaaddin Medresesi: Sultan I. Alaadin Keykubad (ö. 634/1236) tarafından 13. Yüzyılda tamir etmekle birlikte minber yapılış tarihine göre burayı II. Kılıçaslan'ın oğlu Muhyiddin Mes'ud yaptırmış olmalıdır.

7. Yeğen Bey Medresesi: Yeğen Bey tarafından 12. veya 13. Yüzyıllarda yapıldığı tahmin edilmektedir.

8. Yeşil Ahi Medresesi: Hacı İvaz tarafından Ankara Savaşı (1402) öncesi yaptırıldığı düşünülmektedir.

9. Doğan Bey Medresesi: Selçuklu komutanlarından Doğan Bey tarafından 13. Yüzyılda yaptırılmıştır.

10. Ak Medrese:

¹⁰ Şeref Erdoğdu, *Ankaram*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 139; İhsanoğlu, "a.g.m.", s. 884-97.

Hacı Bayram'dan sonra yapılan medreselerin sayısı 21 dir.¹¹ Bu durumda Ankara tarihinde yapılan medrese sayısının otuz bir olduğu söylenebilir. On bine yakın nüfusa göre bu çok yüksek bir rakamdır. Bu keyfiyet, Ankara kültür muhiti için artı bir değerdir.

Kaynaklara göre Hacı Bayram-ı Velî'nin ^(ks) müderrislik yaptığı medreseler ikidir: Biri Ankara Kara Medrese, diğeri Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'dir.¹²

1- Kara Medrese Hz. Mevlânâ'nın torunu hayırsever bir kadın olan Melike Hatun tarafında inşa edilmiştir. Hacı Bayram-ı Velî ^(ks) o sırada Osmanlı Devleti sınırları dışında kalan Ankara'da bu medresede müderrislik yapmıştır.¹³

2- Çelebi Sultan Mehmed Medresesi: Kaynaklara göre Çelebi Mehmed tarafından yaptırılan bu medresede, Hacı Bayram-ı Velî ^(ks) 1395'li yıllarda Bursa'ya şeyhi Somuncu Baba (v. 1415) ile göç edip gelince, 1402 yılına kadar müderrislik yapmıştır.¹⁴

Ancak diğer birinci el kaynaklara baktığımızda Hacı Bayram-ı Velî'nin ^(ks) bu medresede müderrislik yaptığı kronolojik olarak mümkün görünmemektedir. Çünkü Hacı Bayram-ı Velî ^(ks) Bursa'da 1395-1402 yılları arasında müderrislik yapmıştır. Çelebi Sultan Mehmed medresesinin yapılış tarihi ise 1419 senesidir.¹⁵

Peki, Hacı Bayram-ı Velî'nin ^(ks) Bursa'da müderrislik yaptığı medrese hangisi olabilir? İşte bu soruya İhsanoğlu'nun belgelerle dayanarak hazırladığı çizelgeye göre şu cevabı verebiliriz: Hacı Bayram-ı Velî'nin ^(ks) Bursa'da görev yaptığı sırada faal olarak çalışan altı medrese şunlardı:

¹¹ Mübarek Galib, *Ankara: Mescidler, Camiler, Mezarlıklar, Kitabeler*, haz.: Seyfeddin Erşahin ve Hüseyin Cınar, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1996, s. 21-56; Erdoğan, *Unutulan Şehir Ankara*, Ankara 2004, s. 108-9, 114, 146.

¹² Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul 1343/1924, s. 50; Mehmed Mecdi Efendi (Edirneli), *Terceme-i Şakâyıkü'n-Nu'mâniyye (Taşbasması)*, İstanbul 1269, s. 77; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymâniye Yazma Bağışlar, no: 2305-2309, c. 2, s. 256.

¹³ Edirneli Mehmed Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakaiku'n-Nu'mâniyye*, İst. 1269, taşbaskı, s. 77.

¹⁴ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 2, s. 256.

¹⁵ İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneği...", s. 890; ayrıca bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimari Çağının Menşei, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri Sultan II. Murad Devri*, II, 49.; Cahid Baltacı, *XV-XVI Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İst. 1984, s. 81.

1- Orhan Gazi Medresesi veya Manastır Medresesi. Orhan Gazi tarafından 736/1335 tarihinde yapılmıştı.¹⁶

2- Orhan Gazi Medresesi (Aşağı şehirde) Orhan Gazi tarafından 1339-40 yıllarında yapılmıştır. Camili ve imaretlidir.¹⁷

3- Lala Şahin Paşa tarafından 1339 senesi civarında yaptırılan Lala Şahin Paşa Medresesi (veya Sercâniyye, Sırçalıye, Arabiyye, Sıçanlıca Medresesi)¹⁸

4- Sultan I. Murad tarafından kurulan Hüdâverdigâr Medresesi (Kaplıca veya Çekirge Medresesi) 1365 senesinde yaptırılmıştır.¹⁹

5- Yıldırım Bâyezid tarafından yaptırılan Yıldırım Medresesi veya Yıldırım Han Medresesi. 1394-95 senelerinde tamamlanmıştır.²⁰

6- Çandarlı Ali tarafından inşa ettirilen Ali Paşa Medresesi veya Köse Ali Paşa Medresesi veyahut Ali Paşa Tekkesi. Yapılış tarihi 1394'ten öncedir.²¹

Hacı Bayram-ı Velî^(ks) Hz.leri Bursa'da iken işte sadece bu altı medrese vardı. Acaba bunlardan hangisinde görev yapmıştır? Kessin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak diğer kaynaklarda belirtildiği gibi Çelebi Mehmed Medresesi 1419'da yapıldığı için Hacı Bayram-ı Velî'nin^(ks) orada müderrislik yapmış olması tarihi açıdan mümkün değildir.

D- Hacı Bayram-ı Velî'nin İlmî Birikimine Misdak Olarak O Döem

Medreselerinde Okutulan Kitaplar

Burada Hacı Bayram-ı Velî'nin^(ks) ilmî kariyerinin tespiti için o dönemde okuması ve okutması kuvvetle muhtemel olan eserleri kaynakların ışığı altında tespit etmek istiyoruz. Yani o dönem

¹⁶ Ekrem Hakkı Ayverdi, a.g.e., I, 93; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, ts. s. 294; Mustafa Bilge, a.g.e., s. 83; Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, s. 19; ayrıca bkz. İhsanoğlu, "a.g.m.", s. 884.

¹⁷ Ayverdi, a.g.e., I, 94; M. Bilge, a.g.e., s. 91; M. Hızlı, a.g.e., s. 25; İhsanoğlu, "a.g.m.", s. 885.

¹⁸ Ayverdi, a.g.e., I, 91; Baltacı, a.g.e., s. 571; M. Hızlı, a.g.e., s. 26; İhsanoğlu, "a.g.m.", s. 885.

¹⁹ Ayverdi, a.g.e., I, 231; Baltacı, a.g.e., s. 249; M. Bilge, a.g.e., s. 94; M. Hızlı, a.g.e., s. 31; İhsanoğlu, "a.g.m.", s. 886.

²⁰ Ayverdi, a.g.e., I, 447; Baltacı, a.g.e., s. 581; M. Bilge, a.g.e., s. 111; M. Hızlı, a.g.e., s. 52; İhsanoğlu, "a.g.m.", s. 887.

²¹ Ayverdi, *Osmanlı Mimari Çağı*, c. 1, s. 441; Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, s. 558; Bilge, a.g.e., s. 102; Hızlı, *Osmanlı Klasik*, s. 38; İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneği...", s. 888.

medreselerinde mütedâvil kitaplar, müderris olması bakımından, aynı zamanda Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri'nin ilmî birikimidir, diyebiliriz.

O dönem medreselerinde Arapça, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Akaid ve Mantık bilim dallarında eğitim-öğretim yapıyordu. Şimdi bu dallarda Hacı Bayram-ı Velî^(ks) hangi eserlerle aşinalığı vardı, bu hususu görelim:

1- Arapça

Arapça İslâmî ilimlerde, bilindiği üzere, branş olarak en temel kariyer ögesidir. Kur'ân hafızlığı bittikten sonra o dönemde geleneksel olarak hemen Arapça öğrenimine geçilirdi.

a- Sarf (etimoloji)'den Emsile-Binâ-Maksûd. Bu üç eserin yazarı bilinmemektedir. İzzi: İbrahim b. Abdülvahhâb ez-Zincânî (ö. 1257) tarafından yazılmıştır.

b- Nahiv (formoloji)

- Kafiye: İbn Hacıb (Osman b. Ömer) (ö. 1248)'in eseridir.

- Muğni'l-Lebîb: Yazarı Abdullah b. Yusuf'tur. (ö. 1360)

- Kavâidu'l-İ'râb: Yine aynı zata ait bir eserdir.

- Elfiyye: İbn Mâlik/İbn Melek diye bilinen Muhammed b. Abdullah'a (ö. 1273) ait bir eserdir.

c- Belâgât (Düzgün ve yerinde konuşma sanatı):

- Miftâhu'l-Ulûm: Bu eser Ebu Yakub es-Sekkâkî'ye (ö. 1229) aittir.

- Mutavvel: Sa'deddîn Taftâzânî'nin (ö. 1390) Hatîb-i Dîmaşkî'nin "Telhîsü'l-Miftâh" isimli eserine yazdığı şerhtir.

- Muhtasar: Taftâzânî'ye aittir.

- Telhîs: Yine Taftâzânî'ye ait olan bir eserdir.

2- Tefsir:

İslâm eğitim sisteminde Arapçadan hemen sonra ilmî eserler hiyerarşisinde Tefsirin geldiği görülür.

- Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl: Bu eser Osmanlı medrese-

lerinin baş eserlerindendi. Yazarı Kadı Beydâvî diye bilinen Nasıruddin Abdullah b. Ömer'dir. (ö. 1286)

- El-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tefsir: Yine Osmanlı Medreselerinde çok rağbet gören bu tefsir Türk asıllı Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed ez-Zamahşerî (ö. 1143) tarafından kaleme alınmıştır.

- El-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân: Tefsir usulüne dair bu eseri Bedreddîn Muhammed ez-Zerkeşî (ö. 1392) telif etmiştir. Bu eser "Burhân-ı Zerkeşî" olarak bilinir.

- Şatıbiyye: Bu eser dönemin medreselerinde okunan Kıraat ve Tecvîd'le ilgili bir eserdir. Yazarı Endülüslü Kasım eş-Şatıbî'dir (ö. 1194). Yine bu zatın medreselerde ezberlenen iki manzum eseri daha vardı. Kaside-i Lamiyye ve Hırzu'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî.

3- Hadis:

Medrese ders hiyerarşisinde üçüncü sırada Hadis geliyordu.

- Buhârî: Yazarı Ebu Abdullah Muhammed el-Buhârî'dir (ö. 870). Eserin orijinal adı "Camiu's-Sahîh"tir.

- Mesâbih: Orijinal adı "Mesâbihü's-Sünne" olan bu eseri İmam Hüseyin b. Mesud Begâvî (ö. 1126) telif etmiştir.

- Meşârik: Bu eseri de İmam Radiyyüddin Hasan Sağanî (ö. 1253) telif etmiş olup tam künyesi "Meşâriku'l-Envârî'n-Nebeviyye min Sıhâhi'l-Ahbârî'l-Mustafeviyye"dir. Bu eserin şerhi İzzeddin Abdullatif er-Rumî (ö. 801/1399) tarafından yazılmış olup "İbn Melek" adıyla meşhurdur. Eserin tam adı "Mebâriku'l-Ezhâr fî Şerhi Meşârikü'l-Envâr"dır.

- Kitabu's-Şifâ: Kadı İyâz (ö. 1159) tarafından telif olunmuştur. Eser "Şifa-i Şerîf" olarak şöhet bulmuştur.

- Ulumu'l-Hadis: Hadise dair olup İbn Salah Şehrizurî'ye (ö. 1245) aittir. İbn Salah Elfiyyesi diye bilinir.

- Camiu'l-Uşûl: İbnü'l-Esir'e (ö. 1209) aittir.

- Kitabü'l-Erbâin: Müellifi İmam Nevevî'dir (ö. 1277).

- Şemâil-i Şerîf: İmam Muhammed Tirmizî'nin (ö. 892) bu eseri de medreselerde okutuluyordu.

4- Fıkıh

Medreselerde dördüncü çeşit ders fıkıhtı. Şimdi o dönemin müte-davil fıkıh kitaplarını görelim.

- Hidaye: Bu eseri Burhaneddin el-Merginânî (ö. 1197) telif etmiş olup, Hanefî fıkıh kitabıdır. Merginânî önce “Bidâyetü’l-Mübtedî”yi yazmış, daha sonra bunu genişletip şerhederek ona “Hidaye” adını vermişti. Daha sonra Muhammed Ekmeleddin Babertî (ö. 1384) Hidaye’ye “el-İnaye” diye şerh yazmış ve “Ek-mel” adıyla medreselerde okutulmuştu.

- Vikaye: Burhanü’ş-Şerî’a Mahmud (ö. 1274), torunu (kızı-nın oğlu) için Hidaye’nin bazı önemli kısımlarını bir araya getirip Vikaye’yi hazırlamıştı. Torunu II. Sadru’ş-Şerî’a da bu kitabı Nu-kaye adıyla şerh etti ve bu şerh orta seviye medreselerde uzun yıl-lar Sadru’ş-Şerî’a Şerhi olarak okutulmuştu.

- Kudurî: Eseri İmam Ebu’l-Hüseyin Ahmed el-Kudurî (ö. 1036) telif etmiştir. Eserin esas adı “Muhtasarü’l-Kudurî”dir. Pek çok şerhi yazılarak ilk dönem medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

- Tenkîh ve Tavzîh: Fıkıh usulüne dair olup Sadru’ş-Şerî’a diye tanınan Ubeydullah b. İshak el-Buharî tarafından yazılmıştır. Ese-rin orijinal adı “Tenkihu’l-Usul ve Tavzihu’t-Tenkîh”dir.

- Menâr: Bu da fıkıh usulü kaynağı olup Ebu’l-Berekât Hafî-zuddin Nesefî (ö. 1310) tarafından telif olunmuştur.

- Telvîh: Şerafeddin Ahmed (ö. 1369)’in Tenkîhu’l-Ahdâs adlı kitaba Sadreddin Taftâzânî’nin (ö. 1389) yazdığı şerhtir. Esas adı “et-Telvîh fî Keşfi Hakâiki’n-Tenkîh”tir.

- El-Muğnî: Celaledin Ömer el-Habbâzî (ö. 1272) tarafından kaleme alınmıştır.

- Ferâz-i Secâvendî: Ferâiz-i Sirâciyye diye bilinir. Fıkıhın miras taksimiyle ilgili bir eserdir. Siracüddin Muhammed es-Secâvendî tarafından telif edilmiştir. O dönemde yaygın olarak medreseler-de okutulan eserlerdendi.

5- Kelam Ve Akaid:

- Tecdîdü’l-Kelam: Nasıruddin Tusî (ö. 1273) tarafından telif edil-

miştir. Bu esere Şemseddin Mahmud el-İsfahânî (ö. 1348) “Şerhu’t-Tecrîd” isminde bir şerh yazmıştı. O dönem medreselerinde okutulan önemli bir eserdir.

- Şerh-i Mevâkif: Kadı Adudiddin el-İcî (ö. 1355) tarafından yazılmış olup eserin esas adı “el-Mevâkif fi İlmi’l-Kelam”dır. Buna “Akaid-i Adudiyye” de denir.

- Akâid-i Neseî: Çok yaygın olarak okutulan kitaplardan biri de bu eserdir. Yazarı İmam-ı Maturidî’nin (ö. 1142) talebesi Ömer Neseî’dir (ö. 1142). Taftâzânî (ö. 1389) bu eseri “Şerh-i Akâid” unvanıyla şerh etmiş ve bu şerh medreselerde uzun zaman okutulmuştur.

- Tavâlî’u’l-Envâr: Kadı Beyzavî (ö. 1286) tarafından yazılmış olup tam adı *Tavâlî’u’l-Envâr min Metâlî’u’l-Enzâr*’dır.²²

6- Mantık:

- İsağoci: Eski Yunan düşünürü Porphyrios’un yazdığı Eisagoge adlı eserinden hareketle el-Ebherî’nin (ö. 1266) yazdığı on sayfayı geçmeyen; *er-Risâletü’l-Esiriyye fi’l-Mantık* adlı te’lifkerdesidir.

- Şerhu’ş-Şemsiyye: Şemseddin Muhammed-i Kazvinî (ö. 1293) tarafından yazılmıştır.

- Melai’u’l-Envâr fi’l-Mantık: Mevlânâ Hazretlerini müridi ve cenâze namazını kıldıran Kadı Sirâceddîn-i Urmevî (ö. 1283) tarafından yazılmıştır.

7- Diğer Bilimler:

Medreselerde ayrıca Astronomi, Hey’et (Fizik), Hesap (Aritmetik) ve Hendese ile Tıp dallarında da eserler okunmaktaydı.

8- Hacı Bayram-ı Velî’nin Tasavvufî Bilgi Birikimi:

Hacı Bayram-ı Velî^(ks) bir müderris olarak²³ Kur’an, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Mantık, Astronomi, Hesap (Aritmetik), Hendese ve

²² Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sayı:1, Bursa 2008, s. 25-46.

²³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayınları, İstanbul 1992, s. 34.

Tıb gibi ilmi disiplinleri, ünvanlarını da baştan beri verdiğimiz kitaplarla okumuştur denebilir. Ancak dikkat edilirse bu ilimlerin arasında tasavvuf görünmemektedir. Onun kitap olarak nelemi okuduğunu kestirmek mümkün olmamakla beraber Ekberî gelenekten beslenmiş olduğu muhakkaktır. O bu yönüyle *Fütuhât-ı Mekkiyye*, *Füsûs'ı'l-Hikem*'i, Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî-yi Ma'nevî* ve *Divân*'ını okumuş ruhî ve entelektüel dünyasını enginleştirmiş olmalıdır.

a) Fahreddîn-i Irakî'nin Lema'ât'ı

Hacı Bayram-ı Velî'nin ^(ks) dergâhında müridlerinin *Lema'ât*'ı okuyup şerhettiği kaynaklarda belirtilmektedir.²⁴ Eserin yazarı Fahreddîn-i Irakî (ö. 688/1289) Sadreddîn-i Konevî'nin (ö. 673/1274) talebesidir.²⁵

Sadreddîn-i Konevî'den vahdet-i vücûd neş'esini elde eden Irakî, eseri *Lema'ât*'ı o neş'e üzere kaleme almıştır. İşte Hacı Bayram-ı Velî ^(ks), derin muammalar, dekâik ve hikemiyatla meşbû bulunan bu eseri irfan sohbetlerinde okuyup şerhetmiştir.

Irakî *Lema'ât*'ını yazıp Sadrettin-i Konevî'ye arzetmiş o da müta-laa ettikten sonra bu eserin *Füsûs*'un özeti olduğunu söylemiştir.²⁶

Irakî, Sadreddîn-i Konevî'nin *Fusûs* ve *Fütuhât-ı Mekkiyye* derslerine devam ederek vahdet-i vücûd neşvesine ermiştir.²⁷

Kaynaklara göre Hacı Bayram-ı Velî ^(ks) bu eseri elit dervişlere sohbet yaparken okuyor ve şerh ediyordu.²⁸ Bu durumda Hacı Bayram-ı Velî'nin ^(ks) aynı neş'e ve zevke sahip olduğu yani vahdet-i vücûda mutekid olduğunu söyleyebiliriz.

Sohbet halkasındaki dervişler eserin tercüme edilmesi konusunda ısrar ve ilhahda bulununca Hacı Bayram-ı Velî ^(ks) bu görevi “kudret vere, kudret vere” duasıyla İnce Bedreddin'e vermiştir.²⁹

²⁴ İnce Bedreddin, *Tercüme-i Lema'ât*, Hacı Mahmud Efendi, 3096, 4a-6a.

²⁵ Mikail Bayram, *Sadreddîn-i Konevî, Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, İstanbul 2012, s.130-131.

²⁶ Fahreddîn-i Irakî, *Lema'ât, Tercüme ve Şerh: Ahmet Avni Konuk*, Notlarla yayına hazırlayan: Ercan Alkan, İstanbul 2011, s. 14.

²⁷ Ercan Alkan, age, s. 14.

²⁸ Molla Camî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 683.

²⁹ Ercan Alkan, “Hacı Bayram Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lema'ât'ı”, *Hacı Bayram Velî Sempozyum Bildirileri*, s. 108; Mehmed Ali Aynî, *Hacı*

b) Şebüsterî'nin (v. 720/1320) Gülşen-i Râz'ı

Hacı Bayram'ın teşvikiyle Elvân-ı Şirâzî'ye çevirisi yaptırılan bu eser de tasavvufî düşünce açısından büyük öneme haizdir. Büyük bir ihtimalle Hacı Bayram-ı Velî bu eseri de sohbetlerinde okuyup şerh etmektedir.³⁰

c) Ahmed-i Bicân'ın "el-Müntehâ"sı

Yine Hacı Bayram-ı Velî (ks) himmet ve yönlendirmeleriyle Türkçeye kazandırılmış bu eser Füsûs şerhidir. Bu eserinde Hacı Bayram-ı Velî'nin ilmî müktesebatında yer aldığını düşünüyoruz.³¹ Ercan Alkan, bu iki eserin telife yakın olduğunu kaydederek, Lemeât'ın da tercüme/telif şeklinde olduğunu müşahhas örneklerle tesbit etmiştir.³²

Kaynaklardan bu üç kıymetli eserin Hacı Bayram-ı Velî'nin ilmî birikiminde bulunduğunu görmekteyiz. Bu eserlerin vahdet-i vücûd telakkisiyle sıkı bağlantısı, bizi onun İbnü'l-Arabî ve Sadreddin-i Konevî'nin eserleriyle de tanışıklığı olduğu kanaatine sevk eder.

Ayrıca onun Mevlânâ, Gazâlî, Kuşeyrî, Sühreverdî, Kelâbâzî, Muhâsibî vs. gibi klasikleşmiş eserler veren sûfî düşünürlerle de tanışık olduğunu kuvvetle ihtimal dâhilinde görmekteyiz.

Görüldüğü gibi Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri tam bir ilmî donanıma sahip profesörlük diyebileceğimiz "müderreslik" kariyerine sahipti. Bu ilmi kimliği ile şeyhlik de yapıp Peygamberimiz'in (sav) manevî mirasını ihraz etmesi, onu insan-ı kâmil yapmış ve asırlarca adının, tarikatının, fikirlerinin temâdisine sebep olmuştur. Yani Hacı Bayram-ı Velî, tasavvuf geleneğindeki altın kurala uyarak önce ilim adamı sonra sufi olmuştur. İşte bu yönüyle merkezî islam anlayışını ayakta tutan bir hüviyeti izhâr etmiştir.

Bayram-ı Velî, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1343/1928, s. 80-81.

³⁰ Mustafa Özkan, "Elvân-ı Şirâzî", *DİA*, XI, 67-68.

³¹ Bkz. Bahmed Bicân, *el-Müntehâ -Fusûsü'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*, İnsan Yay. İst. 2011.

³² Ercan Alkan, "Hacı Bayram-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemeât'ı", *Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu*, s.s 109-110

BAŞKA KAYNAKLARDA RASTLANMAYAN BİR RİVAYETİN DEĞERLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA: HACI BAYRAM'IN TASAVVUFA İNTİSABI VE TARİHSEL HAYATINA DAİR FARKLI BİLGİLER

In the Context of Analysis of a Narrative Not Found in Other Sources: Different
Informations About Hacı Bayram's Joining to Mysticism and His Historical Life



Doç. Dr.

HAYRİ KAPLAN

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hkaplan@cu.edu.tr

Özet

Hacı Bayram Anadolu'daki ünlü sufilerden birisidir. Ne yazık ki, onun tarihsel hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Özellikle şeyhi Hamidüddin'e intisabı konusunda erişilebilir kaynaklarımızda çok farklı rivayetler vardır. Bu çalışmada bu konuya ilişkin Molla Cami'nin *Nefahât* adlı eserinin Lamii Çelebi tarafından yapılan Türkçe çevirisinin bir el yazma nüshasında bulunduğumuz yeni bir bilgiyi analiz etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram, Hamidüddin, Aksaray, Ankara, Kara Medrese

Abstract

Hacı Bayram is one of the famous sufis in Anatolia. Unfortunately there is no detailed information about his historical life. Especially in his joining to his shaikh Hamiduddin there are very different narratives according to our available sources. On this subject we tried in this study to analyze a new information that we have founded it in a manuscript copy of Turkish translation of Molla Cami's *Nafahat* by Lamii Celebi

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram, Hamiduddin, Aksaray, Ankara, Kara Medres

Giriş

Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatı, eserleri, görüşleri, mektebi hakkındaki bilimsel, kapsamlı ve detaylı denilebilecek iki eser akla gelir. Birincisi Hacı Bayram'ın soyundan gelen Fuat Bayramoğlu ve *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı-Soyu-Vakfı* adlı eseri, ikincisi Ethem Cebecioğlu hocamızın *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi* adlı doktora tezidir. Üzerinden çeyrek aşırı aşkın bir zaman geçmesine karşın özellikle tarihi belgeler bağlamında ilk esere, bilimsel kapsamıyla ikinci esere muadil yeni bir çalışma yapılmış değildir. Sonradan birçoğu makale boyutunda ortaya konan çalışmalar ise konuyla ilgili bazı detayları aydınlatan veya yorumlayan çalışmalardır. Özellikle onun tasavvufa intisabı ve öncesindeki hayatına ilişkin, hatta meşhur olmasından sonraki dönemine dair eklenebilecek yeni ve orijinal bir bilgi, belge neredeyse yok denecek kadar azdır.

Anadolu'nun manevî mimarlarından Hacı Bayram'ın doğum tarihi ve daha ilginç ölüm tarihi konusunda bile farklı farklı rivayetler mevcuttur. Dolayısıyla, hayatının çeşitli safhalarına ilişkin zaten sınırlı olan bilgilerin, birbirinden çok farklı diyebileceğimiz rivayetlere dayanması veya bunlardan birini/birkaçını asıl almasını doğal karşılamak gerekir. Onun tasavvuf yoluna yönelişi ve Şeyh Hamîdüddîn ile diyalogları bağlamında öteden beri bilinenlerle ve günümüzde yeni eklenen rivayetler karşılaştırılıp değerlendirilerek belki çok daha farklı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilir.

Hacı Bayram Hakkında Biyografik Bilgi İçeren Kaynaklar

Telif tarihleri veya yazarlarının ölüm tarihlerine göre kronolojik olarak sıralayacağımız bu kaynakların bir kısmı doğal olarak kendinden önceki kaynaklardan nakiller yapmakta, bir kısmı ise şifahi veya menkabevi bilgilere dayanmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kaynağımız Hacı Bayram'ın vefat tarihi olarak genel kabul gören 833/1430 tarihinden hicri 94, miladi 91 sene sonra 927/1521 de telifi tamamlanan ve Lami'î Çelebi (ö. 938/1532) tarafından Molla Câmî'nin (ö. 1492) *Nefhâtü'l-Üns* adlı eserinin ilavelerle çevirisi olan *Futûhu'l-Müşâhidin* adlı

eserdir. Bu çevirinin birazdan üzerinde duracağımız yazma nüshası hariç gerek basılı gerek el yazma haldeki ulaşılabilen nüshaları Hacı Bayram'ın şeyhi Hamîdüddîn'e intisap olayıyla ilgili detaylı bilgiler içermez. Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1560) arapça telif ettiği ve 960/1558 tarihinde tamamladığı *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye* eseri, Mahmud b. Süleymân el-Kefevî'nin (ö. 990/1585), *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr*'ı Gelibululu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600) 1007/1598 yılında tamamladığı *Künhü'l-Ahbâr* adlı tarihi, Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) *Semerâtü'l-Fuâd*'ı, Bursalı İsmail Hakkı'nın (ö. 1137/1725) *Silsilenâme-i Tarîk-i Celvetî* eseri, Harîrîzâde Kemâleddîn (ö. 1299/1882), *Tibyânü'l-Vesâil*'i gibi eserler XIX. Ve XX. yüzyılda Hacı Bayram'ın biyografisi hakkındaki müstakil veya bir bölüm halinde yazılan eserlere kaynaklık etmiştir.

İntisap Olayını Detaylı Anlatan Rivayetler

İsmail Erünsal tarafından tanıtılan ve yayımlanan Abdurrahman el-'Askerî'nin 957/1550-51'de yazılan *Mir'âtü'l-İşk* adlı eserinde konumuzla ilgili yer alan şu ifadeler farklı bilgiler içermektedir:

“... Sultan Hacı Bayram'un pîri Şeyh Hamîd Sultan'dur. Sultan Hacı Bayram, Yıldırım Bâyezîd Hân'un kapucibaşısı imiş. Adı Nu'man imiş. Ol zaman ki Timur Hân Rûm'a gelüp Yıldırım Hân'ı tutar habs ider, asker târmâr olur, mezbûr [Hacı Bayram] 'azm-i Şeyh Hamîd Sultan ider.

Sultan Şeyh Hamîdüddîn el-Akserâyî ol vâkıada Bursa'dan göçüp Adana vilayetinde Ceyhun suyunun kenarında vâki' olan Sîs kal'asının tağdan cânibinde bir köyde olur imiş. Ol köyde Nebî Sûfî dirler bir 'alemdârı var imiş. Ânun evinde olurlar imiş.

Sultan Hacı Bayram'un Sultan Şeyh Hamîd ile âşinâlığı var imiş. Bu hâletde 'Azîz [Hacı Bayram] tefahhus ider. 'Arab evine gitdi, dirler. Sûret tebdîl idüp bâzîrgânum diyü 'azm-i diyâr-ı 'Arab ider. Her şehre ki varur Şeyh Hamîd hazretlerini tefahhus ider. Haberlerin alup ardlarına düşüp giderler.

Ve bi'l-cümle Adana'ya gelüp dostlarının birisinden haber alup beş altı hidmetkârı var imiş, hidmetkârları ile ol köye gelüp Nebî

Sûfî'nün evin sorarlar. Köy halkı n'eylersin dirler, ânda konarın dirler. Karye halkı eydürler: Ol bir fakîru'l-hâl kimesnedür, sen ânda huzur idemezsin, âhar yire kon dirler. Bunların sözine iltifat itmez, toğrı ânda varur. Sultan Şeyh Hamîd ile mülâkî olur. Dest-bûs ider.

'Haber-i makdem nedür, neye geldün?' dirler. 'Hal nice oldı? Yıldırım Hân öldi' dirler. 'Sultanuma ma'lûm' dirler. 'Ya muradın beyan eyle' dirler. 'Sultanuma hidmet itmeğe geldüm' dirler. 'Sen bizüm yanumuzda sığmazsın, eğer giru menzîlün murad ise himmet idelüm' dirler. Sultan Hacı Bayram eydür, 'Azîz, muradum sensin, dahî muradım yokdur' dirler. 'Ya sen bu kadar teemmülât ile buncılayın fetret zamanında bizüm ile nice olursın, buna tedârük gerekdür' dirler. Sultan Hacı Bayram eydür 'Emrün ne ise eyle olsun, rıza senündür' dirler. Şeyh Hamîd Sultan eydür 'Bu yiğitler nendür?', eyle cevâb virürler ki 'Bazı kulumdur ve bazı nökerümdür.' Pes eyle buyururlar ki 'Adana'ya var, bunların tedârikün gör, gider, gitsünler. Dervîşâne kisvet ile gel, bunda turabilesin' dirler.

Sultan Hacı Bayram ol gice gider, Adana'ya varur. Kulların azad ider. Nökerlerine icazet virüp her birini teselli ider. Olanca esbâbın [esvâbın] satup Türkâne esbâb [esvâb] alup giru dahî piyade 'azm idüp Sîs'de olan köye ahşamdan sonra gelüp Şeyh Hamîd Sultan ile mülâkî olur. 'Adunı tebdîl idelüm' dirler. 'Rıza sizün' diyüp, meğer ol eyyâm hac bayramına karîb imiş, iki üç gün var imiş, ol eyyâma münâsib olmağın Hacı Bayram diyü tesmiye iderler, fî zemâninâ ol ismiyle meşhûrdur.

Ândan Sultan Şeyh Hamîd ba'de'l-iyd 'azm-i Şâm ider. Sultan Hacı Bayram bile gider. Şam'da dahî eğlenmeyüp 'azm-i Hicâz ider. Timur Şam'a geldükde Sultan Şeyh Hamîd Kâbe'de olurlar imiş. Timur Şam'da eğlenmeyüp dönüp gider. 'Kutb bundadır, belki Kâbe'dedür, kutb olduğı vilayet alınmaz', 'Bize çok hürmet itdiler' dir imiş. Pes Sultan Şeyh Hamîd Kâbe'den gelüp Sîs'e varup Nebî Sûfî'i ve ânı alup Akserây'a gelürler. Bir yıldan sonra Hacı Bayram hazretlerine izn virür, Engürü'ye gönderürler. 'Sultanum, ne 'amel üzerine olalum? San'at bilmezsin, ne işleyelüm?' dirler. Sultan Hamîd eydür 'Ekin ek', 'Ne ekelüm?' dirler, Burçak

ek' dirler. Evvelâ Engürü'ye varup burçak ekerler. Ol tohumdur ki dahî şimdi ekerler..."¹

Günümüze kadar en çok kabul görüp nakledilen bilgi eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye'nin Mecdî Efendi (ö. 990/1590) tarafından 995/1586 yılında yapılan *Hadâiku's-Şakâik* adlı genişletilmiş tercümesinde yer alan ve özellikle şeyhiyle tanışmasına ilişkin şu ifadelerdir ki eş-Şakâik metninde bulunmamaktadır:

"Sikat-ı ashâb-ı tarikatden menkûldür ki Şeyh Hâmid-i Kayserî hazretleri Şeyh Şücâ'-i Karamânî'ye 'Engürî'de Hacı Bayram adlu bir müderris vardır. Var ânı da'vet eyle gelsün' deyü gönderdi. Şeyh Şücâ' merhûm dahî Engürî'ye varub Hacı Bayram'ı med-resesinde ders-dîr iken bulup Şeyh Hâmid tarafından da'vet eyledikde Hacı Bayram 'Da'vete icabet lazımdur' deyü kalkub Kayseriyye'ye varub Şeyh ile mülâkâ olduklarında Şeyh Hâmid Hacı Bayram'a 'ulemâ-i zâhirin mevtâsının merâtibini ve erbâb-ı bâtının mevtâsının merâtibini gösterüb 'Kangısı muhtârın olursa ânı ihtiyâr eyle!' didi. Hacı Bayram Sultan ashâb-ı bâtının hallerini rif'atde ve kendülerini se'âdetde görmeğin meşâyih tarîkını ihtiyâr idüb tarîk-ı tadrîsden ferağat eyledi."²

1054/1644-45 veya daha sonrasında yazıldığı anlaşılan *Hikâyât* adlı yazma mecmuada Hikâye-i Hâcî Bayram başlığı altında şöyle nakledilir:

"Sultan Hacı Bayram'ın mevlûdü Engürî idi. Atası bir sâlih mu'tekîd bâzîrgân idi. Bir oğlu vücûde geldi. Adını Hacı Bayram didiler. Çünkü[m] dört ay ve on günlük oldu (!) bir mübarek günde ilim ta'lîmine virdiler. Ammâ Hacı Bayram bir mertebe zekîtab' idi kim, bir kere ta'lîm kifâyet iderdi. Velhâsıl temâm mevâlî-i 'ızâm[dan] oldu. Sultan Murad Han zamanında beş yüz akçalık kadı idi. Malı dahî bî-nihâye idi.

İttifâk birgün Akserây'dan Şeyh Hamîd Sultan -aleyhi'r-rahmeti ve'l-ğufâr- Engürî'ye geliyor deyü haber virdiler. Şehrin beyi ve kadısı ve ekâbir ve a'yânı ve pîr ve civânı ve âmm ve hâss dahi kar-

¹ Erünsal, E. İsmail, *XV-XVI. Asır Bayramî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2003, s. 202-203.

² Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, İstanbul 1269 h., s. 77.

şu çıktılar. Getürüb bir müfferih makamda münzel itdiler. Ammâ Hacı Bayram her gün Şeyh Hamîd Sultan hazretlerine gelür gider oldu. Birgün ider: ‘Yâ şeyh, bu sizin tarîkınız bana gâyet hoş geldi. Sizlerden dilerin ki bizi hakikat tarîkında mürid idinüb irşadınız sebebi birle dâyre-i ‘irfâna kadem basam.’ Şeyh Hamîd eyitdi: ‘Yâ Hacı Bayram, bu dervişlik güç olur. Sen bunun gibi ‘izzeti ve ‘unvânı terk idemezsin!’ Hacı Bayram eyitdi: ‘Yâ şeyh, gücün sonu âsândır inşâallâhü te’âlâ. Zira Hak te’âlâ Kelâm-ı Mecîd’inde dahi buyurmuşdur, inne me’a’l-‘usri yüsra, der. İmdi dervişlik zahmetini ihtiyâr itdim, tek bana hemân bir hizmet buyurun’ didi. Şeyh buyurdu: ‘Var dervişlerin ayak yolunu pak eyle!’ didi. Çünkü[m] Şeyh hizmet buyurdu, Hacı Bayram dervişlerin libâsın geyüb eline bir kürek ve bir süpürge aldı, müsterâhı pak itmeğe başladı. Temâm kırk gün bu hizmeti edâ itdi. Kırk birinci gün Hacı Bayram’a Şeyh eyitdi: ‘Hizmetin temâm oldu, gel şimden giru emaneti teslim idelim’ deyü Hacı Bayram’a dua itdi. Ol dem Hacı Bayram velâyete kadem basub dahî veliyy-i kâmil olub kutb-i ‘âlem oldu.

Şeyhin dervişleri eyitdiler: ‘Yâ Şeyh! Her birimiz hizmetde kimümüz otuz yıl ve kimümüz kırk yıl müdâvemet itdük, Hacı Bayram’ın kırk günlük hizmetten ötürü kutubluk virdün’ didiler. Şeyh eyitdi: ‘Dervişler! Hacı Bayram kav ve çakmak getürdi, ben çakdum. Eğer sizin dahî kavunuz ve çakmağunuz varise getürün çakıvireyün!’ didi.

İmdi şâhım! Derviş olan âdem kalbini şöyle saf itmek gerek ki şeyh [onun] ayağına gele, dahî nâm-ı şerîfi Hacı Bayram gibi ‘âleme dopdolu ola, dahî zâhir ve bâtında riyâ râyihasından eser kalmaya, hâlisân muhlisan şerî’at kapusundan girüb tarikat râhına düşüb hakikat menziline mihmân ola. Hattâ nûrullâh birle zâtullah müşahede idüb makbûl-i Hazret-i Hakk ola.”³

Farklı Bir Rivayet

Lâmi’î Çelebî’nin (ö. 938/1532) 1012/1603 istinsah tarihli *Futûhu’l-Müşâhidîn li-Tervîhi Kulûbi’l-Mucâhidîn (Terceme-i Nefahâtü’l-Üns)*

³ *Hikâyât*, Milli Ktp./Yazma Bağışlar, no: 346/37, vr. 68b-69a.

adlı eserinde Hacı Bayram'ın doğum tarihine değinilmez ve vefatının 832/1428-29 tarihinde olduğu belirtilir ⁴. Lâmi'î Çelebî'nin 927/1521 tarihinde tamamladığı bu eserin hem baskı hem de ulaşabildiğimiz kırk civarındaki yazma nüsha metinlerinde onun vefat tarihine değinilmiş değildir. Asıl üzerinde duracağımız ve kontrol ettiğimiz diğer baskı ve yazma nüshalarda yer almayan bilgileri içermekte olan bu yazma nüshadaki "Hacı Bayram terceme-i hâli"ni aynen naklediyoruz:

"Hacı Bayram b. Ahmed Ankaravî –rahımehullâhu te'âlâ– aslında solfasl nâm karyedendür ki Ankara şehrine karîbdür, Çubuk suyunun üzerinde dere içindedür. Atasına Koyunluca Ahmed dirlerdi. Üç oğlu vardı, ulusına Bayram ve ortancasına Safiyyüddîn ve küçisine [küçüğüne] Abdâl Murâd dirlerdi. Safiyyüddîn zâhid ve dindâr kimesne idi. Murâd büdelâdan idi. Bayram ehl-i ilimden olub Ankara'da Kara Medrese didiklerine müderris idi. Şimdi ol medrese kurbunda hângâhları vardır. Ammâ tâlib-i Hakk idi. Sebeb-i tevbeleri ve ibtidâ-i sülûkleri böyle nakl olundu ki:

Ankara şehrinde Yoğun Dîvâr Mahallesinin imamına ol zeman-da Muhsin Hâce dirlerdi bir zâhid âbid kişi idi. İttifâk ânun mescidine Şeyh Ali adlu bir kimse gelür. Muhsin Hâce dahî Hacı Bayram hazretlerin alub Şeyh Ali huzuruna iletür. Ol gice müsâhabet iderler. Hacı Bayram'a ânun müsâhabetinden kavî cezbe gelüb sabah medreseye yakası yırtuk ve başı açuk ve yalın ayak gelür. Şeyh Ali dahî sabah olıcak durub şehirden taşra Çâbcâ [Çâyçâ] nâm hângâha gelüb nüzûl ider. Hacı Bayram dahî ardına düşüb ânda varur. Meğer ânda bir gûrhâne [kabristan] vardır ki taşrasından nazar olunsa içindeki meyyitler ve kadîdler görünürdi. Şeyh Ali eydür: 'Monla Bayram! Bu meyyit' deyü bir meyyite işaret eyler 'Senün gibi monla değüldi, ziyâde dânişmend idi, şimdi haline nazar eyle!' dir. Ol azîzin himmetiyle Hacı Bayram teveccüh idicek andağı mevtânın ahvâli fi'l-hâl keşf olub, görse [ki] ol işaret itdiği meyyitin ahvâli bir dürlü! Dahî hemân derûndan irâdet-i tâm

⁴ Lâmi'î Çelebî, Mahmûd b. Osmân, *Futûhu'l-Müşâhidîn li-Tervîhi Kulûbi'l-Mucâhidîn*, Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., no: 1295, vr. 434b.

getürüb şeyhin ayağına düşmek ister. Şeyh eydür: ‘Monla Bayram! Hemîn bizden nasibin yokdur!’ dir, ‘Bâkîsin Akserây’da Şeyh Hâmîd’den bulasın!’ deyüb Hacı Bayram’a veda eyler ve gider.

Hacı Bayram dahî bu hâletle riyâzata meşgul olur. Bir yıla dek üç günde bir iftar eyler, ikinci yılda dört günde bir, bu minval üzerine dokuz yıl temâm riyâzat ider. Bir karıcık [kadıncık] âna ta’âm getürürdi. Hacı Bayram’ın bu halin görüb dirdi ki: ‘Niçün kendüne güç eylersin? Çokça çokça yiyesün, kendünü za’îf itmesene!’ Hacı Bayram dahî eydürdi ki: ‘Anacuşum! Bağırsaklarum kasılmışdur, artık ta’âma kâdir değülüm.’ Âhiru’l-emr karındaşı Safiyyüddîn bunun kemâl derecede za’fın müşâhede idicek bir gün eyitdi: ‘Yeke [Abi]! Eğer bu halle gidersen korhudur ki imansız gidesin! Halkın tarîk-ı Hakk’a inkârına sebep olursın!’ –Eğer riyâzat ve mücâhedeyle bulsa Monla Bayram bulurdı dirler– ‘Bu yol yalunuz gidilmez!’ deyüb çok nasihat eyler. Hacı Bayram dahî ol nasihat tesiriyle ol yerden kalkub sürüb atasının şeyhi Şeyh Ali Zâviyesine gelür.

Muhsin Hâce ve Abacı Dede bunu ma’lûm idinüb birkaç ahabb ve ashâb, mâ-hasal yedi kişi olurlar. Hacı Bayram’ın ardınca ‘azm idüb Hacı Bayram’la Akserây’a gelüb şeyhin hândânın bulub kapusı önüne otururlar. Bir zemândan şeyh içerüden çıkub bunlara selam virüb geçüb gider ve hergiz bunlara iltifat itmez. Üç gün bunda bu halle geçinürler.

Salâhaddîn Beyim ki şeyhin dervişlerinden tend-meşreb idi, bir gün yine şeyh taşra çıkıcak eydür: ‘Hay sultanum! Şu müsülmanlar siziniçün geldi.’ Şeyh eydür: ‘Bâyâm [Balâm, Bâyim, Biliyâm?]?! Bunların istediği bizde yok, neyleyelüm!’ deyüb gerü mukayyed olmaz. Bunlar bu cevabla mütesellî olmayub yedi gün dahî şeyhin kapusın beklerler.

Bir gün yine şeyh taşra çıkıcak bu kez Hacı Bayram ikdâm idüb şeyhden kabul ibrâmın eyler. Şeyh eydür: ‘Sizin taleb ittiğünüz bizde yokdur.’ Hacı Bayram dahî ‘İmdi şol emanetden bari bizi halâs eyle, size teslim idelüm’ dir. Meğer bir zemânda Hacı Bayram kazaskere tezkireci olmuş imiş. Bir kimesne birkaç akça

virmiş kabul etmemiş. Ol kişi dahî 'Sen akçayı kabul etmezsen ben dahî tezkireyi almazam!' demiş, nâçâr ol akçayı alub bir yerde hıfz etmişler imiş. Ol akçayı şeyhe arz eylemişler. Şeyh dahî 'Emanete layık âdem imişsin!' deyüb cümlesini ol yedi kimesnenün halvete koyar.

Birkaç günden sonra ahvâl sorar. Hacı Bayram eydür: 'Bir mühîb ecder daima bana kasd eyler.' Şeyh eydür: 'Cehd eyle ki kendüni ağzına atasın! İfâkat bulıcak Hakk'dan muradın dile!' Bir gice Hacı Bayram'a yine ol hal olucak götürüb kendini ol ejderin ağzına atar. Bî-hôdluk hâsıl ider. Kendüye gelicek eydür: 'Îlâhî! Bayram'un ne mikdarı vardır ki huzurunda söz söyleye! Sen, cenâbına layıkın işle!' dir. Ba'dehû şeyhe ahvâlin i'lâm idicek şeyh eydür: 'Monla Bayram, bir nesne istemişsin ki, âna ne halâl yiter ne haram!', halvetden destur virür, sonra şeyhle hacca giderler.

Dirler ki şeyhin vefatından sonra ki Ankara'da irşada oturdular, Seyyid Nesîmî ittifâk bir gün gelüb şehrin kurbunda nüzûl ider. Şeyhe haber gönderür ki 'Hazret-i Hakk geldi, Bayram niçün ziyaret eylemez?' Cevab virmişler ki 'Gelen kim[i]se oturan dahî oldur!'

Velhâsıl Hacı Bayram hazretlerinün menâkıbı ve kerâmât-ı 'ayâniyesi çokdur, maksûd zikr-i cemîlleridür, iktisâr olundu. Vefatları hicretin 832'sindedür. Kabr-i müteberrikleri ve hângâhları yine Ankara şehrinde, ma'rûf ve meşhûrdur, ziyâretgâhdur.⁵

Görüldüğü üzere Hacı Bayram'ın şeyhiyle görüşüp ona mürid olma hadisesi bazı rivayetlere göre Ankara'da, bazılarına göre Aksaray'da, bazılarına göre Kayseri'de vuku bulmuştur. La'lizâde Abdülbâkî (ö. 1159/1746) ve Vassâf'ın (ö. 1929) ifadesine göre ise bu olay Bursa'da gerçekleşmiştir.⁶ Üstelik olayın cereyan şekli, yer alan bazı karakterler ve diyaloglar da farklıdır.

Özellikle son rivayet merkezli diğer rivayetlerle karşılaştırma yapıldığında şu hususlar dikkati çekmektedir:

⁵ Lâmi'i Çelebî, *Futûhu'l-Müşâhidin li-Tervihi Kulûbi'l-Mucâhidin*, Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., no: 1295, vr. 433b-434b.

⁶ La'lizâde Abdülbâkî, *Tarikat-ı 'Aliyye-i Bayrâmiyye*, İstanbul trs, s. 14-15; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp./Yazma Bağışlar, c. II, s. 256.

Hacı Bayram Veli'nin doğumuyla birlikte kendisine verilen adın "Bayram" veya "Hacı Bayram" olduğu anlaşılmaktadır. Ele alınan rivayetler arasında sadece el-'Askerî "Sultan Hacı Bayram Yıldırım Bâyezîd Hân'un kapucıbaşıı imiş. Adı Numan imiş.", "Şeyh Hamîd Sultan ile mülâkâ olur. 'Adunı tebdîl idelüm' dirler. 'Rıza sizün' diyüp, meğer ol eyyâm hac bayramına karîb imiş, iki üç gün var imiş, ol eyyâma münâsib olmağın Hacı Bayram diyü tesmiye iderler, fî zemâninâ ol ismiyle meşhurdur." der. Buna karşın diğer Lamî'î Çelebi'den günümüze gelinceye dek çoğu kaynağımız onu Hacı Bayram diye kaydeder. Onun halifeleri veya sevenlerince tarih boyunca yazılmış şiirlerde de asıl adının Numan olduğuna yönelik açık veya ima yollu bir ifade tespit edilememiştir. Şeriiye sicilleri ve benzeri defterlerde de aynı şekilde anılır. Günümüze ulaşan vakfiye kayıtlarında adı Hacı Bayram b. Ahmed b. Mahmud olarak anılır. Özellikle resmi evrak niteliğindeki vakıfnamelerde babasının ve dedesinin adı zikredilen kişinin lakap veya künyesi ardından asıl adının yazılması beklenir ki, bunların veya övücü nitelemelerin ardından Numan adının belirtilmiyor olması dikkat çekicidir.

Mecdî Efendi'nin "Sikat-ı ashâb-ı tarîkatden menkûldür ki Şeyh Hâmîd-i Kayserî hazretleri Şeyh Şücâ'-i Karamânî'ye 'Engürî'de Hacı Bayram adlu bir müderris vardır. Var ânı da'vet eyle gelsün' deyü gönderdi..." şeklindeki rivayet doğru telakki edilecek olursa, şeyhine intisaptan önce de Hacı Bayram'ın Hacı Bayram diye anıldığını kabul etmek gerekir.

Hacı Bayram'a ait olan şiirlerde de kendisini Bayram, Hacı Bayram diye nitelediğini görmekteyiz. Numan ismi veya bu isme nisbet içeren bir ima vs. bulunmamaktadır.

Takiyyüddîn b. Abdülkadir et-Temîmî (ö. 1010/1601) Konya kadılığı sırasında 993/1585 yılında tamamladığı ve Hoca Sa'deddîn Efendi, Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi ve Şeyhülislâm Bayramzâde Zekerîyyâ Efendi gibi âlimlerin takriz yazdığı *et-Tabakâtü's-Seniiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eserinde Hanefi âlimlerini alfabetik olarak asıl isimlerine göre sıralar ve eserin so-

nunda künye, lakap ve nisbeleriyle tanınanları zikreder. Bu hacimli eserde de Hacı Bayram-ı Veli, Hacı Bayram ismiyle alfabetik sırada yerini almaktadır. Aynen onun muhtemel kaynağı eş-Şakâik'te olduğu gibi, onun asıl isminin Numan olduğuna dair herhangi bir kayıt içermememektedir.⁷

“Adı Numan imiş” kaydını düşen el-‘Askerî’den asırlarca sonra, XIX. yy. sonlarında benzer bir kaydı Harîrîzâde Kemâleddîn (ö. 1299/1882) “Denildi ki, ismi Numan idi. Şeyh Ebû Hâmid (kds) ile buluştuğunda kurban bayramı günüydü, ona Hacı Bayram yani ‘iydü’l-hâcc lakabını verdi, o lakapla meşhur oldu.” sözleriyle belirtir.⁸

XX. yy.da Hüseyin Vassâf (ö. 1929) ise “Hacı Bayram tahsil-i ‘ulûm ederek müderrislikle Ankara ve Bursa şehirlerinde bulunmuş, Bursa’da Çelebi Sultan Mehmed Medresesi’nde ikamet ettikleri oda el-ân ziyaret olunur. Bursa’da iken Hamîdüddîn hazretlerinin türlü himayetine mazhar olup zaman-ı tesadûf kurban bayramında vaki olmakla mürşidleri Bayram tesmiye etmişti.” der.⁹

Daha sonraki kaynaklarımız ise Harîrîzâde ve Vassâf’a atıfta bulunarak veya herhangi bir esere, belgeye atıfta bulunmaksızın asıl adının Numan olduğunu zikrederler. Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925) asıl adının Numan olduğunu söylemekle beraber¹⁰, *Osmanlı Müellifleri* eserinde Hâmid-i Aksarâyî ile şeref-i mülakatları bir kurban bayramına tesadûf ettiği için mürşidi tarafından Bayram (Hacı Bayram değil) ismiyle adlandırıldığını belirtir.¹¹

Müstakîmzâde Süleyman Sa’deddîn (ö. 1202/1788) *Mecelletü'n-Nisâb* adlı eserinde “Bayrâmiyye” kelimesini açıklarken ilginç bir bilgi sunar ve “Bayram, Türkçe lafızdır, anlamı ‘kul’ demektir, Türkmenler ve Kürtler, çocukları bayramlarda doğduğunda onlara bu adı verirler.” der.¹² Sahîh Ahmed Dede (ö. 1229/1813) Hacı

⁷ Temîmî, Takiyyüddîn b. Abdülkadir el-Ğazzî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcîmil-Hanefiyye*, Dâru'r-Rifâ'i, Riyad 1403/1983, c. 3, s. 23.

⁸ Harîrîzâde, *Tibyânü'l-Vesâil*, Süleymaniye Ktp./İbrahim Efendi, no: 430/c. 1, vr. 172b.

⁹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp./Yazma Bağışlar, c. 2, s. 256.

¹⁰ Bursalı Mehmed Tahir, Hacı Bayram-ı Veli, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1329 h., s. 5.

¹¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333h., c. 1, s. 56.

¹² Müstakîmzâde Süleyman Sa’deddîn, *Mecelletü'n-Nisâb*, Süleymaniye, Halet Efendi Ktp., nr. 628, vr. 152a.

Bayram'ın 751 yılı kurban bayramı günü (8 Şubat 1351 Salı günü) doğduğunu zikrederken bayram günü doğmasından dolayı Bayram diye adlandırıldığını ima etmektedir.¹³

Şu halde Hacı Bayram Veli'nin doğumuyla birlikte kendisine verilen ismin Bayram veya Hacı Bayram olduğu kanaatinin daha makul olduğunu düşünebiliriz.

Üzerinde durduğumuz rivayetin bildirdiğine göre Hacı Bayram tasavvufla iç içe olan bir ailede yetişmiş görünüyor. Kardeşleri Safiyyüddîn zahit ve dindar, Abdal Murad büdelâdandır. Hacı Bayram ehl-i ilimden olmakla beraber tâlib-i Hak birisidir. Babası Koyunluca Ahmed de Şeyh Ali diye anılan bir zata bağlıdır. Annesi de -Bolulu Himmet Efendi'nin (ö. 1095/1684) *Tarikatnâme*'sinde belirtildiği üzere- Hacı Bayram'a hamile iken bebeğinin Allah zikrini zaman zaman işiten, karnında bir pîr-i kâmil olduğunu gören birisidir.¹⁴

Bir diğer husus “Ankara’da Kara Medrese didiklerine müderris idi” ifadesiyle bu rivayetin, daha önce Mecdî Efendi tarafından zikredilen “Melike Hatun binâ itdüğü Kara Medrese demekle ma’rûf medresede müderris oldu” bilgisini teyit etmesidir. Bu bilgi Nihat Azamat'ın “Pîr Ali Aksarâyî'nin mensubu olan el-Askerî bir mecliste Pîr Ali'ye, Hacı Bayram evlâdının, “Müderris idi, medreseden geldi, derviş oldu” dediklerini hatırlatarak görüşünü sorduğunda Pîr Ali, “Belî, onların dahi sözü gerçektir, aşk medresesinin müderrisidür; ‘ve allemnâ min ledünnâ’ dersânesinin kûşenişînidir. Azizlerimiz bu fakîre böyle takrîr ettiler deyü buyururlardı” diyerek Hacı Bayram'ın zâhirî anlamda müderris olmadığını açıkça ifade eder. Ayrıca bu dönemi inceleyen eserlerde Ankara’da Karamedrese diye bir medreseden söz edilmediği gibi, böyle bir medrese bulunmuş olsa bile Hacı Bayram'ın burada müderrislik yaptığı kanıtlanmadıkça Pîr Ali Aksarâyî'nin verdiği bil-

¹³ Sahîh Ahmed Dede, *Mecmû'atü't-Tevârihi'l-Mevleviyye, Mevlevîlerin Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 221.

¹⁴ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, (Demirbaş numarası belirtilmemiştir) vr. 5a.

giye itibar edilmelidir.”¹⁵ şeklindeki kanaatin tashihine yardımcı olacak niteliktedir. Nitekim Ankara’da Melike Hatun Medresesi, camii, vakıfları ve mahallesinden söz eden kaytların yanı sıra Ak Medrese diye anılan bir başka medresenin var olduğunu gösteren kayıtlar da gün yüzüne çıkmıştır ve çıkmaktadır.

Bir diğer husus Hacı Bayram bir süre kazaskere tezkirecilik görevini ifa ettiği ve bu başka kaynaklarda rastlanılmayan bir bilgidir. Hacı Bayram’ın Yıldırım Bayezit’e (ö. 805/1403) kapucubaşılık yaptığı rivayeti bilinmekteydi. Kapıcıbaşılık, Osmanlı devletinde resmi bir görevdi ve saray görevlilerinin önde gelenleri arasındaydı. Kapıcıbaşı olan kişi, gizli fermanları eyaletlere ulaştırır, elçilerin padişah huzuruna çıkarılışlarında koltuklarına girer, padişahın camiye çıkışında yanında bulunurdu.

Bunun yanı sıra bir diğer rivayette “...Velhâsıl temâm mevâlî-i ‘ızâm[dan] oldu. Sultan Murad Han zamanında beş yüz akçalık kadı idi. Malı dahî bî-nihâye idi.”¹⁶ şeklindeki ifade onun Ankara’da sadece müderrislik değil kadılık yapmış olabileceği ihtimalini de düşündürmektedir. Nitekim Ankara sancağının tek önemli şehri olduğu için, Ankara kazası da sancağın en büyük kadılık bölgesi idi ve Ankara kadısı sancağın, rütbesi en yüksek şer’î görevlisi idi. XVI. yy.ın sonlarından itibaren Ankara’ya atanan kadılar, "mevleviyet" payesine yükselmiş ilmiye mensupları arasından seçiliyorlardı ve yevmiyeleri 300 ile 500 akçe arasında değişiyordu. Mevleviyet kadıları genellikle sancakların ve eyaletlerin merkezi olan şehirlerin çevresindeki kazalara tayin ediliyorlardı. Ankara da böyle bir kazadır.¹⁷

Bir diğer husus Hacı Bayram’ın Aksarâyî’den önce Şeyh Ali adlı bir zatın sohbetinde bulunması ve sohbet neticesinde cezbe düşmesidir. Rivayetimize göre “Ankara şehrinde Yoğun Dîvâr Mahallesinin imamına ol zamanda Muhsin Hâce dirlerdi bir zâhid âbid kişi idi. İttifâk ânun mescidine Şeyh Ali adlı bir kimse ge-

¹⁵ Azamat, Nihat, “Hacı Bayrâm-ı Velî”, *DİA*, c. 14, s. 444.

¹⁶ *Hikâyât*, Milli Ktp., Yazma Bağışlar, no: 346/37, vr. 68b.

¹⁷ Taş, Hülya, *XVII. Yüzyılda Ankara* (Basılmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Tarih/Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı), Ankara 2004, s. 41.

lür. Muhsin Hâce dahî Hacı Bayram hazretlerin alub Şeyh Ali huzuruna iletür. Ol gice müsâhabet iderler. Hacı Bayram'a ânun müsâhabetinden kavî cezbe gelüb sabah medreseye yakası yırtuk ve başı açık ve yalın ayak gelür. Şeyh Ali dahî sabah olıcak durub şehirden taşra Çâbcâ [Çâyçâ] nâm hângâha gelüb nüzûl ider. Hacı Bayram dahî ardına düşüb ânda varur. Meğer ânda bir gûrhâne [kabristan] vardır ki taşrasından nazar olunsa içindeki meyyitler ve kadîdler görünürdi. Şeyh Ali eydür: 'Monla Bayram! Bu meyyit' deyü bir meyyite işaret eyler 'Senün gibi monla değüldi, ziyâde dânişmend idi, şimdi haline nazar eyle!' dir. Ol azîzin himmetiyle Hacı Bayram teveccüh idicek andağı mevtânın ahvâli fi'l-hâl keşf olub, görse [ki] ol işaret itdiğı meyyitin ahvâli bir dürlü! Dahî hemân derûndan irâdet-i tâm getürüb şeyhin ayağına düşmek ister. Şeyh eydür: 'Monla Bayram! Hemîn bizden nasibin yokdur!' dir, 'Bâkîsin Akserây'da Şeyh Hâmid'den bulasın!' deyüb Hacı Bayram'a veda eyler ve gider."

Ankara ile ilgili arşiv belgelerinde Yoğun Duvar Mahallesi'nden bahsedilir ki, hemen her mahallede bir mescidi bulunan o dönem Ankara'sında Yoğun Duvar Mescidi'nin varlığından da söz edilebilir. Zikredilen Şeyh Ali, Câbcâ Tekkesi hakkında sağlıklı bir tespit mümkün olmasa da, Aksaray'da bulunan Şeyh Hâmid'e yönlendirilmesiyle sonuçlanan bu manevi keşif ve cezbe olayı sonrasında sabahleyin yakası yırtık, başı açık ve yalın ayak gelmesinin bir abartı olmadığı söylenebilir.

Diğer husus bu manevi tecrübenin ardından kendi başına mücahede ve riyazat yolunu tercih ve tecrübe etmesi başka bir kaynakta yer almamaktadır. Rivayet şöyle der: "Hacı Bayram dahî bu hâletle riyâzata meşgul olur. Bir yıla dek üç günde bir iftar eyler, ikinci yılda dört günde bir, bu minval üzerine dokuz yıl temâm riyâzat ider. Bir karıcık [kadıncık] âna ta'âm getürürdi. Hacı Bayram'ın bu halin görüb dirdi ki: 'Niçün kendüne güç eylersin? Çokça çokça yiyesün, kendüni za'îf itmesene!' Hacı Bayram dahî eydürdi ki: 'Anacuçum! Bağırsaklarım kasılmışdur, artık ta'âma kâdir değülüm.' Âhiru'l-emr ka-

rındaşı Safiyyüddîn bunun kemâl derecede za'fın müşâhede idicek bir gün eyitdi: 'Yeke [Abi]! Eğer bu halle gidersen korhudur ki imansız gidesin! Halkın tarîk-ı Hakk'a inkârına sebep olursın!' –Eğer riyâzat ve mücâhedeyle bulsa Monla Bayram bulurdu dirler– 'Bu yol yalunuz gidilmez! deyüb çok nasihat eyler. Hacı Bayram dahî ol nasihat tesiriyle ol yerden kalkub sürüb atasının şeyhi Şeyh Ali Zâviyesine gelür.' Buna göre kardeşi Safiyyüddîn Hacı Bayram'ın hayatını tamamen değiştirecek olan o kararı almaya ikna etmiş olmaktadır.

Aksaray'a şeyhinin huzuruna toplam yedi kişi olarak gitmeleri, şeyhin onlara iltifat etmemesi, on gün o kapıdan ayrılmamaları, sonrasında şeyhin onları halvete sokması da diğer kaynaklarımızda yer almamaktadır. Bununla beraber gerek şeyhinin gerek Hacı Bayram'ın şeyhlik dönemlerinde kendilerine intisap edecek veya edenleri halvete sokmalarının yaygın bir uygulama olduğunu, azim ve kararlılığı test etmeye yönelik kasıtlı bazı tavırların sergilendiğini çeşitli örnekleriyle bilmekteyiz.

Son olarak zikredilen ve Hacı Bayram'ın halvette yaşadığı ilginç olay şudur: "Birkaç günden sonra ahvâl sorar. Hacı Bayram eydür: 'Bir mühîb ecder daima bana kasd eyler.' Şeyh eydür: 'Cehd eyle ki kendüni ağzına atasın! İfâkat bulıcak Hakk'dan muradın dile!' Bir gice Hacı Bayram'a yine ol hal olucak götürüb kendini ol ejderin ağzına atar. Bî-hôdluk hâsıl ider. Kendüye gelicek eydür: 'İlâhî! Bayram'un ne mikdarı vardur ki huzurunda söz söyleye! Sen, cenâbına layıkın işle!' dir. Ba'dehû şeyhe ahvâlin i'lâm idicek şeyh eydür: 'Monla Bayram, bir nesne istemişsin ki, âna ne halâl yiter ne haram!', halvetden destur virür, sonra şeyhle hacca giderler."

Büyük yılan anlamına gelen ve Hacı Bayram'ın heybetli ve korkunç diye nitelediği ejder neyi temsil etmektedir? Birbiriyle tamamen örtüşmese de rüyalarda olduğu gibi tasavvufi bazı hallerde görülen görüntüler çoğu kez sembolik işaretler içerir. Sütün ilmi, şarabın aşkı temsil etmesi gibi. Aynı zamanda ünlü bir sufi olan Abdülğani en-Nâblusî *Tâ'tîru'l-Enâm* adlı eserinde "Kendisini

bir yılanın yuttuğunu gören kimse sultanlık ve devlete nail olur.” der.¹⁸ Hacı Bayram’ın da bu rivayette anlatılan tecrübesi, Allah’tan dileği ve şeyhinin takdir edişindeki mübalağa, onun manevi bir sultanlık ve devlete nail olacağını müjdelemektedir.

Nihayetinde, doğruluğu hakkında kesin yargıya varamasak da bu rivayet en az diğer rivayetler kadar dikkate alınması gereken ilginç ve farklı bilgiler sunmaktadır.

¹⁸ Nâbluşi, Abdülğani, *Ta’tîru’l-Enâm fî Ta’bîrî’l-Menâm*, Kahire 1384 h., c. 1, s. 172; Süleyman Hasbi Tercümesi, İstanbul 1306/1889, c 1, s. 395.

HACI BAYRAM-I VELÎ DÖNEMİNDEN ANKARA'DA AK MEDRESE VE KARA MEDRESE

Ak Madrasah and Kara Madrasah in Ankara, From the Period of Hacı Bayram-ı Velî



Uzm.

ALİ KILCI

Vakıflar Genel Müdürlüğü

Özet

Ankara'nın Bizanslılardan alınmasından sonra şehrin imarı için vakıf kuranlar tarafından Saraç Sinan Medresesi, Kızıl Bey Medresesi ve Ak Medrese gibi eğitim için medreseler yaptırılmıştır. Aslanhane Zaviyesi gibi tasavvufi merkezler de yetişkinlerin eğitimi ile uğraşıyordu. Osmanlı devrinde Selçuklu medreselerinden başka yeni medreseler de yapılarak Ankara'da eğitim hayatı canlandırılmıştır. Bunlardan Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatında önemli yeri olan Ak Medrese ve Kara Medrese isimli iki medrese öne çıkmaktadır. Selçuklu devrinde kurulan Ak Medrese ve Osmanlı devrinde yapılmış olan Kara Medrese onun için önem arz eden medreselerdir.

Hacı Bayram-ı Velî önce Kara Medrese'de müderrislik yapmış, daha sonra dergâhının camisini Ak Medrese'ye bitişik olarak yaptırmıştır. Augustus Mabedi Anadolu ve Ankara'nın kültür tarihi ve arkeolojisi için çok önemli bir yapı olmakla birlikte, Türkler tarafından çeşitli değişiklikler yapılarak yüzlerce yıl medrese olarak kullanılması günümüzde unutulmuştur. Yapı medreseye çevrilirken arkasında bulunan eyvan, altı türbe, üstü dershane olmak üzere eklenmiştir. Bazı araştırmacıların Bizans eklentisi dediği bu kısım yapıdaki Türk mührüdür. Tarih boyu Ankara şehrinin "Ak Medresesi- Beyza Medresesi" olarak kullanılan bu yapının sadece arkeolojik yönü öne çıkarıldığı için halkımız ve ilim adamlarımızın sahip olduğu bilgiler noksanıdır. Ayrıca sorumlu kuruluşlar da aynı bakışa sahip olduklarından yapı bütün özellikleri ile ele

alınarak onarılamadığından bir kalıntı olarak ayakta durmaya çalışmaktadır.

Kara Medrese Melike Hatun tarafından bitişindeki Öğle Mescidi ile birlikte XV. yüzyılda yaptırılmıştır. Yüzlerce yıl Ankara'nın eğitim hayatına can verdikten sonra harap olan Kara Medrese'den de Ak Medrese'de olduğu gibi Ankaralıların haberi yoktur.

Arşiv belgeleri ve çeşitli kaynaklardan faydalanılarak vakıf yoluyla meydana gelmiş olan bu yapılar hakkındaki Osmanlı devri bilgilerine ulaşılarak durumları aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, medrese, vakıf, arşiv, belge.

Abstract:

After the capture of Ankara from Byzantines, the benefactors built madrasahs such as Saraç Sinan Madrasah, Kızıl Bey Madrasah and Ak Madrasah, for education purposes. In addition, mystical institutions such as Aslanhane dervish lodge were engaged in education of elderly. In Ottoman period, education life became more alive in Ankara by means of the construction of new madrasahs in addition to the Seljuk ones. Among them the ones called as Ak Madrasah and Kara Madrasah, two important madrasahs from the period of Hacı Bayram-ı Veli, come into prominence. Ak Madrasah from Seljuk period and Kara Madrasah from Ottoman period were two important institutions for him.

First, Hacı Bayram-ı Veli worked as a teacher in Kara Madrasah, then made the mosque of his dervish lodge to be built adjacent to Ak Madrasah. Augustus Temple was a highly important building in terms of the cultural history and archaeology of Ankara, as well as its usage as a madrasah by Turks for hundreds of years with a variety of changes has been forgotten today. During its transformation to a madrasah, an iwan, above of which was used as a tomb and below part was used as a classroom, was added at the back side. This part, interpreted as a Byzantium addition by some scholars, was in fact Turkish seal to the building. Since, only the archeological side of the building called as Ak Madrasah-Beyza Madrasah of Ankara city, was given priority for long years, there is restricted information on the building. In addition, since the responsible bodies have the same vision, the building has not been preserved in terms of all its character defining features and as a result stands as a ruin.

Kara madrasah was constructed together with the adjacent Oğle Mescidi by Melike Hatun in 15th cc. People of Ankara are unaware of Kara Madrasah as in the case of Ak Madrasah, lie in ruins after hundreds of year's education service in Ankara.

The conditions of above mentioned buildings, built by waqf, will be explained in detail by using archival and literature sources and information in the Ottoman period.

Key words: ottoman, madrasah, waqf, archive, document.

Giriş

Tarihin her devrinde Anadolu'nun merkezi olan Ankara şehri, Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde de bu özelliğini sürdürmüştür. Bölgenin yönetildiği idari bir merkez olmasının yanında eğitim konusunda da dikkat çeken bir şehirdir. Selçuklu devrinde Kızıl Bey Medresesi(13. yy)¹, Saraç Sinan Medresesi(1288)² ve Ak Medrese Ankara'nın bilinen bazı eğitim yapılarıdır. Ankara'da Beylikler ve bilhassa Osmanlı devrinde 25 kadar medrese bulunmakta olup³, Ak Medrese ve bir barakayı andıran Saraç Sinan Medresesi hariç, bu medreseler günümüze gelememiştir. Evliya Çelebi Ankara medreseleri arasında, Mustafa Paşa Medresesi, Taşköprüzâde Medresesi, Seyfeddin Medresesi ve Hüsrev Kethüda Medresesini sayar, meşhur ilim tahsil edildiğini ve mimari şekilleri için, çeşitli odaları, dershane kubbeleri olduğunu ve öğrencilerine oda ücreti, aydınlatma ücreti ve et ücretinin bolca verildiğini söyler⁴. Ankara medreseleri konusuna Ankara tarihi üzerine yapılan çalışmalarda yer verildiğini görüyoruz. Bu konunun ilk araştırmacıları Özer Ergenç ve Rıfat Özdemir'dir⁵.

Ankara, Bursa, Edirne ve İstanbul gibi bir Osmanlı başşehirli olmasına karşılık Osmanlı Beyliğinin kuruluşunda manevi önderlik yapan Hacı Bayram-ı Veli hazretleri, bu devirdeki sıkıntılı durumdan kurtularak yükselip devlet haline gelmesinde dönemin en önemli manevi mimarlarından biri olmuştur. Onun hayatında önemli yerleri olmakla birlikte şimdiye kadar sadece isimleri bilinen Ankara'daki iki medrese konusuna dikkat çekeceğiz. İsmi Ankara ile özdeşleşen Hacı Bayram-ı Veli'nin buradaki iki medreseyle olan ilgisi dikkat çekmektedir. Önceleri Ankara'daki Kara Medrese'de müderrislik yapan Hacı Bayram-ı Veli, daha sonra

¹ Cevdet, Muallim(1932)Zeyl-i alâ Fasl "el-ahiiyeti'l -Feteyânî't -Türkiye"fi Rihlet-i İbni Batuta, İstanbul, s.248.

² Kılıcı, Ali," Ankara Saraç Sinan Camisi 2008 Yılı Restorasyonu", XIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Denizli, 2011, s. 319-326.

³ Özdemir, Rıfat(1986), XIX Yüzyılın İlk Yarısında Ankara, Ankara, s.51.

⁴ Dağlı, Yücel-Kahraman,S.Ali (2003) günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul, C.2, s..523.

⁵ Ergenç, Özer (1980). XVII. yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler, Osmanlı Araştırmaları I, İstanbul, s.99; Özdemir, R (1986), age, s.51-65.

kurduğu Bayramilik tarikatının asitanesini Ak Medrese'nin yanına yaptırmıştır⁶. Ak ve kara kelimelerinin Ankara'da birer medrese ismi olarak var olduktan sonra Hacı Bayram-ı Veli hazretlerinde birleşmiş olması da enteresan bir durumdur. Osmanlının küçük bir beylikten dünya hâkimi bir devlet haline gelmesini bu iki kelimenin Hacı Bayram-ı Veli'nin şahsında yanyana gelmesiyle yorumlamanın yanlış olmayacağını düşünüyoruz. Başta arşiv belgeleri olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalanılarak vakıf yoluyla meydana gelmiş olan bu yapılar hakkındaki Osmanlı devri bilgilerine ulaşılarak durumları aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Şimdiye kadar Augustus Tapınağı'nın Türkler tarafından Ak Medrese adıyla kullanıldığını ve yapının Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini ele alan bir özel bir çalışmaya rastlayamadık. Kara Medrese (veya Melike Hatun Medresesi) için Hacı Bayram-ı Veli'nin bu medresede müderrislik yaptığının söylenmesi dışında detaylı bir çalışma da göremedik⁷.

Ak Medrese

Ulus'ta Hacı Bayram-ı Veli Camii'nin bitişiğindeki Ak Medrese, antik bir yapı olarak Augustus Tapınağı adıyla yüzyıllardır bilim adamları ve tarihçilerin dikkatini çeken bir yapı olmuştur⁸. Romalılar devrinde geniş bir avlunun ortasına yapılmış olan Augustus Tapınağı'nın avlu duvarının bir parçası halen Hacı Bayram Camii'nin batısında yer almaktadır. Yapı Bizanslılar tarafından kiliseye çevrilirken, arka kısmındaki duvar yıkılmıştır. Ankara'yı Bizanslılardan fetheden Türkler bu kısma bazı ilaveler yaparak tapınağı medreseye çevirmişlerdir. Bu sırada yapının daha önce yıkılan kuzeydoğusuna, üstü derslane, alt kısmı da türbe olarak yapılmış bir

⁶ Turan, F. Ahsen, "Hacı Bayram-ı Velinin Hayatı", Hacı Bayram-ı Veli, Ankara, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayını, s.145.

⁷ Şahin, Kamil (1991) "Ankara'da Melike Hatun Vakıfları", Vakıflar Dergisi, XXII, Ankara, s.76-82; Çınar, Hüseyin (2012). "Ankara'da Vakıf Kuran Kadınlar", Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu, Ankara, s. 287-322.

⁸ Texier, Charles (2002). Küçük Asya, (Çeviren Ali Suat) 2. Cilt, Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı yayını, Ankara, s. 445; Koşay, Hamit Zübeyr (1957) "Ankara Augustus Mabedi Kazısı", Anatolia Anadolu, S. 2, Ankara, s. 133-135.

eyvan kısmı ilave edilmiştir⁹. İki renkli taşla örülmüş olan bu kısmı bazı araştırmacılar Bizans eklentisi olarak nitelendirmelerine karşılık, yapıdaki bir Türk mührüdür. Muhtemelen Selçuklu devrinde medreseye çevrilen yapının kuzey doğusuna ekli, Türk devri mimari özelliğini taşıyan eyvan, bu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde medrese olarak kullanılan tapınağın içinde kerpiç duvarlarla bölünmüş on adet medrese odası olduğunu seyyah H. Dernszchwam söylemektedir.¹⁰ Ak Medrese II. Bayezid devri Osmanlı medreseleri arasında “yirmili medreseler” payesindedir¹¹.

Evliya Çelebi'nin Ankara medreseleri arasında saydığı Taşköprüzâde Medresesi, Ak Medrese olmalıdır. Çünkü seyyah, Ak Medrese'yi müderrislerinden Taşköprülü Muslihiddin Mustafa'nın ismi ile anmıştır¹². Arşiv belgelerinde medresenin kurucusu hakkında bir kayıt bulunmamaktadır¹³. Ancak Etnografya Müzesi'ne Hacı Bayram Veli Camii minaresinin dibinden getirilen mermer bir kitabe müze envanter listesine medrese kitabesi olarak kaydedilmiştir. Girift bir sülüs hat ile yazılan ve biraz aşınmış olan kitabe üç satırdan meydana gelir.

Arapça kitabenin okunabilen iki satırı:

“ve men dar’ul-ahireti ve sea leha sa’yuha fe ulaike kane sa’yuha meşkura

*Ceddede imareti haze’l-medreset’il-mubareketi el-abd Mehmed bin Ebi bekr’il-Hemdanî”*¹⁴

Oldukça aşınmış, tarih kısmı biraz fazla silinmiş olan bu kitabeden Hemedanlı, Mehmed bin Ebi Bekr isimli bir hayır sahibi tara-

⁹ Michell, Stephan (2008). Ankara'daki Roma imparatorluğu Tapınağı ve İmparator Augustus'un Başarılarının Yazıtı, Ankara, s.14.

¹⁰ Dernszchwam, Hans (1988). İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, (Çev. Yaşar Önen) Ankara, s.256.

¹¹ Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1976, s.74.

¹² Dağlı, Yücel-Kahraman, S. Ali (2003) günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul, s.523.

¹³ Ak medresenin Şeyh İzzeddin tarafından kurulduğu iddiasına katılmıyoruz. Bkz: Şahin, Kamil (2005). “Ankaralı Seyh İzzeddin Vakıfları ve Ak Medrese (Oğüst Mabedi)”, *Vakıflar Dergisi*, XIX, Ankara, s. 47.

¹⁴ Etnografya Müzesi, Taş Eserler Kataloğu, 35 (yenisi:28606). Sırada kayıtlı (48x62) mermer levha; Mübarek Galib, Ankara, C.2, s.41 (78-54).

fından bir medresenin yenilendiğini öğreniyoruz. Sistemli bir şekilde bu kitabe çözülebilirse konunun aydınlatılmasında önemli mesafe almış olacağız. Bu kitabenin, bulunduğu yer ve “yenileme” kelimesini göz önüne alırsak onun Ak Medrese’ye ait olması gerekir.

Ak Medrese Vakfının gelir getiren akarları

1523, 1530, 1572 yıllarında yazılan tahrir defterlerinde vakfın hamam mukataası hissesinden günlük 42, yıllık 15.120 akçe, Murtazabad’a bağlı Zaviye karyesindeki zeminden 2500 akçe olmak üzere toplam 17.620 akçe geliri olduğu kayıtlıdır¹⁵. Osmanlı Arşivindeki 937/1530 tarihli Tapu Tahrir Defteri’nde Ankara’daki bu hamamın Fakih Hamamı olduğu kayıtlıdır¹⁶. Bu hamamın Kale-dibi Hamamı olduğunu Rebiulahir 1013 / Haziran-Temmuz 1604 tarihli¹⁷ ve 5 Rebiulahir 1016/30 Temmuz 1607 tarihli (bu tarihte hamamın kirası 16.000 akçe) iki belgeden öğreniyoruz¹⁸. Ancak Tabakhane’deki vakfın gelirinin çoğunluğunu getiren bu hamam bilemediğimiz bir zamanda yıkılınca vakfın geliri azalmıştır.

Murtazabad’daki mezranın Kazan Tekke Köyündeki (Turasan) Bey Zaviyesi yanında olduğu 1572 tarihli tahrirde kayıtlıdır.¹⁹ Bu defterde ayrıca Vakfın Haymana ve Kulu arasında, Altıpınarı yakınında yer alan Danişmend Mezraasındaki iki çiftlik ve değirmenin 1200 akçe geliri olduğu, bu paranın yarısını Kulu Şeyh’e evlatlık vakfı olarak, yarısı da Ak Medrese’ye verildiği kayıtlıdır. Böylece Ak Medrese Vakfının yıllık geliri toplamının 18.720 akçe olduğu anlaşılmaktadır²⁰.

¹⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 1 Zilhicce 929 /11 Ekim 1523 tarihli, 117 Nolu, Ankara Sancağı Mufassal Defteri, s. 31b; Anonim, (1993). 438 sayılı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, Defteri, 937/1530, I, Kütahya, Kara-hisâr-ı Sâhib, Sultan-önü, Hamid ve Ankara Livâları, -Dizin ve Tıpkıbasım-, Ankara, s.367; Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, 979 /1572 tarihli, 558 nolu Ankara defteri, varak: 43/a.

¹⁶ Anonim, (1993). age, s.367; Ergenç, Özer (1980). XVII. yüzyılın Başlarında Ankara’nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler, Osmanlı Araştırmaları I, İstanbul, s.99 (yazar bu hamamın Tabakhane Hamamı olduğunu yazmıştır).

¹⁷ Ankara Şer’i Sicil Arşivi, 695, 0033 A5.

¹⁸ Ankara ŞSA 1006, 0010 A4.

¹⁹ TKGMA, 558 nolu defter, varak: 43/A.

²⁰ TKGMA, 558 nolu defter, varak: 51/a. Bu mezranın Kulu ilçesine yakın olması ve tasarruf eden kişinin Kulu Şeyh ismini taşıması bu ilçenin isminin kaynağını olduğunu düşünüyoruz.

Vakfın Giderleri

Ak Medrese vakfında, müderris, müteveli(yönetici) ve cabi(tahsildar) görev yapmakta ve ücret almaktadırlar. Mütevellilik görevi genellikle müderrislere verildiği bazı belgelerde görülmektedir. Vakfın gelirinden ayrıca e'ali (yüce kişiler) cihetine para ödenmekte idi. Medresenin tamir masrafı da olmalıdır. 1523 tarihli tahrir defterinde, Mevlâna Muhiddin'in müderris, müteveli Hacı Bali bin Hacı Mehmed ve muid Mevlâna Taceddin'in beratları olduğu kayıtlıdır. Vakfın yıllık gelir ve gideri 17620 akçedir²¹. 1572 tahririnde de vakfın aynı miktarda geliri vardır²².

Ak Medresenin Müderrisleri arasında aynı zamanda Ankara kadısı olan, 927/1520'de vefat eden Amasyalı Ali Efendi, Üstad-oğlu Taceddin İbrahim, 911/1505'den önce Taşköprülü Muslihiddin Mustafa, 8 Ramazan 991/25 Eylül 1583'de Ahmed Efendi olup, 1063 /1652-3 yılındaki müderrisi Recep Efendi aynı zamanda vakfın mütevellisi idi²³.

Arşivlerde Ak Medrese'nin sonraki yüzyıllardaki durumu ve yapılan görevli tayinleriyle ilgili belgeler bulunmaktadır.

Ak Medrese Vakfına yevmi iki akçe ile müteveli olan Ali'nin ölümü ile yerine 19 Muharrem 1166 /26 Kasım 1752 tarihinde Ömer tayin edilmiştir²⁴.

Ak Medrese'nin yarım hisse müderrisliğine sahip olan Mehmed 23 Ramazan 1185/ 26 Aralık 1787 tarihinde kendi rızasıyla görevinden oğlu Alâeddin lehine çekildiği²⁵,

Müderris es-Seyyid Mustafa'nın vefat üzerine bu görevin 16 Rebîulevvel 1202 / 26 Aralık 1787 tarihinde Mehmed ibn Osman'a verildiği²⁶,

Nısf (yarım) hisse müderris olan Mehmed bin Ömer'in çocuksuz vefat etmesi üzerine yerine 16 Safer 1246/6 Haziran 1830 tarihinde Mehmed bin Cafer'in tayin edildiğini, şer'i sicil kayıtların-

²¹ BOA, 117 Nolu Ankara Sancağı Mufassal Defteri, s. 31b.

²² TKKKA, 558 nolu defter, v. 43a.

²³ Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1976, s.74.

²⁴ VGMA, Defter:1061, s.131.

²⁵ Ankara ŞSA, 845 0052 B 2.

²⁶ Ankara ŞSA ,863_0042 000 190.

dan öğreniyoruz²⁷. Bu kayıtlara göre o tarihte medresenin iki müderrisi olduğunu göstermektedir.

Ak Medrese vakfının 1286 /1870 yılı bütçesinin kayıt edildiği bir belgede mütevellisi Abdurrahman Efendi marifetile yapılan 1870 senesi muhasebesinde Medresenin aşardan gelen 1378 kuruş gelirinin mütevellî ve müderrise verildiği anlaşılmaktadır²⁸.

Osmanlı devri sonlarında Ak Medrese vakfının gelirleri azaldığından binasının bakımı yapılamamış ve diğer giderleri karşılanamamış olmalıdır. Medresede eğitime ara verildiğini, vakfın kısıtlı gelirlerinin sadece müderrislerine verilmeye devam edildiğini çeşitli arşiv belgelerinden öğreniyoruz. 20 Temmuz 1873 tarihli bir tezkirede medresenin, Hacı Bayram-ı Veli hazretleri türbesine bitişik, mermerden sanatkarane olarak Roma hükümdarı Ağustos'un yaptırdığı, müslümanların fethinde medreseye çevrilerek Beyzaiye Medresesi ismiyle anıldığı, zamanla harab olunca Hacı Bayram-ı Veli Dergahı şeyhlerinden Muhlis Baba tarafından bazı kısımları yıktırılıp taşlarının bahçesine yığıldığı, vakfın yıllık aşar bedeli olan toplam 1378 kuruşun halen vâkıfı hayr ile anan müderrisleri Abdurrahman ve Ömer Efendilere verilmek yerine burada yapılacak ıslahhane ve nümunehaneye (müze) verilmesi istenmektedir²⁹. 24 Rebiulevvel 1290 / 21 Haziran 1873 tarihli bir belgede de Ak (Beyza) Medresenin uzun süredir harap olması sebebiyle kullanılmadığından, yapının tamir edilerek ıslahhane olarak kullanılması teklif edilmiş³⁰, yapının medrese vasfının değiştirilemediği için bu teklifler kabul görmemiş, yapı günümüze harap halde gelmiştir.

Ayrıca gurre-i Cemaziyelevvel 1290/ 27 Haziran 1873 tarihli bir belgede de harap halde olan medresenin müderrislerine verilen 1.370 kuruş maaş bedelinin binanın tamiri için kullanılması istenmektedir.³¹

²⁷ Ankara ŞSA, 916-0072-126.

²⁸ BOA-EV.MH.01478.00283 numaralı ve 1286 tarihli belge.

²⁹ BOA-EV.MKT.0684.0008 numaralı ve 24 cemaziyelevvel 1290 tarihli belge.

³⁰ BOA, EV.MH.01641/38 nolu ve 24 Rebiulevvel 1290/21 Haziran 1873 tarihli belge.

³¹ BOA, EV. IDM 02/10 nolu belge.

Yapının 1834 yılında hamam yapılmak için Edhem Baba tarafından kasten yıktırılırken yapılan şikâyet üzerine³², sadece cami tarafındaki duvarlarının yıkımı sırasında durdurulmasından sonra devlet bir soruşturma yaptırmıştır.³³

Yapı Cumhuriyetin ilk yıllarında Ankara'da kurulmakta olan müzenin deposu olarak kullanılmıştır.

Ak Medrese 1929 yılında, tapunun 12 pafta, 51 ada, 2 parselinde, 703 m² olarak şehremaneti (belediye) adına kayıtlı iken daha sonra VGM adına tescil edilmiştir.

Tapınak, tapuda medrese olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü adına kayıt edilmiştir. Vakıf bir yapı olmakla birlikte, ilim âlemince sadece arkeolojik yönleriyle ele alındığından Vakıflar Genel Müdürlüğüne Kültür ve Turizm Bakanlığının sorumluluğuna bırakılmıştır. Hacı Bayram Camii'nin onarımı sırasında tapınağı da uygulamaya içine alarak bir proje hazırlatan Ankara Büyük Şehir Belediyesiince elde koruma kurulu onaylı bir proje olmadığından restorasyonu yapılamamıştır. Bu dönemde yapının yaşatılması konusunda bir bilim kurulu oluşturulmuş olmasına rağmen bazı geçici uygulamalar dışında köklü bir restorasyon (onarım) yapılamamıştır.

Bu mabedin, bir medrese olarak kullanıldığı için günümüze gelebildiği unutulmamalıdır. Tarih boyu Ankara şehrinde "Ak Medrese-Beyza Medresesi" isimleri ile bir eğitim kurumu olarak kullanılan bu yapının bütün özellikleri ile ele alınarak onarılması ve Türk dönemi ihmal edilmeden geleceğe miras bırakılması bizler için vicdani bir borçtur.

Kara Medrese (Melike Hatun Medresesi)

Hacı Bayram-ı Veli'nin müderrislik yaptığı Kara Medrese, Melike Hatun tarafından yaptırıldığından arşiv kayıtlarında Melike Hatun Medresesi diye anılmaktadır. Ayrıca bazı belgelerde Sevdaiye, Sevda şeklinde ismi geçen medresenin de bu yapı olması gerekir.

³² Mamboury, Ernest(1934), Ankara Gezi Rehberi, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları, s.254.

³³ Koşay, H. Zübeyr -Orgun, M. E Zarif - Bayram, Sadı - Tan, Erdoğan (2014). Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti Çağlarında Türk Kazı Tarihi, Cilt.1, Ankara'dan BOA, BEO.27/1996 numaralı ve 30.6.1892 tarihli belge.

I. Murad'ın (XIV. yüzyıl) subaşlarından Eyne Bey'in çağdaşı olduğu ve o dönemde Ankara'da yaşadığı bilinen Melike Hatun'un kimliği konusundaki bilgiler sınırlıdır³⁴. Hatuniye Camii'nin Ahi Şerafeddin'in hanımlarından Habibe Hatun tarafından yaptırıldığı şeklindeki bir bilginin ilmi bir kaynağa dayanmadığını düşünüyoruz³⁵.

Evâhir-i Ramazan 1027 / 19 Eylül 1618 tarihli bir fermânda "Ankara'da merhûm Sultân Alaaddin kızı merhûme Melike Hâtunun binâ itdüğü Cedid nâm medrese " şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Belgenin bu kısmının, o zaman memurlarının bir yanlışı olduğunu düşünüyoruz. I. Murad'la çağdaş olan Melike Hatun'un Selçuklu sultanının kızı olması mümkün değildir³⁶. Ancak bu belgeye göre Kara Medrese'nin diğer adının Yeni Medrese olabileceğini öğreniyoruz. Melike Hatun vefat edince Kirişçiyan Mahallesinde kendi bahçesine yaptırdığı külliye'nin yanına defnedilmiştir.

Medrese, Doğanbey Mahallesi, Taşcılar ve Pala Sokakların keşiştiği yerde mescit ölçüsündeki Melike Hatun Camii ile bir bütün teşkil ediyordu. Medresenin tapuda 30 pafta, 226 ada, 8 parseldeki Melike Hatun Camii'nin yanında olduğu bilinmektedir. Bu parselin bitişiğindeki 7 parsel, evkaf hazinesi adına, 107 m² alanlı, ahşap iki hane şeklinde kayıtlıdır. O sıralarda mektep ve medreseler hazineye devredildiğinden Kara Medrese'nin buradaki "hazineye ait 308 m², ahşap hane ve arsa" vasıflı 6 nolu parsel olduğunu düşünüyoruz³⁷. Cami parselinin karşı köşesinde Hatuniye çeşmesi, arkasında Hatuniye mezarı yer almaktadır. Halen caminin yerinde baraka şekline bir dükkân olup, her ikisinin biraz ilerisinde Melike Hatun'un yapımına maddi katkıda bulunduğu Eynebey'in Hamamı bulunmaktadır³⁸.

³⁴ VGMA, 579 nolu defter, 339. sayfa, 151. sırada kayıtlı, 804/1405 tarihli Eyne Subaşı Vakfı.

³⁵ Özmen, Fatih, (2004), Türkiye Selçuklu devleti ve Beylikler Dönemi'nde Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Master Tezi, Ankara, s.83.

³⁶ Ankara ŞSA, 703, 0016 A 991.

³⁷ Bu yıllarda kapatılan medreselerin arsaları üzerine okul yapılması.

³⁸ Şahin, Kamil (1991) "Ankara'da Melike Hatun Vakıfları", Vakıflar Dergisi, XXII, Ankara, s.76; Çınar, Hüseyin-Gümüşçü, Osman (2002). Osmanlıdan Cumhuriyete Çubuk Kazası, Ankara, s.243; Çınar, Hüseyin (2012). "Ankara'da Vakıf Kuran Kadınlar", Tarihte Ankara

Bu bilgiler doğrultusunda Melike Hatunun vakıflarını üçe ayırdığı görülmektedir. Bu vakıfların hayratı ve gelirleri ayrıdır. Hayratının ilki Öğle Camii diye de bilinen Melike Hatun Camii'dir. Melike Hatun bu cami için, Melike Hatun Hamamı, Subaşı Eynebey Hamamı, Eski Hamam ve Öğle Hamamı adlarıyla anılan hamamın yapımı sırasında para verdiğinden hamam gelirinden kendine tayin olunan 17 akçenin 4 akçesini yaptırdığı mescidin masrafına ve 2 akçesini cami imamına vakfetmiştir³⁹. Eyne Bey bu hamamı, Balıkesir'deki zaviyesine gelir getirmek üzere yaptırmıştır⁴⁰. Cumhuriyet devrinde mülkiyeti Maliye Hazinesi adına tescil edilen hamam, Vakıflar Genel Müdürlüğünce devr alınmış, 1992 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğünce onarılarak kullanıma açılmıştır.

Melike Hatun Camii, 1835, 1910 yıllarında onarılmıştır. Daha sonra kadro harici bırakılan cami zamanla yıkılmış, arsası kiraya verilmiştir⁴¹. Melike Hatun vakfı 1924 yılında mazbut vakıflar arasına alınarak Vakıflar Genel Müdürlüğü idaresine geçmiştir. Halen caminin yerinde bir dükkân bulunmaktadır.

Melike Hatun'un ikinci hayratı mezarına bitişik yaptırdığı çeşmesidir. Kitabesi olmayan çeşme çeşitli zamanlarda yenilenmiştir. Çeşmenin 4.329 kuruşa tamamlanacağı konusunda hazırlanan belgelerden biri 21 Safer 1320/ 30 Mayıs 1902 tarihli olup bu tarihte yeniden yapılmıştır⁴². Mezarın bulunduğu yerdeki Melike Hatun bahçesinin gelirini mezarı başında cüz okunması için vakfetmiş olup, 1572 yılında geliri 1500 akçedir⁴³. Melike Hatun'un çeşmesinin arkasındaki mezarı, 4 Zilkade 1109/ 14 Mayıs 1698 tarihli bir

Uluslararası Sempozyumu, Ankara, s.292 (289).

³⁹ Ergenç, Ö.(1995). age, s. 27, dip not. 82; Şahin, K. (1991) agm, s. 78. BOA, 117 Nolu, 928 tarihli Ankara Sancağı Mufassal Defteri.

⁴⁰ VGMA, 579 nolu defter, 339. sayfa, 151. sırada kayıtlı, 804/1405 tarihli Eyne Subaşı Vakfı. Hamam 1928'den önce Ankara Belediyesi tarafından bir ara gaz deposu olarak kullanılmıştır. Galib, M 192), a.g.e, s. 32.

⁴¹ İ. Hakkı Konyalı Melike Hatun'un camisini, "Câmi duvarlarının alt kısmı taş, üst kısmı kerpiçtir. Sağ kısmında alttan üç, üstten dört penceresi vardır. Sağında son cemaat yerinden çıkılan kısa ve şerefesiz bir minaresi vardır. Son cemaat yerini ve antresini altı adı tahta sütunun ve iki yan duvarının tuttuğu bir saçak örter" şeklinde anlatmaktadır. Konyalı, İ.H.(1978), Ankara Camileri, s. 52. Etnografya müzesinde Öğle Cami kapısı diye teşhir edilen cevizden yapılmış kapı kanadı bu camiye ait olmalıdır.

⁴² BOA, EV. MKT. 2870/13

⁴³ TKKKA, 558 nolu defter, v..

arşiv belgesinde Melike Hatun Türbesi olarak kayıt edilmiştir.⁴⁴ Buna göre Melike Hatun cami ve medrese ile birlikte kendisine bir türbe yaptırmış olabileceği gibi öldükten sonra onun için bir türbe yaptırılmış da olabilir⁴⁵. Günümüzdeki Melike Hatun mezarı etrafı demir parmaklıkla çevrili bir alandır. Baş ve ayak taşı mevcuttur. Sekiz köşeli bir sütun şeklindeki baş taşındaki Arapça kitabeden çıkan ebced hesabına göre 795 / 1393 yılında vefat etmiştir⁴⁶. Melike Hatun'un mezartaşında Arapça yazılmış kitabenin okunuşu:

Küllü şey'in hâliki ilâ veçhi leh'ul-hükmü ve ileyhi turceûn
Ğafer'Allahu lehû bi-rahmetihu ve lehu ruhu cennet-i naîm
Allahümm'el-hakkı li-mutihi tarih ve kıyle felehu seleme min
Rabbi Rahim.⁴⁷

Melike Hatun'un üçüncü hayratı olan Kara Medrese için 928/1523 ve 972 tarihli vakıf tahrir defterlerinde Kasaba'ya tabi Solfasol Köyünde arazi ve değirmen ile Balgat Köyün timarının nısfını vakfettiği kayıtlıdır⁴⁸.

Bazı araştırmacıların verdikleri bilgilere göre Melike Hatun, Girendos (Girindos) Köyü, Balgat Köyü, Ravlı (Akyurt), Beycegez, Kilisecik ve Busaklar (Pursaklar) köylerini vakfetmiştir. Solfasıl köyündeki arazilerin gelirleri tahsis olunmuştur. Medresenin, Solfasıl Köyü ve Edhem Baba'nın kullandığı çiftlikten yıllık 4831 akçe geliri vardır. Vakfın 1572 yılındaki geliri 8942 akçedir⁴⁹.

Arşivlerdeki Melike Hatun Medresesine çeşitli vakıf kayıtlarından biri Kara Medrese vakfına müteveli tayinine ait Evâil-i Receb 1035/ 10 Mart 1626 tarihli berattır.⁵⁰

⁴⁴ Ankara ŞSA, 264 nolu, s.220 Hük. 478.

⁴⁵ Çınar, H (2012). agm, s.291.

⁴⁶ Çınar, H. (2012), a.g.m, s.292.

⁴⁷ Şahin, K. (1991), a.g.m, s.76.

⁴⁸ BOA, 117 Nolu, 928 tarihli Ankara Sancağı Mufassal Defteri, s. 19b; TKKKA, 558 nolu defter, varak: 30b-31a

⁴⁹ Şahin, Kamil (1991) "Ankara'da Melike Hatun Vakıfları", Vakıflar Dergisi, XXII, Ankara, s.79; Çınar, Hüseyin-Gümüşçü, Osman (2002). Osmanlıdan Cumhuriyete Çubuk Kazası, Ankara, s.243; Çınar, Hüseyin (2012). "Ankara'da Vakıf Kuran Kadınlar", Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu, Ankara, s.292.

⁵⁰ Ankara ŞSA, 708 Nolu A.Ş. S. 22 sh. 149 sr. 452.

Medresenin Murtazabad'daki vakfının müvelliliğine müderris Ali Efendinin tayini hakkında evâil-i Ramazan 1131/ 11 Temmuz 1720 tarihli bir belge vardır⁵¹.

Zilkade 159/Kasım -Aralık 1746 tarihli bir belge de de Sevda Medresesi vakfının kura ve mezarileri için mütevellî olarak Hafız Mehmed ibni kasım bir akçe ile tayin edilmiştir⁵².

4 Rebiulahir 1263 / 8 Kasım 1793 tarihinde müderris Süleyman Efendi kendi rızası ile görevini dört oğluna devretmiş⁵³

Medresede müderris olan Abdülhalim'in vefatından sonra yerine kardeşleri Ahmed ve Osman'ın tayin edildiği 19 Muharem 1283/3 Haziran 1866 tarihli belgede kayıtlıdır⁵⁴.

20 Kanun-ı evvel 1319/ 2 Ocak 1904 tarihli bir belgede, vakfiyesi bulunmayan medresenin mamur ve içinde talebelerinin olduğu, öşür gelirlerini alan müderrislerin binanın tamirini de yaptıkları kayıtlıdır⁵⁵.

Yapı daha sonra harap olmalı ki 26 Ağustos 1329 / 8 Eylül 1913 tarihinde medresesinin tamiri hakkında düzenlenen birinci keşif cetvelinin yapılan incelemede usulüne uygun olarak düzenlenmediği, medreseye ait mufassal harita, kullanılacak malzemenin cinsi ve miktarının bildirilmesi gerektiğine dair İnşaat ve Tamirat Müdüriyet-i Umumiyesi'nce müzekkere düzenlenmiştir.⁵⁶

8 Cemaziyelahir 1315/ 4 Kasım 1897 tarihli bir belgede Melek Hatun Medresesi'nin müderrislik cihetinin nısfına mutasarrıf olan Hoca Kara Salih Efendi'nin yerine Ahmed Tevfik Efendi'nin tayin olunup yedine berat verilmesi hususunda yazılan maruz kaydı⁵⁷.

Melike Hatun XIV. yüzyılda yaşadığından onun eserlerini de aynı yüzyıla tarihlememiz gerekir. Hacı Bayram Veli'nin müderrislik yaptığı Kara Medrese'de XIX. yüzyıla kadar eğitim sürdü-

⁵¹ Ankara ŞSA, 781_0070 A2.

⁵² VGMA, 1061 nolu defter, s.118.

⁵³ Ankara ŞSA, 185-331.

⁵⁴ Ankara ŞSA, 963_0034 B3.

⁵⁵ VGMA, DEFTER 2465, s. 49.

⁵⁶ BOA. EV.MKT. 147/16.

⁵⁷ Ankara ŞSA, 991_0171 B2.

rülmüştür.⁵⁸ Medresenin 8 Şubat 1933'te vefat eden Zeynel Abidin Efendi isimli bir müderrisi bilinir⁵⁹.

Medreseye Kara Medrese isminin verilış sebebini ve mimari şeklini tespit edemedik. Son zamanlarda harâbe halinde iki büyük kapılı bir bina olduğu rivayet edilmektedir⁶⁰. Sokak kenarında görülen mimari parçaların medreseye ait olması muhtemeldir. Günümüzde burada medreseye ait olması muhtemel zar başlıklı bir söve parçası bulunmaktadır.

Sonuç

Hacı Bayram-ı Velî ile ismi özdeşleşen Ak Medrese ve Kara Medrese günümüzde Ankara'nın unutulmuş değerleridir. Halkımızın bu unutulmuş eserlerinin gelecek nesillere en iyi şekilde aktarılması konusunda ilgisizliğı terk edip, ciddi bir şekilde sahip çıkması gerekmektedir. Bunun için yapının mümkün olduğunca iyi bilinmesi gerekir.

Genelde Ak Medrese, Augustus Mabedi diye meşhur olup tanınmasına karşılık medrese yönüyle bilinmemektedir. Hacı Bayram-ı Velî'nin camisini antik bir yapıya bitişik olarak yaptırması da bir hoşgörü konusu olarak ele alınır. Ancak esas hoşgörü bu antik yapının yıkılıp malzemesi ile yeni bir medrese yapmak yerine, Bizanslıların tahrip ettiğı yapıyı bir eğitim kurumu olarak, aslını bozmadan kullanılmasıdır.

Ankara'nın kültür tarihi ve arkeolojisi için önemli bir yapı olan tapınak günümüze oldukça iyi bir durumda gelebilmiştir. Ak Medrese'nin sadece arkeolojik bir yapı olmadığı, Türkler tarafından yüzlerce yıl medrese olarak kullanılması göz önünde tutularak bütün özellikleriyle ortaya çıkarılacak bir şekilde onarılması gerekmektedir.

Günümüzde perişan haldeki Melike Hatun külliyesi yeniden ele alınarak tarihimize yakışır bir şekilde canlandırılmalıdır. Ön-

⁵⁸ Baltacı, Cahid (1978). XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul, s.570.

⁵⁹ http://www.guzelankara.net/?page_id=1311- 08 Mayıs 2016

⁶⁰ Şahin, K. (1991) a.g.m, s. 77.

celikle cami yeniden yapılmalı, Melike Hatun mezarı yeniden düzenlenmeli, çeşmenin onarımı yapılarak suyu akıtılmalıdır. Özel mülkiyete geçen Kara Medrese'nin istimlak edilerek üzerindeki yapının kaldırılması ve Sarı Kadı Medresesi gibi ayağa kaldırılmasını diliyoruz.

Kaynaklar

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 117 Nolu, 928 tarihli Ankara Sancağı Mufassal Defteri. Anonim, (1993). *438 sayılı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, Defteri, 937/1530, I, Kütahya, Kara-hisâr-ı Sâhib, Sultan-önü, Hamid ve Ankara Livâları*, -Dizin ve Tıpkıbasım-, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ankara.
- Tapu ve Kadastro Kuyud-u Kadime Arşivi, 558 nolu Ankara Evkaf Defteri. BOA-EV.MH.01478.00283 numaralı ve 1286 tarihli belge.
- BOA EV.MH.01641/38 nolu ve 24 Rebiulevvel 1290 tarihli belge.
- BOA-EV.MKT.0684.0008 numaralı ve 24 cemaziyelevvel 1290 tarihli belge.
- BOA, EV. IDM 02/10 numaralı belge.
- BOA, BEO.27/1996 numaralı belge.
- BOA, EV. MH.01641/38 nolu ve 24 Rebiulevvel 1290 tarihli belge.
- BOA, EV. MKT. 2870/13 numaralı belge.
- VGMA, 579 nolu defter, 339. sayfa, 151 sırada kayıtlı, 804 tarihli Eyne Subaşı Vakfı.
- 715 Nolu AŞSD, 29 sh. 46 Hük. No: 176 numaralı belge.
- 792 Nolu AŞSD, 106 sh. Hük. No: 190 numaralı belge.
- 708 Nolu A.Ş. S. 22 sh. 149 sr. 452 numaralı belge.
- BOA, EV. MKT. 450/ 87 numaralı belge.
- Baltacı, Cahid (1978). XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul.
- Dağlı, Yücel-Kahraman, S. Ali(2003) günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul.
- Cevdet, Muallim (1932).Zeyl-i alâ Fasl “el -ahıyyeti'l -Feteyânı't -Türkiye” Fî Rihlet-i İbni Batuta, İstanbul.
- Çınar, Hüseyin-Gümüşcü, (2002), Osmanlıdan Cumhuriyete Çubuk Kazası, Ankara.
- Çınar, Hüseyin (2012). ” Ankara’da Vakıf Kuran Kadınlar”, *Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu*, Ankara, s. 287-322.
- Dernschwam, Hans(1988). İstanbul ve Anadolu’ya Seyahat Günlüğü,(Çev. Yaşar Önen) Ankara.
- Erdoğan, Abdülkerim (2013), Ankara Hamamları ve Kaplıcaları, Ankara.

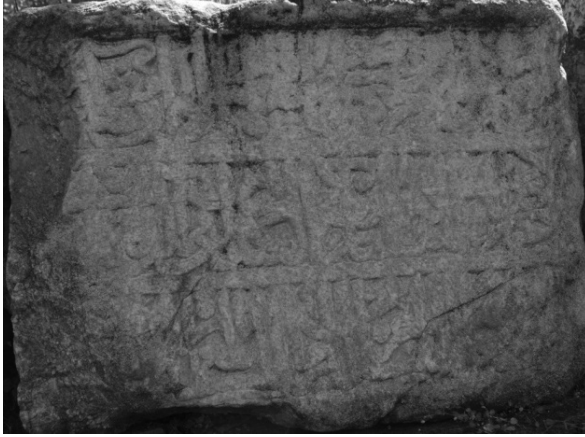
- Konyalı, İ.H.(1978), Ankara Camileri, Ankara.
- Galib, Mübarek (1928), *Ankara*, Ankara.
- Ergenç, Özer (1980). XVII. yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler, *Osmanlı Araştırmaları I*, İstanbul, s.99.
- Ergenç, Özer (1995). Osmanlı Klasik Dönem Kent Tarihçiliği'ne Katkı XVI. yüzyılda Ankara ve Konya, Ankara.
- Konyalı, İ.Hakkı(1978), Ankara Camileri, Ankara.
- Koşay, Hamit Zübeyr (1956). Ogüst (Augustus) Mabedi Hacı Bayram Camii ve Türbesi Kılavuzu, Maarif Basımevi, Ankara.
- Koşay, H. Zübeyr -Orgun, M. E Zarif - Bayram, Sadi - Tan, Erdoğan (2014). Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti Çağlarında Türk Kazı Tarihi, Cilt.1, Ankara, TTK.
- Mamboury, Ernest(1934),Ankara Gezi Rehber, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Michell, Stephan (2008).Ankara'daki Roma imparatorluğu Tapınağı ve İmparator Augustus'un Başarılarının Yazıtı, Ankara.
- Şahin, Kamil (1991) "Ankara'da Melike Hatun Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*, XXII, Ankara, s. 77-82.
- Şahin, Kamil (2005) "Ankaralı Seyh İzzeddin Vakıfları ve Âk Medrese (Ogüst Mabedi)", *Vakıflar Dergisi*, XIX, Ankara, s. 43-54.
- Texier, Charles (2002). Küçük Asya,(Çeviren Ali Suat) 2. Cilt, Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı yayını, Ankara.
- Turan, F. Ahsen, (2011)"Hacı Bayram-ı Velinin Hayatı", Hacı Bayram-ı Veli, Ankara, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayını, s.131-172.

Ekler

AK MEDRESE

1-Ak Medrese kitabesi, Etnografya Müzesi, 2-Ak Medresenin dersane eyvanı

Taş eserler, 35(28606) sırada kayıtlıdır



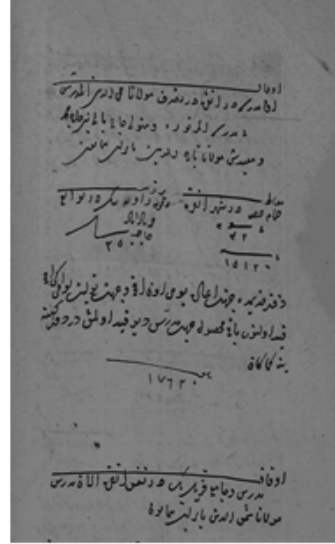
3-

Başbakanlık Osmanlı Arşivi , 117 Nolu, 928/1523
tarihli Ankara Sancağı Mufassal Defteri sayfa: 31a

• Evkâf-ı Ak Medrese Der Ankara

- Der tasarruf-ı Mevlâna Muhiddin el-müderriş fi medrese el-mezbûre ve mütevellî Hacı Bali bin Hacı Mehmed ve müd... Mevlâna Taceddin bâ-berât-ı hümayûn.
- Mukataa-i hamâmı hisse-i der şehri-i Ankara, fi yevmü 42, fi sene 15.120.
- Ber zemîn karye-i Zâviye der tevbâii Murtazaâbad, Hâsıl 2.500.

Defter-i kadîmde cihet-i alâ yevmü on akçe ve cihet-i tevliyet yevmü iki akçe kayd olunub bâki mahsûl cihet-i müderriş deyü kayd olmuştur defter-i köhnede yine kemâkân. Yekûn: 17.620



4-

Başbakanlık Osmanlı Arşivi 438 sayılı 1537 tarihli
Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, s. 367

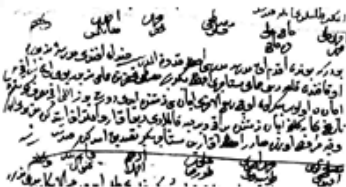


Vakf-ı Ak Medrese der nefsi-i Ankara

Mukataa-i hamâm-ı Fakih der şehri Ankara
yevm: 42 sene: 15120

zemîn-i ... an-karye-i Zâviye der- tâbî
Murtazaâbad 2500
Yekûn: 17620

Fakih Hamamının, Kaledibi Hamamı olduğu
Ankara Şer'i Sicil Arşivi, 695, 0033 A5 kayıtlı.



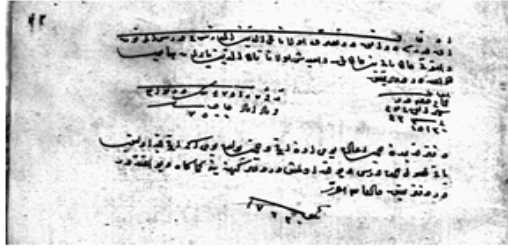
5-

TKGMA, 558 nolu defter, sayfa 43/A

Evkâf-ı Ak Medrese der-Ankara der-tasarrufu Mevlânâ Muhyiddin el-Müderriş fi medreseti'l-mezbûre ve müteveffâ Hacı Bâli bin Hacı Mehmed ve mu'ideş Mevlânâ Taceddin bâ-berât-ı hümâyûn deyu mukayyed der-defter-i atîk.

Mukâta'a hamam-ı çifte der-şehri Ankara fi yevm 42 fi sene 15120
Mezra'a an-kurb-ı zâviye-i (Turasan) Bey der-tevâbîr-i Murtazaâbad. hâsıl 2500

Defter-i kadîmden cihet-i e'âlî yevmî 10 akçe ve cihet-i tevlîyet yevmî 2 akçe kayıd olunub bâkî mahsûl cihet-i müderriş deyu kayıd olmuş der-defter-i köhne yine kemâ-kân deyu mukayyeddîr der-defter-i atîk hâliyen yine mukarrer. Yekûn:17620



6-

TKGMA, 558 nolu defter, varak: 51/A

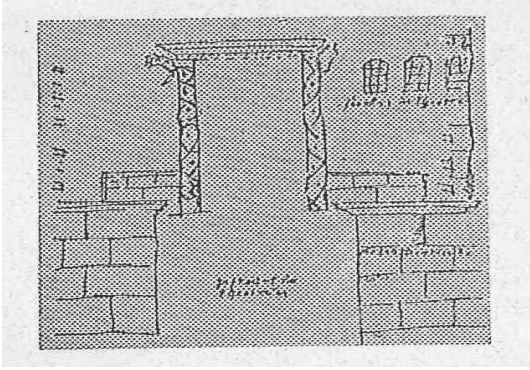
Mezra'a-i Danişmend iki çiftlik vakıf yeri vardır vakf değirmeni vardır Aydın Şeyh veledî Danişmend tasarruf ider deyu kayıd olunmuş der-defter-i köhne el-hâletü hâzihi in'âm alınubdur bâ-berât-ı hümâyûn el-ân pâdişâhımızdan in'âm tecdîd-i berât eyledi deyu mukayyed der-defter-i atîk ve hâliyen Kulu'nâm Dervîş in'âm-ı evlâdındandır deyu Ankara Kadısı Mevlânâ Şükrullah ve rikâb-ı mu'allâyâ arz itmegin nisfına mezbûr Kulu Dervîş mutasarrıf olmak fermân olunmağın ve nisfı dahi Ak Medrese'ye tayîn olunub defter-i cedide kayıd olundu bi'l-fi'î Kulu Dervîş berât ile mutasarrıf dır.

Mezra'a-i mezbûre hükm-i hümâyûnla müceddeddir bir tarafı Altılar Kal'asına ve bir tarafından Karakayalı Boğazına ve bir tarafdı Altıpınarına ve bir tarafdı Kızılağıl ve bir tarafdı Kırkpınar ve bir tarafı Karaaspağlar kurbundadır ki kayaya muntehidir bermûceb-i hükm-i hümâyûn ve hüccet-i şer'iyye deyu mukayyeddîr defter-i atîk.

Hâsıl an'î-galle ve gayrihi 1200,



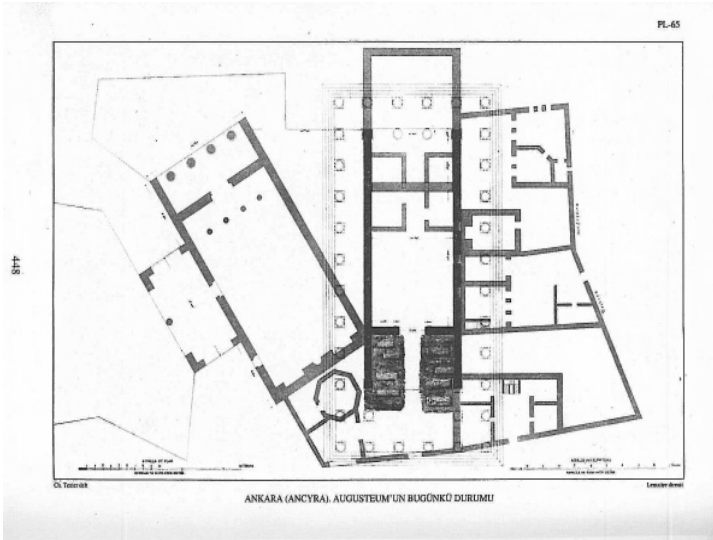
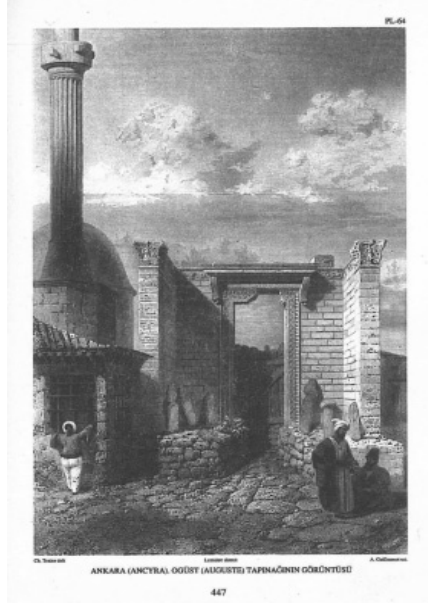
7-Ak Medrese 16. Yüzyıl gravürü(Hans Dernszchwam)



8-Hollanda, Rijskmuseum'daki Ankara resminde Hacı Bayram-ı Veli Camii(Semavi Eyice'den)



9- 19. Yüzyılda Ak Medrese gravürü ve Hacı Bayram Camisi ile krokisi(Charles Texier'den)



Toplam. 1378 kuruş

Masarıfat

Medinei mezbure de ahaliye... ciheti: 250

Medinei mezburede ikamet eden talibe verilen..ciheti: 445

690

Beyanı ali müteveli mümaileyhin uhdesinde olan

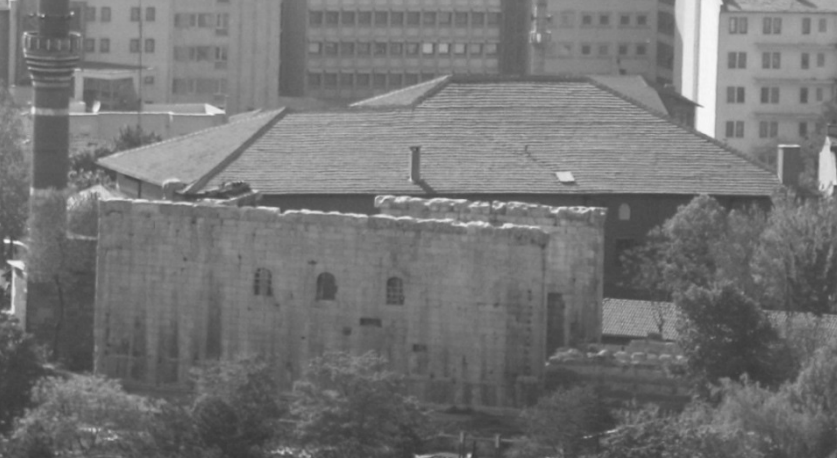
Müderislik vazifes: 688

:1378

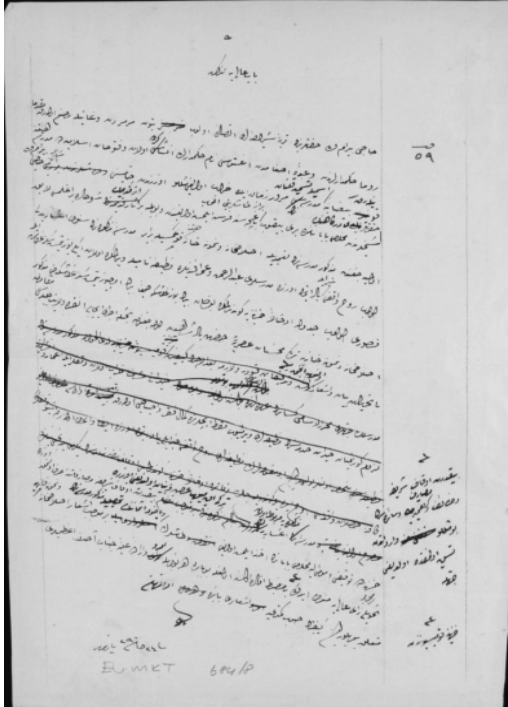
12- Ak Medrese müze deposu (1925- Belko Arşivi)



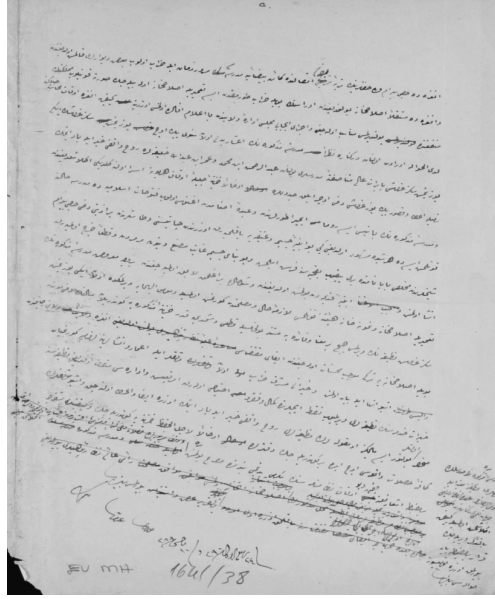
13- Hacı Bayram-ı Veli Camii ve Ak Medrese



14-BOA-EV.MKT.0684.0008 numaralı,
24 cemaziyelevvel 1290 / 20 Temmuz 1873 tarihli belge

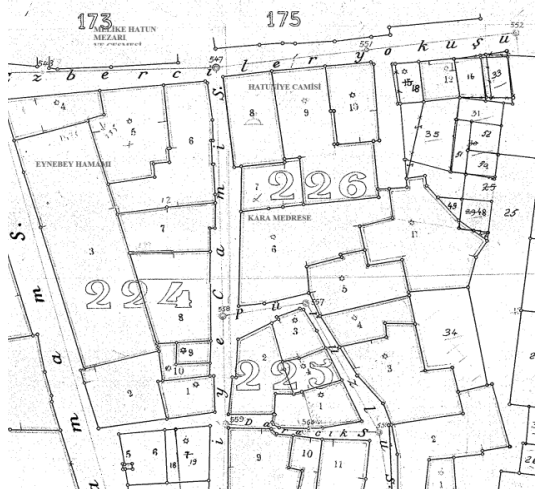


15-BOA-EV.MH.01641/38'de kayıtlı ve 24 Rebiulevvel 1290
/10 Mayıs 1873 tarihli bir belge



KARA MEDRESE

16- Melike Hatun Külliyesi Tapu Haritası (Altındağ Belediye-
si Arşivi)



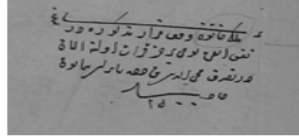
17- 1924 Ankara Haritasında Melike Hatun Camisi (Cami, Yengebey Camii diye kayıtlı, A. Yüksel Arşivi)



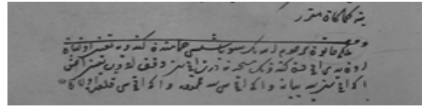
18-

BOA 117 Nolu, 928 tarihli Ankara Sancağı Mufassal Defteri, sayfa 18b

Bağçe Melike Hâtûn vakf-ı mezâr-ı mezkûredir
nefs-i Ankara yevmi bir cüz kıraât oluna el'ân
der-tasarruf-ı Muhiiddin Fakih bâ-berât-ı hümayûn.
hâstı; 1500



Vakf-ı Melike Hâtûn
Vakf. Melike Hâtûn Merhûm Eyne Beğ Subaşı
tamamından kendüye ta'yin olunan
onyedi akçeden kendünün mescidine 4 akçesini vakf
edüb ta'yin itmiş.
iki akçesini Seyyid Sinan ve iki akçesini Seyyid
Mahmud ve iki akçesi kalf olana.



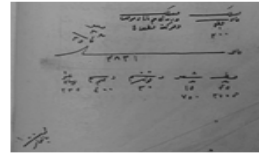
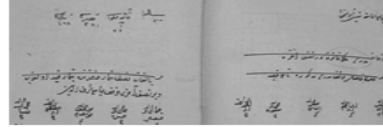
19-

BOA 117 Nolu, 928 tarihli Ankara Sancağı Mufassal Defteri

Sayfa: 19a
Câmi'i imâmına ta'yin olunmuş.

Evkâf-ı Medrese-i Melike Hâtun Der Nefs-i Ankara
Karye-i Solfazıl vakf-ı medrese-i mezkûre tâbi'i
Kasaba Hatîlî veled-i İlyas, imâm
Hâsıl: 4831
Hinta müd 45, 2700
Sa'ir müd 15, 750
Resm-i kovan 30
Resm-i ganem 400

Sayfa: 19b
Bad-ı havâ 100
Asiyâb-ı hâne kit'a 1, müd 1, 27
Resm-i çift, 481
Resm-i bennak, 108

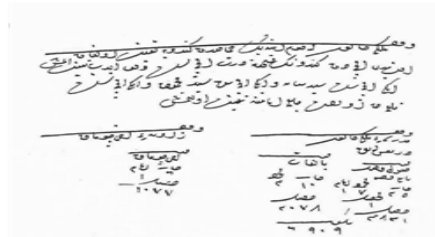


20-

BOA, 1537 tarihli 438 nolu tahrir defteri, s.364

Vakf-ı Meleki Hatun merhum Eyme
Bey Hamamından kendüye tayin
olunan onyedî akpeden.....

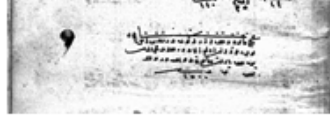
Vakf-ı Medrese-i Melik Hatun
(Meleki Hatun) der-nefs-i Ankara
Karye-i Solfazıl tâbi'i Kasaba,
Karye-i Balgat, Yekun: 6909



21-

Tapu ve Kadastro Kuyud-u Kadime Arşivi, 558 nolu Ankara Evkaf Defteri.

- **Sh:30 An-bahçe-i Melike Hâtun**
- vakf-ı kura-yı mezkûre der-nefsi Ankara yevmi bir cüz kirâat oluna el-ân der-tasaruf-ı Muhyiddin bin Dede idâ-berât-ı hümayûn deyu mukayyed der-defter-i atik.
- Hâsıl 1500



Sh: 31/a Vakf-ı Melike Hâtun
Eyne Bey Subaşı Hamamından 17 akçe mescidine, 4' nin 2 akçesi Seyyid Sinan ve 2 akçesi Seyyid Mahmud'a ve 2 akçesini kalfa olan câmi' ine ta'yin etmiş.
Evkâf-ı Medrese-i Melike Hâtun der-nefsi Ankara.
Karye-i Solfasıl Vakf-ı Medrese-i mezkûre tâbi' -i Kasaba(köydeki Vakıf tarlalarını kullananlar ve ücretleri yazılıdır)

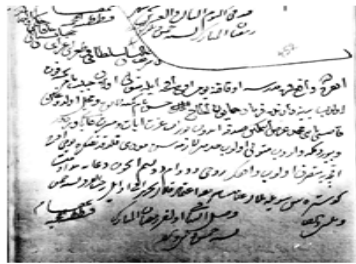


31/b Hâsıl 4831

Karye-i Balgata nısf-ı tımar defterinde tımar kayıtlı olup ve bir nısf-ı âhîri vakf-ı câmi' -i Şerafeddin deyu mukayyed der-defter-i atik yine kemâ-icân mukarrer(Balgatta vakıf tarlaları kullananlar ve ücretleri yazılıdır)
Hâsıl 2278

22-

Ankara ŞSA,708-22 sh-149 sr. 452 Nolu, evâili Receb 1035/ 10 Mart 1626 tarihli belge
Kara medrese vakfı mütevellisi Habîb'in vefatından sonra yerine Hasan'ın tayinine ait berat



KÜNHÜ'L-AHBAR'DAN HAREKETLE HACI BAYRAM'IN KÜLTÜR ÇEVRESİNE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME



Prof. Dr.

ALİ ÇAVUŞOĞLU

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Türk İslam Edebiyatı Anabilimdalı Öğretim Üyesi.

Özet

Gelibolulu Ali'nin *Künhü'l-Ahbar* adlı meşhureseri Hacı Bayram'ın kendi adıyla anılan yola sahip, yol açıcı bir şahsiyet olduğu hem kendi döneminde hem de daha sonraki zamanlarda oldukça etkili bir ilim ve tasavvuf ehli olduğuna şahadet etmektedir. Hem devlet ricali hem ilim ve sanat insanları hem de halk kendisine tazimde bulunmuş, ondan layıkı ile istifade etmeye çalışmışlardır.

Hacı Bayram gibi beyaza çekilmiş bir eser telif etmeksizin mesaisini halka yararlı işler yaparak ve insan yetiştirerek geçirmiş şahsiyetlerin fikir ve hayata bakışlarını ortaya koymak için kendisine yakın iki kültür çevresinden hareket etmek gerekmektedir. Hacı Bayram için bunlardan biri şeyhi somuncu Baba'nın kültür çevresi, diğeri ise kendisi ve yetiştirmiş olduğu talebelerinin kültür çevresidir.

Somuncu Baba'nın oğlu Hakiki Baba'nın yetişmesinde ne kadar etkili olduğu Hakiki Baba'nın eserlerinden anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında fazla ayrıntılı bilgiye sahip olmamamıza rağmen gerek halifesi olmuş gerekse kendisinden feyz almış aşağıdaki şahsiyetler de bize Hacı Bayram'ın kim olduğunu yeterince göstermektedir.

Anahtar sözcükler: Künhü'l-Ahbar, Hacı Bayram, Somuncu Baba, Hakiki Baba, Kültür çevresi

Summary

Famous book of Kunhu'l-Ahbar by Gelibolulu Ali bear witness that Hacı Bayram is a person who has a path called by his own name and also is a personality opens new roads and both too impressive person in his era and the next periods. Statesmen, scientists, person of arts and people too, respected him and tried to benefit from him.

Persons whom thought and life conceptions like Hacı Bayram how they see the life without owning an accomplished book li-

ved a life to work doing goods for people and busy to raise human it is necessary conducting his own two cultural environment. For Hacı Bayram one of these the cultural environment of Somuncu Baba whom his shaykh and the other his own culture and cultures of the students he educated.

It is understood from the books of Hakiki Baba that how his effectual on the raising of Hakiki Baba the son of Somuncu Baba. In spite of not having detailed information about his life both his khalifs and persons enjoyed from him adequately indicates who is Hacı Bayram.

Key words: Kunhu'l-Ahbar, Hacı Bayram, Somuncu Baba, Hakiki Baba, Cultural environment.

Hacı Bayram-ı Velî'nin Kültür Çevresi

Bu bildiride *Künhü'l-Ahbar*'daki Hacı Bayram-ı Velî kültür çevresi ile ilgili bilgiler ve dönemin bazı özellikleri değerlendirme konusu edilecektir.

Künhü'l-Ahbar'da Hacı Bayram-ı Veli, 20 yerde “Hacı Bayram”, 1 yerde “Hacı Bayram-ı Ankaravî” ve 4 yerde de “Şeyh Hacı Bayram” adıyla geçmektedir ve kısaca Ankara'nın Çubuk Suyu yakınlardaki Sol adındaki karyeden olduğu, akli ilimleri tahsilden sonra ulema arasında şöhret bulunca aynı kasabada müderris olduğu sonra Şeyh Hamid'den feyz aldığı, nihayet manevi dünyada meydana getirdiği etkiyle Ankara'nın kendisini sevenler ve müritleriyle dolduğu, sayısız kerametlerinin olduğu belirtilmektedir.

“Bunlar kâr-hâne-i sūf ve beyne'l-bilâd mevsūf olan Engüri'dendür ki esahhı Ankara'dur. Aslâda tevellüd itdükleri Ankara muzâfâtından Sol nâm karyedür ki Çubuk Suyı nâm nehriin kurbında vâkidür. Pes şeyh-i büzürgvâr ilm-i ma'kûli tahsîl-i tâm idüp beyne'l-ulemâ iştihâr-ı tâm buldukda kasaba-i mezkûredeki medârisün birine müderris olmuşlar, ba'dehu terk-i tedris idüp sâbuku'z-zikr Şeyh Hâmid huzûrına vusûl bulmuşlar, felâ-cerem ol azîz-i muhterem hizmetünde gâyetü'l-kusvâ olan müdde'âsına nâil ve tezkiye-i nefis ve tasfiye-i kalb ve galebe-i rûh-efzâsına mütevâsıl oldukdan sonra ol diyâr halkının kulûbı kendülere müncezib olup meymenet-i himmeti ile niceler kat'ı merâtib itmîşler hattâ ol diyâr-ı ma'mûretü'l-aktâr mürîdîn ü ahıbbâ ile tolmuş, âkıbet şehri-i mezbûrede vefât idüp mezâr-ı pür-envârı mazann-i

icâbet-i duâ olup ile'l-ân ziyâretgâh-ı kibâr u sığâr idügi taayyün bulmuş. Mez(b)ûrın kerâmât-ı aliyyesine nihâyet yokdur, zuhûr eyleyen âsâr-ı inâyet-irşâdı be-gâyet çokdur. (44a-44b)”

Bayramilik kültürü, Bayramiliğin etkilendiği ve etkilediği kültürler bugün de varlığını sürdürmekle birlikte zihni, ruhi ve maddi boyutuyla bir bütün olarak kamilen yaşandığı zamanların Hacı Bayram-ı Velî'ye en yakın halkalar olacağı aşikardır.

Künhü'l-Ahbar'ın başka sayfalarında nakledildiğine göre Hacı Bayram'dan feyz alarak önemli konumlara yükselmiş ve birinci halka olarak adlandırabileceğimiz halkada on dokuz şahsiyet bulunmaktadır. Bunlar: **Bedreddîn ed-Dakîk, Bedreddîn-i Ahmer, Baba Nehhâs-ı Ankaravî, Şeyh Salâhaddîn, Muslihiddîn Halife, Ömer Dede, Şeyh Lutfullâh, Şeyhî, Kemâl Halvetî, Akbıyık, Yazıcıoğulları Muhammed ve Ahmed, Mevlânâ Bahâeddin Bin Lütfullâh, Ak Şemseddîn, Habîb-i Karamânî, Şeyh Ramazân, Baba Yûsuf, Aşki ve Şeyh Muhyiddin**'dir.

Haklarında en fazla bilgi verilen şahsiyetler Akbıyık, Aşkî, Baba Yusuf-ı Seferihisarî, Akşemseddin, Şeyhî, Şeyh Habîb-i Karamanî, Şeyh Muhyiddin ve Yazıcıoğulları'dır. Diğerleri hakkında verilen bilgiler Hacı Bayram'dan feyz alarak keramat-ı aliyye ulaştıklarının belirtilmesinden ibarettir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin hocası Somuncu Baba ve yine Somuncu Baba'dan feyz almış olan Şeyh Şücaaddin-i Karamanî ve Şeyh Muzafferüddin'i de Bayramiyye kültür çevresinin birinci halkasında sayabiliriz.

Hacı Bayram hazretlerinin muktesabatı ya da kültürü üzerinde döneminde okutulan akli ve nakli ilimler, Somuncu Baba hazretlerinden aldıkları ve yine Somuncu Baba aracılığıyla Şeyh Ali Erdebilî ve Beyazid-i Bistami etkisinden söz edilebilir.

Künhü'l-Ahbar'da Bayramiyye çevresindeki şahsiyetlerin menkıbevi ve tarihi hayatları, kültür çevreleri incelendiğinde karşımıza çıkan en önemli hususun tedrisat ve amel noktasında ulaşılmış oldukları kalite olduğu görülmektedir. Zamanın şeriat ve tasavvuf ilimlerinde otoritesi olan Somuncu Baba, Hacı Bayram-ı Velî

ve kültür çevrelerine dair nakledilen bilgiler az da olsa, bu kaliteyi fark etmemek mümkün değildir.

En başta Somuncu Baba'nın arzu etmediği halde Sultan Bayezid tarafından Bursa Ulu Camii'ne vaiz olarak atanması, bir zaman bu görevde kaldıktan sonra halkın yoğun ilgisinden bunalarak nihayet Aksaray'a gitmesi ve irşad faaliyetlerini burada sürdürmesi önemlidir.

Şeyh Şücaaddin-i Karamani'nin ulaştırdığı davetle müderris Hacı Bayram-ı Veli'nin hiç tereddüt etmeden görevinden ayrılarak Somuncu Baba'nın yanına gitmesi de Somuncu Baba'nın ilmde ulaştığı kalitenin açık bir göstergesidir.

Tedrisat ve ilmî hayatta ulaşmış oldukları kaliteyi başka örneklerle de ortaya koymak mümkündür. *Künhü'l-Ahbar*'da anılmakla birlikte, 15. Yy.'da tasavvuf edebiyatına dair çok önemli malzemeler bıraktığı için burada anmak istiyorum, Hacı Bayram Veli'nin öğrencisi Hakiki Baba kendisinde bir erdem gören insanın özgün ve yeni bir şey ortaya koyamamasını eleştiri konusu yaparak tedrisat sonucu kişinin bir fark ortaya koyma becerisi göstermesi gerektiğini ifade etmiştir. Dönemin ilmi seviyesini ve ilmlle amel etme konusundaki tavrını göstermek bakımından bu tavır önemlidir. Hakiki Baba, Şeyhi Hacı Bayram-ı Veli'nin ilmdeki üstünlüğünden de bahsettiği *Tasavvuf Risalesi*'nde "İrşada liyakat ve tekemmülle" ilgili olarak şu örneği nakleder:

"Hoca Sadreddin der ki: Tebriz'de zamanın meşhurlarından Ârif adında biri vardı. Şeyhin yanına geldi; Şeyh ona adını sordu; o da "Adım Muhammed, fakat bana Ârif derler." diye cevap verdi. Bunun üzerine şeyh, "Sen kendini tanıyor musun ki sana Ârif diyorlar?" dedi. O da: "Ben şeyhlerin kitaplarından ve menkıbelerinden, tasavvuftan pek çok şey okudum ve öğrendim." dedi. Şeyh, "Onların işi senin okuduklarındır, seninki hani?" dedi ve şöyle devam etti: "Bu okumak şuna benzer: Hocanın biri kölesini çeşitli iyi ve ucuz kumaşlar alması için Mısır'a gönderdi. Neler aldığını da yazıp kendisine göndermesini istedi. Şimdi bu hoca, arkadaşlarını çağırıp kumaş yerine bu belgeyi satabilir mi?

İşte senin okudukların o insanların yaşadıkları hâllerdir. Sen de kumaş göstermelisin, kitap ve makale göstermek işe yaramaz.”

Somuncu Baba ve Hacı Bayram gibi iki ustanın izlerini taşıyan Hakiki Baba'nın diğer eserleri incelendiğinde de görülecektir ki, başkasına ettiği nasihati kendi nefsinde yaşamış, hakikaten devrindeki pek çok başkaları gibi bir kumaş arz edebilmiş şahsiyetlerdendir. *Hakiki-name* ve *Mahabbet-name* adlı eserleri onun şer'i ilimlere; Arapça, Farsça ve Türkçeye ne kadar hakim olduğunu gösterir.

Ayrıca Şeyh Habib-i Karamanî'nin *Muhtasarât*'ı görüp *Şerh-i Akâyid* okumaya başladıktan sonra Şeyh Yahyâ-yı Şirvânî'den ders alması, akabinde Akşemseddin ve Şeyh İbrâhîm'le husûsen Nakşibendiyye'den Emîr ile, Meşâyih-i Zeyniyye'den Abdül-Mu'tî ile sohbetleri bulunması ve nihayet Hacı Bayram merkadinde hizmet etmesi önemlidir.

Bayrâmîlerden Şeyh Abdullah-ı Karamânî'den bî'at etmiş daha sonra Şeyh Birgilî diye şöhret bulmuş olan Şeyh Muhyiddin'in Tefsir sahibi Kâdı Taftazani'nin ilm-i nahve müteallik olan *Muhtasar*'ını şerh eylemesi, furu' ve usûle ve ma'kûl ü menkûle dair pek çok risalelerinin olması Bayrami kültür çevresinin ilmi seviyesini göstermesi bakımından önemlidir. Yine takva ve verasıyla meşhur bu zatın para karşılığı imameti ve Kuran tilavetini caiz görmemesi üzerine Ebu's-Suud gibi bir şeyhülislam tarafından uyarılması da dikkate değer bir husustur.

Gelibolulu Ali; Muhammediyye yazarı Yazıcıoğlu Muhammed'in zahiri ilimlerdeki kalitesine açık bir tanık olarak *Füsûs-ı Celiyye-i Arabiyye* adlı esere yazmış olduğu şerhi göstermektedir. Ayrıca Ahmed-i Bican'ın *Envarü'l-Aşîkîn*'i ve Yazıcıoğulları'nın babası Şeyh Selahaddin'in gökbilime dair bilgisi ve *Mülhime-i Kübra* adlı eseri de dönemin ilmi seviyesini göstermek bakımından önemli olmalıdır.

Küçük yaşta Bayramiyye tacı giyip vefatına kadar bir yandan tasavvufu meşgul olurken bir yandan da pek çok medresede müderrislik yapmış olan Mevlana Bahaeddin Bin Şeyh Lütfullah da dönemin önemli şahsiyetlerindendir.

Hacı Bayram halifelerinden icazet ve feyz almış, ikinci halka olarak adlandıracağımız halkanın ilmi seviyesi de bize Hacı Bayram kültür çevresi hakkında önemli bilgiler verir. Bu halkanın en önemli şahsiyetlerinden biri Akşemseddin'in Kayseri'deki halifesi İbrahim-i Tennuri'dir. Ulûm-ı zâhireyi Konya'da Sarı Yakûb'dan tahsîl ettikten sonra Kayseri'de müderrislik yapan, daha sonra Şeyh Erdebil hizmetinde bulunan ve nihayet Akşemseddin'e talebe olan bu zatın *Gülzar-ı Manevi* adlı eseri tasavvuf ve fıkıhı birleştirmiş müstesna bir eserdir. Talebesi Hamdi bu eseri şöyle ögecektir:

Cihâna bâde-i 'ışkı sunup hummârı Gülzâr'un
 'Aceb mest oldu bülbüller olup mey-hârı gülzâr'un
 Niçe tâvûs-ı hoş-cevlân olaydı bülbül-i elhân
 Gülini itmese pinhân eger gülzârı Gülzâr'un
 Açıla dîde-i a'mâ basar ola kamu eşyâ
 Salarsa âleme pertev eger envârı Gülzâr'un
 Gönül sengini ey Hamdî külüng-i aşk ile çâk it
 Bula neşv ü nemâ anda gül-i âsârı Gülzâr'un

Asırlarca Şeyh Camii'nde ders kitabı olarak okutulan bu eser günümüzde hala muhteva olarak incelenmeyi beklemekte, bunu fazlasıyla da hak ettiği anlaşılmaktadır.

Bir fıkıh profesörünün eserin önemine dikkat çekici şu önemli tespitleri, başta Tennuri olmak üzere yukarıda adları anılan zevata da teşmil edebileceğimiz ilmi seviyenin ulaştığı kaliteyi bir kez daha gözler önüne sermektedir. Önemine binaen söz konusu bildiriden şu alıntıyı yapmak istiyorum:

“Esasında Tennuri, *Gülzar-ı Manevi*'nin mukaddimesinde bir yandan yazmak istediği kitabın içeriğinden haber verirken bir yandan da zahir-batın (fıkıh-tasavvuf) ilişkisini ve bunların anlam ve değerinin ne olduğunu ortaya koymuştur (bk. 64-69. beyitler). Tennuri zahir-batın ilişkisini şu muhteşem beyitte ortaya koyar:

“Bedensiz kimseye cân görünmez
 Amelsiz kişide imân görünmez”

“Gülzar-ı Manevi’nin tertibi ve içerdiği konular” başlığı altında ise şu görüşlere yer verilmektedir:

Gülzar-ı manevi’nin içerdiği konular, tam da fıkıhın konularıdır ve bu konular bir fıkıh kitabının tertibi gibi tertip edilmiştir. Öyle ki, içeriği incelenmeksizin sadece konu başlıklarına göre bir sınıflama yapılacak olsa Gülzar-ı Manevi’nin bir fıkıh kitabı olarak tasnif edilmesi ihtimal dahilindedir. Gülzar-ı Manevi’de namaz, oruç, zekat, hac gibi *ibadet* konuları; nikah, talak gibi *aile hukuku* konuları; alım-satım, icare, kefalet, hibe gibi *borçlar hukuku* konuları; zina, hırsızlık gibi *ceza hukuku* konuları ve fıkıhın diğer bütün konuları yer alır. Fıkıh konularının hangi mezhebe göre verildiği araştırılmaya değer bir husustur. Çünkü bu araştırma neticesinde İbrahim Tennuri’nin iddia edildiği gibi Şâfiî mezhebinden olup olmadığı büyük ölçüde netlik kazanacaktır. İlk izlenimlerime göre, Tennuri’nin verdiği fıkıh bilgileri çoğunlukla Hanefî mezhebinin kabullerine uygun gözüküyor. Mesela ganimet taksim edilirken atlıya iki, yayaya bir pay verilmesi (397-401), yine yeme ve içmeden dolayı oruç keffaretini gerekli görmesi (430-432), Hanefî mezhebinin kabullerine uygun. Bilindiği gibi, Şâfiî mezhebinde Ramazan orucunun yeme-içmeyle bozulması keffareti gerekmemektedir.

Tennuri sözü edilen ibadet ve hukuk konularının sadece fikhî/şer’î hükümlerini vermekle yetinmez. Bu konuların zahirini, maddi boyutunu fıkıhtaki şekliyle ortaya koyduktan sonra, bu hükümlerin manevi/batınî yönlerine dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle “Şeriat”i zikretmekle yetinmez, “Hakikat”e pencere açar.¹ demektedir.

Künhü'l-Ahbar’da adları anılmayan, fakat bizzat Hacı Bayram’dan feyz almış 2. ve 3. halkada yer alan başka pek çok ilim adamı ve sufinin olduğu da bilinmektedir. Bazılarının müllifatının olup olmadığı konusunda kesin bilgimiz bulunmamaktadır.

Bunların en önemlileri, ölümünün ardından Hakiki Baba’nın, en içli mersiyelerini söylediği kardeşi Halil Baba ve Hacı Bayram-ı Velî’nin oğlu olan Baba Ahmed’dir.

¹ Prof. Dr. Yunus Apaydın, “Gülzar-ı Manevi’de Fıkıh”, İbrahim Tennuri Sempozyumu, Kayseri 2011, s.84.

Tennuri'nin talebesi, Akşemseddin'in oğlu Hamdullah Hamdi ise üçüncü halkada yer almakta olup 15.yy. Türk edebiyatının Anadolu sahasında ilk hamse sahibi olarak adlandırılan önemli şahsiyetlerindendir.

Başta tıp ve tasavvuf olmak üzere çeşitli konularda önemli eserleri olan ve cihan hükümdarının hocası görevinde bulunmuş olan Akşemseddin'in ilimde ulaştığı bir seviyenin ardından Hacı Bayram-ı Veli'ye intisabı ve irşad faaliyetlerini ondan aldığı feyzin ışığında sürdürmüş olması da çok önemlidir.

Künhü'l-Ahbar'da dönemin ilim-amel konusundaki başta otorite sahipleri olmak üzere yaklaşımını gösteren bir başka dikkat çekici husus da önceki asırlar kadar olmasa da adaletin işleyişi konusundaki suiistimallere müsamaha gösterilmeyişi ve en şiddetli biçimde cezalandırılma yoluna gidilmiş olmasıdır.

Ali, *Künhü'l-Ahbar*'ında Akbıyık'la Molla Yegan arasında geçen şu ilginç konuşmayı nakleder ki şayet bu konuşma Hacı Bayram'la Ak Bıyık arasındaki samimi ilişkinin sonlanmasından sonra gerçekleşmişse Ak Bıyık'ın Hacı Bayram'ın nasihati doğrultusunda bir pişmanlık duyduğunu gösterir.

Konuşmada özet olarak Selâtin-i Âl-i Osmân'dan Osmân Han ile Orhan Gazi ve Gâzî Sultân Murâd zamânlarında hamr içilmediği, Müslümanlar arasında fık ve fücûr olmadığı, olması halinde ise ilim adamlarının derhal sultanın kapısı önünde toplanıp sultanın “emr-i ma'rûf ve nehy-i münker” etmemesi halinde memleketi terk edeceklerini söyleyerek adaletin icrasını gerçekleştirmiş olmalarıdır.

Zamanında kadılar zümresinin fık ve zulm irtikabının çok artmış olması dolayısıyla Yıldırım Bayezit on beş kadıyı Yenişehir'de bir ahırda toplatıp tamamını yaktırmış, Vezir Ali Paşa onları hükümdarın hışmından kurtarmaya kadir olamamıştır. Nihayet olayın ardından Yıldırım Bayezid'in, ilim sahibi insanların haksızlık yapamayacağını, zulm edemeyeceğini söylemesi dönem hakkında bize önemli bilgiler verir. Ali Paşa, aynı Yıldırım Bayezid'e bari İstanbul'a gidip kadılar yerine keşşileri tayin edeyim diyebilmektedir.

Nihayet Sultan biraz sakinleşince paşalar, “Bu kadıların muayyen ‘âyideleri yokdur, ol sebebden tama-ı hâmla böyle irtişâları çokdur.” Yollu sözler edip kadıların yaptıkları bazı işlerden para almalarını resmileştirmiş oldular.

Bir gün Bursa şehrinde Molla Yegân, Akbıyık'la câmide buluşup sohbet ederken Akbıyık, Molla Yegan'a halkın işlediği günahlardan ulemanın sorumlu olduğunu, zira içki, zina, faiz ve livata gibi fiillerin önce danışmendler tarafından işlendiğini, sonra halkın da işlemeye başladığını söylemiş, sonra tekrar Molla Yegan'a “siz bunları işlemediniz halk da işlemedi, ancak siz dünya malı biriktirmeye hırs gösterdiniz, halk da aynısını işlemekte hırs gösterdi,” deyip açıkça eleştirmiştir.

Bu arada Gelibolulu Ali, kadıların halktan para almalarını resmileştiren Hayreddin Paşa'yı “Şerr-i din” olarak isimlendirip kınamıştır. (37b-38a)

Sonuç olarak;

Yukarıda adı geçen zevatın hepsinin medrese tahsili gördüğü en az üç dilde şiir söyleyecek, eser telif edecek kadar lisan bildikleri açıktır. Şiir söyleyecek derecede dil bilmek, o dili ana dili gibi bilmek anlamına gelmektedir ve bu konuda Osmanlı coğrafyası günümüz Türkiye'siyle kıyaslanamayacak kadar ileri bir düzeydedir.

İcazet sahibi bu kişilerin şer'i bilgilere, en azından Kur'an ve Hadis bilgisine hakim olduklarında da kuşku yoktur. Zira şeriat ilimlerinde belli bir konuma gelmeden asrın her iki alanda da otoritesi konumundaki Somuncu Baba, Hacı Bayram gibi kişilerden icazet ve hilafet almaları mümkün değildir.

Üçüncü halka, hatta üçüncü halkaya tabi olanlar da incelendiğinde özellikle tedrisat noktasında evvelkilerden çok da geri kalmadıkları görülecektir.

Tüm geriliklerin, problemlerin temelinde ne olduğunu ortaya koyan can alıcı hüküm ise Akbıyık'ın Molla Yegan'a ve Yıldırım Bayezid'in Ali Paşa'ya söylediği sözlerdedir. Yani ilim ve iman sahibi insanın haksızlık yapması asla mümkün değildir ve halkın işlediği tüm günahlardan onların atası hükmündeki bi-

lim insanları sorumludur. Muhtemelen Akbıyık, yıllar sonra Hacı Bayram-ı Veli'nin kendisine “Cife-yi dünyaya mayıl olduğu için “hâzâ firâkun beynî ve beyneke” diyerek mahrem ilişkilerini sonlandırmasından pişman olmuş, Molla Yegan'ın da aynı hatayı yapmaması için onu uyarmak ve uyandırmak istemiştir.

Bayrami geleneğinde diri tutulmaya çalışılan bu şuurla uyanık kalmak dileğiyle saygıdeğer hocalarımı ve aziz topluluğu saygıyla selamlıyorum.

Bildiri Eki

Künhü'l-Ahbar'da Hacı Bayram Kültür Çevresi ile İlgili Yer Alan Bilgiler

Şeyh Hâmid bin Mûsâ Bunlar Belde-i Kayseriyye'dendür. Ulûm-ı zâhire ve bâtinede sâhib-i şân olup kerâmât-ı aliyye ve makâmât-ı seniyyeye vâsıl olduktan sonra Bursa'da etmeccilik idüp hattâ arkasında götürüp çarsularda gezmekle tesettür kasdın eyledi. Halk-ı âlem iştirâ-i hubz-i kerâmet-medâr haylice ekmeklü bâzârdur diyü ragbet iderleridi. Teberrüken birbirlerüne nevbet vormeyüp kapışurlardı. Bu hâletde yine Şeyh Şemseddin-i Fenârî kendüden telemmüz iderdi. Fezâyilüni zikr idüp ni'am-i ifâdesinden telezzüz gösterürdi. Vaktâ ki Sultân Bâyezîd Han Bursa'daki câmi'i yaptı, hezâr ilhâh u iltimâsla şeyh-i mezbûrî ana vâiz eyledi. Nice eyyâmdan sonra halkun kendüye ikbâl ü iltifâtı ziyâde olduğın görüp bu ri'yâset bana mekr ü siyâsetdür diyü terk idüp kasaba-i Aksarây'a gitdi. Egerçi ki zâhiren tarîkati Şeyh Ali Erdebîlî'den ahz idüp Veysîlere dâhil oldı ammâ bâtinen Bâyezîd-i Bistâmî hazretlerinin rûhâniyyetinden istifâde kılup i'tilâ-i şân buldı ve hazret-i Hızır'a mirâren mülâkât itdüğü bazı ehl-i keşf şehâdetleri ile sübût buldı. (40b)

Şeyh Şücâ'addîn-i Karamânî bunlar Şeyh Hâmid-i Kayserî'ye yetişmişlerdür, anlarun enfâs-ı tayyibesi te'sîri ile hazîz-i nefsâniyyeden zirve-i rûhâniyyeye 'urûc itmışlerdür.

Şeyh Muzafferüddîn Bunlar dahi Şeyh Hâmid-i Kayserî'den feyz almışlardır. Meskıt-ı re'si Lârende kasabasıdır. Sâhib-i kerâmât, kesîru'l-mükâşefât bir azîz idi. (69b)

Şeyh Bedreddîn ed-Dakîk Bunlar Hacı Bayrâm hizmetün-

den istifâza-i envâr itmüşlerdür. Dekâyık-ı kerâmât-ı aliyeye an-
larun irşâdı ile yitmişdür. (69b)

Şeyh Bedreddîn-i Ahmer Bunlar dahi Hacı Bayrâm nazar-
kerdelerindendir ve kerâmât-ı aliyeye ile rûşenâ olmuş manzûr-
geşteleründen bir azîz idi. (69b)

Baba Nehhâs-ı Ankaravî Sülûkleri Şeyh Bayrâm olmuştur.
Makâmât-ı hilâfetüne vusûlleri dahi anların enfâs-ı tayyibeleri
berekâtunda tahakkuk bulmuştur. (69b)

Şeyh Salâhaddîn Bunlar kasaba-i Bolı'dandır. Hacı Bayrâm
irşâdı ile rütbe-i ulyâya vâsıl olmuştur. (69b)

Şeyh Muslihiddîn Halîfe Bunlar dahi, Şeyh Hacı Bayrâm
hulefâsından ve hüsn-i terbiyetleri ile sadr-ı irşâda cülûs iden
asdikâsındandır. (69b)

Şeyh Ömer Dede Bunlar Burûsevîdür. Tarîkı evvelâ Şeyh
Hâmid-i Kayserî'den, ba'dehu Hacı Bayrâm-ı Ankaravî'den gör-
müştür. Neçe hâlât tahsîl idüp makâmât-ı 'âliyeye vusûl bulmuş-
dur. (69b)

Ali, Ömer Dede'nin Ok Meydanı'ndaki Tekyede yattığı-
nı söylemektedir. "Ömer Dede peremeye binüp kemâl-i sıhhat-
le gelürken yanında yârânına vasiyyet idüp vedâ'la cân virmişler,
kerâmâtında ekser mahlûk ittifâk idüp kendüyi ol tekyede göm-
müşler.(424b)"

Şeyh Lutfullâh Bunlar Emîr İsfendiyâr evlâdından olup
Balıkesrî'de emîr iken cezebât-ı İlâhiyyeye mukârin oldı. Yani
ashâb-ı saâdetden biri bunları bir hammâm binâsı için Ankara'ya
gönderdi. Vaktâ ki şehre vardı, Hacı Bayrâm'a buluşdukda nazar-ı
şerifleri Lutfullâh'ı cezb itdi. Binâen 'alâ zâlik, binâ-i hammâm
esnâsında nice kerre geldi gitdi. Gâhî Hacı Bayrâm'a Balıkesrî'î
vasf iderdi. Anlar da varalum görelüm diyü teşrîfe 'ahd itdiler. Bu
minvâl üzere Şeyh'i, Balıkesrî'ye ilette, süknâ için evler yaptı-
rup nice zamân Şeyh-i büzürgvâr anda ikâmet itdi ve Lutfullâh'a
erba'în teklîf idüp mücâhededinde mücidd oldı. Bilâhere ken-
düler Ankara'ya azîmet itdükde Şeyh Lutfullâh'a hilâfet virüp
Balıkesrî'de alıkodı. (69b)

Mevlânâ Şeyhî Şeyh-i handân ehl-i irfân ve mürşid-i sâhib-sülûk-i ashâb-ı bedî' u beyân, mevlidleri Kütâhya idüğü 'ayân, husûsen âsitân-ı vilâyet-i Germiyân ve kemâl-i hikmet-dân ve ahdündeki nâm-ı meşhûrî Hakîm Sinân bir pîr-i pîş-kadem idi ki tumturâk-ı edâ vâdisinde gûyâ ki lisânı ebkem idi. Egerçi ol zamânda cârî olan Türkî lisân gûyâ ki semt-i belâgatden hirâsân dâhil-i nazm kılınması âsân, bir garîb na'tla nümâyân idi ki şâhid-i ma'nâ, şol hüsn-dâr dilber-i 'azrâ-'izâr gibi nezâket ü zarâfetden berî idi. Husûsen libâs-ı müste'ârî murakka' libâsa, belki câme-i pelâsa benzeyüp rûh-ı kelâm-ı hünerveri, zîb ü zînet-i muhasenâtundan gayri idi. Egerçi şî're evvel mertebede lâzım olan bîkr-i ma'nâ, ba'd-ez-ân libâs-ı edâ andan sonra tevriye vü isti'âre vü îhâm muhasenâtı idüğü zâhir u hüveydâ iken ol asrun şuarâsına ya budur ki ol itibârât sakîl gelürdi veyâ hüsn-i edâya kâdir olmaduklarına binâen gûyâ ki kubh-ı 'ibârât kendülere cemîl görünürdi. Cism-i resmîsi rûh-ı musavverün sûret-i tılsımı olan mahbûbun letâfet-i hüsn ü cemâl ve tarâvet-i gonc u delâli yitmez mi, bûriyâ pâresinden libâsa giren şâhid-i tannâzun mücerred müşâhedesinden âşık-ı nâzır safâ itmez mi, dirlerdi. Gûyâ ki bir dil-sitân-ı hoş-fehmi rûstâyî kisvetiyle tahkîr iderlerdi. Li-Münşiihi

Bîkr-i suhan murâd ise evvel edâ gerek / Ba'd-ez külâh u câme münakkaş ridâ gerek

Niteki bu kıt'a dahi bu mazmûnda vâkidür, ana binâen mahâfil-i şuarâ ve bülegâda şâyi'dür. Li-Münşiihi

Bîkr-i suhan ki anda edâ olmaya / Bir büt-i bî-nutka döner ol cemâd

Kubh-ı edâ bir yakışuksız libâs / Kuklaya benzer şeref-i hüsn e yâd

'İşve kıyâsından olan büt perî / Peyker-i bî-cân gibi dehşet-nihâd

Fî'l-vâki ol asrun şuarâsı umûmen hüsn-i edâya mukayyed olmazlardı. Gerek Şeyhî gerek ve Ahmedî gerekise bir iki karn sonra gelen Ahmed Paşa ve Nizâmî, fesâhat ü belâgat neyidüğün bilürlerdi, Hâlen ki amele getürmezleridi. Fe-ammâ Mevlânâ Necâtî, anlara nisbet hüsn-i edâya mukayyed idi. Nihâyet cevâhir-i Nizâmî çesbân

olmagla gûyâ ki letâfet-i lisânı bedî' u beyân libâsından mücerred idi ve bilcümle Mevlânâ Şeyhi asrının ser-âmedi ve zamânının emîru'l-kelâm-ı müeyyedi idi. Germiyânoglu nâmındaki hâkim-i rustâyî ki suhan cevâhirünü seng ü meder sanurdu, mezbûrun kasâyid ü eş'ârını fehm itmedüğine binâen riâyetünden ve istimâ'-ı nazmundan usanurdu. Menkûldür ki rûstâyî evzân neydiğini bilmez ozanlardan (70b) biri Germiyânoglu'na gelmiş Nazm

Benüm devletlü Sultânüm 'akîbâtın hâyır olsun / Yidügin bali-
le kaymak yürüdüğün çayır olsun

güftesini okumuş, mîr-i hoş-fehm ki mizâcına muvâfık olan mazmûn-ı garîbi vehm itmiş, ol har-ı dü-pâya bezl-i atâ kılup bir şeh-pâ bağışlamuş, henüz bir hoşca söz işitdüm fehvâ ve edâsunı pesend itdüm. Bizim Şeyhî hiç bilmez ne söyler, medhimiz itmek ister, ammâ gûyâ ki bizi zemm eyler dimüş, derdmend Şeyhî, işitdiği gibi gamından helâk olmuş. Bir asrun 'akîbâtı 'akîbetden ve çayırı hayırdan seçmeye, izz-i huzûrında yabâne söyleyen ozanın hayrını çayır ma'nâsına sanmagile anda kalup Şeyhî'nün bâğ u râg-ı eş'ârı nüzhetgâhına geçmeye, felâ-cerem zamânuna göre edâları be-gâyet münâsib imiş, Mevlânâ Ahmed ve gayrı, bu sebeb ile Türkî edâya râğîb imiş. Elkıssa şâir-i mezbûr nazm-ı *Hüsrev ü Şîrîn*'le meşhûr ve *Dîvân-ı Gazeliyyât*'ı nâ-yâb u mestûr, şeyhu's-şuarâ idüğü ma'rûf u mezkûrdur ve kitâb-ı mezbûrda hoş-âyende bazı ebyâtı ve zebân-ı vukû'da elfâz u 'ibârâtı mütekâsir u mevfûrdur. Ol sebebdan birkaç beytle iktifâ olundu ve ol kitâbun kasâyidinde sırr-ı tevhitde bir iki beyt-i latîfe dest-res buldı ki *Hüsrev ü Şîrîn*'ün mükâlemesine müteallikdur. Neçe mükâleme, 'ayn-ı mu'âyesünden sudûr itmişdür. Min Nazmihî

Revân itdi felek çün câm-ı cevher / Cihânı cür'asından kıldı
pür-zer

Seherden turdı Hüsrev câm elünde / Sanasun câmdur eyyâm
elünde

Yanunda ol nigârîn-i dil-fürûz / Oturmuşdı gözedüp 'ışkile rûz

Ururken germ şeftâlûye dendân / Ele girdi turunc-ı nâr-ı
bostân

Tutar elde ol iki nârı muhkem / K'olur gül-deste gibi penç dir-
hem

Öküş rûz itdi Şîrîn-i cihân-gîr / Ki şîrûn pençesünden çıkdı
nahcîr

Görür pervîzi tîz ü germ-sûret / Didi merdâne sûretten
zarûret

Ne bunca ben za'îfe erlenürsün / Neçe bir 'avrete gayretlenürsün

Nesr Mevlânâ Âşık, *Tezkiretü's-Şuarâ*'sında yazmışdır ki Yıldırım Han oğlu Sultân Muhammed Han, ba'd ez-vâki'a-i Timur-ı Gürkân gâh Anadolu'da olan fitneler def'ine pûyân ve gâh Rûm il-leründeki feterât izâlesi kaskına şitâbân olduğu iktizâ-yı 'unfuvân-ı şebâb ve istid'â-i kesret-i zehâb u iyâb bir maraz-ı hâile ibtilâ olmuşlar, tabîb-i hâzik tefakkudı esnâsında Şeyhî-yi derdmendi bulmuşlar. Vaktâ ki nabz-ı latîfine el ve çeşm-i ma'lûlî ile kârûresünü görür, cevher-i mizâc-ı şehriyârîye ârız olan 'araz, ifrât-ı gam u gussadan hâsıl olmuş bir marazdur ki çâresi bir ferah-ı tâze ve sürûr-ı bî-endâze ile mümkündür. Yohsa ahlât-ı kesîfe-i muhtelita vücûd-ı pür-cûdlarunda mütemekkindür diyüp bazı eşribe vü me'âcîn tedârükine mübâşeret sadedinde iken ansuzın Cenâb-ı Pâdişâhî'ye bir müferrih u dil-güşâ müjde haberleri gelüp neçe eyyâmdan berü feth u teshîri matlûb olan kale silk-i hükûmete dâhil olduğu bildürilür, fî nefsi'l-emr günden güne ol maraz zâil olup zât-ı latîf-i şehriyârîye 'âfiyet hâsıl olur, ba'dehu ol Pâdişâh-ı milk-ârâ, Şeyhî'nün hazâkatünü begenür, tabîb-i hâs idinüp sekiz bin akçe yazar. Tokuzlu nâm karye arpalık tarîkıyla tımar virilür. Tımar-ı mezbûrun eski tımar sâhibleri bir gün tımarına giderken yolına inüp başına üşerler vücûdına yani ki nâ-çâr birkaç yirde mecrûh idüp cihât-ı sitti başuna târ iderler ve bu sarây-ı sipençde her neye mâlik ise gâret ü tâlân idüp giderler. Bî-çâre Şeyhî üftân ü hîzân der-i devlete varur ve tımar ucından marîz u bîmâr oldugunu arza kılur. Hattâ *Har-nâme* nâm bir manzûme ile hasb-i hâlün bildürür, tarîk-ı hidâyete dâl olur, kimse bulunmamağla bir dâl ziyâde idüp *Hired-nâme* ile tesmiyede tegâfûl kılur. Alâ külli hâlin ol küstâhları buldururlar, şer'ile her birinin cezâsın

virürler. Şeyhî'nün giden mâmelekünü me'a ziyâde müretteb kı-lurlar. Ammâ *Hüsrev ü Şîrîn*'i Sultân Murâd asrında te'lîf eylemiş-dür, ömri müsâid olmayup nâ-tamâm kaldukda hemşîre-zâdesi Cemâlî, itmâm itmişdür. Müellif-i *Şakâyık* kavlince, Monlâ Şeyhî, Ahmedî'den telemmüz eylemişdür ve ilm-i ma'kûl ü menkûli gayrılardan dahi görüp ulûm-ı zâhireden telemmüz ve telezzüz itmişdür. Ba'dehu Kutbû'l-eyyâm Hacı Bayrâm hazretlerinden bî'at idüp hırka-i fukarâ ve nân-ı huşk ü fâkaya kanâat itmüşler. Egerçi ki kehhâl imiş. Zurefâdan biri bir akçelik kuhl alup mukâbeled e iki akçe virmüş ve hâzâ hakku kühlük diyü kasdunı bildürmüş, yani kendün 'alîl ü a'mâ iken illere kuhl satup kendüne ilâcda tevakkuf idersün mazmûnını işâret itmiş. Egerçi Şeyhî hakkında bu mikdâr tatvîl câyiz degül idi, lâkin şeyhu's-Şuarâ olmagın bu denlü inhâ lâ-be's görüldi. (70a-71a)

Kemâl Halvetî Kudemâ-i Şuarâ-i Rûm'dan ve Hacı Bayrâm kuddise sırruhu fukarâsundan olan gürûh-ı malumdandır. Ana binâen eş'ârı sûfiyâne ve cümle güftârı tasavvufâne vâkidür ve gazeliyyâtından bu iki Matla' katı şayi'dür. Nazm

Dost olmaz nefse düşmen olmayan Mevlâ ile / 'İzz-i dünyâ cem olur mı devlet-i 'ukbâyile

Ve Lehu

Gel ey Ârif gönül virme fenâ dünyâ-yı gaddâra / Eger şehbâz-ı vahdetsen çü kerkes konma murdâra (71a)

Akbıyık nâm azîz ki Şeyh Hacı Bayrâm hulefâsından iken halvet esnâsında kendüye dünyâ tena'umı arz olundu. Şeyhi her çend ki cîfe-i dünyâya mâyl olma diyü nasîhat itdi, müfîd olmadı. Ed-Dünyâ mezra'atü'l-âhire hadîsi şerîfini temessük idindi. Âhir-i kâr, hâzâ firâkun beynî ve beynike diyüp savma'asından redd itdi. Azîz-i mezbûr çıkup giderken kapunun üst eşigine tokınup tâcı başından düşdi. Fehm eyledi ki şeyhi cânibinden redd olduğına binâendür, müddet-i ömründe artık başına tâc ve âhar kisve giymedi. Serbühnelikle ömri geçdi. Ba'dehu oğlu dahi ömründe tâc u külâh giymedi. Ammâ Şeyh Akbıyık'a dünyâ bir vechle el virdi ki akçe ve altun, savma'asında pâyimâl olur yaturdı. Aslâ hıfz ü hisâb ve ragbe-

tine mültefit olmazdı. Bursa'da vâsi' evler yapup âyende vü revende-ye ni'meti mebzûl sâhib-i kerâmât ve mazhar-ı hârik-ı 'âdât bir azîz idi, Bursa'da medfûndur, ekser-i evkâtda sekri sahvına gâlib idi ve gâhî Alâeddîn-i Arabî'den ol ser-bürehnelikle telemmüze tâlib idi.

Gelibolulu Akbıyık'ın İstanbul fethine katıldığını söyler: "Nesr Guzât-ı dindâr her taraftan sadâ-yı Allâh Allâh ile bedidâr ve mücâhidîn-i zafer-kerdâr, gürûh gürûh tantana vü heybet-i şükûhla âşikâr, husûsen evliyâ-i vâsılinden 'umde-i meşâyîh-i dîn ve kıdve-i ehl-i yakîn ârif-i bi'llâh Akşemseddîn ve sulehâ-i müteşerri'in zümre-i hamîdesinden Akbıyık nâm merd-i güzîn niçe ricâlul'llâh-ı vâsılın mücâhidîn-i cemîlün mühimmâtını tahsilde dâmen der-miyân, tantana-i tekbîr ile anlar taraf taraf ve debdebe-i tabl u sûrnâ-yı sûr-ı te'sîr ile mücâhidîn fırkası saf saf bir özge hûy u hây ve bir turfê ma'reke-i ceng-âzmây itdiler ki havâda kuşlar tayerân itmez oldu, meger gâzîlere sâye-güsterlik için ve deryâda mâhîler şînâverlikden ferâgat bulup sulehâ ile zikr u tesbîhde hem-serlik itdi. Ammâ müverrih-i belâgat-nümâ Mevlânâ İdrîs-i Bercis-inşâ bu ma'nâyı imlâ itmişdür ki mazmûn-ı mergûbî İzâ erâde'llâhu şey'en hey'en esbâbehu mantûkî şâhidini çehre-küşâ ve İstanbul fethini te'yîd iden mukadderât-ı İlâhiyye bi-vechin mâ îmâdan hâlî degüldür (91b-92a).

Şeyh-i Ârif-i Bi'llâh, Münzevî'ani'l-Halk ve Mütevekkil 'ale'llâh ve Mazhar-ı Kerâmât-ı Hârik-ı 'âde **Şeyh Muhammed eş-Şehîr bi-Yazıcı-zâde** Bunlar dahi Hacı Bayrâm hulefâsından olup cihâd u gazâyâ ragbeten Gelibolı'da temekkün itmişler ve *Muhammed-iyye* nâm kitâb-ı latîfî ol şehrin sâhil-i deryâsında te'lîf itmişler. Elhak bir kitâbdur ki kadrini bilenler her nazmı bir gevher-i nâ-yâbdur. Câmî-i lügât-i 'acîbe ve müstecmî-i ahvâl-i garîbe mebde-i âlemden vefât-ı Seyyid-i Benî Âdem'e gelince yazmışdur. Maârif-i İlâhiyye ve makâmât-ı nâ-mütenâhiye mezâyâsını ol manzûmede göstermişlerdür. Hattâ esnâ-i te'lîfde hazret-i Hızır'la musâhabetleri ve bazı müşkilâta anlardan meşveretle mübâşeretleri meşhûr oldukdan mâadâ kendülere ol kadar sûziş-i ışk-ı Rabbânî ve harâret-i muhabbet-i Yezdânî hâsıl olmuş ki ol kitâbda bir ma-

halde âh lafzını yazarlar ve derdle bir kerre âh iderler, muktezâ-yı hâle muvâfık, ol varak sûz-i âhlarından yanar, kenâr-ı sahîfesini âteş-i fûrûzân gibi ihrâk ider. Bilfiil mevcûd ve kendü hatlarıyla olan *Muhammediyye*'de bu hâlet meşhûd hattâ bu hakîre dahi manzûrdur. Hikâyet iderler ki şeyh-i mezbûr, fakr u fâka ile meşhûr olup evlâd-ı sıgâriyle ma'îşeti tamâm-ı muzâyaka üzere iken eyyâm-ı sıyâmdan bir gün hatunı, oğlancıklarıyla hammâma gider ve bir çömlege bir mikdâr etcegiz koyup ben gelince görün diyü şeyha işâret ider, tâ ki geldükde bir mikdâr pirinç katarlar, bade zamân bir sâyıl, şey'en li'llâh didükde azîzün kapusından içerrü çölmege togrı nigâh ider. Egerçi zâd u zevâd-ı etfâl ol çölmege münhasır idi ve şeyhün matbah-ı tevekkülünde ni'met-i mütenevvi' vâfir idi, ana binâen sâyılün nâ-murâd gitmesine rızâ virmez, çölmeği yahni ile eline virürler ve bu gice evlâdımın hâli nice olur dimezler, sâ'ilün riâyetini her vechle evlâ görürler. Vaktâ ki hatun hammâmından gelüp çölmeği tecessüs ider, azîz dahi sâ'ilün gelmesini ve çölmeği ana virmesini bir bir söyler. Lâkin nâkısul-'âkl olan hatun kemâl-i zacret-nümûn olup be hey zâlim ya bu oğlancıklar bu gice ne yirler, tutalım ki biz sabr itmişüz, anlar nice sabr ider, diyü 'itâb-ı tâmmı sudûr bulur ve ol hengâme esnâsında hengâm-ı şeb dahi zâhir olur. Hatun ve etfâl, azîzün bu hâline âzürde olup kalurlar. Şeyh görür ki olmaz, teveccüh-i tâmla savmaasına girür 'iyâline nafaka recâsına, Cenâb-ı Rezzâk'a teveccüh kılur. Bu esnâda derhâl kapuyı dögerler. Hatun dahi şeyha haber ider, ammâ şeyh-i nâmdâr izhâr-ı esrâr idüp istedigün ni'met-i bî-şümâr ve cânib-i Rezzâk'dan talebile şermsâr oldugum et'ime-i bisyârdur ki geldi. Nefs-i bî-sabrının âzürdeliği bizi hicâba düşürüp incitdi diyü buyurur. Fi'l-vâki çıkar, görür ki tamâm on cins taâm, her biri lezîz ü şîrîn-kâm. Meger ki ol gice kâdı-i şehir yanına cenâb-ı Pâdişâhî'den bir çavuş gelmiş, sofrâ gelicek zamânda kâdından şeyh-i azîzi sormuş. Ammâ kâdı-i câhil, azîzün kerâmâtından gâfil olmagla, hâsâ ol makûle mürâ'inün nesin öğersin ve anun zâtında bir hâlet mi var kıyâs idersün diyü ta'na başladı. Çavuş-ı mezbûr mü'min ve mu'tekid ve me'sûr olmagla kâdının bu kelâmına in-

cinür ve ol azîz ile bu hakîr bir şehirde olam ve anlar bu taâmdan tenâvül itmedin ben tenâvül idem, vallâhi muhâldür diyü yemin itdi. Azîzün ol meclise davetini elbette terakkub ider. Lâkin gelmeyeceğini bilürler, Et'ime-i nefîseden on sahan taâm gönderürler. Hem azîzün duâsı makbûl olur hem men câe bi'l-haseneti felehû 'aşru emsâlihâ sırr-ı şerîfi yirini bulur. Bir çölmek şorbaya on kab taâm mükâfât idüğü nükte tuyulur ve bilcümle kerâmâtına nihâyet yokdur ve *Füsûs-ı Celiyye-i Arabî*'yi bir şerh-i latîfleri vardır ki Şeyh'ün ilm-i zâhirdeki fazlına şâhid ve tanıkdur.

Şeyh Ahmed Bin Kâtib Azîz-i mumâ-ileyhün karındaşıdır, Ahmed-i Bîcân dimekle meşhûr Kitâb-ı *Envârul-Âşıkîn* bunların müellefidür. Menkûldür ki evâyil-i hâlleri, 'îş ü 'îşret ve şürb-i müdâma müdâvemet üzere olmagla, bir gün tazarru'la azîze dirler ki sizün bunca âsârınız olup rûz-ı kıyâmete dek duânıza bâisdir, ben de ise bu makûle bizâ'a ve te'lîfe kâdir olacakleyin sermâye yokdur, diyü söyler. Şeyh dahi terahhum buyurup kitâb-ı *Envâr*'ı anların nâmına te'lîf kılur ve kendüleri dest-i tevbe ile irşâd ider ve azîzân-ı mezbûrânın babaları Kâtib Salâhaddîn'dür ki ilm-i nücûmda yed-i tûlâsı ve havâdis-i zemîn ü âsumâna müteallik *Mülhime-i Kübrâ*'sı vardır. Menşe-i mevlûdleri Ankara yâhud vilâyet-i Rûm'un kasabâtından biri olmak ihtimâldür. Bu zikr olunan rivâyât, sükkân-ı Gelibolı kudemâsından 'an'ane ile meşhûr olan hâlât ve ile'l-ân mâbeynlerinde nakl olunan hikâyâtdur. (86a-86b)

Mevlânâ Bahâeddin Bin Şeyh Lütfullâh Mevlânâ-yı müşârun-ileyh her cihetle âlim ü âbid olup ulemâ-i asrından istifâde itdükden sonra ferîd-i asr olan Hoca-zâde'ye mu'îd oldu. Ba'dehu bazı medârise müderris olup sonunda Sultân Bâyezîd Han Bin Murâd Han'un Bursa'da olan medresesi virildi. Akabince semâniye medârisinin birine müderris oldu, lâkin sâbit-kadem olmayup yine Sultân Bâyezîd Medresesi revâ görüldi. Felâ-cerem mevlânâ-yı mükerrem ba'de-zamân kayd-ı tedrîsden el çekdi. Balikesrî nâm kasabaya göçüp halkdan uzletle anda temekkün itdi. Hattâ Şeyh Hacı Bayrâm kuddise sirruhu tarîkına girüp sûfiyyûnla mücâhededen hâlî olmadı. Vaktâ ki Sultân Bâyezîd Han Edirne'de olan binâ itdi, tedrîsini

monlâ-yi mezbûra tevcih eyleyüp sene hamse ve tis'în ve semâne mie (895/1490) târîhinde vefât idince anda müderris oldu. Müddet-i ömrinde sûfiyyûn libâsından çıkmadı. Sıgar-ı sinni hâlinde Hacı Bayrâm'un tâcın giymekle envâ'-i ulûm u fûnûn kendüye münkeşif oldu. Hâlet-i vefâtına dek ol tâcî terk eylemedi. (156b)

Şeyh Ak Şemseddîn, Ârif-i Billâh Vâsılı Îlâ'llâh, kaddesallâhu sırrahu ism-i şerîfleri Muhammed bin Hamza'dur. Mevlânâ Emîr Hüseyin Enîsî menâkıb-i hamîdelerinde yazdığı risâlede nûr-ı beyâz-ı müşerref-i dîn a'nâ-bihî Ak Şemseddîn hazret-i Ebî Bekr-i Sıddîk razıya'llâhu anh, neslinden olup neseb-i şerîfleri Muhammed bin Ebû Bekr-i Sıddîk'a müntehîdür, ammâ velâdetleri Şâm-ı Şerîf'de ve diyâr-ı Rûm'a vuslatları sabâvetleri hâlinde vâkî oldu. İlm-i zâhire iştigâl ile kasaba-i Osmâncık Medresesi'nde müderris iken derûnında deryâ-yı ışk-ı Îlâhî cûşân oldu, ol târîhde şöhre-i âfâk olan kutbu'l-enâm Hacı Bayrâm rahmetu'llâhi aleyh hazretlerine azîmetleri tahakkuk buldı. Lâkin mürşid-i mumâ-ileyh kesr-i nefis için çârşûları devrân ve fukarâsının maâş-ı lâzimesi cem'inde ragbet-künân itmekle andan bî'ati münâsib görmedi. Sîyt-i keşf ü kerâmâtı rûy-i zemîne münteşir olan Zeyneddin-i Hâfî hazretlerine müteveccih olup mahmiyye-i Haleb'e vardı. Lâkin kazâ-'inân azîmetini yine Rûm'a döndürdi. Rüyâsında boynuna bir zincîr takup ucunu Hacı Bayrâm eline virdi. Beyt

Seni zincîre çekince ne çeküpdür mürşid / Şeref-i silsile-i 'ışk-sun ey şîr-i azîz

Nüktesi mukarrer oldu. Sâlik-i mezbûr ki rüyâsından uyandukda irâdetu'llâh murâdının hilâfı olup kendüye feth u feyz Hacı Bayrâm elinde idüğünü bildi. Haleb'den avdet idüp Ankara'ya geldi, meger ki şeyh-i büzürgvâr mürîdîn-i bî-şümârla hasâda meşgûl idiler. Sâlik-i mezbûr geldükde cidden iltifât itmediler. Hattâ ba'de-zamân ki fukarâya taâm tevzî' olundu ve çiftlik hirâsetinde olan kilâba başkaca hisse virildi. Akşemseddîn'e yir gösterilmeyüp bizzarûre kilâba bezl olunan taâma togruldu. Beyt

Tek bana himmet eyle hâk-i derûn / Olayın ben senün itün köpegün

Mazmûnına ragbet gösterildi. Felâ-cerem ol mürşid-i ekrem Üdnü minnî ve kad ehazte kalbî buyurdu. Yani ki bana yakın gel ey Kösec ki kalbimde yir itdün diyü hüsn-i kabûlini tuyurdu. Hattâ zincîrle gelen mihmânun riâyeti ancak bu mikdâr olur diyü mükâşefesini tasrîh kıldı. Elkıssa halka-i mürîdîne dâhil olup hizmete mübâşeret kıldılar. Niçe rûzgâr nazar-ı kimyâ-âsârına mazhar düşüp âlem-i ekvânda bir girân-mâye gevhere döndiler. Yani ki kerâmât-ı ‘aliyye ve makâmât-ı seniyye yolların kat’ idüp ilm-i zâhir u bâtında, husûsan tıb gibi fenn-i şerîfde tamâm mahâret ü hazâkat tahsîl eylediler. Hattâ menâkıbında *Tıbbü’l-Ebdân* nâmıyla yazarlar. Nitekim sofıyyûn zümresi *Tıbbu’l-Ervâh* itlâk iderler. Kostantiniyye fethinde Sultân Muhammed Han’la olup mukaddemâ Vezîr Veliyyü’l-Dînoglu Ahmed Paşa’ya fülân günde fülân sâatde feth olur diyü beşâret itmişleridi. İttifâk ol vakt-i ma’hûdda kale feth olunup keş-â-keşden halâs oluruz dirken kale feth olunmadugından hicâba düşüp varayın pâdişâh bana ‘itâb itmezden evvel azîzle buluşayın diyü haymesine geldükde hâk-i siyeh üzere secde eyleyüp tazarru’ u bükâ ile duâda idüğini hayme arasından görmüşidi. Hattâ el-hamdü li’llâhi’llezî fetahnâ bi-fethi’l-kale diyü başın kaldurdu, ol hinde kaleden taraf taraf zemzeme vü gavgâ kopup asâkir-i İslâm kemâl-i tehâcüm ü izdihâm ile kaleye girdükleri zâhir oldu. Bu makûle kerâmâtına nihâyet yokdur. Kasaba-i Göynük’de mütemekkin idiler. Mezâr-ı şerîfleri dahi andadur. Tasavvufa müteallik bazı resâyili vardur ve bilcümle hicretin sene isnâ ve tis’in ve seb’a mie (792/1390) târihinde diyâr-ı Şâm’da vücûda geldi. Yedi yaşına girdükde babası Şeyh Hamza ki kerâmât-ı aliyye sâhibi bir mürşid-i büzürgvâr idi, göçüp Rûm’a geldi. Amasya sancagında Kavak nâm nâhiyede temekkün itdi, el-ân mezâr-ı Şeyh Hamza anda malumdur ve bu kerâmeti meşhûrdur ki ba’de’l-vefât ki defn olunmuş, ol gice bir sırtlan kabr-i şerîfini açup cesed-i pâkini yimek kasdın itmiş, lâkin el-mü’minûne lâ-yemûtûn sırrına mâsadak olan şeyh-i kerâmet-nümûn mübârek elini tâbûtdan çıkarmış, ol hayvânı bogazından tutup helâk eylemiş. İrtsi ziyâretine varan sulehâ bu hâli müşâhede

idüp ol cânavârı gidermişler. Mübârek elini defn itmişler, irtesi yine elin taşra bulmuşlar, hulefâsından biri azîzün murâdı sırrına intikâl idüp ol nâ-pâke yapışmışdır diyü mübârek elin gasl idüp defn itdirmiş ve ol zamândan berü mezâr-ı lâtifî Kurtbogan Mezârı diyü şöhret virmiş. Elkıssa Akşemseddîn'ün silsile-i tarîkî *Menâkıb-ı Enîs*'de yazıldığı üzere on üçüncü mertebede Şeyh Ebü'l-Hasan-ı Harkânî'ye, on altıncıda Şeyh Bâyezîd-i Bistâmî'ye müntehî olur. Yedi yaşında iken Kelâmu'llâh'ı hıfz eyledi ve sinn-i şerîfî hadd-i bülûğa varınca ulûm-ı zâhirede ser-efrâz-ı akrân oldu. Riyâziyyât u mücâhedât ile bir mertebeye varur ki lev kara'a'z-zacrete bi-sevti tahzirihî le-zâbe vâsf-ı şânına muvâfık bulundu ve te'sîr-i tezkîr-i nush u pendinde hod ve lev'irtebeta iblîsü fî meclisihi le-tâbe mazmûnı gûyâ ki anun hakkında sudûr eyledi. Ekser-i kelimâtı müseccâ' u mukaffâ düşerdi. Müellefâtı garîbe-i Arabiyyesin görenler 'azm-ı şânını fehm iderdi. Zebân-ı Arabîde *Nûriyye* nâm risâlesi ve *Def'-i Metâ'*ın isminde bir risâlesi dahi vardır. Bir dahi *Zikrullâh*'a müteallik ve *Akvâl-i Hâcî Bayrâm* şerhine müteferri', bir dahi *Telhîs-i Def'-i Metâ'*ın ile mevsûm risâlelerinden gayrı *Makâmât-ı Evliyâ* nâmına bir Türkî risâlesi dahi vardır ki kendüye hilâfet virildükde evvelâ Beg Bazârı'nda temekkün idüp mescid ü degirmen binâ eyledi. Lâkin halk başına üşmek ile kesrete düşdük diyü göçüp İskilib kazâsında kasabâtdan ba'îd Kös Tagı dimekle ma'rûf mahalde yerleşdi ve ol karye yine evvelki nâmı ile şöhret buldı. Lâkin anda dahi kesret gavgâsı mukarrer olmagın göçüp Göynük'e geldi, vefâtına dek anda kaldı ki hâlen mezâr-ı şerîfî andadır. Bir gün Hâcî Bayrâm'a sordılar, kırk yıllık mürîdün vardır, henüz hilâfet virmedün, Akşemseddîn'i az zamân içinde ol rütbe-i râtibeye niçün ırgürdün didiler. Cevâbında huve kösecün keyyisün yû'minü bi-mâ yesme'u ve yerâ sümme ya'rifuhû ve hum yes'elüne min hikmeti buyurdu, yani ol bir dâna kösecdür ki işitdügine i'timâd eyler, hikmetini sonra bilür, ammâ anlar su'âl iderler diyüp tefâvütlerini halka tuyurdu. Gıbbe zâlik Şeyh-i müşârun-ileyh yedi kerre Hacc-ı şerîfe vardı. Son defâ vardukda dört yıl mücâvir oldu ve ilm-i tıbda hazâkati bir mertebede idi ki gûyâ

kerâmetle ilâc iderdi ve a'şâb u edviye ben fülân derde devâyum didükleri menâkıbında mestûrdur. İstânbûl fethine müteallik olan kerâmâtına hod nihâyet yokdur. Ne günde ve ne sâatde ta'yîn itdi ise ol günde feth olundu. Hazret-i Ebî Eyyûb-i Ensârî'nün mezâr-ı şerîfi ta'yîninde hod velâyeti defe'ât ile müşâhiddür. Ol mertebe ki ormân arasını gezüp işte bu mahaldedür, hattâ mübârek göbeği şuradadır diyü gösterdi ve ol mevzi'â bir nesne gömdiler ve ol mahalli yitürdük diyü tekrâr şeyha sordılar. Yine gezerek ol yire geldi. Gâlibâ burada ayagı ucunda tatlu sulu bir kuyu vardur ve işâret-i hazret-i Rasûlu'llâh salla'llâhu aleyhi ve sellem ile îmâna gelmiş bir ruhbân mezâr-ı şerîfi mermer ile yapmışdur, buyurdi. Vaktâ ki, hafr olundu, gömdükleri alâmet anda bulunup ve ayagı ucunda kapu dahi zâhir oldı ve ruhbân yapduğı mezâr dahi ayniy-le zâhir oldı. Sultân Muhammed ve erkân-ı devlet taaccüb kıldılar. Azîz-i müşârun-ileyhün hâk-i pâyine yüzler sürdiler. Menkûldür ki hazret-i şeyh evlâd-ı kirâmından Hamdî Çelebî'ye ziyâde mâyil idi, benüm şâir oglum ve âlim oglum ve âbid oglum diyü ohşardı ve gâh olurdi ki çokdan bu dâr-ı fenâdan giderdüm, Muhammed Hamdî yetîm kalmasını fikr itmesem bir an durmayup âlem-i bakâya sefer iderdüm dir idi. Nazm

Ana eylerdi şefkatile nazar / Dir idi olmasa bu oglum eger

Gideridüm bu dâr-ı mihnetden / Derd ü gamdan belâ vü mihnetden

Âh kim bu yetîmi Yûsufvâr / Kılısardur cefâ-yi ihveti zâr

Nesr İttifâk hatun-ı şeyh ki vâlîde-i Hamdî'dür, bir gün incinme arasında şeyha didi, giderin dirsın, ammâ yine gitmezsün didükde, hemân azîz ayaga kalkup göçelüm nola diyü mescidine girdi. Evlâd ü ahibânını cem' idüp vasiyyetin idüp ve *Kitâb-ı Vesâyâsın* yazup cümle ile helâlleşüp vedâ' itdi. Ba'dehu sünnet üzere yatup Yâsîn-i Şerîf'e başladı. Tamâm itdüğü gibi teslîm-i rûh itdi. Rahmetu'llâhi aleyh. Hattâ oğlu Hamdî Çelebî bu sırra işâret idüp *Yûsuf-ı Züleyhâ*'sında dimişdür Nazm

Âdem oldur ki mevte kâdir olur / Ancılayın kimesne nâdir olur

Diri sanurlar anı ölmüşdür / Cânına cismi merkad olmuşdur

A'nâ nûr-ı beyâz-ı müşerref-i dîn / Kutb-ı irşâd Şeyh Akşemse'd-
dîn

Hâsıl-ı kelâm ol mürşid-i be-nâm altmış altı yıl ömr sürdi ve kutb olduğına meşâyih-i asrı ittifâk eyledi ve vefât itdüklerinde yedi evlâd-ı büzürgvârı kaldı. Kerâmet âleminde zâtı pervîn gibi nümûdâr ve velâyet sipihrinün seb'a-i seyyâresi gibi cemiyetleri pür-envâr ve çerâğ-ı hilkatleri fûrû'-ı ilm ü zıyâ-yı hilmle tâbdâr ve cümle Muhammed ismiyle bülend-iştihâr idi. Yani ki zât-ı şerîfleri Muhammed Sa'dullâh, Muhammed Fazlu'llâh, Muhammed Nûru'llâh, Muhammed Emru'llâh, Muhammed Nasru'llâh, Muhammed Nûru'l-Hüdâ, Muhammed Hamdu'llâh esâmîsi ile malum-ı sığâr u kibâr idiler anların dahi menâkıbları bi'l-icmâl beyân olunsa gerekdür (160b-161b).

Şeyh Habîb-i Karamânî Bunlar Nigde kasabasına yakın Orta-köy nâm karyedendür. *Muhtasarât*'ı görüp *Şerh-i Akâyid* kırâatine başladukda Şeyh Yahyâ-yı Şirvânî huzûruna azîmet itdi. Mak-sada ki vusûl buldı mürîdlerinden birine mülâkât eyledi. Şeyhi-niz bana bir günde Bârî Ta'âlâ'yı göstermege kâdir olur mı didi. Vilâyet-i Kangırı'da Karacalar nâm karyede medfûn olan Hâcî Hamza ol mürîdlerden olup Şeyh Habîb'den bu kelâmı işitdûgi gibi yüzine bir sille urup niçe zamân mebhût yatdı. Vaktâ ki Şeyh Yahyâ bu kıssayı işitdi, Habîb'i getürdüp sofîyyûn tâyifesi gay-ret çekegelmiş bir kavmdür, sen hâtırını hoş tut, yine murâd üzere gitdi ki kendüni maksûda vâsıl bil diyü merkûmı halvete koyup terbiyetine meşgûl oldu. Elkıssa on yıl mikdârı halvet-nişîn ü riyâzat-güzîn oldukdan sonra hüsn-i icâzetle Rûm'a geldi. Gâh Karamân'da ve gâh Aydın ilinde ve gâh Rûm'da devr itdi ve bir zamân Ankara'da sâkin olup hazret-i Hâcî Bayrâm kudde sirruhu mezâr-ı şerîfine mülâzemet itdi. Ba'dehu Akşemseddîn ile ve Şeyh İbrâhîm'le husûsen Nakşibendiyye'den Emîr ile ülfet üzere oldu. Meşâyih-i Zeyniyye'den Abdü'l-Mu'tî ile hod sohbet-den hâlî olmadı. Bilâhere Amasya'da fevt olup Muhammed Paşa imâretinde defn olundu. Fe-ammâ işrâk-ı havâtıra mâlik azîz idi ve müddet-i ömründe kimse anun uyhuya vardugını ve bir şeye

tayanup ımızgandugını görmedi, illâ maraz-ı mevtime istinâdi müşâhede olunmuşdur (166b).

Şeyh Ramazân Şeyh Hâcî Bayrâm tarîkındandır ve müstecâbü'd-da' ve ve sâhib-i edeb ü vakâr ve huzû' u huşû' makbûlü'l-etvâr azîzdür (217b).

Şeyh Baba Yûsuf Bunlar dahi Hâcî Bayrâmî'lerdendir. Vâ'iz u nâsih, kelimât-ı tayyibesinün te'sîri vâzih müfessir kişi olmanın Sultân Bâyezîd Câmîi tamâm olup ibtidâ namâz kılındukda Şeyh-i mezbûr minberine çıkup Müslümânlara va'z u nasîhat kıldı. Şiddet-i te'sîrinden ekser-i nâsun giryeye ile âh u nâlesi ayyuka çıkıdı. Hattâ pencerelerden bu cemiyet-i 'uzmânun seyrine gelen küffârdan üç kimseye saâdet-i İslâm müyesser olup Şeyh'un telkîni ile îmâna geldiler. Felâ-cerem Sultân Bâyezîd Han bu vechle cemiyeti ve şeref-i İslâma müeddî nasîhati mahz-ı saâdet-i hidâyet bilüp Şeyh'i baba idindi. Mâbeynlerinde übüvvet ü bünüvvet müstahkem oldu. Eger kendüler ve eger vüzerâ-i 'izâm vâfir in'âm u ihsân itmekle Şeyh'e küllî gınâ elvirdi ve Hacc-ı Şerîfe gitdi. Aslâ nazm okımağa kâdir degül idi ki nazm itmeğe kâdir ola, böyle iken Hacerü'l-Esved yanında oturup bir kitâb-ı manzûm te'lîf itmesi ilhâm olundu. Bi-inâyeti'llâhi Te'âlâ eline kalem aldugı gibi nazma kudret ve ol kitâbı tasnîfe cüll-i himmet müyesser oldu. *Şakâyıık*'da mezkûrdur ki şeyh-i büzürgvâr hacc idüp bir sene mücâveretden sonra Medîne'ye varmışlar. Devâbb çullarından birini giyüp yüzi üstine sürüni envâ-i meskenet ü bükâ ile Ravza-i Mutahhara'ya ziyâret niyyeti ile varup ziyâret kılmışlar ve hâric-i kubbede bir 'asâ dururmuş ki huddâm-ı ravza gözedürlerimiş. İttifâk Fahr-i Âlem salla'llâhu aleyhi ve sellem ol 'asâyı Şeyh'a virmişler. Bunı alup üç şakk idüp birini Bursa'da Seyyid Muhammed-i Buhârî mezârına ve birini Ankara'da Şeyh Hâcî Bayrâm merkad-i pür-envârına, üçüncisini falân şeyh-i büzürgvârın kabr-i latîf-i 'unvân-şî'ârına iletüp koyasın buyurmuşlar. Şeyh Baba Yûsuf'a ki bu emr olur 'asâyı aldukda huddâm rızâ göstermeyüp men'ine ikdâm kılurlar, lâkin Şeyhu'l-Harem olan şahs 'asâyı Şeyh'a virür, âlem-i menâmda hazret-i Resûlullâh salla'llâhu aleyhi ve sellem'den işâret olmagla tesellümine rızâ virür. Elkıs-

sa mürşid-i nâmdâr hayli büzürgvâr idi. İstânbul'da vefât idüp Ebî Eyyûb civârında defn olundu, ravvaha'llâhu rûhahu (217b-218a).

Aşkî İstanbul kurbundaki Yeni Hisâr'dandır. Yeniçeri zümresinden iken Alamân seferinde öldi diyü dirliği kesilmiş, kendüsi ibkâsına mukayyed olmayup Hacı Bektaş kisvetini Hacı Bayrâm tâcına degişmiş, Mü'eyyed-zâde Şeyh Hacı Çelebi zâviyesine girüp sûfî olmuş. Ebülfazl merhûm ki defterdâr imiş. Müfidçe hizmetlerle mezbûra gerçekten iltifâtı varımış. Ba'de-zamân Rikâb-ı Hümâyûn'a arz-ı hâl eylemiş. Murâdınca tekâüd vazîfesi virilüp Üsküdâr'da bir makâm-ı bihişt-âsârda nakd-i ömrünü sürûr-ı behçet-şî'arla geçürmüş. Ammâ tekâüdine sebep olan arz-ı hâl-i manzûmı bu imiş. **Nazm**

Pâdişâh-ı cihân-penâhun ben /Niçe yıl eşiginde çâker idüm

Hasta oldum kesildi dirliceğim / Sag olursam solag olam dir idüm

Yimezidüm cihân gâmını zîrâ / Pâdişâhun 'ulûfesin yiridüm

Kale cenginde anmayup ölümüm / Yanar oda girür semender idüm

Seg-be-sahrâ dimezden evvel çerh / İtler ile cihânda hem-ser idüm

Şâh-ı âlem-penâh sag olsun / Çâkeriyem ezelde çâker idüm (409a)

Şeyh Muhyiddîn Kasaba-i Balıkesrî'de togmuş meşâyihden birinin veled-i reşîdi olmagla tahsîl-i ulûm kılmış. Ba'dehu mevâlî-i asırdan Ahî-zâde Muhammed Çelebî'ye ugramış âkıbet kâdıasker Abdurrahman Efendi'den mülâzim olmuş. Lâkin meslek-i fukarâya sülûk ve tebâ'iyet ve Bayrâmîlerden Şeyh Abdullah-ı Karamânî'den bî'at itmiş. Âhir, Şeyh Birgili diyü şöhret bulmuştur. Hayli vera' u takvâyla meşhûr olup ücretle imâmet câyiz degildür ve kürsi ve cüz vakf idenlerin ervâhına sevâb 'âyid olmaması ve tilâvet-i Kur'ân-ı 'azîm ücretle cevâz mertebesini bulmaması mukarrerdür dimesi taayyün bulmuştur. Âkıbet Şeyhülislâm Ebussuud-ı be-nâm mezbûr bu ma'nâdan nehy eyledi. İhtilâl-i ehl-i âleme bâis olan sözleri söyleme tenbîhin itdi. Ammâ hoca-i şehriyâr olan Mevlânâ Atâullâh,

Şeyh-i mezbûra küllî iltifât üzere idi. Mücerred ona muhabbeten nefis-i Birgi'de bir medrese yaptırmıştı. Cihet-i tedrîsini yevmî almış akçe ile mezbûra meşrûr kılmış idi ve bilcümle fazâyiline nihâyet yogıdı. Maârif u kemâlâtı zühd ü takvâsından artuk idi. Evâhir-i ömründe İstanbul'a geldi. Vezîrazam olan Muhammed Paşa-yı Tavîl meclisine varup def'-i mezâlîme müteallik nice sözler söyledi. İzhâr-ı hakda tut ki bir seyf-i meslûl, emr-i ma'rûf ve nehy-i münkerde gûyâ ki mecbûr u mecbûl idi. Sene ihdâ ve semânîn (981/1573)'de fevt oldu. Tefsir sahibi Kâdî'nun ilm-i nahve müteallik olan *Muhtasar*'ını şerh eyledi. Furu' u usûle ve ma'kûl ü menkûle müteferri' niçe resâyil yazmıştı (463a).

***Künhü'l-Ahbar*'da Hacı Bayram-ı Veli İndeksi**

Künhü'l-Ahbar'ın tıpkıbasımı yapılan Türk Tarih Kurumu nüshasında Hacı Bayram-ı Veli hazretleri ile ilişkili olarak Hacı Bayram, Hacı Bayram-ı Ankaravî ve Şeyh Hacı Bayram adları kullanılarak aşağıdaki sayfalarda doğrudan ya da dolaylı bilgi yer almaktadır.

Hacı Bayram حاجى بيرام 69b, 69b, 69b, 69b, 69b, 69b, 71a, 71a, 85b, 85b, 156b, 160a, 160a, 160a, 161a, 161a, 166b, 217b, 314a, 409a

Hacı Bayram-ı Ankaravî بيرام انقروى 69

Şeyh Hacı Bayram شيخ حاجى بيرام 44a, 156b, 217b, 218a

Kaynakça

- Apaydın, Yunus, Prof. Dr; "Gülzar-ı Manevî'de Fıkıh", İbrahim Tennuri Sempozyumu Bildiri Kitabı, Kayseri 2011
- Çavuşoğlu, A., Prof. Dr-Uğur, A. Prof. Dr; *Künhü'l-Ahbar* II.cilt İndeks, TTK Yay., Ankara 2014
- Çavuşoğlu, A., Hakiki Baba Tasavvuf Risalesi ve Metalîu'l-İman'ı (İnceleme-metin), Akçağ Yay., Ankara 2004.
- Gelibululu Ali, *Künhü'l-Ahbar* (Tıpkıbasımı) TTK Yay., Ankara 2009

ANKARALI RÂZÎ VE HACI BAYRAM-I VELÎ HİLYESİ



Doç. Dr.

MUSTAFA ERDOĞAN

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ANKARA

merdogandr@gmail.com

Özet

Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan Râzî'nin Divan'ındaki manzumelerden hareketle, 1079 (M. 1668-69) yılında doğduğu ve 1153 (1740-41) yılından sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. Yine şiirlerinden hayatının büyük bir kısmını Ankara'da geçirdiği, Ankara Mevlevihânesi dervişlerinden, fakat aynı zamanda Hacı Bayram-ı Velî ailesiyle ve Bayramîlikle de irtibatlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Şimdilik elimizdeki tek eseri Divan'ı olan Râzî; şiirlerine göre daha çok aşk ve tasavvuf konularını işleyen orta seviyede bir divan şairidir. Râzî Divanı, XVIII. asır Ankara'sıyla ilgili çok değerli bilgiler içermesi yönüyle çok önemlidir. Râzî Divanı'nda Ankara'nın sosyal ve kültürel tarihi açısından çok önemli olan 40'tan fazla manzume bulunmaktadır.

Bu bağlamda Râzî; şiirlerinde Ankara'nın sembol isimlerinden olan Hacı Bayram-ı Velî'den, Hacı Bayram evlâdından, Hacı Bayram Camii ve çevresinin tamirlerinden, Hacı Bayram Dergâhı şeyhlerinden de bahsetmektedir. Râzî; Hacı Bayram-ı Velî ile ilgili met-hiyeler de söylemekle birlikte, ayrıca onun hilyesini de yazmıştır. Râzî'nin hilyesi, Türk edebiyatında bilinen tek Hacı Bayram-ı Velî hilyesi olduğu gibi, ayrıca hilyede; Hacı Bayram-ı Velî hazretlerinin hayatına, ailesine, fizikî yapısına, kerametlerine, halifelerine, Bayramî Tekkesi'nin şeyh silsilesine ve nihayet Hacı Bayram Camii'nin tamirine dair bilgiler bulmak mümkündür. Kaside nazım şeklinde yazılan manzume toplam 66 beyitten oluşmaktadır. Bildiride önce kısaca Râzî'nin hayatı ve eserinden bahsedilecek, ardından da adigeçen hilye değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram-ı Velî, Hacı Bayram Camii, hilye, Râzî, Şeyh Muhammed Baba.

Abstract

Râzî is no information about the poet's life in biographical resources of Ottoman literature. When we investigate his chro-

nograms we see that he has been born in 1678-79 and died after 1740-41. After the investigation of Râzî's poems it is understood that he passed his life in Ankara. Moreover we understand that he was a derwish of Mevlevî and Bayramî orders. For now we know that he only has a collection of poetry. We do not know if he has written any other book. His diwan is in manuscript form and only one copy has reached to today. By examining his poems we see that he is not a successful poet. The poet generally has written mystical poems. The most important part of his poems is that he gives information about Ankara of XVII'th century.

In Râzî's collection of poetry there are 42 poems written about Ankara. So this fact makes his poetry important. After the observation of Râzî's poems it is seen that he takes photograph of his time's Ankara. One of the premier topics in the collection of his poetry is praise of Ankara. He often refers to the leader of Bayramî order Hacı Bayram and his descendant, repairing the Mosque of Hacı Bayram and it's surrounding, sufi lodge of Mevlevî order and it's leaders, eminent figures of Ankara and the fire of Ankara.

Keywords: Hacı Bayram-ı Velî, Mosque of Hacı Bayram, hilye, Râzî, Şeyh Muhammed Baba.

Râzî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserine Dair

Hayatı

Râzî, mevcut biyografik kaynakların hiçbirinde geçmemektedir. Her ne kadar kaynaklarda Râzî mahlaslı on farklı şairden bahsedilse de bunların, zaman itibarıyla, üzerinde durulacak olan Râzî'ye uymadığı açıktır. Tarih itibarıyla elimizde divanı olan Râzî'ye en yakın isim Üsküdarlı Abdüllatîf Râzî'dir. Zaten bazı kaynaklarda mevcut *Râzî Divanı* Abdüllatîf Râzî'ye ait olarak gösterilmektedir¹. Hâlbuki bu divanın Abdüllatîf Râzî'ye ait olması mümkün değildir. Çünkü kaynaklarda Abdüllatîf Râzî'nin 1146/1733-34'te vefat ettiği açıkça belirtilmektedir². Elde bulunan *Râzî Divanı*'nda ise 1147/1734-35, 1148/1735-36, 1152/1739-40 ve 1153/1740-

¹ Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâili-I*, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yayınları, Ankara, 2001, s. 305; *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, s. 669-670; Beyhan Kesik, "Râzî, Yazıcı Abdullah Efendizade Abdüllatîf Râzî Efendi", <http://www.turkededebiyatilisimleri.org/index.php?sayfa=detay&detay=3185> (ET: 17/11/2014).

² *Râmîz ve Âdâb-ı Âdâb-ı Zırafâsı*, Haz. Sadık Erdem, AKM Yayınları, Ankara, 1994, s. 103; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333, C. 3, s. 54; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yayına Haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, C. 4, s. 1363; Tuman, *Tuhfe-i Nâili-I*, s. 305.

41 tarihli manzumeler bulunmaktadır. Ayrıca Abdüllatîf Râzî'nin kaynaklarda geçen şiirlerinin hiçbirisi eldeki *Divan-ı Râzî*'de bulunmamaktadır.

Râzî'nin kimliği ve hayatıyla ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu konudaki yegâne kaynak şairin kendi *Divan*'ıdır. Örneğin onun hayatıyla ilgili bize ipucu olabilecek önemli bir malzeme grubu, *Divan*'daki tarih manzumeleridir. Râzî'nin *Divan*'ında toplam 60 tarih manzumesi bulunmaktadır. Bunlar incelendiğinde, en erken tarihin 1110, en geç tarihin ise 1153 olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle, 1110-1153 (M. 1698/1699-1740/1741) tarihleri arasında Râzî'nin hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde Râzî, 1134 yılında oğlu Vehbi Hüseyin'in doğumuna düşürdüğü tarihte, bu sırada 55 yaşında olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle şairin 1079 (M. 1668/1669) tarihinde doğduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu tespitlerden sonra, Râzî'nin 1079 (M. 1668/1669) yılında doğduğu ve 1153 (1740/1741) yılından sonra vefat ettiği rahatlıkla söylenebilir. Eldeki tarihlere bakılırsa Râzî en az 74 yıl ömür sürmüştür.

Diğer taraftan *Divan*'ında “belde-i mamure” yani bayındır belde dediği Ankara'yla ilgili birçok manzume bulunmasından Râzî'nin Ankara'yı ve sakinlerini, ilçelerine hatta köylerine varıncaya kadar, çok iyi derecede tanıdığı ve sevdiği anlaşılmaktadır. Zaten *Divan*'da geçen neredeyse tek yer adı da Ankara'dır. Bu bakımdan şairin Ankaralı olması muhtemeldir. Doğum yeri itibarıyla Ankaralı olmasa bile ömrünün büyük bir kısmını Ankara'da geçirdiği muhakkaktır. Bu bakımdan üzerinde durulacak Râzî için “Ankaralı” demek bir mahzur olmadığını düşünüyoruz.

Yine *Divan*'ından anlaşılan bir husus da şairin Mevlevîlik tarikatına bağlı olduğudur. Kendisinden bahsederken “sikkedâr-ı Mevlevî” diyen Râzî, 1118 (1706/1707)'de Uryânî Ahmed Dede'nin Ankara Mevlevihanesi şeyhi olmasına dair bir manzume söylemiş ve tarih düşürmüştür³. *Divan*'ında “Râzî'l-Mevlevî” kay-

³ Mustafa Erdoğan-Mehmet Şahin, *Ankaralı Râzî ve Divanı*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Ankara, 2016, 203-205.

dı da bulunan⁴ şair, Mevlevî olduğunu şu beyitte açıkça dile getirmektedir:

Der-i pāk-i Celāle'd-dīn-i Monlā'dan-durur dersüm
Ne var olsam hākīrāne bu ğilmūñ merd-i şeh-bāzı⁵

Yine Uryânî Ahmed Dede'nin şeyhliği sırasında, 1123 yılında Ankara Mevlevîhânesi tamir görmüş, Râzî de buna tarih düşürmüştür. Bu manzûmede şair kendini "Râzî-yi cârûb-keş-i meydân" yani meydan süpürgecisi, meydancı diye nitelemektedir. Râzî gerçekten Ankara Mevlevîhânesi'nde meydancı mıydı, yoksa bunu bir tevazu ifadesi olarak mı söyledi bilemiyoruz. Yine bir manzumesinin sonunda kendine

Bâb-ı Mevlânâ'dasın kemterlenenlerden misin⁶

diye seslenmektedir.

Mevlevî olmakla birlikte, Râzî'nin ismine Mevlevîlikle ilgili biyografik kaynaklarda da rastlanmamıştır⁷. Diğer taraftan, Râzî'nin Bayramîlik'le ve Hacı Bayram-ı Velî ailesiyle de irtibatlı birisi olduğu yine şiiirlerinden ortaya çıkmaktadır. *Divan*'ında sık sık Hacı Bayram-ı Velî, Hacı Bayram-ı Velî Camii, Bayramî Tekkesi ve bu tekkenin şeyhi Muhammed Baba'dan bahsetmektedir.

Yine *Divan*'ından öğrendiğimize göre Râzî'nin 55 yaşında iken 1134 (M. 1721/1722) yılında Hüseyin Vehbî adında bir oğlu dünyaya gelmiş, bu evladı 1153 (M. 1740) yılı ramazanında şehiden vefat etmiştir.

Yukarda söylenenlerin dışında Razi bazı şiiirlerinde kendini; müverrih (tarihçi), söz (şiiir) meydanının mürşidi (rehberi), dervîş-i

⁴ Age, s. 303.

⁵ Age, s. 213.

⁶ Age, s. 257.

⁷ Bk. Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, Haz. İlhan Genç, Akın Yayınları, Ankara, 2000; Ali Enver, *Mevlevî Şairler Semahane-i Edeb*, Haz. Tahir Hafızoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010; Sahih Ahmed Dede, *Mecmuatü't-Tevarihü'l-Mevleviyye Mevlevilerin Tarihi*, Haz. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

dil-rîş (gönlü yaralı derviş), şiir sâkîsi (sunucusu), pişekar ve üstad olarak tanıtılmaktadır.

Ayrıca şairin *Divan*'ında Ankaralı başka şahsiyetlerle birlikte Ankara Valisi Salih Paşa ve Gâzî-zâde Muhammed Paşa'nın isimleri geçmekte ve şair yerinin bunların yanı olduğunu söylemektedir. Ancak ne bu konuya dair ne de şairin mesleğine dair elimizde ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

Râzî'nin vefat tarihi ve mezarının nerede olduğu da belli değildir. Yalnız, *Divan*'daki en geç tarihli manzumenin⁸ 1153 (1740/1741) tarihini göstermesinden hareketle, şairin bu tarihten sonra vefat ettiğini söyleyebiliriz.

Edebî Kişiliği

Kullandığı nazım şekilleri, vazın, mana ve mazmunlar dikkate alındığında Râzî umûmî olarak bir divan şairidir. Çoğunlukla gazel, murabba, kaside gibi klasik nazım biçimlerini; aruz veznini, divan şiirinin tasavvuf, aşk gibi konulardaki söyleyiş kalıplarını kullanmıştır. Bununla birlikte, *Divan*'ındaki şiirleri incelendiğinde aslında Râzî'nin halk şiirinden de yararlandığı görülmektedir. Bu bakımdan Râzî, kimi zaman klasik bir divan şairi portresi çizmekte; özellikle nasihatname, kaside gibi manzumelerinde, gazellerinde böyle bir izlenim vermektedir. Buna karşılık kimi zaman da divan şiirinden çok halk şiirine yakın durmaktadır. Özellikle redifli gazel ve murabbalarında klasik bir divan şairinden çok bir halk şairini andırmaktadır. Örneğin şu mısralarda bunu görmek mümkündür:

Yine bir âfete gönül virelden
Maḥabbet baḥrine çalamaz oldum
Yol itdi sîneme seyl-i revānum
Dem-â-dem ağlaram gülemez oldum

Büküldi kâmetüm derd ü ğamından

⁸ Erdoğan-Şahin, age, s. 123.

Yürek yandı kül oldu eleminden
 Düşeli ayrı dil gönca-feminden
 Gönül âyînesin silemez oldum⁹

Bilindiği üzere XVII ve XVIII. asırlar divan şiiri ile halk şiiri münasebetlerinin arttığı bir dönemdir. Bu asırlarda divan şiiri içinde mahallîleşme akımı ortaya çıkmış, dilin sadeleşmesi gerektiğini söyleyen şairler yetişmiştir. Diğer taraftan Gevherî, Âşık Ömer gibi halk şairlerinin de hem şekil hem muhteva olarak divan şiirinden etkilendikleri, o tarzda şiirler söyledikleri görülmüştür. Bu bağlamda Râzî'yi de döneminin divan edebiyatı ile halk edebiyatı arasında köprü görevi gören şairlerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Zira bahsedilen iki tarzı da ustalıkla kullanmaktadır.

Örneğin *Râzî Divanı*'ndaki "incinir" redifli manzûme¹⁰; Ercişli Emrah, Âşık Ömer, Gevherî ve Develili Seyranî gibi âşıkların söyledikleri aynı redifli şiirlere oldukça benzemektedir. Râzî'nin, XIX. asır âşığı Seyrânî hariç adigeçen âşıkların şiirlerini okumuş ve etkilenmiş olması mümkündür.

Râzî, öncelikle bir divan şairi olmasına rağmen hece vezniyle de şiirler yazmıştır. Divanında hece vezniyle yazılan 9 adet manzûme bulunmaktadır. Şairin hece vezniyle şiirler yazması da onun halk edebiyatına olan ilgisini göstermektedir.

Yine Râzî'nin Divan'ında halk dilinden alınma birçok kelime ve tabir vardır. Râzî, halk dilini divan şiirinde ustalıkla kullanmıştır. Par par yanar, ilen (ile), gön, hora geçmemek, toy, çekme mi, şimdicek, kırcı, bıçkı, boranlı dağ, ürmek, terkiye almak, muşulamak, kışlemek, yağlıca nân, al yañaqlı çifte benli, ecder, çerpis ipi, tegel, ütü tahtası, düğme, tebeşire dönmek, sögmek, ibübük gibi kelime ve ifadeler divan şiirinde pek yaygın olmayan, ancak halk arasında ve halk şiirinde kullanılan kelime ve ifadelerdir. Bunlardan hareketle Râzî'nin sıradan halkın içinden gelen, şiirle-

⁹ Age, s. 248.

¹⁰ Age, s. 123.

rinde halk şiirinden ve halk tabirlerinden yararlanan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca onun şiirlerinde, diğer şairlerde olduğu gibi, zaman zaman Türkçe arkaik unsurların, deyim ve atasözlerinin bulunduğu da görülmektedir.

Râzî Divanı'nda klasik bir divanda bulunabilecek nazım şekillerinin çoğu yer almaktadır. Bununla birlikte divan, gazel ve murabba ağırlıklıdır. Bunların dışında eserde muhammes, kıt'a, kaside, müfred, terkîb-bend, müseddes, matla ve tahmis şeklinde manzumeler de bulunmaktadır. Divan'daki 343 manzûmenin 334'ünde aruz vezni kullanılmıştır. Râzî, Divanı'nda aruz vezni'nin 9 farklı kalıbını kullanmıştır. Ancak şiirlerinin büyük bir kısmını fâcîlâtün/fâcîlâtün/fâcîlâtün/fâcîlün ve mefâcîlün/mefâcîlün/mefâcîlün/ mefâcîlün kalıplarıyla yazmıştır. Divan'da bu iki kalıpla yazılan manzume sayısı 268'dir. Bu iki kalıbın kullanım oranı Divan'ın % 81'ine denk gelmektedir. Bu kalıplar, genel olarak divan şairlerinin de en çok tercih ettikleri kalıplar arasındadır. Râzî aruz bahirleri içerisinde en fazla hezec ve remel bahirlerini kullanmıştır. Ayrıca şiirlerde zaman zaman imâle ve zihafalara, vezin bozukluklarına rastlanmaktadır. Diğer divan şairleri gibi kafiye şekli olarak bakan ve farklı kafiye çeşitlerini kullanan Râzî, özellikle şiirlerinde kullandığı rediflerle dikkati çekmektedir. *elde bir, Hacı Bayrâm-ı Velî, tevhidü's-semâc, iden macbûd, Muştâfâ, bir yana, gerekmez mi saña, cā-be-cā, eyle yâ Rabbî, müntehab, cāķıbet, at tut, ider Fettāh, saña bir beg gerek bir beg, ebrûlarıñ, gösterür, ister, gönül bir tāze cān ister, biñde bir, ey Cışk...* gibi daha çok kelime biçimindeki redifleri tercih eden Râzî'nin şiirlerinde “par par yanar”, “ölçer döker” gibi ilginç redifler de vardır. Ayrıca şair, aşağıdaki beyitlerde olduğu gibi, zaman zaman hem başta hem sonda redif kullanmıştır.

Figān ki bu dili memnūn iken mahzūn ider gūstāh
Figān ki rüz u şeb bu dīdemi Ceyhūn ider gūstāh

*

Bu mıdur ol meh-i rû nûr-ı saĀadet bu mıdur
 Bu mıdur baĥr-ı űadeĢ dűrr-i leĢāfet bu mıdur

*

Yűri hey rāĥ-ı ĀiűĶ iĢre iűűm zār eyleyen ĢālīĀ
 Yűri hey kűy-i dil-berde yirűm nār eyleyen ĢālīĀ¹¹

Rāzī'nin űiirlerinde methiye, mersiye, bahar, sosyal hayat, tarih, din, tasavvuf ve aşk gibi Ģok farklı konular iűlenmiűtir. Bunlardan űzellikle aşk ve tasavvuf konularının yoĢun olarak iűlendiĢi gűrűlmektedir. Bir Mevlevī derviűi olan Rāzī'nin űiirlerinde doĢal olarak sık sık Mevlevīlik'le ilgili sűyleyiűlere rastlanmaktadır. Hz. Mevlānā ve űems-i Tebrīzī'nin űvgűsű, ney, sema, Ankara Mevlevīhānesi űeyhleri Uryānī Ahmed Dede ve Muhammed Dede'yle ilgili űiirler bunlar arasında ilk dikkati Ģekenlerdir. Bunların dıűında Rāzī'nin sűlűkű, derviűleri, İlahī aşk konusunu alan pek Ģok űiiri vardır. űairin diĢer taraftan da Bayrāmīlik'le ilgisi olduĢu anlaşılmaktadır. űzellikle Bayrāmī Tekkesi űeyhi Muhammed Baba ile ilgili epeyce manzumesi vardır. Yine Rāzī'nin űiirlerinde zaman zaman "melāmet" kelimesine de rastlanmaktadır. Divan'da oldukĢa űnemli bir yer tutan tasavvufī ve āűıkāne sűyleyiűler, zāhidāne olmaktan Ģok aşk neű'siyle sűylenmiű, rindāne ifadelerdir.

Eseri

Rāzī'nin bilinen tek eseri *Divan*'ıdır. Bu divanın da űimdilik bilinen tek elyazması nűshası İstanbul'daki Millet Kűtűphanesi Ali Emiri Manzum Eserler Bűlűmű 147 numarada bulunmaktadır. 210x150 mm. ebadında, kahverengi, kitaptan ayrılmıű bir cilt iĢinde bulunan eser, tamamı 130 varak olan yazmanın 1a-114a yaprakları arasındadır. Tek sűtun űzerine, muhtelif satır sayısıylay, nesih yazıylay, krem renkli, aharlı kaĢıt űzerine baűlıkları kırmızı diĢer kısımları siyah műrekkeple yazılmıűtır. űerīf/űerīfī mahlasıylay űiirler sűyleyen biri tarafından istinsah edilmiűtir. İstinsah tarihi kayıtlı deĢildir. Yazmanın baű tarafı eksiktir. Toplam 343 manzűmenin bu-

¹¹ Age, s. 155, 186, 233.

lunduğu Divan'da pek çok yazım yanlışı, harf eksikliği, noktaların yanlış yerlere konulması gibi kusurlar görülmektedir.

Divan üzerine 1994'te Atike (Kodaz) Okur tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmışsa da adından başlamak üzere, çalışmada birçok yanlış ve eksikliğin olduğu görülmüştür¹². Ayrıca Divan'dan hareketle 1997'de Mustafa Erdoğan tarafından bir makale yayınlanmış¹³, Divan'ın tam metni ise 2015 yılında Mustafa Erdoğan ve Mehmet Şahin tarafından kitap olarak neşredilmiştir.

Şekil açısından incelendiğinde *Râzî Divânı*'nda; 6 kaside, 2 terkîb-bend, 2 müseddes, 13 muhammes, 1 tahmis, 68 murabba, 232 gazel, 12 kıt'a, 4 müfred ve 1 matla olduğu görülmektedir. Buradan da anlaşılabileceği üzere, umûmî olarak bir çeşitlilik görülmekle birlikte, Râzî Divanı gazel ağırlıklı bir divandır. Divandaki oran açısından gazelleri, murabba, muhammes ve kıt'alar takip etmektedir.

Râzî Divanı, şeklî özelliklerinden çok muhtevası yönüyle önemlidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, öncelikle divandaki Ankara'yla ilgili manzumeler dikkati çekmektedir. Râzî; Ankara'nın manevî mimarı ve hâmîsi Hacı Bayram-ı Velî'den, Hacı Bayram evlâdından, Hacı Bayram Camii ve çevresinin tamirlerinden, Hacı Bayram Dergâhı şeyhlerinden, Ankara müftü ve kadılarından, Ankara Mevlevîhânesi'nden, Ankara eşrafının sürgün edilmesinden, Ankara'yla ilgili çeşitli paşalardan, valilerden, yangınlardan, tamirlerden, Ankara'nın cami, han hatta köyünden ve şiddetli kışından bile söz etmektedir. Diğer taraftan Râzî baştan sona Ankara'yı öven bir muhammes yazmış (vr. 71a-71b) ve bu şiirinde Ankara'nın başına devlet kuşu konması için dua etmiştir. Ankara'nın muhtemelen küçük bir kasaba olduğu 1700'lü yıllarda yapılan, belki keramet de sayılabilecek bu dua Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte kabul ve Ankara yeni Türk devletinin başkenti olmuştur. Râzî'nin, Ankara'ya ilgili manzumelerinin tümü bir arada düşünüldüğünde, tam 857 mısra söylediği ortaya çıkmakta-

¹² Atike (Kodaz) Okur, *Râzî (Abdüllatif) (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divan'ının Tertibi)*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Konya, 1994.

¹³ Mustafa Erdoğan, "Abdüllatif Râzî ve Ankara Methiyesi", *Türk Dili*, S. 550 (Ekim-1997), s. 356-359.

dır ki bu oldukça yüksek bir rakamdır. Benzeri eserlerin olmaması/bilinmemesi bunların değerini daha da arttırmaktadır. Bu manzumelerin özellikle Ankara'nın sosyal ve kültürel tarihi açısından çok önemli olduğu ilgililerin malumudur.

Râzî'nin Ankara'yla ilgili şiirlerini; Hacı Bayram-ı Velî ve bu konuyla ilgili manzumeler ile diğer Ankara şiirleri diye ikiye ayırmak mümkündür. Burada yalnız Râzî'nin Hacı Bayram-ı Velî hilyesi değerlendirilecektir.

Râzî'nin Hacı Bayram-ı Velî Hilyesi

Ankara'nın manevî mimarı ve hâmîsi Hacı Bayram-ı Velî ile ilgili bugüne kadar muhtelif yayınlar yapılmıştır. Bunlar içinde özellikle, Hacı Bayram-ı Velî'nin soyundan gelen Fuat Bayramoğlu'nun yazdığı eserin ayrı bir yeri vardır¹⁴. Yıllar süren birikim ve gayretin ürünü olan eser, bu konuda en temel eserlerden biri olmuş ve daha sonra yapılan yayınlara da kaynaklık etmiştir. Ancak ne bu eserde ne de sonraki yayınlarda Râzî'nin *Divan*'ı değerlendirilmemiştir. Hâlbuki uzun yıllar Ankara'da yaşadığı, Hacı Bayram'ı çok sevdiği ve onun torunlarıyla yakından tanıştığı, görüştüğü anlaşılan Râzî; hem Hacı Bayram-ı Velî'nin hilyesini yazmış hem de onunla ilgili övgü manzumeleri söylemiştir. Nitekim Râzî *Divan*'ının daha en başında, Hacı Bayram-ı Velî ile ilgili iki müstakil medhiye bulunmaktadır. *Divan*'da Hacı Bayram-ı Velî ile ilgili başka şiirler de olmakla birlikte, bunlar “Hâcî Bayrām-ı Velî” redifi etrafında söylenmiş, doğrudan Hacı Bayram Hazretleri'ni niteleyen ve öven manzumelerdir. Gazel nazım şeklinde ve aynı aruz kalıbıyla söylenmiş, başlıkları da aynı olan bu şiirlerin her ikisi de 6 beyitten oluşmaktadır. Manzumelerden birincisinde Hacı Bayram-ı Velî öncelikle saadet ayının doğduğu yer, hidayet hazinesinin bulunduğu yer olarak nitelenmektedir. Şaire göre, keramet sahiplerinin şahı olan Hacı Bayram'ın kimya hasletli sözleri, gönlü hastalara iksir gibidir. Allah'ın lütuflarının sırlarına talib olanlar Hacı Bayram'a gelmelidir. Çünkü burası riyazet kapısının bulunduğu

¹⁴Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî Yaşamı Soyü Vakfı*, TTK Yayınları, Ankara, 1989, 2 C.

yerdir. Okuyucuya o kâmil veliye bağlanıp koşmayı tavsiye eden Râzî'ye göre Hacı Bayram belagat bahçesinin de rehberidir. Bu şekilde Râzî, Hacı Bayram'ın şairliğine de işaret etmiş olmaktadır. Râzî'ye göre Hacı Bayram-ı Velî; cennete giriş ve sevgiliye kavuşma sebebi, şefa'at suyunun kaynağıdır. Manzumenin sonunda Râzî kendine, Hacı Bayram'ın himayesine kavuşmak istiyorsa, o sığınılacak yüce kapı için göğsünü/gönlünü parçalamasını tavsiye etmektedir.

Bahsedilen ikinci manzumede ise özetle şunlar söylenmektedir: Hacı Bayram Allah yolunda yürüyenlerin rehberidir. İnsanları ve canı besleyen Hacı Bayram'ın gittiği yol, peygamber ve velîlerin yoludur. Büyüklerin en parlağı olan Hacı Bayram'ın zikir halkası gönül evine ışık olmaktadır. Kıyafeti saadet tacı olan, güllerinden Hak kokusu gelen Hacı Bayram sâdıkların da övücüdür. Hacı Bayram şüphesiz Allah yolunda kavuşma ve sonsuzluk suyuna ulaşma sebebidir. Ey Râzî, can, gönül kuşunu sevgilinin makamına ulaştırmak için kol kanat açsa, Hacı Bayram onun en büyük kanadı olur¹⁵.

Râzî Divanı'ndaki Hacı Bayram'la alakalı çok önemli bir metin Hacı Bayram-ı Velî Hilyesi denilebilecek manzumedir. Bu hilye; Türk edebiyatında bilinen tek Hacı Bayram-ı Velî hilyesi olduğu gibi, ayrıca hilyede Hacı Bayram'ın fizikî yapısı, hayatı, kerametleri, evlatları, halifeleriyle ilgili de birçok malzeme bulunmaktadır. Her ne kadar menakıb-name tarzında ve güvenilirliği tartışmalı da olsa Râzî'nin eseri bu konuda mutlaka nazar-ı dikkate alınmalı ve değerlendirilmelidir.

Hacı Bayram-ı Velî hilyesi, *Divan-ı Râzî*'nin 13b-15a sayfaları arasında bulunmaktadır¹⁶. Aruzun hezec bahrinin *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* kalıbıyla söylenen manzûme, ebced değeri Allah lafzıyla eşit olan, 66 beyitten oluşmuştur. Kaside nazım şekliyle söylenmiş manzûmede şair, ilginç ve gelenekten farklı bir şekilde tam beş defa mahlasını zikretmiştir.

¹⁵ Bahsedilen manzumelerin metinleri için bk. *Divan-ı Râzî*, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum Eserler Bölümü, No 147, vr. 1a-1b; Erdoğan-Şahin, age, s. 64-65.

¹⁶ Erdoğan-Şahin, age, s. 88-92.

Manzumedeki muhteva gelişimi şu şekildedir: İlk 10 beyit san-ki eserin giriş bölümü gibidir. Burada söze “medh-i Bârî” ile başlayan Râzî daha sonra âyetlerden de yararlanarak Allah’ın kâinâtı ve insanı yaratmasından, ona ruhundan üflemesinden, isimleri öğretmesinden, Hz. Âdem’in neslinden birçok peygamber, özellikle Hz. Muhammed’i göndermesinden bahseder ve ardından Hz. Peygamber’i över, ondan şefaât talebinde bulunur, onun ailesine ve dostlarına selam gönderir. Manzumenin 10. beytinde ilk olarak mahlasını söyleyen Râzî, 11. beyitten itibaren bir anlamda asıl konuya girer. Yeryüzünde Allah’ın dostlarının peygamber varisleri olarak bulunmaya devam ettiklerini ifade ile bunlardan birinin de bu hilyenin yazılmasına sebep olan Hacı Bayram-ı Velî olduğunu belirtir. Hacı Bayram-ı Velî’nin hesapsız övgüye layıkta da kendisinde buna liyakatin olmadığını söyleyen Râzî, bu noktada Allah’tan hilyeyi yazma konusunda yardım talep eder. 16. beyitte “Gel şimdi o parlak ay gibi velinin vasfını dinle” diyen şair 17. beyitten itibaren doğrudan Hacı Bayram’dan bahsetmeye başlar. Râzî’ye göre Hacı Bayram-ı Velî, Belh(in manevî) padişahı İbrahim Edhem’in neslinden gelmektedir. Büyük ataları cezb-i Hudâ yani İlahî cezbe ve çekimle Belh’i terk etmiş, seyahatle İsfahan’a gelmişlerdir. Bu temiz soydan gelen Hacı Bayram kendisi de şairin bayındır şehir dediği Ankara’ya gelerek burayı vatan edinmiş ve kendi adıyla anılan camiyi yaptırmıştır. Caminin altında hücreler yaptıran, burada nice ay, yıl Allah’ı zikreden Hacı Bayram kırk yıl kutupluk makamında bulunmuş, keşif ve kerametle zaman geçirmiştir. Manzumenin ilgili beyitleri şu şekildedir:

Çün oldur nesl-i İbrâhîm-i Edhem pâdişâh-ı Belh
Zuhûr itdi o macdende bu cālî gevherüñ kânî

İdüp cedd-i çizâmı Belhî terk cezb-i Hudâ ile
Velâyetle seyâhat itdi tâ mülk-i Şifâhân’ı

Gelüp ol cırķ-ı çâhirden bu cāy-ı şehr-i macmûre
Tavařun eyleyüp oldu velî bu cāmicē bānî

Ki kıldı zîr-i cāmîcde şavāmicler idüp ibnâ
Derûnında niçe meh sâl idüp ezkâr-ı Rahmânî

Mağām-ı evc-i kuşbiyyetde kırk yıl bî-kuşur aqşâb
Olup keşf-i kerâmetle geçürdi bunca ezmânî¹⁷

Râzî, manzumenin 23. beytinden itibaren edebî teşbih ve tasvirlerle Hacı Bayram'ın bedeniyle ilgili bilgiler vermektedir: Allah onu, görenlerin öveceği güzel bir şekilde yaratmıştır. Nurlu yüzünün rengi yeni açılmış bir gül gibidir, hilâle benzeyen kaşlarının arası açıktır. Gözleri büyüktür. Yüzü ne çok sarıdır ne de esmer. Ama biraz sarıya meyillidir. Mübarek sakalının üst tarafı incedir. Boyu ne çok uzundur ne de çok kısa, orta boylu ve ölçülüdür. Bedeni biraz zayıfçadır, vücudunda kıl pek nadir görülür. 34. Beyitten itibaren Hacı Bayram'ın manevî şahsiyeti ve kerametleri bölümüne geçilmektedir. Râzî'ye göre, Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri maddi ilimlerde asrının ferîdidir, maneviyat okyanusunda gezen bir gemidir. Velîlik tabiri caizse onun için anadan doğmadır. Hz. İsa'nın bebekken konuşması gibi, o da daha anne rahminde iken konuşmuştur. Bir keresinde yabancı birinin gelmesi üzerine, kendini gizlemesi için annesini uyarmıştır. Yine dört yaşında taze helvayı Arafat'a getirdiği şeklinde bir kerameti de zikredilmekte ve bunların benzerlerinin çok olduğu söylenmektedir. 38. beyitten itibaren konuyu değiştiren şair, onun kemâle ulaşmasından sonra yanına birçok ârif-i billahın geldiğini söyler ve bunlar içinde özellikle Yazıcı-zâde ve Akşemseddin'in adlarını anar. 43. beyitte Râzî, tulû ve gurûb kelimeleriyle Hacı Bayram'ın doğum ve ölüm tarihlerini vermektedir. Şaire göre Hacı Bayram 715 yılında doğmuş, 856 yılında vefat etmiştir. İlgili beyit şu şekildedir:

Ṭulûc-ı Hâcî Bayrâm-ı Velî'dür heft ü şad penç-deh
Gurûb-ı heşt ü şad pencâh u şeş bâ-rûh-ı ṭayrânî¹⁸

¹⁷ *Divan-ı Râzî*, vr. 14a; Erdoğan-Şahin, age, s. 89.

¹⁸ *Divan-ı Râzî*, vr. 14b; Erdoğan-Şahin, age, s. 91. İlk mısradaki geçen "penc-deh"i "pencde" şeklinde okuyup de'yi Türkçe bulunma hal eki olarak değerlendirmek de mümkündür. O

Râzî, 45. beyitten itibaren ana hatlarıyla Hacı Bayram'ın yerine geçen evlat ve torunlarından bahsetmeye başlar. Bunlar Ahmedî mahlaslı Baba Sultan, Baba Edhem ve Baba Haydar'dır. Silsilede daha sonra Tâc Hatun, Muhammed Baba, Sâlih Baba (I ve II) ve en son Muhammed Baba'nın adları geçmektedir. Şair, 47. beyitte adını andığı ve zamanında şeyhlik makamında bulunan bu Muhammed Baba'dan 48. beyitten itibaren övgüyle söz etmiştir. Ayrıca ona rüyada harap durumdaki Hacı Bayram Camii'ni tamir ettirmesinin ilham edildiği, bunun üzerine Muhammed Baba'nın da büyük bir gayretle camii yenileyip içini, dışını süslettirdiği, kandillerle donattığı nakledilmektedir. Nihayet bir cuma namazında, şehrin önde gelenlerinin de katılımıyla, yenilenen Hacı Bayram Camii'nin açılışı yapılmış, dualar edilmiştir. Râzî, 57. beyitten başlayarak hem Şeyh Muhammed Baba hem kendisi hem de okuyucular için dua etmiş, ayrıca okurlardan kusurlarının örtülmesini rica etmiştir. Manzûme, şairin hilyeye ve cami tamirine düşürdüğü tarih ve okurlardan fatiha isteğiyle sona ermektedir.

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Râzî'nin Hacı Bayram-ı Velî hilyesi rastgele değil, belirli bir kompozisyon dahi-
linde yazılmıştır.

Eserin içindeki bilgiler değerlendirildiğinde hilyede; Hacı Bayram-ı Velî hazretlerinin hayatına, ailesine, fizikî yapısına, kerametlerine, halifelerine, Bayramî Tekkesi'nin şeyh silsilesine ve nihayet Hacı Bayram Camii'nin tamirine dair birçok bilgi bulmak mümkündür. Bu bağlamda örneğin Hacı Bayram-ı Velî'nin İbrahim Edhem'in neslinden geldiği bilgisi başka kaynaklarda geçmediği gibi, Hacı Bayram'ın portresi vadisinde söylenen; iri gözlü, kaşlarının arası açık, orta boylu, sarışın, vücudunun kılsız, sakalının ince olduğu bilgisi de başka kaynaklarda bulunmamaktadır. Hilyede geçen, onun daha anne karnında konuştuğu şeklindeki menkıbe daha önce Bolulu Şeyh Himmet Efendi (ö. 1684) tarafından dile getirilmiştir (Bayramoğlu 1989: 13). Ancak yine onun kerâmeti olarak

zaman doğum tarihi on yıl geriye gitmekte ve 705 olmaktadır. Ancak söyleyiş ve anlamca "penc-deh" bize daha uygun görünmektedir.

zikredilen, yabancı birinin geldiğinde anne karnındaki Bayram'ın "ey anne kendini gizle" demesi ve dört yaşında taze helvayı Arafat'a götürmesi olayından kaynaklar bahsetmemektedir. Hilyede Hacı Bayram'ın çevresinde pek çok velînin olduğu söyleniyorsa da yalnız halifelerinden Yazıcı-zâde ve Akşemseddin'in adları yazılmıştır. Eserdeki ilginç bilgilerden biri Hacı Bayram'ın doğum ve ölümüne dair verilen tarihlerdir. Bilindiği üzere büyük velinin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda 753 (1352-53) ve 740 (1339-40) tarihleri tahmin edilmektedir (Bayramoğlu 1989: 12). Hâlbuki Râzî bunlardan daha erken bir tarihi 715 (1315-16)'i nakletmektedir. Şairin verdiği ölüm tarihi de bilinen kaynaklardan farklıdır. Kaynaklarda Hacı Bayram'ın vefat yılı olarak 833 (1429-30) bulunmaktadır (Bayramoğlu 1989: 48). Râzî ise 856 (1452-53) yılını yazmaktadır. Verdiği tarihlere bakılırsa Hacı Bayram'ın 141 yıl ömür sürmüş olması gerekmektedir. Bu ise pek akla yakın görünmemektedir. Tabii ki Râzî'nin bu tarihleri niçin yazdığını bilmemiz mümkün değildir. Diğer taraftan elimizdeki divan ve hilyenin tek nüsha olduğunu, eserde birçok yazım yanlışlığı bulunduğunu da düşünürsek, bu tarihlerde de bir yazım yanlışının bulunması mümkün gibi görünmektedir.

Hilyede Hacı Bayram'ın vefatından sonra yerine geçenlerden Ahmedî mahlaslı Baba Sultan, Baba Edhem, Baba Haydar ve Hacı Baba'dan bahsedilmekte ve silsilenin ondan Tâc Hatun'a geçtiği ifade edilmektedir. Râzî'nin hilyesinde ismi geçen son şeyh Muhammed Baba'dır. Bu şeyhin Râzî'nin yaşadığı devirde şeyhlik yaptığı ve Hacı Bayram-ı Velî Camii'ni tamir ettirdiği, Râzî'nin onunla yakından görüştüğü Râzî'nin hilyesinden ve *Divan*'ından anlaşılmaktadır. Hilyeye bakılırsa, Muhammed Baba'ya harap vaziyeteki mabedi tamir ettirme rüyada ilham edilmiştir. O da büyük bir himmet ve gayretle çalışmış ve camii tamir ettirmiş, süslettirmiş ve böylece cami o devrin en güzel camilerinden biri haline gelmiştir. Anlaşılan caminin açılışı için özel bir tören düzenlenmiş, bir Cuma günü şehrin bütün eşrafının katılımıyla camii yeniden ibadete açılmıştır. Nitekim Râzî'nin Hacı Bayram Camii'nin tamirine düşür-

düğü tarih ve bu münasebetle yazdığı manzumelerden biri günümüzde hâlâ caminin güney cephesinde yer almaktadır.

Sonuç

Türk edebiyatında bilinen tek Hacı Bayram-ı Velî hilyesi XVII. yüzyıl şairi Râzî tarafından yazılmıştır. Râzî'nin bilinen tek eseri Divan'ıdır. Bu eserde Ankara ve Hacı Bayram'la ilgili kırktan fazla manzume bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Hacı Bayram hilyesi, kaside nazım şekliyle yazılmıştır ve toplam 66 beyitten oluşmaktadır. Manzumede klasik kasidelerde olduğu gibi giriş, asıl konunun işlendiği maksud ve dua bölümlerini bulmak mümkündür.

Hilyede Hacı Bayram'ın fizikî yapısı, hayatı, kerametleri, evlat ve halifeleriyle ilgili birçok malzeme bulunmaktadır. Her ne kadar menakıb-name tarzında ve güvenilirliği tartışmalı da olsa Râzî'nin eseri bu konuda mutlaka nazar-ı dikkate alınmalı ve değerlendirilmelidir.

Kaynaklar

- Ali Enver, *Mevlevî Şairler Semahane-i Edeb*, Haz. Tahir Hafızoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- BAYRAMOĞLU, Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı Soyü Vakfı*, TTK Yayınları, Ankara, 1989, 2 C.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333, 3 C.
- ERDOĞAN, Mustafa, "Abdüllatif Râzî ve Ankara Methiyesi", *Türk Dili*, S. 550 (Ekim-1997), s. 356-359.
- ERDOĞAN, Mustafa-ŞAHİN, Mehmet, *Ankaralı Râzî ve Divanı*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Ankara, 2015.
- Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, Haz. İlhan Genç, AKM Yayınları, Ankara, 2000.
- İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, MEB Yayınları, İstanbul, 1958-1967, s. 669-670 (Kısaltması: İKTYDK).
- KESİK, Beyhan, "Râzî, Yazıcı Abdullah Efendizade Abdüllatif Râzî Efendi", <http://www.turkedebiyatisimlersonzlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=3185> (Madde Yazım Tarihi: 14.06.2014, ET: 17/11/2014).
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Yayına Haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, 6 C.

- OKUR, Atike (Kodaz), *Râzî (Abdüllatif) (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divan'ının Tertibi)*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Konya, 1994.
- Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı, Haz. Haz. Sadık Erdem, AKM Yayınları, Ankara, 1994.
- Râzî, *Divan*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum Eserler Bölümü Nu. 147.
- Sahih Ahmed Dede, *Mecmuatü't-Tevarihü'l-Mevleviyye Mevlevîlerin Tarihi*, Haz. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- TUMAN, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâili-I*, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yayınları, Ankara, 2001, s. 305.

Ek 1

Râzî'nin Hacı Bayram-ı Velî Hilyesinin Çevriyazılı Metni

[*mefâcîlün/mefâcîlün/mefâcîlün/mefâcîlün*]

1 Dilâ âğâz idüp nażma getür bir tâze destânı¹⁹

Uyandur nağme-i şicrûñle güyâ-yı dilistânı

2 Müzeyyen kıl ser-i cunvân-ı nażmuñ medh-i Bârî'de

Kim oldur hâliķu'l-kevneyn zihî iccâb-ı sübhânî

3 İdüp bir kâbza hâki cismi yâ Âdem şafiyu'llâh

Nefahtu fîhi min rûhi'de²⁰ ihsân eyledi cânı

4 Nidâ-yı *çallemel-esmâ*²¹ kılup ikrâm-ı tām ile

Sücüd itdi melâcîk ser-be-ser ber-emr-i Rabbânî

5 Getürdi bî-câded mürsel vücuda nesl-i Âdem'den

Huşûsa Aḥmed-i Muḥtar şefîc-i rûz-ı mîzânî

6 Olupdur enbiyâya hâtem ol şâhen-şeh-i kevneyn

Velî maçnîde evveldür o sultân-ı kerem kânı

¹⁹ *Divan-ı Râzî*, vr. 13b-15a; Erdoğan-Şahin, age, s. 88-92.

²⁰ "Ona ruhumdan üflediğim zaman." *Kur'an-ı Kerim*, Hicr, 15/29.

²¹ "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti." *Kur'an-ı Kerim*, Bakara, 2/31.

7 Mîsâlin añla bu sırruñ diyem sūrîde emsâlin
Yürürler şâh önünce cümle casker budur erkânı

8 Dürüd-ı şad-dürüd aşhâb u âline selâm olsun
Bi-hamdi'llâh ki virdiler niżâm-ı şerca cunvânı

9 Zihî devlet kim ola ümmeti ol şâh-ı kevneynüñ
Bulur râh-ı şerîcatde naçîm u hûr u ğilmânı

10 Şefâcat yâ Resûla'llâh âta deryâsıdur **Râzî**
Recâdur defter-i hayrî'l-ümemde eyle şayd anı

11 Ki zîrâ vârisüñdür ol vücüd-ı muhteremler kim
Reh-i Hâk' da cîbâdetle olupdur kuşb-ı rûhânî

12 Vekil-i muṭlaḳuñdur hâliyâ her dem veliyyu'llâh
Sülûk ile ider irşâd dem-â-dem merd-i cîrfânî

13 Huşûsâ bâcîs-i naẓm-ı maḳâl-i *hilye*-i pâki
Olinan Hâcî Bayrâm-ı Velî merd-i meydânî

14 Sezâ-yı medh-i lâ yuhşâ velî bende liyâḳat yok
Kim ol merd-i güzîni eyleyem ber-vaşf-ı hâḳânî

15 İlâhî kıl hidâyet hilye-i pâk eyle evşâfın
Beyân idem olursa ger mücerred luṭf-ı Yezdân'ı

16 Ne deñlü eylesen vaşfın güneşde zerreñdür ancaḳ
Gel imdi diñle ol vaşf-ı veliyy-i mâh-ı tâbânı

17 Çün oldur nesl-i İbrâhîm-i Edhem pâdşâh-ı Belhî
Žuhûr itdi o maâdende bu cālî gevherüñ kânı

18 İdüp cedd-i cîzâmı Belhî terk cezb-i Hüdâ ile

Velâyetle seyâhat itdi tâ mülk-i Şîfâhân'ı

19 Gelüp ol cırk-ı çâhirden bu cây-ı şehri-i ma'cmûre
Tavaştun eyleyüp oldı velî bu câmiçe bânî

20 Ki kıldı zîr-i câmiçde şavâmiçler idüp ibnâ
Derûnında niçe meh sâl idüp ezkâr-ı Rahmânî

21 Mağâm-ı evc-i kuşbiyyetde kırk yıl bî-kuşur aştâb
Olup keşf-i kerâmetle geçürdi bunca ezmânî

22 Gel imdi hilye-i pâkûn dilâ nazm eyle terkîm it
Beyân eyle ser-â-pâ zîkr olınsun cism-i nûrânî

23 Görenler Hâcî Bayrâm-ı Velî hazretlerin cânâ
Didiler ahsen-i vech üzre hâlk itmiş Hudâ anı

24 Şüküfte goncadur güyâ mübârek levn-i sîmâsı
Nücûma ta'cn ider ruyındaki nûr-ı fûrûzânî

25 Mücellâ mâh-tâb-âsâ cebîn-i nûr-ı aqdesle
İder levh-i dili pür-nûr fûrûz-ı levh-i pîşânî

26 Mübârek şekl-i ebrûsı hilâl-i meh-nev ü gerdûn
Tecâla'llah ki hâlk itmiş açık ol ebruvânânî

27 Vesîcu'l-çeşm idi ne şarı vü ne hûd esved
Velî şarıya mâ'cîl seyr iden olurdu hayrânî

28 Gül-i hamrâ gülistân-ı ruhını eyleyüp gülşen
Açılmışdı o na'hl-i cennetüñ verd-i gülistânî

29 Didiler seyr iden gencîneysi rûyında ânâfın
Ki güyâ ber-raşas âvîhte elmâs-ı dırağşânî

30 Dimezlerdi siyah çerde olanlar nāzır-ı rüyı
Başanlar diğkat ile didiler şarıdur elvānı

31 Nahîf idi mübârek lihyesinüñ sūy-ı bālāsı
Muhaşşıl oldı ol sulţān şeh-i hüsnüñ nerīmānı

32 Qad-i mergüb-ı mevzūnı dırāz u ne qaşır idi
Olup ber-ıctıdāl ol cism-i sīm-i serv-i sāmānı

33 Bi-ekl idi zaćif ü ne mülahham ol ten-i sīmīn
Qatı nādır görinürdi anuñ cisminde müyānı

34 Ulūm-ı fenn-i şūrīde ferīd-i çaşr idi bi'z-zāt
Bihār-ı maćnevīde olmış idi fülk-i pūyānı

35 Velāyet māder-i zātdur aña tā baṭn-ı māderden
Ki zıra baṭn-ı māderde Mesḥ[v]eş oldı gūyānı

36 Didi bir kerre er geldi kıl ihfā kendüñi māder
Zihī mevhibe-i Bārī zihī incām-ı reyyānı

37 Arāfat'a getürdi sinn-i çārda tāze halvāyı
Bunuñ emsāli çok hālāt žuhūr itdürdi Mennān'ı

38 Qaçan kim ber-kemāl oldı o hurşīd ü meh-i hāver
İrişdi her ṭarafdan cārif-i bi'llāh-i vicdānı

39 Ki ez-cümle Yazıcı-zāde vü Akşems olup ṭabīc
Niçe demler olup dergāh u bir beyyitte der-bānı

40 İrüp anlar kemāle dahı niçe bunuñ emsāli
Meşāyiḥler žuhūr idüp gözetdi deĈb ü erkānı

41 Didüm ancağ güneşden zerre çaşrında olanlardan

Ki zîrâ yok taḥammül söyliyem naẓm içre her cānı

42 Bular hem-âsır idi ol cārif-i bi'llāh ile yek-dil
Olup her biri himmetle bir iḳlīmüñ nigh-bānı

43 Țulūc-ı Hācı Bayrām-ı Velî'dür heft ü şad pençde
Ġurüb-ı heşt ü şad-pencāh u şeş bā-rūh-ı Țayrānı

44 Olupdur muṭṭaşıl cāmiicle hālā merḳad-i pāki
Nümāyāndur ulu'l-ebşār'a elĠān tāb-ı lemċānı

45 Țodı evlādlarından Aḥmedī-maḥlaş Baba Sultān
Baba Edhem Baba Ḥaydar Hācı Bayrām-ı rindānı

46 Bes andan Tāc Ḥātūn'a irişdi silsile andan
Meḥmed Baba evvel dahı Šālīh Baba-yi zî-şānı

47 Yine Šālīh Baba'dan Şeyḥ Meḥmed Baba kim hālā
Olup cedit maḳāmında şüyūh-ı post-nişinānı

48 Sehā vü mekremet faẓl u kerāmet ṭāb-ı pākinde
Ki tā *naḥnu* ḳasemnādan²²-durur zātında erzānı

49 Bu secde-gāha der-rüĠyā olup mülhim bi-emri'llāh
Müceddid eylemek üzre ḳılup ez-dil ḥurūşānı

50 Zihī saçı-i belig-i himmet aḳlā illa ḳālī kim
Müceddid eyledi bu maḳbedi taḥrīb ü vîrānı

51 İdüp tezyīn-i bîrūn u derūnın naḳş-ı zîverle
Ḳılup āvîhte necm-āsā ḳanādîl-i firāvānı

52 Yiridür maḳbedān üzre bugün şāham dise zîrā

²²“Biz bölüştürdük.” *Kur'ân-ı Kerim*, Zuhurf, 43/32.

Miyānı zer-kemer best ü seri zer-tāc-ı şāhānı

53 Behişt-āsā der ü dīvār u saḡfı pür-şehādetle
Zihī cāy-ı sacādet kim olupdur baġ-ı Rızvānı

54 Bi-hamdi'llāh döşendi yir yirin seccādeler ser-pā
Edā-yı cumcāya şehriñ gelüp eşrāf u acyānı

55 Kılındı cumcā ber-sīne dućāya refc olup eller
Şacıldı kenz-i rahmetden cībāda āb-ı ġufrānı

56 Hülûs üzre gelen cābid olursa ġam mıdur maġfūr
Ki zīrā bu-durur dāru'l-emān maḥv eyler cīşyānı

57 İlāhī Şeyḥ Mehemmed Baba kim ol sāciyü'l-hayrāt
Ola ḥayrū'l-ćavāķıb çün olupdur bāni-i šānı

58 Kılanlar mā-haşal bir zerre ihsānı bu dergāha
Ola şayeste-i huld-i berīn-i kurb-i sulṭānı

59 Bu **Rāzī** müstemendi de kılup anlar ile hem-dem
Müyesser kıl şarāb-ı selsebil ü kaşr-ı vildānı

60 Elā ey nāżır-ı nażm-ı perīşān-ı dil-i **Rāzī**
Recādur olasız cāyb u kuşurın setr ü pūşānı

61 Var ise ger nuķāṭ ger ḥarf ü lafz u nuṭṭ-ı bī-hūde
Silüp bu levḥ-i nażm-ı pür-ķuşurumdan gider anı

62 İlāhī nāżır-ı tevķīr olan bu nażma dünyāda
Maşūn olup belādan görmeye maḥşerde nīrānı

63 Muḥaşşılı yine bir tāze-zemīn tārīḥe ćazm it
Gözet rāh-ı ćarūz içre ķavācīd-i süḥandānı

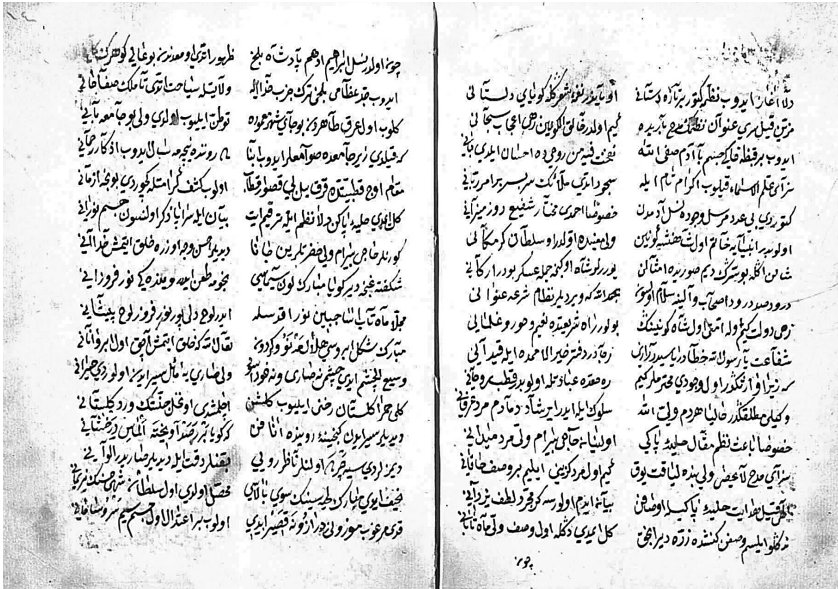
64 Biri hilye biri camîc düşürdüm ikisin târîh
Tamâm oldı bilür erbâb-ı dil bu sırr-ı esnânı

65 Gel imdi Râzî'yâ naqş it ki budur târîh-i mezkûr
Zihî hilye zihî cāmîc zihî taçmîr-i rûhânî

66 Kerîmâ kıl maķāmın cennetü'l-me'vâ²³ şularîñ kim
Ola bu Râzî'ye bir Fâtihâ incâm u ihsânı

Ek 2

Râzî'nin Hacı Bayram-ı Velî Hilyesinin Yazma Nüshasının Fotoğrafları



²³ “Me’vâ cennetleri....” *Kur’ân-ı Kerîm*, Secde, 32/19.

TİBYÂNU VESÂİL'L-HAKÂİK Fİ BEYÂN-İ SELÂSİLİ'T-TARÂİK'A GÖRE HACI BAYRAM-İ VELİ VE BAYRAMİYYE



Prof. Dr.

YAKUP ÇİÇEK

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tesir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Özet

A. Harîrizâde'nin Hayatı

Tasavvuf tarihimizin meşhur eseri, *Tibyânu Vesail'l-Hakâik fi Beyan-i Selasil't-Tarâik*'in müellifi Şeyh Harîrîzâde Muhammed Kemaleddin, Cemaziyelâhir 1267/Mart 1850 tarihinde İstanbul'da mutasavvıf bir ailede dünyaya gelmiştir. Otuz iki yıllık kısa ömründe, kırk bir eser telif ederek yine İstanbul'da 2 Zilka'de Cuma günü 1299/15 Eylül 1882 tarihinde vefat etmiş ve Eyüb'de Şeyh Hasib Efendi dergâhında defnedilmiştir.

B- Tibyanü vesail

Harîrîzâde'nin Tibyânü Vesail'l-Hakâik fi Beyan-i Selasil't-Tarâik adlı yazma eseri üç büyük cilt olup tek nüsha halinde Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır.

Bu eserde İslam'ın doğuşundan, XIX. Asra gelinceye kadar kurulmuş olan tarikatları, hurûfu'l-hecâ denilen alfabetik bir sıra ile verir. İlk tab'i 1919 yılında yapılan *İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde merhûm Fuad Köprülü, Tibyân hakkında şunları söylemiştir: "... üç büyük ciltten mürekebdir. Yüz elli kadar tarikat-ı sûfiyye pîrlerinin hâl tercemeleri ile kurdukları tarikatların mâhiyetlerinden bahseden cidden çok kıymetli bir eserdir".

Abstract

A. Harîrîzâde's Life

Sheikh Harîrîzâde Muhammed Kemaleddin was born in March 1850 in Istanbul as a member of Sufi family. He is author of *Tibyânu Vesâil'l-Hakâik fi Beyân-i Selasili't-Tarâik*. This work has been known as famous work of our history of Sufism. He wrote forty-one works in thirty-two years, in his short life. He died on Friday in September 1882 in Istanbul too and was buried in the convent of Sheikh Hasib Effendi in Eyup.

B. Tibyânu vesâil

Haririzade's work which is called *Tibyânu Vesâil'l-Hakâik fi Beyân-i Selasili't-Tarâik* consists of three large volumes. It is lo-

cated in the Suleymaniye Library as a single manuscript. In this work, Haririzade composes Sufi order founded from the birth of Islam up to the time 19th century in an alphabetical order. About *Tibyân*, Fuad Koprulu has said in his work named *The first Sufis* -the first edition of this work had been published in 1919-: "It consists of three large volumes, it mentions of life of hundred and fifty Sufi sect leaders and nature their of sects. Really, it is a very precious work."

Keywords: Haririzade, Tibyân.

C. Tibyânü vesâile göre Hacı Bayram-ı Veli

Tibyan'da I/173-195 varakları arasında anlatılan Bayramiyye tarikatı, kendisine nisbet edilen ve asıl ismi Numan olan Hacı Bayram-ı Veli, Ankara'da doğdu. Aklî ve naklî ilimlerde mahirdi. Şeyh Ebû Hamîd Hamîduddin b. Musa Şemseddin el-Kayserî'nin sohbetiyle yetişti. Nakşibendiyye ve Halvetiyye tarikatlarını cem etti. 833/1429 yılında Ankara'da vefat etti. Kifayet miktarından fazla dünyalığa iltifat etmez ve topladığı zekatı fukaraya taksim ederdi. Hakiki Muhammedî nur, Hamiduddin'den kendisine intikal eden Hacı Bayram-ı Veli, ariflerin sultanıdır.

D. Tibyânü vesâile göre Bayramiyye

Safeviyye'nin bir şubesi olan Bayramiyye, Şeyh Hacı Bayram-ı Veli'ye mensuptur. Mebnası, "cezbe, muhabbet ve ilahi sırlar"dır. Şeyh Muhammed b. Hamza eş-Şâmî/Akşemseddin'e nisbet edilen ve Tennüriyye, İseviyye ve Himmetiyye adlı üç kolu bulunan Şemsiyye tarikatı, Bayramiyye'nin bir şubesidir. Bayramiyye'nin Melâmiyye şubesi Şeyh Bursalı Ömer es-Sikkini'ye mensuptur. Diğer şubesi olan Eşrefiyye, Şeyh Abdullah b. Eşref b. Muhammed el-Mısıri'ye mensup olup Celvetiyye diye, Şeyh Muhammed/Üftade Efendi e-Bursevi'ye mensup bir kolu vardır. Bayramiyye mutasavvıfları, ilahi birçok nimete ermiş ve Rabb-i kerim'e vuslat bayramına vasıl olmuşlardır. Bayramiyye tarikatı, birçok kitap yanında Tibyan'da Akşemseddin'in "er-Risâle en-Nûriyye" isimli risalesinde de anlatılır.

Selam ve saygılar sunarak sözlerime başlamak istiyorum.

"Tibyânü Vesâil'l-Hakâik fî Beyân-i Selâsili't-Tarâik'a Göre Hacı

Bayram-î Velî ve Bayramiyye” adlı tebliğimi dört başlık halinde hazırladım.

- a. Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin
- b. Tîbyânü Vesâili'l-Hakâik fî Beyân-î Selâsili't-Tarâik
- c. Tîbyânü Vesâili'l-Hakâik fî Beyân-î Selâsili't-Tarâik'a göre Hacı Bayram-î Velî
- d. Tîbyânü Vesâili'l-Hakâik fî Beyân-î Selâsili't-Tarâik'a göre Bayramiyye

A. HARÎRÎZÂDE MUHAMMED KEMÂLEDDİN

1. Hayatı:

XIX. asırda Osmanlı Devleti, kendisini tarih sahnesine çıkaran maddî ve manevî amillerin değişmesiyle; askerî, siyasî, ilmî, içtimaî, iktisadî ve hukukî sistemleri, düzenli seyrini büyük oranda kaybetmişti.

Osmanlı tasavvuf tarihinin meşhur eseri, *Tîbyân*'ın müellifi Harîrîzâde, XIX. asrın ikinci yarısında İstanbul'da yaşamış meşhur mutasavvıflardandır. Cemâziyelâhir 1267/Mart 1850 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir.¹

Halep'te bulunan Harîrîzâdeler diye mâruf sülâleden olup eş-Şeyh Ahmed er-Rifâî (v.578/1182)'nin neslindendir.²

Bu sülâlenin, “ipekle ilgili, ipekten yapılmış; ipek gibi yumuşak ve ipek ticareti ile iştigal etmek” manalarına gelen Harîrî lakabıyla anılması, eş-Şeyh Ahmed er-Rifâî'nin sohbetinde yetişen torunu eş-Şeyh es-Seyyid Burhâneddin Ebû'l-Hasan Ali (v. 645/1247) ile başlar. Onun bu lakabla anılması hususunda bir kaç rivayet bulunmaktadır.³

¹ Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin, *Tîbyânü vesâili'l-hakâik fî beyânî selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nu., 430-432, III, vr. 304a; M. Sadık Vîcdânî, *Tomâr-i turuk-î aliyye*, İstanbul, 1338, s.86; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefinetü'l-evliyâ şerh-i esmâr-i esrâr*, Süleymaniye Ktp, Yazma Bağışlar, no. 2303-2309, III, vr. 84a; Bursalı Mehmed Tâhir, *Kibâr-i meşâyih ve ülemâdan on iki zatın terâcim-i ahvâli*, İstanbul, 1314, s.52.

² a.ge., Seyyid İsmâil Sadık b. Vecîhî Paşa'nın takrizinden.

³ *Tîbyân*, I, 293a. Onlara “harîrî” denmesiyle ilgili dört rivayet vardır. Bu rivayetler için bk. “Yakup Çiçek, *Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin Hayatı Eserleri ve Tîbyânü Vesâili'l-Hakâik fî Beyânî Selâsili't-tarâik*, *Muhtevası-Kaynakları*”, İstanbul, 1982, doktora tezi, s. 13-14.

1284/1867'de babası öldüğü zaman, henüz on yedi yaşlarında bulunan Harîrîzâde, bir müddet ticaretle uğraştı ise de, tekrar ilim tahsiline yönelmiştir.⁴

Harîrîzâde'nin kısa süreli, tasavvufî ve dinî bilgisini artırmak ve bazı meşâyihle görüşmek için seyâhatleri de olmuştur. Zira bu seyahatlar esnâsında bazı tarîkatlardan icazet aldığı gibi bazılarının da hırkasını giymiştir.

Receb 1286/1869 tarihinde akrabalarını ziyaret etmek ve oradaki meşâyihle görüşmek için Haleb'e gitmiş, orada dört ay kadar kaldıktan sonra İstanbul'a dönmüştür.⁵

1289/1872'de İstanbul'da görüştüğü eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed Nûru'l-'Arabî el-Hüseynî'yi ziyaret için, bir yıl sonra 1290/1873'de Üsküb'e gitmiştir. Bu yolculuğu esnasında Selânik'e uğrayarak, orada bulunan eş-Şeyh Ali Rızâ Efendi ve eş-Şeyh Edîb Sâlih Lütî Efendilerle görüşmüştür.⁶

Özellikle meşhur evliyâyı ziyaret etmek için 1291/1874 tarihinde Mısır'a,⁷ ertesi sene de aynı maksadla Edirne'ye gitmiştir.⁸

2. Tahsili

Beş yaşında iken okumaya başlayan Harîrîzâde'nin tahsil hayatı da İstanbul'da geçmiştir. Önce Hâfız Osman Efendi'den bir müddet Kur'an-ı Kerim dersleri almış, sonra, Rüşdiyede sarf, nahiv, mantık ve âdâb gibi mukaddemât ilimlerini, iki kardeş olan Ali ve Mevlâ Emîn Ankaravî Efendiler'den okumuştur.⁹

Hadîs alimlerinden Allâme Şâkir Efendi'nin *Sahîh-i Buhârî* derslerine devam ettiği gibi,¹⁰ 1286/1869'da Halep yolculuğundan eş-Şeyh Abdüllatîf el-Buhârî ile İstanbul'a avdet ettikten sonra, onu

⁴ a.ge., III, 304b.

⁵ *Tibyân*, III, vr. 304a; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul, 1931, s. 326; *Tomâr-ı Turuk*, s. 86.

⁶ *Tibyân*, III, vr. 304; *Melâmilik ve Melâmiler*, s. 326.

⁷ *Tibyân*, III, vr. 304b; *Sefîne*, III, vr. 84a; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, I, 155.

⁸ *Tibyân*, II, vr. 129a..

⁹ a.ge., III, vr. 304a; *Melâmilik ve Melâmiler*, s. 326.

¹⁰ *Tibyân*, göst. yer.

evinde misafir ederek, kendisinden Hanefî fikhına dair bazı metinler ve müselsel¹¹ hadîsler okumuştur.¹²

Harîrîzâde'nin, derinleşip meşhur olduğu saha her ne kadar tasavvuf ise de, kendisini fıkıh, tefsir ve hadîs gibi diğer dinî ilimlerde de yetiştirmiştir.

Tasavvuf ilmini kendisinden tahsil ettiği eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed Nûru'l-'Arabî ile karşılaşmasını, Allah'ın bir lütfu olarak niteleyen Harîrîzâde,¹³ Nûru'l-'Arabî 1289/1872'de İstanbul'a geldiğinde, onu Boyacı köyündeki yalısında misafir etmiş ve ondan, İbn Fâriz, (v.576/1180)'in *Kasidetü't-tâiyye'sini*,¹⁴ Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin b. 'Arabî (v.638/1240)'nin "*Risâletü'l-ehadiyye'sini*"¹⁵ ve "*Fusûsu'l-hikem*"ini¹⁶ okumuş ve ayrıca "melâmî hilâfetnâmesi" almıştır.¹⁷

Mühim eserleri tedkik maksadıyla bir ara Fatih Câmii dahilinde bulunan kütüphanenin hâfız-ı kütüplüğü vazifesinde bulunan

¹¹ Müselsel Hadis, rivayetinde râvilerden her biri tarafından dinledim veya bize tahdis etti veya bize bildirdi vb. ifadeler kullanılan veya râvilerin, rivâyet esnasında aynı söz ve fiilleri tekrar ederek rivayet ettikleri hadislerdir. Teselsül şeklindeki rivâyetler, tedlis ve inkıtâdan uzak olurlar. bk. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu ihtisârî 'ulûmî'l-hadis*, Mısır 1958, s. 168; Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, Ankara 1980, s. 310.

¹² Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, İstanbul, 1335, s. 23; *Tibyân*, III, vr. 304a; *Kibâr-i Meşâyih*, s. 52.

¹³ *age.*, III, 304a.

¹⁴ Şeyh Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Fâriz el-Hamevî (v.576/1180), *et-Tâiyye fî't-tasavvuf*. Rivayet edilir ki, İbn Fâriz, bu eserini bitirince Resûlullah'ı rüyasında görmüş ve Peygamberimiz ondan, bu esere "*Nazmu's-sülûk*" ismini vermesini istemiştir. bk. K.Z., I, s. 365 vd. Bu kitabın Davud b. Mahmud er-Rûmî el-Kayserî (v.751/1350) tarafından *Şerhu'l-kasidetü't-tâiyye* adında bir şerhi yapılmıştır. bk. T.S.A.Y., III., 133; Br. Supp., II, s. 323; K.Z., I, s. 266.

¹⁵ Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-'Arabî (v.638/1240), *Risâletü'l-ehadiyye*, bk. Supp. s. 792.

¹⁶ Şeyhu'l-Ekber, *Fusûsu'l-hikem*, adlı bu eserin ön sözünde der ki, "Muharrem ayı sonlarında Şam'da Resûlullah'ı rüyamda gördüm. Elinde bu kitap vardı. Bana, "*Bu kitaba Fusûsu'l-hikem ismini ver ve onu neşret, insanlar istifade etsin*", buyurdu. Ben de, peki dedim." bk. Br. Supp., I, 793; K.Z., I, 1263; O.M., II, 142; T.S.A.Y., III, s. 137.

¹⁷ Üçüncü dönem Melâmîliğinin kurucusu olan Muhammed Nûru'l-Arabî, Mısır'dan gelip Rumeli'ye yerleştiğinden "Arap Hoca", Hz. Ali'nin *Noktatü'l-beyân'ını* şerhettiği için "Noktacı Hoca" diye tanınır. Hz. Hüseyin soyundan Kudüs'e gelip yerleşmiş bir aileye mensuptur. Dört yaşında babası vefat edince dayısı tarafından himaye edilmiştir.

Küçüklüğünden itibaren başladığı tahsil hayatını Ezher'in meşhur âlimlerden ders alarak devam ettirmiştir.

"Fena makamları" olarak bilinen "tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfat, tevhîd-i zât" makamlarını rüyasında bizzat Hz. Peygamber'in kendisine öğrettiğini söyler.

Muhammed Nûru'l-Arabî, Anadolu'nun bazı şehirlerini dolaşarak Gelibolu'ya, oradan Selânik'e ve ardından Serez'e gitti. 1289/1872 yılında İstanbul'da bulunurken, Harîrîzâde ondan bazı tarikat kitapları okumuştur.

Çoğunluğu Türkçe olan otuzdan fazla eser telif eden Muhammed Nûru'l-Arabî, 29 Cemâziyelâhir 1305/1887'te Ustrumca'daki evinde vefat etmiş ve vefat eylediği odada defnolarak orası türbe haline getirilmiştir. (bk. *Tibyân*, III, 215, 304, 317; *Tomâr-i turuk*, s. 89.)

Harîrîzâde'nin bu görevi hariç tutulursa, resmî bir görevi olmadığını, ömrü boyunca yoğun bir şekilde tasavvuf, tahsil-i ilim ve te'lif ile meşgul olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim hayatını anlatırken kullandığı; “Bu kitap (*Tibyân*) kırkbirinci eserimdir. Şimdi İstanbul'da bulunmakta, ilim tahsili, tasavvufî eserler müzakeresi ve lââyık olmadığım halde tarîkat vermekle meşgul olmaktadır. Aynı zamanda maîşet teminiyle de iştigal ediyorum. Bedenî bazı rahatsızlıklarla mübtelâyım” gibi ifadeleri, resmî bir görevinin olmadığını, geçimini memuriyet dışı işlerle temin ettiğini göstermektedir.¹⁸

“Zâhir ve bâtın ulemaya hizmet etmeyi bana nasib kılan yüce Allah, bununla bana nimetini ihsan buyurmuştur” diyerek istifâde ve istifâze edilen ulema ve meşâyih arasında bulunmanın değerine ve önemine işaret eden Harîrîzâde, hayır ile yâdedilmesine vesîle olan meşhur eseri *Tibyân*'ın ön sözünde, “Zâhir ve bâtın ilimlerinden icâzet aldım. İlim meclislerinde yetiştim. Temiz sûfilerin feyizleriyle gerçek diriliği buldum” demiştir.¹⁹

Çok verimli, fakat kısa sayılabilecek bir ömür yaşayan²⁰ Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin, “2 Zilka'de Cuma günü 1299/15 Eylül 1882 tarihinde dâr-i fânîden dâr-i cemâle irtihal etmiştir. Nâş-i şerîfleri ihtifâlât-ı lâyika ile kaldırılarak Eyüb'de eş-Şeyh Hasib Efendi Dergâhına (Saçlı Abdurrahmân Mescidi bahçesine) nakl ile, burada makbere-i mahsûsasına vedî'a-i Rahmân kılındı.

3. Tasavvufî Hayatı

Birçok meşâyih ve ulemâdan istifade ederek, başta tasavvuf olmak üzere dinî ilimleri tahsil eden Harîrîzâde, özellikle tasavvuf alanında en çok mürşidi Es-Seyyid Muhammed Nûru'l-'Arabî'den faydalanmıştır. Öte yandan başta Bursalı Mehmed Tahir olmak üzere kendisinden birçok insanın tasavvufu öğrenmesine ve onun rehberliğinde seyr ü sülûk yapmalarına rağmen, genç yaşta vefat etmesi, onların birçoğunun kendisine nisbet edilerek anılmasına mani olmuştur.

¹⁸ *Tibyân*, III, vr. 304a.

¹⁹ *a.ge.*, I, Müellifin önsözü.

²⁰ Adı geçen bütün kaynaklar.

Gerçekten Harîrîzâde'nin tasavvufî hayatı hem bilgi ve hem de yaşayış bakımından pek zengindir. Ana tarîkatler ve kollarından iki yüze yakın tarîkata çeşitli seviyede intisabının bulunduğu eserlerinin tetkikinden anlaşılmaktadır. Bu konuda *Tibyân*'ın önsözündeki şu sözleri dikkat çekmektedir: “Seyyidü'l-Mürselîne ittibâ ve kemâle ermiş vârislerine iktidâ etmek üzere, çeşitli ezkâr, değerli âsâr ve müşâhede edilen envâr telkinleriyle birçok tarîkat eh-linden “teslîk” ve “tahkîk” aldım. Muhtelif sohbetlerde birçok defa fahrî ve fakrî hırkalar giydim. Meşâyih benden kadîm ve cedîd, hususî ve umumî ahidler aldılar. Onların nûr silsilelerine muttasıl oldum. Mârifet pınarlarından en tatlı şerbetleri içtim. İslâm memleketlerinde tanınan büyük meşâyih mensûp, yüz yetmiş aşkın tarîkata onların vasıtasıyla muttasıl oldum”.²¹

Muhammed Nûru'l-'Arabî, rûhaniyet yoluyla ve Hz. Ali'nin delâletiyle Hacı Bektâş-î Velî'den Bektâşiyye tarikatını aldığı gibi, Harîrîzâde de aynı vasıtayla Bektâşiyye tarikatına intisap etmiştir.”²² Böylece onun rûhaniyet yoluyla da intisabının olduğunu görüyoruz.

Bursalı Mehmed Tâhir, şeyhi Harîrîzâde'yi ilk defa görmesini şöyle anlatmaktadır: “Bir Cuma günü Hırka-i Şerîf'de eski Ali Paşa Camiinde mevlid-i şerîf cemiyetine gittim. Orada mihrabın yanında şeker rengindeki sarığı, edîb ve sade duruş ve kisvesiyle oturan bir Hoca efendiyi gördüm. İlk görüşte, onu öteden beri arayıp bulamadığım mürebbi ve mürşid olarak içimden kabul ettim.” Bundan sonra bütün Cuma gün ve gecelerini, bütün tatil zamanlarını Tâhir Bey, hep bu güzîde mürşidinin huzurunda geçirmeye özel gayret gösterdiğini söyler.²³

4. Eserleri

Otuz iki yaşında vefat eden Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin Efendi, telif veya tercüme olarak kırk bir eser vermiştir. Eserleri-

²¹ *Tibyân*, I, Müellifin önsözü.

²² *a.ge*, I, vr. 129a.

²³ Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, İstanbul, 1335, s. 22.

nin bir kısmını bulup incelememiz mümkün olduğu halde, diğerlerine ulaşamadık.

1. تبيان وسائل الحقائق في بيان سلاسل الطرائق *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsilit't-arâik*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Ef. 430-432, Arşiv numarası 61, fotokopi No: 119. Üç büyük ciltten meydana gelmektedir. Tarikatlar ansiklopedisi niteliğindeki bu eser, konusunda tek ve pek kıymetlidir.

2. جواهر ملوك العلية في بواهر سلوك الشاذلية *Cevâhiru mülûki'l-aliyye fî bevâhiri sülûk's-şâzeliyye*. Süleymaniye Ktp., Unkapanı Şâzeli Tekiyyesi No: 57'de kayıtlı olup, 66 yaprak, güzel mukavva ciltli olup yazısı müellif hattıdır. Yazılış tarihi ile ilgili kayıta müellif, şöyle demektedir: “22 Cemâziyelevvel 1290 Perşembe gecesı, müellifine delâlet ve ibâresinin açık bir şekilde tahriri müyesser olan risâledir.”

3. أسرار المعين في شرح أسماء الأربعين *Esrâru'l-mu'in fî şerhi esmâi'l-erba'in*. Süleymaniye Ktp., H. Mahmûd Ef., No: 3034'de olan bu kitabın ilk sayfasında “Hacı Mahmûd Efendi Beşiktaş Vakıf kütüphaneleri ve T.C. Süleymaniye Kütüphanesi” damgaları bulunmaktadır.

4. فجر الأسماء و صبح المسمى *Fecru'l-esmâ ve subhu'l-müsemmâ*. Süleymaniye Ktp., H. Mahmûd Ef., No: 3159'da kayıtlı olup, yirmi varaktan meydana gelen Türkçe tasavvufî bir şerhdir. Telif sebebi olarak müellif şunları söyler: “Uzun zamandan beri hâtır-ı âcizâneme ve dil-i nâcizâneme gelirdi ki, Halvetiyye, Şa'bâniyye, Bekriyye sülûkünde olan esmâ-ı seb'âyı şerh edeyim” (vr. 1b).

5. فصح در الأغلى شرح دور الأعلى *Fashu dürri'l-ağlâ şerhu devri'l-a'lâ*. Süleymaniye Ktp., Tırnovalı No: 964. 38 varak olup Osmanlıca'dır. Muhyiddin b. Arabî'nin “*Dürri'l-ağlâ devru'l-a'la*” adındaki Arapça hizbinin Osmanlıca şerhidir.

6. فيض المغنى من حديث من طلبني *Feyzu'l-muğnî min hadîs-i men talebenî*. Süleymaniye Ktp., Tırnovalı No: 898. Arapça olan bu risâleyi müellif, bir günde iki oturumda, Allah'ın izniyle bitirdiğini söyler. Telif tarihi 9 Cemâziyelâhir 1289/1872'dir.

7. حقيقة الطريقة *Hakikatü't-tarikat*. Süleymaniye Ktp., Tırnova-

lı 898/4. Türkçe olan bu risâlenin tahrîri hakkında müellif şunları söyler: “eş-Şeyh Abdulganî en-Nablusî cenablarının “*Vesâilü tahkîk ve Resâilü tevîfik*” nâm cem eylediği mektubâtının âhiri kendilerinden istirşâd talep eden Sivas Müftisi Seyyid Ali b. Abdullah es-Sivâsî Hazretlerinden vurûd iden suâle cevaben irsâl buyurdıkları mektup ihvân-ı tarîkata gâyet elzem bir şey-i muhterem olduğundan bu fakîr Harîrizâde Muhammed Kemâleddîn onlara yâdigâr ve hayır duâ ile bâis-i tezkâr ümidiyle terceme ve bazı ziyâdât zammıyle tetmîm ve “*Risâle-i hakikat-i tarîkat*” nâmiyle tesmiye eyledim.” Telif tarihi Perşembe günü Cemaziyelahir ayının yirmisinden sonra 1290/1873’dır.

8. حديقة الحقيقة *Hadîkatü'l-hakîkat*. Süleymaniye Ktp., Tırnovalı 898/2. Müellif der ki, “Mürşid-i’uşşâk ve sâkî-i müştâk Fahreddin İbrâhim el-İrakî (v. 688/1289) ve emsâlinin esârîr-i esrârlerinden işbu Fârîsi risâle-i latîfe ve makâle-i şerîfeyi bu fakîr Kemâl Harîrizâde bîmecâl tercemesin murad ve mûcib-i istirşâd eyleyüp şerh ve “*Hadîkatü'l-Hakîkat*” nâmiyle tesmiye eyledim.”

9. إمداد في المبدأ و المعاد إمداد في المبدأ *İmdâd fî'l-mebde' ve'l-me'âd*. Süleymaniye Ktp., H. Mahmûd Ef. No: 2906. Mukavva cildinde yer yer yenikler vardır. Harîrizâde; Edirne’de Gülşenîyye tarîkatının şeyhi eş-Şeyh Şerâfeddîn’in, kendisinden Gülşenî meârifin virdini, Sezâî eş-Şeyh Hasan Efendi’nin mebde’ ve me’âd ve irşâd tarîkı zımmında buyurdıkları nutk-i şerîf şerhini istemesine binâen bu risâleyi yazmıştır.

10. عرفان العاشقين على برهان السالكين *İrfânü'l-âşikîn ‘alâ burhânî’s-sâlikîn*. Süleymaniye Ktp., H. Mahmûd Ef., 2706. 29 varaktan meydana gelen bu risâle, eş-Şeyh Muhammed Nûru’l-Arabî’nin “*Nazaru’t-tâlibîn burhânî’s-sâlikîn*” adlı Arapça eserinin tercümesidir.

11. كنز الفيض *Kenzü'l-feyz*. Süleymaniye Ktp., H. Mahmûd Ef., 2631. 104 varaktan meydana gelen bu kitabın hattı, rik’a olup müellifine aittir.

12. مدار واحديت و مركز أحديت *Medâr-i vâhidiyyet ve merkez-i ehadiyyet*. Süleymaniye Ktp., Tırnovalı 898/6, 185 x 115, 128 x 68 mm., 34-41 yk., 17 st., mukavva cildlidir.

13. مدد البكرى من سيدى البكرى *Mededü'l-bekrî min seyyidî el-bekrî*. Kağıdı beyaz ve kalındır. Müellif, telif sebebini şöyle anlatır: “Bir gün Es-Seyyid eş-Şeyh Ebû'l-fütûh Mustafa Şemseddîn el-Bekrî es-Sıddîkî hazretlerinin menâkıb-ı celîle ve ahval-i cemîlelerine dâir bazı kütüp ve resâil mutâlâasına nâil olduğumda Arapça lisânîyle olduklarından eğer Türkçe olsa keşf-i kana'-i râz olup makbûl ve mümtaz ve ihvan-ı safâya yâdigâr olur diye düşündüm. Şems-ten zerre ve bahrdan katre bir menâkıb-nâme cem ve tehdiye ve *Mededü'l-bekrî min seyyidî el-bekrî* nâmıyla tesmiye ve bir mukad-dime ile yedi bâb ve bir hâtime üzre tertib eyledim” (1b).

14. المورد الخاص بالخواص فى تفسير سورة الإخلاص *el-Mevridü'l-hâss bi'l-havâss fî tefsîri sûreti'l-ihlâs*. Süleymaniye Ktp., H. Mahmûd Ef., 293, 13st., 200 x 127, 127 x 70 mm. Tek nüsha olup, yazısı nesih, cildi sağlamdır.

15. رشحات الأسنى على توجهات الأسماء *Raşahâtü'l-esnâ alâ teveccühâtî'l-esmâ*, Süleymaniye Ktp., H. Mahmûd Ef., 2909, 10 yk., 23 st., 205 x 145, 150 x 75 mm. Yazısı ta'lik olup yeşil renkli cildi sağlamdır. Bir yüzünde ayyıldız, diğerinde Osmanlı tuğrası vardır. Saman rengindeki kâğıdı orta kalınlıktadır. Sayfa kenarlarında, sonradan ilave edildiği tahmin edilen şerh yazıları vardır. Seyr ü sülûk, halvetîlik ve kelime-i tevhîd zikri hakkında pek güzel bilgi verir.

16. روشن دلنواز *Rûşen-i dilnevâz*. Süleymaniye Ktp., H. Mahmûd Ef., 2753, 50 yk., bb, st., 201 x 139, bb x bb mm. Kahve renkli cildi sağlam ve yazısı rik'adır. eş-Şeyh Mahmûd et-Tebrizî'nin, Farsça *Gülşen-i râz* isimli eserinin, Harîrîzâde'nin müridânın talebine icabetle yaptığı Türkçe şerhidir.

17. صلاة الإتحاف بشرح صلاة السقاف *Salâtü'l-ithâf bi-şerhi salâti's-sakkâf*, Süleymaniye Ktp., Tırnovalı 940, 206 x 133, 140 x 75 mm, 6 yk., 19 st. Cildi mukavva, yazısı rik'a ve lisânî Arapçadır.

18. صلاة مشيشية *Salâtü meşîşîyye*. Üniversite Ktp., Türkçe yazmalar, 263, *Harîrîzâde mecmûası*, 92-93. Arapça salât duasından ibarettir. Müstensih ve istinsah tarihi kaydı yoktur.

19. سير الأسماء و سر المسمى *Seyru'l-esmâ ve sirru'l-müsemma*. Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, 898/1, 185 x 115, 128 x 68 mm, 1-6 yk.,

17 st. Müellif hattı olup Türkçedir. Yazısı rik'adır. Rifâ'iyye sûfileri arasında "yedi esmâyî fenâiyye" ve "beş esmâyî bekâiyye" demekle marûf on iki esmâ vardır. Bu kitapçıkta, mezkûr esmâ şerhedilir.

20. شرح بيت مولانا جامى *Şerhü beyt-i Mevlânâ Câmî*. Süleymaniye Ktp., Tırnovalı 898/4, 185 x 115, 128 x 68 mm., 24-25 yk., 17 st. Müellif hattı olup mukavva ciltlidir, yazısı rik'adır. eş-Şeyh Abdurrahmân Mevlâ Câmî'nin, "Kâinatta olan her şey vehim veya hayal veya aynadaki akisler veya gölgelerdir", manasındaki Arapça ibareye, Harîrîzâde tarafından yapılmış Arapça tasavvufî şerhden ibarettir. 23 Zilkâde 1289/1872'de telif edilmiştir.

21. شرح أوراد الأسبوعية *Şerhü evrâdî'l-üsbû'iyye*. Üniversite Ktp., Türkçe yazmalar, 263/1. eş-Şeyhü'l-ekber Muhyiddîn b. Arabî'nin evrâdı, Es-Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî tarafından Arapça olarak şerhedilmişti. İşte bu şerhi Harîrîzâde Türkçe'ye tercüme ederek bu eseri meydana getirmiştir.

22. شرح ورد الستار (فتح الأسرار شرح ورد الستار) *Şerhü virdî's-settâr (Fethü'l-esrâr şerhü virdî's-settâr)*. Harîrîzâde'nin matbu olan bir eseridir. Âmire matbaasında 15 Zilkâde 1287/1870'de tabedilmiştir. Türkçe olup, 207 sayfadır.

23. طرفة المسترسلة على التحفة المرسلة *Tarfetü'l-müstersele ala't-tühfeti'l-mürsele*. Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, 317, 32yk., 209 x 145, 145 x 75 mm., 21 st. Yazısı nesih olup siyah meşin ciltlidir. İlk sayfasında şu not vardır: "Bu kitabı vakfettim, ücretini cümle mevtânın rûhuna hediye ettim. Es-Seyyid İsmâil Sâdık Kemâl b. Vecîhî Paşa. 1291". Risâlenin başında iki takrîz yazısı vardır.

24. توجهات الاسماء و توسلات العظمى *Teveccühâtü'l-esmâ ve teveşşülâtü'l-uzmâ*. Üniversite Ktp., Türkçe Yazmalar, 263/5, *Harîrîzâde Mecmûası*, 90-93. Arapçadır ve yazısı rik'adır. Müstensih ve istinsah kaydı yoktur.

Ayrıca aynı metin *Tibyân*'ın sonunda da verilmiştir. (Tibyân, III, vr. 305a-307a).

25. ضياء البدر شرح حزب البحر *Ziyâü'l-bedr şerhü hizbi'l-bahr*. Süleymaniye Ktp., Fatih 2662/m, 182 x 117, 128 x 63 mm, 77 yk., 17 st. Yazısı nesih ve hattı müellife aittir. Üzerinde şu not vardır: "Pe-

derim Es-Seyyid eş-Şeyh Abdurrahmân Efendi'nin rûhuna ithaf olmak üzere Fatih Kütüphanesi'ne vakfedilmiştir. Bundan sonra, oradan çıkarılmaması da vakıf şartıdır.”

26. درة الأنوار على صلاة جوهرة الأسرار *Dürretü'l-envâr alâ salâti cevhereti'l-esrâr*. Arapçadır. Bk. O.M. I, s. 156; B.M.T., s. 25.

27. الدرتين في شرح البيتین *ed-Dürreteyni fî şerhi'l-beyteyn*. Arapçadır. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 25.

28. فوايح أزهار الحقائق و لوايح أنوار الطرائق *Fevâyihi ezhâri'l-hakâik ve levâyihi envârî't-tarâik*. Arapça olup, on iki risâleden meydana gelir. Bk. O.M., I, s. 157; B.M.T., s. 26.

29. فتوحات الهية شرح واردات الهية *Futûhâtü ilâhiyye şerhu vâridâtü ilâhiyye*. Türkçedir. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 24.

30. القول المبين في أحوال الشيخ نور الدين الجراحي الخلوتي *el-Kavlu'l-mübîn fî ahvâli's-Şeyh Nûreddîn el-Cerrâhî el-Halvetî*. Türkçedir. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 25.

31. كمالنامه آل عبا *Kemâl-nâme-i âl-i abâ*. Türkçe matbu bir eserdir. Bk. O.M., I, s. 157; B.M.T., s. 26.

32. مرآت الحقيقة *Mirâtü'l-hakikat*. Türkçedir. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 24.

33. رشف الغادر شرح حزب الكبير للشاذلي *Raşfu'l-ğâdir Şerhu hizbi'l-kebîr li's-Şâzelî*. Türkçe'dir. Bk. O.M., I, s. 157; B.M.T., s. 25.

34. روضة العالية في طريقة الشاذلية *Ravzatu'l-âliyye fî tarikati's-Şâzelîyye*. Arapçadır. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 24.

35. سر الأسرار و نور الأنوار *Sirru'l-esrâr ve nûru'l-envâr*. Türkçedir. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 24.

36. سر التوسل في الذكر و التبتل *Sirru't-tevessül fî'z-zikri ve't-tebettül*. Arapçadır. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 24.

37. شرح غزليات نيازي *Şerhu Gazaliyât-i Niyâzî*. Türkçedir. Bk. O.M., I, s. 157; B.M.T., s. 25.

38. شرح مرشد العشاق *Şerhu mürşidi'l-uşşâk*. eş-Şeyh Es-Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'nin *Mürşidü'l-uşşâk* adındaki eserinin Türkçe şerhidir. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 25.

39. شرح صلاة الأنورية في صلاة الأعبرية *Şerhu salâti'l-enverîyye fî şerhi salâti'l-ekberîyye*. Türkçedir. Bk. O.M., I, s. 156; B.M.T., s. 25.

40. تحقيق الطريق *Tahkîku't-tarîk*. Türkçedir. Bk. O.M., I, s. 157; B.M.T., s. 25.

41. ترجمة أمر المربوط *Tercemetü emri'l-merbût*. Türkçedir. Bk. O.M., I, s. 157; B.M.T., s. 25.

B- TİBYÂNU VESÂİLİ'L-HAKÂİK Fİ BEYÂNİ SELÂSİLİ'T-TARÂİK

Harîrîzâde'nin *Tibyân vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik* adlı yazma eseri üç büyük ciltten meydana gelmektedir. Tek nüsha olup, Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır. Fatih kütüphanesine vakfedilmiş, daha sonra bu kütüphaneye getirilmiştir. İbrâhim Ef. kısmı, nu. 430-432'de kayıtlı olup, yazısının eş-Şeyh Bekir Sıddîkî tarafından, 1297/1879 tarihinde tamamlandığı, üçüncü cildin son varakındaki ferağ kaydından anlaşılmaktadır. Kağıt ve yazı ölçüleri 215x144, 164x81 mm., 21 st'tır.

Tibyân'ın birinci cildi, Mukaddimededen *hatm-i hâcegân*'ın sonuna kadar; ikinci cildi, dâl harfinden *Hizbu'd-dâî*'nin sonuna kadar ve üçüncü cildi, ğayn harfinden Kemâliyye tarîkatının sonuna kadar olup, toplam varak sayısı 1016'dır.

Tibyân'da hâkim lisan Arapça olmakla birlikte yer yer Türkçe ve Farsça metinlere de rastlanır.

Tibyân'ın birinci cildinin başında, iki takrîz yazısından sonra, müellifin takdîm yazısı ve tarikat esaslarının ve beş ana tarikatın anlatıldığı Mukaddime yer almaktadır.

Harîrîzâde, İslam'ın doğuşundan, kendisinin yaşadığı XIX. asra gelinceye kadar kurulmuş olan tarîkatları, alfabetik bir sıra ile verir. Her tarîkatı anlatırken önce, kol bir tarikat ise hangi tarîkatın şubesi olduğunu, nisbet edilen şeyhinin tam isim ve künyesini ve çoğunlukla hicri vefat tarihini kaydeder.

Tibyân'ın neşrini, tercüme ve geniş olarak tanıtılmasını konu alan akademik bir çalışma şimdiye kadar yapılmamıştır. Oysa önce Arapça neşre hazırlanması ve ardından tercüme edilmesi gerçekten gerekmektedir. İlk tab'ı 1919 yılında yapılan *İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde merhûm Fuad Köprülü, *Tibyân* hakkında şunları söylemiştir:..” üç büyük ciltten mürekkebdır. Yüz

elli kadar tarîkat-i sûfiyye pîrlerinin hâl tercemeleri ile kurdukları tarîkatların mâhiyetlerinden bahseden cidden çok kıymetli bir eserdir. Basıldığı takdîrde, tasavvuf tarihi ile uğraşanlar için aslî bir kaynak vazifesini görebilir.²⁴ Aynı konuda Dr. Mustafa Tahralı görüşünü şöyle açıklamıştır: *Tibyân*; Kemâleddîn Harîrîzâde tarafından yazılmış bir tarîkatlar ansiklopedisidir. (....) Zannediyoruz ki, tarîkatlar hakkında yazılmış en komple bir eserdir. İtinallı bir neşre pek lâyıktır.²⁵

Şu ifadeler de *Tibyân* hakkında dile getirilmiştir:

Tarîkatlar hakkında en değerli, en mufassal, Arapça üç cild bir eser vardır. Bu eserin yazarı Harîrîzâde Kemâleddîn Efendidir. Bu eser, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsili't-taraik*'tır. Tarîkatlar hakkında en geniş malûmat bu eserde mevcuttur. Malesef henüz tercüme edilmemiştir.²⁶

Son melâmî pîri Es-Seyyid Muhammed Nûr'un halîfesi olan Harîrîzâde'nin bu eseri (*Tibyân*) üç cild olup 171 tarîkattan bâhistir. Tasavvuf Tarihi ve Edebiyatı ile meşgul olanlara kıymettâr bir me'haz olabilir.”²⁷

Görüldüğü gibi kanaatler, *Tibyân*'ın pek değerli bir eser olduğu ve neşredilmesinin pek faydalı olacağı konusunda birleşmektedir.

2. *Tibyân*'da Anlatılan Tarikatlar Listesi

Tibyân'ın birinci cildinin başında yer alan Mukaddime'de, zikir telkini, (I, 3a); zikir telkini ile ilgili hadisler, (I 3a-4a.); bey'at etme ve ahid alma, (5a-6b.); hırka giyme, (7a-9a); izin, icazet ve hilafet, (9b-11a) konuları işlenir. Eevamında ana tarikatlar olarak, Muhammediyye, (I 11b-13a), Sıddikiyye, (I 13a-18b), Ömeriyye, (I 19a-21a), Osmaniyye, (I 21a-23a), Aleviyye, (I 23a-32b) tanıtılır.

Bundan sonra ssr-i saadetten XIX. asra geliceye kadar kurulmuş tüm tarikatlar, alfabetik bir sıra ile anlatılır. *Tibyân*'da geçen

²⁴ Köprülü Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, s.409.

²⁵ Tahralı Dr. Mustafa, *Ahmed al-Rifâ'i, sa vie, son oeuvre et sa Tariqa*, (Doktora tezi), Paris 1973.

²⁶ Şapalyo Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s.477.

²⁷ Gölpınarlı Abdülbâki, *Melâmilik ve Melâmiler*, s.28.

tarikatlar, cild ve varak numaralarıyla ve alfabetik bir sıra ile şu tarikatlardan oluşur:

(A)

Abbâsiyye: eş-Şeyh Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebi Bekr el-Ensârî el-Endelüsî (v.623/1225)'ye nisbet edilmiştir. Medyeniyye'nin bir koludur. II 268b-270a.

Adîliyye: eş-Şeyh Bedreddin el-Adîlî'ye nisbet edilmiştir. Bk. Bedriye. II 268a.

Afîfiyye: eş-Şeyh Abdulvehhâb b. Abdusselâm el-Afîfi el-Merzûkî (v.1180/1766)'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'nin bir koludur. II 294ab.

Ahmediyye: Dört kutuptan biri eş-Şeyh es-Seyyid Ahmed el-Kebîr er-Rifâî'ye nisbet edilmiştir. Bk. Rifâ'iyye, I 41a.

Ahmediyye: Dört kutuptan biri Ebû Ferhad Ahmed b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî (v.675/1276)'ye nisbet edilmiştir. I 41a-52b; Şubeleri, 51b.

Ahmediyye: eş-Şeyh Muhammed Şemseddin b. İsa Marmaravî Saruhânî (v.910/1504)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'nin bir koludur. I 52b-65a. Şubeleri, I 64b.

Ahmediyye: İmâm-i Rabbânî eş-Şeyh Şihâbuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah el-Fârûkî'ye nisbet edilmiştir. Nakşibendiyye'den Ahrâriyye'nin bir koludur. Bk. Müceddidiyye. I 65a.

Ahrâriyye: Hoca Ubeydullah b. Hoca Mahmûd b. Şihâbuddin el-Hüseynî (v.895/1490)'ye nisbet edilmiştir. Şubeleri, I 34a-40a.

'Aleminiyye: eş-Şeyh Ebû Muhammed Abdullah Şerif b. İbrahim 'Aleminî'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Cezûliyye'nin bir koludur. II 299b-302a.

'Aleviyye: Hz. Ali'ye nisbet edilmiştir. Bk. Ana Tarikatlar. II 302a.

'Amûdiyye: eş-Şeyh Saîd b. İsa Amûdî'ye nisbet edilmiştir. Medyeniyye'nin bir koludur. II 302b-303a.

'Arîfiyye: eş-Şeyh Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b.

Arâullah el-Endelûsî (v.536/1141)'ye nisbet edilmiştir. II 272b-273b.

'*Arûsiyye*: eş-Şeyh Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Arûs'a nisbet edilmiştir. II 272ab.

Assâliyye: eş-Şeyh Ahmed b. Ali Harîrî Assâlî el-Halvetî (v.1048/1639)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Cemâliyye'nin bir koludur. II 279a-289b.

Âşûriyye: eş-Şeyh Sâlih Âşûr el-Mağribî'ye nisbet edilmiştir. Burhâniyye'nin bir koludur. II 268a.

'*Ayderûsiyye*: eş-Şeyh Ebû Muhammed Afîfuddin es-Seyyid Abdullah Ayderûs (v.865/1461)'a nisbet edilmiştir. 'Aleviyye'nin bir koludur. II 303a-314a).

A'zamiyye: İmam-i Azam Ebû Hanîfe Numân b. Sâbit (v.150/767)'e nisbet edilmiştir. I 79a-81b.

Azîzân: Azîzân lakabıyla tanınan Hoca Ali Ramaytanî'ye nisbet edilmiştir. Bk. Hacegân. II 273b.

Aziziyye: eş-Şeyh İzzeddin Abdulazîz b. Ahmed Dirînî Demirî er-Rifaî (v.694/1296)'ye nisbet edilmiştir. Rifâiyye'nin bir koludur. II 273b-279b.

(B)

Bahâiyye: eş-Şeyh Muhammed Bahâuddin Şâh Nakşibend Buhârî'ye nisbet edilmiştir. Bk. Nakşibendiyye. I 171b.

Bahşiyye: Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Bahşî el-Halebî (v.1098/1686)'ye nisbet edilmiştir. I 108ab.

Bayrâmiyye: Kutbu'l-muhakkikîn eş-Şeyh Hacı Bayram Veli (v. 833/1429)'ye nisbet edilmiştir. I 172a-194b. Şubeleri, I 173b.

Bedeviyye: Bk. Ahmediyye, I 110a.

Bedriyye: eş-Şeyh Bedreddin Muhammed b. İsrail (Kadı Sehavend) (v.820/1417)'e nisbet edilmiştir. I 109a.

Bedriyye: eş-Şeyh Bedreddin Ebû Ömer Muhammed b. Ömer Adilî el-Mekkî'ye nisbet edilmiştir. Sühreverdiyye'nin bir koludur. I 109a-110a.

Bekriyye: eş-Şeyh Muhammed Ebû'l-Mekârim el-Bekrî (v.994/1585)'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Vekâiyye'nin bir koludur. I 131a.

Bekriyye: eş-Şeyh Şemseddin Mustafa b. Kemâleddin b. Ali b. Kemâleddin es-Sıddîkî (v.1162/1748)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Karabâşiyye'nin bir koludur. I 140b-170a. Şubeleri, 171b.

Bektâşiyye: eş-Şeyh Muhammed b. Bayram Hacı Bektâş Veli en-Nisâbûrî (v.738/1337)'ye nisbet edilmiştir. I 128a-130b.

Betâihîyye: Bk. Rifâ'iyye, I 128a.

Beyâniyye: Es-Seyyid Ebû'l-Beyân Muhammed b. Mahfûz el-Kuraşî ed-Dimeşkî (v.551/1156)'ye nisbet edilmiştir.

Bistâmîyye: eş-Şeyh İmâm Ebû Yezîd Tayfûr Bistâmî'ye nisbet edilmiştir. Bk. Tayfûriyye, I 128a.

Beyyûmiyye: eş-Şeyh Ali Nureddin b. eş-Şeyh Hicazî el-Beyyûmî (v.1182/1768)'ye nisbet edilmiştir. Ahmeddiyye'den Halebiyye'nin bir koludur. I 194b-197b.

Buhûriyye: eş-Şeyh Muhammed Buhûrî Edirnevî'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Ramazaniyye'nin bir koludur. I 109a.

Burhâniyye: Dört kutuptan biri olan eş-Şeyh Burhâneddin b. İbrahim b. Ebû'l-mecd Dusûkî (v.676/1277)'ye nisbet edilmiştir. I 110a-127b. Şubeleri, 126b.

Büzürkân: Bk. Nakşibendiyye, I 128a.

(C)

Cebertiyye: eş-Şeyh Şerâfeddin Ebû'l-Marûf İsmail b. İbrahim b. Abdussamed el-Cebertî (v. 806/1403)'ye nisbet edilmiştir. Ekberîyye'nin bir koludur. I 211a-212b.

Celvetiyye: eş-Şeyh Aziz Mahmud Hüdâyî Üsküdarî (v.1038/1628)'ye nisbet edilmiştir. I 227a-245b.

Cemâliyye: eş-Şeyh Muhammed Hamidullah Cemâlî el-Bekrî (Cemal Halvetî Çelebî) (v.876/1462)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'nin bir koludur. I 245b-254b; Şubeleri, I 254a.

Cemâliyye: eş-Şeyh Ebû Nizâmeddin Muhammed Cemâleddin

Edirnevî (v.1164/1750)'ye nisbet edilmiştir. Uşşâkiyye'nin bir koludur. I 255a-268a; Şubeleri, I 255a.

Cerrâhiyye: eş-Şeyh Nureddin Muhammed b. Abdullah İstanbûlî (Cerrâhî) (v.1133/1720)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Ramazâniyye'nin bir koludur. I 212b-213b.

Cüneydiyye: eş-Şeyh Ebû'l-Kâsım Cüneyd Muhammed el-Harrâzî (v.299/911)'ye nisbet edilmiştir. I 268a-272b.

Cüzûliyye: eş-Şeyh Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Cüzûlî (v.870/1465)'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Bedeviyye'nin bir koludur. I 217b-222a; Şubeleri, I 218b.

Çiştîyye: Kudvetuddin eş-Şeyh es-Seyyid Ebû Ahmed el-Çiştî (v.633/1235)'ye nisbet edilmiştir. I 220a-226b; Şubeleri, 226a.

(D)

Demirdâşiyye: eş-Şeyh Muhammed Halvetî Muhammedî (Demirdaş) (v.935/1529)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Rûşeniyye'nin bir koludur. II 27b-43a.

Derdîriyye: eş-Şeyh Ebû'l-berekât Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdîr Adevî el-Mısrî (v.1201/1786)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyyeden Hafneviyye'nin bir koludur. II 6b-26a; Şubeleri, II 7a.

Desûkiyye: Bk. Burhâniyye, II 26a.

Dîbiyye: eş-Şeyh Sâlih Ebû'l-Hasan Ali b. Hızır ed-Dîbî el-Hazrecî (v.719/1319)'ye nisbet edilmiştir. II 43a.

Dücâniyye: eş-Şeyh Şihâbuddin es-Seyyid Ahmed ed-Dücânî'ye nisbet edilmiştir. Medyenîyye'den Meymûniyye'nin bir koludur. II 2a-6b.

(E)

Ebheriyye: eş-Şeyh İmâm Ebû Reşîd Kutbuddin Ebû Bekr el-Ebherî (v.572/1177)'ye nisbet edilmiştir. I 32b-33b; Şubeleri, 33a.

Edhemiyye: eş-Şeyh Ebû İshak İbrahim b. Edhem b. Süleyman b. El-Mansûr'a nisbet edilmiştir. I 69b-71a.

Ehdeliyye: eş-Şeyh es-Seyyid Ebû'l-Hasan Ali Ehdel el-Hüseynî

(v.1013/1604)'ye nisbet edilmiştir. Kâdiriyye'nin bir koludur. I 106a-108a; Şubeleri, I 107b.

Ekberiyye: eş-Şeyhi Ekber es-Seyyid Ebû Abdillâh Muhammed Muhyiddin b. Ali b. Arabî Endelüsî el-Mekkî (v.637/1239)'ye nisbet edilmiştir. I 86b-101b; Şubeleri, I 97b.

Enesiyye: Hz. Enes b. Mâlik b. Nadir Neccâr el-Ensârî (v.93/711)'ye nisbet edilmiştir. I 101b-103b; Şubeleri, 102b.

Ensâriyye: Hereviyye tarikatıdır. I 104a.

Erdebiliyye: eş-Şeyh es-Seyyid Safiyyuddin Erdebilî'ye nisbet edilmiştir. Ebheriyye'nin bir koludur. Bk. Safeviyye, I 71ab.

Esedîyye: eş-Şeyh es-Seyyid Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Esedî'ye nisbet edilmiştir. Kâdiriyye'nin bir koludur. I 72b-76b.

Eşrefiyye: eş-Şeyh es-Seyyid Abdullah b. Eşref b. Muhammed el-Mısırî el-Hüseynî (v.874/1469)'ye nisbet edilmiştir. I 76b-79a.

Ezheriyye: eş-Şeyh Abdullah Muhammed b. Abdurrahmân el-Ezherî'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Hafneviyye'nin bir koludur. I 71b.

(F)

Fazliyye: eş-Şeyh Es-Seyyid Cemâleddin Muhammed b. Fazlullah el-Hindî (v.1029/1619)'ye nisbet edilmiştir. III 32a-38a.

Feyziyye: Bk. Hülvetiyye, III 38a.

Firdevsiyye: eş-Şeyh Rükneddin el-Firdevsî (v.724/1323)'ye nisbet edilmiştir. Kübreviyye'nin bir koludur. III 31b-32a.

Fütüvvetiyye: Es-Seyyid Ali el-Hemedânî'ye nisbet edilmiştir. Kübreviyye'nin bir koludur. III 22a-31b.

(G)

Garîbiyye: eş-Şeyh Muhammed Garîbullah el-Hindî'ye nisbet edilmiştir. Kâdiriyye'nin bir koludur. III 1a-3a.

Gavsiyye: eş-Şeyh Hamidullah (Gavs) Hüseyinî es-Seyyid Muhammed (v.970/1562)'e nisbet edilmiştir. Şuttâriyye'nin bir koludur. III 12b-19a.

Gaysiyye: eş-Şeyh el-Kebîr es-Seyyid Ebû'l-Gays b. Cemil

(v.651/1253)'e nisbet edilmiştir. Ehdeliyye'nin bir koludur. III 19b-23a.

Gâziyye: eş-Şeyh Ebû'l-Kâsım el-Gâzî (v.981/1573)'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Râşidiyye'nin bir koludur. Bk. Kâsimiyye, III 1ab; Şubeleri, III 1a.

Gazzâliyye: Hüccetu'l-İslam eş-Şeyh Ebû Hamid Zeynuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî (v.505/1111)'ye nisbet edilmiştir. III 3a-12a.

Gülşenîyye: eş-Şeyh İbrahim Gülşenî b. eş-Şeyh Fakîh Mevlânâ Muhammed b. Mevlânâ Hacı İbrahim b. eş-Şeyh Şihâbeddin'e nisbet edilmiştir. III 87a-90b; Şubeleri III 90b.

(H)

Haccâciyye: eş-Şeyh Sâlih Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahîm el-Mağribî (v.642/1244)'ye nisbet edilmiştir. Medyeniyye'nin bir koludur. I 273a-274b.

Hacegâh: Hoca Abdullah b. İmâm Abdulcemil el-Gucduvânî (v.575/1179)'ye nisbet edilmiştir. I 377b-391a; Şubeleri, I 390b.

Haddâdiyye: Es-Seyyid eş-Şeyh Abdullah b. Alevî el-Haddâd'a nisbet edilmiştir. (v.1132/1719). Aleviyye'nin bir koludur. I 274b-289a.

Hafîfiyye: eş-Şeyh Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf eş-Şirazî (v.371/981)'ye nisbet edilmiştir. I 339b-343a.

Hakîmiyye: eş-Şeyh Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hüseyin et-Tirmizî el-Hakîm (v.255/869)'e nisbet edilmiştir. I 303a-304b.

Halebiyye: eş-Şeyh Ahmedî Halebî'ye nisbet edilmiştir. I 306ab.

Hâliidiyye: Şemsu'l-meârif Ebû'l-Bahâ eş-Şeyh Ziyâuddin Mevlânâ Halid b. Ahmed b. Hüseyin el-Osmanî (v.1242/1826)'ye nisbet edilmiştir. Mazhariyye'nin bir koludur. I 328a-329b.

Halvetiyye: eş-Şeyh Ebû Abdillâh Sirâcuddin Ömer b. eş-Şeyh Ekmeluddin el-Halvetî (v.750/1349)'ye nisbet edilmiştir. Ebheriyye'den Zâhidiyye'nin bir koludur. I 343a-377a; Şubeleri, 345b.

Halvetiyye: eş-Şeyh Ârif Muhammed Cemâleddin Halvetî'ye nisbet edilmiştir. Kübreviyye'nin bir koludur. I 377a.

Harfiyye: eş-Şeyh Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed Necîb el-Harrânî (v.637/1240)'ye nisbet edilmiştir. I 289a.

Harîriyye: Burhaneddin Ebû'l-Hasan Ali el-Harîrî (v.654/1248)'ye nisbet edilmiştir. I 289a-293b.

Harrâziyye: eş-Şeyh Ebû Said Ahmed b. İsa Harrâz el-Bağdadî (v.279/892)'ye nisbet edilmiştir. I 329b-332b; Şubeleri, 332a.

Hafneviyye: eş-Şeyh Es-Seyyid Şemseddin Muhammed b. Salim Hafnî el-Halvetî (v.1181/1767)'ye nisbet edilmiştir. I 293b-301a; Şubeleri, 299b.

Hemedâniyye: eş-Şeyh es-Seyyid Şemseddin Muhammed b. Salim Hafnî el-Halvetî (v.1181/1767)'ye nisbet edilmiştir. I 293b-301a; Şubeleri, 299b.

Hemedâniyye: eş-Şeyh es-Seyyid Ali b. Şihâbuddin el-Hemedânî (v.786/1385)'ye nisbet edilmiştir. III 255a-263a; Şubeleri, III 257a.

Hereviyye: eş-Şeyhu'l-İslâm Ebû İsmail Abdullah b. Ebû Mansur Muhammed el-Ensârî el-Herevî (v.481/1088)'ye nisbet edilmiştir. Bk. Ensâriyye, III 247b-252a.

Hevvâriyye: eş-Şeyh Ebû Bekir b. Hevvârî Betâyihî'ye nisbet edilmiştir. III 263ab; Şubeleri, III 263a.

Hızırıyye: Hz. Mevlânâ Ebû'l-Abbâs Hızır'a nisbet edilmiştir. I 332b-339b.

Hikemiyye: eş-Şeyh Muhammed b. Ebî Bekr Hikemî'ye nisbet edilmiştir. Kâdiriyye'nin bir koludur. I 301a-302b.

Hilâliyye: eş-Şeyh Ârif Muhammed Hilâl b. Ömer el-Hemedânî el-Kadirî (v.1147/1734)'ye nisbet edilmiştir. Kâdiriyye'nin bir koludur. III 252a-255a.

Hurûfiyye: eş-Şeyh Fazlullah el-Hurûfî (v.696/1296)'ye nisbet edilmiştir. I 289a.

Hüdâiyye: Bk. Celvetiyye, III 247a.

Hülvetiyye: eş-Şeyh es-Seyyid Feyzuddin Hüseyin Ebû'l-Feyz el-Hüseyinî (v.1309/1891)'ye nisbet edilmiştir. I 306b-310b.

(i)

İbâdiyye: eş-Şeyh Abdullah b. Muhammed b. İbad el-Yemenî'ye nisbet edilmiştir. Aleviyye'nin bir koludur. II 268b.

İdrisiyye: eş-Şeyh Gavsul-azam Ahmed el-Fâsî (v.1253/1837)'ye nisbet edilmiştir. I 65b-69b.

İkâniyye: eş-Şeyh Kemâl el-İkânî'ye nisbet edilmiştir. Yeseviyye'nin bir koludur. I 108a.

İlmiyye: eş-Şeyh Ebû Muhammed Mevlâ Abdullah Şerif b. İbrahim İlmi'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Cezûliyye'nin bir koludur. II 299b-302a.

İseviyye: eş-Şeyh Muhammed b. İsa Meknasî el-Mağribî'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Cezûliyye'nin bir koludur. II 314a-319b.

İshâkiyye: eş-Şeyh Ebû İshâk İbrahim b. Şehriyâr Kâzerûnî (v.426/1035)'ye nisbet edilmiştir. Afîfiyye'nin bir koludur. I 71b-72b; Şubeleri, I 72a.

İşkiyye: eş-Şeyh Ebû Yezîd el-İşkî'ye nisbet edilmiştir. II 292b-293b.

(k)

Kâdiriye: Dört kutuptan biri Gavs es-Samedânî Sultân-i evliyâ Ebû Sâlih es-Seyyid eş-Şeyh Muhyiddin Abdulkâdir Gîlânî (v.490/1096)'ye nisbet edilmiştir. III 38a-57b; Şubeleri, III 48b.

Kalenderiyye: eş-Şeyh Sultan Muhammed Semâî ed-Divânî (v.936/1529)'ye nisbet edilmiştir. Mevleviyye'nin bir koludur. III 75a-77b; Şubeleri, III 77b.

Karabâşiyye: eş-Şeyh es-Seyyid Alâuddin Ali b. es-Seyyid eş-Şeyh Muhammed Nakşibendî el-Hüseynî (v.1097/1685)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Şabâniyye'nin bir koludur. III 58a-71a; Şubeleri, III 61a.

Kâsâniyye: eş-Şeyh Şemseddin Ahmed Kâsânî'ye nisbet edilmiştir. Nakşibendiyye'den Ahrâriyye'nin bir koludur. III 78a-80a.

Kâsimiyye: Bk. Gâziyye, III 57a.

Kassâriyye: eş-Şeyh Ebû Sâlih Hamdûn b. Ahmed Kassâr en-Nisabûrî'ye nisbet edilmiştir. III 74a.

Katnânîyye: eş-Şeyh Hasan Katnânî (v.747/1346)'ye nisbet edilmiştir. Rifâ'iyye'nin bir koludur. III 74a-7a.

Kâzerûniyye: Bk. İshâkiyye, III 78a.

Keyyâliyye: eş-Şeyh İsmail (v.656/1268)'e nisbet edilmiştir. Rifâ'iyye'nin bir koludur. III 94a-95b.

Kuşeyriyye: el-İmâm el-Âlim eş-Şeyh Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v.467/1072)'ye nisbet edilmiştir. III 71b-74a.

Kübreviyye: eş-Şeyh Ebû'l-Cenâb Ahmed b. Ömer Necmeddin-i Kübrâ'ya nisbet edilmiştir. III 80a-87a; Şubeleri, III 83b.

Kümevliyye: Kümevl b. Ziyâd (v.82/701)'a nisbet edilmiştir.

(M)

Mazhariyye: eş-Şeyh Şâh Şemseddin Habîbullah Cân-ı Cânân Mazhar ed-Dehlevî (v.1195/1780)'ye nisbet edilmiştir. Nakşibendiyye'den Müceddidiyye'nin bir koludur. III 136b-139b; Şubeleri, III 139b.

Medâriyye: eş-Şeyh Bediüddin Şâh Medâr (v. 840/1438)'a nisbet edilmiştir. III 110b-112b.

Medeniyye: eş-Şeyh Muhammed Hasan b. Zâfir Medenî'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Zerrûkiyye'nin bir koludur. III 113a-118a.

Medyenîyye: eş-Şeyh Ebû Medyen Şu'ayb b. Hüseyin el-Mağribî (v.590/1193)'ye nisbet edilmiştir. Şuaybiyye de denir. III 118a-121b; Şubeleri, III 120a.

Mehdeviyye: eş-Şeyh Muhammed b. Abdulazîz'e nisbet edilmiştir. Medyenîyye'nin bir koludur. III 169ab.

Melâmiyye: eş-Şeyh Ebû Sâlih Hamdûn el-Kassâr (v. 271/885)'a nisbet edilmiştir. III 140/148a).

Meşîşîyye: eş-Şeyh Ebû Muhammed Abdusselâm b. Meşîş b. Mansûr b. İbrahim el-Mağribî (v.622/1226)'ye nisbet edilmiştir.

Metbûliyye: eş-Şeyh İbrahim el-Metbûlî (v.880/1475)'ye nisbet edilmiştir. III 95b-98b.

Mevleviyye: eş-Şeyh Mevlânâ Celâleddin Muhammed b. Bahâuddîn es-Sıddîkî (v.712/1313)'ye nisbet edilmiştir. III 148a-169b; Şubeleri, III 148b.

Meymûniyye: eş-Şeyh es-Seyyid Ebû'l-Hasan Ali b. Meymûn el-Mağribî (v.917/1511)'ye nisbet edilmiştir. Medyeniiyye'nin bir koludur. III 170b-178b; Şubeleri, III 177a.

Mısrıyye: Mürşid-i kâmil eş-Şeyh Muhammed Niyâzî el-Mısrî el-Halvetî (v.1105/1693)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Ahmediiyye'nin bir koludur. III 129b-134b.

Muhammediyye: Bk. Ana Tarikatlar.

Muhâsibiyye: eş-Şeyh Hâris b. Esed el-Muhâsibî (v.243/857)'ye nisbet edilmiştir. III 108a-110b.

Muhveviyye: Ekberiiyye'nin bir adıdır. III 121b.

Murâdiyye: eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed b. Murâd b. Ali Davud b. Kemâleddin el-Hüseynî en-Nakşibendî (v.1132/1719)'ye nisbet edilmiştir. Nakşibendiyye'den Müceddidiyye'nin bir koludur. III 121b-124b.

Muslihiyye: eş-Şeyh Muslihuddin Mustafa Tekfûrdağî el-Halvetî (v.1099/1688)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Sinâniyye'nin bir koludur. III 136ab; şubeleri, III 136b.

Müceddidiyye: İmâm-i Rabbânî eş-Şeyh Ahmed b. Abdulahad elFârûkî (v.971/1564)'ye nisbet edilmiştir. Nakşibendiyye'den Ahrâriyye'nin bir koludur. III 98a-108a; Şubeleri, III 101a.

Mustâriyye: eş-Şeyh Muhammed b. Ahmed Meknâsî el-Mağribî 'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Cezûliyye'nin bir koludur. III 135a-136a.

(N)

Nakşibendiyye: eş-Şeyh Bahâuddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (v.791/1389)'ye nisbet edilmiştir. III 195b-205a; Şubeleri, III 201b.

Nâsriyye: İmâm eş-Şeyh Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Nâsır (v.1085/1674)'a nisbet edilmiştir. III 178b-180a; Şubeleri, III 179b.

Nasûhiyye: eş-Şeyh Ebû'l-â'lâ Muhammed Nasûhî el-Üsküdarî (v.1130/1718)'ye nisbet edilmiştir. III 180a-195a.

Neveviyye: eş-Şeyh İmâm Muhyiddin Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şerâfeddin en-Nevevî (v.670/1271)'ye nisbet edilmiştir. III 217a-221a.

Nizâmîyye: eş-Şeyh Muhammed b. Ahmed Hâlidî (Nizâmu'l-Evliyâ) (v.725/1325)'ye nisbet edilmiştir. Çiştîyye'nin bir koludur. III 195ab.

Nûrbahşiyye: eş-Şeyh Muhammed Nûrbahş el-Buhârî'ye nisbet edilmiştir. Kübreviyye'den Hemedâniyye'nin bir koludur. III 205a-208a.

Nûriyye: eş-Şeyh Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed en-Nûrî (v.286/899)'ye nisbet edilmiştir. III 208a-210b.

Nûriyye: eş-Şeyh Nûreddin Abdurrahmân el-İsferânî (v.639/1241)'ye nisbet edilmiştir. Kübreviyye'nin bir koludur. III 210b-212b; Şubeleri, III 211b.

Nûriyye: eş-Şeyh Nûreddin Habîbullah'a nisbet edilmiştir. Rifâ'iyye'nin bir koludur. III 212b-214b.

Nûriyye: Bk. Cerrâhiyye III 214b.

Nûriyye: eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî el-Hüseynî en-Nakşibendî el-Halvetî el-Melâmî (v.1305/1887)'ye nisbet edilmiştir. III 214b-217a.

(R)

Ramazânîyye: eş-Şeyh Ramazan Karahisârî el-Halvetî (v.1025/1616)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Ahmedîyye'nin bir koludur. II 66a-68a; Şubeleri, II 67a.

Râşidiyye: eş-Şeyh Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yûsuf er-Râşidî (v.927/1521)'ye nisbet edilmiştir. Şâzeliyye'den Zerrûkiyye'nin bir koludur. II 43b-44a; Şubeleri, II 44a.

Reslâniyye: eş-Şeyh Reslân b. Ya'kûb b. Abdurrahmân b. Abdullah ed-Dimeşkî (v.695/1296)'ye nisbet edilmiştir. Ukayliyye'nin bir koludur. II 44a-52a; Şubeleri, II 47a.

Rifâ'iyye: Es-Seyyid Mevlânâ Şihâbuddin Ebû'l-Abbâs eş-Şeyh

Ahmed er-Rifâî (v.500/1106)'ye nisbet edilmiştir. II 52a-62a; Şubeleri, II 59a.

Rûmiyye: eş-Şeyh İsmail b. eş-Şeyh Ali et-Tosyavî (v.1053/1643)'ye nisbet edilmiştir. Kâdiriyye'nin bir koludur. II 69b-70b.

Rûşeniyye: eş-Şeyh Ömer Dede Aydinî er-Rûşenî (v.892/1487)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'nin bir koludur. II 68a-69b; Şubeleri, II 69b.

Rûkniyye: eş-Şeyh Ebû'l-Mekârim Rûknüddin Alâuddevle Ahmed b. Muhammed (v.736/1336)'e nisbet edilmiştir. Kübreviyye'den Nûriyye'nin bir koludur. II 62a-66a; Şubeleri, II 65a.

(S)

Sâbiriyye: eş-Şeyh Hoca Alâuddin Ali Ahmed es-Sâbir (v.690/1292)'e nisbet edilmiştir. Çiştîyye'nin bir koludur. II 219a.

Sa'diyye: eş-Şeyh Ebû'l-Futûh Sadeddin Muhammed Cibâvî b. eş-Şeyh Yûnus eş-Şeybânî (v.700/1300)'ye nisbet edilmiştir. Şeybânîyye'nin bir koludur. II 129b-139a; Şubeleri, II 131a.

Safeviyye: eş-Şeyh es-Seyyid İshâk Safiyyuddin el-Hüseynî (v.735/1334)'ye nisbet edilmiştir. Ebheriyye'den Zâhidiyye'nin bir koludur. II 222a-225b; Şubeleri, II 222b.

Salâhiyye: eş-Şeyh Salâhuddin Balıkesirî el-Uşşâkî (v.1197/1782)'ye nisbet edilmiştir. Uşşâkiyye'den Halvetiyye'nin bir koludur. II 225b-240b.

Sanhâciyye: eş-Şeyh Ebû'l-Abbâs Ahmed'e nisbet edilmiştir. Bk. Arîfiyye. II 240b.

Sâviyye: eş-Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Malikî es-Sâvî (v.1241/1825)'ye nisbet edilmiştir. II 219a-222a.

Sayyâdiyye: eş-Şeyh es-Seyyid İzzeddin Ahmed es-Sayyâdî (v.670/1271)'ye nisbet edilmiştir. Rifâ'îyye'nin bir koludur II 262a-263b.

Sehlîyye: eş-Şeyh Ebû Muhammed Şehl b. Abdullah et-Tüsterî (v.283/896)'ye nisbet edilmiştir. II 160b-164b; Şubeleri, II 163b.

Semmâniyye: eş-Şeyh Ebû Abdülkerim el-Medenî

(v.1189/1775)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Bekriyye'nin bir koludur. II 140b-142b.

Seyyâriyye: eş-Şeyh Ebû'l-Abbâs Kâsım b. Kâsım el-Mehdî es-Seyyârî (v.342/953)'ye nisbet edilmiştir. II 164b-167a.

Sezâiyye: eş-Şeyh Hasan b. Ali el-Moravî (v.1151/1738)'ye nisbet edilmiştir. II 126b-129a.

Sinâniyye: eş-Şeyh İbrahim b. Abdurrahmân el-Halvetî (Ümmi Sinan) (v. 976/15568)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Ahmediyye'nin bir koludur. II 142b-144a; Şubeleri, II 144a.

Sûfiyye: eş-Şeyh Ebû Hâşim es-Sûfî (v.155/772)'ye nisbet edilmiştir. II 240b-262a.

Sühreverdiyye: Şeyh Şihâbuddin Ebû Hafs es-Sühreverdî el-Bekrî (v.632/1234)'ye nisbet edilmiştir. II 149a-160b; Şubeleri, II 150b.

Sünbûliyye: eş-Şeyh Yûsuf Sinânuddin (Sünbül Sinân) b. Kaya Bey (v.936/1630)'e nisbet edilmiştir. II 144a-149a.

Sütûhiyye: eş-Şeyh Abdurrahmân Kebîr es-Sütûhî'ye nisbet edilmiştir. Bk. Ahmediyye. II 129ab.

Suûdiyye: eş-Şeyh Sâlih Ebû Suûd b. Şabân el-Kureşî (v.644/1246)'ye nisbet edilmiştir.

(Ş)

Şa'bâniyye: Es-Seyyideş-Şeyh Şabân Veli Kastamonî (v.976/1568)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Cemâliyye'nin bir koludur. II 192a-209b; Şubeleri, II 204a.

Şa'râniyye: eş-Şeyh İmâm es-Seyyid Abdulvehhâb eş-Şa'rânî (v.964/1556)'ye nisbet edilmiştir. II 204a-209b.

Şuttâriyye: eş-Şeyh es-Seyyid Abdullah Şuttârî'ye nisbet edilmiştir. Işkıyyenin bir koludur II 185a-192a.

Şâzeliyye: eş-Şeyh es-Seyyid Takıyyuddin Ali b. Abdullah eş-Şazeli el-Hüseynî'ye nisbet edilmiştir. II 167a-180a.

Şâh âlemiyye: eş-Şeyh Şâh Âlem Mahdûm-i Cihâniyân b. Ebû Muhammed (v.880/1475)'e nisbet edilmiştir. Ebheriyye'nin bir koludur. II 180b-181a.

Şemsiyye: Es-Seyyid Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ârif Hasan ez-Zîlî (v.1006/1597)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'nin bir koludur. II 209b-216b.

Şernûbiyye: eş-Şeyh es-Seyyid Şihâbuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Osman eş-Şernûbî el-Burhânî'ye nisbet edilmiştir. II 181b-185a.

Şeybânîyye: eş-Şeyh es-Seyyid Ebû Muhammed Yûsuf b. Yûsuf eş-Şeybanî (v.616/1219)'ye nisbet edilmiştir. II 218a-219a; Şubeleri, II 219a.

Şinnâviyye: eş-Şeyh es-Seyyid Ömer eş-Şinnâvî'ye nisbet edilmiştir. Ahmediyye'nin bir koludur. II 217a.

Şu'aybiyye: eş-Şeyh es-Seyyid Ebû Medyen Şu'ayb el-Mağribî et-Tilemsânî'ye nisbet edilmiştir. Bk. Medyenîyye. II 209b.

(T)

Tâciyye: eş-Şeyh Tâcuddin b. Zekerîyyâ b. Osman en-Nakşibendî el-Hanefî (v.1050/1640)'ye nisbet edilmiştir. Nakşibendiyye'den Ahrâriyye'nin bir koludur. I 197a-209a.

Tağlibiyye: eş-Şeyh Ârif Muhammed Ebû Tağlib b. Salim eş-Şeybânî'ye nisbet edilmiştir. Sa'diyye'nin bir koludur. I 210b-211a.

Tayfûriyye: Ebû Yezîd Tayfûr b. İsa el-Bistâmî (v.261/874)'ye nisbet edilmiştir. II 263b-268a; Şubeleri, II 267a.

Tâziye: eş-Şeyh Ebû Sâlim İbrahim et-Tâzî'ye nisbet edilmiştir. Medyenîyye'nin koludur. I 209a-210b.

Ticânîyye: eş-Şeyh Şihâbuddin Ahmed et-Ticânî (v.1227/1812)'ye nisbet edilmiştir. Hafneviyye'nin bir şubesidir. I, 210b.

(U)

Ukayliyye: eş-Şeyh 'Ukayl Menbecî b. Şihâbuddin Ahmet Betâyihî'ye nisbet edilmiştir. Harrâziyye'nin bir koludur. II 294b-299b; Şubeleri, II 298a.

Uşşâkîyye: eş-Şeyh Hüsâmeddin Hasan el-Buhârî el-'Uşşâkî

(v.1000/1592)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'nin bir koludur. II 290b-292b; Şubeleri, 292b.

'Uceyliyye: eş-Şeyh Ârif Gavs Ahmed b. Musa b. Ali b. Ömer 'Uceyl b. Muhammed'e nisbet edilmiştir. Hikemiyye'nin bir koludur. II 270b-272a.

Üveysiye: Üveys b. Mâlik el-Karanî el-Yemenî (v.25/645)'ye nisbet edilmiştir. I 104a-106a; Şubeleri, I 106a.

(V)

Vefâiyye: eş-Şeyh es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Muhammed el-Kürdî'ye nisbet edilmiştir. Hevâziyye'nin bir koludur. III 221a-225a; Şubeleri III 224a.

Vefâiyye: eş-Şeyh Muhammed Vefâ b. Muhammed b. Necmeddin el-Mağribî'ye nisbet edilmiştir. III 225a-247a; Şubeleri, III 246b.

(Y)

Yâfi'iyye: eş-Şeyh İmâm Abdullah b. Esad b. Ali el-Yâfiî el-Kâdirî'ye nisbet edilmiştir. Kâdiriyye'den Ekberiyye'nin bir koludur. III. 263b-265a.

Ya'izziyye: eş-Şeyh Ebû Ya'izz b. Meymûn el-Henkûrî'ye nisbet edilmiştir.

Yemeniyye: Bk. Esediyye. III 269b.

Yeseviyye: eş-Şeyh Hoca Ahmed Yesevî (v.562/1166)'ye nisbet edilmiştir. III 265a-267a; Şubeleri, III 266a.

Yûnusiyye: Bk. Şeybâniyye. III 269b.

(Z)

Zâhidiyye: eş-Şeyh Tâcuddin İbrahim Zâhid el-Geylânî (v.690/1291)'ye nisbet edilmiştir. Ebheriyye'nin bir koludur. II 70a-72a; Şubeleri, II 71b.

Zerrûkiyye: eş-Şeyh Ebû'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. İsa Zerrûk (v.899/1493)'a nisbet edil-

miştir. Şâzeliyye'den Vefâiyye'nin bir koludur. II 72a-101a; Şubeleri, II 77a.

Zeyle'iyye: eş-Şeyh Safiyyuddin Ahmed b. Ömer ez-Zeylâ'î'ye nisbet edilmiştir. II 102ab.

Zeyniyye: eş-Şeyh Zeynuddin Ebû Bekirel-Hâfî' (v.838/1435)'ye nisbet edilmiştir. Sühreverdiyye'nin bir koludur. II 102b-126b; Şubeleri, II 106b.

Zühriyye: eş-Şeyh Ahmed ez-Zührî el-Kayserî (v.1157/1744)'ye nisbet edilmiştir. Halvetiyye'den Muslihiyye'nin bir koludur. II 101a-102a.

E. TİBYÂNÜ VESÂİLE GÖRE HACI BAYRAM-I VELİ

Bayramiyye Tarikatı, Tibyan'da I/173-195 varakları arasında 22 varakta ve tahkikli neşrinde 2/211-279 sayfaları arasında olmak üzere 68 sayfada anlatılır.

Hacı Bayram-ı Veli, Ankara yakınındaki Çubuk suyu diye maruf nehrin kenarında bulunan Folfasol adlı köyde doğdu. Sonra aklî ve naklî ilimler tahsil ederek bunlarda maharet kazandı. Ardından Ankara'da müderris oldu.

Daha sonra tedrisi bıraktı ve Şeyh Ebû Hamîd Hamîduddin b. Musa Şemseddin el-Kayserî'nin sohbetiyle teşerrüf etmeyi ihtiyar etti. Bu sohbet sayesinde kemalatın en üst mertebesine ulaştı ve hakiki Muhammedî nur, onun burcunda en ekmel veçhiyle doğdu. İrşad seccadesine oturarak Allah'ın kullarına muhabbet şarabını sunmada saki/sunucu oldu.

Sülûk etvarının, makamlarının ve menzillerinin arifi ve âli makamlar ve sâmi kerametler sahibi idi. Sohbeti son derece müessir idi. Onun sohbetinin bereketiyle insanlar yüksek mertebelere vasil oldu.

Hacı Bayram-ı Veli, 833/1429 yılında Ankara'da vefat etti ve orada defnedildi. Kabri zahirdir; ziyaret edilir ve teberrükte bulunur. Yanında dualar müstecab olur ve bereketler iner.

Denildi ki; onun ismi Numan idi. Buluştukları gün Kurban bayramı günü olduğundan Şeyh Ebû Hamîd Hamîduddin ona "Hacı Bayram" ismini verdi. Bununla meşhur oldu.

Onun menkıbeleri çoktur ve Semerâtü'l-fuad ve eş-Şekâik adlı eserlerde mezkurdur.

Terbiyeleri, Bayezid ve Cüneyd'in ruhaniyetiyle olduğundan Hacı Bayram Veli, Nakşibendiyye ve Halvetiyye tarikatlarını cem etmiştir.

Ömürlerinin sonuna kadar Ankara'da terbiyet-i kulûb-i müridin ile vakit geçirir ve cehrî zikir ile avam ve havassı irşad ve hidayet ederlerdi.

Meşrebleri icabı kifayet mikdarından fazla dünyalığa iltifat temezlerdi. Helal kazanç konusunda çok ihtiyatlı idi. Zaviyelerinde olan fakara için her sene başta kendileri olmak üzere bizzat burçak (baklagillerden, taneleri yemiş olarak kullanılan bir bitki) eker biçerdi.

Mübarek aylarda esasını eline alır, çarşı-pazar ehlinde zekat devşirir ve fukaraya taksim ederdi. Ömürlerini bu melamet, fakr, zaruret, kanaat ve takva tavrı ile geçirmişlerdi.

Hayatlarında diğer yerlere halife göndermemiştir. Vefatlarından sonra altı müridi ortaya çıkıp Bayramiyye tarikatının kol kol ve seyr ü sülûkünün de mütevevvi olmasına sebep olmuşlardır.

Şeyhi, Şeyh Ebu Hamid Hamiduddin b. Musa Şemseddin el-Kayseri

Hacı Bayram-î Veli'nin şeyhi, Şeyh Ebu Hamîd Hamîduddin b. Musa Şemseddin el-Kayserî, Kayseride doğdu ve orada büyüdü. Asrının ulemasından ilim aldı. Kendisine tedris icazeti verildi. İlim neşretti. Zatî istidadına göre ruhu, rahmanî cezbeler rayihasını almaya başlayınca, babasının şeyhi Şeyh Musa Şemseddin el-Kayserî elinde Ebheriyye tarikatına sülûk etti.

Sonra kendisini Allah yoluna irşad edecek mürşid bir şeyh talebi için çok seyahatlar yaptı. Birçok şeyhle sohbet etti. Tarikat sülûkünü onlar sayesinde tamamladı.

Nakledilir ki, Şam'da bulunan Bayezidiyye zaviyesinde kimi şeylerden ilim aldı. Sonra Tebriz nahiyelerinden birine gitti. Orada Hoca Alaaddin Ali el-Erbilî ile karşılaştı; ondan ilim aldı ve istişadla bulundu. Ardından onun halifesi olarak için Anadoluya gönderildi. Bursa şehrine gitti ve oraya yerleşti.

Hızır'la sohbet edenlerden idi. Sırtında taşıyarak ekmek satar-
dı. İnsanlar teberrüken ondan ekmek almaya koşuşurlardı. Niha-
yet “Ekmekçi Hoca” diye iştihar etti.

Meşhur şeyh Emir Sultan onunla musahebeye bulunur ve on-
dan istifade ederdi. Onun fazlını/üstünlüğünü itiraf ederdi.

Sultan Bayazid Han, Bursa'da Ulu Camiyi yaptıınca Şeyh
Emir Sultan'dan ilk Cuma namazını kıldırmasını istedi. O, zama-
nın kutbu beldemizde iken imam olmam münasib olmaz, dedi.
O kimdir diye sordu. O, Ekmekçi hoca diye meşhur olan şeyhtir,
dedi. Bunun üzerine Sultan Bayezid, ondan istemede benim ve-
kilimsin, dedi. Şeyh Emir ondan imam olup Cuma namazını kıl-
dırmasını talep etti. O kabul ederek Cuma namazını kıldırdı. Öyle
bir hutbe okudu ki kulaklar mislini dinlememiştir.

Sonra Fatıha suresini önce zahir lisanıyla tefsir etti; ardından
yedi batın manasını zikretti. İsmi duyuldu, insanlar ona yönel-
di. Birçok alim gelip ondan ilim aldı. Şemseddin Muhammed b.
Hamza el-Fenârî onlardandır.

İnsanların kendisine yöneldiğini görünce, Bursa'dan sefere çık-
tı. Hacı Bayram'ı yanına alarak Şam'a ve oradan Mekke'ye gitti-
ler. Üç yıl süren bu seyahatlarından sonra Aksaray'a gidip yerleş-
ti. Vefat edinceye kadar Hacı Bayram onun hizmetini bırakma-
dı. 815/1412 yılında ruhu, nasûti berzahtan lâhûtî menzillere in-
tikal etti.

Hakiki Muhammedî nur, Hamiduddin'den kendisine intikal
eden Hacı Bayram, ariflerin sultanı ve aşıkların kalblerinin kut-
bu oldu.

Şeyh Akşemseddin'in bir kitap arkasında kendi hatt-ı şerifleriyle
yazmışlardır ki:

Hacı Bayram'ın irşad tariki on iki rekat teheccüd namazıdır.

Virdi; Secde, Yasin, Duhan, İnna fetehna, iza vekeat, Tebareke
ve Amme sureleridir.

Zikri; Lailahe illellah ve ilahi kudretin acaib durumları hakkın-
da tefekkür etmektir.

Münacatı, (iki satırlık bir duadır).

Halveti; halvette evvel gece vazifesi; bin selavat, bin lailahe illellah ve iki rekat şefa’at-ı Nebi namazıdır.

İkinci gece; bin ihlas suresi, bin lailahe illellah ve ik rekat hacet-i didar namazıdır.

Üçüncü gece; bin felak suresi, bin lailahe illellah ve iki rekat ref-i hicab namazıdır.

Dördüncü gece; bin nas suresi, bin lailahe illellah ve iki rekat ref-i hicab namazıdır.

Hacı Bayram’ın bir Vird-i şerifi var ki sabah namazından sonra okunur.

F. TİBYÂNÜ VESÂİLE GÖRE BAYRAMİYYE

Bayramiyye, Safeviyye’nin bir şubesidir. Muhakkıkların kutbu fazilet sahibi Şeyh Hacı Bayram-i Veli’ye mensuptur.

Mebnası: Cezbe, muhabbet ve esrar/sırlar” üzerine bina edilmiştir.

Şubeleri:

1.Şemsiyye. Şeyh Arif billah Şemseddin Muhammmmed b. Hamza eş-Şâmî’/’ye neisbet edilmiştir. Akşemseddin diye meşhur olup ne-sebi Şeyh Şihabuddin es-Sühreverdi el-Bekrî’ye ulaşır. Şeyh Akşemseddin, Hacı Bayram-i Veli’nin hizmetine varmış ve nail olduğu keramet, makamat ve vuslatlara onun sayesinde ulaşmıştır. Bursa’da Osmancık medresesine müderris oldu. 863/1458 yılında Torbalı kasabasında vefat etti.

Şemsiyye’nin kolları:

a) Tennüriyye: Şeyh Arif İbrahim b. Hüseyin es-Sarraf es-Sivasi’ye mensuptur. Şeyh Akşemseddin’in halifelerindendir. Rivayet edilir ki, Kayseri’de irşadla meşgulken büyük bir “kabz” hali hasil oldu. Bunu def edemedi ve şeyhine teveccüh etti. Şeyhinin kendisine bir tasarruf olmak üzere tennüre(tandır, fırın demektir) oturmasını Vakiat yoluyla emrettiğini gördü. Emri yerine getirdi. Kabz hali bast haline dönüştü. Olanları şeyhine anlattı, o da bunları mus-tahsen buldu. Ona ve müridlerine kabz hali hasil olduğunda aynı işi

yaparak tandıra oturmalarını emretti. Bu esnada çok terlerlerdi ve kabz halleri bast haline tebeddül ederdi. “Gülzar-ı ma’nevi” isimli bir eseri vardır. 887/1482 yılında Kayseri’de vefat etti.

b) El-İseviyye: Şeyh Arif billah Şeyh İlyas b. İsa es-Saruhanî (v. 967/1559)’ye mensuptur. “Fusul-i aşere” adında Tarikatın sülükünü analattığı Türkçe bir eseri vardır. Orada beyan edilen yolu izleyenlere icazet vermiştir.

c) El-Himmetiyye: Şeyh Hac Himmet b. Ali el-Boluvî (v. 1095/1683)’ye mensuptur. “Tarikat-name ve Divan-i ilahiyat” adlı eserleri vardır. Bu tarikat evlad ve ahfadı ile teselsül etmiştir. Halvetiyye ve Bayramiyye’yi cami bir tarikattır.

O, ilk olarak Halvetiyye tarikatını Şeyh Hüseyin Husameddin el-Bezzâz(1036/1626)’den ve ikinci olarak da Bayramiyye tarikatını Hacı Ahmed Efendi’den almıştır.

2. Melâmiyye: Şeyh Arif billah es-Seyyid Bursalı Ömer es-Sikkini’ye mensuptur. O, Hacı Bayram-i Veli’den tarikatı alanlardan biridir. Nereye ulaştı ise ve kendisinde ne hasil olduysa hepsi ondan olmuştur. Onun Nakşi meşrebiyle olan sırrının mazharı oldu. Kendisine irşad icazeti verdi. Onun ilk olarak tarikatı Şeyh Hamiduddin’den aldığı ve onu Hacı Bayram-i Veli indinde tamen. ladığı anlatılır.

3. Eşrefiyye: Şeyh Abdullah b. Eşref b. Muhammed el-Mısri’ye (Şeyh HızırDede’nin halifesi) mensuptur.

Bunun el-Celvetiyye diye bir kolu vardır. Celvetiyye, Şeyh Muhammed/Üftade Efendi e-Bursevi’ye mensuptur. Hacı Bayram-i Veli’nin halifelerinden olan Şeyh Hızır Dede’nin halifesidir.

Gerçek şu ki, Bayramiyye taifesi daru’n-naim letaifesinden faydalanmışlar ve Rahmani mevahin nimetleriyle Rabb-i kerim’in vuslat bayramına vasil olmuşlardır. Çünkü Bayramiyye, diğer tarikatlar arasında kavîm ve müstakim olan caddedir. Kim ona sülük ederse dalalet vadisinden halas bulur ve hidayet menzillerinin en yükseğine ulaşır.

Bu tarikat hakkında ekserisi Türkçe pek çok kitap telif edilmiştir. “Gülzar-ı manevi” “Vahdet-name” ve “Münyetü’l-ebrar” bunlardandır.

Akşemseddin’in “er-Risâle en-Nûriyye” isimli risalesi kaydedilir ki, onda önce bu tarikatın Kitap ve Sünnet üzerine bina edildiği ifade edilir. Şeyh Akşemseddin der ki, bir araya getirilen şu varaklarla bu cemaatı savunmaya beni bazı kimselerin “bunların (bu sufilerin) elde ettikleri sadece resim/görüntüdür, özellikleri sadece isimdir, filleri bid’attır, şemailleri aldatma ve sözleri yalandır” diye düşünmeleri teşvik etmiş ve götürmüştür.

Şeyh Akşemseddin’in “er-Risaletü’n-nuriyye” adlı eserinde şu konular yer alır: Bu mutasavvıflar, yamalı/eski veya siyah elbise giyerler. Meşayih elinden hırka giymeleri, el alarak/musafaha ile beyatlaşmaları, saclarını uzatmaları, idarecilerden hediye kabul etmeleri, tevacüd ve bayılmaları, kalansüve giymeleri, baston taşımaları, siyah mest ayakkabısı giymeleri, vısal orucu tutmaları, abdest alırken yardım almaları, halka halinde kırk gün cehri zikir yapmaları. Derler ki, Yüce Allah rüyada görülür ve Mirac gecesi Peygamberimiz Allah’ı baş gözüyle görmüştür. Zamanımızda sufiler envar görürler hatta muteber kitapları mutalaa ettiklerinden daha fazlasını görürler.

Mezkûrat/zikir dualarının bir kısmı sünnet, bir kısmı meşayih’in müstehab gödüğü metinler ve bir kısmı da onların bizzat tattıkları ve Rablerinden bir Hak olduğunu bildikleri “zevkiyyat” denilen metinlerdir.

Aktardığım bu bilgilerinden sonra Tibyan’daki “Bayramiyye” tarikatı ile ilgili Arapça metni tahkik ederek sunmak istiyorum. Böylece hem tebiğim maksadına ulaşacak ve hem de özellikle Tibyanü vesâil’deki ilgili metni görmek ve ona ulaşmak isteyenlere kolaylık sağlanmış olacaktır.

Son olarak, sunulan çok değerli tebliğlerle beraber, Harîrîzade’nin ve meşhur eseri Tibyânü vesâil’in tanıtılmasına da vesile olan bu güzel uluslararası sempozyumu düzenleyenlere, emeği geçenlere ve siz değerli katılımcılara şükranlarımı sunuyorum.

Selam ve saygılarımla...

Ek

Tibyân'dan "Bayrâmiyye" metni

الْبَيْرَامِيَّةُ

شعبة من الصَّفْوِيَّة، منسوبة إلى قطب المحققين ذي الفضل العلي الشيخ الحاجي بيرام الولي، قدس سره الجلي.

[مبناها]

مبناها على «الجذبة، والمجبة، والأسرار»: كما قيل:

أكله يمدى فرقى بيرامى يى، كور نه وجهيله درر بيرامى يى،
 بو درر أركان بيرامى مكر، شيخ اولان هر كيمسه ايله سه نظر.
 شوق حق ايله كوزى بينا اولور، جذبه حق ايله مستشا اولور.
 واردر اخرى دخى اوج اعتبار، برى جذبه ديديكمز آشكار،
 هم محبتدر ايكنجيسى انك، عاشق اوله حقه بو جان وتلك.
 هم اوجنجيسى انك سر إله، كيمده ايسه اولدرر معنده شاه.
 بويله در بيرامينك اينلرى، بودرر بيل ظاهر وباطنلرى.
 ولد ' بقرية بقرب أَنْقَرَة²⁸ مسماة بَصُولُ فَضْلُ على جنب نهر المعروف بِجُبُقُ صُوبِي، ثم اشتغل بالعلوم العقلية والنقلية، وتمهر فيهما، وصار مدرسا بمدينة أَنْقَرَة.
 ثم ترك التدريس. وتشرف بصحبة الشيخ أبي حامد حميد الدين بن موسى شمس الدين القيصرى ثم الأفسراني.²⁹ وبلغ بها إلى النهاية القصوى من الكمالات. وطلع النور الحقيقة المحمدية في برجه على الوجه الأكملية. وشرف سجادة الإرشاد. وصار ساقى شراب المحبة إلى العباد.
 وكان عارفا بأطوار السلوك ومنازله ومقاماته. وكان صاحب مقامات عالية. وكرامات سامية. وكانت صحبته مؤثرة في الغاية. ووصل ببركة صحبته الأنعام إلى المراتب العلية.
 وكانت وفاته سنة 1429/833 ببلدة أَنْقَرَة، ودفن بها، وقبره ظاهر يزار ويتبرك به، ويستجاب عنده الدعوات، وتنزل به البركات، قدس سره.
 وقيل كان اسمه نعمانا، فلما اجتمع بالشيخ أبي حامد. قدس سره. وكان يوم عيد الأضحى فلقبه بِحَاجِي بَيْرَامٍ، يعني عيد الحاج. واشتهر به.

ومناقبه كثيرة مذكورة في "ثمرات الفؤاد"، و«الشقائق»، وغيرهما.
 وأما شيخه الشيخ حميد الدين. قدس سره المتين. ولد بِقَيْصَرِيَّة ونشأ بها. وأخذ عن علماء عصره. وأجيز بالتدريس. ونشر معالم العلم. واستشتم روحه بحسب الاستعداد الذاتي روائع الجذبات الرحمانية. فسلك الطريقة الأبهرية على يد والده الشيخ موسى شمس الدين القيصرى المذكور سنده سابقا.
 ثم ساح كثيرا في طلب شيخ مرشد يرشده إلى طريق الله تعالى، وصحب كثيرا من المشايخ، وتخرج بهم في [173] سلوك الطريقة.
 ونقل أنه أخذ من بعض المشايخ الساكنين بزاوية الباييزدية بدمشق. ثم ذهب قسبة خوى في نواحي

²⁸ هي عاصمة تركيا حاليا.

²⁹ هو حميد الدين حامد بن موسى بن عبد الله القيصرى الأفسراني، (1412/815)، الصوفي، الحنفي، وله شرح الأربعين في الحديث. انظر: هدية العارفين، 259/1.

تَبَرُّزُ. ولقي هناك الخواجه علاء الدين على الأردبيلي، قدس سره. وأخذ عنه واسترشد. ثم صار مأمورا بالإرشاد إلى جانب الروم خليفة عنه. فرحل إلى مدينة بُرُوسَة. وسكن بها.

وكان ممن يصحب مع الخضر أ. وكان يبيع الخبز ويحمله على ظهره. وكان الناس يسارعون إلى اشتراء خبزه تبركا به حتى اشتهر بينهم بـ «أَتَمَكْجِي قُوجَه» يعني «شيخ الخباز». وكان الشيخ الشهير بأمير سلطان يصاحبه ويستفيد منه. ويعترف بفضلته.

ولما بنى السلطان با يزيد خان الجامع الكبير ببروسة التمس من الشيخ الأمير أن يصلي أول الجمعة فيه إماما. فقال: لا يناسب أن أكون إماما وقطب الزمان في بلدتنا. فقال: من هو؟ قال: هو الشيخ المشهور بـ «أَتَمَكْجِي قُوجَه». فقال السلطان: أنت وكيل في الالتماس منه. فالتمس الشيخ الأمير منه ذلك. فقبل وصلى إماما. وخطب خطبة لم تسمع الأذان مثلها.

ثم وعظ وفسر الفاتحة أولا على لسان الظاهر، ثم ذكر معاني البطون السبعة، واشتهر أمره وأقبل عليه الناس، وأخذ عنه جماعة من العلماء. منهم المولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري،³⁰ فلما رأى إقبال الناس إليه سافر عن مدينة بروسة، وسافر معه الشيخ الحاج بيرام إلى الشام، ثم إلى مكة المكرمة، وساحا مدة ثلاث سنين. ثم سكن بأفَسْرَا، ولم يفارق خدمته الحاج بيرام إلى أن توفاه الله تعالى، وانتقل روحه من البرازخ الناسوتية إلى منازل اللاهوتية. وذلك سنة 1412/815، وانتقل النور الحقيقة المحمدية من حميد الدين إلى الحاج بيرام، فصار سلطان العارفين وقطب قلوب العاشقين.

وله نسبة أخرى يتصل إلى سيدي أبي يزيد البسطامي.³¹

فإن الشيخ حميد الدين الأقسري³² أخذ [173ب] عن الشيخ شادي الرومي، عن إبراهيم البصري، عن سليمان الإسكندراني، عن حسن الأسترابادي، عن محمود البصري، عن عثمان الرومي،³³ عن محمود الكرخي، عن سعد الدين البغدادي، عن إسحاق الخوارزمي، عن سليمان البخاري، عن سليمان الأصفهاني، عن أحمد الخراساني، عن أبي الحسن الجرجاني، عن الشيخ موسى البسطامي، عن إبراهيم الهندي، عن أبي يزيد البسطامي، قدس سرهم.

وأما نسبة الشيخ الأردبيلي يأتي في حرف الصاد.

وحاجي بيرام ولينك تربية لرينه، من حيث البروز والجمعية با يزيد وجنيد روحانتيه ليه جل همت بيومغله استعداد ذاتيلرنده باهره وظاهره اولوب جامع نقشبنديه وخلوتيه اولمشلردر. وذات شريفلى قطب زمان وأفتاب نور بخشاي جهان اولمغله آستان دركاهنه يوز سورن هر ذره رسيده كمال استعداد اولوب قابليتي مقدارى مستفيض اولدقلرندن صداي كرامت ولايتلى عالمكير اولدي. وطن اصلبرى اولان انقره ده إلى اخر العمر مانند أفتاب تربيت قلوب مريدين ايله اوقات كذار. وذكر جهري ايله جمعيت وعوام وخاوصى طريقت فقرو فثائيله تسليت وإرشاد وهدايت ايدرلر ايدى. مع هذا مشرب شريفلى قدر³⁴

³⁰ هو شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الرومي الفناري، (1430/834)، عالم مشارك في العلوم العقلية، ولد في مدينة بروسة، وارتفع قدره عند السلطان العثماني با يزيد خان. وله مؤلفات كثيرة منها: «فصول البدائع في أصول الشرائع»، «تفسير سورة الفاتحة»، «أنموذج العلوم»، «شرح إيساغوجي في المنطق»، «شرح أصول البرزوي»، «شرح الفوائد الغيابة في المعاني والبيان»، «رسالة رجال الغيب»، «رسالة في مناقب الشيخ بهاء الدين النقشبندي». انظر: كشف الظنون، 70/1، 92، 107، 113؛ هدية العارفين، 188/2، 189؛ معجم المؤلفين، 272/9، 273.

³¹ هو سلطان العارفين أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (875/261). صوفي، فاضل، أخذ عن عبد الله التستري، وأخذ عنه حسين بن حيدر الكركي. له «كتاب الإنصاف في معرفة الأسلاف في الإمامة. انظر: الرسالة القشيرية، ص. 76 77؛ وفيات الأعيان لأبن خلكان، 531/2؛ سير أعلام النبلاء، 86/13؛ الأعلام، 235/3.

³² سبق ذكره، انظر: هدية العارفين، 259/1.

³³ انظر: الشقائق النعمانية لطاشكوبري زاده، ص. 463؛ كشف الظنون، 73/1.

³⁴ وفي النص: «قد».

كفايه دن زياده دنياهه التفات ايتيموب ضرورت وقناعت ونان حلال تحصيلنده احتياط وهمت اوزره ايدى. زاويه لرنده اولان فقرا وكندى اهل وعياللى ايجون هر سنه بورحق اكوب بيجوب بالذات كندولرى سائرلر كبي بلكه جمله دن زياده ايشلرلر ايدى. ووقت حصاده احبابي دعوت وجمعيت ايله اوراغ وحرمني اتمامه سرعت واهتمام ايدرلر ايدى.

وشهور مباركه ده عصالرين اله الوب اهل سوق وبازاردن زكوة دوشروب فقراسنه توزيع وتقسيم ايدرلر ايدى. بو طور ملامت وفقر [174] ضرورة وقناعت وتقوى ايله عمر شريفلى كذران ايلدى، حياتلرنده اخر دياره خليفه ارسال ايتمدلر.

بعد الوفات التي نفر مريدلر ظهور ايدوب طريق بيرامية قول قول اولدي. وفقراء بيراميه متنوع السلوك كثر بولدي.

[شعبها]

[1. الشَّمْسِيَّة]

الأولى الشمسية، منسوبة إلى الشيخ العارف بالله تعالى شمس الدين محمد بن حمزة الشامي الشهير بآق شمس الدين،³⁵ قدس سره، ينتهي نسبه إلى الشيخ شهاب الدين السهروردي البكري،³⁶ قدس سره، ولد بدمشق، ونشأ بالروم، واشتغل بالعلوم وكملمها، وصار مدرسا بمدرسة عُثْمَانَجْجَ بروسية. ثم سلك طريق التصوف ووصل إلى خدمة الحاج بيرام الولي. ونال منه ما نال من الكرامات والمقامات والوصال. وصار مظهرًا لسر شيخه من مشرب الخلوتي.

وكان طبيب للأبدان كما هو طبيب للأرواح.

وله مؤلفات جليلة، وكانت وفاته سنة 1458/863 بقصبة طُوربَايَ.

وتفرعت الشمسية بشعب:

[أ] التنورية

منها التنورية، منسوبة إلى الشيخ العارف إبراهيم بن حسين الصراف السيواسي ثم القيصري الشافعي التنوري،³⁷ قدس سره، أحد خلفاء الشيخ آق شمس الدين، ذكره في الشقائق.

روي أنه حصل له قبض عظيم عند اشتغاله بالإرشاد بقبصرية في حياة شيخه، ولم يقدر على دفعه فتوجه شيخه، فرأى في الطريق الواقعة أن الشيخ أمر له بالقعود على التنور للتصرف، ففعل كما أمر وسال منه عرق كثير، فتبدل القبض بالبسط، فحكى ما وقع إلى الشيخ فاستحسنه، وأمر له بالعمل به عند حصول القبض.

وكان يأمر مريديه عند القبض بالقعود على التنور، ويسقيهم جرارا من الماء، فيسيل منهم عرق كثير ويتبدل قبضهم بالبسط.

³⁵ هو محمد بن حمزة الشهير بآق شمس الدين، (كان حيا في سنة 1460/865)، صوفي، طبيب، ولد بدمشق، من مؤلفاته: رسالة في التصوف، رسالة في دفع مطاعن الصوفية، رسالة في الطب. (معجم المؤلفين، 271/9). والمشهور بين الناس أنه أشار إلى سلطان محمد الفاتح العثماني مكان قبر الصحابي المشهور بابي أيوب الأنصاري أثناء محاصرة القسطنطينية سنة 1453 ميلاديا. وإنما الفتح قد يسر بعد معرفة مكان قبره. وبعد الفتح أنشأ قبر على الموضع الذي أشار إليه آق شمس الدين بمنطقة أيوب في إسطنبول. وهو أشهر مكان للزيارة والدعاء بين الأتراك حاليا. وكان من عادة الجيش العثماني زيارة قبره تبركا به قبل الخروج إلى السفر لأجل الحرب وبعد العودة منه قبل دخولهم مخيمااتهم في إسطنبول. ولا يزال بعض الناس يداومون هذه العادة في حياتهم حتى الآن.

³⁶ هو شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي (1234/632)، صوفي. وهو صاحب كتاب عوارف المعارف. انظر: كشف الظنون، 1177/2، 1178.

³⁷ هو إبراهيم بن الحسين السيواسي التنوري الصوفي (1482/887). صنف من الكتب كلزار معنوى في التصوف، تركي. انظر: هدية العارفين، 23/1.

وله كتاب في أطوار السلوك المسمى «كُلْزَارٍ معنوي»، وكانت وفاته في فصل الخريف في ليلة الثلاثاء سنة 1482/887 بالقصرية.

[ب العيسوية]

ومنها العيسوية، منسوبة إلى الشيخ العارف بالله تعالى الشيخ إلياس بن عيسى الصاروخاني،³⁸ المتوفى سنة 1559/967.

وله مؤلفات. منها فصول العشرة بالتركي. بين فيها مسلك طريقته. وأجاز لمن يمشي عليها. وقال يعمل بها ويقل.

أخذتها من الشيخ ابن عيسى، وهو أخذها عن والده الشيخ مجد الدين عيسى الأقحصاري، عن الشيخ قاسم القيصري، عن والده الشيخ إبراهيم التنوري، قدس الله أرواحهم.

[ج الهمتية]

ومنها الهمتية، منسوبة إلى الشيخ الحاج هَمَّتْ بن علي البولوي³⁹ نزيل الآستانة، المتوفى سنة 1683/1095، وله «طريقَتُ نَامَه»، و«ديوان الإلهيات»، وهي طريقة تسلسلت من أولاده وأحفاده، موجودة الآن، وهي جامعة للخلوتية والبيرامية.

فإنه أخذ الطريقة الخلوتية أولا عن الشيخ حسين حسام الدين البراز، المتوفى سنة 1626/1036، عن الشيخ محيي الدين محمد المعروف بَزْجِي زَادَه، المتوفى سنة 1611/1020، عن چلبی عمر روشني، عن والده نور الله الخلوتي، عن ييري خليفة القرمانلي، عن علاء الدين الرومي، المتوفى سنة 1462/867، عن قدوة السادة الخلوتية السيد يحيى الشرواني،⁴⁰ قدس الله أرواحهم.

وأخذ الطريقة البيرامية ثانيا عن الحاج أحمد أفندي، عن الشيخ محمد چلبی، عن عبد الرحمن الشامسي، عن الشيخ حمزة الشامي، المتوفى سنة، عن الشيخ الشهير «آق شَمْسُ الدِّين»، قدس الله أسرارهم.

[2. الملامية]

الثانية الملامية، منسوبة إلى الشيخ العارف بالله تعالى السيد عمر السكيني البروسي، قدس سره، وهو أيضا ممن أخذ من الشيخ الحاج بيرام الطريقة، ووصل منه ما وصل، وحصل عنده ما حصل، وصار مظهرا لسره من مشرب النقشبندي، وأجاز له بالإرشاد.

وقيل إنه أخذ الطريقة أولا عن الشيخ حميد الدين، ثم أتمها عند الشيخ الحاج بيرام، قدس سرهما. وسيأتي ذكره في باب الميم. إن شاء الله تعالى.

[3. الأشرفية]

الثالثة الأشرفية، منسوبة إلى الشيخ عبد الله بن أشرف بن محمد المصري الإزنيقي الرومي، قدس سره، سبقت في باب الهمزة. [174ب]

[أ الجلولية]

³⁸ هو إلياس بن عيسى الأقحصاري بن مجد الدين (1559/967). ومن مؤلفاته: «أبواب السنة»، «تسخير الأكبر في علم الحروف» وسماه أيضا فرخانمه، رموز دلکشاه منظومة تركية، رموز الكنوز في الحفر، طبيعة نامه تركي، فصول السبعة، فصول العشرة، قواعد التسخير، قياتنامه، كنز الأسرار. انظر: هدية العارفين، 1/226.

³⁹ هو الشيخ همت بن عبد الزهر البولوي الرومي الحنفي الصوفي (1683/1095)، من مشايخ طريقة البيرامية، توفي بأسكدار. له ديوان شهير تركي، طريقته نامه تركي، معراجيه منظومة تركية. انظر: هدية العارفين، 2/510-511.

⁴⁰ سبق ذكره، انظر: الشقائق العمانية، ص. 161، 164؛ هدية العارفين، 2/528.

ومنها الجلوتية، منسوبة إلى الشيخ محمد الشهير بأفتاده أفندي البروسي⁴¹ خليفة الشيخ خضر دده المقعد أحد خلفاء الحاج بيرام، قدس سرهم، كان مظهرًا لسره الجمعي من مشربي الخلوتية والنقشبندية. وسيأتي بيانه في باب الجيم. إن شاء الله تعالى.

والحق أن الطائفة البيرامية هم الذين تمتعوا من لطائف دار النعيم، ووصلوا بالآء المواهب الرحمانية إلى عيد وصال الرب الكريم، لأن الطريقة البيرامية من بين الطرق الصوفية جادة قديمة مستقيمة، من سلكها خلص من وادي الضلالة، ووصل إلى أعلى منازل الهداية.

حضرة آق شمس الدين بر كتاب ارقه سنده كندو خط شريفلييله يازمشرلر:

[طريق ارشاده]

طريق ارشاد حاجي بيرام. قدس سره. تهجد اون ايكي ركعت نمازدر.

ورد: «الم» سجده. و«يس». و«دخان حم». و«إِنَّا فَتَحْنَا». و«إِذَا وَقَعْتُ». و«تَبَارَكَ». و«عَم».

ذكر: «لا إله إلا الله». تفكر في عجائب القدرة.

مناجات: اللَّهُمَّ يَا نُورَ كُلِّ شَيْءٍ هُذَاهُ أَنْتَ الَّذِي خَلَفَ الظُّلُمَاتِ نُورَهُ، يَا قُدُوسَ الطَّاهِرِ مِنْ كُلِّ سُؤَالِهِ، الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَنَامُ وَلَا يَمُوتُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ الْحَلِيمِ.

[الخلوة فيه]

أول كيجه خلوتده وظيفه: بيك صلوات. وييك «لا إله إلا الله». وايكي ركعت نماز حاجت شفاعت

نبي.

ايكنجي كيجه وظيفه: بيك ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾،⁴² وييك «لا إله إلا الله»، وايكي ركعت نماز

حاجت ديدار.

اوجنجي كيجه وظيفه: بيك ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾،⁴³ وييك «لا إله إلا الله»، وايكي ركعت نماز

حاجت رفع الحجاب.

دوردنجي كيجه وظيفه: بيك ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾،⁴⁴ وييك «لا إله إلا الله»، وايكي ركعت نماز

حاجت رفع الحجاب.

ومولانا صاري عبد الله أفندي، «جواهر بواهر المثنوى» ده بيوررکه، سالک صقاله دن⁴⁵ جامع خلوتيه ونقشبنديه اولان طريقه بيراميه دن اولور ايسه قاعده صقاله بودر که: چشم پوشيده ونفس ودم کرفته ودهان وزبان بسته بطريق الافنا [175] ذکره مع التفكير اشتغال ايدر، وکلمه توحيدک معنای لطيفنده ايکی قوسى مشتمل بر صورت دائره ملاحظه ايدر که اول دائره نک بدايت ونهايته مرکز قلب اوله، وقوس ترقى قلبي قوس تنزل آفاقي يه منطبق ملاحظ اولنه، زيرا قوس تنزل آفاقینک بدايتی نقطه وحدت واحديه الجمعدر، ونهايتی نقطه سويدي دلدر، پس قوس ترقى دل قوس اخر آفاقي يه منطبق اوليجق نهايت ترقى کبر، ونقطه وحدت ذاتيه واحديه الجمعدر متحد اولور.

پس بو ملاحظه ايله دائره ذکرى سرعت اداره ايله اولقدر تکرار ايده که نهايت عباد وصورت معرفت فطرى وادراک ازلى اولان نور يقين کامل هيئت جمعيه ونعت الهييه وکونيه اولان دل سالکده ثابت اوله،

⁴¹ هو محمد محي الدين البروسي، المعروف بأفتاده (1580/988)، من مشايخ الجلوتية، له ديوان شعره في الإلهيات والتصوف والواقعات. انظر: هدية العارفين، 256/2.

⁴² سورة الإخلاص، 1/112.

⁴³ سورة الفلق، 1/113.

⁴⁴ سورة الناس، 1/114.

⁴⁵ وفي الأصل "زن".

وچونکه نور یقین مشاهده جلوه جمال ذات با کماله دل طالبده رجاء مفراط هویدا اولوب اول حینده شوق کامل وذوق ومحبت شامل اول نور یقینه قرین اولور. وشوق ومحبت که فی الحقیقه صورت معرفت فطیردر، روز بروز ودم بدم متضاعف ومتزاید اولوب حتی مرتبه طور سریدن فتح باب تجلی ذات میسر اولوب درجه صدری وطور قلبیده علم یقین ایله بیلوب پرستش ایتدیکی معبود بالذاتک تجلیاتی مرتبه سریده عین یقین ایله مشاهده ایدوب آدم الأولیاء وإمام علی المرتضانک: ”رأیته فعرفته، ثم عبدته لم أعبد ربا لم أره“ بیوردیغی نه معنی ایمش معاینه قیلور. وبو ذکر اولنان درجات معاینه ومرتبه فتح الباب ورزش جذبه وتوجه قلبیدن مستعار اولان ذکر خفی یه مخصوصدر.

وقول کریم ﴿رَجَالَ لَا تُلْهِمُهُمْ تِجَارَةً وَلَا بَيْعَ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁴⁶ بو طائفه علیه نك شانیدر، وطریقه بیرامیه ده اولان کمل ابتداء تربیه ده ما سوی بی قلبکدن چیقار، ودیز جوکوب الک نمازده طور کبی باغلیوب وکوزون یوموب قیل وکوله وار دیدکلی [175ب] بو معنی در.

اما حقیقت خالذن غافل اولان جهله وادانی ایسه ”بونه مقوله طریقدر که حاشا کوکلدن تکرری وبیغمیری چیقار“ دیه لر دیوب بونک امثالی انواع بهتان وافترا ایله لسانه کلانی سویلیوب هم ضال اولور، وهم نیجه ساده دلره سوء ظن ویروب اضلال ایدر. حق سبحانه وتعالی طریق هدایتده ثابت قدم ایلیوب راه ضالالدن حفظ ایده.

نظم زود کو ”لا إله إلا الله“ تاز وحدت شوی تمام آگاه، چونکه از لاکنی تولی تو، شوی آکه زسر الا تو، زانکه لا پرده است وحق الا، پرده بردار تاشوی اعلا، چشمه نور لایزال شوی، معدن حب بی زوال شوی، دامن شیخ رامهل ازدست، تاشوی عالی ونمائی بست.

آه آی سالک راه بو اسلوب اوزره ذکر خفی ایله مقام مذکوره عروج ایلیان بنده مقبل تحقق بقا بعد الفنا نه در بیلور وکوزر واولور، وتمام اسما وصفات وذاته مظهریت تامه لك ایله اتحاد واتصال وفصل ووصل وجمع وفرق، وجمع الجمع، وجمع مع الفرقه متیقن اولوب مظاهر اسرار اسماء سبعه ذاتیه اولان انوار سبعه قلبیه بی مشاهده قیلور. وکاه اولور که بحر زخار عشقک هبوب ریاح جذبات ایله موجلری باشند آشوب ساحل شوقه هو درلرین چیقاروب جهر ایله ”هو هو، حق حق“ دیوب جامع خلوتیه ونقشبندیه اولور.

[ورد حاج بیرام ولی]

وللحاج بیرام، قدس سره. ورد شریف یتلی بعد صلاة الصبح. وهو هذا:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.

الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا يُوَافِي نِعَمَكَ وَيَكْفِي مُزِيدَكَ، نَحْمَدُكَ بِجَمِيعِ مَحَامِدِكَ كُلِّهَا مَا عَلِمْنَا مِنْهَا وَمَا لَمْ نَعْلَمْ، وَعَلَى جَمِيعِ نِعَمِكَ كُلِّهَا مَا عَلِمْنَا مِنْهَا وَمَا لَمْ نَعْلَمْ، وَعَلَى كُلِّ حَالٍ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ، وَنَسْأَلُهُ التَّوْبَةَ وَالْمَغْفِرَةَ وَالْهُدَايَةَ لَنَا، إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، 3.
اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ، وَإِلَيْكَ يَرْجِعُ السَّلَامُ، فَحَيِّنَا رَبَّنَا بِالسَّلَامِ وَأَدْخِلْنَا دَارَ السَّلَامِ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْمَالِ [176أ] وَالْإِكْرَامِ.

اللَّهُمَّ أَجْرَتَنَا مِنَ النَّارِ وَأَدْخِلْنَا الْجَنَّةَ مَعَ الْأَبْرَارِ 7، بِعَفْوِكَ يَا مُجِيرُ، 3.

لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت، وهو حي لا يموت أبدا دائما باقيا بيده الخير، ذو الجلال والإكمال، وهو على كل شيء قدير، وإليه المصير.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ صَدَقَ وَعْدُهُ، وَنَصَرَ عَبْدَهُ، وَأَعَزَّ جُنْدَهُ، وَغَفَرَ ذَنْبَهُ، وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ وَلَا شَيْءَ بَعْدَهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ، لَهُ النِّعْمَةُ وَلَهُ الْفَضْلُ وَلَهُ الثَّنَاءُ الْحَسَنُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾.⁴⁷

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَبَّارُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمُهِيمُ السَّتَّارُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ جَلَّ ثَنَاهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَمَّ نَوَالُهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَظُمَ شَأْنُهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ شَمَلَ إِحْسَانُهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى كِبَرِيَاؤُهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَنَزَّهَتْ صِفَاتُهُ.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الشَّكُورُ الْحَلِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْأَوَّلُ الْقَدِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْآخِرُ الْمُقِيمُ.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْأَزْكَى الْأَبَدُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْفَرْدُ الصَّمَدُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْقَيُّومُ السَّرْمَدُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ).⁴⁸

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمُعْبُودُ بِكُلِّ مَكَانٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَذْكُورُ بِكُلِّ لِسَانٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَشْكُورُ بِكُلِّ إِحْسَانٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمُنْعَمُ بِلَا اِمْتِنَانٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾،⁴⁹ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِيْمَانًا بِاللَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَمَانًا مِنَ اللَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَمَانَةً عِنْدَ اللَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَقًّا حَقًّا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِيْمَانًا وَصِدْقًا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَطْفَنًا وَرَفْعًا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَعْبُدًا وَرَقًّا.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ صَاحِبُ الْوَحْدَانِيَةِ الْفَرْدَانِيَةِ الْقَدِيمَةِ الْأَزَلِيَةِ الْأَبَدِيَةِ، الَّذِي لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نَدٌّ وَلَا شَبِيهٌ وَلَا شَرِيكٌ، وَلَا نَظِيرٌ وَلَا مُشِيرٌ [176ب] وَلَا وَزِيرٌ وَلَا وَلَدٌ.

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ قَائِمًا بِأَمْرِهِ وَوَحْيِهِ. أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ كُلِّهَا مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَذَرَأَ وَبَرَأَ.³
بِسْمِ اللَّهِ خَيْرَ الْأَسْمَاءِ، بِسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْأَرْضِ وَرَبِّ السَّمَاءِ، بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.³

بِسْمِ اللَّهِ افْتَتَحْتُ وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ. وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ. إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ.
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانًا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا، وَرَدَّ إِلَيْنَا أَرْوَاحَنَا، وَإِلَيْهِ الْبَعْثُ وَالنُّشُورُ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَافَانَا مِنْ نَوْمِنَا وَأَبْقَانَا مِنْ أَمْسِنَا إِلَى يَوْمِنَا هَذَا، الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الطَّاعَةِ وَالتَّوْفِيقِ.

وَنَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ عَمْدٍ وَخَطَاٍ وَنَقْصَانٍ وَتَقْصِيرٍ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ذَهَبَ بِاللَّيْلِ مُظْلِمًا وَجَاءَ بِالنَّهَارِ مُبْصِرًا، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ﴾، إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ.⁵⁰

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ، فَنَعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾⁵¹
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَيْنَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ، لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ وَتُودُّوْا أَنْ تُلَكُمُ الْجَنَّةَ أَوْرِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.⁵²

47 سورة غافر، 14/40.

48 سورة الإخلاص، 3/112.

49 سورة الرحمن، 29/55.

50 سورة فاطر، 35/34/35.

51 سورة الزمر، 74/39.

52 سورة الأعراف، 43/7.

ويكرر ﴿وَأَعْفُ عَنَّا يَا غَفُورٌ لَنَا يَا وَحِيمًا﴾ ثلاثاً، ثم يقول: ﴿أَنْتَ مَوْلَانَا فَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾، ﴿رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾⁵⁸

﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا أَمَتَا فَأَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَفِنَا عَذَابَ النَّارِ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾⁵⁹ 3.

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁶⁰.

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾⁶¹.

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾⁶².

﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ [178] وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًا وَحِينَ تُظْهِرُونَ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾⁶³.

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁶⁴.
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ﴿حَمْدُ تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّلُوعِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهُ الْمَصِيرِ﴾⁶⁵.

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾⁶⁶، صدق الله العظيم.
هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ، يَا رَحْمَنُ، يَا رَحِيمُ، يَا مَلِكُ، يَا قُدُّوسُ، يَا سَلَامُ، يَا مُؤْمِنُ، يَا مُهَيِّمُ، يَا عَزِيزُ، يَا جَبَّارُ، يَا مُتَكَبِّرُ، يَا خَالِقُ، يَا بَارِئُ، يَا مُصَوِّرُ، يَا غَفَّارُ، يَا فَهَّارُ، يَا وَهَّابُ، يَا رَزَّاقُ، يَا فَتَّاحُ، يَا عَلِيمُ، يَا قَابِضُ، يَا بَاسِطُ، يَا خَافِضُ، يَا رَافِعُ، يَا مُعِزُّ، يَا مُذِلُّ، يَا سَمِيعُ، يَا بَصِيرُ، يَا حَكَمُ، يَا عَدْلُ، يَا لَطِيفُ، يَا خَبِيرُ، يَا حَلِيمُ، يَا عَظِيمُ، يَا غَفُورُ، يَا شَكُورُ، يَا عَلِيُّ، يَا كَبِيرُ، يَا حَفِيزُ، يَا مُفِيتُ، يَا حَسِيبُ، يَا جَلِيلُ، يَا كَرِيمُ، يَا رَقِيبُ، يَا مُجِيبُ، يَا وَاسِعُ، يَا حَكِيمُ، يَا وَدُودُ، يَا مَجِيدُ، يَا بَاعِثُ، يَا شَهِيدُ، يَا حَقُّ، يَا وَكِيلُ، يَا قَوِي، يَا مَتِينُ، يَا وَلِيُّ، يَا حَمِيدُ، يَا مُحْصِي، يَا مُبْدِئُ، يَا مُعِيدُ، يَا مُخْصِي، يَا مُمِيتُ، يَا حَيُّ، يَا قَيُّومُ، يَا وَاجِدُ، يَا مَاجِدُ، يَا وَاحِدُ، يَا أَحَدُ، يَا صَمَدُ، يَا قَادِرُ، يَا مُقْتَدِرُ، يَا مُقَدِّمُ، يَا مُؤَخَّرُ، يَا أَوَّلُ، يَا آخِرُ، يَا ظَاهِرُ، يَا بَاطِنُ، يَا وَالِيُّ، يَا مُتَعَالِي، يَا بُرُّ، يَا تَوَّابُ،

58 سورة آل عمران، 9/3.

59 سورة آل عمران، 16/3.

60 سورة آل عمران، 26/3.

61 سورة الأعراف، 7/56.

62 سورة التوبة، 9/129.

63 سورة الروم، 30/20.

64 سورة الصافات، 37/180.

65 سورة غافر، 40/3.

66 سورة الأعراف، 7/180.

يَا مُنْتَقِمُ، يَا عَفُو، يَا رُؤُوفُ، يَا مَالِكُ الْمُلْكِ، يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، يَا مُقْسِطُ، يَا جَامِعُ، يَا غَنِي، يَا مُغْنِي، يَا مَانِعُ، يَا ضَارُّ، يَا نَافِعُ، يَا نُورُ، يَا هَادِي، يَا بَدِيعُ، يَا بَاقِي، يَا وَارِثُ، يَا رَشِيدُ، يَا صَبُورُ الَّذِي تَ، قَدَسَتْ عَنْ الْأَشْبَاهِ ذَاتُهُ وَتَنَزَّهَتْ عَنْ مُشَابَهَةِ الْأَمْثَالِ صِفَاتُهُ، وَشَهِدَتْ بِرُبُوبِيَّتِهِ آيَاتُهُ، وَدَلَّتْ عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ مَصْنُوعَاتُهُ.

وَاحِدٌ لَامِنْ قَلَّةٍ، وَمَوْجُودٌ لَامِنْ عِلَّةٍ، بِالْبَرِّ مَعْرُوفٌ، وَبِالْإِحْسَانِ مَوْصُوفٌ. مَعْرُوفٌ بِلَا غَايَةٍ، وَمَوْصُوفٌ بِلَا نِهَائَةٍ، أَوَّلٌ قَدِيمٌ بِلَا اِبْتِدَاءٍ، وَآخِرٌ مُقِيمٌ بِلَا اِنْتِهَاءٍ الَّذِي لِإِلَهِ إِلَّا هُوَ، وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا. وَغَفَرَ ذُنُوبَ الْمُذْنِبِينَ كَرَمًا وَحِلْمًا، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

هُوَ مَوْلَانَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ، نَعْمَ الْمَوْلَى وَنَعْمَ النَّصِيرُ غَفْرَانِكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. لَاحَوْلَ عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَّا بِعِصْمَةِ اللَّهِ، وَلَاقُوَّةَ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ إِلَّا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ، لَامَلْجَأَ وَلَا مُنْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ، مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ. وَمَا قَدَّرَ اللَّهُ سَيَكُونُ. أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ. يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ بِقُدْرَتِهِ، وَيَحْكُمُ مَا يَرِيدُ بِعِزَّتِهِ، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾⁶⁷

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾⁶⁸
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ، كُلَّمَا ذَكَرَكَ الذَّاكِرُونَ، وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِكَ الْغَافِلُونَ. 3

ورضى الله عن ساداتنا أصحاب رسول الله أجمعين، وسلاماً على المرسلين، والحمد لله رب العالمين».

والكتب المؤلفة في هذه الطريقة كثيرة جداً، أكثرها بلسان التركي، مثل «كلزار معنوي»،⁶⁹ و«وحدت نامه»، و«منية الأبرار»،⁷⁰ وغيرها.

[الرسالة النورية]

ورسالة النورية⁷¹ للشيخ آق شمس الدين، قدس سره، بالعربية، وهي هذه:

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الملتجئ إلى الله الوهاب الكريم الغفور التواب محمد بن حمزة جده الأعلى محمد بن شيخ شهاب الدين السهروردي، قدس الله القدوس سره العزيز، إن مودتي للصوفية⁷² النورية معرفة بشرف حالهم وصحة طريقتهم المبنية على الكتاب والسنة، المؤيدة من الله الكريم ذي الفضل والمنة، حرزتي على أن أدفع عن هذه الجماعة بهذه الأوراق المجموعة ظن من يظن أن حاصلهم راجع إلى مجرد رسم، وتخصصهم عائد إلى مطلق اسم، وأن أفعالهم بدعة، وشمائهم خدعة، وأقوالهم كذبة.

كلا، إنهم ورثوها عن رسول الله ﷺ الذي تقدم شنشنة أعرفها ممن أخدم، وأرجو من الله الكريم صحة النية.

قال الفقير الحقير إلى الله العزيز القدير: إن الفقراء الخالصين المخلصين يلبسون الثياب المرقعة الخلقة، أو السود القصير الكم والذيل أو الصوف، ويلبسون الخرق من أيدي مشايخهم، ويباعونهم بأخذ أيديهم ويقرؤون القرآن مسلسلين، ويقبلون جوائز الأمراء وعطاياهم، ويجمعون الكلمة التوحيد مع القرآن

⁶⁷ سورة الأعراف، 54/7.

⁶⁸ سورة الأحزاب، 56/33.

⁶⁹ لإبراهيم بن الحسين السيواسي التنوري، (انظر: هدية العارفين، 23/1).

⁷⁰ انظر: منية الأبرار وغنية الأخيار، «للشيخ عبد الرحيم القره حصارى، (كشف الظنون، 1885/2).

⁷¹ انظر: معجم المؤلفين، 271/9.

⁷² وفي النص: «الصوفية».

في المجالس والمساجد، ويتواجدون ويصعدون، ويلبسون القلائس الكبيرة الطويلة البسيطة المسماة بالتاج بعمامة وبغير عمامة. ويسألون الناس دراهم أو دنانير لدينهم أو لدين غيرهم [178ب]، ويتمسكون بالعصا، ويلبسون الخف الأسود، ويصومون بالوصل، ويذكرون الله جهرا في الحلق أربعين يوما، ويستعينون من الغير في ضوئهم، ويقولون: إن الله يرى في المنام ورآه نبينا ﷺ ليلة المعراج بعين رأسه، ويقولون: إن الصوفية في زماننا يرون الأنوار، بل ما فوقها بسبب اطلاعهم في الكتب المعتبرة على أن بعض المذكورات سنة وبعضها مستحبات المشايخ، وبعضها ذوقيات ذاقوها بأنفسهم، فعلموا أنها الحق من ربهم.

[لبس الثياب المرقعة]

أما لبسهم الثياب المرقعة الخلقة أو السود القصير الكم والذيل أو الصوف، فلرؤيتهم قول ركن الإسلام أبي بكر الرازي في «شرعة الإسلام»، أن أحب اللباس إلى النبي ﷺ القميص، وكان كم قميصه إلى الرسغ، وكان النبي | يلتبس قميصا فوق الكعبين.

وقد لبس عمامة سوداء، وسدل عمامته بين كتفيه، ومن سنة الإسلام أن يلبس المرقع والخشن من الثياب. وفي الحديث: «مَنْ رَقَّ ثَوْبُهُ رَقَّ دِينُهُ».⁷³ والخشن أنشف للعرق وأخشع للقلب، ولبس الصوف الشعر سنة الأنبياء، عليهم السلام، وآية التواضع، ولبس عبائة أيضا مستحبة. وأول من لبسها سليمان | تشبها بالمساكين.

ويرفع المؤمن إزاره فوق كعبيه إلى نصف ساقيه، فإنه إزارته ولاحق في الإزار في الكعبين، ولا يجر ثوبه بطرا واختيالا، فإنه من الكبر.

ولا يطعن في سلف العلماء بما زلت به أقدامهم ولا يتخذهم غرضا، ولا يرفع إنسانا فوق قدره، لأن من رفع إنسانا فوق قدره فقد أطغاه وأنساه نفسه، ومن أنزله دون قدره اجتر عداوته.

ويتواضع للمتواضع من الناس، ويتكبر لمتكبرهم.

والتواضع المشى على العصا، والأكل مع الخادم، ورفع الأذى عن الطريق، والسلام على الصبيان، ومجالسة الفقراء، وركوب الحمار، وحمل السلعة من السيوف، ولا يستتبع أحدا من الناس، انتهى.

قال الفقير: إن المراد من التواضع هنا التواضع العامي.

وقال [179أ] الفقير نقلا عن الشيخ الأكمل شارح المشارق: إن تقصير الثياب إلى نصف الساق مستحب، وإلى ما فوق الكعب لأبأس به، وكونه في الكعب وما دونه مكروه كراهة تحريم، لأنه علامة الكبر أو تشبيه بالمتكبر. فالكبر وعلامته والتشبيه به حرامان أيضا. ولذا قال ركن الإسلام في شرعته: ولاحق للإزار في الكعبين.

وقال أبو سعيد ÷: إزاره المؤمن إلى أنصاف ساقيه لاجنح فيما بينه وبين الكعبين، وما أسفل من ذلك ففي النار.

فعلم من هذا أن تطويل الثوب لا يكون غالبا إلا للكبر أو للستر أو لتزيين نفسه، فتطويل للكبر حرام، ولستر الرجل أو تزيين لا يليق إلا للنساء، ولرؤيتهم قول صاحب الكنز في مسائل شتى.

ونذب لبس السوداء وإرسال طرف العمامة بين كتفيه إلى وسط الظهر، وقول حماد الدين في فصوله "علامة المسلم الختان والخضاب بالحناء،" أو لبس السواد، أو كونه في قرية المسلمين أو بمصرهم. كذا في المشكلات.

⁷³ فيض القدير للمناوي، 129/4.

وقول صاحب الخلاصة في فتواه، لبس السواد مستحب، والمستحب إرسال ذنب العمامة بين كتفيه إلى وسط الظهر.

قال الفقير: فعلم من هذه المذكرات أن ما روي في بعض كتب الحديث أن لباس السوداء بدعة هي رواية شاذة لا يعتد بها في جنب رواية ما ذكرناها من كتب الفروع المعتبرة، لأن ما وجد في كتب الفروع المعتبرة أولى وأحرى بالقبول، وإن كان مخالفا لما وجد في كتب الحديث، كذا في شرح العتابي والكافي. وعلم أيضا من ذكر الإرسال مطلقا سنية إرسال طرف العمامة للخواص والعوام، وأن إرساله سنة ورفع بدعة، كذا سمع من المحققين مثل حافظ الدين البزازي، وشرف الدين النكيدي.

[لبس الثياب الخلقة]

ولبسهم الثياب الخلقة، لرؤيتهم أحاديث المصاييح، وهي «مَنْ تَرَكَ ثَوْبَ جَمَالٍ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، كَسَاءَ اللَّهِ حَلَّةَ الْكَرَامَةِ».

عن ابن عباس⁷⁴ قال: «خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ لِلْإِسْتِسْقَاءِ مُتَبَدِّلًا مُتَوَاضِعًا مُتَخَشِعًا مُتَضَرِّعًا»، وقال شارحه: قوله [179ب] «متبدلا» أي لباسا ثياب البدلة والخلق حتى لا يكون له رعونة في الدعاء، والتبدل ترك التزين، والتهنيء بالهيئة الحسنة الجميلة على جهة التواضع.

عن أبي بردة ÷ قال: أخرجت إلينا عائشة ÷، كساء ملبدا أي مرقعا وإزارا غليظا، فقالت: قبض روح رسول الله ﷺ في هذين.

قال الفقير: فانظروا إلى اختيار رسول الله ﷺ لبس الثوب الخلق عند الدعاء، وفي آخر وقته الثوب الخشن إشارة إلى أن رثاء الهيئة إلى التواضع وكسر شهوة النفس، وإلى أن رضاه في الثياب الخلقة، فكل ما فعله النبي | أو أمر به، أو رضى عنه فهو سنة، كذا قرر في المفاتيح شرح المصاييح.

وقول صاحب الخلاصة: وهو ينبغي أن يلبس في عامة الأوقات الغسيل، ولا يلبس في جميع الأوقات أحسن الثياب، لأن ذلك يؤذي المحتاجين، وفي الفتاوى: لا بأس أن يلبس الثياب الجميلة إذا كان لا يتكبر.

قال الفقير: وعبارة «لا بأس» تدل على أن ترك لبس الثياب الجميلة بغير تكبر أولي، وبالتكبر واجب. وعندني أن لبس الثياب النفيسة الجميلة بغير كبر عزيز مثل الإكسير الأحمر، فمن ادعى لبسها بغير كبر فعليه أن يحرب نفسه يلبس الثياب الخلقة، كما لبس النبي | كليهما.

وقول الشيخ أبي طالب المكي،⁷⁵ في قوت القلوب: وقد عتب علي ÷ في لبس الخشن من القطن، وكان قيمة قميصه ثلاثة دراهم أو خمسة دراهم، فكان يقطع ما فضل من أطراف أصابعه، فقال: هذا أدنى إلى التواضع، وأجدر أن يقتدي به المسلم.

وفي الخبر «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَبَدِّلَ الَّذِي لَا يَبَالِي مَا لَيْسَ».⁷⁶

وأوصى رسول الله ﷺ عائشة ÷، وقال لها: «إِنْ أَرَدْتَ الْحُقُوقَ بِي فَإِيَاكَ وَمُجَالَسَةَ الْأَعْنِيَاءِ، وَلَا تَنْزِعِي ثَوْبَهَا حَتَّى تَرْقِعِي».

⁷⁴ ابن ماجه، إقامة الصلاة والسنة، 135؛ النسائي، الإستسقاء، 11؛ الدارقطني، سنن، 67/2؛ البيهقي، سنن، 344/3، 348.

⁷⁵ هو أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي (996/386). صوفي، متكلم، واعظ، من أهل الجبل، نشأ بمكة ودخل البصرة وقدم بغداد وتوفي بها. ومن مؤلفاته: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد في التصوف. انظر: سير أعلام النبلاء، 562/16؛ النجوم الزاهرة للأبكي، ص. 175/4؛ كشف الظنون، 1361/2؛ هدية العارفين، 55/2؛ معجم المؤلفين، 28 27/11.

⁷⁶ البيهقي، شعب الإيمان، 156/5؛ المنذري، الترغيب والترهيب، 78/3. هناك رواية أخرى تخالف هذه وهي: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَبَدِّلَ الَّذِي لَا يَبَالِي بِاللِّبْسِ». (البيهقي، شعب الإيمان، 155/5).

وقول الشيخ شهاب الدين السهروردي في عوارف المعارف: ⁷⁷ وروى أبو هريرة ÷ أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا رَأَى الْمُؤْمِنُ إِلَى نَصْفِ السَّاقِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَعْبَيْنِ، وَمَا أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ فَقِي النَّارَ، مَنْ [180] جَرَّ إِزَارَهُ بَطَرًا لَمْ يَنْظُرْ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَبَيْنَمَا رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَتَبَخَّرُ فِي رِدَائِهِ إِذَا أَعْجَبَهُ رِدَاؤُهُ فَخَسَفَ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ، فَهُوَ يَنْجَلِجِلُ فِي الْأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «نُورُوا قُلُوبَكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ، ⁷⁸ فَإِنَّهُ مَذَلَّةٌ فِي الدُّنْيَا وَنُورٌ فِي الْآخِرَةِ، وَإِيَّاكُمْ أَنْ تَفْسِدُوا دِينَكُمْ بِحَمْدِ النَّاسِ وَثَنَائِهِمْ».

وعن أنس ÷: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجِبُ دَعْوَةَ الْعَبْدِ، وَيَرْكَبُ الْحِمَارَ، وَيَلْبَسُ الصُّوفَ»، وقال الحسن البصري، ⁷⁹: «لَقَدْ أَدْرَكْتُ سَبْعِينَ بَدْرِيَا كَانَ لِبَاسُهُمُ الصُّوفَ. وَكَانَ اخْتِيَارُهُمْ لَيْسَ الصُّوفَ لَتَرْكِهِمْ زِينَةَ الدُّنْيَا».

وكان عمر ÷ إذا رأى على رجل ثوبين رقيقين علاه بالدرّة، ⁸⁰ وقال: «دَعَا هَذِهِ الْبَرَاقَاتِ لِلنِّسَاءِ». ولما مات أبو الدرداء ÷، وجد في ثوبه أربعين رقعة. ولبس علي بن أبي طالب ÷ قميصاً رازياً، ⁸¹ وكان إذا مَدَّ كُمَهُ بَلَغَ أَطْرَافُ أَصَابِعِهِ، فَعَابِيهِ الْخَوَارِجُ بِذَلِكَ، فَقَالَ: أَتُعَيِّنُونِي عَلَى لِبَاسٍ هُوَ أَبْعَدُ مِنَ الْكِبَرِ، وَأَجْدَرُ أَنْ يَقْتَدِيَ بِهِ الْمُسْلِمُ؟

وفي الخبر: «مَنْ تَرَكَ ثَوْبَ حِمَالٍ، وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، أَلْبَسَهُ اللَّهُ مِنْ حُلِّ الْجَنَّةِ». والصالحون إن لبسوا غير الخشن من الثياب لنية تكون لهم في ذلك فلا يعترض عليهم، غير أن لبس الخشن والمرقع يصلح لسائر الفقراء بنية التقليل من الدنيا وبيعها، وأما لبس الناعم فلا يصلح إلا لعالم بحاله، بصير بصفات نفسه، ومفتقد خفي شهوات النفس، انتهى.

قال عمر ÷: اخشوشنوا واخلولقوا وتمعددوا، وإياكم زِي العجم كسرى وقيصر.

وقول أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي في تفسير قوله تعالى ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾: ⁸² «لِبَاسُ التَّقْوَى هُوَ الصُّوفُ أَوْ الثِّيَابُ الْخَشَنَةُ الَّتِي لِبَسَهَا أَهْلُ الْوَرَعِ. وَقَوْلُ أَبِي حَامِدٍ فِي الْإِحْيَاءِ عَنْ سَنَانِ بْنِ سَعِيدٍ: فَقَرَأَ».

قال سنان بن سعيد: حكى لرسول الله ﷺ صوفاً من صوف أثمار، وجعلت حاشيتها سوداء، فلما لبسها، قال: «نُظَرُوا مَا أَحْسَنَهَا وَمَا أَلْيَنَهَا». قال: فقام أعرابي فقال: يا رسول الله هبها لي، قال: وكان [180] رسول الله ﷺ إذا سئل شيئاً لم يخل به، قال: فدفعها إليه، وأمر أن تحاك له واحدة أخرى، فمات وهو في المحاكة. ⁸³

وعن جابر ÷ قال: دخل رسول الله ﷺ على فاطمة ÷، وهي تطحن بالرحى وعليها كساء من أجلة الإبل. فلما نظر إليها بكى، فقال | : «تَجَرَّعِي مُرَادَةَ الدُّنْيَا لِنَعِيمِ الْآخِرَةِ». وقال | : «سَيِّدُ الْأَعْمَالِ الْجَوْعُ، وَذُلُّ النَّفْسِ لِبَاسِ الصُّوفِ». وروي الحسن عن أبي هريرة ÷ أن رسول الله ﷺ قال: «الْبُسُوفُ الصُّوفُ وَشَمْرُوهَا، وَكُلُّوا فِي أَنْصَافٍ بَطُونَكُمْ تَدْخُلُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاءِ».

وقول الثعلبي أيضاً في تفسيره: كان على أصحاب الصفة جباب صوف لم يكن عليهم غيرها. وروي

⁷⁷ انظر: كشف الظنون، 1177/2.

⁷⁸ انظر: المستدرک علی الصحیحین لحاکم الانیسابوری، 81/1؛ فیض القدير للمناوي، 351/4، 544.

⁷⁹ هو أبي سعيد الحسن بن أبي الحسن بسار البصري مولى زيد ابن ثابت (728/110) الإمام التابعي. ومن مؤلفاته: رسالة في فضل مكة، كتاب الإخلاص. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 563/4؛ هدية العارفين، 265/1.

⁸⁰ انظر: أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي، مكارم الأخلاق، ص. 82.

⁸¹ أي منسوباً إلى مدينة الري. كما في نسبة الإمام فخر الدين الرازي، و«المروزي» اسم منسوب من مدينة «مرو».

⁸² سورة الأعراف، 26/7.

⁸³ انظر: مسند الروياني، 219/2.

عن عمر بن عبد العزيز أنه كان له جبة شعر وكساء يلبسهما في الليل إذا قام يصلي. وقول صاحب أخلص الخالصة عن أنس بن مالك ÷ عن النبي | أنه قال: «البُسُوا الصُّوفَ وَشَمِّرُوا وَكُلُوا فِي أَنْصَافِ بُطُونِكُمْ، فَإِنَّهُ جَزَاءُ مِنَ النَّبُوَّةِ».⁸⁴

وحكي أنه زار سلمان الفارسي أبا الدرداء[^] من العراق إلى الشام راجلا، وعليه كساء غليظ، فقال: شويت نفسك يا أبا عبد الله، قال: الخير خير الآخرة، إنما أنا عبد ألبس كما لبس العبيد، وإذا أعتقت لبست جبة لا تبلي حواشيها.

قال الضعيف: فعلم أن رواية لبس الصوف بدعة، بدعة مما أوردناه من الآيات والأخبار والأثار الصحيحة الدالة على سنته.

[لبس الخرقه]

وأما لبسهم الخرقه عن أيدي مشايخهم فلوجدانهم في قول صاحب العوارف: ولبس الخرقه ارتباط بين الشيخ وبين المريد، وتحكيم من المريد في نفسه؛ والتحكيم سائغ في الشرع لمصالح دنيوية، فماذا ينكر المنكر لبس الخرقه على طالب صادق في طلبه يقصد شيئا بحسن ظن، وعقيدة يحكمه في نفسه لمصالح دينه يرشد به ويهديه، ويهذبه ويصرفه طرق المواجهيد، فيلبسه الخرقه إظهارا لتصرفه فيه؟ فيكون لبس الخرقه علامة التفويض والتسليم، ودخوله في حكم الشيخ دخوله في حكم الله ورسوله، وإحياء السنة المتابعة مع رسوله. والخرقة عتبة الدخول في الصلابة والمقصود الكلبي. [181]

هو الصلابة، وبالصلابة يرجي للمريد كل الخير، انتهى.

قال مولانا جلال الدين،⁸⁵ قدس الله روحه العزيز:

يك دمي صحبت بمردان خداه بهتر از صدسال بودن در تقاه.⁸⁶

قال الفقير: فعلم من هذا أن شيخ الشخص من يريه ويهذبه ويهديه، لاكل من يكون في سلسلته، وإلا فشيخ الكل محمد المصطفى، ﷺ.

فلا بد للمشايع أن يعطوا التوبة من يده، ويرفعوا وسائلهم، فالعجب من بعض المتشيخة أنه يعطي التوبة من يد الشيخ الذي لم يبلغه هو ولاشيخه ولاشيخه استنكافا عن تصريح اسم شيخه، أو عجباً؛ فهذا عند أهل الحديث تدليس، وعند المشايخ اختراع. وأعجب من هذا التشيخ والإفتاء. قال العراقي: شيان عجيبان هما أبردان من ثلج: شيخ يتصبي وصبي يتشيخ.

اعلم أن الشيخ لا يكون معلما ولا مدرسا ولا شيخا بمجرد أخذ اليد والنسب، بل بالتربية والتعب. كما قال الشيخ في العوارف: روي عن أبي يزيد البسطامي،⁸⁷ أنه قال: من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان.

⁸⁴ الفردوس بمأثور الخطاب لابن شيرويه الديلمي الهمداني، 103/1.

⁸⁵ هو مولانا جلال الدين محمد بن محمد البلخي القونوي الرومي (670 أو 1271/672 أو 1273)، عالم بفقهِ الحنفية والخلاف وأنواع العلوم. ثم تصوف وترك الدنيا والتصنيف كما يقول مؤرخ العرب. وهو عند غيرهم صاحب «المنثوي» وصاحب «الطريقة المولوية» المنسوبة إلى مولانا جلال الدين. ولد في بلخ بفارس، وانتقل مع أبيه إلى بغداد في الرابعة من عمره، وانتقل إلى البلدان المختلفة حتى استقر في قونية التي تقع في وسط تركيا حاليا سنة 623، وعرف جلال الدين بالبراعة في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، فتولى التدريس بقونية في أربع مدارس. ثم ترك تركيا حاليا سنة 642، فشغل بالرياضة وسماع الموسيقى ونظم الأشعار وإنشادها، واستمر يتكاثر مريدوه وتابعوه فيها طريقته إلى أن توفي بقونية. وقبره فيها معروف إلى اليوم في تكية أصبحت متحفا باسمه «متحف مولانا». وأشهر كتبه: المنثوي بالفارسية، وهو منظومة صوفية فلسفية في 25700 بيت، وقد ترجم إلى اللغة التركية، وله شروح كثيرة. انظر: كشف الظنون، 1587/2-1589؛ الأعلام، 30/7.

⁸⁶ انظر إلى «منثوي» لمولانا جلال الدين الرومي.
⁸⁷ سبق ذكره، انظر: الرسالة القشيرية، ص. 76-77؛ وفيات الأعيان، 531/2؛ سير أعلام النبلاء، 86/13؛ الأعلام، 235/3.

وحكى القشيري،⁸⁸ '، عن شيخه أبي على الدقاق،⁸⁹ أنه قال: الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولا تثمر، وإن أنثرت فلا تكون ثمرتها حلوا. أما وجه لبس الخرقه من السنة ما روي عن أم خالد بنت خالد⁹⁰ قالت: أتني النبي بثياب فيها خميصة سوداء صغيرة، فقال: ترون أكسو هذه؟ فسكت القوم، فقال رسول الله ﷺ: إيتوني بأم خالد، قالت: فأتي بي فألبسنيها، فقال: «أيلي وأخلقي». ليقول لها مرتين، وجعل ينظر إلى علم في الخميصة أصفر وأحمر، ويقول: يا أم خالد هذا سناء، هو الحسن بلسان الحبشة. وهذه الهيئة والاجتماع لها والاعتداد بها من استحسانات الشيوخ، «ما رآه المؤمنون حسنا هو عند الله حسن».⁹⁰

والشاهد لذلك أيضا التحكيم الذي ذكرناه، وأي اقتداء برسول آثم وأؤكد من الإقتداء به في دعاء الخلق إلى الحق؟ وقد ذكر الله تعالى في الكلام القديم تحكيم الأمة، قال الله تعالى: ﴿فَلَا [181ب] وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾.⁹¹ وتحكيم المريد شيخه إحياء سنة ذلك التحكيم. ويد الشيخ في لبس الخرقه تنوب يد رسول الله ﷺ وتسليم المريد له تسليم لله ولرسوله. قال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ﴾.⁹² الخرقه خرقتان:

خرقة الإرادة، وهي للمريد الحقيقي الذي لا يتبقي له إرادة مستقلة. وخرقة التبرك، وهي للمتشبه: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ».⁹³ وللخرقة أسرار طويلة لأهلها، وقد كان طبقة من السلف الصالحين لا يعرفون الخرقه ولا يلبسونها المريدن، فمن يلبسها فله مقصود صحيح، وأصل من السنة وشاهد من الشرع، ومن لم يلبسها فله رأى وله مقصود صحيح. وكل تصرفات المشايخ محمولة على الصواب والسداد، ولا يخلو عن نية صالحة فيه. وقول القائل: إن هذه الهيئة من الاجتماع بدعة، إنما البدعة المحذورة الممنوع عنها بدعة تراحم سنة مأمورة بها كحلل الحية وتطويل الشارب، وهما يمنعان قول النبي | : «قَصُّوا الشَّوَارِبَ وَاعْفُوا اللَّحَى»⁹⁴ وما لم يكن هذا فلا بأس به، وهذا كالقيام للدخل إذ لم يكن، وكان من عادة العرب ترك ذلك، حتى نقل أن رسول الله ﷺ كان يدخل ولا يقيم له، وفي البلاد التي هذا عاداتهم إذا اعتمد ذلك لتطبيب القلوب لا بأس بهم، لأن تركه يوحش القلوب، فيكون القيام من قبيل العشرة وحسن الصحبة، فيكون بدعة لا بأس بها. لأنها لاتراحم سنة مأمورة بها.

[المبايعة بأخذ اليد]

أما مبايعتهم مشايخهم بأخذ أيديهم فلأنهم رأوا في التفاسير والعوارف أن الصحابة ~ بايعوا رسول

⁸⁸ هو أبو القاسم عبد الكريم بن هواز بن عبد الملك بن طلحة القشيري الخراساني النيسابوري الشافعي (1072/465). صوفي، مفسر، فقيه، محدث. ومن مؤلفاته: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تفسير القشيري، التحرير في علم التذكير، عيون الأجيال في فنون الأسئلة. انظر: سير أعلام النبلاء، 227/18؛ شذرات الذهب للعكري، 45/2؛ وفيات الأعيان، 291/4؛ كشف الظنون، 354/1، 457، 882؛ الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية.

⁸⁹ هو أبو على حسن بن علي بن محمد الدقاق النيسابوري الشافعي (1015/405)، صوفي، فقيه، أصولي. ومن مؤلفاته: كتاب الضحايا. انظر: تحفة الفقهاء لأبي أحمد السمرقندي (1144/539)، 19/1؛ طبقات الشافعية لقاضي شهبة، 178/2؛ كشف الظنون، 1434/2؛ هدية العارفين، 274/1؛ معجم المؤلفين، 261/3.

⁹⁰ انظر: مسند أحمد بن حنبل، 379/1؛ حاكم الانيسابوري، المستدرک على الصحيحين، 83/3؛ الطبراني، المعجم الكبير، 112/9؛ ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص. 254.

⁹¹ سورة النساء، 65/4.

⁹² سورة الفتح، 10/48.

⁹³ أبو داود، اللباس، 4؛ ابن أبي شيبه، مصنف، 471/6.

⁹⁴ أحمد بن حنبل، 229/2؛ الطبراني، المعجم الكبير، 152/11.

اللَّهُ ﷻ على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، بأخذ يده المباركة. هؤلاء أخذوا أيدي مشايخهم يابعوهم على السمع والطاعة، لأن المشايخ في أقوامهم كالأنبياء في أممهم. فبد الشيخ في التوبة والمبايعة تنوب مناب يد الرسول، ﷺ؛ ويد رسول الله ﷺ تنوب مناب يد قدرة الله ﷻ، لأنه خليفة الله.

قال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبِيعُونَكَ إِنَّمَا يَبِيعُونَ اللَّهَ﴾.⁹⁵ قال رسول الله، ﷺ: «عُلَمَاءُ أُمَّتِي أُمَنَائِي فِي أُمَّتِي». ⁹⁶ فأخذ المريد [182] يد الشيخ هو المبايعة، والمبايعة معه هو المبايعة مع الرسول، والمبايعة مع رسول الله ﷺ هو المبايعة مع الله تعالى.

[جمع الأشعار]

وأما جمعهم الأشعار العربية والتركية والفارسية مع القرآن في المساجد والمجالس فلاطلاعهم على ما في العوارف، وهو دخل رجل على رسول الله ﷺ وعنده قوم يقرؤون القرآن، وقوم يشدون الشعر، فقال: يا رسول الله، قرآن وشعر؟ فقال رسول الله، ﷺ: «مَنْ هَذَا مَرَّةً وَمَنْ هَذَا مَرَّةً». ⁹⁷ وكان رسول الله ﷺ يضع لحسان منبرا في المسجد فيقوم على المنبر، فإنما يهجو للذين كانوا يهجون لرسول الله، ﷺ. ويقول النبي، ﷺ: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَعَ حَسَّانٍ مَا دَامَ يَنَافِخُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، ﷺ». ⁹⁸

وأما قراءتهم مسلسلين مع ترك استماع القرآن فلأنهم رأوا في المجتبي وفي القنية تجويز عامة العلماء قراءة القرآن بالأجزاء الثلاثين، وإن كان فيها ترك فريضة الاستماع، فيكون قراءة القرآن بالأجزاء من البدعة الحسنة، كصلاة التراويح بالجماعة، فتلك لهذا.

[قبول جوائز الأمراء]

وأما قبولهم جوائز الأمراء وعطاياهم فلأنهم عملوا بحديث روى عمر، عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ أُعْطِيَ شَيْئًا بَغَيْرِ مَسْأَلَةٍ فَلْيَاخُذْهُ، فَإِنَّمَا هُوَ رِزْقُ رَزَقَهُ اللَّهُ ﷻ». ⁹⁹ وبأثر روي عن علي بن أبي طالب ÷ أنه قال: «إِنَّ السُّلْطَانَ يَصِيبُ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، فَمَا أَعْطَاكَ فَخِذْ، فَإِنَّمَا يُعْطَى مِنَ الْحَلَالِ».

وعن حبيب بن ثابت ' أنه قال: «رَأَيْتُ هَدَايَا الْمَخْتَارِ تَأْتِي ابْنَ عَمْرِو بْنِ عَبَّاسٍ ^ وَكَانَا يَقْبَلَانَهَا».

وروى محمد بن الحسن ¹⁰⁰ عن أبي حنيفة ¹⁰¹ عن حماد عن إبراهيم النخعي، ¹⁰² رحمهم الله: أن إبراهيم النخعي ' خرج إلى زهير بن عبد الله، وكان عاملا على حلوان، يطلب جائزته، قال محمد: وبه نأخذ ما لم نعرف شيئا حراما بعينه، وهو قول أبي حنيفة. وذكر صاحب الخلاصة في الخلاصة «من

⁹⁵ سورة الفتح، 10/48.

⁹⁶ وفي رواية أخرى: العلماء أمناء الله على خلقه. انظر: مسند الشهاب للقضاة، 100/1؛ ابن شبرويه الديلمي الهمداني، الفردوس بمأثور الخطاب، 75/3؛ المناوي، فيض القدير، 383/4.

⁹⁷ الطبراني، المعجم الصغير، 205/2.

⁹⁸ أبو داود، الأدب، 87؛ ابن حبان، صحيح، 96/16، 98.

⁹⁹ انظر: البيهقي، سنن، 184/6؛ ابن أبي شيبة، مصنف، 207/1؛ أحمد بن حنبل، 77/6، 259؛ ابن حجر، فتح الباري، 336/3. هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، (802/187) الإمام الثاني في المذهب الحنفي، هو الذي نشر علم أبي حنيفة. له مؤلفات كثيرة، منها: الجامع الكبير، الجامع الصغير، الآثار، السير، الأمالي، الأصل في الفروع، الخارج في الحيل، الحجة على أهل المدينة. انظر: كشف الظنون 107/1، 561؛ الأعلام، 80/6.

¹⁰¹ هو أبو النعمان النعمان بن ثابت بن كاوس بن هرمز مرزبان بن بهرام الكوفي البغدادي (767/150)، فقيه، مجتهد، الإمام الأعظم، إمام الحنيفة. ومن مؤلفاته: الفقه الأكبر، كتاب الرد على القدرية، المسند في الحديث. انظر: كشف الظنون، 1287/2؛ هدية العارفين، 495/2؛ معجم المؤلفين، 104/13.

¹⁰² هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس ابن الأسود بن عمرو بن ربيعة بن ذهل بن سعد بن مالك بن النخع النخعي اليماني ثم الكوفي، أحد الأعلام وهو ابن مليكة أخت الأسود بن يزيد (713/95)، الإمام الحافظ فقيه العراق، من كبار التابعين. انظر: سير أعلام النبلاء، 520/4؛ كشف الظنون، 430/1؛ الفتنجي، أجدال العلوم، 180/2؛ الأعلام، 80/1.

غضب شيئا إن كان لم يخلطه من جنسه لا يحل، وإن خلطه لأبأس به، لأنه صار ملكا له بالخلط عند أبي حنيفة حتى يجب عليه الزكاة والحج، ويورث عنه». فعندهم [182ب] أخذ جوائز الأمراء.

[طريق الغشي والتواجد]

وأما اختياريهم طريق الغشي والتواجد والصعق فلوجدانهم في معاني الأخبار للإمام أبي إسحاق الكلاباذي¹⁰³ هذا القول، وهو ما روي عن عطية العوفي، أنه قال: دخل النبي ﷺ على أصحاب الصفة يوما، فجلس بينهم، فقال: «أَفِيكُمْ مَنْ يَنْشُدُنَا أَيْبَاتًا؟» فقال واحد منهم:

قد لسعت حية الهوى كبدي، فلا طبيب لها ولا رافي،

إلا الحبيب الذي شغفت به، فعنده رقيتي وترياقي.

فقام¹⁰⁴ النبي | وتمایل حتى سقط الرءاء عن منكبيه، فأخذه أصحاب الصفة فقسموه فيما بينهم بأربع مائة قطعة.

ولرويتهم قول الإمام أبي طالب المكي¹⁰⁵ في «قوت القلوب»، وهو وقد سلك في طريق الغشي والصعق أكابر العلماء وأفاضل أهل القلوب، وقد كان هؤلاء في التابعين كثيرا، منهم الربيع بن جيثم وأويس القرني ووزارة بن أوفى، ونظراؤهم من الأخيار، ولم ينكر عليهم الصحابة ممن عرفهم، مثل عمر وابن مسعود وحذيفة، رضوان الله عليهم، أجمعين.

وكان عمر ÷ يغشي عليه حتى يقع من قيام ويضطرب كالبعير.

وقد كان يلحق سعيد بن حذيم ÷ وكان من زهاد أصحاب رسول الله ﷺ ومن أمراء الأجناد، بعثه عمر ÷ واليا على أهل الشام. وكتب أهل الشام إلى عمر يذكرون شأنه، وكان يغشي عليه في مجلسه فخشوا من دخيلة في عقله، ولم يعرفه أهل الشام، وهو وجد الصوفية من العارفين، فعرف ذلك عمر ÷ وعززه وما زاد ذلك عنده إلا خيرا، وكان يكرمه ويعرف فضله. وقول صاحب الكنز، وهو «روي أن عليا ÷ أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وأن عمر ÷ أغمي عليه ثلاثة أيام، ولم يقض.

قال الفقير: إن في زماننا هذا يكفرون مثل هؤلاء، ويقولون: ما كان مثلهم في زمان الصحابة، ولا في التابعين بغير علم التواريخ والآثار، أنصفهم الله تعالى.

[لبس القلنسوة]

وأما لبسهم القلنسوة الكبيرة الطويلة بعمامة وبغير عمامة فلعلمهم من المصاييح أنه كان لجام أصحاب رسول الله ﷺ بطحا، قال شارحه: أي منبسطة لازقة على رؤوسهم.

ولرويتهم في لب إحياء العلوم ولبابه كان النبي ﷺ يلبس [١٨٣/أ] القلائس تحت العمامة وبغير العمامة، وربما يجعل قلنسوته سترة لصلاته.

قال المبتهل إلى الله تعالى: أعلم أن السترة مقدارها مؤخرة الرجل، لأن النبي ﷺ قال: «إِذَا وَضَعَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُؤَخَّرِ الرَّجْلِ فَلْيَصِلْ وَلَا يَبَالِ مِنْ مَرٍّ وَرَاءَ ذَلِكَ».¹⁰⁶ ومؤخرة الرجل مقدارها ذراع، كما قال الفقهاء في كتبهم، من صلى في الصحراء نصب بين يديه سترة قدر ذراع فصاعدا في غلظ الإصبع فما زاده، فعلم من جعل النبي عليه الصلاة والسلام قلنسوته سترة كونها طويلة فلا محذور في أن يكون قلنسوة

¹⁰³ هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الكلاباذي (951/340)، ومن مؤلفاته: شرف الفقر على الغنى. (كاتب چلبی، كشف الظنون، 1045/2؛ كجالة، معجم المؤلفين، 105/1).

¹⁰⁴ وفي النص: "فقال".

¹⁰⁵ سبق ذكره، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 562/16؛ الأتابكي، النجوم الزاهرة، ص. 175/4؛ كاتب چلبی، كشف الظنون، 1361/2؛ البغدادی، هدية العارفين، 55/2؛ كجالة، معجم المؤلفين، 27-28.

¹⁰⁶ انظر: مسند أحمد بن حنبل، 162/1؛ عبد الرزاق، مصنف، 10/2.

النبي | طويلة، وقلانس أصحابه بطحا منبسطة غير طويلة لعدم لزوم التشبيه بلباس النبي | لما سيأتي بيانه في موضعه، إن شاء الله تعالى.

والطاعنون ينسبون الفقراء إلى بدعتهم فيها على زعمهم لكونه قلائسهم طويلة ظاهرة من عمامتهم، مخالفة لقلانس أصحاب النبي | ، ولكون لباسهم المريع والفرو الرقيق والفرجي، والرسول | ، لم يلبس مثل ذلك المذكور. وهم يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم.

وأما سؤال الفقراء لديهم أو لدين غيرهم فلعلمهم بحديث المصاييح والمشارق، وهو: أن المسألة لاتحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحللت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته حاجة أضاحت ماله فحللت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش، ورجل أصابته فاقة حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجي من قومه لقد أصابت فلانا فاقة فحللت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش. فقال | : «الذال عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلُهُ». ¹⁰⁷ هذا حديث ذكر في شرح الهداية للسراج الهندي ¹⁰⁸ عن أبي حنيفة ¹⁰⁹ عن أنس عن النبي ﷺ وحديث في ألف كلمة قال المتضرع إلى الله: فالمسألة لأداء دينه ودين غيره ليست بمذموم، بل هي مستحبة وشرف وفخر لإعانة المؤمنين، أو لكسر النفس وقهرها فالمذموم ذماها، وأكل الوقف من غير إقامة شرط.

[إمساك العصا]

وأما إمساكهم العصا، فلأنهم رأوا في بستان الفقيه هذا القول، وهو: ما روي عن ابن عباس ¹¹⁰ أنه قال: إمساك العصا سنة الأنبياء [183ب]، وعلامة المؤمنين.

وقال الحسن البصري ¹¹¹: للعاكزة ست خصال: سنة الأنبياء، وزينة الصالحين، وسلاح الأعداء يعني الكلب والحية وغيرهما، وعون الضعفاء، وغم المنافقين، وزيادة في الحسنات.

ويقال «إذا كان المؤمن مع العصا يهرب الشيطان منه، ويخشع منه المنافق والفاجر، وتكون قبلته إذا صلى، وقوته إذا أعبى»، انتهى.

[لبس الخف الأسود]

وأما لبسهم الخف الأسود فلأنهم رأوا في القنية: الخف الأسود خف العلماء، والخف الأحمر خف فرعون، والخف الأبيض خف هامان. ولقد لقيت عشرين من كبار الفقهاء ببلخ فما رأيت لأحدهم خفا أبيض ولا أحمر، ولا سمعت أنه أمسك.

وروي أنه ﷺ أمسك خفا أسود، وأهدي له خفان أسودان، وقبض فلبس»، انتهى.

[الصوم بالوصل]

وأما صومهم بالوصل فلأنهم فهموا من قول النبي | : «إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ هُنَا، وَجَاءَ اللَّيْلُ مِنْ هُنَا

¹⁰⁷ الترمذي، العلم، 14؛ أبي عوانة، مسند، 478/1؛ أحمد بن حنبل، 274/5؛ 357؛ المناوي، فيض القدير، 326/2.
¹⁰⁸ هو أبو حفص عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي سراج الدين الهندي ثم المصري (1371/773)، الفقيه الحنفي، ومن مؤلفاته: تفسير القرآن، الشامل في الفروع، شرح الزيادات، شرح العقائد للطحاوي، شرح المنار للنسفي. (البغدادى، هدية العارفين، 790/1).

¹⁰⁹ سبق ذكره، انظر: كاتب چلبى، كشف الظنون، 1287/2؛ البغدادى، هدية العارفين، 495/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 104/13.

¹¹⁰ وفي رواية أخرى: حمل العصا علامة المؤمن وسنة الأنبياء. (ابن شيرويه الديلمي الهمداني، الفردوس بمأثور الخطاب، 147/2).

¹¹¹ سبق ذكره، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 563/4؛ البغدادى، هدية العارفين، 265/1.

فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ»¹¹² أن الليل إذا دخل يكون مفطرا حكما. لأنه ليس بمحل للصوم الشرعي فيكون فاصلا بينا،¹¹³ فلا يتصور الصوم بالوصل.

لأنهم رأوا في كتب الإمامين أبي حامد والتوربشتي، وفي شرح المشارق للهروي هذا القول، وهو: «أنه قد نقل عن الخواص صوم الوصال، لأنهم علموا أن نهي النبي |، عن صوم الوصال إشفاق لاتحريم». وقد نقل عن أبي بكر الصديق ÷ أنه تواصل ستا، وعن عمر ÷ ثلاثا، وعن ابن زبير سبعا يباشروا به إلا وعندهم أسوة حسنة، لأنهم يخالفون السنة، انتهى. وقال صاحب الشفاء في شفاؤه: «و من شفقة النبي |، على أمته أن نهاهم عن الوصال في الصوم».

[الذكر الجهري والحركة فيه]

وأما ذكرهم جهرا في الحلق، فلأنهم وجدوا في تفسير الثعلبي المسمى بالكشف والبيان في معنى قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾.¹¹⁴ قال عبد الله بن عباس ^ لم يفرض الله فريضة على عباده إلا جعل له حدا معلوما، ثم عذر أهلها في حال العذر غير الذكر، فإنه لم يجعل له حدا ينتهي إليه، ولم يعذر أحدا في تركه إلا مغلوبا على عقله. وأمرهم بذكره في الأحوال كلها، فقال: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾.¹¹⁵

وأما حركتهم في الذكر يمينا وشمالا بالنفي والإثبات، فلرويتهم [184] في كتاب «حلية الأولياء» المتفق على صحته للشيخ الإمام الحافظ أبي نعيم الأصفهاني،¹¹⁶ وفي «رسالة الإحسان»¹¹⁷ للشيخ إبراهيم البسطامي ما روي عن علي ^ أنه صلى الغداة حتى ارتفع الشمس قدر رمح كان مادّا، قال ÷: لقد رأيت أثرا من أصحاب رسول الله فما أرى أحدا يشبههم، والله كانوا يصبحون شعنا غبرا صفرا وجههم بين أعينهم مثل ركب المعز، قد باتوا يتلون كتاب الله إذا ذكروا الله مادّوا كما تميل الشجرة في يوم الريح فانهملت أعينهم حتى يبل ثيابهم. والقوم في هذا الزمان ماتوا غافلين،¹¹⁸ وقوله «مادّوا كما تميل الشجرة» وهذا الأثر صرح أن الصحابة كانوا يتحركون في الذكر حركة شديدة يمينا وشمالا، وما فضل بين ميلين وميل فثبت مطلق إباحة الميلين بهذا الأثر، على أن الرجل غير مؤاخذ بما يتحرك ويقعد ويقوم ويلبس على أي نوع كان بعد إن لم يكن منها عنة. وفي الحركة يمينا وشمالا بالنفي والإثبات إشارات ورموز لا يفهمها إلا أهل الذوق، وسيضرب لك مثلا، تفهم منه شيئا على قدر استعدادك.

فاعلم أن مثل القلب مع النفس مثل الزبد مع اللبن، يعني كل صفة من الصفات المحمودة القلبية فكما أن الزبد يتصفي عن اللبن في جرة أو قرية بتحريك المتحرك تحريكا شديدا في زمان طويل، فكذلك تتميز الصفات القلبية عن الصفات النفسية بحركة المريد الطالب الذاكر في ابتداء أمره بحركة شديدة في الذكر، فافهم الرمز إن كنت من أهل المعنى وإلا خل الاعتراض عن أهل الذوق والمعنى، انتهى الكلام.

وقال ﴿اُذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾،¹¹⁹ بالليل والنهار، وفي البر والبحر، والسفر والحضر، والمرض

¹¹² مسلم، الصوم، 52.

¹¹³ وفي النص: «بين».

¹¹⁴ سورة الأحزاب، 41-42.

¹¹⁵ سورة النساء، 103/4.

¹¹⁶ هو الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، (1038/430). ومن أشهر كتبه: حلية الأولياء وبهجة الأصفياء، دلائل النبوة، الطب النبوي. (البغدادى، هدية العارفين، 74/1-75).

¹¹⁷ رسالة الإحسان في بيان فضيلة أعلى شعب الإيمان للشيخ أبي محمد عبد الله البسطامي. (كاتب چلبى، كشف الظنون، 843/1).

¹¹⁸ انظر، أبو نعيم الإصبهاني، حلية الأولياء، 76/1.

¹¹⁹ سورة الأحزاب، 41/33.

والصحة، والغني والفقر، والعلانية والسِّر، وعلى كل حال. وروى أبو سعيد الخدري ÷ عن النبي ﷺ أنه قال: «أَكْثَرُوا ذِكْرَ اللَّهِ حَتَّى يَقُولُوا مَجْنُونٌ».¹²⁰

قال الضعيف: هذا الحديث دل أيضا دلالة بينة على جواز الذكر جهرا، بل دل على استحبابه. وفي «المصابيح» عن أبي بن كعب ÷ قال: كان رسول الله ﷺ إذا سلم في الوتر، قال: «سُبْحَانَ اللَّهِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ» ثلاث مرات، يرفع في الثالثة صوته.¹²¹

قال في المفاتيح: «هذا الحديث يدل على أن الذكر برفع الصوت جائز بل مستحب، إذا لم يكن فيه الرياء، لتعليم الناس، وإظهار الدين، ووصول بركة الذكر إلى السامعين، والدور والبيوت والحيوانات، وليوافقه من سمع صوته، وليشهد له يوم القيامة كل رطب وبابس سمع صوته».

وفي «الاختيار»: «من سبَّح في السوق بنية أن الناس غافلون مشغولون بأمور الدنيا وهو مشغول بالتسبيح وهو أفضل من تسبيحه وحده في غير السوق. قال النبي ﷺ: «ذَاكُرُ اللَّهُ فِي الْغَافِلِينَ كَأَلْمُجَاهِدِ»¹²² [185ب] في سبيل الله». وفي «الفتية» ذكر الله في مجلس الفسق ناوبا أنهم يشتغلون بالفسق فأنما اشتغل بالذكر فهو أفضل، كالذكر في السوق أفضل من الذكر في غيره، وفي بيان الاعتقاد.

اعلم أن قراءة القرآن والذكر لرضاء الله تعالى طاعة، وبالهزل والرياء، أو لفرض دينوي كالفقاعي وغيره، يقول: «سبحان الله، أو لا إله إلا الله، أو صلى الله على النبي،» وغرضه أن يروح متاعه فهو حرام، ويأثم به. وتهليل الواعظ على المنبر، وتكبير الغازي في الحرب جائز، لأن غرضهما الدين والتذكير على المنبر، والوعظ¹²³ سنة الأنبياء.

قال الفقير: هذه المسائل دلت دلالة ظاهرة مثل الشمس على جواز الذكر جهرا وعلى أولويته، وتدل أيضا على عدم جواز قراءة القرآن والذكر والوعظ لتحصيل حطام الدنيا.

وفي الوقعات: القراءة في الحمام على وجهين، إما أن يرفع صوته أو لا يرفع، ففي الوجه الأول يكره، وفي الوجه الثاني لا، هو المختار؛ وأما التسبيح والتهليل لأبأس به، وإن رفع صوته.

قال الضعيف: هذه المسألة دلت أيضا على جواز الذكر جهرا. وفي جامع الأذكار لابن المنذر، وفي المصابيح أيضا، قال النبي ﷺ: «إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فَارْتَعَوْا مِنْهَا»، قالوا: وما رياض الجنة؟ قال: «حَلَقُ الذِّكْرِ».¹²⁴

وقال النبي ﷺ قال الله تعالى: «إِذَا ذَكَرْتَنِي عَبْدِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِذَا ذَكَرْتَنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْ مَلَأِهِ».¹²⁵

وفي روضة العلماء: «فافهم راشدا يا أخ الموفق، وفرغ قلبك من نزعات الشيطان بملازمة ذكر الله سرا وعلانية». إذ قال | : «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ صِفَالَةً، وَصِفَالَةُ الْقُلُوبِ ذِكْرُ اللَّهِ».¹²⁶

وفي المصابيح، قال رسول الله ﷺ: «مَنْ سَبَّحَ لِلَّهِ فِي ذِكْرِ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَحَمَدَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَكَبَّرَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، فَتِلْكَ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ، وَتَمَامُ الْمِائَةِ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، غُفِرَتْ خَطَايَاهُ، وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ»».¹²⁷

¹²⁰ انظر: أحمد بن حنبل، 68/3؛ أبو يعى، مسند، 521/2؛ ابن حبان، صحيح، 99/3؛ حاكم الانيسابوري، المستدرک على الصحيحين، 677/1؛ المنذري، الترغيب والترهيب، 256/2.

¹²¹ انظر: النسائي، عمل اليوم والليلة، 18؛ البيهقي، سنن، 40/3؛ ابن أبي شبة، مصنف، 89/6.

¹²² ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص. 449؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، 80/10.

¹²³ وفي النص: «والواعظ».

¹²⁴ انظر: الترمذي، دعوات، 82؛ أبو يعلى، مسند، 106/4؛ حاكم الانيسابوري، المستدرک على الصحيحين، 671/1.

¹²⁵ انظر: البخاري، التوحيد، 15؛ الترمذي، الدعوات، 131؛ أحمد بن حنبل، 251/2، 413، 480، 482.

¹²⁶ المنذري، الترغيب والترهيب، 254/2.

¹²⁷ انظر: مسلم، المساجد، 146؛ أبو داود، وتر، 24.

قال الفقير: هذا الحديث معمول به في كل البلاد، لأن المؤمنين المصلين طرًا يذكرون الله تعالى بهذه الكلمات عقب الصلوات المفروضة سرا وجهرا، ولم ينكر عليهم أحد من علماء [185] الدين، فهذا من أوضح الدلائل على جواز ذكر الله جهرا.

وما روي عن الإمام الأعظم سراج الأمة أبي حنيفة، ¹²⁸: 'أن الذكر الجهرى مكروه وبدعة، بدليل قوله تعالى ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾، ¹²⁹ وقوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾، ¹³⁰ يعني أن الأمر بإخفاء الذكر في الغدو والآصال يدل على ¹³¹ نفي الجهر فيهما، فقد قيل في جوابه: إن الإمام الأعظم لم يثبت استدلاله بهذه الآية على إثبات البدعة في الذكر الجهرى، لأن هذا عمل بمفهوم المخالفة، وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق، وهو خلاف مذهبه.

والشافعيون لا يستدلون به عند انعدام الشروط الخمس، وهي أن لا يظهر أولوية المسكوت من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق، ولا مساواة المسكوت عنه بالمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق، ولا يخرج المنطوق مخرج العادة، ولا يكون المنطوق لسؤال أو حادثة أو لعلم المتكلم بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص، وانعدام النص المعارض وهنا نصوص ظاهرة في استحباب الدعاء بالجهر، إذ قال الله تعالى ﴿وَأُيُوبُ إِذْ نَادَى رَبَّهُ﴾، ¹³² والنداء دعاء بقرينة ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾، ¹³³ وقال زكريا ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ ¹³⁴ من الآيات.

قال الجوهري: النداء رفع الصوت، يقال: نادى نداء إذا صاح به، نعم قد يستعار النداء للقول القلبى، ولا بد فيه من قرينة، وكذا قال الله تعالى: ﴿زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾. ¹³⁵ ولو ثبت استدلاله بها فعله رجع عنه، كما رجع عن كثير من المسائل الفرعية، ولو ثبت عدم رجوعه فيجوز مخالفة بعض المجتهدين لأبي حنيفة في بعض المسائل نظرا إلى الدليل، وأن المجتهد يخطئ ويصيب، كما خالفه أصحابه في الشفق، والمعمول قولهما فيه توسعة للمسلمين؛ فكذا في هذا على أن الآية ليست بقاطعة في ذاتها على كون الجهر بدعة. كيف وقد نقل قدوة المحققين وعمدة الخفين أبو حفص النسفي ¹³⁶ في تفسيره المسمى بـ«التيسير» عن ابن عباس، أنه قال: المراد من قوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ ¹³⁷ القراءة في [185ب] الصلاة، ومعنى «تَضَرُّعًا» جهرا باللسان، ومعنى «خُفْيَةً» سرا بالقلب، ومعنى «دُونَ الْجَهْرِ» من القول، لاجهرا مفردا، وهذا النقل يدل على أن أبا حنيفة لم يستدل بهذه الآية، ويحتمل أن يكون المراد من قوله «بدعة» بدعة حسنة كتعشير المصاحف ونقطتها وإعرابها، وكون درج المنبر أكثر من ثلاث درجات، إذ هو في عهد النبي لم يكن فوق ثلث، وكبناء المنارة للأذان والمنخل للدقيق، والتراويح بالجماعة، وغيرها من البدع الحسنة.

¹²⁸ سبق ذكره، انظر: كاتب چلبی، كشف الظنون، 1287/2؛ البغدادي، هدية العارفين، 495/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 104/13.

¹²⁹ سورة الأعراف، 55/7.

¹³⁰ سورة الأعراف، 205/7.

¹³¹ وفي النص «علي» سقط.

¹³² سورة الأنبياء، 83/21.

¹³³ سورة الأنبياء، 84/21.

¹³⁴ سورة الأنبياء، 90-89/21.

¹³⁵ سورة مريم، 3-2/19.

¹³⁶ هو أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان النسفي السمرقندي (1142/537)، مفسر، فقيه، محدث، حافظ، متكلم، أصولي، مؤرخ، أديب، نحوي. ومن مؤلفاته: التيسير في تفسير القرآن، مجمع العلوم، العقائد، النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح، ياقوتة في الأحاديث، بعث الرغائب ليبحث الغرائب. (كاتب چلبی، كشف الظنون، 247/1؛ البغدادي، هدية العارفين، 783/1؛ كحالة، معجم المؤلفين، 305/7-306).

¹³⁷ سورة الأعراف، 205/7.

قال الفقير: إن الآيات والأحاديث والروايات قد تعارضت في هذا الباب، بعضها يدل على استحباب الذكر الجهرى، وبعضها يدل على استحباب ذكر السر والإخفاء، فلا بد لنا الجمع من الآيات والأخبار على طريقة العلماء، وعلى طريقة الصوفية:

أما طريقة العلماء في الجمع، فقال النووي نقلا عن الغزالي وغيره من العلماء: إن الإسرار فهو أفضل في حق من يخاف عن الرياء، ومن لم يخف فالجهر ورفع الصوت أفضل، لأن فائدته تتعدى إلى غيره، والنفع أفضل من اللازم، لأنه يوقظ قلب الذكر، ويجمع همه إلى الفكر منه، ويطرده عدوه ويزيد في النشاط ويوقظ غيره من نائم أو غافل وينشطه، فإذا حضره شيء من هذه النيات فالجهر أفضل لتضاعف الأجر. ويؤيد هذا الجمع حديث أبي قتادة أن النبي ﷺ قال لأبي بكر ÷: «مَرَرْتُ بِكَ أَنْتَ تَقْرَأُ وَتَخْفِضُ صَوْتَكَ»، فقال أبو بكر: أسمع من أناجى، فقال: «ارْفَعْ قَلِيلًا»، وقال | لعمر: «مَرَرْتُ بِكَ وَأَنْتَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَتَرْفَعُ صَوْتَكَ»، فقال: «أوقظ الوسنان وأطرد الشيطان»، فقال: «اخْفِضْ قَلِيلًا».¹³⁸

وأما طريقة الصوفية في الجمع فإن الذاكرين إذا كانوا مجتمعين على الذكر في مجلس واحد فالأولى في حقهم رفع الصوت بالذكر مع قوة شديدة، شبه الغزالي ذكر شخص واحد وذكر جماعة مجتمعين على قلب واحد بجماعة المؤذنين، أن أصوات الجماعة تقطع جرم الهوى أكثر من ذكر شخص واحد. فكذلك ذكر الجماعة مجتمعين على قلب أحد أكثر تأثيرا في دفع الوسواس والخواطر المذمومة، ورفع الحجب، لأن الله تعالى شبه القلوب القاسية بالحجارة، وقال تعالى ﴿كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً﴾.¹³⁹ ومن المعلوم أن الحجر لا ينكسر إلا بقوة شديدة، وقوة ذكر جماعة مجتمعين على قلب واحد أشد تأثيرا من قوة ذكر شخص واحد، ولذا قال بعض المشايخ: إن القوة الشديدة شرط في الذكر، ومقدار القوة ما يصل أثر قوة «إلا الله» من القلب إلى سائر الجسد، لأن مشاهدة ذلك التأثير في الجسد مطلوب في الذكر، ولذا قال الشيخ أبو الحسن الخرقاني: ¹⁴⁰ الرجل هو الذي إذا قال «الله» اهتز من فوق رأسه إلى إصبع قدميه، وإن لم يهتز فليس برجل، وكذلك من حيث الثواب، فكل واحد من الجماعة المجتمعين على الذكر ثوابه ذكر نفسه، وثواب ذكر رفقائه.

أما إذا كان الذكر وحده فلا يخلو إما أن يكون مبتدأ أو متوسطا أو منتها. فإن كان مبتدأ، فذكره بالجهر أولى، لأنه يجمع عليه الحواس الشاغلة عن الذكر؛ وإن كان متوسطا فالذكر الخفي أولى في حقه، لأنه يؤثر في جهر الباطن القلب وحضور حصول التوجه. وإن كان منتها فالجهر والخفية في حقه سواء، لأنه فنى عن ذكره واستغرق في ذكر مذكوره، والذكر والأخذ أولى احتياطا.

وقد قال الله تعالى ﴿ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾،¹⁴¹ فلا يكون الذكر كثيرا إلا بالجهر، إذ في الإخفاء قد تغلب هواجس النفس، ونزعات الشيطان فتمنعانه عن الذكر كثيرا، فيا عجباً كيف يدعي بعض العلماء السوء اقتداء مذهب الإمام الأعظم ' في عدم ذكر الله جهرا، ولا هم يقتدون به في باقي أقواله وأخلاقه وسيره ومجاهداته في الدين، فإنهم يطلبون القضاء والمناصب برشوة. وهو لم يأكل الوقف، ولم يأخذ المناصب ولا القضاء، وإن ألح الخليفة المنصور على أخذه حتى مات في السجن، لأن النبي ﷺ قال

¹³⁸ الترمذي، الصلاة، 212.

¹³⁹ سورة البقرة، 74/2.

¹⁴⁰ هو أبو الحسن علي بن أحمد الخرقاني، خرقان من قرى بسطام. (1033/428). الزاهد الصوفي ومن مؤلفاته: أسرار السلوك في التصوف، بشارتنامه فارسي أيضا. (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 421-422؛ البغدادى، هدية العارفين، 687/1).

¹⁴¹ سورة الأحزاب، 41/33.

«مَنْ قَلَّ الْقَضَاءُ فَكَأْتَمًا دَبَّحَ نَفْسَهُ بِغَيْرِ سَكِينٍ».¹⁴² فلو كان الإمام حيا لتبرء منهم لأفعالهم الشنيعة، وأقوالهم القبيحة، وحركاتهم المضلة.

قال علي ÷: «قصم ظهري رجلان: عالم متهتك، وجاهل متناسك، أي عابد».
وقال ابن المبارك: وهل بدّل الدين إلا الملوك وأخبار السوء ورهبانها، والعلماء السوء أشدّ فسادا من الملوك، لأنه ولولا القضاة السوء والعلماء السوء لقلّ فساد الملوك خوفا عن إنكارهم. وانشدوا:
وراعي الشاة يحمي الذئب عنها فكيف إذا الرعاة لها ذئاب؟.
[الخلوة أربعين يوما]

وأما دخولهم الخلوة أربعين يوما فلرؤيتهم في المشارق، جاورت بحراء شهرا، فلما قضيت جوارى نزلت الحديث. وفي العوارف: أن عائشة ÷، قالت: أول ما بدأ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم. وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء، وكان يأتي بحراء فيتحنث [186] ليالي ذات العدد، ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى فجاءه الحق، وهو في غار حراء.¹⁴³

قال ذو النون المصري،¹⁴⁴: لم أر أبعث على الإخلاص من الخلوة، ومن أحب الخلوة فقد استمسك بعمود الإخلاص.

وقال يحيى بن معاذ الرازي: الوحدة ميت الصديقين، وتخصيصهم الأربعين لها بقوله | : «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ بَنَائِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ».¹⁴⁵
وخصّ الله تعالى أربعين بالذكر في قصة موسى |، وأمره بمزيد تبتل. قال الله تعالى ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾.¹⁴⁶
[الاستعانة في الوضوء]

وأما استعانتهم في الوضوء فلأنهم رأوا في المشارق والمصاييح: أن النبي ﷺ حين غزا غزوة تبوك استعان في وضوءه من مغيرة بن شعبه ÷ وقال | : «يَا مُغِيرَةُ، خُذِ الْإِدَاوَةَ». ورأوا في حديث أسامة بن زيد ÷ أن أسامة ÷ صب على النبي | في الوضوء في طريق مكة حين انصرف من عرفة.

الحاصل أن المذكورات المنقولات عن الكتب المذكورة المتداولة بين العلماء المحققين، والمشايخ المدققين تدل على أن قصر الكم إلى الرسع، وقصر الذيل إلى نصف الساق، ولبس عمامة سوداء وسدل طرفها بين كتفيه، ولبس القلنسوة الكبيرة البسيطة العريضة بعمامة أو بغير عمامة، والثوب المرقعة الأسود والخشن، والخرقه من يد المشايخ، وجمع الأبيات مع القرآن في مجلس أو في مسجد، والصعق، والغشي، والصوم بالوصل، وقول الأبيات، والسماع، والذكر جهرا في الحلق، ودخول الخلوة أربعين يوما، والاستعانة من الغير في الوضوء، والقراءة مسلسلًا، والسؤال لدينه أو لدين غيره، وإمساك العصا، ولبس الخف الأسود، وقبول هدايا الأمراء، والمشى حافيا، وكشف الرأس ليست بمبتدعات. لأن البدعة ما اخترع صاحبها من تلقاء نفسه مخالفا على دليل شرعي من الكتاب والسنة والإجماع، كما قال وجيه الدين شارح المشارق

¹⁴²انظر: الترمذي، الأحكام، 1؛ ابن ماجه، الأحكام، 1؛ أحمد بن حنبل، 230/2، 365.

¹⁴³البخاري، بدء الوحي، 1؛ مسلم، إيمان، 252؛ أحمد بن حنبل، 232/6.

¹⁴⁴هو ثوبان بن إبراهيم، وقيل فيض بن أحمد، وقيل فيض بن إبراهيم النوبي الإخميمي الغرماء أبا الفيض، ويقال أبا الفيض، المصري (859/245). صاحب شيخ الديار المصرية، صوفي. وقال ابن يونس: كان عالما فضيحا حكيمًا. وقال يوسف بن أحمد البغدادى، كان أهل ناحيته يسمونه الزنديق، فلما مات أظلت الطير جنازته فاحترموه بعد قبره. وله أثر في الصنعة وكتب مصنفه، فمن كتبه كتاب الثقة في الصنعة. (القشيري، الرسالة القشيرية، ص. 65-66؛ أبو نعيم الإصبهاني، حلية الأولياء، 364/9؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 532/11-533؛ ابن النديم، الفهرست، 503/1).

¹⁴⁵ابن المبارك، الزهد، ص. 359؛ ابن أبي شيبة، مصنف، 80/7؛ القضاعي، مسند الشهاب، 285/1؛ فيض القدير، 273/4.

¹⁴⁶سورة الأعراف، 142/7.

في شرح هذا الحديث: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ». قوله «مَا لَيْسَ فِيهِ» [186ب] إشارة إلى أن من أحدث ما لا ينافي الكتاب والسنة فهو ليس بمذموم، وهذا يدل على أن البدعة المحذورة بدعة تراحم كتابا أو سنة مأمورا بها كما قرره الشيخ في العوارف، لاكل بدعة. وأما قوله | «أما بعد، فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ بَدْعٍ ضَلَالَةٌ». ¹⁴⁷ فيقتضي أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ الْبَدْعِ حَرَامًا، لِأَنَّ «كُلَّ بَدْعَةٍ» عام، إِلَّا أَنَّ الْعُلَمَاءَ قَالُوا: إِنَّهُ عَامٌ مَخْصُوصٌ بِالْمَخْصُوصِ الْعَقْلِيِّ، الْمُرَادُ مِنْهُ الْغَالِبُ.

وقالوا: البدعة خمسة أقسام: واجبة، ومندوبة، ومحرمة، ومكروهة، ومباحة:

أما الواجبة كنظم أدلة المتكلمين للرد على الملاحدة والمبتدعين.

وأما المندوبة كتصنيف كتب العلم، وبناء المدارس والربط.

وأما المباحة كاليسط في ألوان الأطعمة للضيافة.

وأما المحرمة والمكروهة فظاهرتان. ويؤيد هذا قول عمر ÷ في التراويح بجماعة، نعم البدعة.

فإن قلت: يجوز تخصيص العام المؤكد «بكل؟» قلت: هذا مغالطة، لأن العموم حصل به لأكد به، كذا في توضيح الفقه. فنحقق أن ما لا يمنع سنة مأمورة بها لا يكون قبيحا بل حسنا لمصلحة فيه، مثل تعظيم العمامة لمصلحة تعظيم العلماء، أو لمصلحة البرودة لغير العلماء، وتطويل الكم لمصلحة البرودة أيضا في الإقليم البارد، والقياس على هذا كما قال نظام الدين المجمع في نقله عن الجامع الصغير، هذه المسألة وهي يكره حمل المنديل لمسح العرق، لأنه بدعة لم يفعلها النبي | ولا الصحابة ولا التابعون، وكانوا يمسحون العرق بأطراف أردبتهم.

أقول والصحيح أنه لا يكره، لأن المسلمين قد استعملوا في عامة البلدان لدفع الأذى، و«مَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»، ¹⁴⁸ فعلى هذا كل ما فعله الفقراء من ترفيع القلنسوة والثياب وغيرهما لا يكون محظورا، وإن لم يوجد في زمان رسول الله ﷺ لأنهم لم يفعلوه إلا لحاجة.

واعلم أن السنة في الشريعة عند بعض العلماء هي الطريقة المسلوكة في الدين، وهي تتناول قول الرسول وفعله، وهل يتناول إطلاقها سنة الصحابي، ففيه خلاف يعرف في الأصول.

وعند شارح الهداية، السنة: ما فعله النبي ﷺ على طريق المواظبة، [187أ] ولم يتركها إلا لعذر. والأدب عند عامة العلماء: كل ما فعله النبي | مرة أو مرتين، ولم يواظب عليه.

قال الفقير: إن التعريف الأول للسنة استعمل لتناوله قول النبي |، وفعله. والتعريف الثاني لا يتناول إلا فعله | بالمواظبة، وأن لبس ثوب جمال أدب ليس بسنة على التعريف الثاني، وعند لبسه ثوب جمال إظهارا لنعمة الله تعالى، قد لبس ثوبا واحدا فقط، ولم يلبس أثوابا جميلة بعضها فوق بعض، كما يفعله علماء زماننا، كذا قرر في آثار الرسول |، لابن الشهاب.

[السنة النبوية]

واعلم أن السنة على نوعين:

سنة أخذها هداية أي إرشاد، وتركها ضلالة أي عدول عن الصراط المستقيم. وهي التي يتعلق بتركها إساءة، وبفعله بدعة. مثل الأذان والإقامة، وصلاة الفريضة بالجماعة، وسنن الرواتب.

وسنة أخذها فضيلة ومنقبة وشرف، وتركها لاجرح فيه. أي لاضيق ولامؤاخذه فيه، يعني لا يتعلق بتركها

¹⁴⁷مسلم، الجمعة، 43؛ ابن ماجه، المقدمة، 7؛ النسائي، العلم، 35؛ أحمد بن حنبل، 310/3.

¹⁴⁸أحمد بن حنبل، 379/1؛ حاكم الانيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، 83/3؛ الطبرانی، المعجم الكبير، 112/9؛ ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص. 254.

كرهه ولا إساءة ولا بدعة. وهذه التي يسمونها «زوائد» كالصوم والصلاة التطوع، وكسير النبي |، في نومه وأكله وشربه ولبسه وأفعاله المباحة، فإن العبد لا يطلّب بإقامتها، ولا يصير مسيئاً مبتدعاً بتركها. كذا في كتب أصول الفقه، والتوضيح في الفقه.

قال الفقير: إن المتشيخ قد ألف الكتاب في بيان السنة من غير فرق مشهور بين نوعيها، ونسب السني إلى المبتدعة ما أحسن التأليف¹⁴⁹ وما أقبح التصريف.

وأما طعن الطاعنين على قول الفقراء إن الحق يرى في المنام فهو طعن على العلماء والمشايع أيضاً، لأعلى وحدهم، لأن العلماء المحدثين قالوا: إن رؤية الله ورؤية الأنبياء والملائكة، صلوات الله عليهم وسلامه، ورؤية الشمس والقمر والنجوم المضئية والسحاب الذي فيه الغيث لا يمثل الشيطان بشيء منها. وإن المعبرين مثل ابن سريين، رحمة الله عليه، قالوا في كتب التعبير: إن من رأى الله تعالى يكون غنياً، ومن رأى محمد يكون فقيراً. وإن العلماء المدققين قالوا في كتبهم الكلامية عند الحجة على المعتزلة: إن رؤية الله جائزة وواقعة لبعض [187ب] الأنام، وهو نوع رؤية ومشاهدة.

قال الفقير فالممكن الجائر لا يستحيل وقوعه، ولا يكفر من يخبر عن وقوعه، وقد حكى أفضل المحققين نجم الدين¹⁵⁰ في تفسيره «عين الحياة» عن وقوعها لبعض الأولياء بقوله: وحكي عن أحمد بن خضرويه،¹⁵¹ رحمة الله عليه، أنه رأى ربه في المنام، فقال: يا أحمد، كل الناس يطلبون مني شيئاً إلا أبا يزيد فإنه يطلبني.

وحكي أيضاً عن أبي يزيد، أنه قال: رأيت ربي في المنام، فقال «يا أبا يزيد، أنا بذكّك اللازم فالزم بذكّك». وعن علي ÷ أنه قال: لأعبد رباً لم أره في المنام. وقال عمر ÷: رأى قلبي ربي.

وحكيث الرؤية في المنام عن السري السقطي¹⁵² أستاذ جنيد البغدادي،¹⁵³ قدس الله أرواحهم، وكثير من الصالحين. وحكي أن حمزة القاري رأى ربه، وقرأ عليه تعالى من أوله إلى آخره، وقرأ ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾،¹⁵⁴ فقال الله: وقرأ إنا اخترناك.

فقال الفقير: إني لأقول ولما لمن لا يرى في المنام أو في الواقعة ولله كل لحظة أو كل ساعة أو كل يوم أو كل شهر أو كل سنة، أو في عمره مرة أو مراراً بلا صورة ولا كيفية. فمن قال: إن الحق يرى في المنام أو الواقعة بصورة وكيفية، أو قال: إنه يرى في الدنيا بعين الرأس فقد أطبق بعض المشايخ على تكذيبه، وتضليله، منهم الجنيد. وعلى عدم معرفته بالله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.¹⁵⁵

وهذه كتبهم تشهد على ذلك، كذا في التعرف ورسالة القشيري. وقال أيضاً: إن المتشيخ لا يعلم الإفتاء، لأنه إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنعه فعلى المفتي أن يميل إلى ذلك

¹⁴⁹ وفي النص: «التألف».

¹⁵⁰ هو أحمد بن عمر الخوفي، المعروف بالكبرى، نجم الدين الرازي (1221/618)، مفسر. (كاتب چلبی، كشف الظنون، 1181/2).

¹⁵¹ هو أبو حامد أحمد بن الخضر البلخي المعروف بابن خضرويه. من كبار مشايخ خراسان، ويقال: إنه صاحب إبراهيم بن أدهم وحاتم الأصم وأبا تراب النخشي. (الأزدي، طبقات الصوفية، ص. 95؛ أبو نعيم الإصهاني، حلية الأولياء، 42/10؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 11/487، 11/488؛ كحالة، معجم المؤلفين، 215/1).

¹⁵² هو أبو الحسن سري بن المغلس السقطي، (867/253)، من كبار المتصوفة. ولد وتوفي ببغداد، وكان إمام البغداديين وشيخهم في وقته. وهو خال الجنيد البغدادي. وقال الجنيد: ما رأيت أعبد من السري. (الأزدي، طبقات الصوفية، ص. 53، 54، 55، 56، 227؛ الزركلي، الأعلام، 82/3؛ انظر، ابن النديم، الفهرست، ص. 260).

¹⁵³ هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، (910/297)، صوفي، من العلماء بالدين، مولده ومنشأه ووفاته ببغداد. وعرف بالخرّاز لأنه كان يعمل بالخرّ، وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد. وكان إسماعيل بن نجيد يقول: إن في الدنيا ثلاثة من أئمة الصوفية لأربع لهم، الجنيد ببغداد، وأبو عثمان بنيسابور، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام. ومن مؤلفاته: رسائل، دواء الأرواح. (القشيري، الرسالة القشيرية، ص. 86-87؛ الأزدي، طبقات الصوفية، ص. 145؛ كاتب چلبی، كشف الظنون، 1806/2؛ الزركلي، الأعلام، 141/2).

¹⁵⁴ سورة طه، 13/20.

¹⁵⁵ سورة الأنعام، 103/6.

الوجه، كذا في الخلاصة. وصرح فخر الإسلام البزدوي وغيرهم في كتبهم، وقالوا: ينبغي للمفتي أن يفتي بما هو أسهل للناس. قال الفقير: فالتكفير بمسألة مختلف فيها أعسر.

أما طعنهم على قول الفقراء «إن نبينا محمد ﷺ رأى ربه ليلة المعراج بعين رأسه لا بقلبه فقط، فغير وارد»، لأن المذهب المختار الراجح هو المذهب كما قرر في كتب أصول الدين يعلم من طالعها. وكما صرح في التفسير الواضع في قوله تعالى [188] «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»¹⁵⁶ خفيف بمعنى المشدد، كما يقال قدرنا مخففا بمعنى قدرنا مشددا، أي «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»¹⁵⁷ بعين رأسه، أو لم يوهم القلب العين غير الحقيقة، بل صدق رؤيته، وقال الله تعالى «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ»¹⁵⁸ وقوله تعالى «فِتْنَةً لِلنَّاسِ» يؤيد أنها رؤيا عين، إذ ليس في الحكم فتنة، ولا يكذب به أحد، فالخطأ في أقوالهم لابن أخت أحوالهم.

واعلم أن الأنوار النبوية قد تغلب بحيث لاتستجر النبي الحواس إلى عوالمها، ولاتشغله لقهر الأنوار سلطان الحواس، وحكمها عن النور الباطني الإلهي كما يقهره النوم. فإن حكم الحواس شغل النور الباطني، وجذبه إلى عالم الحس، وصرف وجهه عن عالم الغيب والملكوت فيشاهد النبي |، في اليقظة بالعين ما يشاهد غيره في المنام، كذا في مشكاة الأنوار.

قال الفقير: رأيت في المنام معتكفا في المسجد قبيل صبح السبت الخامس والعشرين من شعبان سنة ثمان وثلاثين وثمان مائة أن حبيب رب العزة الستار محمد المصطفى صاحب الأنوار، قد جاء على هيئة وهيبته فقعده عندي، فحكى لي بالبشاشة من معراج، فلما أتمها قبلت يده، فقلت: يا رسول الله، إن العلماء اختلفوا في رؤيتك ربك ليلة المعراج بعين رأسك، هل رأيت؟ بين لي كيفيته. فلم يتكلم، رأيت كأنه يكتمها، فعانقت وقبلت شفتيه |، فقلت: «بين لي يا رسول الله ما حقيقة الحال؟ قال بعد تأمل طويل: «قَدْ قُلْتُ مَرَّةً، رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنَ رَأْسِي»، فقلت: يا رسول الله لو قلت لصدقت يا رسول الله، فأنحل ما أشكل بي من اختلاف العلماء، لأن المعلوم بالعيان ليس كالبيان بالحكاية واللسان.

وبعد الروايات عرفنا أن كل ما فعله الفقراء ويفعلونه فهو مستحبات، وكل ما عقدوا عليه قلوبهم فهو عقائد صحيحة، وأن المقلدين الطاعنين لم يذوقوا مذاق المحققين المطعنين، من لم يذوق الذوقي لم يعرف الفوقي، ومن لم يعلم من عمل يكون عدوا له لما جهل. وهم معذورون من وجه، لأنهم لم يذوقوا مما ذاق القوم. قال بعضهم: ولو ذاق عادلي صباوتي صبا معي، لكنه ما ذاقها، لأن المحققين [188ب] عن الأنبياء بعضهم على محض التقليد بما يسمعه، وبعضهم على حظ من البصيرة.

فمثال حظ المقلد الخير وليس الخير كالمعاينة.¹⁵⁹ ومثال حظ المستبصر الجدوة والقبس والشهاب، فإن صاحب الذوق مشارك للنبي | في بعض الأحوال، وهو حصول الأنوار بأنواعها حتى نور الأنوار غير المكيف. ومثال تلك المشاركة الاصطلاء، وإنما يصطلي بالنار من معه النار لامن سمع خبرها، وعلمنا أن من قال من الطاعنين «أن من يحصل له النور غير موجود في هذا الزمان» غير بالغ مبلغ العرفان والإيمان.

كما قال الإمام التوربشتي ' فِي شَرْحِ الْمَصَابِيحِ: خرج رسول الله ﷺ وفي يده كتابان، فقال للذي في يده اليميني: «هَذَا كِتَابُ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، الحديث، إن من لم يتعقد أن لله تعالى عبادا في كل

¹⁵⁶ سورة النجم، 11/53.

¹⁵⁷ سورة النجم، 11/53.

¹⁵⁸ سورة الإسراء، 60/17.

¹⁵⁹ قال رسول الله ﷺ: «ليس المعاينة كالخبر» (الطبراني، المعجم الكبير، 54/12؛ المناوي، فيض القدير، 357/5).

زمان يشاهدون في البقطة ما لم يمكن لغيرهم أن يراه إلا في النوم لم يهتد إلى حقيقة الإيمان، إذ كان من حق الإيمان أن لا يقابل أمثال ذلك في اتباع الأنبياء بالنكير، ولا يستبدع الإطلاع على مثل هذه الأحوال والمكاشفة في حق خواص الأمة، انتهى.

فالفقراء معابون في الأولى مثابون في الأخرى. فلا عيب فيهم غير أن خصالهم صلاة وتسبيح ونصرة للدين، ولا عذر أن يسمعو بما ليس فعلهم كذا الفعل من قبل لناصر الدين، ومن الناس من يلبس الثياب الطويلة العريضة النفيسة بعضها فوق بعض، ويأكل الكثير ويحصل السمين المذمومين بلسان النبي |، لأنه قال | : «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَحِبُّ الْأَكُولَ وَالشَّرُوبَ، وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ السَّمِينَ أَوْ الْحَبِيرَ السَّمِينَ، وَيَفْعَلُ الْمَرْءَ وَالْحَقْدَ وَسُوءَ الظَّنِّ بِالْمُؤْمِنِينَ وَغَيْرَهَا، مَعَ أَنَّهُمْ لَا يَذْمُونَ وَلَا يَطْعَنُونَ، بَلْ هُمْ يَذْمُونَ وَيَطْعَنُونَ لِحَسَدِهِمْ عَلَى الْفُقَرَاءِ، فَلَا بُدَّ مِنْهُمْ الْحَذَرُ». ¹⁶⁰ كما قال النبي | : «إِنَّ لِأَهْلِ النِّعَمِ أَعْدَاءَ فَاحْذَرُوهُمْ». وقال القائل: حسدوا النعمة لما ظهرت، فرموا بأباطيل الكلم، وما اصطفى الله أولي نعمة، لم يضره قول حساد النعم، هذا من أعاجيب الزمان.

ومن التعصب وقلة العرفان فإن خير الأمور الإنصاف وترك الجدل والاعتساف، جعلنا الله ممن لا يمارون ولا يراؤون، من أرسل نفسه مع الهوى فقد هوى في أبعد الهوى. [189] رحم الله امرأ عرف قدره، ولم يعد طوره ولم يضرب منبره، فإذا ظهر الحق الأبلج فلا بد لنا أن نترك المراء محقين زاهدين في التظاهر، وراغبين في الصمت والسلامة بقول النبي | : «مَنْ تَرَكَ الْمَرْءَ وَهُوَ مُحِقُّ بُنْي لَهْ بَيْتٌ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ الْجَنَّةِ»، وَمَنْ تَرَكَ الْمَرْءَ وَهُوَ مُبْطِلٌ بُنْي لَهْ بَيْتٌ فِي رِضْ الْجَنَّةِ».

ويقول صاحب الخلاصة إنه قال: "المناظرة وراء الحاجة منه". وفي خزنة الفتاوى: "من أراد في المناظرة تخجيل الخصم يكفر، وقيل يخشى عليه الكفر"، وأن نلازم صحة أهل الإرادة من الفقراء الصالحين المنصفين الظانين بالمؤمنين حسن الظن، المداومين على الأذكار والعبر بخطاب الله تعالى لحبيبه محمد المصطفى ﷺ بقوله ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾، ¹⁶¹ أي لا تطردهم عن مجالستك، فإنهم يطلبوني في متابعتك، فكل يريدون مني، وهم يروني وما يريدون مني دوني كما قالوا، وكل له سؤل ودين ومذهب، ووصلك سؤلنا ورضاك ديننا، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، ¹⁶² ولنهي النبي | أصحابه عن مجالسة الأغنياء وإن كانوا صالحين بقوله، «لَا تُجَالِسُوا الْمَوْتَى»، قالوا: من الموتى يا رسول الله؟ قال: «هُمْ الْأَغْنِيَاءُ الصَّالِحُونَ»، ¹⁶³ فضلا عن الأغنياء الفاسقين الظالمين.

ولا بد لنا أن نطلب مصاحبة أهل الإرادة بقول السلف ~ منهم مولانا جلال الدين الرومي، قدس الله سره، وهو قال في تفسيره يعني المثنوى الجلالى:

رو بجوبار خدای را تو زود،

جون جنین کردی خدا یار تو بود.

آنکه در خلوت نظر می دوختست،

آخر آنرا هم زیار آموختست.

¹⁶⁰ انظر، البيهقي، شعب الإيمان، 33/5؛ المنذري، الترغيب والترهيب، 100/3.

¹⁶¹ سورة الأنعام، 52/6.

¹⁶² سورة الكهف، 28/18.

¹⁶³ انظر، المباركفوري، تحفة الأحوذى، 388/5.

وَأَنْ تَجْعَلَ قُلُوبَنَا عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَاضِرٌ إِلَيْهَا، فَعِنْدَ ذَلِكَ نَسْتَحْيِي مِنَ اللَّهِ الْكَرِيمِ حَقَّ الْحَيَاءِ، وَنَحْذَرُ¹⁶⁴ فِي الْخَوَاطِرِ ضَمَائِرَنَا، كَمَا نَتَّقِي فِي الْحَرَكَاتِ جَوَارِحَنَا. فَلَا يَحْصُلُ لَنَا ذَلِكَ إِلَّا بِأَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: «قَلَّةُ الطَّعَامِ، وَقَلَّةُ الْكَلَامِ، وَقَلَّةُ الْمَنَامِ، وَالْإِعْتِزَالُ عَنِ النَّاسِ». لِأَنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ تُورِثُ الْمَعَارِفَ الْأَرْبَعَةَ الْمَقْصُورَةَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ: فَالصَّمْتُ يورِثُ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى، كَمَا قَالَ: «مَنْ صَمَّتْ نَجَا»، أَيُّ نَجَا مِنَ الْجَهْلِ بِاللَّهِ. وَكَمَا قَالَ مَوْلَانَا جَلَالُ الدِّينِ¹⁶⁵، فِي تَفْسِيرِهِ، يَعْنِي الْمَثْنَوِي:

ابن دهان بر بند تا ببینی عیان جشتم، [189ب] بند این جهان خلق دهان.
والعزلة تورث معرفة حقيقة الدنيا، والجوع يورث معرفة الشيطان، والسهر يورث معرفة النفس، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال تبدلت بشريته ملكية وعبوديته سيادة، وغفلته حياة، وغيبته شهادة، وباطنه ظاهرا، وتقيدته إطلاقا.
كما قيل:

«كنارى شوزهر نقش كه ان آيدديد، تاترا نقاش مطلق زان ميان آيدديد».
فَأَشْرَقَتْ مِنْ قَلْبِهِ أَنْوَارٌ فِي الْأَطْوَارِ حَتَّى إِنَّهَا تَخْرُجُ مِنْ ثَقْبِ عِدَّةٍ حَاصِلَةٍ عِنْدَهُ. كَمَا قَالَ الْإِمَامُ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ¹⁶⁵ فِي «مَشْكَاتِ الْأَنْوَارِ»: فَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى خَاصِيَةِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ وَجَدْتَ أَنْوَارَهُ خَارِجَةً مِنْ ثَقْبِ كَالْعَيْنَيْنِ وَالْأُذُنَيْنِ وَالْمَنْخَرَيْنِ، فَهُوَ يَحْصُلُ الصَّفَاءُ فِي تَقْلِبَاتِ السَّيْرِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، فِي الْإِنْتِقَالِ مِنْ مَوْطِنٍ إِلَى مَوْطِنٍ، وَالتَّرَقِّيِّ مِنْ مَقَامٍ إِلَى مَقَامٍ أَعْلَى مِنْهُ، وَمِنْ مَشَاهِدَةِ سِتْرِ لَطِيفَةٍ دُونَ لَطِيفَةٍ فَالْأُولَى نَفِيهَا، فَإِنَّهَا أَلْوَانُ أَنْوَارِ الْإِنْسَانِ تَظْهَرُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، وَتَخْفِي فِي بَعْضِ الْأَزْمَانِ. كَمَا قَالَ الشُّبْلِيُّ،¹⁶⁵ قَدَسَ اللَّهُ سِرَّهُ الْعَزِيزِ: دَعِ الْأَنْوَارَ، فَهِيَ حِجَابٌ عَيْنٍ، أَيُّ ذَاتٍ وَرَأْسِ عِبَادِ الْخِيَالِ، وَلَكِنَّ الَّذِي يَفْنِي فِيْفَنِي، يَنَالُ خُصُوصَ الرِّجَالِ، وَإِنْ نَحْقُقْ أَنَّ لَابِدَ لَنَا أَنَّ يَحْصُلُ لَنَا نُورٌ غَيْرُ مَكْنِيٍّ، وَغَيْرُ زَائِلٍ فِي كُلِّ الْأَحْيَانِ وَفِي كُلِّ حَالٍ، وَهُوَ نُورُ نُورِ الْأَنْوَارِ الَّذِي هُوَ مَنْزَعٌ عَنْ جَمِيعِ الْأَلْوَانِ الَّتِي تَظْهَرُ فِيْمَا عِدَاهُ مِنَ الْأَنْوَارِ، كَالْكُدْرَةِ وَالزَّرْقَةِ وَالْحُمْرَةِ وَالصَّفْرَةِ وَالْبَيَاضَ وَالسَّوَادَ الْبَرَّاقَ. وَمَنْزَعٌ أَيْضًا عَنِ الْهَيْئَةِ الْقَمَرِيَّةِ وَالشَّمْسِيَّةِ وَالْكُوكَبِيَّةِ، وَسَائِرُ مَا يَصِلُ إِلَى الْأَفْهَامِ الْبَشَرِيَّةِ، وَمِنْ قَدَسَ أَيْضًا عَنِ الظُّهُورِ فِي صُورَةٍ نُورِيَّةٍ أَوْ خَيَالِيَّةٍ أَوْ مَثَالِيَّةٍ. شَعْرُ:

كيفية المرء ليس المرء يدركه،

فكيف كيفية الجبار في القدم.

قَالَ بَعْضُ الْعَارِفِينَ: لَوْ ظَهَرَ نُورٌ مَا فِي قَلْبِ الْعَارِفِ لِلدُّنْيَا لَمْ يَثْبُتْ شَيْءٌ عَلَيْهَا، فَالْعَجَبُ مِمَّنْ يَعْتَقِدُ كَتَبَ الْإِمَامُ خُصُوصًا مَشْكَاتِ الْأَنْوَارِ وَيَنْكَرُ حَصُولَ النُّورِ لِلصُّوفِيَّةِ الصَّالِحِينَ، وَيَسِيءُ الظَّنَّ بِهِمْ، وَيَقُولُ: إِنْ النُّورُ يَحْصُلُ مِنَ الشَّيْطَانِ؛ كَلَّا، إِنْ الْأَنْوَارُ يَحْصُلُ لَهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ شُرُوطِهِ الْمَعْلُومَةِ عِنْدَ الصَّادِقِينَ السَّالِكِينَ، وَبِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى يَتَأَخَّرُ الشَّيْطَانُ وَلَا [190أ] يُوسَّسُ، كَمَا رَوَى فِي الْكَشَافِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ ÷ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا ذَكَرَ الْإِنْسَانُ رَبَّهُ خَسِنَ الشَّيْطَانُ وَوَلَّى، وَإِذَا غَفَلَ وَسَّوسَ إِلَيْهِ، فَالشَّيْطَانُ مَنْ يَقُولُ حَصُولَ النُّورِ الصَّافِي مِنَ الشَّيْطَانِ لَا الظَّلْمَةُ.

وهذه رموز وإشارات لأهلها، فهم من فهم ومن لم يتسع صدره لمعرفة هذا فليحجر هذا النمط من

¹⁶⁴ وفي النص: "يُحَذَرُ".

¹⁶⁵ هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي، وقيل اسمه جعفر بن يونس (946/334)، صوفي. كان واليا في مبدأ أمره ثم ترك الولاية وعكف على العبادة. صاحب الجنيذ، توفي ببغداد. وقال الجنيد البغدادي: هو عين من عبود الله. وقال: لكل قوم تاج وتاج هؤلاء القوم الشبلي. (اليعموري، الديباج المذهب، ص. 116؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 336/15، الزركلي، الأعلام، 341/2).

العلم فلكل علم رجال، ولكل رجال حال، وكل ميسر لما خلق له. كما قال جعفر الصادق: ¹⁶⁶ العبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطافة والرموز للأولياء، والحقائق للأنبياء. فإن من ينكر ما نطق به الأولياء من الأسرار والدقائق كان كمن ينكر ما نطق به الأنبياء، ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَ قَدِيمٌ﴾، ¹⁶⁷ كما قال النبي | : «إِنَّ مِنَ الْعُلُومِ كَهَيْئَةِ الْمَكُونِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِمَّهَا إِلَّا الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ»، فإذا نَطَقُوا لَا يَنْكُرُهَا إِلَّا أَهْلُ الْعَرَّةِ بِاللَّهِ». ¹⁶⁸ الحديث.

قال الفقير: فالإقرار والإنكار بحسب المناسبة في الأحوال.

قال زين العابدين: ¹⁶⁹

يا رب جواهر علم لو أبوح به، يقولون لي أنت ممن يعبد الوثنا.

ولاستحل رجال مسلمون دمي، يرون أقبح ما يأتونه حسنا.

واعلم أن كل شيء يشاهد في الشهادة كما أن له صورة في الدنيا، له معنى حقيقي في الغيبة، فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم، ولهذا كان النبي | يسأل الله تعالى بقوله: «اللَّهُمَّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»، فيكون في الآخرة صورة الأشياء وحقائقها حاصلة، ولكن الحقائق والمعاني على الصور غالبية، فيرى في الآخرة صورة شيء بعينه فيعرفه، فيقول: ﴿هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾. ¹⁷⁰ فيكون الاسم والصورة كما كانت، ولكنها في ذوق آخر غير ما كان يعرفها، ولهذا قال ابن عباس: «ليس شيء في الجنة مما في الدنيا غير الأسماء».

واعلم أن أصحاب المشاهدات عند دخولهم جنة القلوب يشاهدون أحوالا شتى في صورة واحدة من ثمرات مجاهداتهم، فينظر بعضهم من المتوسطين أن هذا المشاهد هو الذي يشاهده قبل هذا، فيكون الصورة تلك الصورة ولكن المعنى هو حقيقة أخرى، وإنما قلنا من المتوسطين لأن الكمل لا يرون الصورة ولا المكيف ولا المتناهي [190ب] إلا لمصلحة الإرشاد، مثاله يشاهد السالك الغضب في صورة نار، ويرى الشيطان ونور الهداية في تلك الصورة. وقال ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا﴾. ¹⁷¹ ويرى السالك الفطرة الأصلية والعلم في صورة اللبن. ويرى الدنيا والشيطان في صورة المرأة الشوهاء المضلة إلى غير ذلك.

فإن الرجل إذا رأى في الوقت الذي ليس هو مع عقله شيئا فهو إما آفاقي وإما أنفسي، وإما آفاقي وأنفسي، فالآفاقي يعلمه المعبرون، والأنفسي لا يعلمه ولا يعبره إلا الذائر السالك، فمن أراد أن يطلع على حقيقة ما ذكرناه فعليه أن يستعد بخدمة شيخ واصل وصحبته بصدق الإرادة لا بمجرد النسبة، ممثلا لأوامره ونواهيه، قابلا لتصرفات الشيخ في إرشاده الظاهري والباطني، يصير بنور ولايته سميعا بصيرا يسمع ويرى من الأسرار والمعاني بنور ولاية الشيخ ما لم يكن يسمع ويرى.

ثم إن ابتلي بمفارقة صحبة الشيخ قبل أوانه المعروف عند أهله يزول عنه نور الولاية، أو يحتجب عنه بحجاب ما، فيبقى أصم وأعمى كما كان حتى يرجع إلى صحبة الشيخ وينور بنور ولايته، فإن افتتان الأمة

¹⁶⁶ هو أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر بن علي زين الدين زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي الملقب بالصادق (765/148)، سادس الأئمة الإثني عشر عن الإمامية. ومن مؤلفاته: كتاب الجفر. (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 387/9؛ كاتب چلبی، كشف الظنون، 699/1، 1409/2؛ الزركلي، الأعلام، 126/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 145/3).

¹⁶⁷ سورة الأحقاف، 11/46.

¹⁶⁸ ابن شيرويه الديلمي الهمداني، الفردوس بمأثور الخطاب، 210/1؛ المنذري، الترغيب والترهيب، 58/1.

¹⁶⁹ هو أبو الحسن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي الملقب بزين العابدين (712/94)، رابع الأئمة الإثني عشر عند الإمامية، يقال له علي الأصغر. (الفتوحى، أبجد العلوم، 29/3، 267، 271؛ الزركلي، الأعلام، 277/4).

¹⁷⁰ سورة البقرة، 2/25.

¹⁷¹ سورة طه، 10/20؛ سورة النمل، 7/27؛ سورة القصص، 29/28.

والمريد بالبعد والحجاب مقرون بمفارقة الصحبة بالنبي والشيخ، كما قال الله تعالى لموسى ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ﴾،¹⁷² أي من بعد مفارقتك إياهم.

فإن المسافرين إذا انقطع عن الرفقة افتتن بفتنة قطاع الطريق والغيلان، فعجبا ممن يدعي بدون صحبة المشايخ رؤية الأرواح الخبيثة واللطيفة الطبية، ويدعي حصول الولاية الخاصة، وتزرق ويتسلس ولا يعلم الفرق بين الولاية العامة والخاصة، وهذا من حماقته وعدم حيائه من العالمين به على أنه يأكل الحرام ولا يحتمي منه، ويلبس الحرام، ويقول الحرام، ويتناول الأوقاف المسودة للقلب المحظورة عند المكاشفين، ولا يعلم أنواع العبادات واتباع السنن الرواتب التي هي قبله للمتوجه إلى الله تعالى.

قال أبو حمزة الخراساني، قدس الله سره: لادليل على الطريق إلى الله تعالى إلا بمتابعة الرسول في أحواله وأفعاله وأقواله، كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.¹⁷³ ومتابعة أقواله هي الإجابة نفسا، ومتابعة أفعاله هي الإجابة قلبا، ومتابعة أحواله هي الإجابة روحا. [191].

قال سهل بن عبد الله التستري:¹⁷⁴ كل وجد أو حال لا يشهد له الكتاب والسنة فيباطل، فكل من يدعي حالا على غير هذا الوجه فمدع مفتون. فعلم من ذلك هذا أن الاستشهاد بالكتاب أو السنة أو قول السلف على صدق الحال والمقام لازم.

[مدعو التصوف أربعة طوائف]

لأن مدعي التصوف أربعة طوائف: بعضهم «وجوديون»، قائلون إن الحق كما الكلي الطبيعي لا تحقق له ولا تميز في ذاته إلا في المكونات، فهم قد جحدوا قول الله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾.¹⁷⁵ وقول النبي |، قال الله تعالى: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا، فَأَحْبَبْتُ، فَأُحْبِبْتُ» أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ». 176

وبعضهم «حلوليون»، يقولون: إن الحق حال في أشباحنا حلول ظرف، وفي أرواحنا حلول سريان.

وبعضهم «اتحاديون، ملحدون»، يقولون: نحن متحدون مع الحق وذاته لا ينفك عنا.

وبعضهم «محققون»، يقولون: إن الحق ذو وجود في ذاته، متعين قبل كائناته، عالم بذاته وبما يظهر من مخلوقاته على مقتضيات صفاته، فأظهر بفيض وجوده النوري الموجودات الظلية، وعلمه لا ينفك عنها، فهم على الحق، لأن الله تعالى قال ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾.¹⁷⁷ وقال الله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.¹⁷⁸

فاعلم أن «الولاية الخاصة» لها طرفان: «أدنى» وهو انجلاء نور العبادة أو الذكر والقرآن والوضوء من القلب أو الأعضاء؛ «وأعلى» وهو غير متناهية، وأن «الولاية العامة» إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى.

¹⁷² سورة طه، 85/20.

¹⁷³ سورة آل عمران، 31/3.

¹⁷⁴ هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رافع التستري (896/283)، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات وعبود الأفعال، ولد في تستر بالأهواز، وتوفي بالبصرة. ومن مؤلفاته: المعمرين، النخلة، ما تلحن فيه العامة، الشجر والنبات، رقائق المحبين، ومواعظ العارفين، جوابات أهل اليقين، تفسير القرآن الكريم، قصص الأنبياء، الغاية لأهل النهاية. (القشيري، الرسالة القشيرية، ص. 77-79؛ ابن النديم، الفهرست، ص. 263؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، 1193/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 284/4؛ الزركلي، الأعلام، 143/3).

¹⁷⁵ سورة الأنعام، 102/6.

¹⁷⁶ قال القاري: معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُنِي) (سورة الذاريات، 56)، (العجلوني، كشف الخفاء، 173/2).

¹⁷⁷ سورة الطلاق، 12/65.

¹⁷⁸ سورة البقرة، 282/2؛ سورة النساء، 176/3؛ سورة النور، 35/24؛ سورة الحجرات، 16/49؛ سورة التغابن، 11/64.

[العبادات خمسة أنواع]

وأن العبادات أنواع خمسة: «عبادة الجسد» بأركان الشريعة، وهي الائتثار بما أمر الله به، والانتهاه عما نهى الله عنه.

و«عبادة النفس»، وهي التأدب بآداب الطريقة، وهي ترك موافقة هواها، ولزوم مخالفة هواها في المأكَل والمشرب¹⁷⁹ والمأرب.

و«عبادة القلب» بالإعراض عن الدنيا وما فيها، والإقبال على الآخرة ومكارمها.

و«عبادة السر»، خلوه عن تعلق الكونين اتصالاً بالله ومحبه.

و«عبادة الروح»، ببذل الوجود لنيل الشهود.

فمن لم يعبد الله بأنواع العبادات كيف يحصل له رؤية الأرواح؟ هل هذا إلا خيال صرف أو كذب عرف؛ ومن أراد أن يحصل المقامات فعليه أن يصطر على أنواع العبادات، لقوله تعالى ﴿وَاصْطَبِرْ﴾ [191ب] لِعِبَادَتِهِ¹⁸⁰، أي كن بالمداومة على العبادات والمجاهدات فإنها تورث المشاهدات.

فلا يصل السائر الصادق المحب إلى سرادقات جلاله شوقاً إلى جماله إلا بعد العبور على العقبات الكؤودة، فلا يحصل الوصول إلا بالأذية، ولهذا قال | : «مَا أُؤْذِي نَبِيٍّ مِثْلُ مَا أُؤْذِيْتُ». ¹⁸¹ فلما يصل أحد استقلالاً بلا اتباع نبينا | إلى مقام أو أدنى الذي وصل إليه نبينا | ، ما أؤذى أحد في السير إلى الله والسير في الله والسير بالله مثل ما أؤذى نبينا | وأذى السائرين بإذابة وجودهم في السير، وفي السير إلى الله ذوبان الأفعال، وفي السير في الله ذوبان الصفات، وفي السير بالله ذوبان الذات؛ فالأولان متناهيان دون الثالث. والثاني مقام التوحيد، والثالث مقام الوحدة. كذا في شرح الفرغاني لقصيدة ابن الفارض الثانية.

وهذه مسألة حتمية أنكرها كثير من الأفاضل، ومن صبر على إيذاء الناس ينور قلبه، كما قال الله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا فُيِّئَ اللَّهُ جَعَلَ فِتْنَةً لِلنَّاسِ كَعَدَابِ اللَّهِ﴾ ¹⁸² يعني أن بعض الإنسان إذا دخل في قلبه نور بنظر الله وعنايته لا يخرج أذية الخلق بل يزيد بالصبر عن إيذائهم التوكل على الله، كما قال الله تعالى ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾. ¹⁸³ وقال الله تعالى ﴿وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾. ¹⁸⁴ وإنما يحب المحسنين، لأنهم مبتلون بالمحن، والمحن تظهر جواهر الرجال.

وهي تدل على قيمتهم وأقدارهم عند الله. فقدر كل واحد وقيمته يظهر في محنته من فوات الدنيا ونقصان في نصيب منها، فبقدر الوقوف في البلاء تزيد جواهر الرجال، وتصفو من الخبث مرآة قلوبهم، وتزكي عن رذائل الأخلاق نفوسهم، كما يخلص جوهر نعم العبد من معدن الإنسانية عدة أيام البلاء، كأيوب | ﴿نَعَمْ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾. ¹⁸⁵

[الولي الشيخ]

¹⁷⁹ وفي النص: "والمشارب".

¹⁸⁰ سورة مريم، 65/19.

¹⁸¹ وفي رواية أخرى: ما أؤذى أحد ما أؤذيت. (ابن شيرويه الديلمي الهمداني، الفردوس بمأثور الخطاب، 94/4؛ المناوي، فيض القدير، 430/5، 431؛ العجلوني، كشف الخفاء، 235/2).

¹⁸² سورة العنكبوت، 10/29.

¹⁸³ سورة آل عمران، 173/3.

¹⁸⁴ سورة آل عمران، 146/3.

¹⁸⁵ سورة ص، 30/38، 44.

فالولي من يحتمل من الخلق الأذى، ويتشرب ولا يترشح عنه الشكوى عن البلوى، ولا إظهار الدعوى كالأرض يلقي عليها كل قبيح فينبت كل مليح. وقال الله تعالى ﴿إِلَّم أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتَرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا﴾،¹⁸⁶ بالتقليد والجهالة [192] وبمجرد الدعوى، ﴿وَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ «بأنواع البلاء لتخليص إبريز الولاء، فإن البلاء للولاء كاللهب للذهب، فمن زاد قدر معناه زاد قدر بلواه. كما قال | : «يُنْتَلَى الرَّجُلُ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ»¹⁸⁷. فالعافية لمن لا يعرف قدرها كالداء، والبلاء لمن يعرف قدره كالدواء. والعارف قدر البلاء من يحب الحق محبة حقيقية لاتقليدية، لأن التقليدية تبطل بأدنى بلاء وحركة من المحبوب، والحقيقية لاتفسد بأكثر حركة، لأن بلاء المحبوب يخالف طبع المحب، وهواه مستسلم في جميع الأحوال. كما أن آسية امرأة فرعون أحببت موسى | على الحقيقة فلم تتغير بحركات موسى | وأن فرعون أحبه بتقليد امرأته فأفسدت بأدنى حركة من موسى | .

فللسالك الصادق أن يحب شيخه الواصل الداعي الخلق إلى الله تعالى به لايحظ نفسه محبة حقيقية، فلا يعترض على شيخه، ولا ينكر بأي وجه رأى منه ملاحظا قوله تعالى ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.¹⁸⁸

ولا يلفت في أثناء سلوكه إلى أحد من أهل الصدق والإرادة بأن يقبله ليربيه ويعتبر بأنه شيخ يقتدي به إلى أن يتم أمر سلوكه. لأن طرق المشايخ مختلفة، وكل وضع طريقه على ما هو عليه من الحال والمقام. فطريق بعضهم الجلوس مع الناس وتربيتهم، وطريق بعضهم اختيار الوحدة والنفرة من الناس، وطريق بعضهم كثرة الأوراد من الصوم والصلاة وغيرهما من الطاعات، وطريق بعضهم خدمة الناس بحمل الحطب والحشيش على ظهره وبيعه في الأسواق ويتصدق بثمره، فإذا تم سلوكه فليفعل كيف ما شاء الله تعالى.

وإذا ابتلي في أثناء الطلب بالوقفة أو الفترة فما دام متمسكا بذيل الإرادة لاتضره جدا، بل يرجي رجوعه إلى صدق الطلب بمدد همة الشيخ، فأما إذا زلت قدمه عن جادة الإرادة، وأظهر الاعتراض والإنكار على شيخه، وأعرض عنه حتى أدركه رد ولاية الشيخ وطرده بترك صحة الشيخ ويشغله¹⁸⁹ التجارة واللذات والشهوات والأشغال الدنيوية، أو بأن يثبت المرید لنفسه مرتبة الشيخوخة قبل أوانها، ويظهر الدعوة إلى نفسه، وإن لم ينلها فلا يفلح أبدا. [192ب]

والشيوخ صيرورة الإيمان إيقانا، والإيقان إحسانا، والإحسان عيانا، والعيان عينا، والغيب شهادة. فإن الإيمان مرتبة العوام السافلين، وهو ما قال النبي | : «الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَبِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ».¹⁹⁰

و«الإيقان»، مرتبة العوام العالين بمراتب أربعة، لأن الإيقان هو الإسلام، والإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت إن استطاع.¹⁹¹ و«الإحسان»، نوعان: عال، وأعلى. فالعالي بلوغ إخلاص العبد إلى مرتبة يعمل فيها العبد كأن الله تعالى يراه ويطلع على جميع عيوبه. «والأعلى» هو بلوغ إخلاص العبد إلى حد يعمل فيه العبد كأنه يرى الله وجلاله، فيخضع ويخشع ويأدب، وكلتا المرتبتين مرتبتا الخواص المتفاوتتين بتفاوتتهما. فعلم أن العوام والخواص أهل الإيمان الغيبي.

¹⁸⁶ سورة العنكبوت، 2-1/29.

¹⁸⁷ الترمذي، الزهد، 57؛ ابن ماجه، الفتن، 23؛ أحمد بن حنبل، 172/1، 173، 185.

¹⁸⁸ سورة البقرة، 216/2.

¹⁸⁹ وفي النص "إلى" زائد.

¹⁹⁰ مسلم، الإيمان، 1؛ الترمذي، الإيمان، 5؛ ابن ماجه، المقدمة، 9؛ أحمد بن حنبل، 28/1، 51، 52، 107/2، 114/4.

¹⁹¹ البخاري، الإيمان، 1، 38، العلم، 25؛ مسلم، الإيمان، 15، 19، 23؛ أبو داود، السنة، 14؛ الترمذي، الإيمان، 3؛ أحمد بن حنبل، 228/1، 26/2، 92، 120.

و«الإيمان العياني» أن يتجلي الله تعالى لعبده بصفة من صفاته، وإذا تجلي بصفة من صفاته خضع له جميع أجزاء وجوده، وآمن بالله بعد ما كان يؤمن قلبه بالغيب، وهو مرتبة أخص الخواص، وإيمان العين مرتبة أخص الأخصين، وذلك بعد رفع حجب الأنانية بسطوات تجلي صفة الجلال، فإذا أفناه عنه بصفة الجلال يبقيه بصفة الجمال، فلم يبق له إلا عين، وبقي في العين فيكون إيمانه عينياً، فيكون كل المشارب مشربه بكمال تبعية نبينا، ﷺ.

وبعد لا يستغني عن سياسة النفس أيضاً ومنعها عن الشهوات، وعن أخذ الحظ من زيادة الصيام والقيام وأنواع البر، وقد غلظ قوم وظنوا أنه استغني عن النوافل فاسترسل نفسه في تناول الملاذ والشهوات، وهذا خطأ لا من حيث يحجب العارف، ولكن يوقفه عن مقام المزيد، فقوم لما رأوا عدم الحجب عن النور بأداء الفرائض واتسعوا في المأكل والمشرب، وهذا بقية من سكر الأحوال، وتقيد بنور الحال، وعدم التخلص بالكلية إلى نور الحق. ومن تخلص من نور الحال والحق إلى نور الحق يذهب عنه بقايا السكر، ويصحو ويوقف نفسه مقام العبد، كآحاد عوام المؤمنين يتقرب بالصلاة والصوم وأنواع البر حتى يأمطة الأذى عن الطريق،¹⁹² ولا يستنكف [193] أن يعود في صورة عوام المؤمنين من إظهار الإرادة بكل بر وصلة، فتناول الشهوات رفقا بالنفس المطهرة المزكاة المنقادة المطوعة لأنها أسيرته ويمنعها الشهوات وقتاً، لأن في ذلك صلاحها فالمنتهي مالك ناصية الاختيار في الأخذ والترك، فإن العبد في الابتداء مأخوذ في الأعمال، محجوب بها عن الأحوال، وفي التوسط محظوظ بالأحوال فقد يحجب عن الأعمال. وفي الانتهاء لا يحجبه الأعمال عن الأحوال، ولا الأحوال عن الأعمال، ذلك الفضل العظيم.

فالشيخ من يعرف المذكور حق يقين، وليس يعرفه حق يقين إلا من يتبع النبي |، حق اتباع، وليس يشهده شهود تحقيق إلا من ذاق حقيقته، ومن لم يذق من هذا المقام فإنه يشارك البهائم فيتعجب من صاحب الوجد والغشي، وينكر ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدرُوا عليه. فاجتهد يا فتى أن تصير من أهل الذوق، فإن لم تقدر فاجتهد أن تصير من أهل العلم به، فإن لم تقدر فلا أقل أن تكون من أهل الإيمان به.

فالعلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم، والذوق وجدان، والعلم قياس، والإيمان قبول مجرد بالتقليد، وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان. كما قال مولانا جلال الدين،¹⁹³ قدس الله سره العزيز: جون مناسبات أفعال خضر، عقل موسى بود در ديش كدر.

نا مناسب مي نمود أفعال او، پیش موسی جون نبودش حال او.

فإذا طرده الشيخ وابتلي بموت القلب، وذهاب النور منه بعد الحصول فلا يرجي رجوعه إلى صدق الطلب، كما قال جنيد، قدس الله سره العزيز: من قال لأستاذ: «لم» لا يفلح أبداً، فمن يرد ولاية شيخ حصل نور قلب المرید عنده، أو سلك بعض الطريق بتربيته، لا الشيخ الذي أخذ يده لأنه ليس بشيخه لو اتخذت الأرض المشايخ وأرباب الولاية، وهو يتمسك بذيل إرادتهم لا يمكن لأحد إعانته وإخراجه عن ورطة الرد إلا بقبول شيخه الأول.

ثم إن الشيخ إذا رأى قد بلغ رتبة [193ب] الشيوخة يجعله بإشارة الحق شيخاً للتربية، ودعوة الخلق إلى الحق، فحينئذ يكون هادياً مرشداً للمريدين باحتياط وافر وإن كان شيخه حياً، لأن الله تعالى قال ﴿

¹⁹² البخاري، المظالم، 25؛ مسلم، الإيمان، 58؛ أبو داود، الأدب، 159؛ الترمذي، البر والصلة، 38؛ ابن ماجه، المقدمة، 9؛ أحمد بن حنبل، 379/2.

¹⁹³ سبق ذكره، انظر، كاتب جلبي، كشف الظنون، 1587/2-1589؛ الزركلي، الأعلام، 30/7.

وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ». 194 قال مجاهد في تفسيره: «ولكل قوم نبي». 195 و قال | : «عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ». 196 والمراد من العلماء العالمون بالله والداعون إلى طريق الحق، وكما أن في بني إسرائيل كان لكل قوم نبي، ومرسلهم موسى | فكذا في أمة محمد.

وقال بعض، لأذكر اسمه: «الشيخ في قومه كالنبي في أمة». «وقول من قال: إن الشيخ لجميع أمة محمد لابد وأن يكون واحدا في كل زمان زعم لتعصبه أو جهله الآية المذكورة أو الحديث المذكور أو عدم علمه بأن الشيخ نجم الدين الكبرى 197 في خوارزم، والشيخ شهاب الدين السهروردي 198 في بغداد، والشيخ أوحده الدين 199 في الملائكية، والشيخ محي الدين العربي 200 في دمشق، والشيخ سعد الدين الحموي 201 في حماة، كانوا معاصرين ومرشدين في زمانهم.

وأما في زماننا هذا فقد آل الأمر إلى أن من لم يكن مريدا إلا بأخذ اليد فقط، يعني لا بأخذ الإرشاد باطنا، يدعي الشبوخة حرصا على انتشار ذكره وكثرة مريده. وقد جعلوا هذا الشأن العظيم لعب الصبيان وضحكة الشيطان حين جعلوا من هو أكثر إطعاما شيخا، وتوارثوا كلما مات واحد منهم يجلسون ابنه صغيرا كان أو كبيرا مقام الشيخ، ويلبسون منه الخرق، ويتبركون به، وينزلونه منازل الشيخ. ومثلهم كمثل الغريق في البحر المحتاج إلى سباح كامل في صناعته لينجيه من الغرق، فتشبث بغريق آخر في البحر، وهو أخذ بيده لينجيه فهلكا جميعا.

واعلم أن بعض الزهاد المتعشقين من أهل العلم في كل زمان يتمنون أن يدركوا أحدا من الأولياء والعلماء المخصوصين بالمكاشفات، والمشاهدات، والعلوم الدنيوية، ويتوسلون بهم إلى الله عند رفع حوائجهم في صالح دعائهم، ويظهرون حجتهم على الخلق، فلما وجدوا أحدا من هؤلاء القوم ما عرفوا قدره بل حسدوه، وطعنوا فيه وأنكروا على كلماته وأفعاله، وأظهروا عداوته، فيكون حاصل أمرهم الطرد واللعن من عزة ولايته، والبعد من الله تعالى ﴿فَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾، 202 من رد ولاية الأولياء على غضب من الله. وفي الحديث الصحيح الرباني «مَنْ عَادَا لِي وَلِيَا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَأَنَا أَغْضِبُ لِأَوْلِيَائِي كَمَا يَغْضِبُ [194] اللَّيْثُ لِجَرَدِهِ». 203

194 سورة الرعد، 7/13.

195 يقول الله تعالى: وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ. (سورة يونس، 104/7).

196 المناوي، فيض القدير، 384/4.

197 هو أبو الحجاب أحمد بن عمر بن محمد الخيوي الخوارزمي، المشتهر بنجم الدين الكبرى (618/1221)، صوفي، فقيه، محدث، مفسر، شيخ خوارزم في عصره، قتل شهيدا في باب خوارزم في حرب تاتار. ومن مؤلفاته: تفسير القرآن 12 مجلد، عين الحياة في تفسير القرآن، علم السلوك، أصول العشرة، رسالة الطرق، رسالة الهائم الخائف من لومة اللائم، سر الحسد، طالع التنوير، فوائح الجمال وفوائح الجلال. (كاتب چلبی، كشف الظنون، 900/1؛ البغدادي، هدية العارفين، 90/1؛ كحالة، معجم المؤلفين، 34/2؛ الزركلي، الأعلام، 185/1).

198 هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، المشتهر بشهاب الدين السهروردي (586 أو 587/1190 أو 1191)، فيلسوف، حكيم، فقيه، اختلف المؤرخون في اسمه، وقال بعضهم إن اسمه عمر، ولد في سهرورد من قرى نجران في العراق، وكان علمه أكثر من عقله كما يقول ابن خلكان، فأفنى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، وخنقه في سجنه بقلعة حلب، وله من العمر نحو ست وثلاثين سنة. ومن مؤلفاته: التلويحات اللوحية والعرشية، الألواح العمدانية، مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم، رسالة في اعتقاد الحكماء، حكمة الإشراق، التنقيحات، المعارج، أربعون اسما من أسماء الله الحسنى، اللمحات، المطارحات، كشف الغطا لإخوان الصفا. (البغدادي، هدية العارفين، 521/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 310/7؛ الزركلي، الأعلام، 140/8).

199 هو قاضي أوحده الدين الدؤلي (658/1259)، قاضي منيخ. (كاتب چلبی، كشف الظنون، 69/1).

200 سبق ذكره، انظر: كاتب چلبی، كشف الظنون، 58/1، 82، 168؛ البغدادي، هدية العارفين، 114/2-121؛ الزركلي، الأعلام، 281/6-282؛ كحالة، معجم المؤلفين، 40/11-42.

201 هو سعد الدين محمد بن المؤيد بن أبي بكر بن أبي الحسين بن محمد بن حمود الحموي، الجويني (650 أو 658/1252 أو 1260)، متصوف، صاحب أحوال ورياضات، سكن سفح قاسيون مدة ثم رجع إلى خراسان، وتوفي بها. ومن مؤلفاته: بحر المعاني، محبوب القلوب، كشف الغطاء ورفع الحجاب، سكة الصالحين في معرفة قواعد اليقين، سفينة الأبرار في لبح الأسرار. (كاتب چلبی، كشف الظنون، 940/2؛ البغدادي، هدية العارفين، 124/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 70/12؛ الزركلي، الأعلام، 120/7).

202 سورة البقرة، 61/2؛ سورة آل عمران، 112/3؛ سورة الأنفال، 16/8.

203 انظر، البخاري، الرقاق، 38؛ أحمد بن حنبل، 256/6؛ ابن حبان، صحيح، 58/2؛ البيهقي، سنن، 346/3، 219/10.

فالأولياء مستورون لا يعرفهم كل أحد إلا الله، ومن يعرفهم بتعريف الله، لأن أحوالهم مختلفة منتظمة، وأوقاتهم متلونة لأن مصيرهم غيرهم، ومقلبيهم سواهم، والله تعالى يخفي أوليائه عن الخلق، كما جاء في الحديث القدسي: «أُولِيَائِي تَحْتَ قُبَابِي» أي ستري، «وأكنافي لا يعرفهم غيري». ويضمن بهم ويغار عليهم، ويحجب الأغيار عنهم بلطائف يحدثها مما ينفر قلوب العامة، لئلا يشغلهم عن الله، فلا يكاد يصير عليهم إلا أديب أرب أراد²⁰⁴ الله به الخير ليلبغ به مبالغهم. فالأولياء بين الخلق أسرار الله، وعلى الأرض أنوار الله، وللدين أوتاد الله، وعلى العدو أجناد الله. فهم لله أولياء، وللأنبياء خلفاء، وفي الدين علماء، وللأسرار رقباء: ﴿وَأُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.²⁰⁵

فإن قيل: فلم يكتم السالك الواصل ما كشف له من بينات علوم الحقائق، وأسرار القرآن، والأخبار وآداب السلوك، ومعرفة آفات النفس، وطريق الخلاص بتركيتها، ومعرفة المقامات والأحوال، والفرق بينهما من طلاب الحق، وأهل الإرادة والمستعدين لقبول النصح والإرشاد من العلماء؟ قلت: الكتمان من أهل الإرادة ما يوجب المقت في الوقت، ويخشى عليه عذاب ذل الحجاب، كما قال النبي | «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَيَكْتُمُهُ أَلْجَمَ بِلِجَامٍ مِنَ النَّارِ»²⁰⁶ وقال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾،²⁰⁷ ولولا تهديد هذه الآية والحديث لكان أكثر أهل التحقيق ما خالطوا الخلق، وما اشتغلوا بمناصحتهم وتربيتهم وإرشادهم، وما تكلموا على المنبر، وما قعدوا على السجادة فرارا عن خسة الشركاء، واجتنابا عن مزاحمة السفهاء، واحترازا من بغي ﴿وَأَنْ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي﴾. فإنهم مأمورون فيكونون معذورين، فيخالطون الناس ويصبرون على أذاهم تقربا إلى مولاهم، كما قال القائل:

وعارضت وصلا تصاحمت إذ دعوا، ورب بني حواء يدعو فأسْمَعْ. [194ب]

فاعلم أن الحسد والحقد والتباغض يكون بين العلماء السوء الذين مقصدهم في التعلم المباهات مع السفهاء، والممارسة مع العلماء بالله، وطلب الرياسة، وقبول الخلق، وجمع المال، للإظهار الصواب. وفي زماننا هذا كان الحسد بين المتصوفة أكثر لجهلهم غاية الأمر، ولطلبهم الرياسة بالجهلة فأسمائهم صوفية، ورسومهم ملوكية، يأكلون لحوم بني آدم، ويظهرون الصلاح في الخواص والعوام، وصاروا كمن قيل فيه:

أكلف نفسي كل يوم وليلة، هموم هوى من لأفوز بخيره.

كما سود القصار في الشمس وجهه، حريصا على تبييض أثواب غيره.

واعلم أن الذين أنكروا على إظهار بعض المشايخ الراسخين في العلم حالاتهم في مقالاتهم، وجحدوا أنواع كراماتهم وما هم عليه من استقامة الطريقة وهم لم يصلوا إلى مرادهم، فلا يدركون رتبهم خصوصا من سلك مدة طريق الإرادة وانكشف نور القلب من قلبه، ووصل إلى مقام الروح والسر، ثم رجع إلى أحوال أهل العادة، فينكر على أحوال الإخوان، ثم أصر على هذا الخذلان حتى مات في تلك الوحشة، وقبض على تلك الحالة.

²⁰⁴ وفي النص: "أدا".

²⁰⁵ سورة المجادلة، 22/58.

²⁰⁶ انظر، الهشمي، مجمع الزوائد، 163/1.

²⁰⁷ سورة البقرة، 159/2-160.

فمثله مع شيخه مثل قارون مع موسى | أولئك عليهم لعنة الله لأنهم مرتدوا الطريقة، ومرتد الطريقة أشد من مرتد الشريعة. كذا في تفسير عين الحياة.

قال الفقير فعلم من هذا أن السالك لا يكون آمناً من الشيطان إلا بالعبودية المخلصة، قال الله تعالى ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾، ²⁰⁸ الآية. فبتلك العبودية يكون مخلصاً، والعبد المخلص لا يوسوس ولا يغوي، قال الله تعالى حكاية عن إبليس ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾. ²⁰⁹ والعبودية المخلصة تكون بالمحبة الكاملة، والمحبة الكاملة، لا تكون إلا بالفناء الكلي، كما قال الشيخ الفارضي، ²¹⁰ قدس الله سره العزيز:

ولم تهوني ما لم تكن في فاني، ولم تفن ما لاتجلي فيك صورتني.

فالفاني هو المحبوب المراد الذي أهل للمشايخة، ووصل إلى مقام القلب الحقيقي الذي قال الله تعالى فيه «مَا وَسَعَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَا عَرْشِي [195] وَلَا كُرْسِيَّ عَرْشِي [195] وَلَا كُرْسِيَّ»، بَلْ وَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ التَّقِيَّ». فلا تنكر على هذا، فإن الإنكار شوم، والمنكر من هذا الحديث محروم.

فالواجب على طالب الحق أولاً التجريد ظاهراً لقوله تعالى ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا جُحِمَ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوٌّ لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾، ²¹¹ ولقوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾. ²¹² وثانياً التجريد باطنياً، وهو قطع تعلق القلب عن سعادة الدارين، وسمي هذا التجريد التفريد أيضاً، وقطعه بملازمة الذكر بشروطه على حسب مراتبه، وبهذين القدمين التجريدين وصل من وصل إلى سعادة كبرى فوق السعادتين، وهو «مرتبة التوحيد»، كما قال بعضهم: خطوتان وقد وصلت بهما. وبعد التجريدين يحصل له متابعة أمر الشرع في العبادات، وقطع النظر عن الخلق في كفاية المهمات.

واعلم أنك ما دمت في تمنى كشف وكرامة لست بسالك، فجر قلبك عن المقصودات، فإنها ملائط للطالبيين، وموانع للصاعدين، واقتد بظاهرك وباطنك وسرك محمداً حبيب الله المصطفى، ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ ²¹³ عن مشاهدة ربه الأعلى تفض من تلك الإفاضة العلية، ما تستعد بها إلى التزيينات المستمرة الأبدية، والله هو الكريم المنان والمتفضل بالجلود والإحسان إلى من يشاء بالإيقان.

إذا فرغت هذه الأوراق سمعك بما لم يكن علمه معك فلا تستقبل بالرد والإنكار، واشتغل بالتأمل والاستبصار لعلك تجد في بقاء الطلب من الكتب المذكورة سواء السبيل، وتقف في أثناء التعب على آثاره الدليل، وتعرف أنها آيات للمعتبرين، ودرجات للمتفكرين، فإن بقي بعد ذلك ارتياب لقوم يجحدون ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾، ²¹⁴ رحم الله امرأً نظر فيه بعين الإنصاف معرضاً عن المراء واللاجاج والاعتساف، آمين يا رب العالمين.

²⁰⁸ سورة الحجر، 42/49؛ سورة الإسراء، 65/17.

²⁰⁹ سورة الحجر، 39/49؛ سورة ص، 82/38-83.

²¹⁰ هو شمس الدين محمد بن عبد الله القاهري، الحنبلي، المعروف بالفارضي (980 أو 1572/981 أو 1573)، أديب، شاعر، عالم، فاضل، توفي بمصر. ومن مؤلفاته: الغيث المنسكب بتعزير يحيى المحتسب، تعلقة على الجامع الصحيح للبخاري في الحديث، المنظومة الفارضية في الموارث. (البغدادى، هدية العارفين، 252/2؛ كحالة، معجم المؤلفين، 114/11، 149).

²¹¹ سورة التغابن، 14/64.

²¹² سورة الأنفال، 28/8؛ سورة التغابن، 15/64.

²¹³ سورة النجم، 17/53.

²¹⁴ سورة الأعراف، 185/7.

HACI BAYRAM VELİ'NİN TESİR HALKASI



Prof. Dr.
KADİR ÖZKÖSE
Bozok Üniversitesi Rektör Yardımcısı

Özet

Ebu Hamiduddin Aksarayı'nın halifesi olan Hacı Bayram Veli, Anadolu'nun ilk yerel tarikatının kurucusudur. İlmi kişiliği ile birlikte tasavvufi şahsiyeti ile tanınmış, Anadolu halkının hamisi olmuştur. Sultan II.Murad'ın takdirini kazanmış, medrese ve tekkeyi birleştirmiş, aktif bir şeyh özelliğini taşımıştır. Ticaret, ziraat ve sanat dallarının gelişimine katkıda bulunmuş, Türkçe'nin yaygınlık kazanmasına öncülük etmiştir. Dört şiirinden başka yazılı eser bırakmamakla birlikte, en büyük eseri yetiştirdiği talebeleri olmuştur. Hizmet, aşk ve gayreti yolunun esası kabul etmiştir. Kurucusu olduğu Bayramilik kendisinden sonra Anadolu'nun en önemli tarikatlarından biri olmuştur.

Abstract

Hacı Bayram Veli who is disciple of Abu Hamid al din Aksarayı is the founder of Anatolia's first local order. As well as his scholarly personality he is recognized with his mystical individuality. He is Anatolia people's guardian. He win the approval and support of sultan Murad II. He joined madrasa and tekke together. His was an active sheikh. He developed trade, agriculture, art, skill and learning in Anatolia. Turkish language was widespread in his period. Although he left four poems, His important gifts were his disciples. The fundamental principles of his path are service, duty, worship, love and effort. Bayramiyya that it's founder is he is the most important order of Anatolia.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram Veli, Tasavvuf, Bayramiyye, İrşad, İnsan

Asıl ismi Numan b. Ahmed b. Mahmud olan Hacı Bayram-ı Veli Solfasıl köyünde dünyaya gelmiştir.¹ Erken yaşlarında ilim tahsiline başlayan Numan b. Ahmed, aklî ve şer'î ilimlere vukufiyeti tam âlim konumuna gelmiştir.² Felsefî derinliği bulunan³ ve fikhî donanımına sahip olan Hacı Bayram-ı Veli, Ankara'daki Medrese⁴ ile Bursa'daki Çelebi Sultan Mehmet Medresesi'nde⁵ müderrislik yapmıştır.⁶

1392 senesine kadar Kara Medrese müderrisliği görevini deruhte eden Hacı Bayram Velî, Ebû Hamîdüddîn-i Aksarî'nin daveti üzerine 1393 yılında Kayseri'ye gider⁷ ve kendisine intisap eder.⁸ Bu intisap Hacı Bayram-ı Veli'yi her nereye giderse şeyhi-ne eşlik edecek, şeyhine bende kılacak bir karara büründürmüştür. Şeyhi ile birlikte bir süre Kayseri'de kalan Hacı Bayram-ı Veli, Ebû Hamîdüddîn-i Aksarî'ye eşlik ederek Bursa'ya gider⁹ ve müderrisliğini Çelebi Sultan Mehmet Medresesi'nde devam ettirir.¹⁰

Ulu Camiinde verdiği hutbeyle saygınlık ve hürmet kazanan Ebû Hamîdüddîn-i Aksarâyî, benimsemiş olduğu melâmî meşrep nedeniyle bu durumdan hoşnutsuzluk duymuş,¹¹ müridi Hacı Bayram Veli ile birlikte Bursa'yı terk etmiş,¹² Adana ve Suriye üzerinden Hicaz'a gidip hac vazifesini deruhte etmiştir.¹³ Ankara

¹ Harîrîzâde Kemâleddin, *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyanî Selâseti't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr.430-432, V, 171b; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fî'l-Mebdeî ve'l-Meâd*, İstanbul 1306/1889, s.233; Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, sad. H.R.Yananlı, Akabe yay., İstanbul 1986, s. 65; Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, fas.7, İstanbul 1983, s. 504; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB yay., İstanbul 1983, c. I, s. 181.

² Mehmed Mecdî Efendi, *Terceme-i Sakâiku'n-Nu'mâniyye*, İstanbul 1269, taşbasması, s.77.

³ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1991, s. 28-30.

⁴ Aynî, *Hacı Bayram Velî*, s.65;Mecdî Efendi, *Terceme-i Sakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 77; Ali İhsan Yurt, *Akşemseddin Hayatı-Eserleri*, haz. Mustafa S. Kaçalın, MÜİF Vakfı yay., İstanbul 1994, s. 21.

⁵ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Böl., no:2305-2309, c. II, s. 456.

⁶ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, s. 30-32.

⁷ Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam yay., İstanbul 1982s. 169; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, s. 34-38.

⁸ Aynî, *Hacı Bayram Velî*, s. 69.

⁹ Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, TTK yay., Ankara 1983, c. I, s. 21.

¹⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 454; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İÜEF yay., İstanbul 1981, s. 117.

¹¹ Aynî, *Hacı Bayram Velî*, s. 66.

¹² Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 454.

¹³ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 234; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 454; Aynî, *Hacı Bayram Velî*, s. 86.

Savaşından sonra 1403 yılında tekrar Anadolu topraklarına dönüp Aksaray'a yerleşmişlerdir.¹⁴

Vefat edinceye kadar şeyhi Ebu Hamid Aksarayî'nin yanından ayrılmayan Hacı Bayram Velî, şeyhinin 1412 tarihinde gerçekleşen vefatından sonra halifesi olarak emaneti deruhte etmiştir.¹⁵ Şeyhinin irtihali sonrasında Ankara'ya dönen ve meşihatini Ankara'da devam ettiren Hacı Bayram-ı Veli, Somuncu Baba'nın müritlerini şeyhinin usulüyle yetiştirmeye devam etmiş, özellikle Yusuf Hakîkî ile Kızılca Bedreddin'in seyr u sülûklarını kendisi tamamlattır.¹⁶ Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Ebheriyye tarikatlarını birleştiren bir usulle irşadını sürdüren Hacı Bayram-ı Veli,¹⁷ isminden hareketle Bayramiyye diye bilinen tarikatın pîri olur.

Hacı Bayram-ı Veli'nin tesir halkasını oluşturan en önemli unsur, onun ilmî kişiliğidir. Bir medrese mensubu olarak saygın bir kimlik kazanmış, toplum kesimlerine güven telkin etmiş, alim kimliğiyle muteber bir şahsiyet haline gelmiştir.¹⁸ Hacı Bayram Velî'nin kaleme aldığı herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Sadece dört şiirden bahsedilmektedir. Ancak o Akşemseddin, Eşrefoğlu Rûmî, Bıçakçı Ömer Dede, Yazıcıoğlu Ahmed ve Muhammed kardeşler gibi şahsiyetlerle en nadide eserleri toplumun ve devletinin hizmetine sunmuştur. Ömrünü insan yetiştirmeye adanmış, zikir, sohbet ve ders ortamlarıyla öğrencilerini ve toplum kesimlerini yetiştirmeye çalışmıştır. Hacı Bayram-ı Veli yetiştirdiği halifelerle tesir halkasını geniş coğrafyalara kadar genişletmiştir.¹⁹

İlim, hikmet, edep, ahlâk ve nasihat meclisleri olan sohbet toplantılarında Hacı Bayram-ı Veli, ehlişünnet anlayışını perçinlemiş,

¹⁴ Aynî, *Hacı Bayram Veli*, s. 87.

¹⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 454; Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli*, c. I, s. 22; Şinasi Çoruh, *Emir Sultan*, Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz, s. 154.

¹⁶ Aynî, *Hacı Bayram Veli*, s. 87; Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli*, c. I, s. 22; Yurt, *Akşemseddin* s. 21.

¹⁷ Harîrîzâde, *Tibyân*, c. V, vr. 172b; Vicdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*, s. 33.

¹⁸ Gönül Öney, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1971, s. 66-69.

¹⁹ Fuat Bayramoğlu'na göre Hacı Bayram Veli'nin halife sayısını yirmi sekiz (Bkz. Bayramoğlu, Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli*, c. I, s.48-57), Sarı Abdullah altı (Bkz. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, s.144-145), Sâdık Vicdânî ondört (Bkz. Sadık Vicdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye-Tarikatları ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s.28), Hüseyin Vassâf onüç (Bkz. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s.466), Mehmet Ali Aynî sekiz (Bkz. Aynî, *Hacı Bayram*, s.154) olarak vermektedir.

dergâhta günün sabah ve yatsı namazlarından sonra zikir meclislerini kurmuş, öğle vakitleri camide tefsir, fıkıh, hadis, kelam, felsefe ve tasavvuf sohbetleri düzenlemiş, Mahmûd Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı eserini okuyup şerh etmiş,²⁰ müritlerine ilmî ve ahlâkî sohbetler yapmıştır.²¹

İleri düzeyde Arapça ve Farsça bilgisine sahip olmasına ve medrese müderrisi olarak hizmet vermesine rağmen o, gündelik hayatta Anadolu halkının konuştuğu Anadolu Türkçesini tercih etmiş, şiirlerini sade Türkçe ile yazmış, dört şiirinden üçünü hece vezniyle yazmış ve yetiştirdiği halifeleri eserlerini çoğunlukla Türkçe yazmıştır.²²

İnce Bedrettin'i Fahreddin Irakî'nin *Lemeat'*ını Farsçadan Türkçeye tercüme etmesi için görevlendirmiştir.²³ Bir diğer halifesi Şeyh Ulvan Şirazî, Sa'deddin Mahmud Şebusturi'nin *Gülşen-i Raz'*ını tercüme etmiştir. Halifelerinden Yazıcızade Muhammed'in *Muhammediyye* eseri ile Ahmed Bîcan'ın *Envaru'l-Aşikin'i* bu duyguyla kaleme alınan iki önemli eser olmuştur.²⁴

Hacı Bayram-ı Veli'nin tesir gücünü gösteren bir diğer özelliği yapıcı ve ikna edici üslubudur. Tahkikat sürecinde Sultan II. Murad'ın huzurunda sergilediği vakur tavrı, Sultanla gerçekleşen etkileyici sohbeti hakkındaki kuşkuların izale olmasına, Sultan nazârında saygın kimlik kazanmasına yol açmıştır. Yine Gelibolu'da görüştüğü Yazıcızade kardeşlerin kendisiyle mülâki olduktan sonra kendisine bende oluşları Hacı Bayram-ı Veli'nin çevresindeki lere güven telkin eden kişiliğinin birer göstergesidir.²⁵

Hacı Bayram-ı Veli'nin tesir halkasının genişlemesine yol açan bir diğer özelliği içtimaî dayanışmaya verdiği önemdir. Toplumsal tabakalar arasında kurduğu köprüler, toplumun farklı kesimleri ortak hedefte birleştirmesi, toplum kesimlerinin birlikte hareketlerini

²⁰ Cebecioglu, "Hacı Bayram Veli", *Allah Dostları*, c. VII, s. 341.

²¹ Molla Abdurrahman Câmî, *Neşehâtü'l-Üns*, çev. Bursalı Lâmi Çelebi, İstanbul 1270/1854, s. 834; Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, c. I, s. 60.

²² Cebecioglu, *Hacı Bayram Veli*, s.114,172-4.

²³ Ayni, *Hacı Bayram Veli*, s.105; Yılmaz, Aziz Mahmud Hüdayi, s.171.

²⁴ Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s.126; Ayni, a.g.e., s.103; Yılmaz, a.g.e., s.172.

²⁵ Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, fas.;7, İstanbul 1983, s. 504; Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi*, s. 171.

sağlaması toplumsal birlikteliğin doğmasına yol açmıştır. Bu durumun en açık göstergesi Anadolu'da mahsulün imece usulü ile kaldırılmasını âdet haline getirmesidir.²⁶ Halkı ve yakın çevresini çalışma hayatının içerisinde aktif biçimde yer almaya davet eden Hacı Bayram-ı Veli dergâhını mesleki formasyona sahip kişilerin buluşma noktası haline getirmiştir.²⁷ Akşemseddin Muhammed b. Hamza (1389-1459), Yazıcıoğlu Muhammed (ö.1453?), Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân (ö.1453'den sonra), Şeyh Salahaddin, Germiyanoglu Şeyhî (ö.1439) ve Molla Zeyrek (ö.1474) gibi müritlerini tedris faaliyetlerinde görevlendirirken, bakırcı olarak şöhret kazanan Baba Nahnâsî-i Ankaravî, tüccar olarak bilinen Akbıyık Meczûb Sultan (ö.1457), bıçakçı adıyla maruf Emir Sikkînî Ömer Dede (ö.1496)²⁸ gibi müritlerinin de değişik meslek dallarında yetişmelerini sağlamıştır. Meslek erbabı ve esnaf teşekküllerinin sorunlarıyla yakından ilgilenen Hacı Bayram-ı Veli bu yapıcı tutumundan dolayı Ankara ahileriyle yakın temas içerisinde olmuş, Ahi zaviyesi mensupları Hacı Bayram dergahı müdavimlerinden olmuştur.²⁹ Çünkü bu çabalarıyla Hacı Bayram-ı Veli, Ahiliğin ruhunu yaşatmıştır.³⁰

Çalışma hayatına katılmayı, mesleki eğitimin yaygınlaşmasını, toprağın işletilmesini, esnafın desteklenmesini, üretimin artırılmasını hedefleyen, el emeğine alın terine önem veren, çiftçilerin pîri konumuna gelip ziraî faaliyetlere öncülük eden Hacı Bayram-ı Veli bu tür faaliyetleriyle göçebe kitlelerin yerleşik hayata geçmesini sağlarken, hasta, yaşlı, dul, bakıma muhtaç, engelli, fakir ve miskin kesimlerin de koruyup kollanmasına öncülük etmiştir. Toplumun fakir ve zengin kesimleri arasında köprü işlevi görmüş, fakirlerin ıstırabını dindirmeye çalışmış, sadaka, zekat ve infakı bizzat kendi girişimleriyle işlevsel hale dönüştürmüştür. Yardım sadıkları teşekkül ettirmiş, fakir ve yetimle-

²⁶ Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 456; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Ankara 1964, s. 117-126; Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, İstanbul 1978, c. II, s. 228.

²⁷ Yılmaz, *Aziz Mahmud*, s. 171; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 121-122.

²⁸ Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 473, 475, 483, 489, 492.

²⁹ Sadi Bayram, "Hacı Bayram Veli ve Tarihe Bağlılık", *Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildirileri*, c. I, s. 32.

³⁰ Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 63, 188.

re karşı toplum kesimlerini duyarlı olmaya çağırmıştır.³¹ Fakir fukara için yardım sandıkları kuran Hacı Bayram-ı Veli, yoksullara kol kanat germiştir.³²

Hacı Bayram-ı Veli'nin en önemli tesiri Anadolu'da siyasi birliğin sağlanmasındaki katkısıdır. Kendisiyle yaptığı sohbetler, sorduğu soruşturma içerikli sorulara verdiği cevaplar karşısında Hacı Bayram Veli'nin kurduğu tarikatının sünni, milli, devlete bağlı olduğunu, kendisinin de ilmi kariyeri yüksek bir alim, evliyaullahtan bir şâhsiyet olarak devletin doğu sınırında birliğin, bütünlüğün sağlanmasında önemli bir rol oynadığını gören ve anlayan II. Murad, Hacı Bayram Veli'ye saygı duymaya başlar. Hacı Bayram Veli'ye duyduğu yoğun sevgi ve saygı gereği II. Murad, zamanla onun adına vakıflar, zaviyeler ve mahalleler kurarak ona iltifatta bulunmuştur.³³ Sultan II. Murad'la bu denli samimi sohbet toplantıları gerçekleştiren Hacı Bayram-ı Veli Eski Cami'de verdiği vaazlarıyla halkı irşat etmiş, toplumsal birliği sağlayıcı konuşmalar yapmıştır.³⁴

Edirne'de Sultan II. Murad kendisine duyduğu derin saygıdan dolayı Hacı Bayram Veli'nin müridlerine vergiden muafiyet imtiyazı verir. Ankara'ya döndüğün de vergiden kurtulmak isteyen herkes, Hacı Bayram Veli'nin etrafında toplanıp ona mürid olmaya başlar. Sonuçta öyle olur ki, devletin vergi memurları Ankara ve civarından vergi toplayamaz hale gelir. Ortada açıkça bir suistimal, istismar söz konusudur. Yönetim bu duruma engel olmak için “ekseri nas, suretlerini cenab-ı şerifinizin dervişan-ı ziyıyne (kılığına) münselik etmişlerdir. Ne miktar dervişanınız varsa, i'lam buyurasız ki, ona göre amel oluna”³⁵ mealinde bir mektubu, Hacı Bayram Veli'ye gönderir.

Hacı Bayram Veli, bu mektup üzerine sahte ve gerçek müridleri ayırdetmek için dellallara “bizden bey'at eyleyen fukaraya ziyafe-

³¹ Taşköprüzâde Ahmed İsmâüddin, *Terceme-i Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, İstanbul 1269/1852, s. 240-241; Harîrîzâde, Tıbyân, c. I, vr. 173a; Mahir İz, *Tasavvuf*, haz. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 214; Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi*, s. 170.

³² Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli*, c. I, s. 42.

³³ Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli*, c. I, s. 27.

³⁴ Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli*, c. I, s. 26; Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi*, s. 170.

³⁵ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, s.239.

timiz var”³⁶ diye îlânlar yaptırır. Kendisi Kanlıgöl mevkiinde, yüksek bir yerde çadır kurdurur. Bağlı dervişleri gelir, çadırın etrafında toplanırlar. Hacı Bayram Velî elinde büyük bir bıçakla çadırın önüne çıkıp “Dervişler! Bana iradet getürenleri, bugün, fisebilillah kurban eylesem gerektür”³⁷ şeklinde bir konuşma yapar. Bu imtihanı biri kadın diğeri erkek iki mürid kabul eder. Bu iki derviş çadırın içine girdikten sonra, önceden hazırlamış olduğu koyunu kesen Hacı Bayram Velî'nin gerçekten de ciddi olduğunu düşünen topluluk, bu adam şaşırmış diyerek dağılırlar. Bunun üzerine Hacı Bayram Velî, Sultan II. Murad'a mektup yazarak “hâlâ bir buçuk derviğim vardır, gayrı yoktur”³⁸ diye durumu arzeder³⁹.

Ülkenin doğu sınırında dini, içtimai ve iktisadî açıdan bir istikrar unsuru olarak benimsenmesinden dolayı, 1423 yılının ilk aylarında kardeşi II. Mustafa'ya karşı düzenlediği Germiyan Seferi sırasında Hacı Bayram Velî ile görüşen II. Murad, kendisine vezirlik tekinde bulunur, fakat o bu teklifi reddeder.⁴⁰

Sultan II. Murad'ın yaptırdığı Uzunköprü'nün temel atma töreninde dua yapması istemiyle çağrılan Hacı Bayram Velî 1426 yılında Emir Sultan'ın da iştirak ettiği bu tören için ikinci kez Edirne'ye gider.

1429 yılında hastalanıp vefat eden Emir Sultan'ın cenaze namazını kıldıran Hacı Bayram Velî bundan dört ay sonra tekrar Edirne'ye gider. Bu üçüncü gidişin hangi sebeple olduğu bilinmezken, Risale-i Beşir'de anlatıldığına göre bu seyahat esnasında Hacı Bayram Velî o sıralar henüz kundakta bir çocuk olan II. Mehmed'le, halifesi Akşemseddin'i işaret ederek, İstanbul'un bunların döneminde fetholacağı keşfini, müjdesini Sultan'a bildirir. Sultanın çocuğun eğitimini üstlenecek birinin tayinini istemesi üzerine Hacı Bayram Velî de Akşemseddin'i II. Mehmed'in terbiye ve eğitimiyle görevlendirir⁴¹.

³⁶ Aynı eser, s.239-240.

³⁷ Aynı yer.

³⁸ Aynı yer.

³⁹ Aynı, Hacı Bayram, s.107; Bayramoğlu, a.g.e., c.I., s.33-4.

⁴⁰ Vassâf, Sefine, c.II,s.456.

⁴¹ Bayramoğlu, a.g.e., c.I., s.26; Yurt, Akşemseddin s.26.

Daha sonraki dönemde İstanbul'un fethine Akşemseddin, Akbıyık Meczub, Kızılca Bedrettin gibi müridlerinin katıldığını görüyoruz. Fatih Sultan Mehmet de İstanbul'un fethi sırasında, varlığını kuvvetle sürdüren sünni tarikatlar bulunmasına rağmen fetihle özellikle Bayramilerin bulunmasını arzu etmiştir. Fatih'in manevî güç kaynağı olarak, Akşemseddin ve Akbıyık Meczub'u yanında bulundurması Hacı Bayram Velî'nin bir zamanlar babasına verdiği fetih müjdesi ile ilgili keşfin âdetâ doğrulayıcısı gibi gözükmektedir⁴².

Anadolu, Mısır ve Rumeli'de yayılan Bayramiyye Tarikatı, Hacı Bayram Velî'den sonra, Akşemseddin'in kurduğu Şemsiyye-i Bayramiyye ve Ömer Sikine'nin kurduğu Melâmiyye-i Bayramiyye ile iki ana kola ayrılmıştır. Daha sonra İbrahim Tennuri'nin Tennuriyyesi, Himmet Efendi'nin Himmetiyesi, Saruhanlı İlyas'ın İseviyyesi, Aziz Mahmud Hüdayi'nin Celvetiyyesi ve İnce Bedrettin'e nisbet edilen bir şube ile çeşitli yan kollara ayrılmıştır⁴³.

Ancak Bayrami Melamilerinin, vahdet-i vücud telakkilerini ötede beride sakınmadan anlatmaları, siyasi otorite tarafından takibata uğramalarına, bazı acı sonuçların doğmasına sebep olmuştur. Melami şeyhlerinden İsmail Maşuki, Şeyh Hamza Bali, Şeyh Beşir Ağa şeyhulislam fetvalarıyla idam edilirken, Şeyh Bünyamin Ayaşi ve Muhammed Ankaravi haklarında duyulan şüphe üzerine hapsedilmişlerdir. Şeyh İdris Muhtefî ise Terzi Ali Efendi adıyla kendini gizleyerek kırk altı yıl Şeyhlik yapmıştır⁴⁴. Bu tatsız olaylar, daha sonraki dönemlerde Melâmiyye-i Bayramiyye mensuplarını gizlenmeye sevketmiş ve bunun sonucu olarak, tarihi seyri içinde tarikat silsilesi tesbit edilemez hale gelmiştir.

Melâmiyye dışındaki Bayramiliğin diğer kollarında ise siyasi etkinlik görülür. Mesela, Akşemseddin'in Fatih Sultan Mehmed ile, Baba Yusuf Seferihisari'nin II. Bayezid ile, Aziz Mahmud Hüdayi'nin III. Murad başta olmak üzere çeşitli Osmanlı padişahları ile ilişkileri oldukça iyidir. Adını zikrettiğimiz bu şeyh-

⁴²Vicdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*, s. 27.

⁴³Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi*, s. 173; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf Ve Tarikatlar*, MÜİF Vakfı yay., İstanbul 1994, s.412.

⁴⁴Vicdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*, s.42.

lerin padişâhlar üzerinde az veya çok tesirleri bulunmaktadır. O nedenle Bayramilerin siyasi etkinliği tarih boyunca süregelmiştir.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, **Tasavvuf Tarihi**, A.Ü.İlahiyat Fak.yay., Ankara 1986, s.130.
- Ataî, Nev'îzâde, **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâyık**, İstanbul 1268/1852, s.64.
- Aynî, Mehmed Ali, **Hacı Bayram Velî**, İstanbul 1343/1924
- Banarlı, Nihat Sami, **Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi**, fas.:7, İstanbul 1983
- Barkan, Ömer Lütfi, "Kolonizatör Türk Dervişleri", **Vakıflar Dergisi**, sayı. II., İstanbul 1974, s.283.
- Bayramoğlu, Fuat, **Hacı Bayram Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı**, TTK yay., Ankara 1983.
- Bayram, Sadi, "Hacı Bayram Velî ve Tarihe Bağlılık", **Hacı Bayram Velî sempozyumu Bildirileri I**, s.32.
- Bilge, Mustafa, **İlk Osmanlı Medreseleri**, İÜEF yay., İstanbul 1981,
- Bursalı, Mehmed Tâhir b. Rifâât, **Hacı Bayram-ı Velî**, İstanbul 1341/1925.
- Burusevî, İsmail Hakkı, **Silsilenâme-i Celvetî, Silsiletü't-Tarikati'l-Celvetiyye**, İstanbul 1291/1874, tasbasması.
- Cebecioğlu, Ethem, **Hacı Bayram Velî**, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1991
- Çoruh, Şinasi, **Emir Sultan**, Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz,
- Danışmend, İsmail Hami, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, İstanbul 1971,
- Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, Marifet yay., İstanbul 1983,
- Gibb, E.J.W., **History of Ottoman Poetry**, London 1958,
- Gölpınarlı, Abdülbaki, **Melâmilik ve Melâmiler**, İstanbul 1931
- Gölpınarlı, Abdülbaki, **Tasavvuftan Dilimize Geçen deyimler Ve Atasözleri**, İstanbul 1977,
- Günay, Umay, "Hacı Bayram Velî'nin hayatı ve Eserleri", **Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri I**, Ankara 1990, s.74.
- el-Hafnî, Abdülmün'im, **Mu'cemu Mustalahâtî's-Sûfiyye**, Beyrut 1980,
- Harîrizâde Kemâleddin, **Tibyanü Vesâilî'l-Hakaik fî Beyani Selâseti't-Tarâik**, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr.430-432, V, 171^b;
- Hüseyin Gazi, **İslam Tarihi Dersleri**, AÜİF yay., Ankara 1982, s.110-111.
- İz, Mahir, **Tasavvuf**, İstanbul 1969
- Kabaklı, Ahmet, **Türk edebiyatı**, İstanbul 1978, c.II, s.228.
- Karadeniz, Zeria, **Hacı Bayram Velî**, İstanbul 1964.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip, **Seyyid Nesimî Divânından Seçmeler**, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı yay., I.baskı, İstanbul 1973,

- La'lizâde, es-Seyyid Abdülbakî Efendi, **Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyyeden Tâife-i Melâmiyyenin An'ane-i İrâdeleri ve Keyfiyyet-i Suhbetleri ve Aşk-ı Muhabbetullahâ Cümleden Ziyâde Rağbetleri Beyanındadır**, İstanbul 1156/1743, taşbasması,
- Mehmed Mecdî Efendi, **Terceme-i Sakâiku'n-Nu'mâniyye**, İstanbul 1269, taşbasması,
- Melzig, Herbert, **XV.Asır Başında Dünya Mukadderâtını Tâyin Eden Türk Orduları**, çev.Cemil Ziya Şanbey, Çituri Biraderler bas., İstanbul 1941
- Menage, V.L., "Hâdjdi Bayram Wali", **Encyclopaedia of Islam**, II.baskı, Leiden 1986.
- Molla Câmî, Abdurrahman, **Nefehâtü'l-Üns**, çev.Bursalı Lâmi Çelebi, İstanbul 1270/1854,
- Okhan, Mehmet Ali, **Hacı Bayram Velî**, Ankara 1950,
- Öney, Gönül, **Ankara'da Türk Devri Yapıları**, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yay., Ankara 1971
- Pakalın, Mehmet Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, MEB yay., İstanbul 1983,
- Rifât Efendi, Kilisli (Rifat Bilge), **Lügat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye**, Mahmud Bağ Matbaası, İstanbul 1299,
- Rûmî, Eşrefoğlu, **Müzekki'n-Nüfûs**, neş.İsmail Efendi, Şirket-i Sahafiyye Matbaası, İstanbul 1321/1905,
- Sarı Abdullah Efendi, **Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebdei ve'l-Meâd**, İstanbul 1306/1889,
- Şapolyo, Enver Behnan, **Mezhepler ve Tarikatlar tarihi**, Türkiye yay., İstanbul 1964,
- Taşan, Berin, **Merzifonlu Şeyh Abdürrahim Rumî**, İzmir 1975,
- Taşköprüzâde, Ahmed İsâmüddin, **Terceme-i Şakâiku'n-Nu'mâniyye** İstanbul 1269/1852,
- Ülken, Tefekkür Tarihi,
- Trimingham, J.Spencer, **The Sûfî Orders in Islam**, London 1971, s.71.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, **Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr**, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Böl., no:2305-2309.
- Yaltkaya, M.Şerefeddin, "Bedreddin Simavî", **İslam Ansiklopedisi**, MEB yay..
- Yılmaz, Hasan Kamil, **Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı**, Erkam yay., İstanbul 1982
- Yurd, Ali İhsan, **Fatih'in Hocası Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri**, Fatih Matbaası, İstanbul 1972,

ZİYARET FENOMENİ BAĞLAMINDA HACI BAYRAM-I VELİ TÜRBESİ VE TESİRLERİ

In the Context of the Visiting Phenomenon on Hacı Bayram-ı Veli
Tomb and its Effects



Doç. Dr.

İHSAN ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ihsanapcioglu@yahoo.com

Özet

Popüler dindarlık, dinin öğretilerinin halk kitleleri tarafından yeniden şekillendirilmesinin ortaya çıkardığı bir dindarlık tipidir. Ülkemizde bu tür dindarlığın en canlı örneklerinin sergilendiği mekânlar olan türbeler, ziyaret fenomeni bağlamında pek çok inanç ve ritüele ilişkin popüler eğilimlerin gözlemlenebileceği bir özelliğe sahiptir. Ziyaret fenomeni bağlamında popüler dindarlığın ülkemizdeki önemli gözlem alanlarından birini oluşturan türbelerin halkın sosyal psikolojisi üzerindeki etkilerinin incelendiği bu çalışmada, ziyaretçilerin Hacı Bayram-ı Veli Türbesi'nde icra ettikleri ritüeller üzerinden dini-toplumsal eylemlerine yükledikleri anlamın çeşitli görünüşleri ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Araştırma sonucunda, ziyaret fenomeninin ülke genelinde olduğu gibi Hacı Bayram-ı Veli Türbesi özelinde de önemini koruduğu görülmüştür. Bu bağlamda ziyaretçilerin türbede manevi bir ortamda olma hissi yaşayarak huzur bulduklarını, günahkârlık duygularının hafiflediğini, iç sıkıntılarının kurtulduklarını, kaygı ve umutsuzluk duygularından sıyrıldıklarını ve türbe ziyaretinin kendilerini yücelttiğini ifade ettikleri tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Popüler Dindarlık, Ziyaret Fenomeni, Maneviyat, Hacı Bayram-ı Veli Türbesi.

Abstract

Popular religiosity, is a type of religious cultivation that is exhibited by re-shaping caused by the masses. The most vivid examples of this type of religiosity in our country are manifested in tomb locale, which features popular trends that can be observed regarding many beliefs and rituals in the context of the visiting phenomenon. In the context of the visiting phenomenon, tombs which constitutes one of the most important observations in the area of popular religiosity in our country, this study will examine the ramifications it has on the psychology of people who visit Hacı Bayram-ı Veli Tomb through the rituals and practices they perform and the variety of meanings they attribute to religious

behaviour and social activities. As a result of this research, the visiting phenomenon across the country, Hacı Bayram-ı Veli Tomb in particular, continues to maintain its importance. In this respect, visitors claim they find peace of mind and experience a feeling of spirituality in the environment of the tombs including alleviated feelings of sinfulness and guilt, escape from inner struggles, anxiety and feeling of hopelessness, it has also been found that by visiting the tomb they feel elevated and exhilarated.

Keywords: Popular Religiosity, Visit Phenomenon, Spirituality, Hacı Bayram-ı Veli Tomb.

Giriş

İnsan, canlı ve cansız varlıklarla kendisi arasında psikolojik bağlar kurmaya ve onları birer psikolojik obje olarak algılamaya eğilimlidir. Bu nedenle, örneğin yakınlarımızdan bize kalan ve belki de hiçbir maddi değeri olmayan ya da hediye edilen küçük bir nesne bizim için manevi değeri yüksek bir psikolojik objeye dönüşebilir. Bu eşya ya da hediyeler, başlangıçta sadece öznel bir değere sahip olsa da, zamanla bireyi aşan bir gerçeklik alanına aktarılarak toplumsal bir nitelik kazanabilir. Bu yeni alanın adı artık “sosyal gerçeklik”tir ve bu gerçekliğin nesnel gerçeklikle ilişkisi kesilmiştir. Çünkü orada akıl ve mantık ilkeleri yerini, genellikle öznel/sezgisel yaklaşımlara bırakmıştır.¹ Sonuçta öznel gerçekliğin nesnelleşmesiyle birlikte bir tür kutsallaştırma yöneliminin ortaya çıktığı görülür. Kutsallaştırmaya dayalı bu durum, halk dindarlığı ya da popüler dindarlığın önemli bir unsurunu oluşturur.²

Popüler dindarlık, dinin öğretilerinin halk kitleleri tarafından yeniden şekillendirilmesinin ortaya çıkardığı bir dindarlık tipidir. Bu şekillendirmenin renklerini, toplumun psiko-sosyal ihtiyaçları ve dini algılama düzeyi belirler. Bu durumda, dinin temel öğ-

¹ Ali Köse & Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, s. 11.

² Tebliğimizin sınırlılıkları dolayısıyla detaylarına temas etme imkânımız olmadığından, “popüler din”, “popüler dindarlık”, “halk dini” ve “halk dindarlığı” nitelemelerini birbirine yakın anlamlarıyla kullanmayı tercih ettik. Söz konusu terkipler arasındaki benzerlik ve farklılıklara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Celaleddin Çelik, “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak-Haziran 2004, 4: 1, s. 215-242.

retilerini içeren kitabî dinin yerine, kültürel şartlar ve yaşama biçimleri gündeme gelir. Ülkemizde bu tür dindarlığın en canlı örneklerinin sergilendiği mekânlar olan türbeler, ziyaret fenomeni bağlamında pek çok inanç ve ritüele ilişkin popüler eğilimlerin gözlemlenebileceği bir özelliğe sahiptir.³ Sözlü geleneğe dayalı ve sözlü anlatımlar yoluyla yaygınlaşan bir semboller sistemi olarak popüler din, daha çok dayanışmacı grupların varlığında ortaya çıkmakta ve muhtemelen sınırlı dil kodlarının niteliklerini paylaşmaktadır. Folklorik öğelerle bezenen popüler dinin dili, belli bir grubun kıssalarını ve tecrübelerini içerir. Başka bir deyişle popüler dinin ahlaki düsturları, formel akıl yürütmelerden ziyade menkıbe ve kıssalar aracılığıyla yürütülür. Popüler dindarlığın yaşandığı yerlerde birçok insan için din, “*düşünülen*”den ziyade “*yaşanan*” bir şeydir. Bu özelliğiyle o, kaynağını sürekli olarak hastalık, ölüm korkusu ve doğal felaketler gibi bir takım belirsizlikler ve öngörülmeyen durumlarla ilgili kaygılardan alır.⁴

Günümüz Türkiye’sinde “halk dini” veya “halk dindarlığı” söz konusu olduğunda ise, öncelikle geniş kitlelerce kendilerine olağanüstü güçler veya haller atfedilerek kutsal bilinen ve bu bakımdan çeşitli dilek ve amaçlarla ziyaretlere konu olan adak ve ziyaret yerleri etrafında oluşmuş dinî kültür ve dindarlık biçimleri akla gelmektedir. Esasen yüksek entelektüel boyutlar içeren kitabî dindarlık karşısında bir dinî kültür biçimi olarak Müslüman Türklerin dindarlığı, daha çok sözlü kültüre dayalı güçlü bir “halk dindarlığı” türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliğiyle çeşitli unsurlara ve boyutlara sahip türbe, adak ve ziyaret dindarlığı toplum kültürü ve “*yaşanan din*”in çok önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda veli, eren, evliya, ermiş, abit, zahit, âlim, sofı, seyit, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, şehit gibi adlarla anılan kimselerin yattıkları yerler olarak bilinen yata, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi adlarla anılan kutsal mekânlar, sahip oldukları manevî güç ve meziyetler sayesinde çok önemli bi-

³ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 11-12.

⁴ Çelik, “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”, s. 226.

rer çekim merkezi olarak kalmaya ve türlü dilek, istek, amaç ve usullerle ziyaretlere konu olmaya devam etmektedirler.⁵ Bu anlamdaki ziyaretin, Türkçede oldukça yaygın kullanıma sahip olan “adak” sözcüğü ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir.⁶

Adak; Tanrı’ya, kutsal tanınan bir şahsa, türbe, mezar, ağaç, su, taş vb. bir yere, bir nesneye, herhangi bir dileğinin olması ya da yerine getirilmesi şartıyla adı bildirilerek yapılan şartlı bir vaat, bir söz, bazen şartlı bazen peşin (mum, para, seccade vb.) bir ant olarak tek başına ya da topluca yapılan davranış olarak görülmektedir.⁷ “Adak” kelimesi; çocuk sahibi olma, evlenme, zor bir durumdan kurtulma gibi amaçlara yönelik isteklerin yerine getirilmesi için yüce varlıklara, ermişlere, tapınaklara, yatırlara, ziyaretlere adanan oruç, kurban, yiyecek eşya gibi şeyleri ifade etmektedir. Ziyaret fenomeni, kendilerinde beşer üstü ilâhî güç ve kudretlerin bulunduğu inanılan birtakım mezarların, türbelerin ve ağaç, su, dağ, taş vb. gibi mevkilerin çeşitli amaç ve usullerle ziyaret edilmesini ifade eder. İnsanları buralara cezbeden şey, onlarda bulunduğu inanılan mânevî güç, feyiz ve bereket ya da fenomenolojinin diliyle ifade etmek gerekirse, kutsalın, onunla birtakım ritüel usullerle temasa geçilmesi halinde insanlara faydasının dokunacağına yönelik inanışlardır.⁸

Ziyaret fenomeninin, toplumsal olaylarla daima bir etkileşim içerisinde olduğu, çevresindeki sosyoekonomik ve kültürel faktörlerden etkilendiği ve öteki toplumsal olayları da etkilediği görülmektedir. Bununla birlikte ziyaret fenomeni etrafında geliştirilen inanç ve uygulamalar toplumdan topluma ve kültürden kültüre farklılıklar arz etmektedir. Bu yönüyle onun toplumun dini, sosyal ve kültürel yaşantısı ile iç içe olup bütünleştiği görülmekte-

⁵ Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2003, 15: 2, s. 7.

⁶ Ünver Günay & Harun Güngör & Vahap Taştan & Huzeyfe Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması -Kayseri Örneği-*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Erciyes Üniversitesi Marbaası, Kayseri 2001, s. 9.

⁷ Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 9.

⁸ Galip Atasagun, “Ziyaret Fenomeni”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 21: 2, s. 35.

dir. Ziyaret fenomeni, bir toplum içerisinde ve belli bir sosyokültürel ortamda hayatîyet bulması nedeniyle aynı zamanda toplumsal bir olgudur.⁹

Ziyaret fenomeni bağlamında popüler dindarlığın ülkemizdeki önemli gözlem alanlarından birini oluşturan türbelerin halkın sosyal psikolojisi üzerindeki etkilerinin incelendiği bu araştırmada, ziyaretçilerin türbede icra ettikleri ritüeller üzerinden dini-toplumsal eylemlerine yükledikleri anlamın çeşitli görünümünü ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu çalışma anket, mülakat ve gözlem teknikleri kullanılarak Türkiye genelinde 23 ilden 30 türbeyi kapsayan bir araştırma¹⁰ çerçevesinde Ankara'nın Ulus semtinde bulunan Hacı Bayram-ı Veli Türbesi ziyaretçilerinden elde edilen verilerin yeni gözlem ve bulgularla desteklenmesi üzerine kurulmuştur. 2010 yılında tamamlanan söz konusu araştırmada kota örnekleme tekniğine göre belirlenen 100 kişiye anket uygulanmış, bunlardan çeşitli sebeplerle 14 tanesi değerlendirme dışı bırakılmıştır.

Bu araştırma aradan geçen yaklaşık 6 yıllık bir sürenin ardından saha verilerine dayalı olarak yeni gözlem ve görüşmeler yoluyla güncellenmiştir. Böylece her iki araştırmada elde edilen sonuçların karşılaştırılma imkânı elde edilmiştir. Araştırmanın temel amacı, ülkemizin farklı bölgelerinden örneklem alınan türbelere kimin, neden, niçin gittiğini ve orada ne tür ritüeller icra ettiğini tespit etmektir.¹¹ Araştırmanın bulgularına geçmeden önce Hacı Bayram-ı Veli'nin hayatına, sosyo-kültürel hayattaki rolüne, kendisine atfedilen bazı menkıbelere ve Türbe'nin özelliklerine kısaca temas edilmesi yararlı olacaktır.

1. Hacı Bayram-ı Veli ve Sosyo-Kültürel Hayattaki Rolü

Asıl adı Numan olan Hacı Bayram-ı Veli, bir çiftçinin en büyük oğlu olarak, Ankara'nın Solfasıl köyünde, 14. asrın ilk çeyreğin-

⁹ Muammer Ak, "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2015, 9: 18, s. 281.

¹⁰ Bu araştırma, Ali Köse ve Ali Ayten tarafından *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları* başlığı ile yayımlanmış olup burada söz konusu esere atıfta bulunmaktadır.

¹¹ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 317.

de dünyaya geldi. Yetişme yılları hakkında net bilgilerin olmadığı Hacı Bayram-ı Veli'nin ilk olarak müderris olarak görev yaptığını ve bu yerin Ankara'da Kara Medresesi olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz. Daha sonra ise Hacı Bayram-ı Veli, Bursa'da Çelebi Sultan Mehmet Medresesinde müderrislik yapmıştır. Burada halk arasında daha çok 'Somuncu Baba' olarak bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayı'den el almıştır. Hacı Bayram-ı Veli'nin müürşidi ile bu buluşması kurban bayramına denk geldiği için "Numan" olan adı unutulmuş ve bu tarihten itibaren genellikle "Bayram" olarak anılmaya başlamıştır. Müderrislik yapan Hacı Bayram-ı Veli'yi tasavvufa sürükleyen başlıca neden dönemin toplumsal, ahlaki ve siyasi bozukluklarıdır. Nitekim bu dönem, Ankara Savaşı'nın yaşandığı ve Anadolu'nun yavaş yavaş Türkleştiği sıkıntılı bir zaman dilimine rastlar.¹²

Hacı Bayram-ı Veli, Ankara'ya dönüşünden sonraki 1412-1420 yılları arasında zaviyesini, Ankara kalesi yakınında eski Hıristiyan mabedi Augustus tapınağının bitişiğindeki bir tepe üzerinde (bugünkü Ulus'ta) kurmuştur. Ancak o, Augustus tapınağını yıktırmamış, aksine bu tapınağı Akmedrese adı altında bir süre eğitim kurumu olarak kullanmıştır. Bu uygulama Hacı Bayram-ı Veli'nin geniş hoşgörüsüne örnek olarak gösterilir. İlk şekliyle cami-zaviye olarak hizmet veren Akmedrese günümüze kadar üç kere tamir görmüş ve 1925 senesinde tekkelerin kapatılmasına dair kanunun çıkmasıyla birlikte, sadece "cami" fonksiyonunu yerine getirir bir mekân haline gelmiştir.¹³ Hacı Bayram-ı Veli, 1430 senesinde Ankara'da vefat etmiştir. Mezarı, kendi inşa ettirdiği Hacı Bayram-ı Veli Camii'nin kible tarafında bulunmaktadır. Vefatından sonra Bayrami tarikatı Melamiyye-i Bayramiyye ve Şemsiye-i Bayramiyye olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁴

Hacı Bayram-ı Veli'nin sosyal hayattaki yerini ve özellikle Ankara için önemini, Yahya kemal Beyatlı'nın "*Konya için Mevlana ne*

¹²Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, 1. Basım, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 24-35.

¹³Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 51-52.

¹⁴Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 117.

ise Ankara için de *Hacı Bayram-ı Veli odur.*” sözü veciz biçimde özetlemektedir. Nitekim Hacı Bayram-ı Veli yalnızca Anadolu’nun Türkleşmesinde ve Müslümanlaşmasında rol oynamamış, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunda da onun manevi rehberliğinden faydalanılmıştır. Öyle ki Mustafa Kemal Atatürk 27 Aralık 1919’da Ankara’ya geldiğinde, Ankara valisi kendisini öncelikle Hacı Bayram-ı Veli Türbesine götürmüştür. Yine, İlk Meclis açılacağı zaman da Hacı Bayram-ı Veli’nin maneviyatından yararlanılmış ve onun sancağı ile birlikte Kuran-ı Kerim okutularak meclis açılmıştır.¹⁵

Hacı Bayram Veli’nin günümüze kadar devam eden en önemli etkisi Anadolu’nun Türkleşmesine olan katkısıdır. O, dönemin yaygın eğilimi olan Arapça ya da Farsça eserler vermek yerine, eserlerini Türkçe olarak kaleme almış ve böylece Anadolu’da dil ve kültür birliğinin sağlanmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Hacı Bayram-ı Veli’nin dönemin sosyal hayatına etki eden tasavvuf felsefesine getirdiği bir yenilik ise, bir mutasavvıf olarak dünyayı ret ve terk yerine, onu imara yönelmesi ve çevresindekileri de bu yönde davranmaya teşvik etmesidir. O, müritlerini el emeği ile geçinmeye yönlendirmiştir. Nitekim kendisi de buğday, arpa ve burçak yetiştirerek buna somut örneklik oluşturmuştur. Böylece Orta Asya’dan Anadolu’ya gelen Türk göçerlerin yerleşik hayata geçmesini sağlamış, Anadolu’da kalıcı Türk birliğinin sağlanmasında ve Osmanlı medeniyetinin kuruluşunda önemli rol oynamıştır.

Hacı Bayram-ı Veli, etkileri günümüze kadar devam eden vakıf geleneğinin oluşumunda da önemli rol oynamıştır. O, vakıf anlayışı doğrultusunda müritleriyle birlikte diyar diyar dolaşarak zenginlerden zekât ve sadakalar toplamış, bir yardım sandığı kurmuş ve bu sandıktan tüm ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır. Öyle ki onun dervişleriyle gezerek para toplamasını yanlış anlayanlar olmuştur. Örneğin, önceleri müderris olan Akşemseddin, tasavvu-

¹⁵ Abdülkerim Erdoğan & Fuat Bayramoğlu, “Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi”, *Hacı Bayram-ı Veli Düşüncesinin Günümüze Kadar Süren Etkileri*, Elif Matbaacılık, Ankara 1986, s. 199, 203.

fa meyletmesinin ardından Hacı Bayram-ı Veli'ye intisap etmeye gelmiş, ancak onu müritleriyle para toplarken görünce vazgeçmiş ve Halep'e giderek arayışına devam etmiştir. Ne var ki daha sonra Akşemseddin, rüyasındaki bazı manevi uyarılar üzerine Ankara'ya geri dönerek Hacı Bayram-ı Veli'ye bağlanmıştır.¹⁶ Ayrıca, Hacı Bayram-ı Veli, kökeni Hoca Ahmet Yesevi'ye kadar uzanan tekke sürekli kazan kaynatma âdetini devam ettirerek gece gündüz burçak çorbası hazırlatmış; tekleden gelen geçen, zengin-fakir, büyük-küçük ve kadın-erkek herkes bu çorbadan içmiştir. Bu uygulama da döneminin vakıf anlayışını etkilemiştir.

2. Hacı Bayram-ı Veli Türbesi ve Ziyaret Fenomeni Bağlamında Kutsallık Arayışı

"Toprak" anlamına gelen Arapça "türab" kelimesinden türetilerek, evliyaya ait hem basit hem de abidevî mezarları ifade etmek için kullanılan "türbe" sözcüğü, Türkçe'de genellikle ölünün gömüldüğü yerde, kabrin üzerine yapılan binayı nitelemektedir.¹⁷ Hacı Bayram-ı Veli Türbesi, Ankara'nın Ulus semtinde, kalenin altında Augustus mabedine bitişik olarak 1412-1420 yılları arasında Hacı Bayram Veli tarafından yaptırılmıştır. Türbe, günümüzde popüler dindarlığın Ankara ve çevresindeki önemli ziyaret mekânlarının başında gelir. Bilindiği gibi türbelerin en önemli işlevi, insanların kutsalla ilişki kurmalarına ve bu yolla çeşitli problemlerine çözüm bulmalarına aracılık ederek şifa dağıtan manevi mekânlar olarak algılanmasıdır. Yaygın inanışa göre, türbelerde yatan velilerin yardımlarına mazhar olmak için çeşitli ritüeller icra etmek gerekir. Dolayısıyla türbe ziyaretlerinin dini ve kültürel içerikli pek çok unsurdan beslenir.¹⁸ Hacı Bayram-ı Veli Türbesi'nin de ziyaretçileri tarafından sergilenen çeşitli ritüellere sahne olduğu gözlemlenmektedir. Ziyaretçiler türbeye genellikle maddi ve manevi isteklerini dile getirmelerine imkân veren bu ziyaretin kendilerini

¹⁶ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 65.

¹⁷ Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", s. 9.

¹⁸ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 14.

huzura kavuşturduğuna inandıkları için gelmektedirler. Türbe sadece Ankara içinden ve çevre ilçelerden değil, Türkiye'nin farklı şehirlerinden ve hatta yurtdışından gelen ziyaretçileriyle dikkati çekmektedir. Ziyaretçiler arasında kadınların erkeklere göre türbeye daha yoğun ilgi gösterdiği görülmektedir. Bu durumun çeşitli sebepleri olmakla birlikte, cuma günleri cuma namazı kılabilmeleri için kendilerine özel bir yer ayrılmasının kadın ziyaretçi sayısının artışına katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü özellikle Cuma günü şehir dışından türbeyi ziyaret için gelenlerin sayısında önemli bir artış görülmektedir. Türbenin ziyaretçi trafiği ramazan ayında da yoğun olup renkli görüntülerin ortaya çıkmasına sahne olmaktadır.

Ziyaretçilerin büyük çoğunluğunun kadınlardan oluşmasının genel ve özel olmak üzere iki temel faktöre bağlı olduğu söylenebilir. En genel faktör, kadın dindarlığının erkeklere göre daha geleneksel, törensel, büyüsel, mistik ve duygusal bir içeriğe sahip olmasıdır. Bu açıdan türbeler, kadın dindarlığının gözlemlebileceği nadir toplumsal mekânlardandır. “Kadınların türbeye el yüz sürme gibi dokunsal; bez bağlama, kilit açma gibi büyüsel; grup halinde türbeye oturup Kur'an, mevlit, dua okuma gibi törensel ritüelleri önemsemesi bu karakterin göstergesidir. Kadınlar dilek dileme konusunda da erkeklerden ayrılmaktadır. Dilek dileyen kadınların oranı erkeklere göre daha fazladır.”¹⁹

Türbe önünde dua eden orta yaştaki kadınlardan birine türbeye “ne kadar sıklıkla geldiğini”, “burada niçin dua ettiğini” ve “duasında ne istediğini” sorduğumuzda;

“Evladım, hemen hemen her Cuma buraya gelirim. Her seferinde kendime, aileme, komşularıma, ülkeme ve ümmet-i Muhammed'e dua ederim. Kendim için sağlık, hayırlı ömür; ailem için huzur ve mutluluk; komşularımla iyi geçinme; ülkem içinse terör belasından kurtulmayı dilerim”.

cevabını vermiştir. Orta yaştaki kadınların dualarının genellikle bu çerçevede şekillendiği diğer katılımcılara ilişkin görüşme ve

¹⁹ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 48-49.

gözlemlerle de tespit edilmiştir. Katılımcıların genellikle yakın çevrelerinden başlayarak dilek ve istekte bulundukları, ancak bununla yetinmeyip ülke ve insanlık adına da isteklerini dile getirdikleri; isteklerinin yerine getirilmesi içinse çeşitli yollara başvurdıkları görülmüştür. Nitekim türbe önünde, dileklerinin gerçekleşmesi için küp şeker dağıtan insanlarla ve özellikle kadınlarla günün her vaktinde karşılaşmak mümkündür. Yasin okuyup dilekte bulunanların şeker adağı verdikleri ve dilek gerçekleşince bunu yerine getirmek için küp şeker dağıttıkları görülmektedir. Bu o kadar sık karşılaşılan bir manzaradır ki, bu uygulamadan ticari kazanç elde etmek isteyen bazı insanların bu yolla topladıkları şekerleri satarak kazanca dönüştürmeye çalıştıkları bile gözlemlenebilmektedir.

Türbelere kadınların erkeklerden daha fazla rağbet etmesinin özel faktörünü ise, “kutsal mekân arayışı” oluşturur. Zira ülkemizde camiler kadınlar açısından daha az işlevsel özelliğe sahip mekânlar görünümündedir. Bu özelliğiyle camilerin kadınlara kısmen açık olduğu söylenebilir. Erkekler açısından ise durum oldukça farklıdır. Çünkü onların cami hizmetlerine erişimi, dolayısıyla camiyle ilişki kurabilme imkânı çok daha fazladır. Günlük pratiklere nadiren katılan erkekler bile en azından cuma, bayram ve cenaze namazı gibi vesilelerle camiye gitmekte ve kutsal bir mekânda bulunma hissi yaşama imkânı bulmaktadır. Kadınlar ise camilerde elde edemedikleri bu imkânı, türbelerde telafi etmeye çalışmaktadırlar.²⁰

Türbelere dilekte bulunmak için gelenler, özellikle üniversite ve lise giriş sınavlarında başarı, iş bulma, istenilen şehre tayin, kismet açma, çocuk sahibi olma, hastalıklara şifa, ev ve araba sahibi olma gibi niyetler taşımaktadırlar. Bunun dışında türbede dua ettikleri zaman manevi huzur bulduklarını ve rahatladıklarını söyleyenlere de rastlamak mümkündür. Nitekim her hafta düzenli olarak buraya geldiğini belirten genç yaşta bir kadın ziyaretçi;

“Haftada birkaç kez ziyaret ediyorum. Eğer o hafta her zamankinden daha az gelmek durumunda kalırsam kendimi çok kötü

²⁰ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 51.

hissediyorum, içim sıkılıyor. Çünkü malum şehir hayatı bizi çok yoruyor. Günlük koşturmacalar içinde bunalıyoruz. Türbeye geldiğinde ise ferahlıyorum, rahatlıyorum, içim huzurla doluyor ve sanki ayaklarım yerden kesiliyor. Kendimi temizlenmiş ve maneviyatı artmış hissediyorum.”

diyerek ziyaret sırasında yaşadığı tecrübenin kendisini nasıl geliştirdiğini ve rahatlattığını ifade etmiştir. Esasen “insanlar günlük hayatta kendilerine iç sıkıntısı veren ya da hayatlarını radikal biçimde etkileyen travmatik tecrübeler yaşayabilirler. Bunun yanında gelecek endişesi de aynı türden olumsuzluklara yol açabilir. Böyle durumlarda insanlar hayatın olumsuzluklarını aşmak veya gelecek kaygısını yenmek için maddi çabanın yanı sıra manevi çaba da göstermek isterler. Türbe ziyareti bu tür bir manevi çaba olarak değerlendirilebilir. Böyle bir çaba ile insan başına gelenleri, başka bir ifadeyle kaderini kutsal bir atıfla anlamlandırır. Kutsal kabul ettiği bir mekânda bulunma duygusuyla rahatlar... Türbe ziyaretçileri, manevi gücüne sığındıkları bu kutsal zatların kendilerine yardım edeceğine inanmakta, problemlerle dolu olan hayatlarının kolaylaşacağını hissetmektedirler.”²¹

Türbe ziyaretçilerinin dileklerinin kabul olması için başvurduğu yöntemlerden biri de tespihle dolaşarak diğer ziyaretçilerden üç İhlas bir Fatiha okumalarını isteyip tespihi tamamlamaya çalışmalarıdır. Bu ritüeli yapanlar tamamlanmış tespihi evde kible duvarına asarak dileklerinin gerçekleşmesini beklemektedirler. Bu ritüeli yerine getiren orta yaşta bir erkek ziyaretçi şunları söylemiştir:

“Tespihim tamamlandığında duada istediklerimin de yerine getirileceğine olan inancım artıyor. Üç ihlas bir Fatiha okumanın Kur'an'ı hatmetmek kadar sevap olduğunu duymuştum. Bu yüzden tespih tamamlandığında defalarca hatim indirmiş oluyoruz. Kısa yoldan bol sevap. Daha ne isterim ki...”

Bu örnekte de görüldüğü gibi ziyaretçiler duanın gücüne sığınmakta ve başkalarını da katarak topluca yaptıkları dualarının karşılık bulacağına inanmaktadır. Yine çok sık karşılaşılan bir manzara

²¹ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 52-53.

olmamakla birlikte genç kızlar kısmet açmak için özellikle Cuma günlerinde salâ bitene kadar bir makarayı çözüp ipleri türbenin bir duvarına koymaktadırlar. Türbede yapılan ilginç bir ritüel de ev ve araba sahibi olmak isteyen insanların, yanlarında getirdikleri bir anahtarı dua ederek türbenin kilidine sokmalarıdır. Bu bağlamda yeni evlendiklerini ve kirada oturduklarını söyleyen genç bir çiftin ev sahibi olmak için sıkça ziyaret ettiklerini belirttikleri Türbe-ye ilişkin anlattıkları dikkat çekicidir:

“Ankara’ya evlendikten sonra taşındık. Ancak durumumuz el-vermediği için ev alamadık. Biz de mecburen kiralık bir ev tuttuk. Ev kirası yüksek olduğu için kiramızı ödemekte zorlanıyorduk. Çünkü eşim ev hanımı olduğu için sadece benim maaşımla geçinmemiz zordu. Bir gün komşu teyzelerden biri eşime niçin türbeye gidip dilekte bulunmadığınızı sormuş ve eşime bunun için yapması gerekenleri anlatmış. Eşim de bunları bana anlattı. Başlangıçta çok itibar etmedik. Aslında eşim de ben de çok dindar sayılmayız doğrusu. Ancak zamanla ikna olduk ve denemeye karar verdik. Ayda bir iki derken her hafta buraya gelmeye başladık. Türbeyi ziyaret ettikten sonra kiracı olarak oturduğumuz evin anahtarını Türbenin kilidine takıyorduk. Bunu birkaç ay boyunca tekrarladık ve inanılmaz bir şey oldu. Nasıl olduğunu anlayamadık ama sonuçta kiradan kurtulmuş ve ev sahibi olmayı başarmıştık.”

Genç çiftte bunun nasıl olduğunu sorduğumuzda TOKİ’den eşit taksitli ve uygun koşullarda bir ev sahibi olduklarını; hala taksitlerini ödediklerini, aylık gelirlerine yakın bir orandaki taksitlerini zorlanmadan ödeyebildiklerini belirtmişlerdir. Dileği kabul olanlar türbeye tekrar gelip küp şeker, lokum, ekmek, su vb. şeyler dağıtmaktadır. Nitekim kendileriyle görüştüğümüz katılımcılar da dilekleri gerçekleştiğinde namaz çıkışı cemaate lokum dağıttıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca bazı ziyaretçiler dilekleri gerçekleşene kadar düzenli olarak her Cuma türbeye gelmektedir. Ziyaretçi sayısı hafta sonları yüksektir. Bu örnekte de görüldüğü gibi düzenli olarak gelen ziyaretçilere göre buradaki her dilek ve

yapılan her dua gerçekleşmektedir. Türbeye düzenli olarak gelenler genellikle Ankara içinde yaşayanlardır.

Elli yaşlarında, Ankara’da yaşayan bir kadın ziyaretçi her Cuma buraya geldiğini ve burada dilediği her şeyin gerçekleştiğini; nitekim kızının Ankara’ya tayin edildiğini ve çocuk sahibi olduğunu, oğlunun üniversiteyi kazandığını, kendi hastalığına şifa bulduğunu anlatmıştır. Türbe bahçesinde insanlar, tanımadıkları insanlara, dileklerinin gerçekleşmesi için okunması gereken duaları vermekte ve bu kısa sohbet esnasında buraya niçin geldiklerini anlatarak birbirleriyle derinliklerini paylaşmaktadırlar. Ziyaretçilerin çoğunluğunu yine kadınlar oluşturmaktadır. Özellikle kadınlar açısından bakıldığında, türbeler dini tatminin yanı sıra yeni sosyal ilişkiler kurulmasına aracılık eden bir işlev üstlenmektedir. Hatta birçok yaşlı kadın için türbe ziyareti ve orada akrabalarıyla vakit geçirmek yaşlılıkla başa çıkmanın bir yolu olarak görülmektedir. Nitekim yetmişli yaşlarında bir kadın ziyaretçi Türbe ziyaretinin kendisi için ne anlama geldiğini anlatırken;

“Eşim vefat edeli yaklaşık on yıl oldu. Hayatta bir kızımдан başka kimsem kalmadı, o da uzakta, haftada bir kez telefonlaşıyoruz o kadar. Sağ olsunlar komşularım çok iyi. Her ihtiyacıma koşuyorlar. Ancak yine de yalnızlık kötü. Ben de haftada birkaç kez buraya gelip dua ediyorum. Her gelişimde karşılaştığım insanlar olduğu gibi yeni tanıştıklarım da oluyor. Dua edip onlarla dertleştiğimde rahatlıyorum. Sıkıntılarımla unutuyorum. Bazen birlikte ağlıyoruz. Yaşlılık zor ama benden daha yaşlı ve zor durumda olanları görünce Rabbime şükrediyorum.”

diyerek ziyaretin kendisi açısından bir tür manevi ve psikososyal destek işlevi gördüğüne işaret etmiştir. Bu özelliğiyle türbe ziyareti bir “sosyalleşme platformu”na da dönüşmektedir. Çünkü bu ziyaretler sırasında kendileriyle aynı ya da benzer problemler yaşayan insanlarla karşılaşmak ve onlarla dertleşmek ziyaretçileri rahatlatmaktadır. Böylece türbeler, bir tür “problem paylaşım alanı” işlevi de görmektedir.²²

²²Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 55.

Türbe önünde sünnet olmuş çocuklara, nikâh masasından gelen yeni çiftlere özellikle hafta sonlarında sıkça rastlanmaktadır. Birçok kişi hayatta iken sıkça ziyaret ettiği bu mekânda son yolculuğa uğurlanmayı, yani cenaze namazının burada kılınmasını vasiyet etmektedir. Özellikle yaşlılar arasında cenaze namazının burada kılınmasını isteyenlerin oranının çok yüksek olduğu görülmüştür. Bu bağlamda ileri yaştaki bir erkek ziyaretçinin söyledikleri manidardır:

“Oğlum, çok yaşadık çok... Peygamberimiz bile altmış üçünde gitti. Ben daha ne isterim, seksen yıl ömür vermiş bana. Bundan sonra tek bir dileğim kaldı. O da cenazemi bu yüce zatın yanından kaldırsınlar. Torunlarıma vasiyet ediyorum. Kimsem kalmadı onlardan başka. Çok günahkârım ama bu Allah dostunun yüzü suyu hürmetine Rabbim Peygamberimize komşu olmayı nasip etsin hepimize.”

Özetle belirtmek gerekirse, “ziyaretçiler türbede manevi bir ortamda olma hissi yaşayarak huzur bulduklarını, günahkârlık duygularının hafiflediğini, iç sıkıntılarından kurtulduklarını, kaygı ve umutsuzluk duygularından sıyrıldıklarını ve bu tür yerleri ziyaret etmenin kendilerini yücelttiğini”²³ ifade etmektedirler.

Değerlendirme ve Sonuç

Hacı Bayram-ı Veli Türbesi özelinde elde edilen bulgulardan hareketle şu sonuçlara ulaşmamız mümkündür: Türbeler, her şeyden önce kadını erkeği, yaşlısı genci, zengini fakiriyle toplumun tüm kesimlerinin ziyaret mekânlarıdır. Dindarlık seviyeleri, din algıları, eğitim düzeyleri, sosyo-ekonomik durumları ne kadar farklı olursa olsun, bu mekânlar farklı insanları benzer gayeler etrafında ortak bir mekânda buluşturmaktadır. Bu özelliğiyle türbeler, toplumsal birlik ve bütünlüğü sembolize eden yerlerdir. Bununla birlikte ülkemizde türbeler, daha çok teolojik açıdan gündeme gelmekte ve insanların türbelerde dilek dilemeleri, türbelerde yatan zatlardan medet ummaları ve çeşitli ritüeller yapmaları,

²³Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 53.

zaman zaman ilahiyatçılar tarafından eleştirilmektedir. “Diyanet” veya “İlahiyat” görüşü olarak bilinen bu salt teolojik değerlendirmeye, türbe ziyaretlerini mevcut haliyle onaylamamaktadır. Ancak, halk İslam’ı olarak adlandırabileceğimiz anlayış, bu ziyaret formlarını dinin bir gereği olarak algılamaktadır. Bu yönüyle türbeler, insanların dine tutunduklarını hissettikleri vasıtalar olarak soyut inançların, somut mekân üzerinden algılandığı yerlerdir. Din referanslı popüler kültürü en canlı yansıtan mekânlardır. Din eğer kutsalın hissedilmesi ise, bu hissin yoğunlaştığı en önemli yerler, türbeler ve camilerdir. Zira kutsal duygusu içsel bir olgu olarak insanlık tarihi kadar gerilere gitmektedir. Bir anlamda insanla birlikte var olan bu duygu insanla birlikte de tarihi serüvenini devam ettirmektedir.²⁴ Kutsallık, insanın kendisi dışındaki varlıklarla olan ilişkileri olarak da düşünülebilir. Bu bağlamda kutsal, kutsal eşya, kutsal zaman, kutsal mekân ve kutsal insan olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu özelliğiyle kutsallık, varlıkların bizatihi kendisinde bulunan bir nitelikten ziyade insanlar tarafından onlarda var olduğu zannı veya iddiası olarak algılanmaktadır. Böylece insan, inancına bağlı olarak hemcinslerini, zamanı, mekânı ve eşyayı kutsallaştırabilmektedir. İnsanın kutsal ile ilişkisinin toplumsal izdüşümünü oluşturan ve kökleri tarihin derinliklerine kadar uzanan ziyaret fenomeni, bütün dinlerin halk kitleleri nezdinde ortak değeri olarak belirginleşmekte ve farklı biçimlerde kendini hissettirmektedir.²⁵

Ziyaret fenomeninin temelinde, kutsalın merkezi olan bu mekânlarla belli usul ve ritüellerle temasa geçildiğinde kişiye fayda sağlayacağı düşüncesi yatar. Öyle ki türbelerde yatan kişilerin sağlıklarında gösterdikleri kerametler öldükten sonra da mezarlarında ya da geride bıraktıkları eşyalarda devam eder. Hatta bu kerametler çevrelerindeki ağaçlara, taşlara, kayalara ve tepelere sirayet edebilir. Bunun sonucunda bir kısım taş, kaya, tepe, ağaç ve

²⁴ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 317-318.

²⁵ Zeynep Erdem Ağoğlu, *Dini Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam-Çamlıdere* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 93.

su kaynakları kutsallık ve bereket kaynağına dönüşür. İnsanlar bu mekânlardaki kutsala ulaşmak ve buralardaki bereketi temin etmek için bazı teberrularda bulunurlar. Buna “*do ut des*” prensibi denir ki “*Ben vereyim sen de ver.*” anlamına gelir.²⁶ Ziyaretçilerin türbelerde zaman zaman dilekte bulunurken ve dua ederken burada yatan zatı vesile kılmalarının temel sebebi budur. Bu olguyu Türk insanının günlük ilişkilerinde alıstığı bir mekanizma ile de açıklayabiliriz. “Türk insanının günlük ilişkilerden çıkardığı bir ‘sosyal temsil’ algısı vardır: İstekler üst mercilere araçlar vasıtasıyla ulaştırılır. Bu algı neredeyse bir sosyal ilkedir. ‘Adamını bulmak’ tabiri, bu sosyal gerçekliği açıkça ifade eder. Türbe ziyaretlerinde de bu durumun bir yansıması görülmektedir. Bu sosyal yapı, türbelerin aracı olarak kullanılabileceği fikrinin kolayca benimsenmesini sağlamaktadır. Allah’ın huzuruna ‘hatırı sayılır’ bir aracı ile çıkma duygusunun tatmini söz konusudur. Dilekler, Allah’a yakın olduğu düşünülen ‘yüce kişiler’ aracılığıyla iletilir.”²⁷

Ataşağın’un da belirttiği gibi²⁸ ziyaret; dinî, mistik ve sihrî unsurlar taşıyan ve dünya kültür tarihinin derinliklerine kadar uzanan bir fenomendir. Kültür tarihi açısından önemli malzeme olarak karşımıza çıkan kutsal değerler, insanların sıkıntı ve ümitsizlik durumlarında derman ve ümit kapısı olarak vazgeçilmez öneme sahiptirler. Ziyaret yerleri, kutsal değerlerle özdeşleştiği ve toplumların vicdanında yaşadığı ölçüde kutsal bilinip ziyaret konusu olmaktadır. Bu haliyle ziyaret fenomeni, kolektif şuurla ilgili bir psiko-sosyal gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu şuurla, çeşitli dinî ve toplumsal etkenlere belli ölçüde bağımlı olarak toplumlarda tezahür eden, yerine göre güçlenen ve zayıflayan bir durumda hayat bulmaktadır. Bu nedenle bazı ziyaret yerleri cazibesini ve şöhretini giderek artırırken, bazıları sönükleşerek toplumsal vicdanın derinliklerine gömülmektedir. Toplumsal hayatta yaşanan değişim ve dönüşümlerin de ziyaret fenomeni üze-

²⁶ Abdülkadir Kiyak, “Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekân Anlayışı –Baskil Örneği–”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. 1, sayı: 2, s. 162.

²⁷ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 319.

²⁸ Ataşağın, “Ziyaret Fenomeni”, s. 59–60.

rinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim günümüzde modern yaşam biçimi insanları ne kadar rasyonelleştirmiş, bilim ne kadar ilerlemiş ve ekonomik seviye ne kadar yükselmiş olursa olsun, fiziksel ve ruhsal rahatsızlıklar var olduğu ve sosyo-ekonomik sorunlar insanların yaşamını bir şekilde etkilemeye devam ettiği sürece, türbelere olan ilginin de devam etmesi kaçınılmazdır. Zira modern dünya ve modern yaşam biçimi, insanların sosyal ve fiziksel güvenlik ihtiyacını sona erdirememiştir. Dolayısıyla hastalıklara çare arama, ailevi geçimsizlikleri giderme, iş-okul dileğinde bulunma ya da bireysel problemlerden kurtulma isteği insanları türbelere çeken en önemli motivasyonlar arasındadır.²⁹

Esasen maddi ya da manevi herhangi bir sıkıntısı olan kişinin bir ziyaret mekânında ettiği duadan, yaslandığı taştan, içtiği sudan ya da altında yattığı ağaçtan medet umması, manevi olarak rahatlaması ve sıkıntılarından kurtulması, o mekânın kutsallığına işaret eden emareler olarak kabul edilmektedir.³⁰ Bu nedenle insanlar türbe ziyaretini maneviyat arayışlarına cevap veren mekânlar olarak görmektedir. Ev, araba, iş sahibi olma, sınavları kazanma, evlenebilme gibi geleceğe yönelik taleplerin yanı sıra, hayata dair hâlen içinde bulunulan çeşitli sorunları aşma adına da ziyaretler yapılmaktadır. Ayrıca ziyaretçilerin önemli bir kısmı “hastalık veya sıkıntılara çare bulmak” için, çoğunlukla da tıbbî çaresizlik duygusuyla Hacı Bayram-ı Veli Türbesine rağbet etmektedir. Çünkü insanlar, hayatın olumsuzluklarını aşmak veya gelecek kaygısını yenmek için maddi çabanın yanı sıra manevi çaba da göstermek isterler. Türbe ziyareti bu tür bir manevi çaba olarak değerlendirilebilir. Böyle bir çaba ile aslında insan, başına gelenleri yani kaderini kutsal bir atıfla anlamlandırmaya çalışmaktadır.³¹ Bu bağlamda türbelerin varlığı ve türbe ziyareti, ölüm olgusunu da kabul edilebilir hale getirmekte ve böylece ölüm kaygısının aşılmasına katkıda bulunmaktadır. Çünkü türbenin mekânsal varlığı, ölüm ötesini

²⁹ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 319.

³⁰ İskender Oymak, “Elazığ Merkez ve Çevresinde Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14: 2 (2009), s. 32.

³¹ Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 318.

algılayıp kabullenmeyi kolaylaştırmakta ve ölen kişinin ruhunun var olmaya devam ettiğini canlı bir biçimde hissettirmektedir. Bu durum ziyaretçilerin psikolojik olarak rahatlamlarına ve yaşamla ölümün iç içeliğini ve ölümün hayatı tamamlayan bir unsur olduğunu kabullenmelerine katkıda bulunmaktadır.³²

Sonuç olarak Hacı Bayram-ı Veli Türbesi etrafında sergilenen inanç, ritüel ve uygulamaların, dini, mistik ve kültürel pek çok unsurdan beslendiği anlaşılmaktadır. Ziyaret fenomenini dini yaşayışla bütünleştirip meşrulaştırma eğilimi ziyaretçiler arasında kendini oldukça güçlü bir biçimde göstermektedir. İnsanlar dileklerinin karşılanması için Kur'an okumak, mevlit okutmak ve namaz kılmak gibi çeşitli ritüelleri yerine getirmektedir. Ayrıca türbeye dini ölçülere uygun olarak giyinerek ve abdestli olarak girmek gibi inanç ve ritüellere riayet edildiği gözlenmiştir. Hacı Bayram-ı Veli Türbesi, ziyaretçileri tarafından bir huzur ve ümit mekânı olarak görülmektedir. Öyle ki insanlar özellikle çaresizlik, ümitsizlik ve psikolojik sorunlar gibi sıkıntılarının giderilmesi umuduyla bu mekâna sığınmaktadır. Köse ve Ayten'in de belirttiği gibi³³ genellikle dini ve manevi gayelerle ziyaret edilen türbelerin ziyaret amacına uygun sonuçlar ürettiği düşünülmektedir. Bu nedenle türbe ziyaretinde bulunan pek çok kişi psikolojik olarak kendini rahatlamış hissetmekle kalmayıp bu ziyaretlerle kendini dini ve manevi açıdan dönüştürme imkânı da elde etmektedir. Nitekim pek çok kişi için, türbe ziyaretinin dine ve maneviyata olan ilgiyi artırıcı, hayra ve iyilikseverliğe yöneltici bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

- Ağoğlu, Zeynep Erdem (2009), *Dini Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam-Çamlıdere (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ak, Muammer (2015), "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9: 18, s. 279-296.

³²Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 319.

³³Köse & Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s. 320.

- Ataşağın, Galip (2006), “Ziyaret Fenomeni”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21: 2, s. 33-60.
- Cebecioğlu, Ethem (1991). *Hacı Bayram Veli*, 1. Basım, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çelik, Celaleddin (2004), “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4: 1, s. 215-242.
- Erdoğan, Abdülkerim & Bayramoğlu, Fuat (1986), “Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi”, *Hacı Bayram-ı Veli Düşüncesinin Günümüze Kadar Süren Etkileri*, Ankara: Elif Matbaacılık.
- Günay, Ünver & Güngör, Harun & Taştan, Vahap & Sayım, Huzeyfe (2011), *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması -Kayseri Örneği-*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, Erciyes Üniversitesi Matbaası.
- Günay, Ünver (2003). “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15: 2, s. 5-36.
- Kıyak, Abdülkadir (2012), “Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekân Anlayışı –Baskil Örneği-”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sayı: 2, s. 159-181.
- Köse, Ali & Ayten, Ali (2010), *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Oymak, İskender (2009), “Elazığ Merkez ve Çevresinde Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14: 2, s. 29-61.
- Tanyu, Hikmet (1967), *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi.

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ TEFSİRİNDE HACI BAYRAM VELİYE GÖNDERİLEN REFERANSLAR VE ANALİZLERİ

The References sent Hacı Bayram Veli in the tefsir of Ismail Hakki Bursevi And their Analyzes



Doç. Dr.

OSMAN KABAĞÇILI

Bülent Ecevit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Özet

İsmail Hakkı Bursevî Hacı Bayram Veli'nin fikirlerini benimseyen, onun Rumuzat isimli eserini şerh eden, mutasavvıf bir âlimdir. O dini konuları tartışmaktan ziyade halkı güzel ahlaka yönlendirmeyi tercih eder. Bursevî Hacı Bayram Veliden feyz alan, Üftade Hazretlerinin yolunda giden biridir. Zaten tefsirinde de Üftade Hazretleri kanalıyla Hacı Bayram Veli Hazretlerine referansta bulunur.

Bursevî Üftade Hazretleri aracılığıyla bayramiyye tarikatında raks ve musikinin olmadığına değinerek tasavvuf adabı hakkında bilgi verir. Bayramiyye tarikatında ayakta ve oturarak zikrin ve tevhit konusunun önemine işaret eder.¹ Bursevî Hacı Bayram Veli'nin tarikatındaki usule dayanarak tarikatta şekilsel dönmelerin değil, kalpteki aşkın ve davranışlardaki sadakatin önemli olduğunu belirtir.²

Bursevî, bayramiyye tarikatında kıyafetin önemli olmadığını anlatmak için Hacı Bayram Veli'nin bir öğrencisiyle Akşemseddin arasında geçen bir olayı anlatır: Hacı Bayram Veli'ye arkadaşlık eden bir sofî onun ölümünden sonra halifesi olan Akşemseddin'e gider. Onu ziyareti sırasında Hacı Bayram Veli'nin resmi tarikat kıyafetlerini hiç giymediğini bu sebeple Akşemseddin'den ona kıyafet giydirmesini ister. Akşemseddin bir ziyafet verir ve törenle bu sofîye kıyafet giydirir. Sofî orada yanmakta olan bir ateşin içine dalar ve kıyafetler yanar. Ancak kendisine bir şey olmaz. Ateşten çıkar ve Akşemseddin'e "Ey şeyh ateşte yanan kıyafette bir kıymet yoktur" der.³

Bursevî tefsirinde bir şeyhin âlim ve arif olması gerektiğine işaret ettikten sonra Bayramiyye tarikatını bu konuda örnek verir. Tarikatındaki nefiy ve ispatın zikir esnasında nasıl ortaya konulduğunu

¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, Daru'l-fıkr Beyrut, III, 244

² Bursevî, a.g.e, III, 244; VIII, 42

³ Bursevî, a.g.e, VII, 123

detaylı olarak açıklar.⁴

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Hacı Bayram Veli suya atılan bir taşın yaptığı halka izleri gibi asırlarca etkisini gösteren âlim ve mutasavvıf bir velidir. Yayılmış olduğu ilim ve feyizden sadece halk değil Osmanlı'ya yön veren birçok âlim de istifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram Veli, Bursevî, Tasavvuf, Tefsir

Abstract

İsmail Hakkı Bursevî was a sufi scholar who embraced the idea of Hacı Bayram Veli and expounded his work called as "Rumuzat". Rather than discussing the religious issues, he prefers to direct people to morality. Bursevî was a person who was enlightened by Hacı Bayram Veli and going to the way of Üftade Hazretleri. Hacı Bayram Veli Hazretlerine was already referenced in his Tefsir via Üftade Hazretleri.

Bursevî gives information about the morals of sufism by mentioning that there is no raks and music in the "Bayramiye Cult" via Üftade Hazretleri. He points out the importance of dhikr by sitting or standing in the "Bayramiyye Cult". Based on the procedure of Hacı Bayram Veli Cult, Bursevî indicates the importance of the loyalty in the behaviour and love in the heart, instead of the formal changes.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram Veli, Bursevî, Sufism, Tefsir.

Giriş

Bayramiyye ekolüyle yakından ilişkisi olan İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruh'u'l-Beyan isimli tefsirinde Hacı Bayram Veli'ye ve tarikatına atıfla bulunup bulunmadığını, araştırılması gereken bir konu olarak düşünmem sebebiyle bu çalışmayı yaptım. Hacı Bayram Veli'ye ve tarikatına yapılan atıfların hangi hususlarda olduğunun tespiti Hacı Bayram Veli'yi ve tarikatını anlamaya katkı sağlayacağını düşünmekteyim. Bu bakış açısıyla ruhul beyan tefsirini okuduğumda dört yerde Hacı Bayram Veli'ye bir yerde bayramiyye tarikatına, iki yerde de Hacı Bayram Veli'nin halifesi olan Akşemseddin'e yönelik atıfta bulunduğunu tespit ettim. Bu atıflarda şeyhlerin alim olması, bayramiyye tarikatında raksın olmaması, bayramiyye tarikatında özel bir kıyafetin bulunmasına rağ-

⁴ Bursevî, a.g.e, VIII, 514

men önemli olmadığı, Bursevî döneminde veya öncesinde tarikatlar arasındaki bazı çekişmelerin bulunması gibi hususlar dikkat çeker. Çalışmamızda bu konuları detaylarıyla değerlendireceğiz.

Şeyhin Arif ve Alim Olması

XV. Yüz yılda tasavvuf hareketlerinden bayramiyye tarikatının devlet içinde çok önemli misyon üstlendiği görülmektedir. Bayramiyye gibi olumlu davranışlar sergileyen tarikatlar, devlete yapmış oldukları katkıdan dolayı devlet ve vakıflar tarafından desteklenmişler.⁵ Bu ekolden gelen mutasavvıf tarikat liderlerinin alim olması dikkat çekmektedir. Anadolu'da yetişmiş bir şeyh olan Somuncu babadan, yani Hamididdin Aksarayî'den feyz alan Hacı Bayram Veli Akşemseddin ve Muhammed Yazıcı gibi alimlerin yetişmesini sağlamıştır. Hacı Bayram Veli'nin müritlerinden Akşemseddin Fatihin hocalığını üstlenmiştir. Bursevî tefsirinde İstanbul'da bulunan Ebu Eyyub el-Ensari Hazretlerinin kabrinin Akşemseddin Hazretleri tarafından keşfedildiğini tefsirinde detaylı olarak anlatır.⁶

Bursevi Hacı Bayram Veli'nin ekolünden gelen Üftade hazretlerinden tefsirinin yedi yerinde nakilde bulunur. Bu nakillerin iki tanesinde Hacı Bayram Veli'nin ismi bizzat zikredilir. Bursevi, Üftaden yaptığı nakillerin birinde vaizin durumunu açıklar. Ona göre vaiz kendini dinleyenlerden daha hayırlı görmemelidir.⁷ Bu anlayışın şeyh mürit ilişkisinde de geçerli olduğunu düşünebiliriz. Üftade hazretleri, vaizin kendini dinleyenlerden hayırlı görmesini şeytanın bir saptırması olarak değerlendirir.⁸ Üftade hazretleri "*Kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur.*"⁹ Ayetini delil getirerek kimsenin kimse üzerine hâkimiyet kuramayacağını belirttiikten sonra bütün mertebelerde sadece dinin emirleri-

⁵ Lamii Mahmud Çelebi, *Nefahatü'l-üns min tercüme-i hadaratı kuds Tercüme ve Şerhi*, Marifet Yayınları İstanbul, 1980, s. 466; Reşat Öngören, "Osmanlı'da Süfîlerin Farklı Toplum Kesimlerle İlişki Tarzları" *İslami Araştırmalar Dergisi*, s.3, 1999, s. 9-22; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981, s.204.

⁶ Bursevî, a.g.e, IX, 39

⁷ Bursevî, a.g.e, I, 124

⁸ Bursevî, a.g.e, I,124

⁹ Hıcr, 15/42

ne uyulması gerektiğini vurgular. Olgunluk mertebesinin bu olduğunu diğer bütün durumların eksiklik olduğunu belirtir.¹⁰ Böyle bir yaklaşım çağdaş bir değerlendirmedir. Ayrıca tarikatlardaki sapmalara ve sahte şeyhlerin halk üzerinde hâkimiyet kurmalarına engeldir. Bursevî, tefsirinde fasık zalim ve günahkârların imamet ve velayet gibi makamlara layık olmadıklarını Üftade Efendi'nin görüşlerinden istifade ederek açıklar.¹¹ Bursevî'nin bu açıklaması da aynı şekilde müritlerin dikkat etmesi gereken önemli bir noktaya işaret eder.

Yukarıda belirttiğimiz gibi belli vasıflara sahip şeyhlerin müritlerine yön vermesi tarikatlarda kaçınılmaz bir durumdur. Üftade Hazretlerine göre tarikatta hayret makamı diye bir makam vardır. Şeyhin rehberliği olmadan bu makamdan geçmek mümkün değildir.¹² Bu bağlamda tarikatta şeyh önemli bir yer tutmaktadır. Aslında pozitif anlamıyla şeyh model bir şahsiyettir. Kişiyi nasıl davranması gerektiği konusunda davranış ve nasihatleri ile yol göstericidir. Kişiyi sapmalardan korur. Ancak sahte şeyhlerin, cahillerin ve sahtekârların rehberliğinde hareket etmek kişiyi hakikat yerine inkar ve günah bataklığına götürür.

Kur'an'dan ve doğru kaynaktan beslenen kişilerin rehberliğinde herhangi bir problem görmek mümkün değildir. Mesela, Üftade Hazretleri Aziz Mahmut Hüdayi Hazretlerine sıkıntılı anlarda şu duayı yapmasını öğütler: Allah'ım onlar senin kulların, ben de onlar gibiyim, ben seninle kulların arasına giremem. Onları da kendimi de sana havale ediyorum.¹³ Alim bir mutasavvıf olan Üftade Hazretleri müridi Aziz Mahmud Hüdayi Hazretlerine bu şekil yol göstererek Allah'tan başkasından medet umulmaması gerektiğini çok net ifadelerle anlatmıştır. Bursevî de tefsirinde velilerin tatlı sözlülük, güzel ahlaklılık, güler yüzlülük, cömertlik, gereksiz itirazdan kaçınmak, mazeretleri kabul etmek, bütün varlıklara şefkat göstermek gibi vasıflarla diğer insanlardan ayrılması ge-

¹⁰ Bursevî, a.g.e, I, 124

¹¹ Bursevî, a.g.e, I, 224

¹² Bursevî, a.g.e, I, 262

¹³ Bursevî, a.g.e, III, 111

rektiğini belirtir.¹⁴ Bu bağlamda Hacı Bayram Veli Hazretlerinin yolundan giden alim mutasavvıfların halkı yönlendirmede ne kadar dikkatli olduklarını söyleyebiliriz.

Bayramiyye tarikatı celveti tarikatı ile aynı kaynaktan doğmuş, alim ve mutasavvıf şeyhleriyle öne çıkmıştır. Celveti tarikatının kaynağının Üftade Bursevî olduğunu İsmail Hakkı Bursevi tefsirinde bizzat ifade eder.¹⁵ Üftade Hazretlerinin de bizim tarikatımızda raks yoktur. Hacı Bayram Veli tarikatında da raks yoktur diyerek iki tarikat arasındaki bağı vurgulaması dikkat çekmektedir.¹⁶ Bursevî, tefsirinde celvetiyye tarikatının bir şeyhinin de Aziz Mahmud Hüdayi olduğunu belirtir.¹⁷ Böylece Aziz Mahmud Hüdayi de dolaylı olarak bayramiyye tarikatıyla irtibatlanmaktadır. Aziz Mahmud Hüdayi bizzat bayramiyye tarikatının üslubunu seçtiğini Üftade Hazretleriyle arasında geçen bir konuşmada açıklar. Bu konu kaynaklarda şöyle geçer: “Tevazûundan irşâd vazîfesine yaklaşmak istemeyen müridine Hz. Üftâde bir başka zaman da “şeyhini bile geçecek” kemâle eriştiğini ifâde etmiş ve bu vazîfeyi kabûl etmesini istemişti. Bir başka gün de : “Ramazan gelince hazırlan, ehlin ile Ali Çelebi ile ihtiyârınla Sivrihisar’a. Zîrâ bir zamandan beri gönlüme seni mevlidin olan Sivrihisar’a göndermek hutur ederdi.” diyerek Hüdâyî’yi akrabâ muhîti olan Sivrihisar’a halîfe olarak göndermeye iknâ eden Hz. Üftâde: “İstersen sana bir tâc giydireyim, ya Emir Sultân’ın tâcı, yahut Baba Yûsuf Efendi, veya Hacı Bayram üslûbunda.” demiş, Hüdâyî de: “Hacı Bayram tâcı giydir” demiştir.¹⁸ Bu açıklama göstermektedir ki Aziz Mahmud Hüdayi Hacı Bayram Veli’nin yolunu takip etmeyi tercih etmiştir. Ayrıca Üftade Hazretlerinin de Hacı Bayram Veli’nin usulünü benimsediğini ve bildiğini göstermektedir.

Yularıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi Hacı Bayram Veli ile irtibatlı olan mutasavvıflar alim kimselerden oluşmaktadır.

¹⁴ Bursevî, a.g.e, II, 412

¹⁵ Bursevî, a.g.e, III, 233

¹⁶ Bursevî, a.g.e, III, 244

¹⁷ Bursevî, a.g.e, I, 108

¹⁸ H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmut Hüdai Ve Celvetiyye Tarikatı* (http://www.hudai-vakfi.org/images/download/AZIZ_MAHMUD_HUDAYI.pdf Erişim 12.05.2016)

Alim olan mutasavvıfların eğittiği toplum şüphesiz ahlaki erdem açısından zirveye ulaşan davranışlar sergilemiştir. Akıl hastalarının yakıldığı bir dönemdi Hacı Bayram Veli, Akşemseddin ve Üftade gibi önderlerin yön verdiği Osmanlı'nın en önemli ilim ve irfan merkezlerinden biri olan Edirne II. Beyazıd külliyesinde akıl hastaları su ile tedavi edilmekteydi.

Hacı Bayram Veli, Üftade, Aziz Mahmud Hüdayi, Bursevî gibi alim mutasavvıflar halkın eğitimiyle bizzat ilgilendikleri gibi zamanın hükümdarının verdiği görevleri de yerine getirmişlerdir. Bursevî, tefsirinde dönemin tarikatlarının halk üzerindeki etkisini ve birbirleriyle olan irtibatını anlatmak için bir hikâye anlatır. Hikâyenin bir yönü Hacı Bayram Veli'nin talebesi ve müridi Akşemseddin'e ulaşır. Temiz yüzlü bir genç arkadaşlarıyla eğlenir. Ancak parası bittikten sonra yol kesmeye karar verir. Kırıldaki bir yolu üç gün gözetir. Ancak bu süre içinde yoldan soyabileceği hiç kimse geçmez. Üç günün sonunda bir şeyh gelir. Bunu soymaya kalkışır. Şeyh ona bu temiz yüzün soygun yapmaya uygun olmadığını, bu sebeple Bursa'ya gelip Kur'an okumasını söyler. Şeyhin sözlerinden etkilenen genç bu kişiyle Bursa'ya gelir. Buhara camiinde -muhtemelen emir sultan camisini kastetmekte- iki yıl Kur'an eğitimi alır. Bu şeyh iki yılın sonunda genci Hacı Bayram Veli'nin talebesi Akşemseddin'e gönderir. Onun yanında manevi terbiye eğitimi alan genç tasavvufteki kemal derecesine ulaşır. Bursevî kıssanın sonunda şu değerlendirmeyi yapar. Kişinin bulunduğu hale değil sonunun ne olacağına bakmak gerekir. İşte bu genç yol kesmekten kemal derecesine yükselmiştir.¹⁹

Bayramiyye Tarikatında Kıyafetin Önemli Olmaması

Bilindiği gibi Osmanlıda tarikatlar yaptıkları güzel hizmetler sebebiyle devlet tarafından korunmuştur. Bu durum tarikatların artmasına ve mensuplarının çoğalmasına sebep olmuştur. Zamanla tarikatlar bazı hususlarda birbirlerinden farklılıklar göster-

¹⁹ Bursevî, a.g.e, II, 310

mişlerdir. Bunlardan birisi de giyilen kıyafettir. Süreç içinde her tarikatın kendine özgü kıyafeti oluşmuştur. Bu durumun Bayramiyye tarikatında da olduğunu Bursevi'nin anlattığı şu olaydan anlamaktayız. Hacı Bayram Velî'ye arkadaşlık eden bir sofi onun ölümünden sonra halifesi olan Akşemseddin'e gider. Onu ziyaret sırasında Hacı Bayram Velî'nin resmi tarikat kıyafetlerini hiç giymediğini bu sebeple Akşemseddin'den ona kıyafet giydirmesini ister. Akşemseddin bir ziyafet verir ve törenle bu sofiye kıyafet giydirir. Sofi orada yanmakta olan bir ateşin içine dalar ve kıyafetler yanar. Ancak kendisine bir şey olmaz. Ateşten çıkar ve Akşemseddin'e "Ey şeyh ateşte yanan kıyafette bir kıymet yoktur" der.²⁰ Hikaye tarzında anlatılan bu olaydan şu sonuçları çıkarabiliriz: 1- Tarikat mensuplarının sıradan görünen şahsiyetleri bile belli bir ahlaki olgunluk içindedir. Belli bir anlayışa sahiptirler. Takip ettikleri yolda neyin önemli olduğunun farkındadırlar. Zaten olayın tefsirde anlatılmasının amacı da bu durumu izah içindir. 2- Şekli kıyafetin manevi değerinin olmadığı bilinmesine rağmen eğitim amaçlı da olsa kıyafetlere önem verildiği anlaşılmaktadır. Çünkü kıyafet giydirme merasimlerinin düzenlendiği hikayeden anlaşılmaktadır.

Bursevî tefsirinde kıyafetin önemli olmadığını hatta kişiyi diğer insanlardan ayıracak bir kıyafet giymenin rüyaya sebep olabileceği düşüncesiyle sakınılması gerektiğini belirtir. Bursevi şekle önem veren kalenderileri sadece iddia sahibi olmaları ve hal yönüyle zayıf olmaları sebebiyle eleştirir.²¹ O kalenderilerin şekle önem verdiğini ama ihlas yönünden eksik olduklarını vurgular. Hacı Bayram Velî ekolüne yakın olan Bursevi'nin bu yaklaşımı tarikatlarda kıyafetin sakıncalı bir hal aldığı düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Bu sebeple konuyu tefsirine taşıyarak Bayramiyye tarikatında ve celvetiyye tarikatında kıyafetin önemli olmadığını bu konuda dikkatli davranılması gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır.

²⁰ Bursevî, a.g.e, VII, 123

²¹ Bursevî, a.g.e, III, 125

Bayramiyye ve Celveti Tarikatında Raks

Tarikatlarda karşımıza çıkan konulardan biri de zikir esnasında rask edilmesidir. Sözlükte dans, sema, deveran anlamına gelen raks, “zikir yapılırken oturarak veya ayakta yapılan ritmik hareketler olarak” tanımlanır.²² Alimler arasında caiz olup olmadığı tartışılan konulardan biridir.²³ Bu durum peygamberimiz zamanında görülen bir hal değildir. Ancak zamanla bazı tarikatlarda bu hallerin görüldüğü bilinmektedir. Bu durum tartışmalara sebep olması sebebiyle alimler tarafından da dillendirilmiştir. Üftade Hazretleri zikirde raksın kendi tarikatında ve bayramiyye tarikatında olmadığını söyleyerek²⁴ zikir esnasında raksa karşı olduğunu açıklamış olur. Bayramiyye ve celvetiyye tarikatında tevhidin ve ihlasın öne çıkması gerektiği İsmail Hakkı Bursevî'nin anlatımından anlaşılmaktadır.

Tarikatlar Arasındaki ihtilaf

Tarikatlar arasındaki ihtilaf islam ahlakı açısından değerlendirildiğinde olmaması gereken bir durumdur. Ancak sorun itikadi konuları da içine alması sebebiyle çok sert tartışmalara sebep olmaktadır.²⁵ Hatta zaman zaman tarikat mensuplarının birbirlerini dinden çıkma ile itham ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda tarikatlar uygulamalarıyla birbirlerine bazen yaklaşır bazen tamamen uzaklaşmaktadırlar.

Bursevî tefsirinde celvetiyye ve halvetiyye tarikatlarının yakınlıklarını vurgulayarak ortak noktalara işaret eder. Kadir gecelerini açıklarken celvetiye ve halvetiye tarikatlarının birleşebileceği noktalara işaret eder.²⁶ Celvetiye ile halvetiye arasındaki farka ise bakara suresinde açıklık getirir.²⁷

²² Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, s.287; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s.512.

²³ Fatih Çınar “İsmail es-Sivâsi ve Sûfilerin Raks/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası” *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/1 - 2009*, 323-340

²⁴ Bursevî, a.g.e, III, 244

²⁵ Takikatlar arasındaki tartışmalar için Bkz. Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecid Sivâsi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, KBY, Ankara 2000, ss. 89-122

²⁶ Bursevî, a.g.e, X,480

²⁷ Bursevî, a.g.e, I,91

Bursevî tarikatlar arasındaki ihtilafların sorunlarına Üftade Hazretlerinden nakil yaparak çözüm sunmaya çalışır. Hz. Adem'den son peygambere kadar peygamberler arasında ihtilaf olmadığını bu sebeple halveti ve bayramiler arasında da ihtilaf olmaması gerektiğini belirtir.²⁸ Bizim bu çalışmada tarikatlar arasındaki ihtilafa değinmemizin sebebi bu cümledir. Bursevî, on iki tasavvuf gurubundan bahseder sünnet üzere yaşayanları hariç tutar halvetileri de dahil ederek bir çok grubu bidat ehli olarak belirtir.²⁹ Tarikat taassubunun, gittikçe yaygınlaştığı görülmektedir. Mesela, 1607 yılında vefat eden Şeyh Hasan Efendi eşrefi tarikatı mensuplarının kafir olduklarını iddia eder. Bu aşırı düşüncesi sebebiyle Bursa'dan sürgün edilir.³⁰

Bursevî'nin bu açıklamalarında bizim konumuzla ilgili olan kısmı bayramilerle halvetiler arasındaki ihtilaftan bahsetmiş olmasıdır. Tefsirin konu bağlamında tarikatların birbirleriyle ihtilaf etmemeleri vurgulanmaktadır. Ancak bu cümleden sosyolojik bir gerçek açığa çıkmaktadır ki o da: Hz. Üftade döneminde bayramilerle halvetiler arasında ihtilaf olduğudur. Ancak bu ihtilafın hangi konularda olduğu üzerinde herhangi bir açıklama yoktur. Daha detaylı yapılacak çalışmalarla ihtilaf noktalarının neler olduğu tespit edilebilir.

Dini yaşantıda kişilerin birbirlerini tekfir etmesi doğru bir davranış değildir. Kişinin yaptığı davranış bidat olabilir. Dinin özünde olmayabilir. Ancak inkâr etmediği sürece küfür ile itham edilmesi İslam'ın evrensel hoşgörü anlayışı içinde uygun değildir.

SONUÇ

İsmail Hakkı Bursevî'nin tefsirinde yedi yerde Hacı Bayram Veli'ye ve tarikatına atıf yapıldığı tespit edilmiştir. Yapılan atıflar tasavvufun temel sorunlarını yakından ilgilendirmektedir. Hacı Bayram Veli'nin takip ettiği din ve tasavvuf anlayışı insanlığın ay-

²⁸ Bursevî, a.g.e, II, 412

²⁹ Bursevî, a.g.e, VII, 36

³⁰ Mustafa Kara, "Bursa Tekkeleri ve Tasavvufi Hayat Üzerine Genel Bir Değerlendirme" Uluğ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, cilt, 2, sayı 2, Yıl 2, 1987, s.80

dınlanmasına yöneliktir. Barış içinde insanların devleti ile uyum içinde yaşamasını amaçlar. Din anlayışını din dışı sapmalardan koruyarak yaşamanın önemine işaret edilmektedir. Tarikatların kendi aralarında girdikleri tartışmalar insanlığa fayda getirmez. Bunun yerine dinin asıl kaynağı olan Kur'an'dan uzaklaşmadan dini değerleri yaşamak ve insanlığın kötülüklerden uzaklaştırılmasına katkı sağlamak asıl amaçtır. İnsanlar model şahsiyet olarak seçtiklerinin insanların alim olmalarına ve dinin emir ve yasakları çerçevesinde tavsiyelerde bulunduklarına dikkat etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecid Sıvâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, KBY, Ankara 2000
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005
- Fatih Çınar “İsmail es-Sıvâsî ve Sûfilerin Raks/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası” *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 - 2009, 323-340
- H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmut Hüdayî Ve Celvetiyye Tarikatı* (http://www.hudayivakfi.org/images/download/AZIZ_MAHMUD_HUDAYI.pdf Erişim 12.05.2016)
- İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhul-Beyan*, Daru'l-fıkr Beyrut, III, 244
- Lamii Mahmud Çelebi, *Nefaahtü'l-üns min tercüme-i hadarat'ı kuds Tercüme ve Şerhi*, Marifet Yayınları İstanbul, 1980
- M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981
- Mustafa Kara, “Bursa Tekkeleri ve Tasavvufi Hayat Üzerine Genel Bir Değerlendirme” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, cilt, 7, sayı 7, Yıl 7, 1987
- Reşat Öngören, Osmanlı'da “Sûfilerin Farklı Toplum Kesimlerle İlişki Tarzları” *İslami Araştırmalar Dergisi*, s.3, 1999, s. 9-22;
- Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001

EVLIYA ÇELEBİ'NİN SEYAHATNAMESİNDE HACI BAYRAM-I VELİ VE TARİKATI



Yrd. Doç. Dr.
M. ASKERİ KÜÇÜKKAYA
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı

Özet:

Kültür tarihimizin önemli kaynaklarından olan Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Tasavvuf ve tarikatlar hakkında birçok önemli bilgi bulmak mümkündür. Seyahatname'de ele alınan önemli mutasavvıflardan biri tanesi de Hacı Bayram-ı Veli ve Bayramiyye tarikatıdır. Evliya Çelebi Hacı Bayram-ı Veli'nin hayatı, bu tarikata mensup şeyh, tekke, türbe ve ziyaretgahları hakkında önemli bilgiler verir.

Kelimeler: Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Hacı Bayramı Veli, Bayramiyye Tarikatı, Bayramiyye Mutasavvıfları, Bayramiyye Tekkeleri, Bayramiyye Ziyaretgahları

Abstract:

There is a lot of information about the tasawwuf (mysticism) and tarikat (dervish orders) in the Book of travels of Evliya Celebi which is an important source of the history of our culture. One of the mystics who is examined in the book of travels is Hacı Bayramı Veli and Bayramiyye order. Evliya celebi gives information about the life of Hacı Bayramı Veli, and the sheiks of this order, dervish lodges, graves, and the visited places.

Keywords: the Book of travels of Evliya Celebi, Hacı Bayramı Veli, Bayramiyye Order, Mystics of Bayramiyye, Bayramiyye graves, visited places of Bayramiyye.

Giriş:

Kültür tarihimizin önemli kaynaklarından olan Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde tasavvuf kültürünün tezahürü olan birçok unsurları bulmak mümkündür. Tasavvuf ve tarikatların yaygınlık kazandığı bölgelerde tarikat pirleri, dervişler, tekkeler, türbeler ve ziyaretgâhlar hakkında önemli bilgiler sunulmuştur.

Osmanlı dönemi tasavvuf ve tarikatlar dünyasına ait önemli bilgilerle karşımıza çıkan Evliya Çelebi Hacı Bayram-ı Veli ve kurduğu Bayramiyye tarikatı hakkında ele aldığı şeyhlerle ilgili verdiği bilgiler oldukça önemlidir.

A- Hacı Bayram-ı Veli Ve Tarikatı

Hacı Bayram Veli (ö.Ankara 833/1430) Ankara'nın Solfasol (Zü'l-Fadl) köyünde dünyaya geldi.¹ Asıl adı Numan'dır. Mürşidi, Ebu Hâmidüddin Aksarayî (Somuncu Baba), (ö.815/1412) ile bir kurban bayramı günü buluştuklarından, şeyhi kendisine Bayram adını vermiştir.² Şeyhi ile birlikte hacca gitmiş, hac dönüşünden sonra Aksaray'a yerleşmiştir. Hacı Bayram-ı Veli, şeyhinin vefatından sonra Ankara'da, irşadla meşgul olmuştur.³ Evliya Çelebi, "Etmekçi Baba"⁴ ve "Somuncu Baba"⁵ olarak tanınan Ebu Hâmidüddin Aksarayî'yi Şeyh Hamîd-i Velî olarak ifade eder. Hâmidüddin Aksarayî'nin, 730/1331 yılında Kayseri'de doğduğu tahmin edilmektedir.⁶ Babası Ebheriyye tarikatından Şemseddin Musa isminde bir kişidir. İlk tasavvufî eğitimini babasından aldı. Daha sonra Şam'a gidip, Bâyezid-i Bistâmî hankâhında uzun müddet kaldı. Buradan da Tebriz yakınlarındaki Hoy kasabasında,

¹ Taşköprüzâde, Ahmed İsâmüddin, Terceme-i Şakâyık-ı Nu'mâniyye, İstanbul. 1269.s.77.

² Harîrizâde Kemaleddin, Tıbyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyânı Selâsili't-Tarâik, Süleymaniye, İbrahim Efendi, no: 430.v.172.

³ Şemseddin Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm, İstanbul 1306(1889) C.2. s.1428.

⁴ Taşköprüzâde, Şakâyık, s. 77.; La'lizâde, es-Seyyid Abdülbakî Efendi, Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyyeden Tâife-i Melâmiyyenin An'ane-i Irâdetleri ve Keyfiyyet-i Suhbetleri ve Aşk-ı Muhabbetullaha Cümleden Ziyâde Rağbetleri Beyanındadır, İstanbul. 1156 (1743), taşbasması, s. 12.

⁵ Vassaf, Osmanzâde Hüseyin, Sefine-i Evliyâ-yı Ebrar Şerh-i Esmâni Esrâr, Süleymaniye, yazma bağışlar, no: 2305-2309., s.254.

⁶ Ahmed Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi, Es-Seyid Osman Hulûsi Vakfı Yay. İstanbul. 1995.s.24.

Halvetî tarikatından Şeyh Alaeddin Erdebilî'nin yanına gitti. Seyrû sülûkunu tamamladıktan sonra, şeyhinin izniyle Anadolu'ya geldi. İlk önce Kayseri'ye yerleşti. Daha sonra Bursa'ya geldi.⁷ Hacı Bayram Veli'de Bursa'da kendisine intisâb etmiştir.⁸

Evliya Çelebi, Hacı Bayram Veli'nin Şeyh Hamid hazretlerinin talebelerinden olması nedeniyle Bayramiyye'nin ayrıca bir Hâmidî tarikatı olduğunu söyler. Bayramiyyenin ilk pîrinin Abdulkadir Geylânî olduğu, ondan ileri Hazreti Peygambere ulaşan has bir tarikat olduğunu ifade eder. Bayramiyye mensuplarının Rum da Şeyh Hamza ve Şeyh İdris'ten beri Hamzevî olduklarını, bu şeyhlerin katledilmelerinden dolayı, hırka ve sikkelerinden, kaba ve abalarından alametlerinin bulunmadığını da söyler. İslamiyet'e aykırı davranışları bulunmadıkları halde, suçlandıklarından ciğeri yanık kişiler olarak vasıflandırır.⁹ Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği Şeyh Hamza Kanuni Sultan Süleyman devrinde idam edilmiştir. Ankara'da Melamiyye şeylerinden Hüsameddin Ankaravî'nin (ö. 964/1557) hizmetinde bulunmuş, daha sonra Rumeliye geçerek Melamiliği yaymaya çalışmıştır.¹⁰ Seyahatname'de Melamiyye-i Bayramiyye'den olan İdris-i Muhtefî hakkında ise, şu önemli bilgiler verilmiştir. “Rumeli'de Tırhala şehrinde fakir bir terzinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. İdris ismiyle tanınırdı. Hüsameddin-i Ankaravi'den irşad aldı. Gizli açık kerametleri vardı. Kabri Kasımpaşa'da Tersane arkasında Okmeydanı yolu üzerinde yüksek bir tepededir. Bazı görüşlerinden dolayı idam edildi. Hayır hasenat sahibiydi. Eyüb Ensari türbesinin ötesinde İdris Köşkü olarak bilinen tekke ve mescid onun hayratıydı. Sultan Murad daha sonraları yıktırmıştır.¹¹ bilgisi verilmektedir. Seyahatname ile Muhammed Nazmî Efendi'nin *Hediyyetü'l-İhvân*¹² adlı

⁷ Ethem Cebecioğlu. Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara, 1991.s.38-39-40.; Ahmet Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi, Es-Seyid Osman Hulûsî Vakfı Yayınları, İstanbul. 1995.s.38-39-40-41-42.

⁸ Cebecioğlu, a.g.e., s. 40.

⁹ A.g.e., (Cevdet), II/ 430.

¹⁰ Abdülbaki La'lizâde, Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyye'den Tâife-i Melamiyyenin An'ana-i İrâdetleri, trs.s.36-37.

¹¹ A.g.e., (Cevdet), I/425.; A.g.e., (Gökyay), s.181.

¹² Muhammed Nazmî, Hediyyetü'l-İhvân, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin) Haz.: Osman Türer, (Doktora Tezi İkinci Kısım) Ank. 1982.s.174.

eserinde İdris-i Muhtefi'nin öldürüldüğü bilgisi mevcut olmasına rağmen, *Hediyyetü'l-İhvân*'ın Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 243 ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 1604 nolu nüshalarının sayfa kenarında, bir başkası tarafından yazılan "*İdris Ali Efendi'nin evinde öldürülmüş olarak bulunduğu doğru değildir*" şeklindeki bir beyanın varlığı ile, öldürülmüş olması kuşkuludur. Gölpınarlı, her iki eserde de İdris-i Muhtefi'nin öldürülmesi hadisesinin uydurma olduğunu belirtmektedir.¹³ Tekkesi Eyüp'tedir.¹⁴ Burada bir çok dervişin toplanıp, sohbet ettiklerini belirten Evliya Çelebi, Sultan Mustafa'nın tahta çıkışından sonra Şeyh İdris'in dinsizlikle suçlanmasından ötürü, bu tekkenin yıkıldığını söyler.¹⁵ Eyüp, İdris Köşkü Caddesi'nde olan bu tekkenin günümüze harap çüşmesi dışında hiçbir eser kalmamıştır.¹⁶

Hacı Bayram-ı Veli zâviyesini, Ankara Kalesi dışında, Ulus semti civarındaki bir tepede bulunan Ogüst tapınağı yakınında tesis etmiştir. Bu tapınak, bir süre Akmedrese adı altında, bir eğitim müessesesi olarak ta kullanılmıştır.¹⁷

Ankara'daki irşad görevini yürütürken, kendisinden rahatsız olan bir takım kimseler sultan II. Murad'a şikayet ederler. Bunun üzerine Hacı Bayram Veli, Edirne'ye çağrılır. Yapılan araştırmalar sonucunda, şikayet konusunun yersiz olduğu anlaşılınca tekrar Ankara'ya döner. Bu da Hacı Bayram Veli'nin mürid sayısının hayli kalabalık olduğunu gösterir.¹⁸ Hacı Bayram Veli, bir ilim adamı olarak, irşad görevi sırasında çevresindekilere bir güven ve emniyet aşılamıştır. Hacı Bayram Velinin dirayetli ve güvenilir kişiliği sonucu, tarikatının hızlı bir şekilde yayılmasına neden olmuştur.¹⁹ Hacı Bayram Veli, Anadolu tarikatlar tarihi açısından önemli bir şahsiyettir. Muhammediye yazarı Yazıcızâde Meh-

¹³ Abdölbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, Devlet Matbaası, İstanbul. 1931., (tıpkıbasım), İstanbul 1992. s.124.; a. mülf, "*İdris-i Muhtefi*", *Türk Ansiklopedisi*, XX/40. Geniş bilgi için bkz; Cengiz Gündoğdu, "*XVII. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sûfî Tipi Abdülmecid-i Sivâsî ve İdris-i Muhtefi*" *İLAM Araştırma Dergisi*, C.II.S.2, (Temmuz-Aralık) s. 29.

¹⁴ Demircanlı, a.g.e., s. 284.

¹⁵ A.g.e., (Cevdet), I/399-400.; A.g.e., (Gökyay), s.170.; A.g.e., (Topkapı Bağdat 304),119a.

¹⁶ Demircanlı, a.g.e. s. 284.

¹⁷ Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara, 1971,ss.66-69.

¹⁸ Menage, V.L., "*Hadjdji Bayram Wali*", El.c.III. 2.baskı, Leiden, 1986.

¹⁹ Ethem Cebecioglu, Hacı Bayram Veli, Ankara,1991,s.53.

met (Ö.853/1451), Ahmed Bican (Ö. 859/1454), Akşemseddin (Ö.863/1459), Melamiyye-i Bayramiyyenin pîri olan Ömer Dede Sikkînî (Ö.880/1475), Eşrefoğlu Rûmî (Ö.874/1469) gibi manevi şahsiyetleri yetiştirmiştir.²⁰

Hacı Bayram Veli, irşad görevi yanında müridlerin dünya hayatı ile de alakalı olmalarını sağlamıştır. Çiftçilikle meşgul olması, el emeği ile geçinme yollarını araştırması ve bunu çevresindeki-lerine telkin etmesi, müridlerinin bir meslek ve sanat sahibi olmalarına yönlendirmesi O'nun en bariz vasfı olmuştur. Hacı Bayram Veli, "... bağda, bahçede çalışarak işini, zamanında ibadetini muntazam, planlı ve disiplinli bir şekilde geçirmeyi ve değerlendirmeyi daima prensip edinmiş bulunan bir hayat adamı olarak..."²¹ karşımıza çıkmaktadır.

Bayramiyye tarikatı "*cezbe, muhabbet ve sırr-ı ilâhî*" şeklinde üç temel esasa bina edilmiştir. Anadolu dışında fazla yayılma imkanı bulamayan Bayramiyye'de Halvetiyye ve Nakşibendiyyenin izleri vardır.²²

Evlîya Çelebi Hacı Bayram Veli hakkında "*Kutb-ı muhtesem, kenzi muhterem, zahid-i zamane, abid-i yegâne, nâtık-ı hakâik, nasih-i halâik, kudve-i ricâl, nokta-i kemâl, şeyh-i ale'l-ıtlak, kutbu'l bihasbî'l-istihkak, ma'den-i hikmet-irabbânî, sâkin-i Kâbe-i sübhânî (Eş-Şeyh Hacı Bayram Veli)...Şeyh Hamid hazretlerinden cihâz-ı fakr-ı kabul ile anların irşâdatıyla nicesine Kutbu'l-aktâb olub birçok keşf ve kerâmatı zâhir ve bâhir olmuştur. Hatta seyahatle Edirne'de Sultan Yıldırım Bayezid Han'a gelüb teberrüken binâ buyurdıkları ma'bed-i kâdim ya'ni (Eski Camiî) de kürsüye çıkub vaaz ve nasihat etdikleri kürsi hala o camiî pûr-nûr içindedir. Hakkâ ki, muhterem bir kürsîdir. Bu kürsi-yi menîfe üzere ba'zı meşâyıh fâzıllık idüb teberrüken va'z ve nasihat çıkmışsarsada natka kâdir olamayub habit olarak inmişlerdir. Zirâ o seccâde üzere celse-i hâkiki etmeğe müste'id şeyh gelmemişdir. Kimin haddi ki, üzerinde bî-bâk ve bî-pervâ nasihat ede! İşte Bayram-ı Velî böyle bir ulu sultandır. Sonra Yıldırım Bayezid Han asrında dâr-ı*

²⁰ Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985., s. 280.

²¹ Hasan Küçük, Tarikatlar, s. 103.

²² Kara, a.g.e., s. 281.

bâkiye irtihâl edüb Engürü hisarı derûnunda bir tekye-i pûr envârda, müzeyyen ve mükellef bir kubbe içinde medfundur.” şeklinde bilgi vermektedir.²³ Yine, Hacı Bayram için “*Nehr-i Kara Çubuk kenarında Sol nâm bir karyede vücûda gelmiştir. Ser-çeşme-i Bayramî’dir. Yıldırım Han’da (Yıldırım Bayezid döneminde) Engürü kal’ası içinde âsitâne-i azîminde medfundur. Ve şeyh Hâmidhazretlerinden me’zundur.*”²⁴ ibarelerini dile getirmiştir. Ankara’da bulunan Hacı Bayram Veli tekkesi için “... üç yüzü müteceviz sermest aşık-ı ilâhi arif-i billâhları vardır...”²⁵denmiştir. Evliya Çelebi, bu tekkeyi ziyaret ettiği zaman duası makbul²⁶ Koca Abdurrahman Dede²⁷ isminde bir şeyhin nezâret ettiğini söyler. Hacı Bayram Velinin Türbesi Ankara’da.²⁸ Ulus Meydanı’nın üst tarafındadır.

a) Dervişler

1. Şeyh Akbıyık Sultan (ö. 860/1455): Bayramiyye’denidir. İkinci Murad dönemi tarikat öncülerindendi. Binlerce müridi vardı. Sonunda ilahî aşkın tesiriyle vefat etmiştir. Mezarı Bursa’dadır.²⁹ Hacı Bayram Velî’nin halifelerinden olan Akbıyık Sultan³⁰ II. Murad ile Kosova savaşına katılmış, Fatih Sultan Mehmed’in dostluğunu kazanmış, İstanbul’un fethinde de bulunmuştur.³¹

2. Bardaklı Baba: Evliya Çelebi, Bardaklı Baba’nın Hacı Bayram Veli’nin halifelerinden olduğunu söylemektedir. Birçok kerametleri görülmüştür.³²

Bardaklı Baba Menkabeşi: Bardaklı Baba geçimini temin etmek için bardak imal edermiş. Abdest almak için her zaman su ile dolu bir bardak taşırmış. Müridlerin hepsi de bu bardaktan abdest için su

²³ Seyahatname, (Cevdet), II/436-437.

²⁴ Seyahatname, (Topkapı, Bağdat), 304.235a.

²⁵ A.g.e., (Cevdet), II/ 430.

²⁶ A.g.e., (Cevdet), II/430.

²⁷ A.g.e., (Cevdet), II/431.

²⁸ A.g.e., (Cevdet), II/ 436-437.; A.g.e., (Topkapı Bağdat 304), 235a.

²⁹ A.g.e., (Cevdet), II/50.

³⁰ H. Kamil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998. s. 141.

³¹ Mustafa Kara, Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler, I-II, Uludağ Yayınları., I. Cilt: İstanbul 1990, II. Cilt: İstanbul, 1993. I/34-35.; H. Kamil Yılmaz, Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1980. s. 174-175.

³² Seyahatname, (Cevdet), II/ 412.

aldıkları halde eksilmezmiş. Evliya Çelebi'nin ifadesine göre, bu bardak halen Bardaklı Baba'nın türbesindeymiş. Amasya sınırları içinde Gümüş kazası Dankaza köyündeki türbeyi ziyaret eden Seyyahımız, halen su dolu bu bardaktan abdest almak istemiş. Türbedardan izin istemiş. Bardağı getirdiğinde, halen su dolu olduğunu görmüş. Türbedâra, bu bardağa su doldurup doldurmadığını sormuş. Türbedâr; kırk elli seneden beri, her gelenin bu bardaktan abdest aldığı, ama hiç eksilmediğini söylemiş. Evliya Çelebi, bu bardağın içindeki su ile abdest almış, suyun eksilmediğini görmüş. Yine, Bardaklı Baba'nın ibriği ile abdest almak istemiş. Aynı şekilde ibriğin de su ile dolu olduğu görülmüş. Çelebi'nin dışında dört kişi daha abdest almış. Ama ibrikteki su eksilmemiş.³³ Ziyaretgâhı Amasya sınırları içinde Gümüş kazası Dankaza köyündedir.³⁴

3. Şeyh Şâmî: Asıl ismi Hamza'dır. Birçok keramet sahibidir. Evliya Çelebi Şeyh Şâmî'ye isnad edilen bir kerametini de nakletmektedir. Bir Cuma günü abdest için su bulunmayınca, Şeyh Şâmî'ye müridleri "Efendimiz, caminin yanına bir kuyu kazdırmanız da, cemaat su sıkıntısı çekmezse ne güzel olur" dediklerinde, Şeyh Şâmî asası ile yere vurunca su fişkırmış. Bu kuyuya Ayn-ı Asa (Asa Pınarı) denilirmiş. Keskin ilçesine yakın kendi adıyla anılan köyde medfundur. Seyyahımız, şeyhin yaptırdığı camî'yi de gördüğünü ifade etmiştir. Özellikle mihrabın iki yanında eliyle yaptığı söylenen sütunlara hayranlığını gizleyemeyen Evliya Çelebi, Şeyh Şâmî'nin türbesinde şu beyti söylemiştir.

Hazreti Şeyh Şâmî gelip ziyaret eyledik

*Çok şükür Hakk'a yine hüsn-ü ibadet eyledik.*³⁵

Akşemseddin'in halifesi olan Şeyh Şâmî'nin Hacı Bayram Velî'nin halifesi olması tarih açısından mümkün görünmemektedir.³⁶

4. Şeyh Hacı İlyas: Seyahatname'de " *Tarîk-i Bayrâmî'de ulu sultândır*"³⁷ şeklinde tavsif edilmektedir. Türbesi Edirne'de İlyas Camii içindedir.

³³ Seyahatname, (Cevdet), II/412-413.

³⁴ A.g.e., (Cevdet), II/ 406.

³⁵ A.g.e., (Cevdet), II/415-416.

³⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 120.

³⁷ Seyahatname, (Topkapı Bağdat 305), 167b.

5. Sünbüllü Baba: Hacı Bayram Veli'nin halifesidir. Tokat'ta yaşamıştır.³⁸ Seyahatname'de Bektaşî dervişi olduğu bildirilen bir başka Sünbüllü Baba'dan da bahsedilmektedir. Bu dervişin de Tokat'ta yaşadığı görülmektedir.³⁹ Tokat'ta olan tekkesi dut ve üzüm asmalarının olduğu bir alan içindeydi. Çeşitli meyve ağaçlarının bulunduğu bir bahçesi vardı.⁴⁰

6. Şeyh Baba Yusuf: Bayramiyye'dendir. Eyyüp Sultan'da medfundur.⁴¹ İstanbul'da Eyüp semti civarında Şeyh İdris köşkündedir.⁴² Bu tekke İdris Muhtefî tarafından yapılmıştır.⁴³ Burada bir çok dervişin toplanıp, sohbet ettiklerini belirten Evliya Çelebi, Sultan Mustafa'nın tahta çıkışından sonra Şeyh İdris'in dinsizlikle suçlanmasından ötürü, bu tekkenin yıktırıldığını söyler.⁴⁴ Eyüp, İdris Köşkü Caddesi'nde olan bu tekleden günümüze harap çeşmesi dışında hiçbir eser kalmamıştır.⁴⁵

7. Şeyh Osman: Evliya Çelebi, Bayramiyye'den olan Şeyh Osman'ın Emir Sultan olarak da bilindiğini söylemektedir. Sivaslıdır. Kasımpaşa'da Kulaksız Mahallesi yakınında medfundur.⁴⁶

8. Şeyh Hakîkî b. Şeyh Hâmid-i Velî: Bayramiyye tarikatının Aksaray'da irşad halkasının genişlemesinde bu zat öncülük etmiştir.⁴⁷ Türbesi Aksaray'dadır.⁴⁸

9. Şeyh Hamza: Türbesi Aksaray'da Hıdırlık Ziyaretgâhı civarındadır. Seyyahımız bu zat için “ *Tarîk-ı Bayramiyye'den ulu erdir.* ”⁴⁹ ifadesini kullanmaktadır. Bayramiyye tarikatından olan Şeyh Gaznevî Sultanın Türbesi de Aksaray'da Dar-ı Ervâh denilen yerdedir.⁵⁰

³⁸ A.g.e., (Cevdet), V/61.

³⁹ A.g.e., (Cevdet), V/55.

⁴⁰ A.g.e., (Cevdet), V/61.

⁴¹ Evliya Çelebi, Seyahatname, (Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini), Haz. Orhan Şaik Gökyay., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.s.141.

⁴² A.g.e., (Gökyay), s.174.; A.g.e., (Topkapı Bağdat 304), 122b.

⁴³ Demircanlı, a.g.e., s. 284.

⁴⁴ A.g.e., (Cevdet), I/399-400.; A.g.e., (Gökyay), s.170.; A.g.e., (Topkapı Bağdat 304), 119a.

⁴⁵ Demircanlı, a.g.e., s. 284.

⁴⁶ A.g.e., (Gökyay), s. 181.

⁴⁷ A.g.e., (Heyet), 3/118.; A.g.e., (Cevdet), III/195.

⁴⁸ A.g.e., (Cevdet), III/ 195.; A.g.e., (Topkapı Bağdat 305), 71b.

⁴⁹ A.g.e., (Cevdet), III/195.

⁵⁰ A.g.e., (Cevdet), III/ 195.; A.g.e. (Heyet), III/118.; A.g.e., (Topkapı Bağdat 305), 71b.

10.Şeyh Vâhidî: Bayramiyye'dendir. Girit'te Kandiye şehrinde Külek Tabyası denilen yerde irşad faaliyetinde bulunmuştur.⁵¹

11. Yazıcıoğlu Muhammed Bîcân (ö. 855/1451): Hacı Bayram Velî'nin halifelerindendir.⁵² Seyahatname'de geçen bilgiye göre; Muhammediyye isimli eserin sahibi olan Yazıcıoğlu Muhammed Bîcân, hakikatları söyleyen, nasihat edici, tarikat nuruna kavuşmuş, gizli sırları bilen, akıl ve din koruyucusu, usul ve fîrûu bilen, temiz soydan gelen bir kişidir. İkinci Murad ile Fatih Sultan dönemlerinde yaşamıştır. Manevi terbiyesini Hacı Bayram-ı Velî'den almıştır. Muhammediyye isimli eserini Gelibolu'da yazmıştır.⁵³ Ahmed Bîcân'ın kardeşidir. Muhammediyye⁵⁴ isimli eserin sahibidir. Eserini yazdığı yer, Yazıcızâde Muhammed Makamı olarak kabul edilmiştir. Evliya Çelebi bu makamı ziyaret etmiştir.⁵⁵ Gelibolu'da medfundur.⁵⁶ Muhammediyye'nin, Gelibolu halkı tarafından çok okunup ve ezberlendiği "*Gelibolu'lar Yazıcıoğlunun Muhammediyye kitabını hıfz etmeği çok seviyorlar*"⁵⁷ ifadesi ile dile getirilmiştir. Gelibolu'da Yazıcızâdeler Tekkesi adındabüyük bir tekke bulunmaktaydı. Bu tekke için birçok dervişin bulunduğu ifade edilmektedir.⁵⁸ Ziyaretgâhı Gelibolu'dadır. Seyahatname'de "*eş-Şeyh Muhammed Efendi Yazıcızâde*" ziyaretgâhı olarak geçmektedir.⁵⁹ Oğlu Çelebizâde Muhammed Efendi'nin ziyaretgâhı'da Vardar Yenicesi'ndedir.⁶⁰

13.Abdî Baba: Yazıcıoğlu Muhammed'in halifelerindendir. Rumelihisarı'nda medfundur. Bu zatla ilgili bilgi Seyahatname'de "*Yazıcızâde Muhammed Efendi hülefâsındandır*."⁶¹ şeklinde bilgi geçmektedir.

⁵¹ A.g.e., (Cevdet), VIII/512.

⁵² Cebecioğlu, a.g.e., s. 54.; Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, I/34.; Mustafa Kara "*Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış*" s. 7.

⁵³ A.g.e., (Cevdet), V/320.

⁵⁴ A.g.e., (Gökyay), I/139.-V/320.

⁵⁵ A.g.e., (Cevdet), V/321.

⁵⁶ A.g.e., (Topkapı Bağdat 305), 145b-146a.

⁵⁷ A.g.e., (Cevdet), V/318.

⁵⁸ A.g.e., (Cevdet), V/318.

⁵⁹ A.g.e., (Cevdet), V/320.

⁶⁰ A.g.e., (Cevdet), VIII/176.

⁶¹ A.g.e., (Cevdet), V/314.

12. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân (ö. 860/1455): Hacı Bayram Velî'nin halifelerindendir.⁶² Seyahatname'de verilen bilgiye göre, Ahmed Bîcân, Muhammediyye adlı eserin yazarı olan kardeşi Muhammed Bîcân ile girdiği ilmi münakaşalardan dolayı, Gelibolu'dan Sofya'ya gelmiştir. Envâr'ul-Aşîkîn adlı eserini burada yazmıştır. Sofya'da vefat etmiştir. Asıl türbesi Sofya'dadır. Gelibolu'daki ise makamıdır.⁶³ Yine, Yazıcızâde kardeşler “*Ahmed Bican, Yazıcızâde karındaşıdır. Envarü'l-Aşîkîn sahibi bir aşık-ı sâdik hâl sahibi erler ve pîr-perverler imiş.*”⁶⁴ şeklinde tanıtılmıştır. Seyahatname'nin bir başka yerinde de “*Bu Muhammediyye sahibi Muhammed Efendi'nin birâder gühterîdir ki Envarü'l-Aşîkîn nâm kitâbı mu'teberin müellifidir. Birâderi cânibinde yatar.*”⁶⁵ denilmektedir. Yazıcızâde kardeşler, Hacı Bayram Velî'nin Gelibolu seyahatinde kendisine intisâb etmişlerdir.⁶⁶

Yazıcızâde kardeşlerin dedeleri Selahaddin İbn Şecâeddin isminde bilgili birisidir. Türbesi Sofya'dadır. Çelebi, bu türbeyi ziyaret etmiştir. Kendisi hakkında verdiği bilgiye göre, yedi gezegen hakkında yazdığı “*Seb'ul-Mesânî*” ile “*Mülhime*” ve “*Tabirnâme*” isminde eserleri vardır. Tıp ile ilgili kitaplar da yazmıştır. Güzel yazı yazdığı için “*Kâtip Selahaddin*” namıyla ün kazanmıştır.⁶⁷

Tekkesi Sofya'daydı. Ahmed Bîcân'ın türbesi de tekkesinin içindedir. Evliya Çelebi, bu tekkede kaldığını söylemiştir.⁶⁸ Gelibolu'da ziyaretgâhı vardır.⁶⁹

Evliya Çelebi Bayramiyye tarikatına mensup bir başka tekke olan Şeyh Halil Tekkesinin Sivas'a bağlı Keskin sancağı sınırları içindeki Şeyh Halil Köyü'nde olduğunu söyler. Keskin, günümüzde Ankara iline bağlı bir ilçedir. Çok mamur ve bakımlı olan bu tekkenin varlığından dolayı, Seyahatname'de, Şeyh Ha-

⁶² Cebecioğlu, a.g.e., s. 29-49.

⁶³ Seyahatname., (Heyet), 3/233.; A.g.e, (Topkapı Bağdat 305), 145b-146a.

⁶⁴ A.g.e., (Gökyay), I/139.

⁶⁵ A.g.e., (Cevdet), V/320.

⁶⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s.49-59.

⁶⁷ Seyahatname, (Cevdet), V/320.

⁶⁸ A.g.e., (Heyet), III/233.; A.g.e, (Topkapı Bağdat 305), 146a.

⁶⁹ A.g.e., (Cevdet), V/320.

lil Köyü gelişmiş bir yer olarak geçmektedir.⁷⁰ Yine bu tekke hakkında “...*Hacı Bayram-i Velî tarîkinin güzîdesi Şeyh Halil asitânesi vardır kim âyende vü revendeye ni’meti mebzûldur ve niçe kibâr-ı kümmelîn bu tekyede medfûndur.*”⁷¹ bilgileri verilmektedir. Evliya Çelebi, Halepte de Bayramiyye tarikatına ait bir tekkenin varlığından bahsetmiştir.⁷²

13. Akşemseddin

Evliya Çelebi, Şemsiyye-i Bayramiyye’nin kurucusu Akşemseddin’in Bayramiyye tarikatının mutasavvıflarından olduğunu kaydetmektedir.⁷³ Akşemseddin veya Akşeyh diye bilinen Muhammed b. Hamza 792/1390 yılında Şam’da doğdu. Avarifü’l-Meârif adlı eserin sahibi Şihabuddin Suhreverdi’nin torunlarından-
dır. Annesinin Osmancık’lı olduğu rivayet edilmektedir. Küçük yaşta babasıyla birlikte Amasya Kavak’a⁷⁴ geldi. Seyahatname’de, Akşemseddin Fatih devri meşayihî arasında zikredilir. İsmi Muhammed b. Hamza’dır. Şamda doğmuştur. Hz. Ebubekir neslindendir. Şeyh Şahabeddin Suhreverdi ve Hacı Bayram Veli ile İstanbul’un fethi için dua etmiştir. Altmış altı yaşında Göynük’te vefat etmiştir. Evliya Çelebi türbesini kırk kere ziyaret ettiğini söylemektedir.⁷⁵

Medrese ilimlerini özellikle tıp tahsilini de tamamlamıştır. “*İlm-i tıp’ta Lokmân-ı sâni’dir.*”⁷⁶ Müderrris olarak Çorum-Osmancık’ta görev aldı ve öğrendiklerini öğretmeye başladı.⁷⁷ Akşemseddin, Hacı Bayram Veli ile Zeynüddin Hafî’den feyz almıştır. Öncele-
ri Zeynüddin Hafî’ye mürid olmuştur. Haleb’e gitmiştir. Haleb’e gittikten bir ay sonra Ankara’ya gelip Hacı Bayram Veli’ye intisap etmiştir. İcazet aldıktan sonra Anadolu’nun çeşitli yerlerinde irşad vazifesini yerine getirmiştir. Daha sonra Göynük-Torbalı kasaba-

⁷⁰ A.g.e., (Cevdet), IV/4-5.

⁷¹ A.g.e., (Heyet), 4/10.

⁷² A.g.e., (DM), IX/380.

⁷³ Seyahatname, (Cevdet), II/ 415.

⁷⁴ Bugün Samsun iline bağlı bir ilçedir.

⁷⁵ Seyahatname, (Cevdet), I/336.; A.g.e., (Gökyay), s.139.

⁷⁶ A.g.e., (Cevdet), I/336.

⁷⁷ Hüseyin Algül, Mustafa Kara, “*Osmancık’ta Bir Müderris Akşemseddin*”, TDV. Osmancık Şubesi Yay. Ankara 2000.s.3.

sına yerleşip, vefatına kadar burada⁷⁸ irşad ile meşgul olmuştur.⁷⁹ Akşemseddin, Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra kendi adına nisbetle Şemsiyye-i Bayramiyye kolunu kurmuştur. Bayramiliğin bu şubesi açık zikri temel esas almıştır.⁸⁰ Kültür tarihimizde Akşemseddin'in apayrı bir yeri vardır. Tasavvufi yönü hakkında fazla bilgiye sahip olmayan insanımız, O'nun İstanbul'un fethinde oynadığı manevi rolünü unutmamıştır.

Bizim kültürümüzde Akşemseddin İstanbul'un fethiyle özdeşleşmiştir. Onun Şam'da doğduğunu, Beypazarı'nda postnişin olarak hizmet verdiğini bilmeyen insanlar, 1453'te Edirnekapı'da Fatih'in yanında olduğunu, Ayasofya'da kılınan ilk Cumada⁸¹ hutbeyi okuduğunu bilirler.⁸² Ebû-Eyyub-al-Ensarî türbesinde padişaha kılıç kuşatan Akşemseddin⁸³ İstanbul'un fethi için padişahı teşvik etmiştir.⁸⁴ Evliya Çelebi, Akşemseddin'in İstanbul fethinde oynadığı manevi rol⁸⁵ konusunda da bilgi vermektedir: Fatih Sultan Mehmed Manisa'da iken, Mısır topraklarında Sultan Kalavun bulunuyordu. Kudüs'ün kıyılarına yakın Akka kalesine büyük bir kuvvetle saldıran Fransızlar, Akka, Askalanî, Filistin ve Taberistan'ı ele geçirmişlerdi. Binlerce Müslüman şehit edilmişti. Yine bir o kadar Müslüman'ı çoluk çocuğuyla esir almışlardı. Bu haberi alan Fatih Sultan Mehmed çok üzülmüştü. Hatta kendini tutamayarak ağlamıştı. Bunu gören Akşemseddin “ Ağlama Sultanım, kafirlerin bu Akka kalesinden aldığı ganimet, akidelerden ve pişmiş helvadan ibarettir. (Çocukların, şeker ve helvaya karşı olan düşkünlükleri gibi bir şeydir.) İstanbul'u fethedeceğin gün, siz de helva yiye-

⁷⁸ Seyahatname, (Cevdet), II/ 459.; Ali İhsan Yurd, Mustafa Kaçalın, Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri, İstanbul, 1994.; Ayşe Yücel, Akşemseddin'in Fikir ve Felsefe Dünyası, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993. (Basılmamış doktora tezi); Vahid Çubuk, Solakzâde Tarihi, C.I.Ankara, 1989.; Orhan F. Köprülü, Mustafa Uzun, “Akşemseddin” DİA. II/29-30.

⁷⁹ Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1333. I/12.

⁸⁰ Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü..İstanbul, c.I.s.181.

⁸¹ Seyahatname,(Cevdet), I/111.; A.g.e., (Gökyay) s.44.; A.g.e., (Topkapı Bağdat), 304.30b.

⁸² Algül,-Kara, a.g.e.,s.10.

⁸³ Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul, 1983.s.275.

⁸⁴ Uzunçarşılı, a.g.e., III/I, 344.

⁸⁵ Seyahatname, (Cevdet), III/205.

ceksiniz. Ama o gün gelince, herkese adil ve merhametli davranacaksınız.” diyerek, başındaki kavuğu çıkarıp , Fatih Sultan Mehmed’in başına koyup, İstanbul’un fethini müjdeleyen “ *İstanbul elbet fetholunacaktır. Onu fetheden emir ne iyi hükümdardır, onun ordusuna ne mutlu*”⁸⁶ hadisini okur. Fatih Sultan Mehmed “ Bütün işler için kararlaştırılmış vakitler vardır” deyip, Akşemseddin’in kavuğunu tekrar başına koyar.⁸⁷ Evliya Çelebi, Akşemseddin’e ait tekkenin İstanbul’da Ali Paşa denilen yerde olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Bu tekke, Fatih Muhtesip İskender Mahallesi, Keçeciler Caddesi’nde imiş. Burası günümüzde câmi olarak kullanılmaktadır.⁸⁹ Ziyaretgâhının Göylük (Göynük) te olduğunu bildirir. ⁹⁰ Fatih ile İstanbul’un fethinde bulunduğunu, “*İnşallah bu kale (İstanbul Topkapı Surları) 857 senesi Rebiülevvelinde feth olunur.* ” diye, İstanbul’un fetih tarihini bildirdiğini söyleyen Evliya Çelebi, ziyaretgâhının Göynük merkezinde yeşil bir alanda evlatları ile birlikte medfun olduğunu belirtmektedir.⁹¹ Akşemseddin’in türbesi Göynükteki Sultan Süleyman Camii’nin bitişiğindedir. Eski türbesi harap olduğundan, Sultan Süleyman, giderlerini hazineden karşılayarak, güzel bir kubbe bir de tekke yaptırmıştır. Türbedârı, ayda bir hatm-i şerif okumakla görevlendirilmiştir.⁹² Evliya Çelebi, Akşemseddin türbesinde İzzet Molla’nın celi hat ile yazılmış bir şiirinin bulunduğunu söylemektedir. ⁹³

Seyahatname’de verilen bilgiye göre, Akşemseddin’in Rumeili topraklarında Mezistre denilen yerde, bir de makamı vardır. Akşemseddin, Mezistre şehrinin fethinde bir kaya üzerinde ibadet etmiştir. Mezistre’nin alınması için gözyaşları içinde dua etmiş. Namaz kıldığı yerde dizlerinin yeri ile gözyaşlarının döküldüğü yer-

⁸⁶ Camiu’s-Sağır, Hadis No: 7227.

⁸⁷ Seyahatname, Cevdet, I/93-105.: A.g.e., (Topkapı Bağdat), 304. 24b.

⁸⁸ A.g.e., (Cevdet), I/320. A.g.e., (Gökyay), s. 131. A.g.e., (Topkapı Bağdat 304), 92b.

⁸⁹ Demircanlı, a.g.e., s. 270.

⁹⁰ Seyahatname, (Cevdet), II/ 461.

⁹¹ A.g.e., (Cevdet), II/ 461.

⁹² A.g.e., (Cevdet), II/ 461. 2. Dipnot.

⁹³ A.g.e., (Cevdet), II/ 461. 1. Dipnot.

ler oyulmuş. Bundan dolayı halk, Akşemseddin'in gözyaşlarının Meziştre'yi fethettiklerine inanırlarmış.⁹⁴

14. Ömer Dede Sikkini (Bıçakçı Ömer Dede)

Bayramiyye'nin bir başka kolu olan Melamiyye-i Bayramiyye'nin kurucusu olan Hacı Ömer Dede Sikkini (Bıçakçı Ömer Dede ö. 880/1475) nin Hacı Bayram Veli'nin ileri gelen halifelerinden olduğunu söyler. Melamiyye-i Bayramiyye'nin kurulmasına tarikat içi bir takım olayların sebep olduğu görülmektedir.

Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra, müridler Akşemseddin'in etrafında toplanmışlardı.⁹⁵ Akşemseddin, Bayramîliği yaymak için Göynük'e yerleşir. Hacı Bayram Veli'nin halifelerinden Bursa-lı Bıçakçı Seyyid Ömer Dede (Emir Sikkînî) de Göynük'e gelip, Akşemseddin'in sohbet ve zikir meclislerine katılır. İkisi arasında ufak tefek anlaşmazlıklar ortaya çıkar ve Bayramîlik tarikatı ikiye ayrılır.⁹⁶ Akşemseddin tarafından kurulan tarikata Şemsiyye-i Bayramiye, Emir Sikkînî tarafından kurulan tarikata da Melamiyye-i Bayramiyye adı verilmiştir.

Akşemseddin, Ömer Dede ümmî olduğundan, irşada ehil olmadığını, bu yüzden halkın etrafına toplanmaması için telkinlerde bulunur. Bu durum, Ömer Dede'yi derinden etkiler. Daha çok insan toplanması için ateşli konuşmalarda bulunmaya başlar. Gün geçtikçe Ömer Dede'nin etrafında toplanan insanların sayısı hayli kalabalıklaşır. Hatta Akşemseddin'in etrafındaki bazı müridler dahi, Ömer Dede'nin yanına gidip, irşad halkasına girerler.⁹⁷

Akşemseddin ile Ömer Dede Sikkînî arasında şöyle bir hadisenin geçtiği de nakledilir. Emir Sikkînî, Akşemseddin'in zikir törenlerine geldiğinde, zikir meclisine katılmaz, tekkenin ücra bir yerinde köşeye çekilmiş. Bundan dolayı Akşemseddin, Hacı Bayram Veli tarafından kendisine giydirilen hilâfet tacının iade edil-

⁹⁴ A.g.e., (Cevdet), VIII/342.

⁹⁵ Mehmet Ali Aynî, Hacı Bayram Veli , İstanbul, 1343 (1924), s.114.

⁹⁶ Sadık Vîcdânî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Melâmîlik, Evkâfî İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1338/1922-1340/1924, kitap no:3, s.44.; Cebecioğlu, a.g.e., s.129.

⁹⁷ es-Seyyid Abdulbaki La'lizâde, Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyyeden Tâife-i Melâmiyyenin An'ane-i İrâdetleri ve Keyfiyet-i Suhbetleri ve Aşk-ı Muhabbetullah Cümleden Ziyâde Rağbetleri Beyanındadır, İstanbul 1156(1743) taşbasması , s.22.; Cebecioğlu, a.g.e, s. 129.

mesini ister. Bunun üzerine, Ömer Dede Sikkîni, Cuma namazından sonra müridleriyle birlikte evine gelip tac ve hırkayı alabileceğini söyler. Kararlaştırılan zaman da Ömer Dede Sikkînî, evinin bahçesinde büyük bir ateş hazırlar. Odunlar tam tutuşunca, başında tacı ve sırtında hırkası ile birlikte ateşin içine girer. Bir müddet sonra, ateşten çıktığında, taç ve hırkanın yanmış olduğu görülür. Bunun yanında kendisine hiçbir şey olmamıştır.⁹⁸

Ömer Dede Sikkînî, zikri hafî ve melâmet tavrını kabullenerek Melâmiyye-i Bayramiyye kolunu kurmuştur.⁹⁹ Bu tarikata intisap edenler, mürşid aramanın, her şeyh ve veliye intisâb etmenin doğru olmadığına inanırlar. Kendilerinin hak tarafından koruma altında oldukları, kabiliyetleri ölçüsünde hidayete ulaşabilecekleri düşüncesi hakimdir. Müridlerin bu konuya çok dikkat etmeleri gerekir. Bu anlayıştan sapanlar hoş karşılanmaz, sohbet meclislerine kabul edilmezler. Melamiyye tarikatının sohbetlerinde aşk, cezbe ve muhabbet konuları işlenir. Tarikat mensubu olmayanlar, sohbetlere alınmazlar.¹⁰⁰

Seyahatname'de, Melamiyye-i Bayramiyye'nin kurucusu Ömer Dede Sikkînî'nin Göynük (Göylük)'te medfun olduğu ifade edilmektedir.¹⁰¹ Evliya Çelebi'nin Melamiyye-i Bayramiyye dervişlerine muhabbet ve hürmet beslediği söylenebilir. Zira, idam edilen şeyhlerinin haksız yere öldürüldüklerini ifade eden görüşlerini dile getirmiştir

15- Eşrefoğlu Rûmî(ö.874/1469-70)

Adı Abdullah, babasının adı Eşref'tir. Kaynaklarda künyesi Abdullah Rûmî b. Seyyid Ahmed Eşref b. Seyyid Muhammed Süyûfî (Mısırî) olarak geçmektedir. İbnü'l-Eşref, Eşrefzâde, Abdullah İznîkî ve Abdullah-ı Rûmî adlarıyla da tanınmıştır. Çocukluğu ve gençlik yılları İznîk'te geçmiştir. Daha sonra Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed Medresesinde tahsil gördü. Gördüğü bir

⁹⁸ Sadeddin Süleyman Müstakimzâde, Risale-i Melamiyye-i Bayramiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, no: 1164.vr.9.

⁹⁹ Cebecioglu, a.g.e.,s.130.

¹⁰⁰ Eraydın, a.g.e., s. 264-265.

¹⁰¹ Seyahatname, (Cevdet), II/462-463.

rüya üzerine ilim hayatını terk eder. Abdal Mehmed adlı bir meczup kendisine batınî ilimlerden nasibi olduğunu söyleyince Emîr Sultan'a başvurur. Emîr Sultan, ihtiyarlığı sebebiyle, kendisiyle ilgilenemeyeceğini, bu yüzden Hacı Bayrâm-ı Veli'ye gitmesini söyler. Bunun üzerine Ankara'ya gider. Hacı Bayrâm-ı Veli dergâhında on bir yıl kadar riyâzet ve mücâhede ile en ağır işlerde çalıştırılır.¹⁰²

Bu uzun mücâhede ve riyâzet döneminden sonra irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere İznik'e döner. Bir müddet sonra içinde hissettiği boşluklar sebebiyle, yeniden mürşidi olan Hacı Bayram-ı Veli'nin yanına döner.¹⁰³ “ Seyrû sülûkün tamamı şimdiki makamımız mıdır, yoksa daha var mıdır ?” diye sorunca Hacı Bayram-ı Veli, “ Bir velînin bin sene ömrü olsa, çeşitli mücahede ve riyâzet içinde olsa da bir peygamberin sahip olduğu makama ulaşmak mümkün değildir.”¹⁰⁴ diye cevap verir.

Hacı Bayram-ı Veli, kendisini Suriye sınırları içinde bulunan Hama şehrindeki Abdulkadir Geylânî'nin beşinci göbekten torunu olan Şeyh Hüseyin el-Hamevi'nin yanına gönderir. Bir müddet Şeyh Hamevi'nin yanında kalan Eşrefoğlu Rûmî'ye hilâfet verilir. İznik'e geri döner. Kurduğu dergâhında irşad faaliyetine yeniden başlar. Kendi muhitinde Kâdiri tarikatının yayılmasında büyük başarı sağlamıştır.¹⁰⁵

Kadiriyye tarikatı, XV. Yüzyılın ortalarında onun vasıtasıyla Anadolu'ya girmiştir. İznik'te Eşrefiyye'nin ilk tekkesini kurmuştur.¹⁰⁶ Kâdirîler arasında Abdulkâdir-i Geylânî'den sonra tarikatın ikinci pîri sayılan Eşrefoğlu, daha hayatta iken büyük bir velî olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁷ Evliya Çelebi, türbesinin bulunduğu İznik'teki cami ve dergâhtan bahsederken, “ yetmiş bin müridi olduğundan”¹⁰⁸ diye söz eder.

¹⁰² A. Necla Pekolcay, Abdullah Uçman, “Eşrefoğlu Rûmî” DİA.XI/ 480-481.

¹⁰³ Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, s.20.

¹⁰⁴ Abdullah Veliyyüddin Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, İ.Ü. Ktp. TY. no: 270., vr. 4a.

¹⁰⁵ Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 282.

¹⁰⁶ Kara, “Eşrefiyye” DİA, XI/478.

¹⁰⁷ Pekolcay-Uçman, “Eşrefoğlu Rûmî” DİA.XI/481.

¹⁰⁸ Seyahatname,(Cevdet), III/8-10.

Eşrefoğlu Rûmî'nin Divan ve Müzekki'n-nüfus adlı eserleri sayesinde insanlar tasavvufî ahlakı öğrenme imkanını bulmuşlardır.

Sonuç:

Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Bayramiyye tarikatına mensup on beş adet derviş ve şeyh hakkında bilgiler sunulmuştur. Yine, Bayramiyye tarikatına ait tekke, türbe ve üç ziyaretgâhlar hakkında bilgi verilmiştir.

Bayramiyye tarikatı hakkında verilen bilgilerle Evliya Çelebi Seyahatnamesinin bu konuda önemli bir kaynak olduğu görülmektedir.

Bibliyografya:

- Abdülbaki La'lizâde, Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyye'den Tâife-i Melamiyyenin An'ana-i İrâdetleri, trs.
- Akgündüz, Ahmed. Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi, Es-Seyid Osman Hulûsi Vakfı Yayınları, İstanbul. 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara, 1991.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, I-VI. Cilt., Neşreden Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1314.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, VII. Cilt., Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, VIII. Cilt, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, IX. Cilt., Devlet Matbaası, İstanbul, 1935.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, Topkapı Bağdat Kütüphanesi No: 304 ve 305.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, (Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini), Haz. Orhan Şaik Gökyay., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, (Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, Evliya Çelebi Seyahatnamesi Topkapı Sarayı Bağdat 304 (ve 305) Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini), Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. 1998-1999-2001.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, (15 Cilt) Türkçeleştiren Zuhurî Danışman, Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul. 1969-1971.
- Çelebi, Evliya, Seyahatname, Sadeleştiren Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul. 1985.
- Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar. Marifet Yayınları., İstanbul. 1980.

- Gölpınarlı, Abdülbaki, Melâmilik ve Melâmiler, Devlet Matbaası, İstanbul. 1931., (tıpkıbasım), İstanbul 1992.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “İdris-i Muhteşî” Türk Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1972., XX.
- Gündoğdu, Cengiz “ XVII. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Süfî Tipi Abdülmecid-i Sivâsî ve İdris-i Muhteşî” İLAM Araştırma Dergisi, C.II.S.2, (Temmuz-Aralık) s. 29.
- Haririzâde, Kemaleddin, Tibyânü Vesaili'l-Hakâik fî Beyâni Selâsilili't-Tarâik, I-III, Süleymaniye Fatih Kütüphanesi, İbrahim Efendi: No:430- 432.
- Kara, Mustafa, Bursada Tarikatlar ve Tekkeler I-II, Uludağ Yayınları., I. Cilt: İstanbul 1990, II. Cilt: İstanbul, 1993.
- Kara Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- Kara, Mustafa, “ Hacı Bayram-ı Veli ve İnsan Eğitimi” Yeni Dünya Dergisi, İstanbul. Temmuz 1996.
- Kara, Mustafa, “Balkanlarda Türk Tasavvuf Edebiyatına Genel Bakış”
- La'lizâde, es-Seyyid Abdülbakî Efendi, Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyyeden Tâife-i Melâmiyyenin An'ane-i İrâdetleri ve Keyfiyyet-i Suhbetleri ve Aşk-ı Muhabbetullah Cümleden Ziyâde Rağbetleri Beyanındadır, İstanbul. 1156 (1743), taşbasması.
- Menage, V.L., “Hadjdji Bayram Wali”, El.c.III. 2.baskı, Leiden, 1986.
- Nazmi, Muhammed, Hediyyetü'l-İhvân, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin) Haz.: Osman Türer, (Doktora Tezi İkinci Kısım) Ank. 1982.
- Öney, Gönül. Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara, 1971
- Sadeddin Süleyman Müstakimzâde, Risale-i Melamiyye-i Bayramiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, no: 1164.vr.9.
- Şemseddin Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm, İstanbul 1306 (1889) C.2.
- Taşköprizâde, Ahmed İsmüddin, eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Neşreden: Ahmed Subhi Furat İstanbul. 1298), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin, Sefine-i Evliyâ-yı Ebrar Şerh-i Esmârı Esrâr, Süleymaniye, yazma bağışlar, no: 2305-2309.
- Yılmaz, H. Kâmil, Azîz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1980.
- Yılmaz, H. Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998.

HACI BAYRAM VELİ'NİN YETİŞTİRDİĞİ HALİFELER

The Caliphs of Haji Bayram Veli



Yrd. Doç.

SEVİM ARSLAN

Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Hacı Bayram Veli pek çok halife yetiştirmiştir. Yetiştirdiği zatlar Hacı Bayram Veli'nin yaşayan kitap mesabesindeki eserleri olarak görülmektedir. Ancak yetiştirdiği halife sayısı tam olarak bilinememektedir. Bazılarına göre halife kabul edilen kişiler bazılarınca kabul edilmemiştir. Bu nedenle onun halifelerini kesin kabul edilenler ve kesin olmayanlar şeklinde bir ayırım yapılmıştır.

Onun kesin olarak bilinen halifelerinden medreseli halifeler; Akşemseddin, Yazıcıoğlu Muhammed, Yazıcıoğlu Ahmet Bican, Şeyh Selâhaddin, Germiyanoglu Şeyhi, Molla Zeyrek, Eşrefoğlu Rumi'dir. Herhangi meslek erbabından olan halifeler Baba Nahhası-i Ankaravî (Bakırcı), Akbıyık Meczub Sultan (Tüccar), Şeyh Emir Sikkini Ömer Dede'dir. Mesleği tesbit edilemeyen halifelerden; Şeyh Lütfullah, Şeyh Yusuf Hakiki, İnce Bedreddin, Kızılca Bedreddin, Şeyh Ulvan Şirazi, Abdülkadir İsfehani, Ahmet Baba, Şeyh Muslihiddin'dir.

Halifelikleri kesin olmayanlar ise; Abdürrahim Karahisari, Şeyh Sami, Baba Yusuf Seferihisari, Bünyamin Ayaşi, Muk'ad Hızır Dede, İbnu'l- Mısri, Bardaklı Baba, Şeyhoğlu Ethem Baba, Feruh Dede, Abdal Murad Şeyh Ramazan ve Alaaddin Arabi'dir.

Bu çalışmada halifelikleri kesin olanların hayatları ele alınacaktır. Diğer taraftan halifelerin genel durumuna baktığımızda kültür ve eğitim seviyelerinin yüksek olduğu görülmektedir. Bir diğer önemli husus ise el emeğiyle geçinme anlayışının önemsenmesidir. Halifelerin kiminin İstanbul fethine iştirak ettiğini görüyoruz. Bazıları da güzel sanat dallarından şiiirle iştigal etmişlerdir. Sonuç itibariyle halifelerin şahsiyet yapılanmalarındaki kalite seviyeleri onları yetiştiren hocaları Hacı Bayram Veli'yi bizlere resmetmiş olacaktır.

Anahtar Kavramlar: Bayramilik, Tennuriyye, Melâmiyye, Cezbe, Muhabbet.

Abstract

Hacı Bayram Veli had trained lots of caliphs. The caliphs who had trained from Hacı Bayram Veli, are accepted as His Living Books. But certain number of his caliphs are not known. Some caliphs are accepted from some people, but this accepted caliphs are not accepted from some others. Because of this, his caliphs classification was made in the form of certain caliphs and uncertain caliphs.

His certain caliphs who were educated from Madrasa: These were Akşemseddin, Yazıcıoğlu Muhammed, Yazıcıoğlu Ahmet Bican, Şeyh Selâhaddin, Germiyanoglu Şeyhi, Molla Zeyrek, Eşrefoğlu Rumî. The caliphs who were had any jobs: These were Baba Nahhası-i Ankaravî (coppersmith), Akbıyık Meczub Sultan (tradesman), Şeyh Emir Sikkini Ömer Dede. The caliphs who were had unfixed jobs: These were Şeyh Lütfullah, Şeyh Yusuf Hakkî, İnce Bedreddin, Kızılca Bedreddin, Şeyh Ulvan Şirazi, Abdülkadir İsfehanî, Ahmet Baba, Şeyh Muslihiddin.

The caliphs who were uncertain: These were Abdürrahim Karahisari, Şeyh Sami, Baba Yusuf Seferihisari, Bünyamin Ayaşi, Muk'ad Hızır Dede, İbnu'l- Mısri, Bardaklı Baba, Şeyhoğlu Ertahem Baba, Ferruh Dede, Abdal Murad Şeyh Ramazan ve Alaaddin Arabî.

In this study; We are going to approach to lifes of the caliphs who were certain. On the other hand, when we look at the general stations of the caliphs, their cultures and education levels are very high. The other important case, it was care about the conception of earn a living from their own hand works. Some caliphs were participate in The Conquest of İstanbul. Some caliphs were doing bussines with poem which is a part of the arts. As a result, the level of quality in the personality structuring of the caliphs picturize that Hacı Bayram Veli who is.

Key words: Bayramilik, Tennuriyye, Melâmiyye, Cezbe, Muhabbet.

Hacı Bayram Veli'nin Yetiştirdiği Halifeler

Her insan “Âdeme bütün isimleri yükledim.” âyetinde buyrulduğu üzere Allah'ın bütün esmasının kendisine yüklendiği değerli bir varlıktır. Sûfilere göre yaratılış gayemizin gerçekleşmesi için bu yüklenen isimlerin bilfiil açığa çıkması gerekmektedir. Tohum mesabesinde olan bu isimlerin çatlatılıp filizlenmesi, dal budak salması, ağaç olması ve nihayetinde meyve vermesi esas olandır. Bu manada tarih sahnesindeki bütün ârifler meyve verme gayretinde olmuşlardır.

15. Yüzyılda yaşamış ârif bir zât olan Hacı Bayram Veli'ye baktığımızda onun verdiği meyvelerin en güzelleri yetiştirdiği halife-

lerde müşahhaslaşmıştır. Bu değerli halifeler kendi istidadına göre üstadlarından hissedar olmuşlardır. Hacı Bayram Veli'nin taşıdığı özellikler her halifesinde ayrı ayrı belirginleşmiştir. Mesela kimi-sinde Hacı Bayram Veli'deki melâmî anlayış daha çok ön plana çı-karken kimisinde şiirsel yaklaşımların daha fazla ön plana çıktığı-nı görmekteyiz.

Hacı Bayram Veli birçok halife yetiştirmiştir. Halifeliği kesin olarak bilinenlerin yanında kesin olmayan fakat halife olduğu ile-ri sürülenler de vardır. Zira çeşitli kaynaklarda halife olması müm-kün olmayan isimler mevcuttur. Biz bu tebliğimizde kesin olarak bilinen halifeleri meslek durumlarına göre gruplandırarak tanı-tmaya çalışacağız:

1. Medreseli Halifeler

a) Akşemseddin

Hacı Bayram Veli'nin önde gelen talebelerinden Akşemseddin Mu-hammed b. Hamza'dır.¹ Şam'da h. 792/ m. 1389-90 tarihinde dün-yaya gelmiştir. Babası "Kurtboğan Evliyası" diye bilinen Şeyh Şe-refüddin Hamza'dır.² Nesebi Şehâbeddin Sühreverdi'ye, oradan da Hz. Ebu Bekir'e dayanır.³ Akşemseddin kökeni itibariyle medreseli bir aileden gelmektedir. Akşemseddin küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberler⁴, medrese eğitimini kısa zamanda bitirir, aynı zamanda tıp-ta ihtisas yapar. Hatta rivayetlere göre devrinin en iyi doktorların-dan biridir ve bu alanda önemli özelliği mikrop konusunu ilk or-taya atan kişi olmasıdır. Hastalığın bu mikroplarla yayıldığını söy-leyen Akşemseddin⁵, aynı konuda görüş ileri süren İtalyalı hekim Fracastor'dan yüzyıl önce literatürdeki yerini almıştır.⁶

¹ Taşköprüzâde, eş- Şakâyıkü'n- Nu'mâniyye, Beyrut, trz.,s.138.

² Bkz. Koç, İbrahim, İstanbul'un Manevi Fatihi Akşemseddin, Gümüş Yayınevi, İstanbul, 1986, s.20.

³ Yurd, Ali İhsan, Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri, Fatih Yayınevi, İstanbul 1972, ss. 125-126.

⁴ Yurd, Aynı yer.

⁵ Bkz. Eniş, Menâkıb, Süleymaniye Kitaplığı, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 4666, İstan-bul, v. 6a.; Sallabî, Muhammed Ali, Osmanlı Tarihi Kuruluşu Yükselişi Çöküşü, Haz. Cezayir Polat, Ravza Yay., İstanbul 2008, s.169.

⁶ Cebecioğlu, Ethem, " Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar", A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara

Sonrasında Osmancık'taki medreseye müderris olur. 25- 26 yaşlarına kadar bu meslekte kalır⁷. Ancak gönlündeki Allah aşkının sevkiyle tasavvuf yolunda eğitim almak için bir mürşid-i kâmil arayışına girer. Bunun için yollara koyulur. İran, Maverâünnehir gibi pek çok yere gitmiştir... Fakat aradığını bulamaz. Anadolu'ya geri döner.⁸

II. Bayezıd devri kazaskerlerinden İmam Ali Efendi Akşemseddin'e Kara Medrese'sinin eski müderrisi Hacı Bayram Veli'yi tavsiye etmiştir. Fakat Hacı Bayram Veli'nin talebeleriyle çarşı pazar dolaşır zekat ve sadaka toplamasına şahit olur. Bu durumu bir mürşide yakıştıramadığı için pek sıcak bakmaz.⁹

O sıralar Halep'te şöhreti her tarafa yayılmış Zeynüddin Hâfî, (757/1356/ 1435) Anadolu muhitinde dikkat çekmektedir. Bu zâta kalbi bir yakınlık duyan Akşemseddin, ona intisab etmek için Haleb'e gider. Halep'te önce bir hana gider, orada gece istirahat edip ertesi gün Zeynüddin Hâfî ile görüşmek arzusundadır. O gece hayatına yön verecek şu rüyayı görür; boynunda bir zincir vardır. Bu zincirin ucundan Hacı Bayram Veli tutmakta ve kendine doğru çekmektedir. Bu rüya üzerine hemen geri döner. İmam Ali Efendinin babasına giderek rüyayı anlatır o da maneviyat yolundaki nasibinin Hacı Bayram Veli olduğunu söyler. Birlikte ona giderler o sırada Hacı Bayram Veli Çubuk ovasında talebeleriyle birlikte hasat yapmaktadırlar. Yanlarına varır, fakat hiç kimse itibar etmez. O da buna aldırmadan çalışan dervişlerin arasına katılarak hasada başlar. Yemek vakti gelince hazırlanan sofraya davet edilmez. Akşemseddin benliğini ayaklar altına alarak köpeklerle ayrılan yemeklerden karnını doyurmak ister. Akşemseddin tam elini köpeklerin yediği tase uzatacakken bunu gören Hacı Bayram Veli : “Hay Köse bizi yaktın “diye seslenerek sofrasına davet eder. Hacı Bayram Veli yapılan muameleyi ona şöyle açıklar: “ Zincirle zorla gelen misafirin ağırlanması böyle olur.”¹⁰

2001, s.78.

⁷ Lamiî Çelebî, Nefâhat Tercümesi, Marifet Yayınları, İstanbul, 1969, s.251.

⁸ Yurd, a.g.e., s.XXVIII.

⁹ Taşköprüzâde, a.g.e., s.138.

¹⁰ Enîsi, Menâkıb, v. 3b- 4a.

Artık, Akşemseddin, Hacı Bayram Veli'nin mürididir. Hacı Bayram Veli onu sıkı bir riyazete sokarak ibadetlerini artırır. Kaynaklarda Akşemseddin'in bu riyazeti zaman içerisinde kendi isteğiyle artırdığını ve yedi günde sadece bir kaşık sirke içerek hale geldiğini kaydeder. Nihayetinde Hacı Bayram Veli ona “Yâ Köse! Nice riyazet eylesin, akıbet nur olursun, vefat ettikten sonra, seni kabrinde bulamazlar.” diyerek onun bu uygulamasını sona erdirir.¹¹ Böylece, Akşemseddin kısa sürede manevi olgunluğa erer.

Hacı Bayram Veli 1421 yılında Edirne'ye giderken olgun ve yetmişmiş halifesi Akşemseddin de üstadının yanında bulunmuştur.¹²

Akşemseddin'in tasavvufi olgunluk süresini kısa zamanda neticelendirmesi, tekke'deki diğer müridlerin dikkatini çeker. Hatta bu durumu gündeme getirerek nedenini Hacı Bayram Veli'ye sorarlar: “Bazı dervişlere kırk yıldır hilafet vermedin. Az müddet içinde Akşemseddin'e hilafet verdin. hikmeti ne olsa gerek?” Hacı Bayram Veli'nin bu soruya verdiği cevap ilginçtir: “ Bu bir zeyrek (akıllı) köse imiş. Her ne kim gördü ve işitti, inandı. Hikmetini sonra kendi bildi. Ama kırk yıldan beri hizmet eden dervişler, gördüklerinin ve işittiklerinin heman hikmeti ve aslını sorarlar.”¹³ Hacı Bayram Veli'nin bu açıklaması Akşemseddin'in üstadına tam bir inanç ve teslimiyetle bağlandığını göstermektedir. Hz. Hızır (a.s)'ın Hz. Musa'ya öğütlediği “sana içyüzünü anlatmadıkça bana hiçbir şey sorma” şeklindeki husus, tasavvufta teslimiyetin esası olarak değerlendirilir.

Hacı Bayram Veli, onu hilafetle Beypazarı'na gönderir. Akşemseddin orada bir mescid ve bir de değirmen inşa eder. Ancak etrafında fazla kalabalık toplanması üzerine, önce İskilip Evlek'e, oradan da Göynük'e giderek orada yerleşir.¹⁴

Hacı Bayram Veli, vefatı yaklaştığında “ benim namazımı Akşemseddin kıldırıversin ve beni ol gasleylesun. Benim haberim ona

¹¹ Aynı eser, v. 4b.

¹² Çelik, Metin, Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri, Ensar Yay., İstanbul 2011, s. 32.

¹³ Enisi, a.g.e., vv. 5b, 25a.

¹⁴ Vassaf, Hüseyin, Sefine-i Evliya, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, No: 2305-2309, s.265, Bkz, Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram ve Tasavvuf Anlayışı, Muradiye Yay., Ankara 1994, s. 212.

vasıl eylesuz.”¹⁵ şeklinde vasiyet eder. Akşemseddin’e haber ulaşınca hemen Ankara’ya gelir son nefesini vermeden önce, Hacı Bayram Veli’nin başında hazır bulunur. ¹⁶Akşemseddin’in yanında diğer müridlerle beraber Hacı Bayram Veli’nin müridi Emir Ömer Sikkînî de vardır. Emir Ömer Sikkînî’nin geleneğine mensup müellifler Hacı Bayram Veli’nin son anlarında su isteyip birazını içtikten sonra geri kalanını Emir Ömer Sikkînî’ne içmesini söylemesinden hareketle Hacı Bayram Veli’nin kendisinden sonra halifeliği kendi pirlerine bıraktığını ileri sürerler.

Şeyhinin vefatından sonra, gerekli vazifelerini yerine getiren Akşemseddin, irşad görevine devam etmek üzere Göynük’e döner. Kefevî’nin anlattığına göre burada Akşemseddin ile Emir Ömer Sikkînî arasında “ateş olayı” vuku bulur. Şöyle ki: Zikir meclislerinde kılık kıyafet ve tarıkata ait şekli unsurlara karşı olan Ömer Sikkînî Akşemseddin’in yönettiği zikirle katılmaz. Bu durumdan rahatsız olan Akşemseddin, onun zikir halkasına katılmasını, katılmadığı takdirde Hacı Bayram Veli’nin taç ve hırkasını kendisinden alacağını söyler. O da: “ Yarın cuma namazından sonra bizim eve gelerseniz taç ve hırkayı Allah’ın izniyle teslim ederim.” diye cevap verir. Ertesi gün evinin avlusunda büyük bir ateş yaktıktan sonra mescide gider. Namazdan sonra Akşemseddin müridleriyle birlikte Emir Ömer Sikkînî’nin evine gelir. Ömer Sikkînî, sırtında hırka başında taç ateşe girerek oturur. Bir müddet sonra ateşten çıkınca taç ve hırkanın yandığı, fakat kendisine bir şey olmadığı görülür. Bu dönemden itibaren kendisi ve müridleri taç ve hırkayı terk ederler.¹⁷ Sarı Abdullah, Lâ’lîzâde ve Müstekîmzâde gibi melâmî kaynakları tarafından ufak bazı değişikliklerle nakledilen bu menkıbe bir anlamda Bayramiyye’nin Şemsiyye ve Melâmîyye adıyla iki kola ayrılmasının başlangıç hikâyesidir.

Bu iki menkıbe Bayramiyye’nin iki kolu arasındaki meşrep ve metod uyumsuzluğunun asıl sebebinin anlaşılması bakımın-

¹⁵ Yurd, a.g.e., s. LI.

¹⁶ Vîcdanî, Ebu Rıdvân Sadık, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyyeden Melamilik, İstanbul 1338-1340, ss. 46-50.

¹⁷ Kefevî, Mahmud b. Süleyman, Ketâibü a’lâmi’l- ahyar min fukahâ-i Mezhebi’n- Nu’man el -muhtar, Süleymaniye Ktp., Reisülkuttâb, nr.690, v.361b.

dan önemli görülmüştür. Hırka ve taç menkıbesi bir anlamda Melâmiliğin adap ve erkânını da şekillendirmiş, bu dönemden itibaren gerek Emir Ömer Sikkînî'nin gerekse geleneğini benimseyen melâmî kutuplarının hırka ve taç gibi özel giysi ve sembollerle ifadesini bulan tarikat anlayışını reddederek “sohbet”in olgunlaştırıcı özelliğini ön plana çıkardıkları görülür.¹⁸

Akşemseddin'in temsil ettiği Bayramiyye tarikatının Şemsiyye kolundan da iki tarikat kolu çıkmıştır. Bunlar Tennuriye ve Himmetiyye'dir. Tennuriyye'den daha sonra üçüncü kol olan İseviyye çıkmıştır.

Akşemseddin Fatih Sultan Mehmed'in ricası üzerine Akbıyık Mezcub'la birlikte İstanbul'un fethine iştirak eder, maddi ve manevi destek verir.¹⁹ Fethin ne zaman gerçekleşeceğini haber vermesi, yeri belli olmayan Ebu Eyyub Halid el-Ensari (r.)'nin kabrini keşif yolu ile bulması ²⁰gibi kerametleri insanların kendisine olan hürmetini artırmıştır. Fatih Sultan Mehmet de bu hürmet halkasına dâhildir.²¹

İstanbul'un fethinden sonra, Akşemseddin kendisinin mensup olduğu Sala aşireti efradından bir kısmını Üsküdar'a iskan ile, orada Salacak adlı bir Türk mahallesi tesis eder.²²

Fatih bir ara Akşemseddin'i ziyaret edip ısrarla halvete girme talebinde bulunursa da bu dileği kabul görmez. Ona şöyle ilginç bir açıklama yapar: “Halvette lezzet vardır. O lezzeti tadarsan yöneticilik lezzetini kaybedersin. Bu yüzden işler karışır. Allah da bunu bize sorar. Halvet senin adaletli olmandır. Şu şu işleri yapmandır.” ²³ Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'da Akşemseddin'in halkı irşad için hangah inşa ettirip, hayatının geri kalan günlerini orada geçirmesini ister. Ancak o kendisine gösterilen bu teveccühe itibar etmeyip Göynük'e geri döner. Ölene kadar orada irşad ile meşgul olur. Doktorluk mesleğini icra ederek geçimini sağla-

¹⁸ Bolat, Ali, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik, İnsan Yay., İstanbul 2003, s.251.

¹⁹ Vassaf, Sefine, ss.265-266.

²⁰ Ramazanoğlu, Mahmud Sami, Ashab-ı Kiram, c.I, İstanbul 1985, s.107.

²¹ Sarı Abdullah Efendi, Semârâtü'l- fuâd, İstanbul 1288, s.241.

²² Aynî, Mehmet Ali, Hacı Bayram Veli, İstanbul 1343, s.114.

²³ Taşköprüzâde, a.g.e.,s.140.; Cebecioglu, Hacı Bayram ve Tasavvuf Anlayışı,s.213.

yan Akşemseddin h.863/m.1459 senesinde vefat eder. Kabri kendi yaptırdığı mescidin yanında Göynük'tedir.²⁴

Eserleri: Bayramiliğe eserleriyle katkıdabulunan Akşemseddin'in ilk kaleme aldığı en önemli eserlerinden biri Risâletu'n Nûr adlı eseridir. Bu eser Hacı Bayram Veli ve müridleri hakkındaki tenkitlere cevap olarak yazılan Arapça bir eserdir. Risâletu Şerhi Akvali Hacı Bayram Veli, adlı eseri ise Hacı Bayram Veli'nin tasavvufî sözlerinin açıklamalarını içerir. Diğer eserleri ise şöyledir: Def'u Metâini's- sûfiyye, Risale-i Zikrullah, Telhîsu Def'i Metâin, Mâkâmat-ı Evliya, Maddetü'l Hayat, Nasihatnâme-i Akşemseddin.²⁵

b) Yazıcıoğlu Muhammed

Hacı Bayram Veli'nin önemli halifelerindendir. Malkara'ya bağlı Kadıköy'de dünyaya gelmiştir. Babası şeyh Selâhaddin'dir. Gençlik döneminde, ilim tahsil etmek üzere, İran ve Maverâünnehir'e giden Muhammed, oralarda çeşitli sûfilerle görüşme imkânı elde etmiştir. Zeynu'l Arab ve Hayder-i Hafî, görüştüğü şeyhlerdendir.²⁶

Hacı Bayram Veli, Sultan II. Murad'ın daveti üzerine Edirne'ye giderken, Gelibolu'ya uğrar. Bu sırada Yazıcıoğlu Muhammed, Hacı Bayram'a intisap ederek tasavvufî eğitime başlar.²⁷

Hacı Bayram Veli Edirne'ye dönüşte, ona bazı tavsiyelerde bulunmuş o da bu tavsiyelere uyarak olgunluğa erişmiştir. Şeyhinin izni ile Gelibolu'da ikamet eden Yazıcıoğlu Muhammed burada denize bakan bir yamaçta bir tekke yaptırmıştır.²⁸

Yazıcıoğlu Muhammed, bu tekkede çok sert riyazetler yapmış, insanlardan tamamen uzaklaşmıştır. Yedi sene ateşte pişmiş yemek yemediği ve sürekli zikrullah ile meşgul olduğu rivayet olunur.²⁹

²⁴ Gölcük, Şerafettin, "Akşemseddin Mehmed b. Hamza", Selçuk.Ü.İ.F. Dergisi, s.13.

²⁵ Yurd, Akşemseddin, ss.XII-XV.

²⁶ Yazıcıoğlu Mehmed'in hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Taşköprüzâde, Şakâyık: Evliya Çelebi, Seyahatnâme, çev.: Zuhuri Danışman, İstanbul 1970, c. VIII, s.177-178; E. J. Gibb, A history of Ottoman Poetry, London, 1958, c.I,ss. 389-407.

²⁷ Mehmed Mecdi Efendi, Hadaikü's- Şakaik, haz.: Abdülkadir Özcan, c.I, İstanbul Çağın Yay., s. 127.

²⁸ Gibb, Ottoman Poetry, s.394.

²⁹ Vassaf, Sefine, s.270.

Sultan II. Murat onu Mısır'a sefir olarak görevlendirmişse de, o bu resmi vazifeyi fazla devam ettirmemiştir.³⁰

Şiire kabiliyetli olan Yazıcıoğlu Muhammed'in , "Muhammediyye" adlı eseri Osmanlı kültür tarihinde önemli bir yere sahiptir.³¹ Bunun dışında Fatiha suresi tefsiri ve Fusûs şerhine dair olmak üzere iki eser daha vermiştir.

Yazıcıoğlu Muhammed, Gelibolu'da vefat etmiş olup yaptırdığı tekkenin bahçesinde medfundur.³²

c) Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan

Yazıcı Selahaddin'nin ikincioğlu Ahmed Bîcan onbeşinci yüzyılın başlarında Hacı Bayram Veli'nin yanında yetişmiş, abisi Yazıcıoğlu Muhammed gibi Gelibolu'ya yerleşmiştir.³³

Vücudu son derece zayıf nahif olduğu için, kendisine cansız manasına gelen "Bîcan" lakabı takılmıştır.

Vefat tarihi abisinin vefatından sonraya rastlaması, kuvvetle muhtemel görülmektedir. Ölüm yeri ve kabri, Gelibolu'dadır.

Başlıca eserleri: Dürr-i Mekkûn, Acâibu'l- Mahlukat, Münte-ha. Bunlardan başka Abisinin Arapça yazdığı Meğaribu'z- Zaman adlı eserinden istifade ederek, Envâru'l- Âşikîn adında değerli bir eser kaleme almıştır. Bu kitap "Ahmediyye" adıyla da tanınır.³⁴

d) Şeyh Salâhaddin

Aslen Bolu'nun Göynük ilçesindendir. Vassaf, bu zâta Salâhaddin Mevlevî ve Salâhaddin Tavi'l gibi isimler izafe ederken, Gibb, bu zâtın Yazıcı Salâhaddin ile aynı kişi olabileceğini ileri sürer.

Hakkında pek bilgi bulunamayan bu sûfi hakkında, Taşköprüzâde kısaca şu bilgileri verir: "Hacı Bayram Veli'nin müridi olmuş ve onun irşadiyle manevi olgunluğu kazanmıştır."³⁵ Vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir.

³⁰ Aynı eser, s. 274.

³¹ Aynı eser, s. 272.

³² Aynı eser, s. 273.

³³ Bayramoğlu, Fuad, Hacı Bayram Veli Yaşamı- Soyu- Vakfı, Ankara 1983, ss. 30- 31.

³⁴ Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı, s. 216.

³⁵ Taşköprüzâde, Şakâyık, s. 96; Cebecioğlu, Hacı Bayram, s.217.

e) Germiyanoglu Seyhi

Asıl adı Sinan olan Seyhî; şair, aynı zamanda doktordur.³⁶ Doğum yeri Germiyan Beyliğinin başkenti Kütahya'dır. Gençliğinde Ahmedî'den dersler almış, önemli sûfilere ziyaret etmek üzere İran'a yolculuk yapmıştır.³⁷

Şeyhî Çelebi, 1415 senesi Karaman seferi sırasında hastalanan Sultan I. Mehmed'i tedavi etmek üzere, Ankara'ya gelmiştir. Sultan'ı tedavi ettikten sonra muhtemelen Hacı Bayram Veli'ye intisab ederek bu şehirde kalmış, manevi eğitimi tamamlamıştır.³⁸

Bundan sonra Seyhî'yi Kütahya'ya yerleşmiş olarak görüyoruz. Hayatının sonuna kadar bu şehirde kalan Seyhî yine orada vefat etmiştir.

Hırednâme ile Hüsrev ü Şirin adlı manzum eserleri meşhurdur. Şiirlerinde Seyhî mahlasını kullanmasının sebebi Hacı Bayram'a mürid olmasından dolayıdır.³⁹ Ancak Seyhî mahlasını kullanan şairlerin sayısı bir araştırmaya göre yirmi dokuzu bulmaktadır.

Osmanlı Edebiyatında ikinci devir şuarâsından sayılır. Mezarı Kütahya'da olan Seyhî'nin vefat tarihi tahminen 1440 senesi olarak kabul edilmektedir.⁴⁰

Şeyhî'nin sürme satarak hayatını kazandığı söylenilmektedir.⁴¹

f) Molla Zeyrek

Hacı Bayramın Veli'nin halifelerinden, bir bilim adamıdır. Farsçada, zeki ve anlayışlı manasına gelen "zeyrek" lakabını, kendisine, şeyhi Hacı Bayram Veli vermiştir.⁴²

İstanbul'un fethinde hazır bulunan Molla Zeyrek fetihten sonra, Saint Sauveur Pantocrator kilisesinin camiye çevrilmesi üzeri-

³⁶ Gibby, Ottoman Poetry, c.I, s. 299.

³⁷ Aynı yer.

³⁸ Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s.217.

³⁹ Yılmaz, Ali, Köstendilli Süleyman Şeyhî, Ankara 1989, s.28.

⁴⁰ Aynı yer.

⁴¹ Taşköprüzâde, Şakâyık, ss.67-68.

⁴² Aynı yer.

ne, oraya ilk müderris olarak tayin olunmuştur. Bu yüzden camii ve çevresindeki semt kendi adını taşır.⁴³

İstanbul'da elli akçelik maaşla müderrislik yapan Molla Zeyrek, alın teriyle kazandığı bu paranın yarısını kendisine ayırır, geri kalanını da Hacı Bayram Veli'nin fukarasına hibe ederdi.⁴⁴

Molla Zeyrek h. 879/m. 1474 tarihinde vefat ederek Bursa'da Pınarbaşı kabristanına defnolunmuştur.⁴⁵

g) Eşrefoğlu Rumî

Asıl adı Abdullah b. Eşref b. Muhammed'dir. İznik'te dünyaya gelen Eşrefoğlu Rumî'nin annesi de İznik'lidir.

İlk tahsilini İznik'te tamamlayan Eşrefoğlu Rumî, yüksek tahsilini Bursa'da tamamlar ve Çelebi Sultan Medresesi'nde Afyonlu Kara Hoca adıyla tanınan Alâeddin Ali'ye asistan olur.⁴⁶

Daha sonra tasavvufî eğitime yönelmek ister ve Buhara'lı olup Bursa'da yaşayan Emir Sultan'a gider ve iç dünyasında olup bitenleri ona aktarır:

N'olayım bir derviş olsam
Hoş yürüsem dervişane
Terk eylesem Kibr ü kini
Yüz sürüsem irişene

Her mizaç tasavvufî hayattan yararlanamadığı gibi her müşşid de her mizaca cevap veremeyebilir. Bunun için müşşidler arasında mürid alış verişi vardır. Emir Sultan kendisine başvuran bu genç insanı dostu Hacı Bayram Veli'ye gönderir. Emir Sultan esasen Hacı Bayram Veli'nin müşşidinin dostu idi. Bilindiği gibi Somuncu Baba (Hamidüddin Aksarayî) Ulu camiinin açılışından sonra Bursa'yı terk etmiş, Aksaray'a yerleşmişti. Orta Anadolu'da gönül terbiyesini gerçekleştirdiği insanlardan biri de Hacı Bayram Veli idi. Eşrefoğlu Rumî günlerce süren bir yolculuktan sonra Ankara'daki dergaha varır. Medrese ilimlerini tahsil etmiş, danışment olmuş bu İz-

⁴³ Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s.218.

⁴⁴ Taşköprüzâde, age, s.74.

⁴⁵ Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.51.

⁴⁶ Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n -Nüfus, nşr.: İsmail Efendi, İstanbul 1321, s.10.

nikli genç hiç de umduğu gibi karşılanmaz. İlk şaşkınlığı attıktan sonra tekke terbiyesinin inceliklerini kavrar ve çile eğitimine soyunur. Zahiri ilimlere sahip olmanın verdiği avantajla birlikte kalbi mârifet ve mevhibeleri hissetmeye başlar. Tevbe ile başlayan bu “ikinci doğum” onun gönül dünyasına da yeni ufuklar açar.⁴⁷

Ey hevasına tapan
Tevbeye gel tevbeye
Hakk’a tap Haktan utan
Tevbeye gel tevbeye

Hacı Bayram Veli’nin dergâhında yıllarca süren bu gönül terbiyesinden sonra Eşrefoğlu, gözde bir mürid olmanın yanında müşşidinin kızı Hayrünnisa ile evlenerek damadı olma imkânını da elde eder.⁴⁸

Daha sonra Hacı Bayram Veli onu şeyh olduğunu sembolize eden alem ve seccade ile İznik’e medrese ilmi ve tekke irfanını birleştirmiş bir müşşid olarak gönderir ve dergahını kurar. Çevresindeki insanlara tasavvufi derinlik kazandırmaya başlar. Fakat tefekkür, tefeyyüz denizine daldıkça dalar ve bir müddet sonra herkes-ten uzaklaşarak hayatın sükûnet ve halvet boyutunu tercih eder, şu mısralar bu halini adeta şerh eder:

Bu şöhetden geç Eşrefoğlu Rumî
Ki âşıklara şöhet tuzak oldu
Elin çek fariğ ol cümle cihandan
Sana çün bu cihan uğrak oldu

Bu halet-i ruhiyede iken kendisinden istifade etmeye gelen insanların sorumluluğunu daha fazla taşıyamayacağını düşünerek tekrar Ankara yoluna düşer.

Müşşidine içini döker, doyumsuzluğunu anlatmaya iç alemindeki duyguları, fırtınaları terennüm etmeye çalışır:

Bencileyin yüzü kara gelmemiştir hiçbir dahı
Ben ittiğim yazukları itmemiştir hiçbir dahı
Daim içtim nefis arzusu açılmadı gönlüm pası
Bencileyin Hakk’a asi olmamıştır hiçbir dahı.

⁴⁷Kara, Mustafa, Osmanlının Kandili Eşrefoğlu Rûmî, İstanbul 2006, ss. 41-45.

⁴⁸Aynı yer.

Mesele anlaşılmıştı. Bursalı bu dervişe ikinci bir ihtisas için daha uzun bir yol gözüküyordu. Şam yakınında Hama şehrinde bulunan Abdülkâdir Geylanî'nin torunlarından şeyh Hüseyin Hamevi'ye gönderir.⁴⁹ Emrin gereği olarak gönül hürriyeti için “yedi iklim dört köşe'yi baş açık yalın ayak dolaşmak üzere güne-ye doğru yola koyulur:

İstedim yedi iklimi ne Rum'u kodum ne Şam'ı
Gezdim yürüdüm tamamı başım açık yalın ayak
Ne uslu ne deli idim ne diri ne ölü idim
Dost fikriyle dolu idim endişem Dost idi ancak

Eşrefoğlu Rumî uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra Hamalı Hüseyin'in dergahına ulaşır, içindeki ışığın daha çok güçlendiğini hissederek. Riyazet ve mücahede için yeni bir sayfa açılır.

Daha önce Hacı Bayram Veli'nin yanında yetişen bir Bayrami dervişe olarak İznik'e gelen Eşrefoğlu Rumî bu defa bir kadiri müridi olarak memleketine geri döner. Böylece Osmanlı topraklarında Kadiri sadasını taşıyan ilk sûfilerden biri olur. Aynı zamanda Kadiriyye'nin Eşrefiyye kolunun da temeli atılmış olur.

Görüldüğü üzere Hacı Bayram Veli terakkiye kabiliyetli müridinin gelişmesine engel olmamış bilakis onu geliştirecek başka bir maneviyat üstadına göndererek ilerlemesine ön ayak olmuştur. Böylece Eşrefoğlu Rumî Bursa- Ankara- Hama üçgeninde tasavvufi terbiyesini tamamlayarak iki tarikattan da ayrı ayrı icazet almış olur.

Eşrefoğlu Rumi manevi eğitimini tamamlayıp halife olunca Hacı Bayram Veli'ye “Sultanım, seyr ü sülukun tamamı şimdiki makamımız mıdır yoksa daha var mıdır.” diye sorar.

Hacı Bayram Veli :” Bir velinin bin sene bir ömrü olsa, envâr-ı mücahedat ve riyazet eylese, henüz enbiyadan birisinin kademinin vardığı yere, velinin başı varması muhaldir.” der.⁵⁰

Üstadı Hacı Bayram Veli ile aynı yaşta olasına rağmen, İstanbul fethinden on altı sene sonra. 874 m. 1469 yılında İznik'te vefat eder.

⁴⁹ Cebecioğlu, Hacı Byram Veli, s.220.; Kara, age, s. 46.

⁵⁰ Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s.220.

Eserleri: Divan: Osmanlı dönemi tekke şairlerinin en önde gelen isimlerinden biri Eşrefoğlu Rumi'dir. Onun Divan'ında yer alan manzumeler asırlardan beri din, edebiyat, sanat ve tasavvuf dünyasının bir parçası haline gelmiştir. Özellikle de ilahi olarak terennüm ettiğimiz mısralardan bir demet şöyledir:

Ey Allahım beni senden ayırma
Beni senin didarından ayırma
Seni sevmek benim dinim, imanım
İlahi din ü imandan ayırma
Ben ol dost bahçesinin bülbülüym
İlahi bülbülünü gülden ayırma
Eşrefoğlu senin kemter kulundur
İlahi kulu sultandan ayırma

Eşrefî kültürün temel kitabı sayılan Müzekki'n- Nüfus:

Nefisleri arıtan, ruhları temizleyen anlamındaki bu isim Eşrefoğlu'nun ahlak konusuna ağırlık veren meşhur eserinin adıdır. Bu eser nefis terbiyesini, ruh ve huy terbiyesini hedef alan bir kitap olup genel olarak tasavvufi ahlakla ilgili görüş ve yorumlar sade bir Türkçe ile yer yer hikaye ve menkıbelerle anlatılmakta, adap ve erkan konularına da girilmektedir. Müzekki'n- Nüfus sadece tasavvuf erbablarınca değil, Muhammediyye, Envârü'l âşıkın gibi halka malolmuş, toplumun din ve ahlak anlayışına tesir etmiş, bu sahada kendisinden sonra kaleme alınan eserlerin de önemli kaynaklarından biri olmuştur. El yazması halinde olan diğer eserleri ise Tarikatnâme, Fütüvvetnâme, Delailü'n- Nübüvve, İbretnâme, Hayretnâme, Elestnâme, Nasihatnâme, Esrârü't-Tâlibin, Münacâtnâme, Tacnâme, Mazeretnâme.⁵¹

2- Herhangi Bir Mesleğe Mensup olan Halifeler

a) Baba Nahnâsi-i Ankaravî (Bakırcı)

Hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz. Şakayık'da Hacı Bayram'ın

⁵¹ Eşrefoğlu, Divan, ss.56- 57.

dervişlerinden olduğu bahsedilmektedir. İsminden bakırcılıkla uğraştığı bilgisine ulaşılmıştır.⁵²

b) Akbıyık Meczûb Sultan (Tüccar)

Bu zât kendisini meczup veya abdal olarak gösterdiği için Meczub Abdullah olarak da lakaplandırılmıştır.⁵³

Akbıyık, başlangıçta zenginlik yönü ağır basan biridir. Ancak üstadı Hacı Bayram Veli, şiirlerinde “fakirlik öğüncümdür” hadisini işleyecek derecede fakra önem veren bir sufidir. Bu yüzden Hacı Bayram Veli arasında fikir ayrılığı söz konusu olur.⁵⁴

Hacı Bayram Veli her müridi gibi Akbıyık'ı da halvete sokar. Halvet sırasında mal ve servet arzusunu ne kadar uğraşa da gönlünden çıkaramaz. Hacı Bayram Veli, sürekli dünyayı terk etmeye teşvik eder. Ama bütün bu çabalar sonuçsuz kalır. Hacı Bayram Veli, Akbıyık'a: “Evladım, madem ki dünyadan geçemiyorsun bizi terk et. Sana izin, bizimle münasebetin kesilmiştir.” diyerek ona yol verir. Akbıyık dışarı çıkarken başındaki serpuşu kapıya takılıp düşer. Bunu Hacı Bayram Veli'nin kerametine hamleden Akbıyık, bir daha başına hiçbirşey giymemiştir.. Saçını da uzâtan Akbıyık, meczub görünmesine rağmen çok zengin olmuş, gelen geçeni misafir edip yemek ikram etmek için bir bina yaptırmıştır.⁵⁵

Şeyhinden bu şekilde ayrılıp Bursa'ya yerleşen Akbıyık, zamanının bilim adamlarından Alâeddin Arabî'nin derslerine devam ederek ilim tahsil eder. Akbıyık sonradan Hacı Bayram Veli tarafından tekrar kabul edilir. Üstadının yanına gelen Akbıyık, burada sülûkunu tamamlayıp, halifelik alır.⁵⁶

Kosova savaşı (1448) ve İstanbul'un Fethi'nde (1453) hazır bulunarak Fatih Sultan Mehmed'in dostluğunu kazanan Akbı-

⁵² Vassaf, Sefine, s.262.

⁵³ Aynı eser, s. 275.

⁵⁴ Ergün, Sadettin Nüzhet, Türk Şâirleri, İstanbul 1936, c.I, ss. 394-398.

⁵⁵ Taşköprülüzâde, Şakâyık, s.66.

⁵⁶ Aynı yer.

yık ⁵⁷h.860/m. 1457 tarihinde ömrünün son senelerini geçirdiği Bursa'da vefat eder, orada defnolunur.⁵⁸

Ayrıca Aziz Mahmud Hûdâî (ö. 1623)'nin kurduğu Celvetiyye tarikatı, Üftade (ö.1580) ve Muk'ad Hızır Dede (ö.1512) vasıtasıyla Akbıyık'a dayandırılmaktadır.⁵⁹

c) Şeyh Emir Sikkînî Ömer Dede

Hacı Bayram Veli'nin ikinci önemli halifesi Ömer Dede'nin kaynaklarda çeşitli adlarla anıldığını görmekteyiz: Seyyid Ömer Dede, Emir Ömer Sikkînî, Dede Ömer Sikkini.⁶⁰

Kaynaklar, Anadolu'nun bazı yerlerinde anababadan biri tarafından seyyidlik tevarüs eden kimselere "Emir" denildiğini ve bu yüzden Bıçakçı Seyyid Ömer Dede'nin ismi tasavvuf kitaplarına kaydedilirken Emirliğin Seyyidliğe, Bıçakçılığında Arapça Sikkîn (bıçak) e nisbeti ile Sikkiniye kalbedildiğini kaydeder.⁶¹

Emir Ömer Sikkini'nin doğum yeri Bursa'dır. Bu kentte bıçakçılıkla iştigal eden Emir Ömer Sikkînî, bazı rivayetlere göre Ebu Hamidüddin Aksarayî'den el almakla birlikte, manevi olgunluğunu Hacı Bayram Veli'nin yanında tamamlamıştır.⁶²

Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra Göynük'e yerleşen Emir Ömer Sikkînî, orada bayramiliği yaymaya başlar. Akşemseddin'de aynı kasabada faaliyette bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Hacı Bayram Veli'nin bu iki önemli halifesi arasında metod anlayışı farklılığı vuku bulmuş ve ateş olayı ile bu su yüzüne çıkmıştır.⁶³

Ömer Dede bu yol ayrımında "melamet" i kendi tasavvuf anlayışına metod olarak seçmiştir.

Ancak Bayrami Melamilerinin, vahdet-i vücud anlayışlarını erbabı olmayanlara serdetmeleri bazı acı sonuçlar doğurmuştur. Bir

⁵⁷ Bayramoğlu, Hacı Bayram, s. 50.

⁵⁸ Taşköprüzâde, age, s.67; Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s.222.

⁵⁹ Yılmaz, Hasan Kamil, Aziz Mahmud Hûdâî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1982, s.177.

⁶⁰ Vîcdanî, Tomâr, s.36.

⁶¹ Aynı yer.

⁶² Taşköprülüzâde, Şakâyık, s. 47.

⁶³ Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s.223.

kısmı idam edilmiş bir kısmı hapse atılmış, bir kısmı da kimliğini gizleyerek hayatını sürdürmek zorunda kalmıştır.⁶⁴

Ömer Dede Ölene kadar Göynük'te ikamet ile, h.880/m. 1486-7 tarihinde yine bu kasabada vefat etmiştir.⁶⁵

3- Mesleği Tesbit Edilemeyen Halifeler

a) Şeyh Lütfullah

Aslen İsfendiyaroğulları neslinden olup Balıkesir'de doğmuştur. Hacı Bayram Veli'ye bağlanmadan önce bu şehirde hayatını sürdürmekte iken, bir hamam inşaatı vesilesi ile Ankara'ya gelen Şeyh Lütfullah, burada Hacı Bayram Veli ile tanışma fırsatı elde eder. Aralarında cereyan eden bir sohbet, Balıkesir'i çok güzel bir şekilde tavsif edince Hacı Bayram Veli burayı görme arzusunu izhar eder. Şeyh Lütfullah, Hacı Bayram Veli bazı müridleriyle, Balıkesir'e gitmek üzere yola çıkarlar. İşte bu yolculuk esnasında, Şeyh Lütfullah Hacı Bayram Veli'nin nazar ve himmetiyle, kısa bir zamanda manevi olgunluğa ulaşır. Hacı Bayram Veli, Balıkesirden Ankara'ya dönerken Şeyh Lütfullah'ı kendi memleketine halifelik göreviyle vazifelerendirir.⁶⁶

Şeyh Lütfullah, burada ömrünü irşad ve Bayramiliği yaymakla geçirip h. 895/m. 1490 senesinde vefat eder. Kabri Balıkesir'de kendi adıyla anılan camiinin bahçesindedir.⁶⁷

b) Şeyh Yusuf Hakiki

Bu zât Hacı Bayram Veli'nin şeyhi Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin oğludur.⁶⁸ 1412'de babası vefat edince maneviyat eğitimi yarım kalır. Hacı Bayram Veli sülûkunu tamamlamak üzere onu yanına alır. Ankara'ya getirir. Orada manevi olgunluğunu kazanan Yusuf Hakiki'nin Arapça ve Farsça şiirler yazdığını görmekteyiz. İki

⁶⁴ Bkz. Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik, s.251., Şahin, Haşim, "Ömer Dede Sikkini", DİA, XXXIV, ss. 55-56.

⁶⁵ Gölpınarlı, Abdülbaki, Melamilik ve Melamiler, İstanbul 1931, s. 42.

⁶⁶ Taşköprüzâde, age, s. 96; Cebecioğlu, age, s.224.

⁶⁷ Yurd, Akşemseddin, s. XLII.

⁶⁸ Vassaf, Sefine, s. 276.

eseri vardır: Metâliu'l- iman ve Muhammediyye tarzında yazılmış Hakîkînâme.⁶⁹

Vefat tarihi bilinmemektedir. Ancak kabri Aksaray'da babası Şeyh Hamidüddin Aksarayî'nin yanındadır.⁷⁰

c) İnce Bedreddin

Ebu Hamidüddin Aksarayı ile beraber İran'dan gelen İnce Bedreddin manevi olgunluğunu Hacı Bayram Veli'nin yanında tamamlamıştır.⁷¹

Ankara'da Hacı Bayram Veli'nin sohbetleriyle çok yüksek mertebelere ulaşır.⁷²

Fahreddin İraki'nin meşhur eseri Lemeat'ı şeyhi Hacı Bayram Veli'nin emriyle Türk diline kazandırarak, önemli bir hizmet vermiştir.⁷³

Daha sonra Larende (Karaman) ve Bursa civarında Bayramîliği yaymıştır. Vefat tarihi belli değildir.⁷⁴

d) Kızılca Bedreddin

Hacı Bayram Veli'nin yetiştirdiği bu zât, Bayramîliği Ankara civarında yaymış.⁷⁵ İstanbul'un fethinde hazır bulunarak, bu savaşta şehit olmuştur.⁷⁶

e) Şeyh Ulvan Şirazi

Aslen Şirazlı olduğu için Şirazi diye anılmıştır. Sultan I. Murat zamanında yetişmiştir. Güçlü bir şairdir. Türkçe dilinde aruz vezniyle yazdığı şiirleri vardır.⁷⁷

Şeyh Ulvan Şirazi de, Kızılca Bedreddin gibi, devrinin Türk

⁶⁹ Aynı yer.

⁷⁰ Aynı yer.

⁷¹ Aynı eser, s.264.

⁷² Taşköprülüzâde, Şakâyık, s.95.

⁷³ Bayramoğlu, Hacı Bayram, s.48.

⁷⁴ Aynı yer.

⁷⁵ Aynı, Hacı Bayram, s.116.

⁷⁶ Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s.226.

⁷⁷ Vassaf, age., s.264.

kültürüne katkıda bulunarak Hacı Bayram Veli'nin vefatından dört sene önce, Sa'deddin Mahmud Şebüsterî'nin "Gülşen-i Râz" adlı önemli tasavvufî eserini Türkçeye kazandırmıştır.⁷⁸

f) Kemal Halveti (Kemal Ümmî)

Tam adı İsmail Kemal Ümmî olan bu sufi, önce Ebû Hâmidüddin Aksarayî'ye intisab etmiş onun ölümü üzerine manevi eğitimini Yusuf Hakîkî gibi, Hacı Bayram Veli'nin yanında tamamlamıştır. Aslen Karamanlı'dır Yunus neşesinde şiirler yazmıştır. Hem Bayramî hem halvetîdir. Kemal Halvetî h. 880/m. 1475 tarihinde vefat etmiştir.⁷⁹

g) Abdülkadir İsfehânî

Tam künyesi Abdülkâdir b. Yusuf İsfehânî'dir. Hacı Bayram Veli Camii civarındaki mescidlerden birinin kurucusudur. Yaptırdığı mescidin h.832/m. 1428-9 yılına ait vakfiyesinde Hacı Bayram Veli'nin şahit olarak imzası bulunmaktadır. Hakkında fazla malumatımız bulunmamaktadır.⁸⁰

h) Ahmet Baba

Hacı Bayram Veli'nin oğludur. Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra, büyük oğlu olarak Ankara'da postuna oturan, ilk şeyh olarak kabul edilir.⁸¹

Vefatından sonra tekke yönetimi, evlatları içinden Ahmet Baba'ya kalmıştır.⁸²

ı) Şeyh Muslihiddin Halife

Doğum Yeri Lârende (Karaman) olan bu zât Hacı Bayram Veli'nin yanında manevi eğitimini tamamlayarak irşad rütbesine ulaşmıştır. Vefat tarihi h.860/m. 1456 olarak kaydedilir.⁸³

⁷⁸ Bayramoğlu, Hacı Bayram, s. 53.

⁷⁹ Aynı yer.

⁸⁰ Aynı yer.

⁸¹ Aynı eser, s. 57.

⁸² Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s.227.

⁸³ Taşköprülüzâde, Şakâyık, s.47.

Netice-i kalam

Hacı Bayramdan sonra Bayramilik, önce Akşemseddin'in kurduğu Şemsiyye-i Bayramiyye ve Ömer Sikkînî'nin tesis ettiği Melâmîyye-i Bayramiyye ile iki ana kola ayrılmıştır. Daha sonra İbrahim Tennuri'nin Tennuriyye'si, Himmet Efendi'nin Himmetiyye'si, Saruhanlı İlyas'ın İseviyye'si, Aziz Mahmut Hüdayi'nin Celvetiyye'si ve İnce Bedreddin'in tesis ettiği bir şube ile çeşitli yan kollara ayrılmıştır. Bu kollardan melamiyye-i Bayramiyye okulu diğer kollar gibi devletle araları pek iyi olduğunu söylenemez. Diğer kolların ise devletle ilişkileri oldukça iyidir.

Seri-i Sakatî'nin, yeğeni Cüneyd Bağdadi'ye söylediği : “ Cüneyd, sufi muhaddis değil, muhaddis sufi ol” sözü adeta Hacı Bayram Veli'nin hayatında gerçekleştirdiği bir dusturu olmuştur. Önce müderris yani bilim adamı, bir alim sonra da sufi olmuştur. Onun yetiştirdiği halifelerde de aynı husus bulunur. Eşrefoğlu Rumi, Akşemseddin, Ahmed Bican, Yazıcıoğlu Muhammed, Germiyanoglu Şeyhi gibi...

Hacı Bayram Veli şiir yazmaya önem vermiş aynı zamanda Anadolu'da dil ve kültür birliğinin sağlanması için Türkçe eserler yazılması ve Türkçe çeviriler yapılmasını öngörmüştür. Leme'at ve Gülşen- i Raz gibi eserleri halifelerine türkçeleştirmiştir. Yine Yazıcı Muhammed, Yazıcıoğlu Ahmet Bîcân ve Eşrefoğlu Rumî gibi halifeler Envârü'l- Aşıkın, Muhammediyye, Müzekki'n Nüfûs gibi eserler Türkçe yazılmıştır.

Hacı Bayram'ın dönem itibariyle siyasi alanda da etkili olmuş bir zâttır. Bu durum halifelerinde de görülmektedir. Tabî ki siyasetin içine bilfiil girmemişlerdir. Padişahların yanında destekleyici olarak veya rehberlik adına bulunmuşlardır. Fatih Sultan Mehmed'in manevi güç vesilesi olarak Akşemseddin ve Akbiyık Meczub'u yanında bulundurması gibi...

Hacı Bayram Veli halifelerini, Çorum, Beypazarı, İznik, Bursa, Balıkesir, Aksaray, İstanbul, Malatya, Gelibolu, Bolu gibi Anadolu'nun bir çok yerine göndererek hak yolunda hizmeti yaygınlaştırmıştır.

O dönemin siyasi ve sosyal yapılanmasına genel bir bakış attığımızda görüyoruz ki: Moğol istilası, Yıldırım Beyazıt'ın ardından taht kavgaları, İstanbul'un fethedilme çabaları, Şeyh Bedredin olayı, Selçukluların tervic ettiği kültür dili Farsçanın etkisinin sürmesi, Anadolu'nun bazı yerlerinde nüfusun Türkler lehinde sağlanamamış olması, Ortaasya'dan gelen ve göçebe hayatına alışmış bulunan Türk boylarının yerleşik hayat tarzına adapte zorlukları, İctimai- siyasi karışıklık; İran'dan gelen şiî propagandalarının ciddi bir tehlike arzetmeleri gibi meseleler Osmanlının büyümesi önünde ciddi tehlike unsuru oluşturmaktaydı.

İşte böyle bir ortamda tarih sahnesinde Hacı Bayram Veli ve halifeleri zuhur etmiştir. Siyasi erkin yanında yer alarak halkın kendisini toparlaması ve devletin bekası noktasında ciddi katkıda bulunmuşlardır.

Hacı Bayram Veli'nin tüm tasavvuf felsefesini bütün bir yaşam biçimi olarak halifelerinin hayatlarında görmekteyiz. Bunu özetlemek gerekirse;

-İnsan sevgisi

-Hayatın bir parçası olan çalışmak

-Bu çalışmanın sonucunda elde edilenle yine insana hizmet

Ayrıca:

-Türkçenin gelişmesi ve yaygınlaşması üzerinde önemle durması, bazı önemli eserlerin halifeleri tarafından Türkçeye çevrilmesinin sağlanması

-Yöneticilerle yakın teması sayesinde buhranlı bir dönemde yol göstermesi ve geçişi kolaylaştırması

-Din, içtimai ve iktisadi açıdan bir istikrar unsuru olarak görülmesi ve hayatın tanziminin sağlanması sayesinde toplumun savrulmasını engellemesi

Kaynakça:

Aynî, Mehmet Ali, Hacı Bayram Veli, İstanbul 1343.

Bayramoğlu, Fuad, Hacı Bayram Veli Yaşamı- Soyu- Vakfı, Ankara 1983.

Bolat, Ali, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik, İnsan Yay., İstanbul 2003.

- Cebecioğlu, Ethem, “ Akşemseddin’de Bazı Tasavvufî Kavramlar”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 2001.
- Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram ve Tasavvuf Anlayışı, Muradiye Yay., Ankara 1994.
- Çelik, Metin, Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri, Ensar Yay., İstanbul 2011.
- E. J. Gibb, A history of Ottoman Poetry, London, 1958.
- Enîsî, Menâkıb, Süleymaniye Kitaplığı, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 4666, İstanbul; Sallabî, Muhammed Ali, Osmanlı Tarihi Kuruluşu Yükselişi Çöküşü, Haz. Cezayir Polat, Ravza Yay., İstanbul 2008.
- Ergûn, Sadettin Nüzhet, Türk Şâirleri, İstanbul 1936.
- Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki’n –Nüfûs, nşr.: İsmail Efendi, İstanbul 1321.
- Evliya Çelebi, Seyahatnâme, çev.: Zuhuri Danışman, İstanbul 1970.
- Gölcük, Şerafettin, “Akşemseddin Mehmed b. Hamza”, Selçuk.Ü.İ.F. Dergisi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Melamilik ve Melamiler, İstanbul 1931.
- Kara, Mustafa, Osmanlının Kandili Eşrefoğlu Rûmî, İstanbul 2006.
- Kefevi, Mahmud b. Süleyman, Ketâibü a’lâmi’l- ahıyar min fukahâ-i Mezhebi’n- Nu’mân el –muhtar, Süleymaniye Ktp., Reisülkuttâb, nr.690.
- Koç, İbrahim, İstanbul’un Manevi Fatih Akşemseddin, Gümüş Yayınevi, İstanbul, 1986
- Lamiî Çelebî, Nefahat Tercümesi, Marifet Yayınları, İstanbul, 1969.
- Mehmed Mecdi Efendi, Hadaiküş- Şakaik, haz.: Abdülkadir Özcan, İstanbul Çağ- rı Yay.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami, Ashab-ı Kiram,c.I, İstanbul 1985.
- Sarı Abdullah Efendi, Semârâtü’l- fuâd, İstanbul 1288.
- Şahin, Haşim, “Ömer Dede Sikkini”, DİA, XXXIV.
- Taşköprüzâde, eş- Şakâyıku’n- Nu’mâniyye, Beyrut, trz.
- Vassaf, Hüseyin, Sefîne-i Evliya, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, No: 2305-2309.
- Vicdanî, Ebu Rıdvan Sadık, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyyeden Melamilik, İstanbul 1338-1340.
- Yılmaz, Ali, Köstendilli Süleyman Şeyhî, Ankara 1989.
- Yılmaz, Hasan Kamil, Aziz Mahmud Hüdâî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1982.
- Yurd, Ali İhsan, Fatih’in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri, Fatih Yayınevi, İstanbul 1972

HACI BAYRAM-I VELİ'NİN EŞREFOĞLU RÛMÎ'YE TESİRİ

The Influence of Haji Bayram Wali on Eshrefoglu Rumi



Yrd. Doç. Dr.

AHMET ÖZKAN

Bayburt Üniv. İlahiyat Fakültesi,
aozkan@bayburt.edu.tr

Özet

Eşrefoğlu Rûmî XV. Yüzyılda yaşamış önemli bir sûfidir. Kâdiriyye Tarikatı'nın Anadolu da yer alan ilk tekkesini kurmuş, muhibleri tarafından "pîr-i sâni" unvanına layık görülmüştür. Eşrefoğlu Rûmî'nin dikkat çeken özelliklerinden birisi de ilk müridinin Hacı Bayram-ı Velî oluşudur. On bir yıl Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî'in yanında kalarak Bayramî hilafeti alan Eşrefoğlu aynı zamanda şeyhinin kızı ile evlenerek ona damat olmuştur. Bir süre sonra yine müridi Hacı Bayram-ı Velî'nin izni ve işaretiyle Hama'da bulunan Hüseyin Hamevî'ye intisap etmiş ve bir çile miktarı kaldığı Hama'dan yurduna Kâdirî halifesi olarak dönmüştür. Kâdiriyye Tarikatı'nın Eşrefiyye Şubesi'ni kuran Eşrefoğlu bu tarik üzere irşad faaliyeti yürütmüş, sayısız mürid ve onlarca halife yetiştirmiştir.

Bu çalışmamızda Eşrefoğlu Rûmî'nin tasavvufi eğitimini yanında tamamladığı ve hilafet aldığı Hacı Bayram-ı Velî'nin onun tasavvufi şahsiyetine ve kurduğu Kâdiri şubesi Eşrefiyye'ye tesirleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî, Bayramiyye, Kâdiriyye, Eşrefiyye

Abstract

Eshrefoglu Rumi is an important Sufi who lived in the 15th century. He established the first lodge of the Qadiriyya Order in Anatolia and he was therefore deemed worthy of the title "second founder" by his followers. One of the important points regarding Eshrefoglu Rumi is that Haji Bayram Wali was his first mentor. Receiving the Bayrami caliphate by staying with Haji Bayram Wali in Ankara for 11 years, Eshrefoglu also married his sheik's daughter and thus became his groom.

After some time, with the consent and suggestion of Haji Bayram Wali, he was initiated by Hussain Hamewi in Hama and then

returned from Hama, where he stayed for one chilla period, as the Qadiri caliph. Establishing the Ashrafia branch of Qadiriyya, Eshrefoglu dedicated himself to showing people the true path based on this order and grew innumerable disciples and tens of caliphs. The current study will also discuss the influence of Haji Bayram Wali, from whom Eshrefoglu Rumi received his Sufi training and caliphate, on his Sufi personality and on the Ashrafia branch of Qadiriyya that he established.

Keywords: Haji Bayram Wali, Eshrefoglu Rumi, Bayramiyya, Qadiriyya, Ashrafia

Giriş

Hacı Bayrâm-ı Velî yalnızca yaşadığı çağı değil sonraki çağları da ilmi ve irfanıyla etkilemiş mutasavvıfların büyüklerindendir. Bunun en önemli sebeplerinden biri yetiştirmiş olduğu yetkin halifeleridir. Akşemdeddin, Yazıcıoğlu Mehmed, Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân, Molla Zeyrek, Eşrefoğlu Rûmi gibi halifelerden bir kısmı Bayramîliği şubeler halinde yayarken, bir kısmı da onun irfanından aldığı nasibi yaymışlardır. Eşrefoğlu Rûmi bunlardan biridir.

Eşrefoğlu Rûmî'nin asıl adı Abdullah'tır. Kaynaklarda nesebi Abdullah Rûmî b. Seyyid Ahmed Eşref b. Seyyid Muhammed Suyûfî (Mısri) şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Eşref, Eşrefzâde, Eşref-i Rûmî, Eşrefoğlu Rûmî, Abdullah-ı İznikî ve Abdullah-ı Rûmî adlarıyla da anılmıştır.¹

Şeyhi Hüseyin Hamevî'nin kendisine "Rûmî" diye hitap etmesinden dolayı "Rûmî", Kadiriyye tarikatına bağlılığından dolayı "Kâdiri" nisbelerini kullanmıştır.² İznik'te doğmuş olmasından dolayı da "İznikî" nisbesiyle de anılan Eşrefoğlu, şiirlerinde "Eşrefoğlu" ve "Eşrefzâde" yanında "Rûmî" mahlasını da kullanmıştır.³

Mısır'dan Suriye'nin Hama kasabasına, daha sonra Anadolu'ya göç edip önce Manisa'ya, ardından da İznik'e yerleşen, aslen Mek-

¹ Necla Pekolcay-Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rumi", *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 1995, XI, 480.

² Eşrefoğlu, *Müzekkî'n-nüfûs*, (Haz. Abdullah Uçman), İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 69; Abdullah Veliyyüddin Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 3480/2, vr. 2a; Bâldırzâde Selîsi Şeyh Mehmed, *Ravza-i evliyâ*, (Haz. Mefahil Hızlı-Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000, s. 274.

³ Eşrefoğlu, *Müzekkî'n-nüfûs*, s. 69. Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 2a; Bâldırzâde s. 274; Harîrizâde, I, 76b; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ I-V*, (Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Kitabevi Yay., İstanbul.

keli ve Hz. Peygamber'in soyundan geldiği rivayet edilen, âlim ve şeyhler yetiştirmiş bir ailenin çocuğudur.⁴ Büyük babası Seyyid Muhammed Suyûfî⁵ ve babası Ahmed Eşref'in Anadolu'ya hangi tarihte geldiği belli değildir.

İznik'te dünyaya gelen Eşrefoğlu'nun doğum tarihi kesin olarak belli değildir. *Yadigâr-ı Şemsi*'de, 754/1353⁶, *Hediyyetü'l-fukarâ*'da 769/1369⁷'de dünyaya gelmiş olduğu kaydedilmiştir. Ancak, Emir Sultan (ö. 833/1429) ve Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1429-30) ile münasebetleri göz önünde tutularak onun daha sonraki bir tarihte doğduğu öne sürülebilir. Nitekim Orhan Köprülü'nün özel kütüphanesinde bulunan *Menakıb-ı Eşrefzâde* nüshasının arkasında yer alan başka küçük bir menâkıbnâmeye doğum tarihi 779/1377 olarak kaydedilmiştir⁸.

Eşrefoğlu'nun çocukluğu ve gençlik yılları ile ilgili de kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Büyük bir ihtimalle onun çocukluğu ve gençlik yılları İznik'te ailesinin yanında, onların talim ve terbiyesi altında geçmiştir⁹. *Menâkıb-ı Eşrefzade*'ye göre Bursa'ya giderek Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde dânişmend olmuş, zâhiri ilimlerde parmakla gösterilecek bir konuma gelmiştir.¹⁰ Bu eserde onun buradaki tahsil hayatının kırk yıl sürdüğü bilgisi de yer almaktadır.¹¹

Eşrefoğlu Rûmî'nin Tasavvufa İntisabı ve

Hacı Bayram-ı Velî'ye Mürid Oluşu

Eşrefoğlu'nun tasavvuf yoluna girişi Abdal Mehmed¹² adında-

⁴ Pekolcay-Uçman, "Eşrefoğlu Rumi", s. 480.

⁵ Harîrîzâde, I, 76b; Vassâf, I, 100. Suyûfî nisbesinin kaynağı Mısır'da mevcut Suyûf kabilesi olabileceği gibi, İskenderiye yakınlarında bulunan Sufûf adlı yerleşim yeri de olabilir. Yâkut Şihabeddin el-Hamevî, *Kitâbu mu'cemu'l-buldân I-V*, Beyrut 1990, III, s. 159.

⁶ Vassâf, I, 100; Mehmed Halid Bayrı, "Eşrefoğlu", *Dergâh Mecmuası*, Sayı: I, İstanbul 1337/1918, s. 9; Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsi I-II*, (Haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy), Uludağ Yay., Bursa 1997, s. 86; Çelebi, Asaf Halet, *Eşrefoğlu Divanı*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1944, s. 7.

⁷ Tennûrizâde Mustafa Sun'ullâh, *Hediyyetü'l-fukarâ*, Mili Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 3480/2, vr. 34b.

⁸ Pekolcay-Uçman, "Eşrefoğlu Rûmî", XI, 481.

⁹ Pekolcay-Uçman, "Eşrefoğlu Rûmî", XI, 482.

¹⁰ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 3a.

¹¹ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 2b; Baldırzâde, s. 275; Vassâf, I, 100.

¹² Abdal Mehmed; II. Murad devrinde Bursa'da yaşamış Anadolu abdallarındandır. Emir Sultan ile çağdaştır. II. Murad zamanında muhtemelen XV. yüzyılın ilk yarısında Bursa'da vefât eden Abdal Mehmed, adına yaptırılan caminin yanındaki türbede medfundur. Cami, çeşme,

ki meczûb bir zâtın işaretiyle olmuştur. Rivayete göre Eşrefoğlu, bir sabah medrese yakınlarında tesadüf etiği perişan kıyafetli, garip tavırlı Abdal Mehmed adındaki meczûb zatı görünce içinden, “*Tarîk-i meşâyıhtan bana nasip ve dâye var ise ve ma’ârif-i ilâhî müyesser olur ise alâmetler zûhur ide*” diyerek dua eder. Abdal Mehmed, Eşrefoğlu’nun yüzüne bakıp, “*dânişmend, var bize pazardan köfteli çorba getir*” der. Meczubun bu sözünü yerine getirmek üzere pazara giden Eşrefoğlu, köfteli çorba bulamaz ve eli boş gitmemek için köftesiz bir tas çorba alıp döner. Abdal Mehmed, çorbayı karıştırıp köftelerinin olmadığını görünce Eşrefoğlu’na “*danişmend, hanı bunun köftesi?*” diye sorar. Eşrefoğlu, “*köfteli çorba kalmamış yarın getireyim sultanım*” der. Bunun üzerine Abdal Mehmed yol kenarından aldığı bir miktar çamuru köfte haline getirip çorbanın içine koyar ve Eşrefoğlu’ndan yemesini ister. Eşrefoğlu’nun hiç tereddüt etmeden çorbayı kaşıklaması üzerine “*sen olmayıp kim olsa gerek*” der ve oradan uzaklaşır.¹³ Bu hadiseyi tasavvufî hayata nasibi olduğuna işaret sayan Eşrefoğlu, kendisi irşâd edecek bir mürşîd aramaya koyulur.

Bursa’da yaşayan dönemin önemli sûfîlerinden Emir Sultan adıyla bilinen Şemseddîn Muhammed (ö. 834/1430)’e¹⁴ giden Eşrefoğlu, ondan kendisini irşâd etmesi ve müridliğine kabul etmesini talep eder. Ancak Emir Sultan, yaşlılığını gerekçe göstererek Eşrefoğlu’nu Ankara’ya Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1429)’ye gönderir.

türbe ve hazîresiyle bugün de varlığını muhafaza etmektedir. Mehmed Fahreddin b. Ahmed Şerafeddin, *Gülzâr-ı ırfân*, Millet Ktp. Ali Emîrî, Şer’iyye, Nu: 1098, vr. 101b-102a.

¹³ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 3a-3b; Baldırzâde, s. 275; Tennurizâde, vr. 34b; Çelebi, *Eşrefoğlu Divanı*, s. 10-11.

¹⁴ Emir Sultan; I. Bayezid döneminde Buhara’dan Bursa’ya hicret etmiş bir gönül eridir. Babası Seyyid Ali, Buhara’nın tanınmış mutasavvıflarındandır. Asıl adı Şemseddîn Muhammed’dir. Bizat kendisine dayanılarak yazıldığı söylenen menkıbelere göre soyu yedinci kuşakta on ikinci İmam Muhammed el-Mehdi el-Muntazar’a ulaşır. Molla Fenârî, Molla Yegân ve Ali Rûmî ile yakın münasebetleri olduğu ve bu âlimler ile çeşitli münazaralar yaptığı kaydedilir. Pek çok kaynakta Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad’ın Emir Sultan’a saygı gösterdikleri, sefere giderken onun eliyle kılıç kuşanıp duasını aldıkları nakledilmektedir. Osmanlı tarihçisi Hammer’e göre padişahlara kılıç kuşatma geleneği Emir Sultan’dan kalmaz. Emir Sultan II. Murad zamanında 1422’de yapılan İstanbul kuşatmasına 500 dervîşi ile beraber katılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Algül-Nihat Azamat, “Emir Sultan”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 1995, XI, 146-147; M. Cavid Baysun, “Emir Sultan”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, IV, 261-262; Nurettin Kahraman, *Menâkıb-ı Emir Sultan*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 20.

Nefhatü'r-riyâzi'l-aliyye ve *Hediyyetü'l-fukarâ*'da¹⁵ Eşrefoğlu'nun bir müddet Emir Sultan'a hizmet ettiği daha sonra bir mektupla birlikte Hacı Bayram-ı Velî'ye gönderildiği rivayet edilmektedir.¹⁶ Hacı Bayram-ı Velî'ye gidişi Eşrefoğlu'nun tasavvufî hayatında bir dönüm noktası olmuş ve onun manevî terbiyesi altında yetişerek hilafet almıştır.

Hacı Bayram-ı Velî, kızı Hayrünnîsa'yı Eşrefoğlu ile evlendirerek kendisine damat yapmıştır. On bir yıl süren talim ve terbiyenin ardından Eşrefoğlu'na icâzet vermiş ve halife kıldığının bir göstergesi olarak alem ve seccâde vererek İznik'e göndermiştir.¹⁷ Bu hadisenin M.1412-1421 yılları arasında olabileceği tahmin edilmektedir¹⁸ Bayramî halifesi olarak İznik'e dönen Eşrefoğlu'nun burada tarikat faaliyeti yürüttüğüne dair bilgiye sahip değiliz. Mehmet Rif'at Efendi, Eşrefoğlu'nun İznik'te halkı irşad etmeyip uzlete çekildiğini söylemektedir.¹⁹

Bir süre münzevî bir hayat süren Eşrefoğlu, kayınpederi Hacı Bayram-ı Velî'yi eşi ve çocuğuyla beraber Ankara'ya ziyarete gittiğinde, sohbet esnasında şeyhine “*Sultanım, seyr u sülûkumuzun tamamı şimdiki makamımız mıdır, yoksa daha var mıdır?*” diye sormuştur. Hacı Bayram-ı Velî, “*Bir velînin bin sene ömrü olsa, envâ-i mücâhedât ve riyâzât eylese, henüz enbiyâdan bir nebînin kademi vardığı yere velînin başı varmak muhaldir*” diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Eşrefoğlu, “*Sultâmm, bendenize kanaat gelmedi, daha seyr ilâllah'ta tayarân arzusu vardır*” diyerek gönlündeki merâmı açıklamıştır. Bu olaydan sonra Hacı Bayram-ı Velî Eşrefoğlu'nu, bulunduğu makamdaki daha ileriye erdirebileceğine kanaat getir-

¹⁵ *Hediyyetü'l-fukarâ* vr. 26b'de menkabe şu şekilde anlatılmaktadır: “Eşrefzâde Emir Sultan'a vardığında ikinci namazı için abdest almaktadır. Kollarından akan abdest suyunun altın olup damladığını görür ve şöyle der: “*Azîzim suyun altın olmasına keramet buyurmaya ne hacet, benim ol suyun sikkeli altın olarak akmasına bile itikadım vardır.*” Bunun üzerine Emir Sultan'ın kolundan akan su sikkeli altın olarak akmaya başlar. Bunu gören Emir Sultan: “*Kuzu, bize sahib-i sikke olacağımı mı ilân edersin?*” diye latifede bulunur.

¹⁶ Tennurizâde, vr. 34b-35b; Mehmed Rif'at Efendi, *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şer'iyye, Nu: 1127, vr. 310.

¹⁷ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 4b; *Hediyyetü'l-Fukarâ* 'da bu süre on iki yıl olarak kaydedilmiştir. Bkz. Baldırzâde, s. 275; Tennurizâde, vr. 35b; M. Şemseddin, s. 86.

¹⁸ Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı-Soyu-Vakfı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, c. I, s. 24.

¹⁹ Mehmed Rif'at Efendi, vr. 20b.

diği Abdulkâdir Geylânî'nin dördüncü kuşaktan torunu Hüseyin Hamevî'ye göndermiştir.²⁰

Hedîyyetü'l Fukarâ'da bu olay şöyle aktarılmaktadır: Eşrefoğlu, Hacı Bayram-ı Velî'ye; “*Efendim, seyr u sülûkun nihayeti var mıdır?*” diye sorunca o da, “*Gözüm, sulûkun nihayetini Allah bilir, biz vâsıl olduğumuz makâma seni vâsıl eyledik*” der. Eşrefoğlu ise “*Bana seyr u sülûktan gına geldi*” şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Hacı Bayram o gece her ikisinin de istihâre etmelerini teklif eder. Eşrefoğlu rüyasında kendisini bir mecliste görür, Peygamber Efendimiz (a.s.) nurdan bir minder üzerinde başköşededir. İçlerinden biri Eşrefoğlu'nun boynuna altından bir zincir takmış satışa çıkarmıştır. Herkes almaya talip olur, en sonunda Abdulkâdir Geylânî Hazretleri Eşrefoğlu'nu satın alır. Eşrefoğlu Abdulkâdir Geylânî'ye “*Sultânım, beni âlem-i ma'nâda kabul ettiniz ancak zâhirde hangi kulunuza teslim olayım*” der. Bunun üzerine Abdulkâdir Geylânî; “*Hama'da benim dördüncü oğlum Hüseyin Hamevî'ye teslim ol*” buyurur. Sabah olup rüyasını şeyhine anlatan Eşrefoğlu, ondan “*gözüm, biz dâhi o mecliste hazır idik*” cevabını alır.²¹ Böylece Eşrefoğlu'nun yönü Hama'ya çevrilmiş olur. Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu'na Hama'ya gitmeden önce İznik'e dönmesini, erbain çıkarmasını ve gördüğü rüyaları bir kâğıda yazarak Hüseyin Hamevî'ye götürmesini tavsiye eder.²²

Eşrefoğlu, Hacı Bayram-ı Velî'nin tavsiyelerine uyarak İznik'e geri döner, erbaine girer ve erbain sırasında görmüş olduğu rüyalarını bir kâğıda yazar. Yanına hanımını, kızını ve rüyaların yazılı olduğu kâğıdı alarak Hüseyin Hamevî ile görüşmek üzere Hama'ya doğru yola çıkar.²³

Hüseyin Hamevî (ö. ?), Abdulkâdir Geylânî soyundan gelen Şeyh Şihâbüddîn Ahmed'in oğludur. Babası ve kardeşi Alaaddin'den tarikat terbiyesi görmüştür. Bilahare babasının isteğiyle Suriye'nin Hama şehrine yerleşmiş ve burada bir zâviye binâ

²⁰ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 4b; Baldırzâde, s. 276; M. Şemseddîn, s. 87.

²¹ Tennurizâde, vr. 36a.

²² Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 4b; Tennurizâde, vr. 36b.

²³ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 4b; Baldırzâde, s. 276; Tennurizâde, vr. 36b; Mehmed Rif'at Efendi, vr. 312a.

edip irşad ile meşgul olmuştur. Mehmet Rif'at Efendi, onun karametlerinin çokluğundan bahsetmiş ve her biri için hacimli kitaplar yazılabileceğini ifade etmiştir.²⁴

Hüseyin Hamevî, Eşrefoğlu'nu karşılamak üzere hankâhından çıkmış ve onunla Hama Köprüsü üzerinde karşılaşmıştır. Hüseyin Hamevî bu karşılaşmada İznik'te rüyalarını yazmış olduğu kâğıdı aldıktan ve okuduktan sonra sonra onu ayağının tozuyla erbaîne sokmuş, hanımı ve kızını da evinde tahsis ettiği bir odaya yerleştirmiştir.²⁵ Erbaîn sonrasında Hüseyin Hamevî tarafından Eşrefoğlu'na Kâdirî icazetnâmesi, âlem, چراغ, seccâde ve âsa verilmiş ve halife tayin edilmiştir.²⁶

Eşrefoğlu Hama'da geçirdiği kısa sürede şeyhinin terbiyesinde manevî olarak ilerlemiş, Bayramî dervişi olarak geldiği beldeden Kâdirî halifesi olarak memleketine geri dönmüştür. Hakikatte bir dervişin yalnızca kırk günlük bir çile ile hilafet alması mümkün değildir. Ancak Eşrefoğlu Hacı Bayrâm-ı Velî'den seyr u sulûkunu tamamladığından bir çile miktarı kabiliyetini ortaya koymaya yetmiş, bu sürenin sonunda hilafet alma yetkinliğine ulaşmıştır.

Eşrefiyye Tâcının Belirlenmesi

Eşrefiyye tâcının belirlenmesinde de Hacı Bayram'ın izi vardır. Olay şöyle gelişmiştir. Hama'ya geldiğinde Eşrefoğlu'nun üzerinde Hacı Bayram-ı Velî Hazretlerinin kisvesi vardır ve başında da altı terkli, üzerinde bir pul bulunan Bayramîyye tâcı bulunmaktadır. Hamevî, "*Hacı Bayram birâderimizin sikkesi başında dursun, fakat sen de sâhib-i sikke oldun, üzerinde bulunan pulu da terklere kat, yedi terk olsun*" diyerek Eşrefiyye tâcının şeklini belirlemiştir.²⁷ Hüseyin Hamevî, Eşrefoğlu'nu halife tayin ettikten sonra, "*Bir memlekette iki padişah olmaz*" diyerek İznik'e göndermiştir.²⁸

²⁴ Bkz. Mehmed Rif'at Efendi, vr. 308b.

²⁵ Mehmed Rif'at Efendi, vr. 312b; Tennurizâde, vr. 36b; Baldırzâde, s. 276.

²⁶ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 5b; Baldırzâde, s. 278; Mehmed Rif'at Efendi, vr. 314a.

²⁷ Tennurizâde, vr. 37a.

²⁸ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 5b; Baldırzâde, s. 278.

Eşrefoğlu'nun Hama'da kalış süresi ile ilgili kaynaklarda bilgi yoktur. Ancak erbaîn süresinin hemen sonunda Eşrefoğlu'na icâzet verilmesi ve İznik'e gönderilmesi Hama'da çok kısa bir süre kaldığını göstermektedir.

Eşrefoğlu'nun İrşad Faaliyetleri

Hüseyin Hamevî'nin talimatıyla Hama'dan İznik'e dönen Eşrefoğlu, irşad için hilafet aldığı halde münzevî bir hayat yaşamaya başlamıştır. Baldırzâde, Eşrefoğlu'nun bu münzevî yaşamı şeyhi Hüseyin Hamevî'nin tavsiyesi üzerine tercih ettiğini ve bu sürenin de birkaç yıl sürdüğünü söylemektedir.²⁹ Onun halkın istihkar nazarlarını üzerine çekmesine sebebiyet veren bu durum bir süre sonra Hama'dan bir zâtın İznik'e gelmesiyle değişmiştir. Eşrefoğlu'nu bu durumda gören zât İznik halkına, onun Hama'daki hallerinden ve Hüseyin Hamevî ile olan münasebetinden bahsetmiş, bunun üzerine İznik halkının Eşrefoğlu'na bakışı olumlu yönde değişmiştir.³⁰

Böylece İznik'te tekkesini kuran Eşrefoğlu, irşad faaliyetlerine başlayarak Eşrefiyye'nin temelini atmıştır.³¹ Bu tekke sadece Eşrefiyye'nin değil Kâdiriyye'nin de bölgedeki ilk tekkesi olma özelliğini taşımaktadır.

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde Eşrefoğlu için, "Yetmiş bin müride mâlik bir pîşvâ-yi âşıkân idi" demektedir.³² 1682 tarihinde vefât eden Evliya Çelebi'nin buradaki rakamı kendi devrinde yaşayan Eşrefiyye müntesibleri için mi, yoksa Eşrefoğlu'nun yaşadığı dönemdeki müridleri için mi söylediği açık değildir, ancak yetmiş bin rakamı hatırı sayılır bir mürid topluluğunu ifade etmektedir.

Baldırzâde Selîş Şeyh Mehmed ise onun her diyarda sevenleri ve halîfeleri olduğunu kaydetmekte ki bu, Eşrefoğlu'nun nüfuzu ve Eşrefiyye'nin tesir alanını göstermesi bakımından önemlidir.³³

²⁹ Baldırzâde, s. 279.

³⁰ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 9a; Baldırzâde, s. 279; Mehmed Rif'at Efendi, vr. 316b.

³¹ Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 9a

³² Evliya Çelebi Muhammed Zillî ibn Dervîş, *Seyahatnâme*, Dersaadet İkdâm Matbaası, İstanbul 1314 /1896, III, 9-10.

³³ Baldırzâde, s. 280.

Özellikle ilk irşad yıllarında münzevi bir derviş olarak gördüğümüz Eşrefoğlu'nun *Divan*'ında muhtemelen Hama'dan Kâdirî halifesi olarak döndükten sonra kaleme alındığını düşündüğümüz şiirlerinde onun coşkun ifadelerine rastlanmaktadır.

*Aşk sayrusu olanlar gelsünler timâr eyleyem
İçürem aşk şerbetini dostdan haberdâr eyleyem*

*Açam bâtın gözini göresin kendü özünü
Dosta döndürem yüzini âlemden bîzâr eyleyem*

*Tutdum Muhammed şer'ini, hem aziz sünnetini
Dün ü gün salevâtını, dilimde tekrar eyleyem*

*Eşrefoğlu Rûmî ile gel Dost'a bile git bile
Pek yapışgil eteğine, dimegil kim âr eyleyem.³⁴*

Hacı Bayramın Türkçe kullanma konusunda

Eşrefoğlu'na etkileri

Eşrefoğlu, Anadolu sahasında Oğuzların konuşup yazdığı dili koruyan, Anadolu insanına ve Türkçeye hizmet eden Ahmed Yesevî (ö. 550/1156), Yunus Emre (ö. 720/1321), Âşık Paşa (ö. 733/1333), Hacı Bayram-ı Velî gibi sufi ve şairler zincirinin bir halkasıdır.³⁵ Bu zatlar aynı zihin dünyasının insanlarıdır ve beslendikleri irfan kaynağı ortaktır. Durum böyle olunca kullanılan dil, üslup ve ögeler de benzer olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Eşrefoğlu'nun şiiri, seleflerinin şiirlerinin izdüşümünü görmek bakımından da iyi bir numunedir.³⁶ Kendisine en yakın halka olan Hacı Bayram-ı Velî aynı zamanda mürşidi olması bakımından onu en çok etkileyen şahıslardandır.

³⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, Nu: 866.

³⁵ Mustafa Güneş, *Eşrefoğlu Rûmî ve Divanı*, Dumlupınar Üniversitesi Yay., Kütahya 2000, s. 96.

³⁶ Ali Öztürk, "Metinler Arası ilişkiler Çerçevesinde Eşrefoğlu'nun Şiirlerinde Yunus Emre Tesiri", (Ed. Bilal Kemikli), *İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rumi Sempozyumu, Bildiriler* (s. 254-255), İznik Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 256.

Hacı Bayram Velî, yaşadığı dönemin gereği ilim ve sanat erbabı arasında kültür dili olarak kullanılan Farsça ve Arapça'ya rağbet etmemiş, Türkçenin kullanılmasına özen göstermiş, kendi yazdığı şiirlerini de Türkçe kaleme almıştır.³⁷ *Lemaât* ve *Gülşen-i Râz* gibi tasavvuf klasiklerinin Türkçeye tercüme edilmesi için müridlerini görevlendirerek bu eserlerden daha çok kişinin istifade etmesine vesile olmuştur. Müridi Eşrefoğlu da şiirlerinin yanı sıra Müzekkî'n-*nüfûs* adlı eserini Türkçe olarak kaleme almış, eser bu sayede Osmanlı toplumunda en çok okunan eserler arasına girmiştir.

Bayramilik ve Eşrefiyye de Benzer Hususlar

Geleneksel alıntılarda Bayramîliğin sıddıkî ve alevî iki koldan geldiği ve halvetîlik ile Nakşibendiliğin birleşmesiyle oluştuğu söylenmektedir.³⁸ Eşrefiyye de alevî koldan gelen tarikatlar arasındadır. Hacı Bayram'ın halifesi Eşrefoğlu'nu Kâdiri şeyhi Hüseyin Hamavî'ye göndermesi aslında bağlı bulunduğu tarikat geleneğine aykırı olmayan bir durumdur.

Sohbet birçok tarikatta olduğu gibi Bayramiyye ve Eşrefiyye tarikatlarında da önemli husustur. Şeyhler, sohbet kanalıyla müritlerin kalbine sirayet eder. Dinî ve tasavvufi hakikatleri bu yolla muhataplarına iletirler.

Manevî yolculukta sohbetin önemli bir vasıta olduğunu söyleyen Eşrefoğlu'na göre, şeyh veya halife olan kişinin müritlere sohbet etmesi olmazsa olmaz kurallardan biridir. Çünkü nefsinin tezkiye, kalbini tasfiye etmiş bir kimsenin sözleri muhatabın kalbine sirayet eder. Samimi bir lisan ile yapılan sohbetler Hz. Peygamber'in sahabelere yaptığı sohbetin bir yansımasıdır.³⁹ Hacı Bayrâm-ı Velî'de sohbeti gayet müteessir bir mürşiddir ve onun bu özelliği öğretilerinin yayılması konusunda önemli bir etkidir.

Tevhid anlayışı konusunda da iki tarikatın benzerliği vardır. Her

³⁷Hamdi Kızıler, *Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), Sayı:32, Güz 2012, Ankara, ss.67-80.

³⁸Bayramoğlu, c.1, s. 63.

³⁹Eşrefoğlu, *Tarikatnâme*, vr. 73b.

iki tarikatta vahdet-i vücûd prensibini benimsemişlerdir. Kudret sahibi olmak isteyenlerin Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmaları gerektiğini belirten Eşrefoğlu'na göre, bu sayede sıfatların tecellileri insana ulaşır. Hakk'ı bulmak için ilk önce insanın kendi vücudundaki Hakk'ın sıfatlarına nazar etmesi gerekir. Bu tecelliler sayesinde kendi benliğini ortadan kaldıran insan, yerde ve gökte bulunan her şeyde Hakk'ı görmeye başlar.

Gözünden sil enaniyet sebâlin

Tolu Hakk göresin arz u semâyı

Hacı Bayram-ı Velî de aynı düşüncededir. Ona göre de bilmek, bulmak ve olmak aşamalarından geçerek hakikate ulaşmak gerekir.

Kim bildi e'falini ol bildi sıfatım

Anda gördü zâtım sen seni bil sen seni⁴⁰

Sonuç

Hacı Bayram-ı Velî bırakmış olduğu birçok halifesi ve onların eserleri ile etkisini günümüze kadar hissettirmiş etkin bir sûfidir. Söz konusu halifelerin faaliyetleri yalnızca tekkeleri ile sınırlı kalmamış, bıraktıkları eserleri ile de halkın tasavvufa olan muhabbetinin artmasına hizmet etmişlerdir. Hacı Bayram-ı Velî'nin önemli halifelerinden biri olan Eşrefoğlu Rûmî ise birçok konuda müşşidinin izinden gitmiştir. Coşkulu kişiliği, halkın tasavvuf kültürünü daha kolay kavrayabilmesi için Türkçe kullanmadaki hassasiyeti, şiir söylemesi örnek olarak gösterilebilir. Esasen bu husus Hoca Ahmet Yesevî ile başlayan ve Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Velî ve Eşrefoğlu Rûmî ile devam eden bir zincirin halkaları konumundadır. Eşrefoğlu'nun bir süre sonra Kadiriyye Tarikatı'ndan hilafet alarak kurduğu Eşrefiyye Tarikatı da Hacı Bayram-ı Velî'den izler taşımaktadır.

Kaynakça

Bâldırzâde, Selîsî Şeyh Mehmed, *Ravza-i evliyâ*, (Haz. Mefahil Hızlı-Murat Yurtsever), Arasta Yayınları, Bursa 2000.

⁴⁰ Bayramoğlu, c. I, s. 68.

- Bayrı, Mehmed Halid, “Eşrefoğlu”, *Dergâh Mecmuası*, Sayı: I, İstanbul 1337/1918.
- Bursevî, Abdullah Veliyyüddîn *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 3480/2.
- Çelebi, Asaf Halet, *Eşrefoğlu Divanı*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1944.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, Nu: 866.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, (Haz. Abdullah Uçman), İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Evliya Çelebi Muhammed Zillî ibn Dervîş, *Seyahatnâme*, Dersaadet İkdâm Matbaası, İstanbul 1314 /1896.
- Güneş, Mustafa, *Eşrefoğlu Rûmî ve Divanı*, Dumlupınar Üniversitesi Yayınları, Kütahya 2000.
- Hamevî, Yâkût Şihabeddin, *Kitâbu mu'cemu'l-buldân I-V*, Beyrut 1990.
- Harîrizâde, Mehmed Kemâleddîn, *Tıbyânı vesâil-i'l-hakâik fî beyânî selâsili't terâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Nu: 430.
- Kıziler, Hamdi, *Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Veli ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), Sayı:32, Güz 2012, Ankara.
- Mehmed Rifâat Efendi, *Nefhatü'r riyâzi'l-âliye*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şer'iyye, Nu: 1127.
- Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsi I-II*, (Haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy), Ulu-dağ Yayınları, Bursa 1997.
- Osmanzâde, Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ I-V*, (Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.
- Öztürk Ali, “Metinler Arası ilişkiler Çerçevesinde Eşrefoğlu'nun Şiirlerinde Yunus Emre Tesiri”, (Ed. Bilal Kemikli), *İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rumi Sempozyumu, Bildiriler* (ss. 254-255), İznik Belediyesi Yayınları, Bursa 2010.
- Pekolcay Necla - Uçman Abdullah, “Eşrefoğlu Rûmî”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1995, XI, 480.
- Tennûrizâde, Mustafa Sun'ullâh, *Hediyetü'l-fukarâ*, Mili Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 3480

د

أحمد عبد الوهاب الشرقاوي
بحث للمشاركة في المؤتمر الدولي
حاجي بيرام ولي
أنقرة 24-25 مايو 2016م



• المقدمة

- ذكر ما في القاهرة المعز من تكايا الدراويش
- منشآت البيرامية في القاهرة (الزوايا والخانقاوات)
- رجال الطريقة البيرامية في مصر
- كتب ورسائل الطريقة البيرامية في مصر
- فروع الطريقة البيرامية

المقدمة :

قبل البدء في إيراد ما تحصلت عليه من معلومات حول البيرامية في مصر (فروعهم، ورجالهم، ومنشآتهم، ورسائلهم، وأسباب عدم استمرارهم...)، لابد لنا من الإقرار بحقيقة أشار إليها المتخصصون في الدراسات التاريخية الدينية العثمانية، وكانت بمثابة استنهاض همم الباحثين للولوج بتعمق في هذا الجانب المهم كثير الظلال من جوانب التاريخ العثماني ، وفي القلب منه تاريخ الصوفية والمتصوفين. لم يفتأ التاريخ الديني للدولة العثمانية يمثل ساحة بكر لم يتطرق إليها كثيرا مجال البحث في التاريخ العثماني الذي لا نزال نعيش آثاره إلى اليوم (تركيا وعربا وشرق أوسطيون ومسلمون)، ومن ثم يمثل التاريخ الديني مجالا للبحث والتنقيب لم يحظ بما يستحقه من العناية بعد. وهذا الوضع إنما يكشف عن نقص لا زال كبيرا، نعجز معه عن فهم وصياغة تاريخ عثماني متكامل الجوانب والأركان⁽¹⁾.

صحيح أن الوضع الديني كان يجري تناوله بين الحين والآخر، مرتبطا بموضوعات المشيخة الإسلامية وفئة العلماء، أكثر من أي شيء آخر، وضمن معايير معلومة في إطار تاريخ المؤسسات العثمانية ، ولكن ذلك لا يمكن النظر إليه على أنه تاريخ ديني بأي حال.

¹ () أحمد يشار أوجاق: الحياة الدينية في الدولة العثمانية، في أكمل الدين إحسان أوغلي: الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ترجمة: صالح سعداوي، ارسिका، استانبول، الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، 2011م ، ص 155.

كما خضعت -إلى جانب ذلك- الطرق الصوفية المختلفة (كالبكناشية والمولوية والخلوتية والبيرامية وغيرها) لبحوث ودراسات تم تناولها على انفراد ، أكثر من تحري الروابط التي تربطها ببعضها البعض ، وفي إطار تاريخ متكامل للطرق الصوفية نفسها.

وهو ما نحاول في هذه الورقات الخروج من إطاره إلى إطار أوسع ، ربما يكون هو الإشارة لبيد الباحثون على منهاجه كخطوة أولية ، لذا كان الحديث عن البيرامية هو منطلقنا لنظرة جديدة حول الطرق الصوفية ودورها في الحياة الاجتماعية.

والواقع أن الحركات الدينية والصوفية التي تحولت إلى حركات اجتماعية أو تيارات فكرية لم يتم تناولها على الأقل كجزء من التاريخ الاجتماعي عند العثمانيين منذ بداية الدولة وحتى عهد التنظيمات⁽²⁾. وأشار أيضاً إلى نقطة منهجية اعتمدتها في بحثي هذا، وهي التركيز على المراجع والمصادر العربية في معظم الأحيان، إلحاحاً إلى مدى غنى أو قصور تلك المراجع والمصادر بالمعلومات حول الموضوع، كدعوة لتكامل الجهود وتنسيقها بكل اللغات التي ضمتها الثقافة العثمانية. ذكر ما في القاهرة المعز من تكايا الدراويش :

ذلك هو عنوان الفصل الحادي والثلاثين من رحلة أوليا جلبي إلى مصر، حيث يقول: «في القاهرة ثلاثمائة وستون طريقة صوفية، وعلى رأس هذه الطرق طريقة العلماء والصلحاء وأهل الشريعة وأهل المعرفة وأهل الحقيقة المحمدية»⁽³⁾.

ويعود فيؤكد: «وفضلاً عن هذه الطرق الثلاثمائة والستين ثمة عدة آلاف من شيوخ الطرق. ولكن ليس يخفى على أولي الأبصار الذين ينظرون في الكتب أن سلسلة المشايخ الكرام انشعبت طرفهم حسب مشاربهم إلى عدة طرق أخرى وكل منها اتخذت لها موطناً في بقعة من البقاع»⁽⁴⁾.

يشير أوليا جلبي إلى ما تناولناه في المقدمة من أهمية دراسة الطرق كجزء أساسي من التاريخ الاجتماعي، فهذا العدد من الطرق في القاهرة وحدها، ثم تناوله في التفاصيل لأعداد دراويشها وروادها والأوقاف المرصودة لها وعلاقاتها الوطيدة بالأمرء والسلاطين ورجال الدولة، وغير ذلك من التفاصيل التي تظهر جانباً شديداً الأهمية في التاريخ الاجتماعي.

ومما أشار إليه أيضاً هو التطور الديموجرافي لهذه الطرق وفق خلفيتها الفكرية والعقائدية ، وغيرها من الأسباب.

لم يقتصر عدد الطرق على تلك الثلاثمائة والستين، ولكن أضاف أيضاً طريقتين رئيسيتين كانتا مصدراً وأساساً لعدد لا نهائي من الطرق: «وثمة طريقة أخرى هي طريقة أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- ويسمونها طريقة (خواجه كان).. وقد انشعبت عن هذه الطريقة اثنتا عشر طريقة، وكلها تنتهي بنقشبند... والطريقة الثانية هي طريقة الإمام علي -كرم الله وجهه- وأصبحت الطريقة الخلوتية، وانشعبت هذه الطريقة إلى ثلاثمائة طريقة...»⁽⁵⁾.

وعند ذكره لنماذج من مسميات هذه الطرق التي تموج بها القاهرة المعز يستلفت انتباهنا أنها تكاد تنطبق على مسميات الطرق الموجودة في العاصمة اسطنبول وبقية المدن العثمانية، وهي كما ذكرها:.. القادرية والسعدية والبدوية والرفاعية والراعية والدسوقية والبرهانية والواحدية واليسوية والكميلية والعباسية

² () أحمد يشار أوجاق : المرجع نفسه ، ص 155.

³ () أوليا جلبي : الرحلة إلى مصر والسودان والحبيشة ، نقلها إلى العربية : حسين مجيب المصري وآخرون، إشراف وتقديم : محمد حرب ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، 2006م ، المجلد الأول ، ص 308.

⁴ () أوليا جلبي : المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 308.

⁵ () أوليا جلبي : المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 308.

والأدهمية والبكرية والساداتية والويسية والعلوية والحيدرية والمولوية والعشاقية والفنائية والبكتاشية والقلندرية والصمودية والبيرامية والحمزاوية والإدريسية والعمرروشنية والإبراهيمية والكلشنية والسنانية والزينية والنعمة للهيمة والنوربخشية والمطوعية والشناوية والفارضية»⁽⁶⁾.

لكن الغريب أنه رغم ذكره للطريقة البيرامية ضمن أشهر الطرق الموجودة في القاهرة، إلا أنه لم يتحدث فيما بعد عن تكايبها ضمن ما تناوله بالتفصيل من ذكر الكثير من تكايا الطرق الأخرى، ولعل مرد ذلك إلى اندثار هذه التكية كمبنى قائم بذاته، أو تحول مريديها ودراويشها إلى تكايا وطرق أخرى.

ويؤيد ذلك قول المقرئزي أنه كان بجبل المقطم وبالصحراء التي تعرف اليوم بالقرافة الصغرى عدّة مساجد وعدّة مغاير، ينقطع العباد بها، ومنها ما قد دثر ومنه شيء قد بقي أثره⁽⁷⁾. منشآت البيرامية في القاهرة (الزوايا والخانقاوات) :

رغم طول البحث والتنقيب في المصادر والمراجع التاريخية التي تناولت التصوف في مصر العثمانية إلا أنني لم أظفر حتى الآن بإشارة لواحدة من هذه المنشآت التي أكد على وجودها أوليا جلبي، وأقول (أكد) لأنه مكث في مصر عدة سنوات، بل عمل بنفسه ناطرا لواحدة من تلك التكايا لمدة عام على عهد جان بولاد زاده حسين باشا⁽⁸⁾.

لكن ثمة دراسة ميدانية أثرية نشرت حول (الزاوية النظامية بسفح الجبل)⁽⁹⁾ أشارت إلى أن : « وقد كان على مقربة من الزاوية النظامية⁽¹⁰⁾ زاوية أخرى ؛ تعرف بـ (الخانقاه البيرامية) نسبة لطائفة من صوفية العجم تنسب لشيخ يدعى بيرام كان في بادئ أمره كيلاني الطريقة من أتباع الشيخ عبد القادر الكيلاني -الإمام العالم المشهور- وقد اتصل به بوسائط مذكورة في سنده لا محل لذكرها هنا- ثم بعد وفاته نسب أصحابه الطريقة إليه كما جرت بذلك عوائد الطرقيين، وقد نرى في تقاليد هذه الطرق لاسيما الأعجمية منها كهذه وغيرها... »

أنشئت هذه الزاوية في أواخر القرن العاشر الهجري-وسكنها دراويش هذه الطريقة- وفي أوائل القرن الحادي عشر. قدم من مكة الشيخ إبراهيم تيمور بن حمزة بن محمد البوسنوي الرومي المعروف بالقزاز -نسبة للقر وهو الحرير- إذ كانت صناعته بمصر، وقد كان هذا الشيخ من علماء الحنفية ومشايخ هذه الطريقة، أخذها عن محمد الرومي عن جعفر عن أمير سكين عن بيرام شيخ الطريقة، وهو بوسنوي الأصل من بلاد البوسنة، وأصله من الصقالبة الذين سكنوا هذه البلاد في سنين مضت وله سياحات طويلة إلى المشرق وغيره، وحط عصا تسيره أخيرا في مصر، فقدمها وسكن في بادئ أمره بجامع الزاهد بباب الشرعية بالقاهرة، ثم تحول منه إلى جامع قوصون الساقى بالسروجية، ومنه إلى البروقية بالصحراء، ومنه إلى جامع سليمان باشا المعروف بسارية بقلعة الجبل، وفي أثناء سكنه بهذا الجامع كان له حانوت يعقد فيها الحرير الفز للتكسب وقد عرف بالقزاز من أجله، وكان يحضر في هذه الزاوية لسماع الميعاد ومشاركة الدراويش في أذكاهم بحكم (جامع سيدى أحمد الزاهد (تقليده لطريقته. وما برح كذلك حتى توفي في سنة 1026هـ/1617م فدفن بها.

⁶ () أوليا جلبي : المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 308.

⁷ () تقي الدين المقرئزي (أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، المتوفى 845هـ) : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ، 347/4.

⁸ () أوليا جلبي : المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 315.

⁹ () محمود صبيح : الزاوية النظامية بسفح الجبل ، مجلة التصوف الإسلامي ، عدد يناير 2009م.

¹⁰ () هذه الزاوية بشوارع الدحديرة من باب الدواع بمنطقة باب الوزير بالقاهرة وتعرف بـ(مسجد نظام الدين) و(الخانقاه النظامية) واللفظ العربي لها (الزاوية النظامية)، وهى من محفوظات لجنة الآثار العربية مسجلة بمرمرة 140.

وهذه الزاوية لم يذكرها على مبارك باشا في الخطط ، وذكرها المناوي والمحيبي في ترجمتها للشيخ المذكور، وقد ظلت هذه الزاوية تسكنها هذه الطائفة إلى أن تشتت أمرها بمهاجرة بعض من كان يسكنها من الدراويش إلى بلدان أخرى، وفناء البعض منهم، وقد استولى عليها الخراب بعدئذ إلى أن درست معالمها تماما حينما خرب الفرنسيون الزاوية النظامية.

وقد زرنا الزاوية النظامية بشارع الدحديرة المذكور فألفينا الزاوية البيرامية لا أثر لها الآن غير أطلال دارسة، وقد تخلف منها مصلى ومحراب وبعض مساكن وموضع بابها، وقد استحدث في تلك المساكن تغييرات جعلتها منفصلة عنها، ولا أثر للقبور التي كانت بها، وهي تقع في الجهة الشرقية القبيلة للزاوية النظامية»⁽¹¹⁾.

ولعلنا نذكر هذه الزاوية (النظامية) التي كان ناظرها أوليا جلبي لمدة عام كامل إبان إقامته في مصر، فنبادر بالتساؤل لماذا لم يذكرها بتفاصيلها كما فعل مع بقية الزوايا التي أوردتها في رحلته ؟ لابد أنها قد خربت قبل مجيئه.

فأين إذا كانت الطريقة البيرامية التي تحدث عنها في مصر ؟ لابد أنها كانت تمارس شعائرها ويجتمع مرديها في مواضع أخرى.

يمكننا أن نستنتج ذلك عبر وسيلتين:

أولاهما أفرع الطريقة البيرامية التي انقسمت إليها أو انشعبت منها عقب وفاة مؤسسها الشيخ حاجي بيرام ولي.

وثانيتهما سيرة أبرز رجال هذه الطريقة وأفرعها. وهذه الطريقة جد صعبة، فكثير من رجال البيرامية لم تذكر كتب التراجم البلدان التي رحلوا إليها أو أقاموا بها، وقد تطلب ذلك البحث في الكثير من كتب التراجم حتى وجدت اثنين منهم قد مكثوا في القاهرة هما: آلتى بارمق، وشارح الفصوص. وغيرهما ممن لم أظفر بغير أسمائهم فقط. والأشد صعوبة هو تعدد أسماء الرجل الواحد، مثل شيخهم في مصر الذي «طاف البلاد.. وصار له في كل بلد اسم يعرف به؛ فأسمه في ديار الروم علي وفي مكة حسن وفي المدينة محمد وفي مصر إبراهيم».

ومن خلال سيرة إبراهيم البوسنوي هذا يمكننا توقع الزوايا التي كانت مقرا لدراويش الطريقة البيرامية في مصر كالتالي: «.. ثم استقر بمصر فأقام بجامع الزاهد مدة ثم بجامع قوصون ثم بالبرقوقية ثم قطن بقلعة الجبل فسكن بمسكن قرب سارية وجلس بحانوت بالقلعة يعقد فيها الحزير»

« وكان في أكثر أوقاته يأوي إلى المقابر بظاهر القلعة وباب الوزير والقرافتين »

« ودفن عند أولاده بتربة باب الوزير تجاه النظامية »

هذا ما ذكره الإمام عبد الرؤف المناوي في طبقاته (الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية) وقد كان المناوي أيضا من أتباع الطريقة البيرامية.

ويضيف إليها المقريري زاوية القلندرية، والقلندرية طائفة تنتمي إلى الصوفية، وتارة تسمى أنفسها ملامتية (فرع من البيرامية).. هذه الزاوية خارج باب النصر من القاهرة من الجهة التي فيها التراب والمقابر التي تلي المساكن، أنشأها الشيخ حسن الجوالقي القلندري، أحد فقراء العجم القلندرية⁽¹²⁾.

رجال الطريقة البيرامية في مصر :

(1) إبراهيم البسنوي (ت1026هـ/1617م): شيخ الطائفة البيرامية في مصر. إبراهيم بن تيمور خان

¹¹ () محمود صبيح : الزاوية النظامية بسفح الجبل.
¹² () المقريري : المواعظ والاعتبار 312/4.

بن حمزة بن محمد البسنوي، الرومي، الحنفي، أقام الحرمين، ثم قطن مصر. صنف (محرقه القلوب في الشوق لعلام الغيوب)، وعدة رسائل في التصوف⁽¹³⁾.

وهو يعتبر من الجيل الرابع - إذا صح التعبير - من البيراميين ؛ فقد « أخذ الطريقة البيرامية الكيلانية عن الشيخ محمد الرومي عن السيد جعفر عن أمير سكين عن السلطان بيرام » وهذه السلسلة ذكرها المحبي في خلاصة الأثر⁽¹⁴⁾.

(2) عبد الرؤوف المناوي (ت1022هـ/1613م): زين العابدين بن عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي الحدادي ثم المناوي القاهري. متصوف، فاضل. تعلم في القاهرة، وصنف كتباً، منها: شرح تائية ابن الفارض، شرح المشاهد لابن عربي، حاشية على شرح المنهاج للجلال المحلي، شرح الأزهرية. ووفاته في القاهرة⁽¹⁵⁾.

وأخذ التصوف عن جمع وتلقن من قطب زمانه الشيخ عبد الوهاب الشعراوي، وطريق البيرامية عن الشيخ حسين الرومي المنشوي⁽¹⁶⁾.

(3) آلتى برمق (ت 1033هـ / 1623م): محمد بن محمد المعروف بآلتى برمق صاحب السيرة النبوية التركية، أصله من بلدة أسكوب وكان يعرف بابن الجرقجي (أي الخراط) أخذ طريق البيرامية عن السيد جعفر المدفون بأسكوب، وحصل طرفاً عظيماً من المعارف، ثم قدم قسطنطينية ووعظ بها بجامع السلطان محمد وحدث وفسر واشتهر صيته، ثم رحل إلى القاهرة وألقى فيها رحل الإقامة، وأحرز جرايات وجهات ووعظ ومشیخة ، وحج منها ورجع وأقام بها⁽¹⁷⁾. من آثاره : نزهة الجمال ونادرة الزمان⁽¹⁸⁾.

(4) هدائي (ت 1038هـ/1628م): هدائي الرومي، الشيخ محمود بن فضل الله بن محمود السفري حصارى (نسبة إلى بلدة سفري/سوري حصار) الرومي ثم القسطنطيني العارف بالله الشهير بالهدائي الواعظ الحنفي الصوفي من مشائخ الطريقة الجلولية (بالجيم) صاحب الزاوية المنسوبة إليه باسكدار⁽¹⁹⁾.

ووصفه المحبي بقوله: «قطب الأقطاب ومظهر فيوضات رب الأرباب مهدي الزمان ومرشد العصر والأوان» وذكر مبتدأ حاله وتحوله قائلاً: «وخرج من بلده إلى قسطنطينية فوصل إلى ناظر زاده وتلمذ له.. ولما ولي قضاء الشام ومصر كان في صحبته ، وولي بهما بعض النيابات،... باع جميع ما يملكه وترك النيابة والمدرسة وذهب إلى الشيخ افتاده المشهور وأخذ عنه»⁽²⁰⁾.

(5) شارح الفصوص (992-1054هـ=1584-1644م): عبد الله عدي بن محمد الرومي البوسنوي البيرامي، والبيرامي نسبة إلى الطريقة البيرامية، وكان من مشايخها، المعروف بشارح الفصوص: فاضل

¹³ () المحبي (محمد الأمين): خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة القاهرة 1869م 10/1 ، حاجي خليفة: كشف الظنون 1613، إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية استانبول سنة 1951، دار إحياء التراث العربي بيروت. 29/1، عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي -مكتبة المثنى ، بيروت ، 1957م. 17/1.

¹⁴ () خير الدين الزركلي: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت، 1980م. 164/6.

¹⁵ () المحبي: خلاصة الأثر 10/1.

¹⁶ () المحبي: خلاصة الأثر 78/2.

¹⁷ () المحبي: خلاصة الأثر 33/3.

¹⁸ () كحالة : معجم المؤلفين 192/11

¹⁹ () البغدادي : هدية العارفين 415/2

²⁰ () المحبي: خلاصة الأثر 130/3.

متصوف. من أهل البوسنة، يعرف عند أهلها باسم «غائبي» وورد ذكره في كشف الظنون باسم «عبدى له تصانيف عربية وتركية. وكان قد شرح فصوص الحكم لابن عربي بالتركية ثم ترجمه إلى العربية، وسماه «تجليات عرائس النصوص في منصات حكم الفصوص» ومن كتبه العربية «قرة عين الشهود» في شرح التائية الكبرى لابن الفارض⁽²¹⁾.

وأورد له صاحب الجوهر الأسنى أسماء 61 كتابا ورسالة. مات عائدا من الحج، بمدينة قونية، ودفن فيها⁽²²⁾.

وثمة شخصية سادسة وقفت عليها في كتب التراجم العربية، لم تصرح المصادر التي اطلعت عليها بإقامته أو زيارته للقاهرة، لكنها أكدت على أنه ترك عدة شروح لرسائل شيخه المصري، والمقصود هو محمد نيازي المصري (ت 1105هـ/1694م)، وفي هذا دليل قوي على أن القاهرة لم تكن تضم مجرد فرع أو تكية من البيرامية وما تفرع عنها من طرق، إنما كانت مصدرا فاعلا في تطوير وإمداد البيرامية وفروعها بالمشايخ والكتب، كانت حاضرة فكريا وممارسة وتجديدا.

6) محمد المصحفي (ت 1146هـ/1733م) : محمد الخلوتي، الرومي، المعروف بالمصحفي (الصحفي) صوفي. توفي ببروسة. من آثاره: كشف الرموز في حل الكنوز، شرح فيها مقالة شيخه المصري، شرح الأجوبة الصوفية للأسئلة الحنفية (الخفية) لشيخه المصري، زين الأعياد في شرح أبيات الشيخ بيرام⁽²³⁾.

ومن المنطقي أن نضيف هذا الشيخ المصري إلى رجال الطريقة البيرامية في مصر، ويلاحظ القارئ أن كتب التراجم قد نعتته بأنه خلوتي، لكنني أعتقد أن صحة هذا النعت أنه جلوتي (بالجيم وليس بالخاء) وهي إحدى الطرق المتفرعة عن البيرامية.

7- محمد نيازي (ت 1105 هـ/ 1694 م) : محمد بن علي الملاطي، المصري، الملقب بنيازي. صوفي، من مشايخ الخلوتية مشارك في بعض العلوم. توفي بحزيرة لمنى⁽²⁴⁾. كتب ورسائل الطريقة البيرامية في مصر :

من المعروف أن حاجي بيرام ولي -قدس سره- لم يترك وراءه عملا مكتوبا أو رسائل مدونة، لكنه خلف بعض القصائد التي وصلتنا اليوم، وهي أشعار صوفية باللغة التركية⁽²⁵⁾. بعض هذه الكتابات القليلة لقيت اهتمام تلامذته وخلفائه، جاء هذا الاهتمام في صورة تعليقات أو شروحات على تلك القصائد، أبرزها هو التعليق أو الشرح العربي المعروف باسم (زين الأعياد) الذي كتبه الشيخ الصحفي (المصحفي) وهو شرح لقصيدته : "Çalabım bir şâr yaratmış"

وبعد أوسع الشروح على تلك القصيدة وأكثرها تفصيلا. لكن ثمة إشارة في كشف الظنون إلى كتاب تركي بعنوان (عجائب المخلوقات) ذكر حاجي خليفة أن صاحب الكتاب هو أحمد المعروف بـ

²¹ () الكتابان العربيان المذكوران (قرة عين الشهود ومرة عرائس معاني الغيب والشهود)، (شرح تائية الشيخ الأكبر) كلاهما صدر عن دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: الشيخ أحمد فريد المزبدى.

²² () المحيي: خلاصة الأثر 86/3، حاجي خليفة: كشف الظنون 1263، البغدادي: هدية العارفين 476/1.

²³ () البغدادي: إيضاح المكنون 603/2، فهرست الخديوية 590/7، البغدادي: هدية العارفين 305/2، كحالة : معجم المؤلفين 50/12 ، 64/11.

²⁴ () البغدادي : هدية العارفين 356/2 ، كحالة : معجم المؤلفين 286/9

²⁵ () الشيخ حاجي بيرام ولي له اليوم بين أيدينا قطعتان من الشعر العروضي ، وثلاث بالوزن المقطعي. انظر: كوناوي قوط : الأدب التركي في الأناضول ، في أكمل الدين إحسان أوغلي: الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ترجمة: صالح سعداوي، ارسنكا، استانبول، الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، 2011م ، ص 49.

«بيجان»⁽²⁶⁾ ألفه ببلدة كاليبولى في تاريخ فتح القسطنطينية 857هـ، وأضاف أن صاحبه ترجمه من كتاب عربي بهمة الشيخ الحاج بيرام⁽²⁷⁾.

رغم أن الشيخ بيرام توفي قبل فتح القسطنطينية!! وبالاطلاع على ما أوردته كتب التراجم لأعلام البيرامية في مصر، نورد هنا بعضاً من أبرز هذه المؤلفات من كتب ورسائل.

- (1) محرقة القلوب في الشوق لعلام الغيوب (إبراهيم بن تيمور البسنوي)
- (2) رسائل في التصوف (إبراهيم بن تيمور البسنوي)
- (3) الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (عبد الرؤوف المناوي)
- (4) الفتوحات السبحانية (عبد الرؤوف المناوي)
- (5) الطبقات الصغرى - ويسمى إرغام أولياء الشيطان (عبد الرؤوف المناوي)
- (6) شرح تائية ابن الفارض (عبد الرؤوف المناوي)
- (7) شرح المشاهد لابن عربي (عبد الرؤوف المناوي)
- (8) نزهة الجمال ونادرة الزمان (آلتي برمق)
- (9) رسالة في الطريقة البيرامية (محمود هدائي)
- (10) التبر المسبوك المشتمل على ما جرى في أثناء السلوك (محمود هدائي)
- (11) التجليات الهدائية تركي في التصوف (محمود هدائي)
- (12) جامع الفضائل وقامع الرذائل في الأخلاق والسلوك (محمود هدائي)
- (13) حاشية على فقه الكيداني (محمود هدائي)
- (14) حال الأرواح وأحوال الموتى (محمود هدائي)
- (15) حبة المحبة في التصوف (محمود هدائي)
- (16) حياة الأرواح ونجاة الأشباح (محمود هدائي)
- (17) خلاصة الأخبار في أحوال النبي المختار (محمود هدائي)
- (18) در البحار وسر الأسرار في شرح حبة المحبة (محمود هدائي)
- (19) ديوان شعر تركي (محمود هدائي)
- (20) شرح قصيدة الوترية في مدح خير البرية (محمود هدائي)
- (21) شمائل النبوة الأحمدية (محمود هدائي)
- (22) شهر انكيز منظومة تركية (محمود هدائي)
- (23) طريقت نامه (محمود هدائي)
- (24) الفتح الإلهي (محمود هدائي)
- (25) فتح الباب ورفع الحجاب (محمود هدائي)
- (26) كشف القناع عن وجه السماع (محمود هدائي)
- (27) مفتاح الصلاة ومركات النجاة (محمود هدائي)

²⁶ () يازيجي زاده ، أحمد بيجان بن صالح الرومي الحنفي الصوفي المعروف بيازيجي زاده ، نزيل بلدة كاليبولى المتوفى بها سنة 859 تسع وخمسين وثمانمائة. صنف أنوار العاشقين. عجائب المخلوقات في فوائد المخلوقات الكائنة في الأرضين والسموات تركي. منتهى الطلب. انظر : البغدادي : هدية العارفين 149/1.

²⁷ () حاجي خليفة : كشف الظنون 146/2 ، البغدادي : هدية العارفين 149/1.

- (28) مکتوبات إلى السلطان احمد خان العثماني (محمود هدائي)
- (29) نتائج الوجود والعالم - تركي في المثنويات (محمود هدائي)
- (30) نجاته الغريق في الجمع والتفريق - نظما (محمود هدائي)
- (31) نفائس المجالس - في تفسير بعض الآيات القرآنية (محمود هدائي)
- (32) واقعات الهدائية - في ثلاث مجلدات (محمود هدائي)
- (33) كشف الرموز في حل الكنوز - شرح فيها مقالة شيخه المصري (محمد المصحفي / الصحفي)
- (34) شرح الأجوبة الصوفية للأسئلة الحنفية (الخفية) لشيخه المصري (محمد المصحفي / الصحفي)
- (35) زين الأعياد في شرح أبيات الشيخ بيرام (محمد المصحفي / الصحفي)
- (36) أسئلة وأجوبة في التصوف (نيازي المصري)
- (37) تسبيح قصيدة البردة (نيازي المصري)
- (38) تعبير الرؤيا (نيازي المصري)
- (39) تفسير يوسف (نيازي المصري)
- (40) تفسير الفاتحة (نيازي المصري)
- (41) دوره عرشه (نيازي المصري)
- (42) ديوان الإلهيات (نيازي المصري)
- (43) رسالة التوحيد (نيازي المصري)
- (44) رسالة الحسين (نيازي المصري)
- (45) رسالة في أشرار الساعة (نيازي المصري)
- (46) شرح أسماء الله الحسنى (نيازي المصري)
- (47) شرح قصيدة يونس أمره (نيازي المصري)
- (48) كتاب أشرار الساعة (نيازي المصري)
- (49) موائد العرفان وعوائد الإحسان - في 71 مائدة (نيازي المصري)

فروع الطريقة البيرامية :

أعاود هنا التأكيد على ما أوردته في المقدمة من ضرورة تناول الطرق الصوفية كوحدة متكاملة البنى والتأثير والتأثر، بين بعضها البعض من ناحية، وبينها وبين المجتمع من ناحية أخرى؛ فالكثير من هذه الطرق إنما هو فرع لطريقة أخرى، ولا أريد المبالغة والتعميم بقول أن الطرق كلها شجرة واحدة ذات أفرع وأوراق كثيفة الظلال، ذلك أن منها ما هو مغال في فكرة وحدة الوجود حتى نسبته المؤرخون إلى الإلحاد، ومنها ما هو شديد التأثير بالأديان الوضعية في آسيا الوسطى وبلاد فارس والبلقان مع قشور إسلامية تغلفه حتى نسبته المؤرخون إلى الهرطقة.

وهاهم شيوخ الطريقة البيرامية في فرعها الشمسي يواجهون بحزم تطرف الفرع الآخر من البيرامية الحمزاوية في بلاد البوسنة، حيث صدرت فتوى وتعليمات من شيخ الإسلام بـ "رد هؤلاء الزنادقة إلى دائرة الدين بأي وجه كان.." والذي قام بهذه المهمة وكان على رأسها هو بالي أفندي بن يوسف البوسنوي أحد مشايخ الطريقة البيرامية، جاء في ترجمته في الجواهر الأسنى: "وعد من فضائله قلع عروق الحمزوين من تلك البلاد.. فشم عن ساعد الجد في معاونته الشيخ حسن كافي الأقحصاري، فقتل تسعة أنفار من رؤساء الدعاة، فرجع كثير منهم عن رأيهم، وفرق شمل الباقيين وشتتهم.." (28)

²⁸ () محمد الخانجي البوسنوي : الجواهر الأسنى في تراجم علماء وشعراء بوسنة ، تحقيق : محمد الحلو ، هجر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1992م ، ص 50-51.

والذي يثير مسألة التفرع أيضا هو ما نجده في سير حياة رجال البيرامية وغيرهم، من تنقلهم بين الطرق أو تعدد انتمائهم إلى شيوخ طرق مختلفة، فشيخ الإسلام يحيى بن زكريا كان قاضيا بمصر.. وكان معتقدا على المشايخ والأولياء، فبشره -أحدهم- بمشيخة الإسلام وبايعه على الطرق الثلاثة النقشبندية والقادرية والخلوتية⁽²⁹⁾.

كذلك عبد الرؤف المناوي الذي أخذ التصوف عن جمع، فقد أخذ طريق الخلوتية وطريق البيرامية وطريق الشاذلية وطريق النقشبندية..⁽³⁰⁾.

ومن ناحية أخرى؛ نجد الأثر الفكري متبادل بين الكثير من هذه الطرق، ومما ينبغي الإشارة إليه هنا هو الأثر الفكري والسلوكي للطريقة البيرامية في بقية الطرق الصوفية.

فالطريقة القادرية مثلا من أقدم الطرق الصوفية وأهمها في العالم الإسلامي، فقد تأسست على يدي السيد عبد القادر الجيلاني أو الكيلاني البغدادي (ت 1166م)، ودخلت الأراضي العثمانية في القرن السادس عشر، فانتشرت فيها على يدي أشرف أوغلي عبد الله الرومي (ت 1469م) الذي وفد على الأناضول من مصر. وحملت القادرية بين تعاليمها الصوفية أثر الطريقة البيرامية⁽³¹⁾.

وقد تفرعت الطريقة البيرامية بعد انتقال (وفاة بالمصطلح الصوفي) شيخها حاجي بيرام إلى فرعين ، ثم لحقهما بعد فترة فرع ثالث ، وهم :

1. الشمسية البيرامية، نسبة إلى الشيخ آق شمس الدين (ت 1459م)

2. الملامية البيرامية، وتزعمها عمر سكينى دده (ت 1475م)

3. الجلوتية، وكان من أبرز مشايخها محمد محيي الدين أفناده (ت 1580م)⁽³²⁾.

وبطبيعة الحال، تفرع عن هذه الطرق الثلاثة عدد من الطرق كالتالي :

1. الشمسية البيرامية، تفرعت عنها ثلاثة طرق هي :

أ- التنورية، وتنسب إلى الشيخ إبراهيم تنوري القيصري (ت 1482م).

ب- العيسوية، ومن أبرز مشايخها إلياس الصاروخاني.

ج- الهمتية، وتنسب إلى الشيخ همت أفندي (ت 1684م).

2. الملامية البيرامية، وتزعمها عمر سكينى دده (ت 1475م)

أ- الحمزاوية، وتنسب إلى الشيخ حمزة بالي (ت 1561م)، وبعد إعدامه وتشتت أتباعه في أنحاء

الدولة العثمانية، حمل فكره مجموعة من الدعاة الذين عملوا بشكل سري، وكان من أبرزهم: يازيجي زاده محمد (ت 1451م) مؤلف أنوار العاشقين، والمحمدية، وشقيقه أحمددي بيجان (ت 1454م) مؤلف عجائب المخلوقات.

3. الجلوتية، وكان من أبرز مشايخها محمد محيي الدين أفناده (ت 1580م). ثم تلميذه وخليفته

الأبرز عزيز محمد هدائي (ت 1628م) حتى أن البعض يطلق عليها (الطريقة الهدائية) نسبة إليه. وقد تفرعت الجلوتية إلى أربعة طرق كالتالي :

أ - السلامة ، نسبة إلى الشيخ سلامي علي أفندي (ت 1692م)

²⁹ () المحيى : خلاصة الأثر 110/2.

³⁰ () المحيى : خلاصة الأثر 10/1.

³¹ () أكمل الدين أوغلي (إشراف) : الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، 184/2.

³² () OSMAN TURER, general distribution of the sufi orders in ottoman anatolia , in SUFISM AND SUFIS IN OTTOMAN SOCIETY, edited by ahmet yasar ocak, turk tarih kurumu, Ankara, 2005, s. 219-260.

- ب - الحقية ، نسبة إلى الشيخ إسماعيل حقي بورسوي (ت1724م)
 ج - الفنائية ، نسبة إلى الشيخ فنائي علي أفندي (ت1745م)
 د - الهاشمية ، نسبة إلى الشيخ مصطفى هاشم أفندي (ت1782م)⁽³³⁾.

الملحق

ما تبقى من الزاوية البيرامية في مصر



قائمة المصادر والمراجع

- أحمد يشار أوجاق : الحياة الدينية في الدولة العثمانية ، في أكمل الدين إحسان أوغلي: الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ترجمة : صالح سعداوي، ارسिका، استانبول، الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، 2011م
 - إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية استانبول سنة 1951، دار إحياء التراث العربي بيروت.
 - أوليا جلبي: الرحلة إلى مصر والسودان والحبشة، نقلها إلى العربية: حسين مجيب المصري وآخرون، إشراف وتقديم: محمد حرب، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006م
 - تقي الدين المقرئزي (أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، المتوفى 845هـ): المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ.

³³ () OSMAN TURER, op.cit,s.219-260.

- خير الدين الزركلي: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة ، بيروت ، 1980م.
- عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي -مكتبة المثنى ، بيروت ، 1957م.
- كوناي قوط: الأدب التركي في الأناضول، في أكمل الدين إحسان أوغلي: الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ترجمة: صالح سعداوي، ارسिका، استانبول، الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ، 2011م
- المحبى (محمد الأمين): خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت ، نسخة مصورة عن طبعة القاهرة 1869م.
- محمد الخانجي البوسنوي: الجواهر الأسنى في تراجم علماء وشعراء بوسنة، تحقيق: محمد الحلو، هجر للنشر والتوزيع، القاهرة ، 1992م.
- محمود صبيح: الزاوية النظامية بسفح الجبل، مجلة التصوف الإسلامي، عدد يناير 2009م.

- OSMAN TURER, general distribution of the sufi orders in ottoman anatolia , in SUFISM AND SUFIS IN OTTOMAN SOCIETY, edited by ahmet yasar ocak, turk tarih kurumu, Ankara, 2005

HACI BAYRAM VELÎ VE EN MEŞHUR HALİFESİ AKŞEMSEDDİN

Hacı Bayram Velî and His Most Well-Known Khalif Akhsemseddin



Dr.

MUHAMMED ALİ YILDIZ

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Özet

Bu bildiride, Hacı Bayram Velî, mesleği ve halifeleri hakkında genel bilgilendirmeler yapıldıktan sonra onun en meşhur halifesi olan Akşemseddin tanıtılacaktır. Hacı Bayram Velî'nin doğumu, çocukluğu, adı, ailesi ve vefatı kısaca ele alınacak daha sonra Hacı Bayram Velî'nin Bayramiyye tarikatına halife olan müritleri halifelikleri kesin olanlar ve halifelikleri kesin olmayanlar şeklinde iki başlık altında tanıtılmaya çalışılacaktır. Halifelikleri kesin olan müritleri medreseli halifeler, herhangi bir mesleğe sahip olan halifeler ve mesleği tespit edilemeyen halifeler şeklinde sınıflandırılacaktır. Daha sonra Hacı Bayram Velî'nin halifeliği kesin olup medreseli olan en meşhur halifesi olan Akşemseddin'in Hacı Bayram Velî'ye olan intisabı, onun halifesi oluşu, Bayramiyye-Şemsiyye tarikatını kurması, yayması, halifeleri ve eserleri hakkında bilgilendirmelerle bulunularak bildiri sonlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram, Akşemseddin, Tasavvuf, Halife

Abstract

In this speech, general information shall be given about Hacı Bayram Velî, his job and his khalifes and further Hacı Bayram Velî's most well-known khalife Akshemseddin shall be introduced. Hacı Bayram Velî's birth, childhood, name, family and death shall be discussed briefly, then his followers who are khalif for Hacı Bayram Velî's Bayramiyye tariqa shall be tried to be introduced under two headlines as those whose caliphate is definite and those whose caliphate is not definite. His followers whose caliphate is definite shall be classified as khalifes trained from madrasah, khalifes having any profession and khalifes whose profession cannot be found. Then information shall be given about affiliation to Hacı Bayram Velî of Akşemseddin who is Hacı Bayram Velî's the most famous khalife whose caliphate is definite and who is trained from madrasah; his being khalif, his establishing and spreading Bayramiyye-Şemsiyye tariqa, his khalifes and works and the speech shall be ended.

Key Words: Hacı Bayram, Akhsemseddin, Sufism, Khalif

Giriş

Hacı Bayram Velî ve Akşemseddin Hazretleri Osmanlı'nın yükselme döneminde yaşamış ve yaşadıkları çağa önemli izler bırakmış önemli iki Allah dostudur. Halk ile Hakk arasında adeta köprü görevi icra etmiş olan bu iki Allah dostunun dönemim padişahları ile de sıkı diyalogları olmuş, onları hayırlı istikametlere sevk etmede önemli katkıları bulunmuştur. Bu sebeple bu iki önemli şahsiyeti tanımanın fevkalade büyük bir önem taşıdığını düşünmekteyiz. Yapacağımız bu bildiri ile bir çağın kapanıp diğer bir çağın açılmasına neden olarak o çağa damgasını vurmuş olan Fatih Sultan Mehmet'in hocalığını yapmış Akşemseddin Hazretleri'nin mürşidi Hacı bayram Velî'nin Akşemseddin üzerindeki etkisini göstermeyi de amaçlamaktayız. Zira Akşemseddin Hazretleri'nin hayatı hemen hemen tüm kaynaklarda Hacı Bayram Velî'den önce ve Hacı Bayram Velî'den sonra olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mehmet bin Hamza'yı Akşemseddin yapan Hacı Bayram Velî, Akşemseddin'in hayatının önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bildirimizin ana gövdesini de Akşemseddin'in Hacı Bayram Velî ile tanıştıktan sonraki hayatı ve faaliyetleri oluşturmaktadır. Arkasında neredeyse hiçbir yazılı eser bırakmamış olan Hacı Bayram Velî Hazretleri, tasavvuf ve ilâhî aşkla ilgili birçok yazılı eser, şiir bırakmış olan Akşemseddin Hazretleri gibi meşhur şahsiyetleri yetiştirerek tabiri caiz ise yürüyen canlı-kanlı ve üretken eserler ile kendisinden bahsettiren bir Allah dostu olmayı başarmıştır. Şimdi bildirimize Hacı Bayram Velî ile ilgili yapacağımız kısa bilgilendirmeler ile başlamaya geçelim.

1) Hacı Bayram Velî'nin Doğumu, Çocukluğu, Adı, Ailesi Ve Vefatı

Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'nın Çubuk suyu kenarındaki Solfasıl (Zül-Fadl/Erdemli) köyünde h.753/m.1352-1353 tarihleri arasında doğduğu düşünülmektedir¹ fakat doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Hacı Bayram Velî'nin (ö.833/1430) öt-

¹ Aynî, Mehmet Ali, *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul, 1986, s. 51.

eden beri doksan yaşlarına kadar yaşadığı söylenegelmektedir. Ölüm tarihinin 1430 olduğu bilindiğine göre, ölüm tarihinden doksan yıl geriye gidildiğinde 1340 yıllarına ulaşılmaktadır.² Çocukluğu ile ilgili elde mevcut çok az bilgi bulunmaktadır.³ Fakat Bolu'lu Şeyh Himmet Efendi'ye (ö.833/1430) göre Hacı Bayram Velî çocukluğunda manevî olguluğa ulaşmış bir kişidir.⁴ Asıl adı Numan'dır. ⁵ Hacı Bayram Velî'ye Hacı Paşa diyenler olduğu gibi , Âhi Sultan da denilmiştir. Hacı Paşa ve Âhi Sultan'ın bir ünvan olduğu da düşünülebilir. Hacı Bayram Velî'ye 'Bayram' adını veren hocası Şeyh Hâmid diğer bir adı ile Somuncu Baba'dır. Hacı Bayram'ın hocası Somuncu Baba yani Şeyh Hamîd (ö.815/1412) ile tanışmaları bir kurban bayramına denk gelmiş, bundan böyle Şeyhi ona 'Bayram' lakabını vermiştir.⁶ İsmi Numan olan Şeyh Hazretleri bu olaydan sonra Hacı Bayrâm olarak şöhret bulmuştur.⁷ Hacı bayram Velî'nin babasının adı Koyunluca Ahmet adında bir köylüdür⁸. O'nun babasının adı da Mahmut'tur.⁹ Hacı Bayram Velî, Koyunluca Ahmet Efendi'nin en büyük oğludur. Abdal Murat ve Safiyyüddin adında iki kardeşinin olduğu bilinmektedir.¹⁰ Hacı Bayram Velî'nin sekiz çocuğu olduğu bunlardan üçünün kız, beşinin de erkek olduğu bilinmektedir. İsmi bilinen çocukları , Hayrün-nisa Hanım, Ahmet Baba, Ethem Baba, Baba Sultan, İbrahim ve Ali'dir. Bunların dışında adını bilmediğimiz iki kızının olduğu bilgisi de kaynaklarda mevcuttur. Annesi ile ilgili mezar taşının üzerindeki '*Hacı Bayram Velî'nin annesi*' ibaresinden başka elde başka

² Azamat, Nihat, "Hacı Bayram Velî" DİA, İstanbul, 1996, c.14, s.443.

³ Özköse, Kadir, *Hacı Bayram Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, 2004, Yıl:5, Sayı 12, ss. 53-72.

⁴ Turan, Ahsen Fatma, Ankara ile Bütünleşen Bir Mana Önderi Hacı Bayram Velî, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s.19.

⁵ Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Velî Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Türk tarih Kurumu Basımevi, Ankara,1989, c. 1, s. 11.

⁶ Yılmaz, Hasan Kâmil, *Aziz Mahmûd Hüdâî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2007, s.176.

⁷ Erunsal, E. İsmail, XV.- XVI. Asır Bayrâmî Melâmiliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı, TTK Basımevi, Ankara, 2003, s. 200.

⁸ Çelik, Metin, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, Ensar Neşriyat, İst, 2011. a.ge, s.50.

⁹ Akkuş, Mehmet, *Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve Hakkında Yayınlanmamış Methiyeler*, IV. Vakıf Haftası(1-7 Aralık 1986) , Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1987, s. 161.

¹⁰ Bayramoğlu, a.ge, s.13.

bir mevcut bilgi bulunmamaktadır.¹¹ Anlatıldığına göre, etrafı dört duvarla çevrili olan bu mezar kapalı bir mekâna alınmak istenmişse de ilâhî hikmet gereği her seferinde yıkılmıştır. Bundan dolayı bu işten vazgeçilmiştir.¹² Hacı Bayram Velî¹³, 1394 yılında Kayseri’de şeyhine mürid olduktan sonra, şeyhi ile Bursa’ya yerleşmiş, burada bulunan Çelebi Sultan Mehmed Medrese’sinde bir süre müderrislik yapmıştır.¹⁴ Daha sonra şeyhi ile birlikte üç sene Kâbe’de kalmış ve daha sonra Aksaray’a dönmüşlerdir. Şeyhi vefaata edene kadar onun hizmetinde bulunmuş ve daha sonra Bayramîlik tarikatını kurarak Anadolu’yu nurlandırmıştır. Ölümünün yaklaşmaya başladığını anlayan Hacı Bayram Velî ölümüne yakın, damadı Eşrefî (ö.874/1469) İznik’e, Akbiyık Meczub’u (ö.860/1455) Bursa’ya, Akşemseddin’i (ö.863/1459) Beypazarı’na, Şeyh Lütfullah’ı (ö. 894/1490) Balıkesir’e yerleştirmiştir.¹⁵ Büyük sûfî Emir Sultan Hazretleri (ö.832/1429), vefaatından önce, cenaze namazını kıldırma işini ve defin işlemlerini Hacı Bayram Velî’ye vasiyyet etmiş, aynı şekilde Hacı Bayram Velî de müridi Akşemseddin’e cenaze namazını kıldırma ve naaşını kaldırma görevini vasiyyet etmiştir.¹⁶ Hacı Bayram Ankara’da vefaata etmiştir. Akşemseddin de büyük bir huşû ile bu görevi yerine getirmiş, şeyhinin vasiyetini havada bırakmamıştır. Hacı Bayram Velî’nin Akşemseddin’e cenazesi ile ilgili yaptığı vasiyet hadisesi ile ilgili şöyle dikkat çekici bir rivayet bulunmaktadır. Hacı Bayram Velî vefaati yaklaştığı sıralarda talebelerine: “*Benim namazımı Akşemseddin kıldırın ve cenazemi o yıkasın. Benim bu vasiyetimi ona iletiniz.*” dedi. Hacı Bayram vefaate eylediğinde Akşemseddin Ankara’da değildi. Nerede olduğunu da

¹¹ Aynı eser, s. 85.

¹² Aynı eser, s.13.

¹³ Bir rivayete göre Hacı Bayram Velî’nin annesi, Hacı Bayram’a hamileyken çamaşır yıkamak için Açıca deresine gider. Orada çamaşır yıkarken eşkiyalar tarafından baskına uğrar. Eşkiyalar Hacı Bayram Velî’nin annesine saldırmaya kalkışacağı sırada gaupten; “*Dokunmayın o kadına, o kadın bir velî anasıdır.*” diye bir ses işitirler. Eşkiyalar bu sestten korkup kaçarlar. Bu olaydan sonra Hacı Bayram Velî’nin annesi, velî bir kimseye hamile olduğunu ve bir evliyaulah dünyaya getireceğini anlar. Benekay, Yahya, *İlk Hacı İlk Kurban- Veysel Karâni- Hacı Bayrâm-ı Velî*, Hüsniyatı Matbaası, Ankara, 1966, c. 1, s. 14.

¹⁴ Özköse, *a.ge*, ss. 53-72.

¹⁵ Çelik, *a.ge*, s.57.

¹⁶ Özköse, *a.ge*, ss. 53-72.

hiç kimse bilmiyordu. Talebeleri ve Hacı Bayram'ın akrabaları hayretler içinde kalmışlardı. Bazıları; “*Hacı Bayram'ın bu vasiyeti ölüm sarhoşluğunda söylediği bir sözdür, bu söze pek itibar etmeyiniz.*” dediler. Herkes şaşkın ve kararsız bir halde beklerken, tam o esnada; “*Akşemseddin geliyor*” diye bir ses işittiler. İnsanlar Akşemseddin'i karşılamaya çıktılar ve O'na Hacı Bayram'ın vasiyetinden bahsettiler. O da bu vasiyeti yerine getirmek amacıyla şeyhinin namazını kıldırıp ve kendi elleri ile şeyhini kabrine defnetti.¹⁷

2) Hacı Bayram Velî'nin, Mesleği Ve Halifeleri

Hacı Bayram Velî'nin dönemin usulüne göre öğrenim gördüğü ve müderris olduğu, Kara Medrese adıyla tanınan Melike Hatun Medresesi'nde müderris olmasından bilinmektedir.¹⁸ Öğretim hayatını geçirirken, Kayseri'de irşadla meşgul olan Şeyh Hamiduddin'in (Somuncu Baba) çağrısına uyarak ona intisab etmiş ve O'nun öğretim ve eğitiminde olgun bir mürşid olmuştur. Şeyhinin ölümü ile 1412'de Ankara'ya gelip yerleşmiş ve kendi içtihadı ile kurduğu Bayramiyye tarikatının usûlüne göre tasavvuf-ta nasip arayanları yetiştirmeye başlamıştır.¹⁹ Zikrin usul ve âdetleri hakkında, her tarikatın kendi bünyesinde şifâhî talimler olduğu ve her yeni gelen şeyh, kendinden evvel gelen şeyhe nispetle bazı ufak tasarruflar yaptığı gibi, aynı tarikat içinde kendi adı ve usulüyle yeni bir kol tesis ettiği de bir vakıadır. İşte Bayramiyye'de de bu yönüyle

¹⁷ Yüksel, Tarık Murat, *İstanbul'un Manevî Fatihi Şeyh Akşemseddin Hazretleri(K.S.)*, Demir Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 35; Defin işlemleri tamamlandıktan sonra Hacı Bayram Velî'nin doksan bin akçe borcu çıktı. Bunun otuz bin akçesini Akşemseddin ödedi. Geri kalanını da Hacı Bayram Velî'nin yakınları ödediler. Akşemseddin üzerine aldığı otuz bin akçenin, yirmi dokuz binini ödemiş, geriye bin akçe kalmıştır. Alacaklı Akşemseddin'e bin akçeyi de ödemesini söyleyince, şeyh alacaklıdan birkaç gün mühlet istedi. Alacaklı sert bir şekilde alacağı bin akçenin hemen ödenmesini isteyince, bu sözlere üzülen şeyh hazretleri, alacaklıyı içeriye davet etti. Akşemseddin'in evinin önünde bir bahçe vardı. Alacaklıya bahçeye gir, akçeni al; ama hakkından fazlasını alma dedi. Bahçede yassı yapraklı bir ot vardı. Her yaprağın üstünde birkaç tane akçe vardı. Otun üzerinde o kadar çok yaprak vardı ki hesabını Allah bilir. Alacaklı o yaprakların üstünden bin akçesini topladığında yaprakların üstündeki akçelerin hiç eksilmediğini gördü ve hayrete düştü. Bahçeden çıktı. Akşemseddin'in huzuruna vardı ve akçeleri onun önüne koyup, bu akçeleri size bağışladım dedi. Fakat Akşemseddin bu bin akçeyi kabul etmedi. Alparslan, Cevat, *Akşemseddin hazretleri Hayatı, Eserleri, Şiirleri ve Bolu Erenleri*, Yücel Ofset Matbaacılık, Ank, 1998, s.35-36

¹⁸ Kaçalın, *age*, s. 21.

¹⁹ Aynı yer.

üç kol oluşmuştur. Her yeni Şeyh ufak tefek farklılıklar oluşturarak yeni kollar oluşturmuşlardır.²⁰ Hacı Bayram Velî'nin halife sayısı konusunda, ihtilaflar bulunmaktadır. fakat biz burada Hacı Bayram'ın halifesi olduğu kesin olanlar ve muhtemel olanları ayrı başlıklar altında inceleyerek konuya devam etmeyi uygun buluyoruz.

I) Halifelikleri Kesin Olanlar

Hacı Bayram Velî'nin halifesi olduğu kesin olarak bilinen müridleri de medreseli olanlar, herhangi bir mesleğe sahip olanlar ve mesleği tespit edilemeyenler olarak üç grupta ele alınabilir. Hacı Bayram Velî'nin bilinen medreseli halifeleri beş tanedir. Bunlar sırasıyla, Akşemseddin Muhammed b. Hamza (ö: 1389- 1459), Yazıcıoğlu Muhammed (ö:1453?), Yazıcıoğlu Ahmet Bican (ö: 1453'den sonra), Şeyh Salâhaddin (ö:?), Germiyanoglu Şeyhi (ö: 1439), Molla Zeyrek (ö: 1474) ve Eşrefoğlu Rumîdir. (ö: 1469)²¹ Hacı Bayram Velî hazretlerinin mesleği bilinen üç halifesi vardır. Bunlar sırasıyla, Baba Nahlhâsî-i Ankaravî (Bakırcı, ö:?), Akbıyık Meczûb Sultan (Tüccar, ö: 1457), Emir Sikkînî Ömer Dededir. (Bıçakçı ö: 1459) Hacı Bayram Velî hazretlerinin mesleği bilinmeyen halifeleri ise yedi tanedir. Bunlar sırasıyla, Şeyh Lütfullah (ö: 1490), Şeyh Yusuf Hakikî, İnce Bedreddin²², Kızılca Bedreddin (ö: 1453), Şeyh Ulvan Şirâzî(ö:?)²³, Kemal Halvetî (ö:1475), Abdulkadir İsfehânî, Ahmed Baba(ö:?)²⁴, Şeyh Muslihuddin Halifedir. (ö: 1456)²⁵

II) Halifelikleri Kesin Olmayanlar

Hacı Bayram Velî'nin halifesi olduğu net olmayan fakat O'nun halifesi olduğu düşünülen kişiler, Abdurrahim Karahisârî (ö: 1545?), Şeyh Şamî(ö:?), Baba Yusuf Seferîhisârî (ö: 1511), Bünyamin Ayaşî (ö: 1510), Muk'ad Hızır Dede (ö: 1512), İbnu'l-Mısırî(ö:?),

²⁰ Enîsî, a.g.e, Vrk. 18a.

²¹ Enîsî, Menakıb, Vrk. 25a.

²² Leme'at mütercimi

²³ Gülşen-i Raz mütercimi

²⁴ Hacı Bayramın oğlu

²⁵ Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, 1933, c. II, s. 270; Evliya Çelebi, *Seyehatnâme*, Ankara, 1896, c. II, ss. 412- 413.

Baradaklı Baba(ö.?), Şeyhoğlu Ethem Baba(ö.?), Ferruh Dede(ö.?), Abdal Murad(ö.?) , Şeyh Ramazan (ö.?), Alâeddin Arabîdir. (ö.?)²⁶

Akşemseddin'in Hayatı Ve Eserleri

Hacı Bayram Veli ve halifeleriyle ilgili yapmış olduğumuz kısa bilgilendirmelerden sonra bildirimizin asıl konusu olan Akşemseddin'in hayatı ve eserlerini ele almaya geçelim.

A) Akşemseddin'in Tasavvuf Öncesi Hayatı

1- Akşemseddin'in Doğumu Ve Adı

Akşemseddin, Şam'da h.792/m.1389–1390²⁷ doğmuştur. Bazı kaynaklar Akşemseddin'in Osmancık doğumlu olduğunu iddia etmektedir.²⁸ Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (ö. 1561) ismini, Akşemseddin Muhammed bin Hamza olarak kaydetmektedir.²⁹ Bazı kaynaklarda ise Akşemseddin'in adı Mehmet olarak zikredilmektedir.³⁰ Enîsî, Menakıb-ı Akşemseddin³¹ adlı eserinde Akşemseddin'in yaptığı riyazetin fazlalığından yüzü ve sakalı beyazladığı için ve zamanında beyaz elbise giyme alışkanlığı yay-

²⁶ Vassaf, *Sefine*, ss. 276– 277; Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram Veli, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, TTK Yayınları, Ankara, 1983, c.I, s. 256.

²⁷ Enîsî, Emir Hüseyin, Menakıb-ı Akşeyh, Ankara, Tarihîsiz, Milli kütüphane, İbni Sina Ktp., No: A. 217/14, Vrk. 2b. Cebecioğlu, Ethem, “ Akşemseddinde Bazı Tasavvufî Kavramlar”, *A.Ü.I.F. Dergisi*, Ankara, 2001, s.78. Ünlü gezgin Evliya Çelebi (ö. 1095/1684) ‘Seyehatnâme’ adlı eserinde Akşemseddin hazretlerinin doğumu ile ilgili şöyle bir ifade kullanmaktadır: “*Evvela sır kaynağı, olgunluk noktası, nasihatçı, hakikatları söyleyen, şevk erbabının piri, dünya ve din sultanı, kâf dağının kuşu, Akşemseddin Şam'da doğdu.*” Bkz. Çelebi, Evliya, *Tam Metin Seyehatnâme*, Haz. Mehmed Zillioğlu, Sadeleştiren; Mü'min Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, Tarihîsiz, c. 1–2, s. 738.

²⁸ Çankaya, Ahmet, *İstanbul'un Manevi Fatihî Akşemseddin Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul'un Fetihî*, Akşemseddin Hazretleri Vakfı, Ankara, 2003, s. 5

²⁹ Taşköprülüzade, Ahmet Efendi, *çş-Şakayıkü'n-Numaniyye*, Beyrut tarihîsiz, s.138. “*İsm-i âlileri Şeyh Muhammed bin Hamza'dur.*”

³⁰ Lamîî, Çelebi, *Nefahatü'l-Üns Tercümesi*, TTK. Ktb. No: Y/ 690, s.680.

³¹ Manchester üniversitesi felsefe bölümünde 1977 yılında Abdülbâki Keskin'in Enîsî'nin Menâkıb-ı Akşemseddin adlı eserinin elde var olan yedi el yazma nüshalarının karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı doktora çalışmasının orijinal bir çalışma olduğunu düşünmekteyiz. Akşemseddin'in hayatı ile ilgili en önemli başvuru kaynağı olan Enîsî'nin Menâkıb-ı Akşemseddin adlı eserinin nüshalarını usul ve içerik olarak karşılaştıran Abdülbâki Keskin, bu eserinde ayrıca Akşemseddin'in dönemine yaptığı politik ve dinî etkileri de incelemeye çalışmıştır. Yazar eserini İngilizce yazarak biz Akşemseddin araştırmacılarına önemli bir çalışma alanı açmıştır. Bkz. Keskin, Abdülbâki, *A critical edition of Enîsî's 'Menâkıb-ı Akşemseddin' with an account of Akşemseddin's political and religious influence as revealed in this work*, A thesis for degree of doctor, 1977, London.

gın olduğu için kendisine “Akşemseddin” lakabının verildiğini söylemektedir.³²

2- Akşemseddin'in Soyu

Akşemseddin'in babasının adı Hamza'dır. Hamzatü'ş-Şamî ya da Şeyh Hamza adıyla da anılmaktadır.³³ Şeyh Hamza'nın vefaat ettiği yerin Kavak kazası olduğuna dair bazı rivayetler mevcuttur.³⁴ Yedi yaşında Kuran-ı Kerîm'i ezberleyen Akşemseddin'in babası, Şeyh Hamza, Amasya'nın Kavak ilçesine h.799/m.1379³⁵ yılında yerleşmiştir.³⁶ Akşemseddin'in soyu birinci halife Hz. Ebu Bekir'e (ö.1093/1682) dayanmaktadır.³⁷ Bu husustaki kaynakların verdiği bilgiyi³⁸ doğrulayan bir tarikat icazetnamesi de vardır.³⁹ Akşemseddin'in Hz. Ebu Bekir'e dayanan soyu sırası ile şu şekildedir. Akşemseddin bin Hamzatü'ş- Şamî, Eş Şeyh El Hacı Ali, Eş Şeyh Hediyeullah, Eş Şeyh Musa, Eş Şeyh Muhammed, Ömer el Mulakkab b. Şihabüddin Sühreverdi, Muhammed, Abdullah, Mesud, Hasan, Asım, Nasır, Kasım, Muhammed Ebu Be-

³² Enîsi, *Menakıb-ı Akşemseddin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Ktp. , No: 4666, Vrk. 8b.

³³ Vassaf Hüseyin, *Sefîne-i Evliya*, Hazırlayan Mehmet Akkuş-A.Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006. c.2, s. 450; Şeyh Hamza'dan bazı kaynaklar bahsetmesine rağmen, onun babası Şeyh Hacı Ali'den, onun babası Şeyh Hediyeullah'dan, onun babası Şeyh Şihabüddin Sühreverdi'den hiç bahsedilmemiştir. Kaçalın, *a.g.e*, s.17.

³⁴ Ali Mustafa, Gelibolulu, *Künhü'l-Ahbar*, *Fatih Sultan Mehmet Devri*, Hazırlayan, M. Hüdaî Şentürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2003, C.2, s.226.

³⁵ Yurd, Ali İhsan, *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1972, s.XVII; Çelik, *a.g.e*, s.19.

³⁶ Şeyh Hamza'nın 788/1386 tarihinden itibaren Osmanlı hâkimiyeti altına girecek olan Amasya'nın çok önemli bir merkez olacağı, buraların şehzadelerin eğitim ocağı haline dönüşeceği ve bu yerlerin ilim-irfan yuvası haline geleceği öngörüsüne sahip olduğu düşünülebilir. Zira Akşemseddin babası ile günümüz ilkokula başlama yaşı kabul edilen yedi yaşında Osmanlı şehzadelerinin eğitildiği, ilim ve irfan merkezi haline dönüşmüş olan Amasya'nın Kavak ilçesine gelmiştir. Burada çağın talebelerinin okuduğu, Sarf, Nahiv, Mantık, Meânî, Belâgat, İlm-i Usul-i Fıkıh, Akaid ve Hikmet diye adlandırılan İslam âlimlerinin yazdıkları metinleri okumuş ve ilerleyen senelerde Osmanlı medresesinde müderrislik yapma seviyesine ulaşmıştır. Yurd, *a.g.e*, s.XXI-XXII.

³⁷ Enîsi, *a.g.e*, Vrk. 2a-3a

³⁸ Hoca Saadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, Çeviren İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul, 1979, s.177.

³⁹ Kaçalın, Mustafa, Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin'in Hayatı ve Eserleri*, M.Ü. İ.F. Yay., İstanbul, 1994, s.17. ; Evliya Çelebi, Akşemseddin Hazretlerinin soyunun Emir'el Mü'minin Ebû Bekir Sıddık (r.a)'a kadar uzandığını ispat için şöyle ilginç bir detay bilgi paylaşmaktadır: “Akşemseddin Hazretlerinin mübarek parmaklarından bir boğumunun eksik olması O'nun Ebu Bekir (r.a) soyundan geldiğine delâlet eder.” Çelebi, *a.g.e*, c.1-2, s.738.

kir bin Kuhafe.⁴⁰ Akşemseddin'in soyu yedi tane erkek çocuğu sayesinde günümüze kadar gelmiştir.

3- Akşemseddin'in Tahsili

Arapça ve Farsça bildiği eserlerinden anlaşılan Akşemseddin'in tespit edilebilen bu özellikleri, onun en asgari düzeydeki ilmî seviyesini göstermektedir. Tam anlamıyla okuduğu kitaplar ve ilmî birkimi göz önünde bulundurulduğunda, Akşemseddin'in kariyerinin bugünün profesörlük seviyesine rahatlıkla eşit olduğu söylenebilir.⁴¹ Akşemseddin'in Şam'dan Anadolu'ya geliş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Muhtelif kaynaklar⁴² onun çocuk yaşta Amasya'ya geldiğini belirtmektedir. Akşemseddin'in daha yedi yaşlarında babasıyla birlikte Anadolu'ya geçmezden önce Kuran'ı ezberlediği bilinmektedir.⁴³ Akşemseddin, Kur'an hıfzının dışındaki ilimleri Anadolu'ya geldikten sonra Amasya ve Osmaniye çevresinde elde ettiği düşünülmektedir.⁴⁴ Şemseddin Sami, "*Diyarı Rum'a geldikten sonra kısa zamanda ilimlere vakıf oldu.*"⁴⁵ derken Lügatı Tarihiyye ve Coğrafiyye'de "*Âlim ve fazıl bir zat idi*"⁴⁶ denmektedir. Akşemseddin'in ilk öğrenimini Amasya'da yaptığı kaynak eserlerden anlaşılmaktadır.⁴⁷ Hadis, fıkıh, tefsir, tasavvuf ve ahlak hakkında çeşitli fetvalara dair, mevaiz ve rakaik konularında 29 adet kaynak eseri okuyup tetkik ve mütalaa ettiği Risaletü'n-Nuriye ve Def-i Metain-i Sufiyye adındaki eserlerinde yapılan

⁴⁰ Gökçe, Arif, *Akşemseddin Mehmed Bin Hamza'nın Hayatı, Tasavvufi Yönü ve Eserleri*, Ankara, 1987, s. 6; Muhammed b. Ebu Bekir'in kendisinden başka üç erkek kardeşi daha vardır. Bunlar; Nasrullah b. Ebu Bekir, Abdurrahman b. Ebubekir, Cafer b. Ebubekir'dir. Rivayetlere göre Mevlana Celaleddin Rumi Nasrullah, Abdurrahman'ın soyundan gelmektedir. Menakıb'da belirttiğine göre Ebu Bekir'in oğlu Cafer küffar elinde şehid olmuş ve evladı kalmamıştır. Gökçe, a.g.e, s.7.

⁴¹ Cebecioglu, a.g.m, *A.Ü.I.F. Dergisi*, s.79.

⁴² Mecdi, *Şakayık Tercümesi*, İstanbul, 1269, s.240.

⁴³ Yıldız, Muhammed Ali, *Akşemseddin Mehmet bin Hamza'nın Hayatı, Eserleri, Risâletü'n-Nuriyye ve Makâmâtü'l Evliyâ Adlı Eserlerinin İçeriğinin İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Bitirme Tezi, Ankara, 2008, s. 23.

⁴⁴ Tahir, Bursalı Mehmet, *Osmanlı Akşemseddinleri*, Matbaa-ı Amire, İstanbul, 1333, c.1, s.12.

⁴⁵ Sami, Şemseddin, *Kamusul Alam*, İstanbul, 1306, c.1, s.265.

⁴⁶ *Lügatı Tarihiyye ve Coğrafiyye*, İstanbul, 1299, c.1, s.232.

⁴⁷ *Meydan Larousse*, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1969, c.1, s.251.

nakil ve atıflardan anlaşılmaktadır.⁴⁸Tarihi kesin olmamakla birlikte Akşemseddin'in Osmancık Medresesin'de müderrislik te yapmıştır.⁴⁹ Bugün Profesör seviyesinde bir eğitim sahibi olmayanların o dönemde müderris olamadığı gerçeğini gözümüzün önüne getirdiğimizde Akşemseddin'in genç yaşta Profesör olduğunu söyleyebiliriz. Akşemseddin'in, Hacı Bayram Veli'ye intisab edene kadar yani yaklaşık kırk yaşına kadar müderrislik yapmaya devam ettiğini düşünmekteyiz. Hacı Bayram Veli'nin 1429 yılında öldüğü bilindiğine göre⁵⁰, o öldükten sonra onun postuna Akşemseddin'in oturduğu yaş, kırk yaş civarı olması gerekir. Akşemseddin'in devrinin okutulan tüm ilimlerine⁵¹ vakıf olmasının yanında, zamanının bilgilerine aşina çok iyi bir tıp doktoru olduğuna dair bir çok kaynaktan kayıtlar bulunmaktadır.⁵² Akşemseddin'in hekimliğine dair Menâkıbnâme'de çeşitli rivayetler mevcuttur. Bunların ilki Fatih Sultan Mehmet'in kızlarından⁵³ birini tedavi etmesidir.⁵⁴ Diğer de Halil Paşa'nın ve Süleyman Çelebi'nin⁵⁵ hastalığını iyileştirmesidir.⁵⁶ Akşemseddin'in hastalara ruhsal tedaviler

⁴⁸ Yurd, *a.g.e.*, ss. XXX-XXXI

⁴⁹ Lâmiî Çelebi, *Nefahat Tercümesi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1993, s.685.

⁵⁰ Kaçalın, *a.g.e.*, s.17.

⁵¹ Akşemseddin'in vefaâtından çokça zaman geçmesine rağmen hayata gözlerini yumduğu Göynük gibi küçük bir kasabada Hacı Hüseyin Medresesi olarak bilinen bir medresede; fıkıh, usul-u fıkıh, hadis, usul-u hadis, tefsir, kelam, akaid, ahlak, hikmet, mantık, felsefe, hesap, hendese, geometri, astronomi, ve arapça gibi ilimlerin okutulduğu bilinmektedir. Bu bilgiler bahsedilen ilim halkalarının temellerinin Akşemseddin tarafından atılması olabileceği düşüncesini aklımıza getirmektedir. Özlü, Zeynel, *Terekeler Işığında Göynük'te Aile(1741-1889)*, Akademik Araştırmalar Dergisi, Ank, Sayı 29, 2006. s. 87.

⁵² *İslam Ansiklopedisi*, M.E. B. Basımevi, İst, 1950, c.1, s.231; *Türk Ansiklopedisi*, M.E. B. Basımevi, Ankara, 1946, c.1, ss. 381-382.

⁵³ Fatih Sultan Mehmet'in hangi kızını tedavi ettiği tespit edilememiştir.

⁵⁴ Köprülü F. Orhan-Uzun, Mustafa, "Akşemseddin, TDV *İslam Ansiklopedisi*", İstanbul, 1989, c.2, s.300. ; Fatih Sultan Mehmet'in kızı hastalanmış, bu hastalığa hiçbir doktor ve hiçbir ilaç devâ bulamamıştı. Akşemseddin'e haber gönderildi, Şeyh Hazretleri bir ilaç hazırlayarak Fatih'in kızını iyileştirdi. Bunun üzerine Fatih'in kızı, Beypazarı'ndaki babasından kalma pirinç tarlalarını Akşemseddin'e hediye etti. Bkz. Enisi, *a.g.e.*, Vrk. 6a.

⁵⁵ Sultan II. Murat'a kazasker olan Mahmut Paşa'nın oğlu Süleyman Çelebi olması muhtemeldir. Bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c.3, s.351.

⁵⁶ Enisi, *a.g.e.*, Vrk. 5b- 6a; Mecdi, *a.g.e.*, s. 241; Lâmiî, *a.g.e.*, s. 686; Olcay, *a.g.e.*, s.97; Hoca Sadettin Efendi, *a.g.e.*, s.178. Halil Paşa'nın oğlu Süleyman Çelebi'nin ölümcül bir hastalığa yakalanması ve bu hastalığının Akşemseddin tarafından tedavi edilmesi ile ilgili Akşemseddin'in talebesi Mısırhoğlu şöyle bir hadise anlatılmaktadır. "Halil paşa oğlunun ciddi hastalığı nedeniyle o sıralar Edirne'de bulunan Şeyh Hazretlerini evine davet etti. Ak Şeyh beni de yanına alıp Halil Paşa'nın evine götürdü. O sırada Süleyman Çelebi'nin doktorları hastanın etrafında ilaç yapmakla meşgul idiler ve havan dövüyorlardı. Şeyh Hazretleri doktorlara: -Hangi hastalığa ilaç hazırlıyorsunuz? diye sordu.

uyguladığına dair rivayetler de mevcuttur.⁵⁷ Akşemseddin'den bahseden neredeyse bütün eserlerde, O'nun tıp ilmiyle meşgul olduğu ifade edilmiştir fakat hiçbirinde Akşemseddin'in tıp ilmini kimden ve nasıl öğrendiği hakkında bir bilgiye bulunmamaktadır.⁵⁸ Lamiî Çelebi'nin (ö. 933/1532) ifadesine göre; “Yürüdüğü yerlerde bitkiler ona, ben filan hastalığa şifayım diye kelam ederdi.”⁵⁹ Amasya'da medrese eğitimi esnasında orada bulunan Ilduz Hatun Dârü's-Şifası'nda tıp eğitimi almış olması muhtemeldir.⁶⁰ Fatih döneminin meşhur cerrahı Sabuncu-zâde'nin de hekimlik yaptığı Ilduz Hatun Dârü's-Şifası o dönemin tıp merkezlerindendir.⁶¹ Bir başka görüş de, Akşemseddin'in tıp ilmini Fars ve Maverâünnehir bölgelerinden öğrenmiş olabileceği yönündedir.⁶² Tıp alanında mikrop meselesini ilk gündeme getiren ve hastalıkların mikroplar vasıtasıyla yayıldığını ifade eden Akşemseddin olmuştur.⁶³ Akşemseddin'in bu görüşleri, kendisinden yüzyıllarca sonra yaşayan Avrupalı

Doktorlar; -Filan hastalığa dediler. Şeyh Hazretleri; -Buna Ser-sam ilacı gereklidir dedi. Doktorlar; -Bunu hastalığı o değildir dediler. Madem öyle buyur sen yap ilacı ve hastayı iyileştir diyerek sitem edip geri çekildiler. Mısırhoğlu; “Şeyhin bu cesareti karşısında şaşırdım. Zira; ne hastalığı inceledi, ne de yanına vardı. Şeyh Hazretleri hemen bir kalem getirtti. Filan filan maddeleri getirsinler diye yazdı. Getirilen maddelerden ilaç yaptı. Hemen saatinde sıhhat belirtileri baş gösterdi. Dışarıya çıkınca Şeyh Hazretleri bana: “Şayet ben erken davranmasaydım bu kişinin ölümüne sebep olacaktı” dedi.

⁵⁷ Yıldız, a.g.e, s. 24. ;Mehmed Mecdî Efendi, Akşemseddin'in tıp doktorluğu ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır. “O büyük insan, mana âleminde ruh doktoru olup ruh veren nefesleriyle sapıklık hastalığına yakalanan kimseleri şifaya kavuşturdukları gibi; görünürde de beden doktoru idi, can veren tedbir ve tedavisiyle hastaları şifaya kavuşturur. O bilgin doktorun emriyle hastalar taze hayat bulurlardı. Hatta otlar, bitkiler ona seslenip her biri ‘Ben filan hastalığa yararlıyım’ diyerek hal diliyle hikmet doktoruna hitap ederlerdi.” Mecdî, Mehmet, Hadaiku'ş-Şekâik: , İstanbul, 1989, s. 241. ;Akşemseddin'in birçok tıbbî tavsiyesi vardır. Bunlardan bazıları şunlardır. Tırnakla dişlerin kurcalanmaması, rastgele bir şeyle dişlerin misvaklanmaması, örümcek ağının evde bırakılmaması, dişle başka bir nesnenin kesilmemesi, cünüpkken bir şey yenip içilmemesi zira gam ve keder verdiği, çıplak yatmamanın gerektiği fakirliğe neden olacağı, namahreme bakmamak gerektiği unutkanlığa sebebiyet verdiği ve düşen ekmeğin parçasını yenmesi gerektiği bu işin zenginlik getirdiğidir. Koç, a.g.e, s. 65.

⁵⁸ “Tabâbeti nereden tahsil ettiği meçhuldür. Bir çok eserleri arasında tıp ilmine dair eserleri var ve vech-i zirdir.” Uludağ, Osman Şevki, Beşbuçuk Asırlık Türk Tarihi, İstanbul, 1972, ss.151–152.

⁵⁹ Lamiî, a.g.e, s.686.

⁶⁰ Cunbur, Müjgân, “Akşemseddin ve Göynük”, Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara, 1993, s. 79.

⁶¹ Yücel, a.g.e, s.25.

⁶² Baltacı, Cahit, “Akşemseddin ve Yetiştirdiği İlim Çevresi”, Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, s.25.

⁶³ Sallabi, Muhammed Ali, Osmanlı Tarihi Kuruluşu Yükselişi Çöküşü, Haz. Cezayir Polat, Ravza Yayınları, İstanbul, 2008. s.169. Akşemseddin mikrobun tarifini şu şekilde yapmaktadır: “Bütün hastalıkların çeşitli tipleri bitki ve hayvanlarda olduğu gibi tohumları ve asılları vardır. Bunlar insandan insana ve hayvandan hayvana sirayet eder.” Enisi'ye Göynüklü bir adam küçük yapraklı bir ot göstererek Akşemseddin dedi ki: “ bu ot nefes darlığı çekenlere iyi gelirmiştir.”

bilim adamlarına ilham kaynağı olmuştur.⁶⁴ Akşemseddin'in tabipliği ile ilgili birçok menkıbe mevcuttur.⁶⁵

4) Akşemseddin'in Eşi Ve Çocukları

Akşemseddin'in eşine ait olduğu düşünülen bir kabrin başucu kitabesinde şu iki hadis yer almaktadır.⁶⁶ “*Dünya ahiretin tarlasıdır.*”⁶⁷ ve “*Ölülerinizi hayırla yâd ediniz.*”⁶⁸ Akşemseddin'in eşi ile alakalı olarak Menâkıb'da iki adet rivayet⁶⁹ bulunmaktadır. Bunlardan meşhur olanı Akşemseddin'in kendi ölümü ilgili olanıdır.⁷⁰ Akşemseddin'in bir rivayete göre yedi, diğer bir rivayete göre ise on iki çocuğu

⁶⁴ Akşemseddin bilhassa sâri hastalıklar üzerinde meşgul olmuş ve araştırmalarının sonunda Hayranî'ye adlı eserini yazmıştır. Hastalıkların insandan insana bulaşmak suretiyle geçtiğini, bu hastalıkları meydana getiren mikropların gözle görülmesi mümkün olmayan küçük canlı tohumlar olduğunu, bu eserinde belirtmek suretiyle tıp âleminde ilk defa mikrobu bulmuştur. Akşemseddin zamanının “Lokman'ı diye tanınırdı. Yürüdükleri yerlerde nebatların kendisine “Ben filan hastalığa devayım” diye haber verdiği nas arasında söylenirdi. Bkz. Ertan, Veli, “Akşemseddin”, DİB Dergisi, Sayı: 74, c.7, Temmuz, 1968, s.157.

⁶⁵ Bir gün İbrahim Tennürî (ö. 887/1482) şiddetli bir kabız hastalığına yakalanır. Her ne yaptıysa bu hastalığına bir çare bulamaz. O sıralar Çorum'un İskilip İlçesi'ne bağlı Evlek Köyü'nde ikamet eden Akşemseddin'e, derdine derman bulması için gitmeye karar verir. Yolculuk esnasında konakladığı bir yerde rüyasında Akşemseddin'i sıcak bir Tennür(tandır) üzerinde oturmuş bir şekilde kendisine şu sözleri söylerken görür; “*Siz dahi kabız gidermek için böyle yapınız.*” Tennürî Hazretleri bu rüyanın üzerine hemen bir Tennür kazdırarak içine ateş yaktırır, daha sonra Şeyh Hazretleri'nin rüyasında gösterdiği gibi tandırın üzerine oturur ve kabız rahatsızlığından kurtulur. Tennürî, İbrahim, *Gülzâr-ı Manevî*, Haz. Mustafa Demirel, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2005, s. XXII. ; Yüksel, Avni, *Türk İslam Tasavvuf Gelenğinde Rüya*, MEB Yayınları, İstanbul, 1994., s.250. Akşemseddin'in müridlerinden olan ünlü müderris, şâir İbrahim Tennürî'ye “*Tennürî*” lakabını bizzat bu olay üzerine Akşemseddin vermiştir. Bkz. Çelik, a.ge, s. 27.

⁶⁶ Yardım, Ali, “*Akşemseddin Türbesi ve Hâzirindeki Tarihî Kitabeler*”, Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, s. 143.

⁶⁷ Keşfü'l Hafa, c. 1, s. 412.

⁶⁸ Nesâî, 1936.

⁶⁹ Akşemseddin'in evinin üst yanında bulunan ‘Şeyh Hızır Pınarı’ (Bu çeşmenin adının Şeyh Hızır Pınarı olmasının nedeni olarak Enisi Menâkıb'da, bu çeşmede Akşemseddin ile Hızır Aleyhisselâm buluşup sohbet ederlermiş demektedir) adı verilen bir çeşmeden Akşemseddin'in hanımı su içmeye gitmiş. Orada birden bir nur yüzlü yaşlı belirerek “Ey hâtin bana şu pınardan su getirir misin?” demiş. Akşemseddin'in eşi nâmahrem olduğunu düşünerek çekinmiş, nur yüzlü ihtiyar çekinmemesi gerektiğini Allah'ın izni ile karnında taşıdığı oğlan için duâ etmeye geldiğini söylemiş. Bunu duyunca Akşemseddin'in eşi bu nurânî adama su ikram etmiş ve bu yaşadığı olayı Akşemseddin'e anlatmış. Bu olayı duyan Akşemseddin gülümseyerek “Ol pîr benim kardeşim Hızır'dır. Benim kâmil, şâir ve mürşid oğlum Hamdullah'ı dua ve ziyaret eylemeye gelmiş” demiş. Bunun üzerine Akşemseddin'in eşi Allah'a şükür eylemiş. Enisi, a.ge, s.19.

⁷⁰ Akşemseddin oğlu Hamdullah'ı çok severdi. “*Bu tıfıl ve sağır oğlum Hamdi, yetim ve zelil kalır; yoksas bu mihneti çok olan dünyadan şimdiye kadar göçüp giderdim derdi.*” Bir gün Akşemseddin'in eşi: “Göçerdim, göçerdim dersin ama yine de göçmezsin!” demiş. Hemen Akşemseddin “Göçelim o halde” demiş ve daha sonra Göynük'te yaptırdığı mescide girip, dostlarını ve evlatlarını toplamış. Onlarla helalleşip, vasiyetlerini yapmış ve Yâsin Sure'sini okuyarak ruhunu Rahmân'a teslim etmiş. Enisi, a.ge, s. 87.

vardır.⁷¹ Akşemseddin'in eşi ile birlikte aynı yerde metfun olduğu başucu ve ayakucu kitabelerinden anlaşılan üç kızı daha vardır.⁷² Kabirlerinin ayakucu kitabelerinden anlaşıldığı üzere Akşemseddin'in üç kızı da kendisinden önce vefat etmiştir. Akşemseddin'in bu üç kızının adı ve ölüm tarihleri şu şekildedir⁷³; Mahbûbe (ö.852/1448), Fahrunnisâ (ö.852/1448) ve Zeynep (ö.852/1448)⁷⁴ Akşemseddin'in en büyük oğlu Sadullah'tır. Sadullah babası gibi zamanında okutulan ilimleri okumuş ve büyük bir âlim olmuştur. Fakat babasının ısrarla istemesine rağmen, tasavvuf yoluna girmeyi reddetmiştir.⁷⁵ Edirne'de uzun zaman kalmış, kendisine Behâveleddinzâde hocalık etmiştir. Akşemseddin'in soyu oğlu Sadullah ile devam etmiştir. Sadullah, h.897\ m. 1484 de ölmüştür.⁷⁶ Kabri Göynük'tedir. Akşemseddin'in oğullarından ikincisi Fazlullah'tır. Babasının tarikatını devam ettiren halifelerinden biridir ve hakkında pek çok keramet anlatılır. Menâkıb'da *"Bunun ahlakı, evsafı ve keramati ve hikayati ayrı kitap olmaya muhtaçtır."* denilmektedir.⁷⁷ Fazlullah, h.950 yılında vefat etmiştir. Kabri Göynük'te bulunmaktadır.⁷⁸ Akşemseddin'in üçüncü oğlu Nurullah'tır.

⁷¹ Çelik, *a.g.e.*, s.94. Birçok kaynak sadece yedi oğlundan bahsetmektedir. Eski zamanlarda kız çocuklarının genellikle sahip olunan çocuk sayısı içinde gösterilmemesinden olsa gerek rivayetlerin çoğunda yedi çocuk sahibi olduğu ifade edilmektedir.

⁷² Yardım, *a.g.t.*, s. 143.

⁷³ Mahbûbe Hanımefendi'ye ait olan yazıt; Başucu kitabesi; Resulullah (s.a.v) buyuruyor ki; "Dünya ahiretin tarlasıdır". Ey diriler topluluğu burası ölümler mahallesidir. Ayakucu kitabesi; Akşemseddin'in günahsız ve bilgin kızı Mahbûbe h.852 yılında Zilkade ayının ikinci gecesinde vefat etti. Fahrunnisâ Hanımefendi'ye ait olan yazıt; Başucu kitabesi; Akşemseddin'in bilgili, masum ve bağışlanmış kızı Fahrunnisâ. Ayakucu kitabesi; h. 852 yılının Ramazan ayının yirmi altıncı gecesinde vefa etmiştir. Zeynep Hanımefendi'ye ait olan yazıt; Başucu kitabesi; Akşemseddin'in günahsız küçük yavrusu Zeynep. Ayakucu kitabesi; h.852 senesinin Ramazan ayının yirmi dördüncü gecesinde vefat etmiştir.

⁷⁴ Mezar taşlarındaki kayıtlara göre Akşemseddin'in üç kızının da aynı tarihlerde vefa etmiş olması aklımızda bu tarihlerin doğru olamayabileceği hakkında düşünceler oluşturmaktadır.

⁷⁵ Akşemseddin'in oğlu Sadullah ile arasında geçtiği rivayet edilen şu hadise çok manidardır; Rivayet olunur ki; Akşemseddin büyük oğlu Sadullah'a: *"İlm-i zâhiri tekmil eyledin!... İlm-i bâtını da tahsil eyle"* diyerek telkinde bulunurdu fakat Sadullah babasını dinlemezdi. Bir gece yarısı Ak Şeyh cezbeye gelip, coşarak oğlu Sadullah'ın ders çalıştığı hücrenin yanına geldi ve kapıdan şöyle seslendi; *"Ya Sadullah! Gel fırsatı kaçırma. İlm-i Bâtın'ın üç günde tahsilinin mümkün olduğu vakit geldi."* dedi. Sadullah Çelebi üç gün bile ilimden ayrılmaya tahammül edemediğinden babasının bu teklifini reddetti. Akşemseddin bunun üzerine; *"Fırsatı kaçırdın ey Sadullah"* dedi. Ardından da; *"İstedüğün zaman Tebriz vilâyetinde filan hoca var ona git"* dedi. Akşemseddin vefa ettikten sonra Sadullah babasının bahsettiği Şeyhe gitmeye karar verdi. Tebriz'e gittiğinde babasının tavsiye ettiği şeyhi ölmüş buldu. Çelik, *a.g.e.*, ss.96-97.

⁷⁶ Yurd, *a.g.e.*, s.XCII.

⁷⁷ Enişî, *a.g.e.*, Vrk. 256. Fazlullah'ın tarikatının bir kolunun Çorum, Kastamonu sınırında dinî vazifeler icra ettiği söylenmektedir.

⁷⁸ Çelik, *a.g.e.*, s.100. Kaynaklarda Akşemseddin'in oğlu Fazlullah ile ilgili şöyle bir hatırasına yer verilmektedir. Akşemseddin bir gün hamama girmişti. Halifesi Şeyh Şâmi'de Akşemseddin'in

Akşemseddin'in bu oğlu ile ilgili fazla bilgi yoktur.⁷⁹ Bursa'da tahsil görürken bir kaza eseri ölmüş, cenazesi Göynük'e götürülmüştür. Akşemseddin'in dördüncü oğlu Emrullah'tır. Akşemseddin'in bu oğlu vakıf mütevellisi olarak Bursa ve Göynük kasabasında bulunmuş ve Molla Hayalî'nin öğrencisi olmuştur.⁸⁰ Sultan Murat'ın imaretinde idareci olarak görev yapmıştır.⁸¹ h.919/m.1506 tarihinde vefaata etmiş olup Bursa'da Molla Efendi civarında oğlu Şeyh Ömer'e yakın bir yerde gömülüdür fakat kabrinin Bursa'da Kırk Çeşmesi bölgesinde olduğu da söylenmektedir.⁸² Akşemseddin'in beşinci oğlu Nasrullah'tır. Hakkında Menakıb'da çok az bilgi mevcuttur.⁸³ Evliya Çelebi Seyehatnâme'sinde; "*Nasrullah tahsil için Acem'e (İran) gitmiş, yedi sene seyhatten sonra Tebriz'de vefaata etmiştir. Halk Nasrullah ile Şems-i Tebriz'in kabirlerini karıştırmaktadır fakat Şems'in mezarı Hoy şehrinde dir.*"⁸⁴ demektedir. Akşemseddin'in altıncı oğlu Nurul Hüda'dır. Akşemseddin'in bu oğlunun gerek doğum ve gerek ölüm tarihini hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.⁸⁵ Menakıb'da Nurulhüda hakkındaki rivayetlere baktığımızda onun keramet sahibi olduğunu⁸⁶

yanında bulunmaktaydı. Şeyh Şâmî hamamdan çıkacakken, Akşemseddin daha küçük yaşta olan oğlu Fazlullah'a işaret ederek: "*Şu kürk ile Şeyh'inin sırtını ört*" demişti. Akşemseddin'in yıllar öncesinden işaret ettiği bu olay Şeyh Fazlullah'ın, Şeyh Şâmî hazretlerinin müridi olacağını önceden bildiğine delil olarak gösterilmektedir.

⁷⁹ Enîsî Menakıb-ı Akşemseddin adlı eserinde Akşemseddin'in oğlu Nurullah ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır; "*Akşemseddin'in bir oğlu daha vardı onun adı da Nurullah'dı. Danişmend, âlim ve fâdil bir kişiydi. Bursa'da ilim tahsil eder idi. Hataen kendisine kalemtıraş batırdı. Kanı dinmedi vefat eyledi. Meyyiti Bursa'dan Göynük'e getürdüler. Mezarı şerif içine defn olundu. Üç mezarın ortasındaki o olsa gerektir.*" Enîsî, a.g.e, s.77

⁸⁰ Yurd, a.g.e, s. XCII.

⁸¹ Menakıbı Enîsî'de Emrullah'ın babası ile arasında şöyle bir olayın geçtiği rivayet edilir. Rivayet olunur ki; "*Sultan, Muhammed Akşemseddin'e bir mikdar floori gönderdi. Şeyh oğullarını ihzar edip; İşbu altınları size hibe eyledim; dedi. -Mezbur Emrullah, zikrolan altınları taksim ederken bir miktar dizi altına gizledi. Niyyeti, Şeyhin (Akşemseddin'i) velayetini tecrübe idi. -Şeyh cyitdi: -Ya Emrullah!...Kötürüm olduğun zamanda gerek mi dersin; dedi. Akibet mezbur Emrullah kötürüm oldı. Ol hali ile vefaata eyledi.*" Enîsî, a.g.e, Vrk. 25b- 26a.

⁸² Gökçe, a.g.e, s.13

⁸³ Ali İhsan Yurd'un kitabının Menakıb-ı Akşemseddin bölümünde Enîsî'nin Menakıb'ından şöyle bir alıntı bulabildik. "*Akşemseddin'in bir oğlu da Nasrullah'dır. Tahsil için diyar-ı Faris'e gitti, anda vefat eyledi. Kabri na-malumdur.*" Enîsî, a.g.e, Vrk. 26a.

⁸⁴ Çelebi, a.g.e, c.1-2, s.740.

⁸⁵ Yurd, a.g.e, s. XCIII

⁸⁶ Bir rivayete göre günlerden bir gün Akşemseddin yedi oğluyla beraber yemeğe oturmuştu. Onlara birer birer baktı, ondan sonra da "*Allah'a hamdolsun*" dedi. Oradakiler kendisine bu kadar evlat verdiği için Allah'a hamdettiğini düşünürken, Nurulhüda: "*Baba ben neden hamdettiğini biliyorum*" dedi. Akşemseddin: "*Söyle ne için hamdettim*" deyince, Nurulhüda: "*Sana bu kadar evlat verildiği halde, onların hiçbirine kalbini kaptırmadığın için hamdettim*" diye açıkladı. Akşemseddin: "*Doğru keşfettin yavrum. Gerçekten hiçbirinizi Allah'a karşı duyduğum muhabbete ortak etmedim*" diyerek tasdik etti. Bkz. Çelik, Metin, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, s. 103.

paraya, altına ve dünya malına değer vermediğini anlıyoruz. Mezarı İskilip'e bağlı Evlek köyündedir.⁸⁷ Evliya Çelebi, Akşemseddin bu oğlunun daha doğmadan önce İlâhî meczup⁸⁸ olacağını keşfettiğini söylemektedir.⁸⁹ Akşemseddin'in yedinci ve en küçük olan oğlu Hamdullah'tır.⁹⁰ Menakıb'da belirtildiğine göre h.853/m.1449-1450'de doğup, h.998/m.1595 tarihinde öldüğü kaydedilmektedir. Fakat Menakıb'da verilen bu ölüm tarihinde bir hatanın olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki h.853 tarihi ile h.998 tarihi arasında 145 yıl gibi bir zaman farkı vardır. Hamdi Çelebi'nin bu kadar yaşaması mümkün görülmemektedir.⁹¹ Hamdullah, Türk edebiyatında Yusuf ile Züleyha Mesnevisi ile şöhrete ulaşmış mutasavvıf bir şairdir. Menakıb'a göre Bursa Göynük'te medfun olduğunu öğrendiğimiz Hamdullah, çeşitli ilimleri tahsil etmiştir. Daha sonra Bursa'da Yıldırım Bâyezîd Medresesi'nde müderris olmuştur.⁹² Akşemseddin'in en büyük oğlu Sadullah ile en küçük oğlu Hamdî'nin eser sahibi olduklarını diğer çocuklarının ise eser sahibi olmadıklarını düşünmekteyiz. Sadullah'ın babasını Şer'i ve dinî ilimler yönü ile, Hamdî'nin ise daha çok şiir ve tasavvuf yönü ile örnek aldıkları görülmektedir.⁹³

B) Akşemseddin'in Tasavvuf Dönemindeki Hayatı

Akşemseddin'in hayatının en önemli kırılma noktası Hacı Bayram Veli ile tanışması ve O'nun müridi olmasıdır. Bu iki Allah dostu-

⁸⁷ "Kabr-i Şerifleri Evlek karyesindedir." Enisi, *a.ge*, Vrk. 27a.

⁸⁸ Bir gün Akşemseddin köye gitmeye karar verdi. Nurulhüda da gitmek istedi. Fakat Akşemseddin onu götürmek istemedi. Nurulhüda babasına sitem etti. "Ahlı" dedi ve birden gök gürledi. Bardaktan boşalırcaına yağmurlar dökülmeye başladı. O esnada Akşemseddin bir dere içindeydi. Selden zor kurtuldu. Nurulhüda'yı almak için geri döndü. Gelibolulu, *a.ge*, c.2, s. 232.

⁸⁹ "Doğumundan itibaren hatta büluğa erdikten sonra bile, diğer çocuklarına, Akşemseddin Nurulhüda'nın celalinden sakının diye tavsiyede bulunurdu." Çelebi, *a.ge*, s.740.

⁹⁰ Gökçe, *a.ge*, s.16

⁹¹ Bununla ilgili Ali İhsan Yurd, kendi kitabında Hamdi Çelebi'nin Menakıbnâme de ölüm tarihi h.998/m.1589-1590 gösterilmiş olmasına rağmen bunu mümkün görmemekte ve h.914/m.1508-1509 olarak tespit edilen tarihin daha doğru olduğu görüşünü benimsemektedir. Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddin*, ss.136-140. Biz de bu kanaati paylaşıyoruz.

⁹² Gökçe, *Akşemseddin Mehmed Bin Hamza'nın Hayatı*, s.16 Hamdi Çelebi'nin manzum ve mensur olmak üzere çeşitli eserleri vardır. Bunlar; Mecâlisü't-Tefâsîr (iki cilttir ve tefsir ile ilgilidir), Risaletü'l-Ahmediye fî velâdeti Muhammediyye kısaca Ahmediyye olarak bilinmektedir (Manzumdur), Kıssa-i Yusuf Aleyhisselâm (Manzumdur) ; Kıssa-i Mecnun ve Leyla (Manzumdur) ; Munisu'l-ışşak -Tuhfetu'l-ışşak- (Manzumdur) ; Kıyafetname (Manzumdur) ; Ayrıca tasavvufa dair bir risale ile fıkıh ilmine dair bir kitap yazmıştır.

⁹³ Özyıldırım, Emre Ali, *Hamdullah Hamdi ve Divanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s.15

nun yollarının kesişme noktası, zahir ilimlerle dolup taşmış olan Akşemseddin'i 'ilm-i bâtın' ile tanıştırmış ve O'nu insan-ı kâmil olma yolunda tabiri caizse uçurmuştur.

1) Akşemseddin'in Hacı Bayram'a Mürid Olması

Akşemseddin uzun zaman maddi ilimlerle uğraşmış, keskin zekası ve kavrayışı sayesinde kısa sürede ön plana çıkmış ve Osmancık medresesine müderris olmuştur. Fıtratındaki Allah aşkının yönlendirmesiyle, kendini bir anda tasavvufi arayış⁹⁴ içerisinde bulmuştur.⁹⁵ Bu sıralarda Bayramiyye tarikatına bağlı bazı kim-seler, Akşemseddin'e Hacı Bayram'ı tavsiye etmişler fakat Hacı Bayram, yanında müridleri de olduğu halde köylerde ve mahallelerde yardım toplayan bir kişi olduğu için Akşemseddin Bayramiyye tarikatına girmek istememiştir.⁹⁶ Akşemseddin, bu durum karşısında Zeyniyye Tarikatının kurucusu Zeynuddin Hâfî'ye (ö.838/1435) intisap için⁹⁷ yolculuğuna⁹⁸ çıkmış fakat

⁹⁴ "İlm-i batın lezzeti dimağından gitmediği için kamil bir şeyh bulmak üzere, önce Fars ve Maveraiümehir'e gider, oraları dolaşır. Gönülünün istediği kişilikte bir mürşid bulamayınca, Anadolu'ya geri döner." Enisî, *age*, Vrk. 3b.

⁹⁵ Cebecioğlu, *a.g.m*, *A.Ü.İ.F Dergisi*, s.78.

⁹⁶ Yücel, *age*, s. 32.

⁹⁷ Akşemseddin ile ilgili Türkiye'de en kapsamlı araştırmayı yapmış olan merhum Ali İhsan Yurd(ö.1413/1993), Akşemseddin'in hiçbir zaman Zeynüddin Hâfî hazretlerine intisab etmediğini, böyle bir yolculuğa da hiç çıkmadığını savunmaktadır. Göynüklü Emir Hüseyin Enisî'nin Menâkıbnâme'sinde bu hususla ilgili yer alan bilginin ise zayıf kaynaklara dayandığını vurgulayarak bu konuda Enisî'nin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ali İhsan Yurd bu görüşünü temellendirmek için şu ifadeleri kullanmaktadır; "Zeynîlik Akşemseddin'in yaşadığı zamanlarda Osmanlı ülkesinde çok yaygındı. Akşemseddin ise Risale'tün-Nuriyye adlı eserinin bir risalesinde Zeynîliğin kurucusunu eleştirmektedir. Böyle eleştirdiği bir şeyhe bağlanmak için Haleb'e gittiğini söylemek ve yazmak her hâlde o zamanda yaygın olan Zeynîliğin tezkiyesine yaraması için olmuştur." Kaçalın, *age*, s.101. Kanaatimizce Ali İhsan Yurd bu tespitinde yanılmaktadır. Çünkü; neredeyse tüm kaynaklarda ve Enisî'nin Menâkıb'ında bu yolculuğun gerçekleştiği ve bu yolculuk esnasında gördüğü bir rüya nedeniyle Akşemseddin'in geri dönüp Hacı Bayram'a intisab ettiği ifade edilmektedir. Ali İhsan Yurd'un, Akşemseddin'in bir risalesinde Zeynîliğin kurucusu Zeynüddin Hâfî'nin görüşlerini eleştirmesini delil olarak göstermek bu yolculuğun gerçekleşmemiş olduğunu savunmasını, çok sağlam bir gerekçe olarak görmekteyiz. Zira; Akşemseddin rüyasında görüp kendisine intisab ettiği Şeyhi Hacı Bayram Velî Hazretlerini de O'na intisab etmezden evvel eleştirmekteydi. Akşemseddin, Hacı Bayram'da gördüğü bazı zahiri davranışları tasvip etmemekte ve O'nun himayesine girmek istememekteydi. Hacı Bayram, yanında müridleri de olduğu halde tarikattekiilerin meşru ihtiyaçlarını karşılamak için köylerde ve mahallelerde yardım toplamakta ve para istemekteydi. Bu davranışlar Akşemseddin'in hoşuna gitmemekte, bu sebeplerden dolayı da Bayramiyye tarikatına intisab etmek istememekteydi. Fakat daha sonra görüş değiştirerek Hacı Bayram'a intisab ettiğini bilmekteyiz. Akşemseddin'in aynı düşünce dönüşümünü Zeynüddin Hâfî ile ilgili de yaşamış olma ihtimali bulunmaktadır.

⁹⁸ Kısaca bu yolculuk şöyle gelişmiştir. O günlerde meşhur olan ve Haleb'de oturan Zeyned-

yolda gördüğü bir rüya neticesinde kararından vazgeçerek⁹⁹ Hacı Bayram'a intisab etmeye karar vererek onun müridi olmuştur. Hacı Bayram, Akşemseddin'i sıkı bir riyazete ve disipline sokarak onun ibadetlerini artırmış,¹⁰⁰ riyazat ve mücahede¹⁰¹ vasıtası ile nefsinin ezmıştır.¹⁰² Akşemseddin'i diğer sûfilerden ayıran bir diğer özelliği de onun akademisyenlik yönüdür.¹⁰³ Hacı Bayram her nereye gitse yanında Akşemseddin'i de götürmüştür. Hacı Bayram'ın bu uygulamasından muradının geleceğin büyük sûfisinden olabileceğince halkın feyz alması ve faydalanması olabilir. Akşemseddin'in İstanbul'un fâtihi 2. Murat'ın oğlu Fâtih Sultan Mehmet'le tanışması da Hacı Bayram vasıtasıyla olmuştur.¹⁰⁴

2) Akşemseddin'in Halifelîği Ve Göynük'e Yerleşmesi

Akşemseddin, Hacı Bayram'ın en kısa zamanda halifelik verdiği mürididir.¹⁰⁵ Hacı Bayram'ın mânevi eğitiminden geçtikten son-

din-i Hafî'den (ö.838/1435) bâtinî dersler almak ve ona intisab etmek üzere yola çıkar. Halep yakınında bir yerde, gece rüyasında, kendisini geldiği yere geri çevirecek bir rüya görür. Bu rüyada Akşemseddin'in boynuna bir zincir takarlar, zorla çeke çeke onu Ankara'ya Hacı Bayram'a getirirler. Birde bakar ki zincirin ucundan tutan, Hacı Bayram'dır. Bu rüyadan etkilenen Akşemseddin, hemen Osmancık'a geri döner. Sultan Bâyezid'in Kazaskerlerinden biri olan İmam Ali Efendi'nin babasıyla buluşarak, Hacı Bayram'ın (ö.833/1430) hizmetine girer. Cebecioğlu, a.g.m, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, s. 392.

⁹⁹ Uzun, a.g.t, s.7

¹⁰⁰ Cebecioğlu, a.g.m, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, s. 80.

¹⁰¹ Yılmaz, Hasan Kâmil, *"Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te Tasavvuf, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf"*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1972, s.34.

¹⁰² Akşemseddin günde bir kaşık sirke ile idare ederdi. Çelik, Metin, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, s. 32-33. Akşemseddin Şeyhi Hacı Bayram'dan riyazâtını artırması talebinde bulununca Şeyhi O'na; *"Ey köse nice bir riyâzat eylersün, âkibet nûr olursun"* diye cevap verdi. Eniş, *Menakıb*, Vrk. 4-b. Akşemseddin kısa zamanda Şeyhinin en çalışkan ve en gözde müridlerinden biri haline geldi. Akşemseddin'in bu başarısını kıskanan müridlere Hacı Bayram'ın şu cevabı çok dikkat çekicidir; *"Bu bir zeyrek (Anlayışlı, zeki) kösedir. Her ne gördü duydu ise, inandı sonra hikmetini kendi anladı. Fakat yanımda kırk yıldan beri hizmet eden bu talebeler hemen gördüklerinin ve duyduklarının aslını ve hikmetini sorarlar O'na kısa bir zamanda hilâfet verişimin nedeni budur."* Gölcük, Şerafeddin, *"Akşemseddin Mehmed Bin Hamza"*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:7, Yıl:1997, ss.11-16.

¹⁰³ Cebecioğlu, a.g.m, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, ss.77-95. Kanaatimizce Akşemseddin'in diğer sûfilerden daha önde olmasının ve kemâlât yolculuğunda daha hızlı mesafe katetmesinin bir başka nedeni de O'nun bu ilmî geçmişidir.

¹⁰⁴ Akgündüz Ahmet- Öztürk Said, *Bilinmeyen Osmanlı, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınları*, İstanbul, 1999, s.70.

¹⁰⁵ Hacı Bayram'a sordular: *"Bazı dervişlere kırk yıldır 'hilâfet' vermedin, az müddet içinde 'Akşeyh'e hilâfet verdin hikmeti sebebi nedir?"*. Hacı Bayram: *"Bu bir Zeyrek Köse imiş, her ne kim gördü ve işitti inandı hikmetin sonra kendi bildi. Amma bu kırk yıldan beri hizmet eden dervişler gördüklerin ve işittiklerin heman hikmetin ve aslını sorarlar."* demiştir. Eniş, a.g.e, Vrk. 5b. Bu ifadeler Hacı Bayram'ın kırk yıldır halifelîğe erişemeyen dervişleri bulunduğunu göstermektedir.

ra irşad makamına yükselen Akşemseddin ilk olarak Beypazarı'na yerleşmiş, orada bir mescid ve değirmen yaptırmıştır.¹⁰⁶ Ünü kısa zamanda çevreye yayılan Akşemseddin şöhretten hoşlanmadığı için Beypazarı'ndan ayrılarak Çorum'un İskilip ilçesine bağlı Evlek¹⁰⁷ köyü'ne yerleşmiş, bir müddet te burada yaşamıştır. Hacı Bayram'ın vefaatından sonra Evlek köyünden de ayrılıp, Bolu'nun Göynük kasabasına yerleşmiştir. Hacı Bayram'ın vefatıyla, Akşemseddin'in Göynük'e yerleştiğini ara sıra Beypazarı'na gelip gittiğini ve orada da irşat ile uğraştığını kaynaklardan¹⁰⁸ öğrenmekteyiz. Göynük'e yerleştikten sonra bir mescid ve değirmen yaptıran Akşemseddin burada bir taraftan oğullarının talim ve terbiyesi ile meşgul olurken, diğer taraftan da kendisine intisab eden müridlerinin talim ve terbiyeleriyle uğraşmıştır.¹⁰⁹ Akşemseddin, dinî vecibelerini yerine getirmek amacıyla Hacca ve umreye de gitmiştir.¹¹⁰ Hacı Bayram h.833/ m.1429-30¹¹¹ da vefat ettiğine göre, Akşemseddin bu tarihte Hacı Bayram'dan icazet almış ve halife olarak irşada başlamıştır.

3) Akşemseddin'in İstanbul'un Fethine Katılığı

Hız. Muhammed'den (sav) gelen bazı rivayetler¹¹² gerek Arapların ve gerekse Türklerin bir çok defa İstanbul'u kuşatmalarına neden

¹⁰⁶ Yıldız, *age*, s. 29.

¹⁰⁷ Oğlu Nûru'l-Hüdâ'nın kabri orada olup, ziyaretgâhtır.

¹⁰⁸ Menakıb'da bu durumla ilgili şu ifadeler yer almaktadır; "Bu esnada Akşemseddin'in evsafını işitti, şeyh İbrahim bir merkebe bindi, Beypazarı'na geldi. Meğer şeyh Göynük'e gitmişti. Gelince sabr eyledi. Akşemseddin geldi. Halk etraftan geldüler. Emraz-ı bedeniyesinden sordular." Kaçalin, Mustafa, Akşemseddin Hayatı ve Eserleri, s. 26.

¹⁰⁹ Bu esnada bu güne kadar ulaşabilen eserlerini yazabilmek için gerekli incelemelerde bulunduğunu da söylemek mümkündür.

¹¹⁰ Fetih'ten sonra Padişah'ın taç ve tahtını terkedip bütünüyle Şeyh'e bağlanmak ve O'ndan tarikat ahkânını öğrenmek istemesi üzerine Akşemseddin, büyük bir dirayet göstererek Fatih'in bu arzusuna engel olmaya çalıştı. Bunu başaramayacağını anlayınca Gelibolu üzerinden Anadolu yakasına geçerek Göynük'e döndü. Sultan'ın, gönülünü almak üzere arkasından gönderdiği hediyeleri şahsı için kabul etmemiş, sadece Göynük'e bir çeşme yapılmasına razı olmuş ve bir vakıf bina edilmesini istemiştir. Burada Şeyhi'nin kendisine talim eylediği Bayrami tarikatı üsülü ile kendisine intisabedenleri yetiştirmiş, kitap yazmakla ahir ömrünü geçirmiştir. (Bkz. Gölçük, Şerafettin, "Akşemseddin Mehmed b. Hamza", "Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 13)

¹¹¹ Cebecioğlu, Erhem, *Hacı Bayram Veli*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s.118.

¹¹² İstanbul elbette fetholunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutan ve onu fetheden asker ne güzel askerdir." İmam-ı Ahmed bin Hanbel, Müsned, c.4, s.335.

olmuştur. Müslüman Araplar beş defa¹¹³ İstanbul'u kuşatmış¹¹⁴, bu kuşatmaların birinde Hz. Muhammed'i aylarca Medine'deki evinde misafir eden Eba Eyyüp el Ensârî de bulunmuştur.¹¹⁵ İstanbul'u fethetmeyi şiddetle arzulayan Fatih Sultan Mehmed, fethe manevi katkıda bulunmaları için, Akşemseddin ve Akbıyık'ı müridleriyle birlikte yanına davet etti.¹¹⁶ Fatih Sultan Mehmet'in çevresinde bu işe rıza göstermeyen danışmanlar olsa da Akşemseddin, onların görüşünü çürütüp¹¹⁷, padişahı İstanbul'u fethe ikna etmiştir.¹¹⁸ İstanbul'un muhasara ve fethinde Fatih'i teşvik eden, onun ümidini kuvvetlendirenlerin başında gelen Akşemseddin aynı zamanda Fatih'in harp meclisinin de bir azası idi.¹¹⁹ Fethe bizzat katılan Akşemseddin, padişahın ve ordunun moralinin yüksek tutulmasında önemli bir rol oynamıştır. Araştırmacılar, Akşemseddin'in sıkıntılı zamanlarda zaferin uzak olmadığı müjdesini¹²⁰ vererek, sabredip gayret etmesi hususunda Fatih'e

¹¹³ 1. Muhasara H. 34 / M. 655, 2. Muhasara H. 48 / M. 670, 3. Muhasara H. 54 / M. 676, 4. Muhasara H. 97 / M. 715, 5. Muhasara H. 165 / M. 782

¹¹⁴ Bu muhasaralardan biri yedi sene sürmüş, bu esnada asker, etrafındaki tarlaları ekerek mahsûl almıştır. Hammer, Devlet-i Osmaniye Tarihi, Mütercim: Muhammed Atâ, İstanbul, 1329, C.2, s. 277, 278.

¹¹⁵ Bu muhasara esnasında hastalanan ve öleceğini analayan ünlü sahabe şöyle bir vasiyette bulunmuştur; "*Burada ben vefat edersem bu mücrim cismimi alın, İstanbul'un içlerine doğru götürebildiğiniz kadar götürün. Beni İstanbul'un gidebildiğimiz en iç yerine gömün. Arkadan gelecek Fâtih ordularının atlarının kişnemelerini ve kılıç seslerini duymak istiyorum.*" Koç, İbrahim, "İstanbul'un Manevi Fatih'i Akşemseddin" s.77

¹¹⁶ Cebecioğlu, a.g.m, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, s. 395.

¹¹⁷ Fatih'i fethinden caydırmak isteyenlere karşı Akşemseddin; "*Eivela Konstantiniyye'yi Sultan Mehmed Han fetheyleyler sonra Beni Asfar ola.*" demiştir. Kaçalin, a.g.e, s.27.

¹¹⁸ Olguner, a.g.t, s.35

¹¹⁹ Şanlı, Mustafa, Akşemseddin'in Hayatı, M.Ü. İ. Fakültesi Bitirme Tezi, İstanbul. 1980, s. 13.

¹²⁰ Fethin yaklaştığı son günlerde Fatih ile Akşemseddin'in arasındaki diyalog daha da artmış ve biraz da fethin gecikmesinin getirdiği stresten dolayı, Fatih oldukça telaşlanmıştı. Bu yüzden manevi desteğini istediği Akşemseddin'e sık sık haber gönderiyor ve fethin ne zaman gerçekleşeceğini öğrenmeye çalışıyordu. En sonunda Fatih Sultan Mehmed, tüm kalbiyle inandığı şeyhi Akşemseddin'e Ahmed Paşa'yı gönderdi ve şeyhe sor: "*Kaleyi fethetme düşmana zafer kazanma ümidi var mıdır?*" dedi. Şeyh şu şekilde cevap verdi: "*Bu kadar ümmet-i Muhammed'den müslüman ve gazi toplanır, bir kafir kalesine yönelirse, kale inşallah feth olur.*" dedi. Çakan, İsmail Lütfi, Fetih Hadisi ve Akşemseddin'in Fetihteki Yeri, Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, s. 161. Fakat Sultan bununla tatmin olmadı. O, kalenin feth olunacağı zamanın tayinini istiyordu. Bunu anlamak için Ahmed Paşa'yı tekrar yolladı. Ahmed Paşa Padişah'ın arzusunu şeyh'e bildirdi. Akşemseddin murakabeye vardı, mübarek yüzleri terlemiş gözleri yaşarmış şekilde murakabeden başını kaldırdı ve; "*Bu senenin Cemaziyevvel ayının yirminci günü seher vaktinde sıdk ve himmetle falan canipten yürüriyüş etsinler ol gün kale feth ola!*" dedi. Padişah kadar ordunun da sevip saydığı Akşemseddin'in, bu müjdesinden sonra, denilen vakitte komutanı ve askeriyeye tüm ordu büyük bir hırsla İstanbul surlarını kuşattı. Buradan sonrasını şeyh Akşemseddin'in oğlu şöyle anlatmaktadır. "*Tayin olunan vakit gelmiş, fakat kale fetholunamamıştı. Padişahı gadaplanmış, bizde de za'f-ı kalp arz olmuştu. Bu esnada pederime müllaki olayım deyü vardım. Bekçi; 'Şeyh içeri kimseyi koymayın deyü sipariş etti. İçeri bırakmam.' dedi. Çadırın kenarından içeri baktım, başından tacı yuvarlanmış, başı açık, toprağa secde etmiş, niyâz edip ağlıyordu. Ben geri çekilirken hemen secdeden başım kaldırdı; 'Elhamdülillah kale*

yazdığı mektupların, fethin kısa sürede gerçekleşmesinde büyük etkisi olduğunu kaydederler. Fatih'in ordusunca açılan İstanbul kapılarından, Osmanlı İslam ordusu zaferin verdiği coşkunluk ve güvenle ilerlemiş, dokuz asır boyunca İslam mücahidlerinin gerçekleştiremedikleri bir zaferi, “Onu fetheden asker ne güzel askerdir!” hadisinin muhatapları olarak gerçekleştirmiş oluyordular. Fatih Sultan Mehmed İstanbul’a gelmiş¹²¹ ve fethin üçüncü günü Ayasofya’ya girmiş ve orasını camiye dönüştürmüş, ilk hutbeyi de Akşemseddin’e okutmuştur.¹²² Hacı Bayram’ın; “*Fethi bizim köse ile beşikteki bu çocuk görecektir!*” beyanına güvenen Akşemseddin, fethin başından sonuna kadar, manevi liderliğini hakkıyla yerine getirmiştir. Akşemseddin’in bu büyük yararlılığını, fethin sonrasında Fatih Sultan Mehmet şu sözleriyle ifade etmiştir. “*Bu ferah ki bende görürsünüz; yalnız bu kalenin fethinden değildir. Akşemseddin gibi bir azizin, benim zamanımda olduğuna sevinirim.*”¹²³ Netice itibarıyla İstanbul, Allah’ın yardımı, Hz. Muhammed’in mucizesi, Hacı Bayram’ın kerameti, Akşemseddin’in manevî klavuzluğu, Fatih Sultan Mehmet¹²⁴’in kararlılığı, Müslüman Türk Ordusunun çabası ile gerçekleşti.¹²⁵

feth olundu.” dedi. Filvaki geriye baktığımda kaleye askerler girmişti.” Cebecioğlu, a.g.m, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, ss. 395–396.

¹²¹ İstanbul fethedildikten sonra İslam orduları İstanbul’a girdiler, fethedilen şehrin sâkinleri, Fatih Sultan Mehmed’in yanındaki hocası Akşemseddin’i padişah sanarak ona doğru gittiler ve ellerindeki çiçek demetlerini Akşemseddin’e uzattılar. Fakat o, kalabalığa talebesi Fatih’i göstererek, Sultan Mehmed odur; ona gidiniz, diye işaret etti. O zaman genç, muzafer hünkâr gülümseyerek. “Hayır, ona gidiniz, gene ona gidiniz. Evet Sultan Mehmed benim, lakin o benim hocamdır.” diyerek Akşemseddin’e hürmet göstermiştir. Şanlı, a.g.e, s.16.

¹²² Cebecioğlu, a.g.m, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, s.396. İstanbul’un fethi gerçekleşince Fatih’in hocası Akşemseddin, ayağa kalkarak bütün askerlere ve hazır bulunanlara hitaben: “Ey Gaziler bilin ki, hepiniz hakkında Peygamber (s.a.v) efendimiz ‘ne güzel askerdir onlar’ diye buyurmuştur. İnşallah hepinizin günahları affedilmiştir. Fakat savaş ganimetini israf etmeyip, İstanbul içinde hayır ve iyi işlere harcayıp, Padişaha itaat ve sevginizi gösteriniz” demiş ve bu sözlerden sonra, padişahın başına iki çatal sorgucu takmış ve “Padişahım bütün Âli Osman’ın yüz akı oldunuz. Hemen Allah uğruna mücahit olunuz” demiş ve yüksek sesle Ezan okumuştur. Alparslan, a.g.e, s.44.

¹²³ Enisi, a.g.e, s.62.

¹²⁴ Fatih Sultan Mehmet İstanbul’un fethinde kendisine büyük moral veren ve bu konuda kararlı olmasını sağlayan Akşemseddin’in çadırına gelerek, kendisine mürit olmak istediğini birkaç kere tekrarladıysa da Akşemseddin’den bu konuda olumlu bir cevap alamamıştır. Akşemseddin’in Fatih’e verdiği şu cevap, O’nun tasavvuf anlayışını ortaya koymak açısından çok önemlidir: “Sultanım! Eğer siz tasavvufa intisap ederseniz ondan aldığınız lezzet sebebiyle devletin ve milletin işlerini ihmal edersiniz. Böylece adalet ortadan kalkar. Hünkârım! Devlet ve millet, ehliyetiz ellere düşerse Allah’ın emrine karşı gelmiş olursunuz. Çilkü O emanetleri ehline vermeyi emrediyor. Sizin milletin işlerini düzgün bir şekilde idare etmeniz, ülkede adaleti ve güveni sağlamamız tarikata girmenizden daha faziletlidir.” Taşköprülüzâde, Eş-Şakâik-ın Numaniyye fi Ulemâid- Devleti’l Ösmâniye, Yayınlayan: Ahmet Suphi Fuat, İstanbul, 1985, ss. 229– 230. İstanbul kuşatmasına katılan herkes, fetihten sonra çeşitli makam ve mevkilere getirilmeyi beklerken, Akşemseddin, Göynük’e dönmek için Fatih’ten izin istemiştir.

¹²⁵ Alparslan, a.g.e, s. 43.

4) Akşemseddin'in Vefatı, Mirası , Vasiyeti Ve Türbesi

Akşemseddin, İstanbul'un fethinden hemen sonra yeniden Göynük'e dönmüş ve irşad işlerine yeniden başlamıştır. İstanbul'dan Göynük'e döndükten bir sene sonra oğlu Muhammed Fazlullah'ı kendi dergahına postnişin tayin etmiştir.¹²⁶ Vefatına yakın senelerde oğlu Hamdullah'ın eğitimi ile meşgul olmuştur. Akşemseddin vefaat etmeden önce çocuklarını ve müridlerini toplayarak kendi inşa ettiği mescidde onlara vasiyette bulunmuştur.¹²⁷ Orada bulunanlarla helalleştikten sonra Yasin Suresini okuyarak sünnet üzere sağ tarafına yatıp elini sağ yanağına koyarak vefat etmiştir.¹²⁸ Akşemseddin'in vefat tarihi¹²⁹ h.863/m.1459 senesinin 5 Cumâdi'l âhiresidir.¹³⁰ Kabri de Göynük'te kendi yaptırdığı mescidin yanı başındadır.¹³¹ Akşemseddin'in ömrü boyunca yedi defa hacca gittiği, son gidişinde ise orada bir müddet kaldığı rivayet edilmektedir.¹³² Akşemseddin, çocuklarına dünyalık bir miras bırakmamış, onlara ilim, irfan ve fazilet konusunda büyük bir hazine bırakmıştır.¹³³ Akşemseddin'e ait; bir ocak, bir değirmen, Gölözü Ovası'nda bir takım tarlaların bulunduğu ve bu tarlaların vakfedildiği yönünde rivayetler vardır.¹³⁴ Göynük üzerine yapılan

¹²⁶ Nalbantoğlu, a.g.t, s.18; Gökçe, a.g.e, s. 56.

¹²⁷ Ayrıca rivayet olunur ki tasarruf sahibi bir kutup olan Akşemseddin, daima şöyle derdi: “Küçük oğlum Muhammed Hamdi'nin yetim, zayıf ve zelil kalmayacağını bilsem, bu mihneti (sıkıntı ve zahmetleri) çok olan dünyadan ahirete göç ederdim.” Bir gün, adı geçen Hamdi Çelebi'nin annesi, şeyhin bu sözlerine çok üzüldü ve “Göçerim dersin, göçmezsin” diyerek şeyhi bu sözlerinden dolayı ayıpladı. Şeyh, “Hemen şimdi göçeyim” diyerek Göynük'te daima vaktini geçirdiği mescide girdi. Çocuklarıyla birlikte sevenlerini de mescide çağırıp onlara vasiyetini söyledi ve vasiyetname yazdırdı. Helalleşip vedalaştı. Yâsin süresinin okunmasını istedi. Sünnete uygun bir şekilde yatarak ruhunu teslim etti. Enisi, a.g.e, vrk. 107b.

¹²⁸ Cebecioğlu, a.g.m, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, s.400.

¹²⁹ Akşemseddin'in vefaat tarihi Göynük'teki türbesinin kapısında şu şekilde yazılmıştır: “Tu-vuffiye eş-Şeyh efdalul-mudakkikîn Muhammed bin Hamza eş-Şehirbi-Akşemseddin kuddise sirruh ve evâhire'r-Rebiati evveli fi seneti selâsin ve sittine semâne-mine” Cebecioğlu, a.g.m, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, s.401

¹³⁰ Ayvansarayî, *Vefâyât-ı Meşâyih*, İstanbul Üniv. Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464, İstanbul, 1375, Vrk. 3a. ;Cebecioğlu, a.g.m, *A.Ü.İ.Fakültesi Dergisi*, s.86; Mehmed Şâkir, *Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhir-i İslâmiyye*, İstanbul Üniv. Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 5040, İstanbul, 1310, s. 396.

¹³¹ Cebecioğlu, a.g.m, s.86.

¹³² Alparslan, a.g.e, s.37

¹³³ Akşemseddin, tıpkı Hz. Peygamber (s.a.) gibi öldüğünde geriye yok denecek kadar az şey bırakmıştı. Hırka, kaftan, gömlek, tac ve amâme (sarık) onun sahip olduğu her şeydi. Kendisi bu konuda şunları söylemektedir: “Çıplak geldik, çıplak gidiyoruz. Bir yerden diğer yere gidiyoruz, ikisi arasında ele geçen nedir ki? Cebecioğlu, a.g.m, s. 401.

¹³⁴ Karaman, Naim, Hz. Akşemseddin Tek Başına Bir Üniversite, Akşemseddin Vakfı Yayınları,

çalışmalara ait tapu kayıtlarında Gölözü Ovası'ndaki Yorgi Çiftliği diye bilinen bir arazinin Sultan 2. Murat tarafından Akşemseddin'e tahsis edildiği belirtilmektedir.¹³⁵ Akşemseddin kendisine tahsis edilen bu araziye evladiyet şartları çerçevesinde¹³⁶ vakfetmiştir.¹³⁷ Bu vakıf arazisi sırasıyla Sadullah, Fazlullah, Emrullah, Mehmed ve Nasrullah tarafından himaye edilmiştir. Akşemseddin, Göynük kent merkezinde de iki değirmen, değirmenin yanında iki pârelik yer, belirtilen bir pârelik yere ve camiye bitişik yine bir pârelik yeri vakfetmiştir.¹³⁸ Akşemseddin'in türbesi¹³⁹, ölümünün beşinci yılında h.864/m.1464 yılında Göynük Kasabası'nın doğusundaki meydanda, Rumeli fatihi olarak bilinen Gazi Süleyman Paşa (ö. 1357) Camisinin avlusunda, cami ile dere arasında, Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılmıştır.¹⁴⁰ 15. yy geleneğine göre yapılmış bu türbe, dıştan dışa 4.80 çapında bir daire içine çizilmiş altı köşeli, duvar kalınlığı, 0.75 olup, tamamen kesme taştan yapılı, cephelerinde iki sıra halinde birer pencere olan, kasnaksız kubbeli, kapısı kuzeydoğu cephesinde olan üzeri kurşun kaplı, bu ünlü türbenin içinde üç sanduka bulunmaktadır. Sağdaki sanduka Akşemseddin'e, ortadaki sanduka oğlu Emrullah'a, soldaki de oğlu Sadullah'a aittir.¹⁴¹

İstanbul, 1992, s.68.

¹³⁵ Çelik, a.g.e, s.152.

¹³⁶ Akşemseddin çocuklarına şöyle bir vasiyette bulunarak demektedir ki; "Benim mülkümde bir nesnem kalmadı. Tâ hatta, arkada hırkam, kaftanım, gömlek, tâc ve sarığım Pîr Muhammed'e bahsettim. Şimdilik giymek zorundayım." Çelik, a.g.e, s.156.

¹³⁷ Akşemseddin, oğullarına vasiyet ettiği "Mütevassıt" adlı kitabın arkasında şöyle demektedir; "Kafiye'nin Mütevassıt adlı bu şerhini, lakabı Akşemseddin olan süfi, Haneî, Rûmî, Muhammed bin Hamza, kendi neslinden gelen evladına hibe edip batından batına, nesilden nesile intikal etmek üzere evladının çocuklarına, salih ve muhtaç din adamlarına vakfetti. Bu vakfın mütevellisi, kendilerine vakıf yapılan zevatın en sâlih olanıdır. Şimdi konuyla alakalı vakfın şartlarını bildirdikten sonra, kim bu vakfı değiştirmeye kalkarsa; Allah'ın melekleri ve bütün insanların lâneti onun üzerine olsun." Lâmiî Çelebi, Nefehât Tercümesi, Marifet Yayınları, İstanbul, 1993, s.688.

¹³⁸ Çelik, a.g.e, s.152.

¹³⁹ Türbenin kapı kemerinin aynasında üç satırlık Arapça bir kitâbe bulunmaktadır. Bu kitâbede şu ifadeler yer almaktadır; "İlâhî incelikleri kavrayanların en üstünü, hakikate ermişlerin en olgunu, Akşemseddin diye meşhur Şeyh Mehmed b. Hamza -Allah sırrını takdis etsin- 863/1459 senesinde Rebiül âhîr ayı sonlarında vefaat etmiştir. O 792/1390 senesinde doğmuş olup, türbe 868/1464 yılında yapılmıştır." Eyice, Semâvi, "Akşemseddin Türbesi", DİA, İstanbul, 1989, c. 2, s.302.

¹⁴⁰ Uzun, Mustafa, "Akşemseddin'in Hayatı, Eserleri Hakkında Bazı Meseleler", Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.10.

¹⁴¹ Özönder, Hasan, "Akşemseddin'in Türbesi ve Vakıfları", Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, s.120.

5) Akşemseddin'in Halifeleri

Akşemseddin oğlu Muhammed Fazlullah'ı diğer oğulları sağ iken Göynük'te tarikatının postnişini olarak tayin ettiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz.¹⁴² Muhammed Fazlullah, Hamzatü's-Şâmî'den ders almıştır. Halifeliğini aldıktan sonra Göynük'te kalmış babasının vazifesine devam etmiş ve h.950 /m. 1543-44¹⁴³ yıllarında vefat etmiştir.¹⁴⁴ Akşemseddin'in halifelerinden bir diğeri ise Hamzatü's-Şâmîdir. Kaynaklarda Akşemseddin'in halifesi olduğu ve kabrinin Keskin'de olduğu bildirilmektedir.¹⁴⁵ Hamzatü's-Şamiyye ait bir vakfiyyenin olduğu ve bu vakfiyye¹⁴⁶ ile camî, dergâh gibi hayırlı imaretler yaptırdığı, boş arazileri ekip biçerek pek çok çoluk çocuğa sahip çıktığı bilgisine sahibiz.¹⁴⁷ Akşemseddin'in bir diğ- ger halifesi olan Karahisârlı Mısırlıoğlu Abdurrahim'in babasının adı Mısırlıoğlu Alaaddin'dir.¹⁴⁸ Zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra, bâtinî ilimleri öğrenmek amacıyla Akşemseddin'e mürid olmuştur.¹⁴⁹ Abdurrahim-i Karahisârî Akşemseddin'e hilafet verilmesinden hemen sonra ona bağlananların başında gelmektedir.¹⁵⁰ Akşemseddin, Çandarlıoğlu Süleyman Çelebi'yi tedavi etmek üzere Edirne'ye çağrıldığı sırada yanında bulunan müridi odur.¹⁵¹

¹⁴² "Benim mülkümde nesnem kalmadı. Ta hatta arkada hırkam ve kaftanım ve gömlek ve taç ve amâmeyi oğlum Pir Muhammed'e bahş ettim." Enîsi, a.g.e., Vrk. 25b.

¹⁴³ Fazlullah'ın ölüm tarihi ile ilgili kuşkulardır. Bu hususta şu tespit dikkat çekicidir. "Fazlullah Çelebi 1543 yılında ölmüş olarak gösteriliyorsa da bu tarihin olduğu gibi kabul edilebilmesi zor görülmektedir. Eğer durum böyleyse Fazlullah'ın babasının ölümünden sonra 85 yıl Bayrâmîyye'nin postunda oturduğunu varsaymak gerekecektir. Ayrıca babasının ölümünden şeyhlik makamına oturabilmesi için en az 25-30 yaşlarında olduğu düşünülürse 110-115 yıl yaşamış olması gerekir. Bu olmayacak bir iş değildir. Fakat, bunun böyle olduğu öbür kaynaklar ile de karşılaştırılarak tespit edilmelidir." Kaçalın, a.g.e., s.32.

¹⁴⁴ Gökçe, a.g.e., s.57; Yıldız, a.g.e., s. 40.

¹⁴⁵ Enîsi, a.g.e., Vrk. 21a

¹⁴⁶ Bu vakıfla ilgili de Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde: "Bu mahallelerde Keskin içinde eş-Şeyh İbrahim Suzi bin Arraf Hüseyin ziyaretgahı vardır. Bu zat da Akşemseddin'in halifelerindendir. Şehr-i Sivas'ta vucuda gelmiş bir merd-i kamil idi. Hala ziyaretgahı enamdır. Andan ileri Şeyh Şamî karyesine geldik. Bu kangırın hâkiyle Sivas eyaleti arasında Keskin içinde Kalecik kazası nahiyesinde ikiyüz haneli mamur ve müzeyyen bir karye-i zibâdur. Amma, yine evleri ka'r-i zemin içindedir." dedikten sonra bu sözünü teyid için "Hz. Şeyh Şamî'yi gelip ziyaret eyledik. Çok şükür Hakka yine hüsn-i ibadet eyledik." diyerek sözlerini tamamlamaktadır. Çelebi, Evliya, Seyâhat-nâme, İstanbul, 1314, c.2. s.415

¹⁴⁷ Kaçalın, a.g.e., s.32; Yıldız, a.g.e., s. 40.

¹⁴⁸ Kaçalın, a.g.e., s. 33; Yıldız, a.g.e., s. 40.

¹⁴⁹ Yıldız, a.g.e., s. 40.

¹⁵⁰ Yıldız, a.g.e., s. 40.

¹⁵¹ Enîsi, a.g.e., Vrk. 5b-6a; Mecdî, a.g.e., s.242.

Akşemseddin'in halifesi olduktan sonra, Afyon'a dönen Karahisarî, burada kalıp irşadla meşgul olmuştur.¹⁵² Halifelîği esnasında kaleme aldığı bazı eserler; Münyetü'l- Ebrar¹⁵³ ve Gunyetü'l Ah-yar, Terceme-i Kaside-i Bürde¹⁵⁴, Vahdetname¹⁵⁵ ve Risale Fî Eşrati's-Sa'a'dır.¹⁵⁶ Akşemseddin'in bir diğer halifesi ise İskilip-li Attâroğlu Muslihu'd-Dindir.¹⁵⁷ Kaynaklarda ismi geçmekte, kabrinin İskilip'te olduğu söylenmektedir.¹⁵⁸ Edirne'de Şeyh Şüca' zaviyesinde postnişin olduğu ve yüz yaşında öldüğünü rivayet edilmektedir.¹⁵⁹ Akşemseddin'in bir diğer halifesi de İbrahim Tennurîdir. Sivas'ta doğan İbrahim Tennurî,¹⁶⁰ bazı medreselerde zahiri ilimleri tahsil ederek müderrislik makamına kadar yükselmiş, sonra tasavvufa yönelmiştir.¹⁶¹ Kabz haline geldiğinde, tennur¹⁶² kazdırıp içine ateş yaktırdıktan sonra üstüne oturarak bu hallerden

¹⁵² Kaçalin, *a.g.e.*, s. 33; Yıldız, *a.g.e.*, s. 41.

¹⁵³ Bu eser, Selve adlı tasavvufî bir eserin Türkçe'ye tercemesidir ve 1453'te İznik'te yazılmıştır. Karahisarî bu tercümeyi hocası Akşemseddin ve dostlarının isteği doğrultusunda hazırlamıştır. Eserin bir nüshası, alî Emîrî Kütüphanesi'nde, Reşid Efendi Kitapları arasında 485 numarayla kayıtlıdır. Çelik, Metin, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, s.162; Erunsal, İsmail, *Abdurrahim Karahisarî*, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1988, s.291.

¹⁵⁴ Bu eser, İmam Bûsîrî'nin (ö.696/1296) Peygamber Efendimiz'i övmek amacıyla Arapça olarak kaleme aldığı eserin Türkçeye tercümesidir. 161 beyittir. Bu eserden bir örnek; "Şeytâne nefse uyma ne dirlerse töhmet it, Anları selb iden kıla Hak rahmetin şikâr" Erunsal, *a.g.e.*, c.1, s.292; Çelik, *a.g.e.*, s.163.

¹⁵⁵ Abdurrahim Karahisarî'nin tasavvuf neşvesini gösterdiği en büyük eseridir. Sade bir dil ile yazılan bu eser, 4250 beyitten oluşmaktadır. Abdurrahim Karahisarî bu eserinde tasavvufî esasları basit hikayelerle açıklamaktadır. Erunsal, *a.g.e.*, c.1, s.292.

¹⁵⁶ Kıyamet âlâmetlerinden bahseden Arapça bir eserdir. 862/1457 yılında yazılmıştır. Tek nüshası Süleymâniy Kütüphanesinde mevcuttur. Erunsal, *a.g.e.*, c.1, s.292; Çelik, *a.g.e.*, s.164.

¹⁵⁷ Hakkında çok az bilgi bulunan Akşemseddin'in bu halifesi ile ilgili, Edip Ali Bâkî eserinde şunları söylemektedir; "Attâroğlu denmekle tanınan Muslihüddin İskilibî, Akşemseddin Hazretlerinin halifelerindendir. İskilip'te uzun zaman Manastır Medrese'sinde müderrislik yapmış, Marifât-ı ilâhiyye'ye heves etmiş, Akşeyh'e mürid olduktan sonra İskilip'te onun halifesi olmuş, neşri tarikata bağlanmış binlerce müridin sahibi olarak, bilinmeyen bir tarihte ölmüştür. Mezarı İskilip'in Arif Bey Mahallesi'ndedir." Bâkî, Edip Ali, *Onbeşinci Asır Ahlak ve Tasavvuf Şairi Mısırlıoğlu Abdurrahim Karahisarî*, Afyon,1953; Çelik, *a.g.e.*, s. 165.

¹⁵⁸ Enişî, *a.g.e.*, Vrk. 21a

¹⁵⁹ Yıldız, *a.g.e.*, s. 41.

¹⁶⁰ Enişî, *a.g.e.*, Vrk. 20a. ; Mecdî, *a.g.e.*, s.247. ; Bursalı Mehmet Tahir'in Osmanlı Akşemseddinleri adlı eseri (c.I, s. 211) ile Sadettin Nüzhet Ergün'ün Türk Şairleri adlı eserinde(c.I, s. 122) Tennurî'nin doğum yeri Amasya olarak gösterilmektedir.

¹⁶¹ İbrahim Tennurî, ünü dört bir yana yayılmış olan Akşemseddin'den manevi ders almak amacıyla Beypazarı'na gelmiş o sırada onun Göynük'te olduğunu öğrenince dönüşüne kadar Akşemseddin'i beklemiştir. Akşemseddin Beypazarı'na döndükten sonra, seyri sülûkunu çıkarır. Akşemseddin kafilesine geç katılmasına rağmen, istidadının geniş olması nedeniyle çabucak hilafet makamına yükselmiştir. Daha sonra Kayseri'ye dönerek orada irşada başlamıştır. Yıldız, *a.g.e.*, s. 41.

¹⁶² Çukur, kuyu

kurtulduğu için tennurî lakabıyla anılmaktadır.¹⁶³ İbrahim Tennurî H.887/m.1482 yılında vefat etmiş ve Kayseri’de kendi adıyla anılan türbesine defnedilmiştir.¹⁶⁴ Gülzâr-ı Manevî adında bir eseri vardır.¹⁶⁵ Bu eser 5140 beyit olup, Mesnevî tarzında ele alınmış ve Bayramiyye takipçileri tarafından yüksek itibar görmüştür.¹⁶⁶

6) Akşemseddin’in Eserleri¹⁶⁷

Akşemseddin’in eserlerindeki görüşlerini ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde geniş bir şekilde ele alacağımızdan bu bölümde eserleri hakkında kısa bilgiler vereceğiz. Ayrıca Akşemseddin’e ait eserlere hangi kütüphaneden, kaç numaralı nüsha kaydı ile ulaşılabileceği konusunda bu başlık altında bilgi vereceğiz amacımız Akşemseddin hakkında çalışma yapacak araştırmacılara kolaylık sağlamaktır. Herhangi bir kütüphanede nüshası bulunmayan fakat Akşemseddin’e ait olduğu düşünülen beş esere ise bu başlığın en sonunda değineceğiz.

1) Birden Fazla Nüsha Kaydı Olan Eserleri

a) Risaletü’n- Nuriyye: Risaletü’n-Nûriyye, Akşemseddin’in en önemli eserlerinden biridir.¹⁶⁸ Bu eser, Akşemseddin’in ilk kaleme aldığı eseridir.¹⁶⁹ Sadece Nuriyye¹⁷⁰ olarak da anılan¹⁷¹ Risâletü’n-Nûri-

¹⁶³ Enîsî, *a.ge*, Vrk. 22a

¹⁶⁴ Gökçe, *a.ge*, s.61.

¹⁶⁵ Akbulut, Ali Rıza – Yıldız, Ramazan, *Gülzâr-ı Manevî ve İbrahim Tennurî*, İstanbul, 1987.

¹⁶⁶ Keskin, Mustafa, “*Türkçeci Bir Bilge Önder Şeyh İbrahim Tennurî*”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:11, Yıl:2001, s.45.

¹⁶⁷ Akşemseddin’in eserleri ile ilgili bkz. Yıldız, Muhammed Ali, “Akşemseddin’in Eserlerine Genel Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/5, c. 5, sayı: 9, ss. 212-225; Kaçalın, *a.ge*, ss. 205-471; Yıldız, *a.ge*, ss. 45-53

¹⁶⁸ Yıldız, *a.g.m*, s. 215; Yıldız, *a.ge*, s. 45.

¹⁶⁹ Yücel, *a.ge*, s.56; Yıldız, *a.g.m*, s. 215; Yıldız, *a.ge*, s. 45.

¹⁷⁰ Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi, kütüphane yetkililerinden rica edilmek suretiyle Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı No:2408 numaralı kayıttan CD’ye aktarılarak incelenebilmektedir. Akşemseddin’in bu eserinin Süleymaniye Genel Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı No: 2408 numarada kayıtlı 161 varakalık ve her varakta 11 satır olduğu bilinmektedir. Yıldız, *a.g.m*, s. 215; Yıldız, *a.ge*, s. 45.

¹⁷¹ Akşemseddin’in bu eserini geniş bir şekilde ‘*Akşemseddin’in Hayatı ve Eserleri*’ adlı eserinde etüt eden Mustafa Kaçalın, bu eserin ismi ile ilgili şu düşüncelere sahiptir. Aslında bu eserin adı birçok yerde Risâletü’n-Nûriyye olarak geçmektedir. Fakat içerik olarak süfilere yapılan itirazları ele almaktadır. Kanatimizce burada süregelen bir hata yapılmaktadır. Kitabın adı Def’u Metâin olmalıdır. Bu durum günümüzde bir kitaba yanlış kapak geçirmek gibi bir iştir. Kaçalın, *a.ge*, s. 305.

yye, yaşadığı dönemde çok meşhur olan ve bu sebeple haklarında birtakım dedikodular çıkarılan Hacı Bayram ve müridlerini savunma amacıyla yazılmıştır.¹⁷² Akşemseddin'in "*Taife-i Nûriye*" adını verdiği¹⁷³ bu eser, sufileri savunarak onların hallerini ve uygulamalarını anlatan Arapça bir eserdir, Akşemseddin'in kardeşi Hacı Ali tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir.¹⁷⁴ Bu eserde geçen tarihler, eserin h.838 / m.1435- h.841 / m.1438 tarihleri arasında kaleme alındığını göstermektedir.¹⁷⁵ Akşemseddin bu eserini İstanbul'un fethinden 15 yıl önce tamamlamıştır.¹⁷⁶ Yaklaşık elli yaşlarında Akşemseddin tarafından bu eser bitirilmiştir.¹⁷⁷ Risâlet'ün-Nûriyye, Ali İhsan Yurd tarafından Arapça metniyle birlikte yayınlanmıştır.¹⁷⁸ Bu eserin eksik bir tercümesi ayrıca Bayramiyye halifelerinden Bolulu Himmet Efendi tarafından yapılmıştır.¹⁷⁹ Araştırmacıların ulaşabilecekleri nüsha kayıtları numaraları ile şunlardır: "Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı No: 2408, 160 varaka, 11 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Kitaplığı No: 1195, 20 varaka, 25 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Kitaplığı No: 2720/7, 90b-136b varakalar arası, 15 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı No: 260, 1-27 varakalar arası, 23 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi Kitaplığı No: 1429, 44 varaka, 15

¹⁷² Akşemseddin'in bu meşhur eserinin süfileri savunmak amacıyla ele aldığı konular başlıklar halinde sırasıyla şu şekildedir. a) Süfiler şirkten uzaktır. b) Süfiler riyadan kurtulmak için tövbe ederler. c) Süfiler eski ve yamalı kara giysiler giyerler. d) Süfiler eteklerini ve yenlerini kısaltırlar. e) Süfiler aba giyerler. f) Süfiler şeyhleri elinden hırka giyerler. g) Süfiler şeyhe bi'at edip el alıp tövbe ederler. ğ) Süfiler topluca Kur'an okurlar. h) Süfiler beylerin hediyelerini kabul ederler. ı) Süfiler Kur'an'la birlikte şiiir de okurlar. i) Süfiler cezbenirler. j) Süfiler taç giyerler. k) Süfiler halktan kendileri ve başkaları için yardım toplarlar. l) Süfiler asa taşırlar. m) Süfiler kara edük giyerler. n) süfiler kesintisiz oruç (savm-ı visal) tutarlar. o) Süfiler topluca zikrederler. ö) Süfiler halvete girerler ve çile çıkarırlar. p) Süfiler abdest alırken başkasından yardım talep ederler. r) Süfiler Hakk Teâlâ'nın rüyada görülebileceğini söylerler. s) Süfiler Resulullah Efendimizin, Miraçda Hakk Teâlâ'yı beden gözü ile gördüğünü söylerler. Bkz. Akşemseddin, *Risâlet'ün-Nuriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı No: 2408, 160 varak, 11 satır; Yıldız, *age*, ss. 57-58.

¹⁷³ Uzun, *a.g.t*, s.13

¹⁷⁴ Yıldız, *a.g.m*, s. 215; Yıldız, *age*, s. 46.

¹⁷⁵ Uzun, Mustafa, *a.g.t*, s.13

¹⁷⁶ Yıldız, *a.g.m*, s. 215; Yıldız, *age*, s. 46.

¹⁷⁷ Yakıt, İsmail, "*Akşemseddin'in Eserleri'nin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazama Nüshaları Üzerine Bir İnceleme*", Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, s. 40.

¹⁷⁸ Yurd, *age*, Risâlet'ün-Nuriyye Bölümü; Yıldız, *age*, ss. 46; Yıldız, *a.g.m*, ss. 215.

¹⁷⁹ Yıldız, *age*, ss. 46; Yıldız, *a.g.m*, ss. 215.

satır; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı No: 2863, 86a-95b varakalar arası, 11 satır; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı No: 4318, 43 varaka, 21 satır; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı No: 4318, 33 varaka, 19 satır; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi No: 2799, 66 varaka, 15 satır; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi No: 4786, 30 varaka, 15 satır; Beyazid Kütüphanesi No: 3301, 109 varaka, 13 satır; Tokat Kütüphanesi No: 60 Zile 78/2, 18b- 41a varakalar arası, 17 satır; Çorum İl Halk Kütüphanesi No: 839, 100 varaka, 15 satır.”¹⁸⁰

b) Def‘u Metaini’s-Sûfiyye: Bazı kaynaklarda Hall-i Müşkilât olarak isimlendirilen¹⁸¹ bu eser kısaca Def‘ü Metâin olarak bilinmektedir ve Akşemseddin tarafından Arapça olarak yazılmıştır.¹⁸² Eser, İstanbul’un fethinden bir yıl önce h.856/m.1452 tarihinde kaleme alınmıştır.¹⁸³ Akşemseddin bu eserini, İbni Arabi (ö: 638/1240) vb. tasavvuf ehlinin küfürle itham edilmeleri üzerine¹⁸⁴, Kuşeyrî (ö: 465/1072), Gazalî (ö: 514/1111), Cüneyd-i Bağdadi (ö: 297/909), Necmeddin-i Kübra (ö: 621/1221) gibi tanınmış din âlimlerinin sözleri arasında bir fark olmadığını, bu şahısların eserlerinden nakiller yaparak ortaya koymak amacı ile yazmıştır.¹⁸⁵ Araştırmacıların ulaşabilecekleri nüsha kayıtları numaraları ile şunlardır: “Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Kitaplığı No: 4092, 84b-148a varakalar arası, 13 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Kitaplığı No: 279/2, 41b-65b varakalar arası, 21 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Kitaplığı No: 2720/7, 90b-136b varakalar arası,

¹⁸⁰ Kaçalin, a.g.e, s. 205; Yurd, a.g.e, Risaletü’n-Nuriyye Bölümü; Yıldız, a.g.m, ss. 215-216; Yıldız, a.g.e, ss. 46-47.

¹⁸¹ Tahir, a.g.e, s. 28; Uzun, a.g.m, s.13.

¹⁸² Yıldız, a.g.e, ss. 47; Yıldız, a.g.m, ss. 216.

¹⁸³ Cebecioğlu, a.g.m, s. 87.

¹⁸⁴ Akşemseddin, İbni Arabî ve diğer büyük sûfilerin küfürle itham edilmesine karşılık bu konuda şu hükmü verir: “Umulur ki onların ve Amr bin Farid’in dedikleri, senin Şeyh-i Ekber, tilmizleri ve talebeleri hakkında kötü zannım ve sözünü düzeltir, doğrultur. Biz, hiçbir zaman ona ve tilmizlerine vücudi-hulûlî demeyiz. Çünkü o ve tilmizleri, senin dediğin gibi, kendini mutlak vucud saymamış ve dememiştir. O ‘La mevcude illa hu’ (yani) herşey fânî ve zâildir. Yalnız O (Allah) vucudun hakiki sahibidir, bâkidir, derti. Eğer böyle diyenler vücudi-hulûlîdir, ve sen de şeyhsen, onlardan birisin.” Cebecioğlu, a.g.m, s. 87. ; Yıldız, a.g.m, ss. 215-216; Yıldız, a.g.e, ss. 46-47.

¹⁸⁵ Akşemseddin, Def‘ı Metaini’s Sûfiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, İstanbul, Tarihîsiz, Vrk. 85b. Akşemseddin eserin önsözünde, bu eseri yazma gayesini şöyle açıklamaktadır: “Duyduğumuz şey, bizi şaşırtmaktadır. O da şudur: Ehl-i Hakkın büyüklerinden olan Şeyhü’l-Ekber Muhyiddin-i Arabî ve diğer sufilerin küfürle ve ilhadla itham olması ve sözlerinin inkar edilmesidir.” Ayrıca bkz. Yıldız, a.g.e, s. 47; Yıldız, a.g.m, s. 216.

15 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Kitaplığı No: 1195, 20 varaka, 25 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı No: 260/1, 27 varaka, 23 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi Kitaplığı No: 1429, 43 varaka, 15 satır; Nuruosmaniye Kütüphanesi No: 2406, 101b-119a varakalar arası, 25 satır; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı No: 1113, 33 varaka, 19 satır.”¹⁸⁶

c) **Risale-i Zikrullah:** Akşemseddin tarafından Arapça yazılmış bu eser, Allah'ı zikretmenin âdâbı ve faziletleri ile ilgilidir.¹⁸⁷ Eserde zikrin yapılışı ve çeşitleri verildikten sonra, zikreden kulun eriştiği mertebelerden bahsedilmektedir.¹⁸⁸ Bunun yanında fenâ-bekâ, kesbî ve vehbî ilimler, gınâ, ârif, ma'rifet gibi tasavvufî ıstılahlar da bu eserde tarif edilmektedir.¹⁸⁹ Akşemseddin bu eserinde mutasavvıfların yorumlarına yer vermek suretiyle benzetmeler de yapmaktadır.¹⁹⁰ Araştırmacıların ulaşabilecekleri nüsha kayıtları numaraları ile şunlardır: “Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı No: 260, 38b- 42a varakalar arası, 23 satır; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı No: 4318/12, 13a-143b varakalar arası, 13 satır.”¹⁹¹

d) **Risale-i Şerhi Akval-i Hacı Bayram-ı Velî:** Akşemseddin'in Hacı Bayram'ın tasavvufî ilgili sözlerini şerh ettiği Arapça yazdığı bu eserde Akşemseddin, Hacı Bayram'a , 'Hacı Paşa' demektedir.¹⁹² Hacı Bayram'ın mutasavvıflar arsındaki yaygın adlarından biri de Hacı Paşa'dır.¹⁹³ Akşemseddin bu eserini, şeyhi Hacı Bayram'ın bazı sözlerine yapılan eleştirilere cevap verme ihtiyacını hissettiği için yazmıştır.¹⁹⁴ Araştırmacıların ulaşabilecekleri nüsha kayıtları

¹⁸⁶ Yıldız, a.g.m, s. 217; Yıldız, a.g.e s. 48.

¹⁸⁷ Kaçalın, a.g.e. , s. 44; Yıldız, a.g.m, s. 217; Yıldız, a.g.e, s. 48.

¹⁸⁸ Yıldız, a.g.m, s. 217; Yıldız, a.g.e, s. 48.

¹⁸⁹ Yücel, a.g.e, s.64; Yıldız, a.g.m, s. 217; Yıldız, a.g.e, s. 48.

¹⁹⁰ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/4, Vrk. 41b. Akşemseddin'in eserinde yaptığı teşbihlere, yaptığı şu teşbih bir örnek teşkil etmektedir; “Allahü Teâlâ, ârifin tanınmasını çıraya, kalbini cama, göğsünü ağaca, nefsini de eve benzetmiştir. Ağaç nurludur, cam ondan daha nurlu”

¹⁹¹ Yıldız, a.g.m, s. 217; Yıldız, a.g.e, s. 48.

¹⁹² Yıldız, a.g.m, s. 217; Yıldız, a.g.e, s. 48.

¹⁹³ Kaçalın, a.g.e, s. 44.

¹⁹⁴ Akşemseddin, *Risale-i Şerhi Akvâli Hacı Bayram-ı Velî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/4, Vrk. 32b. Eserin girişinde yer alan; “...O kişinin haddini aşarak Ebû Yezid el-Bistâmî ve Hacı Paşa'ya dil uzattığımı öğrendim...”

numaraları ile şunlardır: “Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı No: 260/3, 32b-39b varakalar arası, 23 satır; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı No: 4318/14, 152b-166a varakalar arası, 13 satır.”¹⁹⁵

e) **Telhisu Def'i Metain:** Bu eser şeyhlik iddiasında bulunan Fahu'd-din'in oğlunun saldırgan sözlerine karşı yazılmıştır.¹⁹⁶ Bu eser “*Risâle-i fî Kavli'l-Müteşeyyihi't-Tâ'in İbn Fahrreddin*” adıyla da bilinmektedir.¹⁹⁷ Akşemseddin, eserin girişinde bulunan dua kısmından sonra, tasavvuf yolunu ve mutasavvıfları öven sözler söylemektedir.¹⁹⁸ Bu risale, Def'u Metâinis-Sûfiyye bir diğer adı ile Hallu Müşkilât adlı eserin bir özeti gibidir.¹⁹⁹ Araştırmacıların ulaşabilecekleri nüsha kayıtları numaraları ile şunlardır: “Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı No: 260/2, 28b-30b varakaları arası, 23 satır; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı No: 4318/13, 144-152 varakaları arası, 13 satır.”²⁰⁰

f) **Makâmât-ı Evliyâ:** Akşemseddin, Türkçe olarak kaleme aldığı Makâmâtü'l-Evliya adlı eserinde evliyâların makamlarından bahsetmektedir.²⁰¹ Bu eser müşid ve mürid kimdir, velayet makamı nedir, velîlerin dereceleri nelerdir, tasarruf sahipleri kimlerdir gibi konuları ele alan bir eserdir.²⁰² Makâmât-ı Evliyâ'nın çeşitli nüshaları vardır, bu nüshaların bazılarının 17²⁰³, bazılarının

¹⁹⁵ Yıldız, a.g.m, s. 218; Yıldız, a.g.e, s. 49.

¹⁹⁶ Kaçalın, a.g.e, s. 44.

¹⁹⁷ Yücel, a.g.e, s.62.

¹⁹⁸ Akşemseddin, *Telhisu Def'il Metâini's-Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/4, İstanbul, Tarihsiz, Vrk. 30a. Akşemseddin'in tassavuf yolu ve mutasavvıflar ile ilgili övgü dolu şu ifadeleri kullanmaktadır. “*Sahabenin yolunu takip eden arifin ve siddikin taifesinden olan kişiler tasavvuf ehlidir. Bunların takip ettiği yol herkesin takip edemeyeceği bir yoldur. Halleri en yüce hal, meşgul oldukları ilim ilimlerin en güzelidir. Tasavvufu inkâr eden, onu iyi tanımayan, hakikatlerden nasibini almayandır.*”

¹⁹⁹ Kaçalın, a.g.e, s. 44; Yıldız, a.g.m, s. 218; Yıldız, a.g.e, s. 50.

²⁰⁰ Yıldız, a.g.m, s. 218; Yıldız, a.g.e, s. 50.

²⁰¹ Yıldız, a.g.m, s. 218; Yıldız, a.g.e, s. 50.

²⁰² Cebecioglu, a.g.m, s. 88; Yıldız, a.g.m, s. 218; Yıldız, a.g.e, s. 50.

²⁰³ Akşemseddin'in Makâmâtü'l-Evliyâ adlı eserinin her bir babında sırası ile şu konulardan bahsedilmektedir; Birinci Bab: Alemde Müşid Kimdir? Mürid Kimdir? İrşad Kimin Hakkıdır. Onu bildirir. İkinci Bab: Velayet Makamını Bildirir. Üçüncü Bab: İkinci Velayet Makamını Bildirir. Dördüncü Bab: Fena Makamını Bildirir. Beşinci Bab: Hikmet Makamını Bildirir. Altıncı bab: Adem Peygamberin Makamını Bildirir. Yedinci Bab: Cezbe Ehlinin Makamını Bildirir. Sekizinci Bab:Tasarruf Sahiplerinin Makamını Bildirir. Dokuzuncu Bab:Kümmel Makamını Bildirir. Onuncu Bab:Maşuk Makamını Bildirir. Onbirinci Bab: Sülûk Makamını Bildirir. Onikinci Bab: Dört Nebiye Karşılık Gelen Dört Unsuru Bildirir. Onüçüncü Bab: Evliya Allah'ın Verdiği Tasarrufu Bildirir. Ondördüncü Bab: Evliya'nın Dünya ve Ahiret

16, bazıları da 18 bölüme ayrılmaktadır.²⁰⁴ Akşemseddin, eserin girişinde, rüyasında Hz. Muhammed'i gördüğünü ve O'nun kendisine evliyaların makamlarını gösterdiğini, bu sebeple de bu kitabı "*Makâmât-ı Evliya*" adını verdiğini söylemektedir.²⁰⁵ Bazı kaynaklarda '*bu eserin Akşemseddin'e ait olduğu şüphelidir*' denilmektedir.²⁰⁶ Bu eser Akşemseddin'in en çok nüshası bulunan eseridir.²⁰⁷ Araştırmacıların ulaşabilecekleri nüsha kayıtları numaraları ile şunlardır: "Süleymaniye Kütüphanesi Reşit Efendi Kitaplığı No: 345, 11a-38b varakalar arası, 17 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı No: 2598/4, 217b-236b varakalar arası, 15 satır; Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Kitaplığı No: 863, 51a-68a varakalar arası, 17 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı No: 431/4, 117b-122b varakalar arası, 19 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Pertevniyal Kitaplığı No: 982, 29b-45b varakalar arası, 17 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kitaplığı No: 3597, 103b-113a varakalar arası, 24 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Kitaplığı No: 271/8, 159b-160b varakalar arası, 25 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı No:2529/2, 26a-34b varakaları arası, 21 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı No:3011, 63 varaka, 13 satır; Süleymaniye Kütüphanesi H. Hayri-Abdullah Kitaplığı No:55/6, 145a-172a varakaları arası, 11 satır; Nuru Osmaniye Kütüphanesi No: 1819/2229, 30 varaka, 8 satır; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi No: 6710, 14 varaka, 21 satır; İstanbul Atatürk Kitaplığı No:608, 40 varaka, 17 satır; Ankara Milli Kütüphanesi Yz. A. 5504/1, 15 varaka , 19 satır; Ankara Milli Kütüphanesi Yz. B. 346/10, 60a-70b varakalar arası , 29 satır; Ankara Milli Kütüphanesi Yz. F. B. 407/06, 83b-90a varakalar arası , 19

Nimetlerinden Vazgeçtiğini Bildirir. Onbeşinci Bab: Namaz Makamını Bildirir. Onaltıncı Bab: Marifet Sahiplerinin Makamını Bildirir. Onyedinci Bab: Tevhid Nedir? Onu Bildirir. Bkz. Akşemseddin, *Makâmâtü'l Evliyâ*, ss.vrk 170a-190b; Yıldız, *a.g.e*, ss. 80-98.

²⁰⁴ Yurd, *a.g.e*, s. LXXXVII.

²⁰⁵ Akşemseddin, *Makâmât-ı Evliya*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kt, No: 345, Vrk. 12b.

²⁰⁶ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 42.

²⁰⁷ Kaçalın, *a.g.e*, s. 329. Yıldız, *a.g.m*, ss. 219-220; Yıldız, *a.g.e*, ss. 50-51.

satır; Ankara Milli Kütüphanesi Yz. F. B. 570/2, 9a-11a varakalar arası , 21 satır; Ankara Milli Kütüphanesi Yz. A. 998, 31 varaka, 17 satır; Ankara Milli Kütüphanesi Yz. A. 1217/2, 46b-63b varakalar arası , 15 satır; Çorum İl Halk Kütüphanesi MEA. 4715/4, 10 varaka, 12 satır.”²⁰⁸

g) Mâddetü'l-Hayat: Risâletü'n-fi't-Tıb olarak ta bilinen sağlığın sermayesi anlamına gelen²⁰⁹ bu eser, Akşemseddin'in tıp alanında yazdığı bir eseridir ve ekseriyetle bu eserin Akşemseddin'e ait olduğunu kabul edilmektedir.²¹⁰ Bu eserin en eski tarihli Ali Emîrî el yazma nüshası h.1096/m.1685 yılında istinsah edilmiştir.²¹¹ Eser, içerik itibarı ile bir tıp kitabından ziyâde eczacılık kitabı gibidir.²¹² Akşemseddin, 11 bölümden oluşturduğu bu esere, bölümlerin konularına göre başlık isimleri vermiştir.²¹³ Eslerdeki ifadelerden eserin, hem ruhsal hem de bedensel tedavilerde kullanılan ilaçları bir araya toplamak amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır.²¹⁴ Araştırmacıların ulaşabilecekleri nüsha kayıtları numaraları ile şunlardır: “Nuruosmaniye Kütüphanesi No: 2779/2, 142b-160a varakalar arası, 17 satır; Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi Kitaplığı No: 3539, 11a-13b varakalar arası, 21 satır; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı No: 162, 52 varaka, 23 satır; Ankara Milli Kütüphanesi Yz. A. 89/2, 55a-58b varakalar arası , 27 satır; Çorum İl Halk Kütüphanesi No: 2910/1, 14 varaka, 17 satır.”²¹⁵

II) Tek Bir Nüsha Kaydı Bulunan Eserleri

a) Risâletü'd-Dua: Dua risalesi anlamına gelen Risâletü'd-Dua adlı eserini Akşemseddin Arapça olarak yazmış ve bu eserinde tövbe, tövbenin âdâbı ve faziletlerinden bahsetmiştir.²¹⁶H.849/

²⁰⁸ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 329; Yıldız, *a.g.m.*, ss. 219-220; Yıldız, *a.g.e.*, ss. 50-51

²⁰⁹ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 43.

²¹⁰ Yıldız, *a.g.m.*, s. 220; Yıldız, *a.g.e.*, s. 52.

²¹¹ Cebecioglu, *a.g.m.*, s. 88.

²¹² Yıldız, *a.g.m.*, s. 220; Yıldız, *a.g.e.*, s. 52.

²¹³ Akşemseddin bu hususta eserinin baş tarafında şu ifadelerle yer vermektedir. “Birinci bab, başa müteallik marazların ilaçlarını beyan eder. İkinci bab ağza müteallik marazların ilaçlarını beyan eder” Akşemseddin, *Risâletü'n-Fi't-Tıp*, Vrk. 1b.

²¹⁴ Yıldız, *a.g.m.*, s. 220; Yıldız, *a.g.e.*, s. 52

²¹⁵ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 42; Akşemseddin, *Risâletü'n-Fi't-Tıp*, Vrk. 1b; Yıldız, *a.g.m.*, s. 220.

²¹⁶ Kaçalın, Mustafa, *a.g.e.*, s. 43; Yıldız, *a.g.m.*, s. 220; Yıldız, *a.g.e.*, s. 51.

m.1446 yılında kaleme alındığı, risâledeki kayıttan anlaşılmaktadır.²¹⁷ Akşemseddin bu eserinde tarikat silsilesini vermiş, eserinin sonunda ise zikir ve hırka silsilesinden bahsetmiştir.²¹⁸ Bu eser, aynı zamanda bir şeyhlik icâzetnâmesidir.²¹⁹ Araştırmacıların ulaşabilecekleri tek nüsha kaydı, numarası ile şudur: “Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı No: 260, 50a-55a varakalar arası, 23 satır.”²²⁰

b) Fâl’i Mushaf-ı Kerim: Akşemseddin bu eserini Türkçe yazmıştır.²²¹ Araştırmacıların ulaşabilecekleri tek nüsha, kayıt numarası ile şudur: “Süleymâniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Kitaplığı, 1085/27. Sy. 92a – 93b. Yr.”²²²

c) Nasihatnâme-i Akşemseddin: Bu eser Akşemseddin tarafından mesnevi tarzında kaleme alınmış ve Türkçe yazılmıştır.²²³ 46 beyitten oluşan bu eserin Akşemseddin’e mi yoksa oğlu Hamdi’ye mi ait olduğu konusunda kesinlik yoktur.²²⁴ Fakat İsmail Yakıt eserin Akşemseddin’e ait olma ihtimalinin yüksek olduğunu söylemektedir.²²⁵ Araştırmacıların ulaşabilecekleri tek nüsha kayıt numarası ile şudur: “Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan Kitaplığı, 443, vr. (18b-19a), 210*150, 140*190 mm. 19 str.”²²⁶

d) Kimyâ-yı Sa’âdet Tercümesi: Türkçe yazılmış, tasavvuf-la alakalı ve mutluluk ilacı makalesi anlamına gelen bir eserdir.²²⁷ Bu eserin Akşemseddin’e ait olduğu şüphelidir.²²⁸ Araştırmacıların ulaşabilecekleri tek nüsha, kayıt numarası ile şudur. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y, 4015, vr. (1b-58b). 17 str. Nesih, İstinsah Tarihi, Rabi’ul-Evvel 1036 H (Kasım- Aralık 1626)²²⁹

²¹⁷ Akşemseddin, *Risaletü’l- Dua*, Süleymaniye Ktp. , Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, Vrk. 50a; Bu kayıta 25 Şubat 1446 tarihi mevcuttur. Bkz. Kaçalın, *a.g.e.* , s. 43.

²¹⁸ Yıldız, *a.g.m.*, s. 220; Yıldız, *a.g.e.*, s. 51.

²¹⁹ Yücel, *a.g.e.*, s.65; bu eserin İcâzatu’s-Sadriyya olduğu sonundaki kayıttan anlaşılmaktadır. İcazeti veren kişi Sadru’l-Hurâsânî aş- Şihâbi lakabıyla tanınmış Şeyh Muhammad İbnü’l-Husayn’dır. Bkz. Kaçalın, *a.g.e.* , s. 43.

²²⁰ Kaçalın, *a.g.e.* , s. 43; Yıldız, “a.g.m” s. 220; Yıldız, *a.g.e.*, s. 52.

²²¹ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 40; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²²² Kaçalın, *a.g.e.*, s. 40; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²²³ Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²²⁴ Çelebioğlu, Amil, “Akşemseddinzâde Hamdullah Çelebi ve Pendnâmesi”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Akşemseddin Vakfı Yay, Ankara, 1989, s.93; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²²⁵ Yakıt, *a.g.m.*, s. 40; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²²⁶ Yakıt, *a.g.m.*, s.46; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²²⁷ Yıldız, *a.g.m.* s. 221.

²²⁸ Yakıt, *a.g.m.*, s.47; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²²⁹ Yakıt, *a.g.m.*, s.47; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

e) **Risâle Fi't-Tasavvuf:** Akşemseddin'in Arapça olarak yazdığı bu eserin konusu tasaavuftur.²³⁰ Araştırmacıların ulaşabilecekleri tek nüshası, kayıt numarası ile şudur: "Süleymânîye Kütüphanesi, Pertev Paşa Ktp, 260/10. Sy. 69b-88a. Yr"²³¹

f) **Mücerrebât:** Denenmişler anlamına gelen ve tıp ile ilgili konuları içeren bir eserdir.²³² Araştırmacıların ulaşabilecekleri tek nüsha, kayıt numarası ile şudur: "Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Feridun Nâfiz Uzluk Kitaplığı, 6836 sy."²³³

g) **Mektûbât:** Akşemseddin'in mektuplarından oluşan bu eserdeki mektuplar Akşemseddin tarafından Türkçe yazılmıştır.²³⁴ Birinci mektup²³⁵ İstanbul kuşatmasının başlarında 350 küçük gemiden oluşan Baltaoğlu Süleyman Bey komutasındaki donanmanın 19 Nisan 1453 Pereşembe günü zinciri kırıp gemliği zapt etmek için yaptığı saldırıda pek çok şehit vererek uğradığı bozgun üzerine, ordunun motivasyonunu artırmak amacıyla yazılmıştır.²³⁶ İkinci mektup ise Göynük'te yazılmıştır.²³⁷ Araştırmacıların ulaşabilecekleri tek nüsha, kayıt numarası ile şudur: "Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, No: 5584"²³⁸

III) Nüsha Kaydı Bulunmayan Eserleri

Akşemseddin'in bu bölümde bahsettiğimiz eserlerinin dışında ona ait olduğu düşünülen fakat herhangi bir nüsha kaydına rastlayamadığımız beş eseri daha mevcuttur. Bu eserleri sırası ile; Er-Risâle Fi'd-Devrânî's-Sûfiyye ve Raksihîm, Vakıf-Nâme, Risâle Fî İstîlâhâtî's-Sufiyye, Cevapnâme ve Tabirnâmedir. Arap-

²³⁰ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 43; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²³¹ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 43; Yıldız, *a.g.m.*, s. 221.

²³² Kaçalın, *a.g.e.*, s. 42; Yıldız, *a.g.m.*, s. 222.

²³³ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 42; Yıldız, *a.g.m.*, s. 222.

²³⁴ Yıldız, *a.g.m.*, s. 223.

²³⁵ Bu mektuptan kısa bir alıntı yapacak olursak; "Huve'l Muazz'un Nasîr, Tahıyyât ve zâkıyât ve teslimât-ı sâfiyât iblağ gılmaktan sonra Cenâb-ı Kerîm'e ma'rûz oldur ki, bû hâdisi ki ol gemî ehlinden oldu. Galbe haylî tekessür ve melâmet getirdi. Bir fırsat göründi fevî olduğuna gayretler geldi. Biri gayret-i dîn-i ki, kâfirler ferâh olup şemâdet-i a'dâ olundî..." İnalçık, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s. 127; Yıldız, *a.g.m.*, s. 223.

²³⁶ İnalçık, *a.g.m.*, s.127; Yıldız, *agm.*, s. 223.

²³⁷ Kaçalın, *a.g.e.*, s. 42; Yıldız, *a.g.m.*, s. 223.

²³⁸ Yakıt, *a.g.m.*, s.46; Yıldız, *a.g.m.*, s. 223.

ça yazılmış Er-Risâle Fi'd-Devrânî's-Sûfiyye ve Raksihîm, sûfilerin raks ederek dönmeleri ve oyunları ile ilgili konulardan bahseden bir eserdir.²³⁹ Akşemseddin'in Türkçe olarak kendi el yazısı ile kaleme aldığı Vakıf-Nâme adlı eseri Bağış yazısı anlamına gelen bir eserdir.²⁴⁰ H.858/m.1454 tarihli olan bu yazının bir nüshası Enîsî'nin Menakıbnâmesinde mevcuttur.²⁴¹ Risâle Fî İstilâhâtî's-Sufiyye, sûfilerin kullandıkları terimler ile ilgili yazılmış olan Arapça bir eserdir.²⁴² Yanıt mektubu anlamına gelen Cevapnâme adlı eser, Sultan Mehmed'in, Uzun Hasan üzerine giderken, Fatih'in gördüğü bir rüyanın cevabı olarak kaleme alınmıştır.²⁴³ Rüya yorumlama mektubu anlamına gelen Tabirnâme'nin Arapça bir örneği mevcuttur.²⁴⁴ Uzun Hasan'ın kırılmasına ilişkin Mahmut Paşa'ya gönderilmiştir.²⁴⁵

IV) Şiirleri (Eş'ar)

Akşemseddin tasavvuf yoluna girdikten sonra şiire²⁴⁶ merak salmış ve birçok dinî ve tasavvufî içerikli şiir yazmıştır.²⁴⁷ Akşemseddin Türkçe yazdığı şiirleri otuz sekiz adet, üç yüz bir beyittir.²⁴⁸ Bunların otuz üçü aruzla, beşi hece ölçüsüyle yazılmıştır.²⁴⁹ Tasavvufî muhtevalı olan bu şiirlerde Şems, Şemsî ve Şemseddin mahlasları kullanmıştır.²⁵⁰ Şiirlerinde bu fânî dünyanın bir gün son bu-

²³⁹ Kaçalın, *a.ge*, s. 43; Yıldız, "a.g.m" s. 222; Gökçe, *a.ge*, s. 81.

²⁴⁰ Yıldız, "a.g.m" s. 222.

²⁴¹ Kaçalın, *a.ge*, s. 45; Yıldız, "a.g.m" s. 222.

²⁴² Kaçalın, *a.ge*, s. 43; Yıldız, "a.g.m" s. 222.

²⁴³ Kaçalın, *a.ge*, s. 45; Yıldız, "a.g.m" s. 222.

²⁴⁴ Kaçalın, *a.ge*, s.45; Yıldız, "a.g.m." s. 222.

²⁴⁵ Kaçalın, *a.ge*, s. 45; Yıldız, "a.g.m" s. 222.

²⁴⁶ Akşemseddin'in müşidi Hacı Bayram (ö.963/1556) şiir hakkında şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Nazım evliyânın keramatındandır." Çelik, *a.ge*, s. 30

²⁴⁷ Yakın zamana kadar Akşemseddin'e ait birkaç şiir dışında herhangi bir şiirin bulunmadığı düşünülmekteydi. Fakat Milli Kütüphane Müdiresi Dr. Müjgan Cumbur'un keşfederek Kemal Eraslan'a iletmesi ile ortaya Akşemseddin'e ait olduğu kesin olan en az otuzsekiz şiir çıkmıştır. Bu şiirler Milli Kütüphane Fahri Bilge Kitaplığı 442 numaralı kayıttadır. Bkz. Eraslan, Kemal, *Akşemseddin'in Dinî, Tasavvufî Şiirleri*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1984, TTK Basımevi, Ankara, 1987, s.14.

²⁴⁸ Kaçalın, *a.ge*, s. 40.

²⁴⁹ Eraslan, *a.ge*, s. 15.

²⁵⁰ Yücel, *a.ge*, ss.73-74; Eraslan, *a.ge*, s. 15.

lacağını²⁵¹, geriye yalnızca Allah Teâlâ'nın zatının kalacağını²⁵², mâsivadan uzak kalmayı²⁵³, kalp aynasını kirleten her türlü günahı geri durmayı²⁵⁴, her işte Cenabı Hakk'ın rızasını aramayı işlemiştir.²⁵⁵ Akşemseddin şiiri tasavvufun tâlim ve telkini için bir vasıta olarak kullanmıştır. Özellikle vahdet neşesini anlatan şiirleri Akşemseddin'in duyguları zirve yaptıran şiirlerindendir. Bu şiirleri ile ruhunun sesini karşısındakilere mükemmel bir şekilde duyurmayı başaramıştır.²⁵⁶ Akşemseddin kesinlikle Sünni akideden şaşmamış²⁵⁷, vahdet²⁵⁸, fenafillah²⁵⁹, ilahî aşk²⁶⁰ gibi konuları şiirlerindeki dizelerine güzel bir şekilde yansıtabilmiştir.²⁶¹ Akşemseddin'in bazı şiirleri Yunus Emre'nin şiirlerini andırmaktadır.²⁶² Akşemseddin'in şirinin iç dünyası aşk temeli üzerine kurulmuştur ve onun bu dünyasına hile, ikiyüzlülük, kötülük giremez.²⁶³ Akşemseddin'in sade ve samimi bir dille Hacı Bayram'a atfen yazdığı şiiri, onun şiir vasıtasıyla duygularını çok güzel anlattığına önemli bir örnektir.

*“Âşık oldum sana candan Sensin Allah'ın Velisi
Pirim Hacı Bayram-ı Velî İki Cihanın Dolusu
Farıq²⁶⁴ oldum bu cihandan Evliyaların Ulusu
Pîrim Hacı Bayram Velî Pirim Hacı Bayram Velî
Irak mıdır yollarımız Anda varan olur hacı
Taze midir güllerimiz Başındadır nurdan tacı
Hub söyler bülbüllerimiz Molla Hünkâr'ın sağdıcı*

²⁵¹ Akşemseddin, *Aş'ar*, Milli Kütüphane, Fahri Bilge Kitaplığı, No: 442, Ankara, Tarihiz, Vrk. 103b, Eraslan, *a.g.e.*, s. 48 (şiir no: XXVIII, 2. beyit); Akşemseddin, *Aş'ar*, Vrk. 56b, Eraslan, *a.g.e.*, s. 44 (şiir no: XXI, 7. Beyit); Akşemseddin, *Aş'ar*, Vrk. 24b, Eraslan, *a.g.e.*, s. 39 (şiir no: XI, 6. Beyit); Akşemseddin, *Aş'ar*, Vrk. 4b, Eraslan, *a.g.e.*, s. 31 (şiir no: I, 7. Beyit)

²⁵² Akşemseddin, *Aş'ar*, Vrk. 4b, Eraslan, *a.g.e.*, s. 31 (şiir no: I, 8. Beyit)

²⁵³ Akşemseddin, *Aş'ar*, Vrk. 7a, Eraslan, *a.g.e.*, s. 33 (şiir no: III, 2. Beyit)

²⁵⁴ Akşemseddin, *Aş'ar*, Vrk. 6b, Eraslan, *a.g.e.*, s. 33 (şiir no: II, 15. Beyit)

²⁵⁵ Çelik, *a.g.e.*, s. 27.

²⁵⁶ Kurnaz, *a.g.m.*, ss. 62-63.

²⁵⁷ Eraslan, *a.g.e.*, s. 15.

²⁵⁸ Eraslan, *a.g.e.*, s. 52 (şiir no: XXXV)

²⁵⁹ Akşemseddin, *Aş'ar*, Vrk. 9a-9b, Eraslan, *a.g.e.*, s. 35 (şiir no: V)

²⁶⁰ Akşemseddin, *Aş'ar*, Vrk. 25b, Eraslan, *a.g.e.*, s. 39 (şiir no: XII)

²⁶¹ Eraslan, *a.g.e.*, s. 15.

²⁶² Eraslan, Kemal, “Akşemseddin'in Şiirleri” , “*Akşemseddin Sempozyumu 25-27 Mayıs 1988, Göynük Tebliğler*” Akşemseddin Vakfı Yayınları, Bolu, 1988, s.32; Çelik, *a.g.e.*, s. 27; Eraslan, *a.g.e.*, s. 15.

²⁶³ Cünbur, Müjgân “Akşemseddin'in Şiirlerinde İç Dünya”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, s. 93.

²⁶⁴ Uzaklaşmak, Ayrılmak.

<i>Pirim Hacı Bayram Veli</i>	<i>Pirim Hacı Bayram Veli</i>
<i>Al yeşil zeyn olmuş üstü</i>	<i>Al yeşil sancağı kalkar</i>
<i>Server Muhammed'in nesli</i>	<i>Türbesi mis gibi kokar</i>
<i>Yaratan Allah'ın dostu</i>	<i>Altın şem'aların yakar</i>
<i>Pirim Hacı Bayram Veli</i>	<i>Pirim Hacı Bayram Veli</i>
<i>Akşemseddin der varılır</i>	<i>Akşemseddin söyler sözü</i>
<i>Azım tevhitler sürülür</i>	<i>Kanlı yaşın döker gözü</i>
<i>Yılda bir çağı bulunur</i>	<i>Mahşerde bulun siz bizi</i>
<i>Pirim Hacı Bayram Veli</i>	<i>Pirim Hacı Bayram Veli''²⁶⁵</i>

Sonuç

Hacı Bayram Velî tarihe yön veren şahsiyetler yetiştirmiş önemli bir gönül sultanıdır. O hayatını Allah'ın rızasını elde etmek için mücadele ederek ve talebe yetiştirerek geçirmiş ve bu yolda tabiri caiz ise kendi varlığını yok etmiştir. Hacı Bayram Velî, kendisi gibi müderislik te yapmış olan Akşemseddin gibi devrin neredeyse tüm ilimlerine vakıf olan bir âlimin kalbini de açarak manevî ilimleri elde etme yolunda ona klavuzluk etmiş ve ilâhî hakikatleri elde etme hedefine ulaşmada Akşemseddin'e büyük destek vermiştir.

Akşemseddin'i Mehmet bin Hamza'dan herkesin tanıdığı meşhur Akşemseddin'e çeviren ve kendisine bu lakabı bizzat veren Hacı Bayram Velî olmuştur. Onu akıl ile hiçbir şekilde elde edemeyeceği ilahi hakikatleri elde etme yolunda yetiştirerek keşif, keramet ve tavsiyeleri sayesinde İstanbul'un fethine manevî fatih yapan da Hacı Bayram Velî'dir. Ardında neredeyse hiçbir yazılı eser bırakmayan Hacı Bayram Velî, Akşemseddin gibi yaşadığı çağın karanlıklarına meşale olan yaşayan eserler bırakarak Osmanlı İmparatorluğunun en güçlü olduğu dönemde, imparatorluğun bu gücü elde etmesinde göz ardı edilemeyecek katkılarda bulunmuştur.

Akşemseddin, Hacı Bayram Velî'nin en meşhur halifesidir. Özellikle manevî eğitimini Hacı Bayram Velî'nin dizinin dibinde yaparak ve kısa zamanda seyr-u sülukunu tamamlayarak Hacı Bayram Velî'nin en gözde halifesi olmayı başarmıştır. Hacı Bayram Velî'nin

²⁶⁵ Gökçe, a.ge, s. 81.

vefatından sonra Bayramiyyenin Şemsiyye kolunu kurarak halkı irşad etmeye başlamış ve birçok gönlü fethederek ilâhî hakikatleri insanlara ulaştırmıştır. Akşemseddin halkı irşad etmenin yanında dönemin devlet yöneticileri olan padişahlar ile de diyaloga geçmiş hatta bizzat II. Murat'ın talebi doğrultusunda İstanbul'un fatihi Fatih Sultan Mehmet'in hocalığı görevini daha beşikteyken üstlenmiştir. Fatih Sultan Mehmet'in kararlı ve dirayetli bir kişiliğe sahip olmasında Akşemseddin'in önemli katkısı olmuş, Hz. Muhammed'in hadisi ve müşşidi Hacı Bayram Velî Velî'nin müjdesi doğrultusunda İstanbul'un fethine talebesi Fatih Sultan Mehmet'i inandırmıştır. Bu sebeplerle İstanbul'un manevî fatihi unvanını elde etmeyi başarmıştır.

Akşemseddin, eserleri ve şiirleri ile de kendisinden bahsettirmiş ve hala bahsettirmeye devam eden bir mutasavvıftır. Tasavvufî ve ilâhî aşk içerikli eserleri ve şiirleri ile araştırmacıların araştırmalarına konu olamaya devam eden Akşemseddin, tıp alanı ile ilgili de eserler de kaleme almış batılı bilim adamlarından yüzyıllar önce mikrobun tanımını yaparak tarihe not düşmüş ünlü bir tabiptir. Dönemin ünlü şahsiyetlerinin de aralarında bulunduğu çaresiz hastalıklara müptela olan kişilere bitkilerden elde ettiği ilaçlar ve tavsiyeleri ile şifa dağıtmış, bu yönüyle de halkın gönlünde müstesna bir yer edinmeyi başarmıştır.

Bahsettiğimiz tüm sebepler nedeni ile Hacı Bayram Veli ve Akşemseddin gibi tarihe yön vermiş Allah dostları, nesillerimizin önüne model şahsiyetler olarak çıkarılmalı ve bu yolla yeniden nesillerimizin özüne dönmesi sağlanmalıdır. Bu sebeple bu ve buna benzer çalışma ve faaliyetlerin artırılması ve desteklenmesi gerektiği kanaatimizi ifade ederek bildirimizi sonlandırmayı uygun bulmaktayız. Bizi sabır ve hoşgörü ile dinlediğiniz için hepinize teşekkür eder, Hacı Bayram Velî ve Akşemseddin gibi Allah dostlarının şefatlerine nail olmanızı temenni ederiz. Allah'a emanet olunuz.

Kaynakça

AKKUŞ, Mehmet, *Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve Hakkında Yayınlanmamış*

Methiyeler, IV. Vakıf Haftası(1-7 Aralık 1986) , Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1987.

AKBULUT, Ali Rıza – Yıldız, Ramazan, *Gülzâr-ı Manevî ve İbrahim Tennurî*, İstanbul, 1987.

AKGÜNDÜZ Ahmet- Öztürk Said, *Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

AKŞEMSEDDİN, *Aş'ar*, Milli Kütüphane, Fahri Bilge Kitaplığı, No: 442, Ankara, Tarihsiz.

AKŞEMSEDDİN, *Def-u Metainî's Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, İstanbul, Tarihsiz.

AKŞEMSEDDİN, *Makâmât-ı Evliya*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, No: 345, İstanbul, Tarihsiz.

AKŞEMSEDDİN, *Risaletü'd- Dua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, İstanbul, Tarihsiz.

AKŞEMSEDDİN, *Risale-i Şerhi Akvâli Hacı Bayram-ı Velî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/4, İstanbul, Tarihsiz.

AKŞEMSEDDİN, *Risalet'ün-Nuriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı No: 2408, İstanbul, Tarihsiz.

ALPARSLAN, Cevat, *Akşemseddin hazretleri Hayatı, Eserleri, Şiirleri ve Bolu Erenleri*, Yücel Ofset Matbaacılık, Ankara, 1998.

AYVANSARÂÎ, *Vefâyât-ı Meşâyiḥ*, İstanbul Üniv. Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464, İstanbul, 1375.

AYNÎ, Mehmet Ali, *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul, 1986.

AZAMAT, Nihat, "Hacı Bayram Velî" DİA, İstanbul, 1996.

BÂKÎ, Edip Ali, *Onbeşinci Asır Ahlak ve Tasavvuf Şairi Mısırloğlu Abdürrahim Karahisârî*, Afyon, 1953.

BAYRAMOĞLU, Fuat, *Hacı Bayram-ı Velî Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih

- Yüksek Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.
- BENEKAY, Yahya, *İlk Hacı İlk Kurban- Veyssel Karânî- Hacı Bayrâm-ı Velî*, Hüsniyat Matbaası, Ankara, 1966.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- CUNBUR, Müjgân, “Akşemseddin ve Göynük”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1993.
- CUNBUR, Müjgân, “Akşemseddin’in Şiirlerinde İç Dünya”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1990.
- ÇELEBİ, Evliya, *Seyâhat-nâme*, yy, İstanbul, 1314.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil, “Akşemseddinzâde Hamdullah Çelebi ve Pendnâmesi”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Akşemseddin Vakfı Yayınları, Ankara, 1989.
- ÇELİK, Metin, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, Ensar Neşriyat, İst, 2011.
- ENÎSÎ, *Menakıb-ı Akşemseddin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Ktp, No: 4666, İst, trs.
- ERASLAN, Kemal, “Akşemseddin’in Şiirleri” , “*Akşemseddin Sempozyumu 25-27 Mayıs 1988*, *Göynük Tebliğler*” Akşemseddin Vakfı Yayınları, Bolu, 1988.
- ERASLAN, Kemal, *Akşemseddin’in Dinî, Tasavvufî Şiirleri*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1984, TTK Basımevi, Ankara, 1987.
- ERUNSAL, İsmail, *Abdurrahim Karahisârî*, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1988.
- GÖKÇE, Arif, *Akşemseddin Mehmed Bin Hamza’nın Hayatı, Tasavvufî Yönü ve Eserleri*, Ankara, 1987.
- HAMMER, *Devlet-i Osmaniye Tarihi*, Mütercim: Muhammed Atâ, İstanbul, 1329.
- HOCA SAADETTİN EFENDİ, *Tâcü’t-Tevarih*, Çev. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul, 1979.
- İNALCIK, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
- KAÇALIN, Mustafa, Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin’in Hayatı ve Eserleri*, M.Ü. İ.F. Yayınları, İstanbul, 1994.

- KARAMAN, Naim, Hz. *Akşemseddin Tek Başına Bir Üniversite*, Akşemseddin Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- KESKİN, Abdülbâki, *A critical edition of Enîsi's 'Menâkıb-ı Akşemseddin' with an account of Akşemseddin's political and religious influence as revealed in this work*, A thesis for degree of doctor, 1977, London.
- KESKİN, Mustafa, "Türkçeci Bir Bilge Önder Şeyh İbrahim Tennûrî", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:11, Yıl:2001.
- KOMİSYON, *Meydan Larousse*, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1969.
- LÂMÎÎ ÇELEBÎ, *Nefahat Tercümesi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1993.
- MEHMED ŞÂKİR, *Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhir-i İslâmiyye*, İstanbul Üniv. Merkez Kütüphanesi
- Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 5040, İstanbul, 1310.
- MECDÎ EFENDÎ, Mehmet, *Şakayık Tercümesi*, yy, İstanbul, 1269.
- ÖZKÖSE, Kadir, *Hacı Bayram Veli ve Yaşadığı Döneme Tesiri*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, 2004.
- ÖZÖNDER, Hasan, "Akşemseddin'in Türbesi ve Vakıfları", Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1989.
- SAMÎ, Şemseddin, *Kamusul Alam*, İstanbul, 1306.
- ŞANLI, Mustafa, *Akşemseddin'in Hayatı*, M.Ü. İ. Fakültesi Bitirme Tezi, İstanbul, 1980.
- TAHİR, Bursalı Mehmet, *Osmanlı Akşemseddinleri*, Matbaa-ı Amire, İstanbul, 1333.
- TAŞKÖPRÜLÜ-ZÂDE, Eş- Şakâik-in Numaniyye fi Ulemâid- Devleti'l Osmâniye, Yayınlayan: Ahmet Suphi Fuat, İstanbul, 1985.
- TENNÛRÎ, İbrahim, *Gülzâr-ı Manevî*, Haz. Mustafa Demirel, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2005.
- TURAN, Ahsen Fatma, Ankara ile Bütünleşen Bir Mana Önderi Hacı Bayram Veli, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- VASSAF, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, Hazırlayan Mehmet Akkuş-A.Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006.

- ULUDAĞ, Osman Şevki, *Beşbuçuk Asırlık Türk Tarihi*, İstanbul, 1972.
- UZUN, Mustafa, “Akşemseddin’in Hayatı, Eserleri Hakkında Bazı Meseleler”, Akşemseddin
- Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- YARDIM, Ali, “Akşemseddin Türbesi ve Hâzirindeki Tarihi Kitabeler”, Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara, 1989.
- YAKIT, İsmail, “Akşemseddin’in Eserleri’nin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazama Nüshaları
- Üzerine Bir İnceleme”, Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı
- Yayınları, Ankara, 1989.
- YILDIZ, Muhammed Ali, “Akşemseddin’in Eserlerine Genel Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi*
- İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/5, c. 5, sayı: 9.
- YILDIZ, Muhammed Ali, *Akşemseddin Mehmet bin Hamza’nın Hayatı, Eserleri, Risâletü’n-Nuriyye ve Makâmâtü’l Evliyâ Adlı Eserlerinin İçeriğinin İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans
- Bitirme Tezi, Ankara, 2008.
- YILMAZ, Hasan Kâmil, *Aziz Mahmûd Hüdâyi Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2007.
- YÜKSEL, Avni, *Türk İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yayınları, İstanbul, 1994.
- YÜKSEL, Tarık Murat, *İstanbul’un Manevî Fatih Şeyh Akşemseddin Hazretleri(K.S.)*, Demir Kitabevi, İstanbul, 2002.

BAYRAMÎLİĞİN KASTAMONU'YA ETKİSİ VE BAYRAMÎ ŞEYHİ ŞEMSİZÂDE AHMED ZİYÂEDDİN EFENDİ (1867-1946)

The Influence of Bayramiyya on Kastamonu and Bayramî Sheikh Şemsizâde
Ahmed Ziyâeddin Efendi (1867-1946)



Dr.

NAİLE BALTACI

Kastamonu Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi
nailebaltacı37@gmail.com

Özet:

Tarikatların toplumlar üzerinde dinin öğretilerini anlamada ve uygulamada önemli etkileri olmuştur. Tasavvuf literatüründe “turuk-ı aliyye” adı verilen tarikatların tamamının Kastamonu’nun merkezinde dergâhları olduğu bilinmektedir. Diyanet İslam Ansiklopedisi’nde Anadolu’nun diğer şehirlerinde Bayramî tekelerine dair bilgi olmadığı ifade edilmişse de Kastamonu salnamelerinde (bir tür yıllık) bu konuda bilgi mevcuttur. 1286 (1869) tarihli salnamede Kastamonu’da metfun Bayramî şeyhlerinden bahsedilirken İsa Dede, Ahmed Dede, Ali Dede’den söz edilmektedir. 1312/1894, 1314/1896, 1317/1899 ve 1321/1903 tarihli salnamelere göre, Kastamonu’da Halvetiyye, Kadiriyye, Halidiyye, Mevleviyye, Sa’diyye, Rûfâ’iyye, Celvetiyye ve Bayramiyye’den on iki dergâh, on dört zaviye bulunmaktadır. Salmelerde bu tarikatlarla ilgili ayrıntılı bilgiler listeler halinde mevcuttur. Bayramiyye ile ilgili bilgilerin salnamelerin hepsinde birden yer alması Bayramîlik’in Melamîlik ile irtibatına bağlanmaktadır.

Bayramîlik’in Kastamonu’daki son şeyhi olan Kastamonu’da metfun Şemsizâde Ahmed Ziyâeddin Efendi zamanında Bayramiyye tarikatı bu ildeki en parlak dönemini yaşamıştır. Kendisinden önce bu tarikatın üç batında faaliyetlerine ara vermesi, temsilcisinin bulunmaması ve bir de dışı karşı gizlenmeleri sebebiyle hakkında bilinenler yetersiz kalmıştır. Fakat Ziyâeddin Efendi sadece bir şeyh olarak kalmamış, aydın, münevver kişiliğinin yanı sıra millî ve sosyal her faaliyetin başını çeken bir kimse olmuş ve şehirde herkes tarafından etkisi hissedilmiştir.

Hazırlayacağımız tebliğde Kastamonu’da Bayramîlik’in etkilerini araştırdıktan sonra son Bayramî şeyhi Şemsizâde Ziyâeddin Efendi’nin hayatı ve tesirleri ele alınacaktır. Onun, Bayramiyye’yi daha etkin bir yapıya nasıl kavuşturduğuna değinilecektir. Şemsizâde ailesinin Bayramîlik’e hizmetleri ve Kastamonu’daki Bayramîlik’in Nakşîlik ve Halvetîlikle bağlantısı ile birlikte Mela-

mî yönü de incelenecektir. Ayrıca Ziyâeddin Efendi'nin kısaca hayatı, şeceresi, dinî ve sosyal yönden hizmetleri ve diğer yönleri hakkında da bilgi verilecektir.

Anahtar kelimeler: Bayramilik, Kastamonu, Şemsizâde Ailesi, Ahmed Ziyâeddin Efendi.

Abstract

Sufi orders have had an influence on people with regard to understanding and practicing religious teachings. It is known in Sufi literature that all of the Sufi orders that are called "turuk-ı aliyye" have Sufi lodges (tekkes) in the central of Kastamonu. Although it's stated in Diyanet Encyclopedia of Islam that there is no information on Bayramî tekkes, one can find information on this topic in Kastamonu salnames (some kind of annual). İsa Dede, Ahmed Dede and Ali Dede, which are enamored Bayrami sheikhs in Kastamonu, are mentioned in the salname dated 1286 (1869). According to salnames dated 1312/1894, 1314/1896, 1317/1899 and 1321/1903, there are twelve tekkes and fourteen zawayas in Kastamonu from Khalwati, Qadiri, Khalidi, Mevlevi, Sadiyya, Rifâ'i, Jelveti and Bayramiyya orders. Detailed information on these Sufi orders mentioned in these salnames are available in lists. The fact that information on Bayramiyya is not present in all of the salnames is linked to the Bayramiyya's connection with Malamatiyya order.

In the period of enamored Şemsizâde Ahmed Ziyâeddin, who is the last Bayrami sheikh in Kastamonu, Bayramiyya order reached its prime in this province. But, little is known about this Sufi order as it was not active for three consecutive generations before itself, which means there were no representatives of it, and they were isolated from the outer world. However, Ziyâeddin Efendi was not only a sheikh, but also a scholar who led every national and social activity and thus, his influence was spread through anywhere in Kastamonu.

In the declaration that we will prepare, the influence of Bayramiyya on Kastamonu will be studied and then the life and influences of Bayramî sheikh Şemsizâde Ziyâeddin Efendi will be dealt with. How he managed to transform Bayramiyya into an active Sufi order will be discussed. Moreover, the contributions of Şemsizâde family to Bayramiyya and the connection of Bayramiyya in Kastamonu with Naqsbandi and Khalwati orders as well as its similarities with Malamatiyya will be examined. Furthermore, brief information on Ziyâeddin Efendi's life, as well as his family tree will be given.

Key Words: Bayramiyya, Kastamonu, Şemsizâde Family, Ahmed Ziyâeddin Efendi.

Giriş:

Kastamonu merkezinde Halvetîlik ve Nakşibendîlik aktif tarikatlar olduğu için bu ikisinin meczi diyebileceğimiz Bayramîlik¹ kendi içinde hizmeti yürütmenin dışında kapalı kalmıştır. Hâlbuki Bayramîlik Kastamonu'da altı yüzyıldan beri faaliyet göstermiş bir tarikattır. Eldeki verilere göre Hacı Bayram-ı Velî'nin (833/1429-30)² kızlarından birinin ve damadının Kastamonu'da bulunduğu bilgisi kesinlik kazanırsa tebliğ ve irşadın daha eskilere dayanması söz konusu olacaktır.

Kastamonu'daki Bayramîlik'i ailece üstlenerek nesilden nesile bu görevi taşıyan Şemsizâde ailesi ve onlarla akrabalığı olanlar arasından Osmanlı'nın üst düzey bürokratları, parlamenterler, müderris ve şeyhülislamlar yetişmiştir. Bu kimselerin maddi ve manevi gayretleri ile tesis ettikleri hayır müesseseleri ve eserleri günümüze kadar ulaşmış toplumda olumlu bir iz bırakmıştır.

Kastamonu'da Bayramîlik ve Şemsizâde ailesi hakkında elimizdeki ilk eser Abdülkerim Abdulkadiroğlu tarafından kaleme alınmıştır. Bir Kastamonulu olan Abdulkadiroğlu'nun bu eseri meydana getirirken en büyük avantajı bu aileyi elli yıldan beri tanıyor olması ve yine kendi ifadesine göre ailenin atalarından kendilerine intikal eden arşiv belgelerini hiç eksiksiz kendisine takdim ederek bu çalışmaya destek vermeleridir. O da bir akademisyen gözüyle bu belgeleri inceleyip tasnif ederek son devirde Bayramîlik'in Kastamonu'daki durumunu gün yüzüne çıkaran bir çalışmayı bilim dünyasına kazandırmıştır. Böylece bu çalışma, Anadolu'nun diğer şehirlerine nazaran Kastamonu'da Bayramîlik'i daha da belirgin hale getirmiş ve tarikatin Ankara dışına açılan ilk penceresi mahiyetinde olmuştur.³

Bizim bu tebliği sunarken faydalandığımız başlıca kaynak *Kastamonu'da Bayramîlik ve Şemsizâde Ailesi* isimli eser ile *Kasta-*

¹ Bayramiyye'nin tarihçesi hakkında bkz. Bayramoğlu, Fuat ve Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, c.5, s.269-273, İstanbul 1992.

² Hacı Bayram Velî hakkında geniş bilgi için bkz. Azamat, Nihat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *DİA*, c. 14, s. 442-447.

³ Abdulkadiroğlu, Abdülkerim, *Kastamonu'da Bayramîlik ve Şemsizâde Ailesi*, Anıl Matbaa, Ankara 2005, s. 11-13.

monu salnameleridir. Bayramîlik ile ilgili faaliyetlerin yapıldığı ve son Bayramî Şeyhi Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin imamlık yaptığı Atabey Gazi Camii de etrafındaki kabirlerde metfun kişilerle birlikte araştırmamızın konusu olan yerler arasındadır.

Atabey Gazi Camii

Çobanoğulları dönemine ait olan bu camii Kastamonu merkezinin batı yönünde bulunan Kastamonu kalesine yakın Atabey mahallesindedir. Kuzey kapısında yer alan kitabeye göre 1273 senesinde yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴

Mehmet Behçet'in 1341 r. (1925) tarihinde basılan *Kastamonu Asar-ı Kadimesi* adlı eserinin Atabey Camii kısmında caminin mihrabı civarında,

“İyd-i subh-ı vuslata mihr-i celî
Kutb-ı âlem Hacı Bayram Veli”⁵

beytinin yazılı olduğu bir levhadan söz edilmektedir. Levhada ayrıca “Bu camide belirli vakitlerde Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyye'nin özel zikirleri icra edilmekte olduğu için bu camii, Kastamonu'nun içinde bulunduğu zamanın en bakımlı ve ayakta duran bir din binasıdır.”⁶ denilmektedir. Bu örnek bize kanıtlıyor ki Kastamonu'ya Bayramîlik Şeyh Ziyâeddin Efendi tarafından getirilmeyip çok daha eskilere dayanmaktadır. Vakıflarla ilgili evraklar ve muhasebe defterlerindeki 1843, 1882 şeklindeki tarihler Kastamonu'da Bayramîlik'in eskiden beri mevcut olduğuna işaret etmektedir.⁷ Şeyh Ziyâeddin Efendi'nin dedesi Mustafa Sabri Efendi'nin mezarı önündeki levhada -bu zat Bayramîlik'in sükût dönemlerinde yaşamış olmasına rağmen- adının önünde “şeyh” sıfatının bulunması da bunun bir delilidir. Yine Kastamonu'da Bayramîlik'in izlerini ispatlayan bir nokta da şu-

⁴ Atabey Gazi Camii ve Medresesi hakkında geniş bilgi için bkz. Yakupoğlu, Cevdet, *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu, Sinop, Çankırı, Bolu)*, Gazi Kitabevi, Ankara 2009, s. 328, 329, 473, 489, 496, 511, 524, 529; vakıf kayıtları ile ilgili belge örneği için bkz. s. 636.

⁵ Behçet, Mehmet, *Kastamonu Âsâr-ı Kadimesi (Kastamonu Eski Eserleri)*, haz. Musa S. Cihan-gir, Kastamonu Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları, Kastamonu 1998, s. 47.

⁶ Behçet, *Kastamonu Âsâr-ı Kadimesi* s. 47.

⁷ Abdulkadiroğlu, age., s. 145.

dur ki; aslen Taşköprülü olan İstanbul'da yaşayıp vefat etmiş Şeyh Ünsî Hasan Dede (1645-1743) ailesinden söz ederken babasının bir Bayramî şeyhi olduğunu söylemiştir. Safranbolu'da bulunan Kalealtı Dergahı'nda Bayramîlik ayinleri yapıldığını, mahallinde rivayeten söyleyenler ve bilenler vardır.⁸

Abdulkadiroğlu, elinde bulunan ve Şemsizâde ailesine ait şecerenin üzerindeki notlardan yola çıkarak Kastamonu'ya Bayramîlik'i Şeyh Ziyâeddin Efendi'nin getirdiği bilgisini hatalı bulmakta⁹, Ziyâeddin Efendi'den önce üç batın hizmetin akamete uğradığı, sükût dönemleri yaşandığı ve Ziyâeddin Efendi ile yeniden canlandığı bilgisini bu evraka dayalı olarak bizimle paylaşmaktadır.¹⁰ Buna ilaveten, Şeyh Ziyâeddin Efendi'nin çağdaşı ve olayların görgü şahidi Şaire Baharzâde Feride Hanım'ın *Divançesi*'ndeki bir tarih manzumesini de delil olarak getirmektedir. Şiirin baş kısmında "Epey zamandır münhal bulunan postnişinliğe Şemsizâde Ziyâeddin Efendi'nin oturmasından duyulan memnuniyet belirtilmiş, olaya tarih düşülerek belgelenmiştir." Feride Hanım'ın tarih manzumesi şu şekildedir:

"Kutb-ı Aktâb-ı cihan Hacı Bayram Velî (kuddise sırruhu'l-cel'i) hazretlerinin tarikat-ı aliyyesi, nefs-i Kastamonu'da Atabey Gazi Cami-i şerifinde bir hayli senelerdir tatil olmuş idi. Hasbeten li'llahi Teala erkan-ı mezkûreyi ihya buyuran sahibu'l-hayrat, eşraftan el-Hac Mustafa Bey'in hafidi eş-şeyh Hafız Ziya Efendi'nin post-nişinliklerine dair tarih" diyerek uzun bir manzume yazmıştır son iki kıtası şöyledir:

Kıldı erenler himmetin
Yazdı Ferîde tarihin
Cevher gibi olup aziz
Postunda pir ol çok yaşa.
Ömr ü füyuzat(ın) ile
Günden güne ede füzûn

⁸ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 25.

⁹ Bu bilgi bölge için önemli bir eser olan *Paphlagonia*'da geçmektedir. Ahmet Gökoğlu, *Paphlagonia*, Doğrusöz Matbaası, Kastamonu 1952, s. 328.

¹⁰ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 101.

Çün şem-i rûh-ı ceddini
İhyâ eder nûr-ı Ziyâ (1304 r./1886)¹¹

Kesin bilgiye dayanmamakla birlikte menkıbeler doğrultusunda Bayramîlik'i Kastamonu'ya ilk getiren kişinin Atabey Gazi Camii'nin kuzeyinde, yol üzerindeki türbede metfun bulunan İsa Dede olduğu, bu zatın Hacı Bayram-ı Veli'nin halifesi ve damadı olduğu söylenmektedir.¹²

Kastamonu Merkezinde Tarikat Faaliyetleri ve Bayramilik

Şehir kelimesini bir beldenin tüm tarihi ve kültürel hatıralarını yansıtan yer olarak kullanırsak Kastamonu tam manasıyla yaşayan bir şehirdir. Çünkü hem tarihteki yaşanmışlıkları hala üzerinde taşımaktadır hem de ilim ve maneviyat açısından son derece zengin bir mirasa sahip olarak günümüze gelebilmiştir. Bu zenginliğini zamanının büyük bir ilim merkezi olmasından dolayı medreselerine, birçok tarikatın tekke ve zaviyesine ev sahibi olmasıyla manevi büyüklerine ve evliyasına borçludur. Evliyalar şehri diye anılan Kastamonu'da turuk-ı aliyyenin tamamının şubeleri vardır ve salnamelerin bir kısmında¹³ listeler halinde bu tarikatların adları, ayin günleri ve vakitleri, şeyhlerinin, tekke ve dergâhlarının isimleri yazılıdır.¹⁴

1286 r. (1869) tarihli salnamede ilde metfun evliyaullahın önde gelenlerinin adları verilirken Bayramiyye'den İsa Dede, Ahmed Dede, Ali Dede'den söz edilmektedir. 1312 r. (1894), 1314 r. (1896), 1317 r. (1899), 1321 r. (1903) tarihli salnamelerde ise ortak bir ifade ile "Kastamonu'da Tarikat-ı 'Aliyye-i Halvetiyye, Kadiriyye, Halidiyye, Mevleviyye, Sa'diyye, Rufa'îye, Celvetiyye ve Bayramiyye'den on iki dergah, on dört zaviye mevcut olduğu..." kayıtlıdır. Diğer salnamelerde Bayramiyye geçmemektedir. Bunun sebebi, tarikatın Ahmet Ziyâeddin Efendi'den önceki üç batında faaliyetlere ara vermesi, temsilcisinin bulunmaması veya hizmetler

¹¹ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 113.

¹² Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 25-26.

¹³ 1894, 1896, 1899, 1903 tarihli salnameler.

¹⁴ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 23-24.

yürütülse bile dışa karşı gizlenmesidir. Salnamelerin bazısında kelime olarak Bayramîlik geçse de diğerlerindeki gibi mekânlarından ve haftalık ayin günlerinden ve şeyhlerinden söz edilmemektedir. Bu nedenler tarikatın ara ara varlığını gösterse de şehirde fazla aktif olmadığının ya da sükût ve gizlenme dönemlerini yaşadığının bir delili olabilmektedir. Ayrıca Kastamonu'da Nakşîlik'in ve Halvetîlik'in revaçta olması, Bayramîlik'e benzer yönleri bulunan bu tarikatların ilçelerin hepsinde ikisinden en az birinin dergâhının bulunması gibi nedenler, Bayramîlik'i arka plana iten sebepler olmuştur. Kastamonu'nun merkezinde Halvetîlik'in Şa'baniyye kolunun kurucusu olan Şeyh Şa'ban-ı Veli (v. 976/1569) ile öncesinde bu hizmeti yürüten Seyyid Sünneti Efendi metfundur. İlin Kuzyaka Bucağı Ahlat Köyü'nde ise Nakşîlik'i Kastamonu'ya getiren kişi olarak kabul edilen Benli Sultan Şeyh Muhiddin Ebû Şâme (v.1565) hazretleri metfundur. Dolayısıyla Kastamonu bu iki tarikatın güçlü bir merkezi durumundadır. Buna rağmen varlığını sürdüren Bayramîlik çok güçlü olmasa da bilinmektedir. Ama son Bayrami şeyhi Ahmed Ziyâeddin Efendi zamanında belirginliği artmış hatta Kastamonu'da Bayramîlik en parlak dönemini yaşamıştır.

Şemsizâde Ailesi

Şemsizâde ailesi 1250'li yıllardan beri Kastamonu'da yaklaşık iki asırdır bilinen bir ailedir. Bu ailenin Bayramîlik konusundaki hizmetleri ve tesirleri çok büyük olmuştur. Ailenin fertleri sülaleden gelen bir görev aşkıyla hizmeti ayakta tutmaya gayret etmişlerdir. Abdulkadiroğlu, bu aileden kendisine tevdi' edilen evrakları ve belgeleri inceleyerek bu konuda aydınlatıcı bilgiler sunmuştur. Örneğin, tekkenin evrak-ı metrukesi arasında bulunan ve tekkenin kitapları hakkında kısa bilgilerin verildiği bir not, tarikatın ve ailenin bu ildeki eskiliğini belgelemektedir. İlgili metin şu şekildedir:

“Kastamonu eizze-i meşayih ve eşraf-ı kibarından Şeyhzadeler demekle maruf olup altı yüz elli (1252) tarihinden bu zamana kadar silsile-i halefleri mütevasıl ve hala post-nişîn-i erkân-ı tarikat-ı

aliyye-i Bayramiyye Reşadetli Şeyh Ziya Efendi'nin ecdad-ı kiramlarının te'lif ve istinsah tarikiyle cem ettikleri ve Fatih Atabey Gazi Hazretleri türbe-i şerifesi sahasına vaz' ile muhafazasını evlatlarının eslah ve erşedine vasiyyet buyurdıkları kütüb-i mevkufe-i nefiselerin, Fatih hazretlerinin camii şeriflerinde cihet-i vakıftan ve ashab-ı hayır taraflarından mevzu' eşya-yı mevkufedir."¹⁵

Yukarıda yazılı olan belgede 1252 tarihinden bu yana Şemsizâde ailesinin meteselsilen Bayramiyye tarikatının postnişini olduklarını ve Atabey Gazi Camii ve türbesi ile bağlantılarını açıkça ifade etmektedir.

Şemsizâde ailesinin Bayramîlik konusundaki hizmetleri ve tesirleri çok büyük olmuştur. Aile fertleri sülaleden gelen bir görev aşkıyla hizmeti ayakta tutmaya çalışmışlardır. Fakat Kastamonu'da Bayramîlik'in beklenen düzeyde yaygın olup tanınmamasının ya da gizli kalmasının Abdulkadiroğlu'na göre iki büyük sebebi vardır. Birincisi, Nakşibendilik ve Halvetîlikten büyük izler taşıyan ve onların karışımı gibi kabul edilen Bayramîlik, Halvetiyye'nin önemli kollarının merkezi durumunda olan Kastamonu'da belirgin olarak kendini göstermemiştir. Şa'baniyye'nin merkezi Kastamonu'dur. Yine onun alt şubesi olan Çerkeşiyye'nin merkezi Çerkeş, Haliliyye'nin merkezi olan Gerede o tarihlerde Kastamonu'ya bağlı ilçelerdir. Aynı şekilde Halvetiyye'de büyük şeyh kabul edilen Hayrettin Tokadî hazretleri de Bolu'da metfundur. Çevre yerleşim yerlerinden Mudurnu dâhil o zaman bu tarikatın yayıldığı tüm bölge eski Kastamonu topraklarıdır. Safranbolu'da aynı şekilde Kastamonu'dan ayrılan bir belde olarak bu konuda önem arz eder.¹⁶ Bölgede Halvetîlik'in ağırlığını anlamak açısından ve tarikat faaliyetlerinin ne kadar eskilere dayandığını göstermesi bakımından bugün şehirleşmenin tamamen dışında kalmış, Araç ilçesi, Küre-i Hadid köyünün camisindeki halvet odaları güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹⁷

¹⁵ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 25.

¹⁶ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 26.

¹⁷ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 24.

Daha sonra İstanbul'da süratle yayılan, faaliyette birçok şubesi bulunan, padişahların intisab etmesi bakımından birinci sırada yer alan Şa'banîlik, pek çok devlet erkânınca da hüsn-i kabul görmüştür. Nakşibendilik de aynı derecede halk arasında tutulmuştur. Bayramîlik'in Melâmîlik yönü de tarikatın gizli kalmasına etken olmuştur. Şemsizâde ailesinden günümüze korunarak getirilen belgeler Bayramîlik'in diğer tarikatlara göre sosyal yönünün çok daha fazla olduğunu ve halk ile iç içe bir özellik taşıdığını göstermektedir.¹⁸

Şimdi Bayramîlik'in bu yönünü yaşantılarıyla ve hizmetleriyle sergileyen Şemsizâde ailesinin Kastamonu ve çevresindeki etkilerini ve yaptıkları hizmetleri irdeleyelim. Son Şeyh Ahmed Ziyâeddin Efendi, halk arasında “Şeyh Ziya Efendi, Şeyh Ahmed Ziya Efendi, Atabey Şeyhi, Ziya Efendi” gibi isimlerle anılmakta ve yazışmalarda bu adlarla yazılmaktadır. Aileden gelen ve son kuşağın ellerinde bulunan şecerenin üstünde şu not yazılmıştır. “Kastamonu'nun eski hanedanından Şeyhzâde denmekle maruf Atabey Şeyhizâdelerin nisbetini beyan eyler şeceredir. Haseb ve neseb ile iftihar şer'an caiz değildir. Maamafih hasebi zayi etmeyecek hıfz eylemek labüddür.” Şecerenin üzerindeki notlara göz atacak olursak şunları söyleyebiliriz:

“Şeyh Ali Dede” ismiyle başlayan şecerenin üzerinde yazan notlarda “onuncu asrın kibar-ı ricalinden” diye bahsedilen şeyh el-Hac Mustafa Efendi ve sonrasındaki üç kuşakta şeyh lakabı bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan Şeyh Mehmed Şemseddin Efendi'den sonra aile “Şemsizâde” lakabıyla şöhret bulmuştur. Şecerede ifade edildiğine göre, 1185 tarihinde Berat gecesinde vefat eden, aynı zamanda beldenin müftüsü olan Şeyh Mustafa Efendi Atabey Camiinin yukarı kapısında metfundur. Ardından gelen kuşaktaki Şeyh Şemseddin Efendi yine aynı caminin türbesinde metfundur. Ondan sonra gelen Hacı Abdullah Vecihi Efendi'nin de yine Atabey Gazi Türbesinin zîrinde metfun olduğu, hayırsever bir kişi olduğu, Kazancılar Camii'ni yaptırdığı ve vefat tari-

¹⁸ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 26.

hinin 1260 (1844) olduğu bilgisi mevcuttur. Şecerenin devamında yer alan şahısların yine sahibü'l-hayat- vel-hasenat olduklarından, yaptıkları hayırlardan bahsedilmekte bazılarının ise müderris olduğundan söz edilmektedir. 1891 de vefat eden Mehmed Şemseddin Bey'e kadar üç kuşakta şeyhlik bırakılmış muhtemelen takibat sebebiyle gizli kalmıştır. Mehmed Şemseddin Bey'in oğlu Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin isminin altında kendisi ve dönemindeki canlanma hakkında şecerede şunlar yazılıdır. "Kastamonu'da reîsü'l-meşâyih'tir. Bayramîdir. Atabey camiinde seccade-nişîn olup kendilerine gelinceye kadar üç batında şeyhlik bırakılıp bu zat dergâhı sonradan ihya etmiştir."¹⁹

Şecerenin başında yer alan Şeyh Ali Dede yukarıda bahsedilen İsa Dede'den sonra halife olan Ali Dede olması muhtemeldir. Bilindiği üzere İsa Dede'nin de Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesi ve damadı olduğu ihtimalinden söz edilmektedir.

Şemsizâde Şeyh Ahmed Ziyâeddin Efendi

Kastamonu'da Şeyhoğulları olarak bilinen aileye mensup olan Ahmed Ziyâeddin Efendi, Seyyid Mehmed Şemseddin Bey'in oğludur. Aileden gelen Osmanlıca şecerede bu isim Mehmed Bey olarak geçmektedir. Ailenin lakabı son iki yüzyıldır Şemsizâde iken kanundan sonra "Uluoğlu" soyadını almıştır. Ziyâeddin Efendi 1867 doğumludur. İlköğrenimini ve hafızlığını Nasrullah Mektebi'nde tamamlamıştır. Daha sonra Rüşdiye Mektebi'nden mezun olmuştur. Namazgâh Medresesindeki eğitimine devam eden Şeyh Ziyâeddin Efendi, o zaman müftü olan A'mazade Mehmed Emin Efendi'den 1897 yılında icazet almıştır. Ziyâeddin Efendi ledünnî ilmi tahsil edip şeyh olduktan sonra medrese tahsilini tamamlayıp icazet almıştır. Bu duruma delil olarak hocası A'mazade Mehmed Efendi'nin kendisini evine davet etmek üzere yazdığı 27.09.1892 tarihli mektubu verebiliriz. Hocasının bir şeyh olan talebesine hocalık hukuku bir yana gösterdiği nezaket ve karşılıklı hürmet mektupta açıkça görülmektedir. Mektup metni şudur:

¹⁹ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 99-101.

“Reşadetli Efendim Hazretleri! Meclis-i envar-ı füyûzat-ı maneviyeleriyle iktibas-ı Ziya-yı daimi olunmak ve akdemce can u cinanımıza cilve-nüma-yı zuhur olan nefahât-ı kudsiyyelerinin bir kat daha ta'mıkına muvaffakiyet hasıl olmak üzere yarınki Salı günü saat dokuz raddelerinde hane-i daiyanemi teşrife râğbet buyurulması bilhassa temenni olunur...”²⁰

Ziyâeddin Efendi'nin medrese eğitimine ara vermiş ve sonradan tamamlamış olmasının sebebi, seyr ü sülûkünü tamamlamak üzere tarikatın genel merkezi olan Ankara'ya giderek bir yıl süreyle orada eğitim almış olmasıdır. Elde bulunan 5.4.1889 tarihli Mürûr Tezkiresi bu konuyu aydınlatmaktadır.²¹

Şeyh Ahmed Ziyâeddin Efendi Ankara'dan Kastamonu'ya döndükten sonra Atabey Camii'nde tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar, Pazar akşamları Bayramîlik tariki üzere ayinler yapmıştır. Kendisinin Ankara'da, yanında aralıksız bir yıl kalarak hilafet aldığı Bayramî şeyhi Abdülhamid Baba'dır. Bu bilgi tarihi belgelere daha uygundur. Hem mürur tezkiresindeki tarih hem de Abdülhamid Efendi'nin takip eden dönemde Ziyâeddin Efendi'ye yazdığı iki mektup eldeki veri olarak bu bilgiyi doğrulamaktadır. Bu mektuplardaki hitaplar da delil niteliğindedir. Mektupların yazıldığı 1890 ve 1892 tarihlerinde de yine Şeyh Abdülhamid Baba'nın görevi başında olduğu bilinmektedir. Abdulkadiroğlu tarafından Fuat Bayramoğlu'nun *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı-Soyu-Vakfı* adlı eserine dayanarak, eserin birinci cildinde geçtiğini ifade ettiği şecereye göre Şeyh Ziyâeddin Efendi'nin hilafet aldığı Bayramî şeyhi, Şeyh Mehmed Tayyib Baba-III olarak görünmektedir. Abdulkadiroğlu o şecerede ailenin bir koldan devam ettirildiğini, akrabalık kollarının dâhil edilmediğini söylemiş ve yukarıdaki gerekçelere dayanarak bu bilgiyi doğru bulmamıştır.²²

Ahmed Ziyâeddin Efendi müderrisliği ve daha sonraki yıllar Atabey Gazi Camii imam hatipliği gibi görevleri bir yana, Osmanlı'nın son devirlerinde aralıksız İdare Meclisi Azalığında; Meşrutiyet ve

²⁰ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 106.

²¹ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 107-108.

²² Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 109.

Cumhuriyet devirlerinde Kızılay, Çocuk Esirgeme ve benzeri hayır müesseselerinin aza ve reisliğinde bulunmuştur. En büyük hizmeti İstiklal Savaşı esnasında görülmüştür. Atatürk'ün Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurması üzerine, Kastamonu'da da beş kişiden kurulan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin başkanlığına seçilmiş; bu cemiyetin Halk Partisine dönüşmesine kadar aralıksız görevini sürdürmüş ve büyük hizmetlerde bulunmuştur. İstiklal Savaşında gösterdiği fedakârlık ve kahramanlıktan dolayı İstiklal madalyası ile taltif edilmiştir. Halen Anıtkabir'in İstiklal Savaşı Müzesi'nde Niksar Redd-i İlhak Cemiyeti ve Bolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Başkanlarıyla birlikte Kastamonu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti başkanı sıfatıyla Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin fotoğrafı da yer almaktadır. Şeyh Ziyâeddin Efendi o dönemde aynı zamanda Çocuk Esirgeme Kurumu Kastamonu Şubesi Başkanıdır. Bu hizmetleri bize aktaran Abdulkadiroğlu, Ziyâeddin Efendi'nin kişiliği hakkında şunları söylemektedir: “Bütün hizmetlerini hiçbir maddi karşılık beklemeden yapan Ahmed Ziyâeddin Efendi mutaassıp biri değildi. Fazileti, temiz ve dürüst ahlakı, aşırı derecede cömertliği ile tanınmıştı. O fakir ve muhtaçlara hep yardımcı olmuştur. Esasen içlerinde bizzat bulunmakla gurur duyduğu anlaşılan değişik boyutlu vakıf hizmetlerinin altında yatan da bu duygulardan başkası değildir.”²³

Şeyh Ziyâeddin Efendi Kastamonu'da ilmî ve dinî kimliğinin yanı sıra yardımsever, vatanperver ve toplumun ihtiyaç ve sorunlarına daima çözüm arayan, sözü dinlenen itibarlı bir kişilik olarak bilinmektedir. Aileden intikal eden evraklardan Abdulkadiroğlu bu sonuca varmıştır. Evrakların içerisinde müderris kimliği ile vilayet Maarif Müdürlüğü tarafından okullardaki çeşitli sınavlara mümeyyiz sıfatıyla çağırıldığına veya ödül törenlerine ya da imtihan jüriliğine davet edildiğine dair belgeler mevcuttur. Şeyh Ziyâeddin Efendi'nin görevlerinden biri de “Nakîbü'l-eşraf Kaymakamlığı"dır. Peygamber soyundan gelenlerin işlerini yürütmek için hükümet tarafından taşrada bu işlerle görevli kimselelere Nakîbü'l-eşraf Kaymakamı denirdi. Bu görev de Ziyâeddin

²³ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 114.

Efendi'nin onurla yaptığı hizmetlerdendir. Kastamonu Vilayeti Tahrirat Müdüriyetinden Ziyâeddin Efendi'ye gönderilen bir davet yazısında “Bayrâmî Dergâh-ı Şerîfi Seccade-nişîni ve Nakîbü'l-eşraf Kaymakamı Faziletli Ziyâeddin Efendi Hazretleri'ne...” hitabı vardır.²⁴ Böyle bir Resmî yazı onun bu görevi fiilen yaptığını göstermenin yanında kendisine hitaben yazılan bütün resmî ve gayr-ı resmî evrakta Bayramî dergâhı postnişini olduğuna vurgu yapılması, Ziyâeddin Efendi'nin bu kimliğiyle o dönemde ne kadar şöhret bulduğunu göstermektedir.

Kastamonu ve çevresinde Ziyâeddin Efendi, diğer tarikat şubelerinin halifeleri arasında en gençlerinden biri olmasına rağmen Reîsü'l-meşâyih (Şeyhlerin reisi) kabul edilmiş bu yetki ile hilafet törenlerini yönetmiştir. Bu törenlerden birisi de Nakşîlik'in Halidiyye kolunun son şeyhi olan ve aynı zamanda Nasrullah Camii başımam-hatibi Hacı Nureddin Karasu'nun hilafet tacı giyme merasimidir ki Ziyâeddin Efendi bu törene Reîsü'l-meşâyih olarak başkanlık etmiştir.²⁵

Atabey Gazi Dergâh Camiine genç yaşta Şeyh olan Ziyâeddin Efendi aynı zamanda encümen reisidir. Herkes tarafından sevilen bir insandır. İyi derecede Farsça bilmektedir. Hakkında yazılan hatıralarda geçtiğine göre Bayram sabahları bu camide Türkçe ve Farsça vaaz verdiği ve bu esnada caminin dolup taşıdığı anlatılmaktadır. Yine Ziya Efendi'nin sabah namazlarından sonra dervişleriyle evrad okuduğu, Cuma akşamları kendine ait konağında dervişlere yemek verdiği, Bayramlarda halkın kendisini ziyarete geldiği, şehrin müftüsünün ve diğer hocaların devamlı suretle ziyaretinde bulundukları yakınlarının hatıralarında nakledilmektedir.²⁶

Değerlendirme

Kaynak olarak kullandığımız Abdülkerim Abdulkadiroğlu'nun Şemsizâde ailesinin yeni nesil fertlerinin (Boyacıoğlu Ailesi) ec-

²⁴ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 120.

²⁵ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 130-131.

²⁶ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 135.

dadından kalan bütün belgeleri kendisine vermesiyle oluşturduğu *Kastamonu'da Bayrâmîlik ve Şemsizâde Ailesi* adlı eser bu konuda elimizde bulunan ilk ve önemli bir çalışmadır. Eser, hem Bayrâmîlik'in son dönemde Kastamonu'daki etkisini hem de Şemsizâde ailesinin son iki asrı kapsayan Kastamonu'ya ve bu tarıkata hizmetlerini özellikle de Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin son şeyh olarak ortaya koyduğu büyük özveriye ve önemli hizmetleri belgelerle göz önüne sermektedir. Bu köklü ailenin ve asırları kapsayan tarikat hizmetlerinin arkasında önemli bir gelir kaynağının olduğunu onlara ait vakfiye metinlerinde görmekteyiz. Örnek olarak bazılarının isimlerini verecek olursak; Atabey Gazi Camii'nin Kastamonu merkez Pırlaklar Mevkii'nde, Kuzyaka, Göl, Akkaya nahiyeleri ile Taşköprü İlçesi'nde gelir arazileri; il merkezinde bazı dükkânlar, vakıf hamamı, Akkaya/Elmayakası köyünde vakıf hanı olan Atabey Hanı bunlardandır.²⁷

Şemsizâde Ahmed Ziyâeddin Efendi kendisine kalan bu mirasın bir kısmını tamamen hayır olarak bağışlamış, maddi varlığını hep hayır hizmetlerine sarf etmiştir. Toplumda bu kadar seviye sayılmasının sebeplerinden biri de bu olsa gerektir. Halvetîlik ve Nakşîlik'in bu kadar güçlü ve yaygın olduğu bir bölgede Bayrâmîlik'i bu derece ön plana çıkarması adeta geçmişten daha parlak bir dönem yaşatması Şeyh Ziyâeddin Efendi'nin halkın hizmetine koşturan, millî ve toplumsal dertlere çare arayan sosyal ve duyarlı kişiliğine hamledilebilir. Bayrâmîlik'in fütüvveti öngören bir tarikat olduğunu Ahmed Ziyâeddin Efendi bizzat çalışmaları ve gayretleriyle sergilemiştir. Onun ve ailesinin Kastamonu'daki etkileri ve Bayrâmîlik üzerine günümüze kadar gelen ve aileden intikal eden evrak ve belgeler tamamıyla ilim dünyasına aktarılabilmiş değildir. Bundan sonra yapılacak çalışmaların bu konudaki eksiklikleri tamamlayıcı nitelikte olacağını ümit ediyoruz.

Kaynakça

1312 Kastamonu Vilayet Salnamesi, Kastamonu Vilayet Matbaası, Kastamonu 1312/1894.

²⁷ Abdulkadiroğlu, *age.*, s. 136-147.

- 1314 Kastamonu Vilayet Salnamesi, Kastamonu Vilayet Matbaası, Kastamonu 1314/1896.
- 1317 Kastamonu Vilayet Salnamesi, Kastamonu Vilayet Matbaası, Kastamonu 1317/1899.
- 1321 Kastamonu Vilayet Salnamesi, Kastamonu Vilayet Matbaası, Kastamonu 1321/1903.
- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim, *Kastamonu'da Bayrâmîlik ve Şemsizâde Ailesi*, Anıl Matbaa, Ankara 2005.
- Azamat, Nihat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *DİA*, c. 14, s. 442-447.
- Bayramoğlu, Fuat ve Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, c.5, s.269-273, İstanbul 1992.
- Behçet, Mehmet, *Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi (Kastamonu Eski Eserleri)*, haz. Musa S. Cihangir, Kastamonu Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları, Kastamonu 1998.
- Gökoğlu, Ahmet, *Paphlagonia*, Doğrusöz Matbaası, Kastamonu 1952.
- Yakupoglu, Cevdet, *Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu, Sinop, Çankırı, Bolu)*, Gazi Kitabevi, Ankara 2009.

İSTANBUL'DA BAYRAMÎ ŞEYHLERİNİN POSTNİŞİN OLDUĞU TEKKELER VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUMLARI

Dervish Lodges Having Bayrami Sheikhs Of Istanbul And Their Current Conditions



Doktora Öğrencisi
MEHMED AKİF KÖSEOĞLU
Ankara Üniversitesi

Öz

İstanbul'un fethine katılan tasavvuf ehli arasında Bayramîler de yer almaktaydı. Hacı Bayram-ı Velî'nin baş halifesi Akşemseddin fetih öncesi ve sonrasında Fatih Sultan Mehmed'in yakınında yer almıştı. Bunun yanında Şeyh Seyyid Bedreddin (Kızılca Bedreddin), Molla Zeyrek, Eyyûb Sultan Türbedarı Yusuf Baba, Edhem Baba ve kardeşi Ferruh Dede İstanbul'a gelen Bayramiyye'ye mensup meşâyihdandı. Bugün Fatih'teki Zeyrek semtine ismini veren Molla Zeyrek, İstanbul'un fethi sonrasında Pantokrator Manastırı'nda açılan ilk medresenin müderrisi olmuş, Akşemseddin ise yanında kurulan tekkede bir süre şeyhlik yapmıştı. Sultan II. Bayezid'in saltanata geçmesiyle birlikte İskilip'ten İstanbul'a davet ettiği Şeyh Yavı Muhyiddin Muhammed Efendi için bugünkü Yavuz Selim semtinde bir tekke inşa ettirmişti. 17. yüzyılın ortalarında şehre gelen Bolulu Himmet Efendi ve Himmetzâdeler ailesi vasıtasıyla Bayramiyye'nin Himmetiyye kolu birçok tekkede temsil edilmeye başlandı. 2. devre Melâmîleri de denilen Bayramî-Melâmîleri, Pir Ali Aksarayî'nin halifeleri vasıtasıyla 16. yüzyılın ortalarından itibaren açılan tekkelerde şeyhlik yapmış, cami vaazları vasıtasıyla İstanbul halkının teveccühünü kazanmıştır. Ancak bu vaazların Şer'i mercilerce kovuşturmaya tabi tutulması ve bazı Melâmî müşidlerinin idam cezasına çarptırılması, Melâmîlerin başka tarikatlar içerisinde veya devlet memuriyetlerinde kendilerini gizlemelerini beraberinde getirdi. 1925'te tekkelerin seddolanduğu dönemde de gerek Bayramiyye'nin Himmetiyye koluna mensup gerekse Bayramî-Melâmîlerinin şeyhlik yaptığı tekkeler mevcuttu. Tebliğde İstanbul'un fethinden 20. yüzyıla kadar İstanbul'da faaliyet göstermiş Bayramî şeyhleri ve postnişin oldukları tekkelerin günümüzdeki durumları konusundaki bilgiler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İstanbul Tekkeleri, Bayramî, Bayramiyye, Melâmî, Hacı Bayram Velî

Summary

Among the sufis attending the conquest of Istanbul, there were many Bayramî dervishes. Before and after the conquest, Akşemseddin, the chief khaliph of Hacı Bayram Veli, had a close relationship with Fatih Sultan Mehmed. Furthermore, Seyyid Bedreddin (Kızılca Bedreddin), Molla Zeyrek, Tomb keeper of Eyyûb Sultan Yusuf Baba, Edhem Baba and his brother Feruh Dede were first coming Bayramî sheikhs to Istanbul. Molla Zeyrek, giving his name to the Zeyrek district in Fatih, was the first professor of Istanbul's first Islamic school being opened in the Pantokrator Monastery. Akşemseddin, also was the sheikh of a dervish lodge located next to this Monastery. Sultan Bayezid II invited Sheikh Yavsi Muhyiddin Muhammed Efendi from Iskilip, Çorum to Istanbul and built a new dervish lodge in Yavuz Selim district. Himmetiyye branch of Bayramiyye had been represented in a lot of dervish lodges by Himmet Efendi of Bolu and his companions coming to Istanbul, in the middle of the 17th century. Bayramî-Melamîs, especially disciples of Pir Ali of Aksaray started to be sheikh of different lodges after the middle of 16th century and won the favor of people living in Istanbul by mosque sermons. But, these sermons drew reaction of state authorities and some Melamî sheikhs were sentenced to death. Because of that, most of Melamî sheikhs were hidden in the different dervish lodges belonging to different tariqas or worked as a civil servant hiding their opinions. When the dervish lodges were closed by a Law in 1925, there were some Bayrami lodges belonging to both Bayramiyye-Himmetiyye and Bayramiyye-Melamiyye. In this paper, from the conquest of Istanbul untill 20th century, information about Bayramî sheikhs and today's conditions of Bayramî dervish lodges will be given.

Key Words: Istanbul dervish lodges, Bayrami, Bayramiyye, Melami, Hacı Bayram Veli

Dibāce

Hacı Bayram-ı Velî, Somuncu Baba lâkabıyla bilinen Şeyh Hamid'in (Hamidüddin-i Aksarayî) sohbet halkasına dâhil olup tasavvufî terbiye almış, ictihadiyla Bayramiyye adıyla bir tarikat ortaya çıkmıştır. 833/1429 yılında vefat eden¹ Hacı Bayram-ı Velî'nin tesis ettiği günümüzde Ankara'nın Ulus semtinde bulunan tekkede kendi soyundan gelen şeyhler 1925 yılına kadar Bayramiyye tarîkatini erkânını sürdürmüşlerdir. Hacı Bayram-ı

¹ Taşköprüzâde Ahmed ibn Mustafa (ter. Mecdî Efendi), *Şakâik-i Nu'māniyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1269, s.77

Velî'nin baş halifesi Akşemseddin İstanbul'un fethi öncesinden itibaren Fatih Sultan Mehmed'in yanında bulunmuştur. Hacı Bayram-ı Velî'nin bir başka halifesi Şeyh Seyyid Bedreddin (Kızılca Bedreddin) fetihten 2 sene, Rumeli Hisarı inşa edilmeden 1 sene evvel vefat ederek Şehidlik Dergâhı hazîresine defnedilmiştir. h.855 tarihli muahhar şâhidesi kırık dâhi olsa günümüze ulaşmıştır. Eyyûb Sultan Türbedârı Baba Yusuf Bayramî (v.918/1512), İstanbul'un fethinde bulunmuş Hacı Bayram-ı Velî halifelerinden olup Bayezid Camii inşa edilince cami şeyhliğine tayin edilmişti². İstanbul'un fethinden hemen sonra ilk medrese Pantokrator Manastırı'nda kurulmuş, Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesi Molla Zeyrek (v.912/1506) de müderris olarak tayin edilmişti. Günümüzde türbeleri Eyüp'te bulunan Edhem Baba ve kardeşi Ferruh Dede İstanbul'a gelen Hacı Bayram-ı Velî'nin halifelerindendi³. Akşemseddin ve Kızılca Bedreddin'den itibaren İstanbul tekkelerinde Bayramî şeyhleri postnişîn olmuş; Şemsiyye, Himmetiyye ve Melamiyye kollarından birçok şeyh 1925'te tekkeler seddolanana kadar halkı irşad etmişlerdir.

İstanbul tekkelerine dâir muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı tek bir tekkeyi tanıtmayı amaçlarken bir kısmı da birçok tekkeyi bir araya getirerek belli bir bölgedeki veya belli bir tarikata mensup tekkeleri açıklamaktadır. İhtifalci M. Ziya'nın *Yenikapı Mevlevîhânesi*, Ayşegül ATABEY'in *Eyüp Tekkelerinin Mevcut Durumunun Değerlendirilmesi ve Sertarikzâde Tekkesi İçin Restorasyon Önerisi*, Sema ÖZEN'in *Beyoğlu Bölgesi Tekke Yapıları'nın Mevcut Durumunun Saptanması ve Turabi Baba Tekkesi'nin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi*, Nurcan ALTUĞ'un *18. Yüzyıl Tekkeleri ve Şeyhülislam Tekkesi*, Mehmet ULUKAN'ın *Afife Hatun Tekkesi Restorasyonu Projesi*, Kamil BÜYÜKER'in *II. Abdülhamid Han'ın Şeyhi Şeyh Muhammed Zafir Efendi ve Ertuğrul Tekkesi*, Günay KUT ve Ethem ELDEM'in *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı*

² Hâfız Hüseyin bin el Hac İsmail Ayvansarayî, *Mecmuâ-i Tevârih-i Ayvansarayî*, 1179, Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, No:1565, vr.29b

³ Fuat BAYRAMOĞLU, *Hacı Bayram-ı Velî-Yaşamı, Soyu, Vakfı*, c.1-2, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989, s.56

Mezar Taşları, Rıdvan ÖZDİNÇ'in *Beşikçizâde Tekkesi* isimli çalışmaları tek bir tekkeye odaklanan yayınlara örnektir. A. Nezihi GALİTEKİN tarafından yayımlanan *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul* isimli eserde 1823, 1840, 1870, 1890 ve 1919 yıllarında tertib edilmiş muhtelif tekke listeleri araştırmacılara sunulularak önemli bir hizmet yapılmıştır. M. Nermi HASKAN'ın *Eyüpsultan Tarihi* ve *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* isimli kitapları, Salim BOSTANCIOĞLU'nun *Üsküdar Dergâhları*, Erkan ÖVÜÇ'ün *Bir Osmanlı Sokağının Tasavvuf Merkezli Tahlili: Üsküdar İnadiye Caddesi Örneği* belli bir coğrafi bölgede yer alan tekkeleri esas alan çalışmalardır. Mustafa Salim GÜVEN'in *Ebu'l Hasan Şazili ve Şazililik*, Nazif VELİKAHYAOĞLU'nun *Sümbülüyye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi*, Mehmet Cemal ÖZTÜRK'ün *Şeyh Nureddin Cerrahi ve Cerrahilik Tarikatı*, Adalet ÇAKIR'ın *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r Riyazi'l Aliye Adlı eserinin Işığında Anadolu'da Kadirilik*, Derya BAŞ'ın *Seyyid Ahmed el Bedevi, Tarikatı ve İstanbul'da Bedevilik* ve Fatih KÖSE'nin *İstanbul Halveti Tekkeleri* isimli çalışmalarında ise İstanbul'daki belli bir tarikata bağlı tekkeleri bir arada bulmak mümkündür. Tabîbzâde Mehmed Şükrî'nin 19. yüzyıl sonlarında hazırlanan *Mecmuâ-i Tekâyâ* isimli eseri, belli başlı tekkeleri ve burada postnişîn olmuş şeyhleri topluca veren kapsamlı bir çalışmadır. Kâdirihâne şeyhi A. Muhyiddin Efendi'nin Meclis-i Meşâyih Reisiyken tekke şeyhlerinden aldığı bilgilerle 20. yüzyıl başlarında oluşturduğu *Tomâr-ı Tekâyâ*, şeyhlere ait detaylı bilgiler vermesi ve çok sayıda tekkeyi ihtiva etmesi bakımından bu konudaki en önemli referans kaynağını oluşturmaktadır. Cemaleddin Server (REVNAKOĞLU) ÜSTÜN-BAŞOĞLU hayatı boyunca tekke tarihi üzerine çok önemli bilgi ve belgeleri toplamak suretiyle güzel bir arşiv oluşturmuş, ancak bunlardan az bir kısmını yayımlama imkânı bulmuştur. Arşivinin korunabilen kısmı günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Buradaki 300'ü aşkın dosyada İstanbul tekkelerine ilişkin önemli bilgiler yer almaktadır. M. Baha TANMAN tarafından 1990 yılında hazırlanan *İstanbul Tekkeleri'nin Mimari ve Süsleme Özellikle-*

ri başlıklı doktora tezinde 100 tekkenin mimarî özellikleri anlatılırken o dönemde hayatta olan şeyh aileleriyle de görüşülmek suretiyle birinci elden bilgilere yer verilmiştir. Bu çalışmada mimarî çizimler geniş ölçüde yer alırken tekkelerde postnişin olmuş şeyhlerin listeleri ve hayat hikâyeleri yeterince anlatılmamıştır. Sayısı 500'e yaklaşan İstanbul tekkelerinin yüzde 20'si bu çalışmada yer bulmuştur. TANMAN, Tarih Vakfı İstanbul Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Osmanlı Uygarlığı gibi kaynak eserlerin içinde doktora tezinden yararlanarak bölümler yazmıştır. Mustafa ÖZDAMAR tarafından ilk defa 1994 yılında yayımlanan *Dersââdet Dergâhları* isimli kitap da bu alanda yapılmış önemli bir çalışmadır. 475 tekkeye ilişkin kısa bilgiler içeren bu çalışmada tekkelerin konumlarına ilişkin verilen ada ve parsel bilgileri araştırmacılara yön gösterici olmaktadır. Ancak tekkelerde vazife yapan şeyhlere ilişkin bilgiler için genellikle Tabîbzâde M. Şükrî'nin Mecmuâ-i Tekâyâsı'ndan yararlanılıp başka kaynaklardaki daha güncel bilgilerden fazla yararlanılmadığı, bazı tekkelerin de birden fazla isminin bulunması göz ardı edilerek farklı tekkelermiş gibi listeye ilave edildiği dikkati çekmektedir. Esin DEMİREL İŞLİ tarafından 1998 yılında hazırlanan *İstanbul Tekkeleri Mîmârisi, Eklentileri ve Restorasyonu* başlıklı doktora tezi de mimarlık temalı bir çalışma olup A. Muhyiddin Efendi'nin Tomâr-ı Tekâyâsı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki 1341 tarihli Defter'in kullanılması suretiyle önceki kaynaklarda bulunmayan bazı detay bilgiler ilim camiasına tanıtılmıştır. Ancak bu çalışmada da tekkelerin şeyhleri ve biyografileri pek yer bulmamıştır.

İstanbul'daki Bayramî şeyhlerinin postnişin olduğu tekkelerin bir araya getirilip tarihleri ve günümüzdeki durumlarının anlatıldığı bir kitap veya makaleye rastlanmamıştır. 1256/1840 yılında yayımlanan *Âsitâne-i Aliyye ve Bilâd-ı Selâse'de Ka'in El-an Mevcud ve Muhterik Olmuş Tekyelerin İsim ve Şöhretleri ve Mukabele-i Şerîfe Günleri* listesinde 9 tekke, 1307/1890 tarihli Mecmuâ-i Tekâyâ'da 4 tekke, 1337/1919 tarihli Rehber-i Tekâyâ'da 6 tekke Bayramî tarikatına bağlı olarak gösterilmiştir. Mehmed Ali Aynî'nin tek-

keler seddolanmadan hemen önce 1924 yılında yayımlanan Hacı Bayram Velî isimli eserinde 1840 tarihli listedeki 9 tekkenin isimleri verildikten sonra 1924 yılına bu tekkelerden ikisinin ulaşabildiği belirtilmektedir⁴. Tebliğimde Bayramî icazetine sahip şeyhlerin İstanbul'da postnişîn olduğu 30 tekkenin tarihi ve binalarının günümüzdeki durumları hakkında bilgiler verilmiştir.

1. Şehidlik Tekkesi

A. Süheyl ÜNVER, Ebûbekir Feyzî'nin Hulâsatı Ahvali'l-Buldân isimli eserinden naklen Kızılca Bedreddin'in Hacı Bayram'ın halifesi olduğunu ve İstanbul'un fethi esnasında vefat ettiğini aktarmaktadır⁵. Nitekim 1990'lı yıllara kadar Rumeli Hisarı üstündeki Şehidlik Dergâhı haziresinde duran muahhar kabir şâhidesinde "Akşemseddin'in rufekâlarından es Seyyid eş Şeyh Bedreddin ibn-i es Seyyid eş Şeyh Mahmud ibn-i es Seyyid eş Şeyh Mustafa k.s., sene 855" olarak yazılıdır⁶. Bu tarih İstanbul'un fethinden 2 sene evvele tekabül etmektedir. Rumeli Hisarı ise 1452 yılının Mart ve Ağustos ayları arasında inşa edilmiştir⁷. Şeyh Bedreddin bin Şeyh Mahmud Efendi'nin burada ne kadar bulunduğu, bugünkü manada bir tekke binası olup olmadığı veya buradaki taşın bir hürmete binaen mi konulduğu hususu şimdiki bilgilerimizle bir muammadır. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesi'nde Şehidlik Tekkesi'nden söz edilmezken Rumeli Hisarı'nın sahil kesimindeki Durmuş Dede Tekkesi'nin türbedarlarının fukarâ-yı Bektaşîyândan olduğu yazılmaktadır. Sonraki 300 yıllık dönemdeki tekkenin şeyhlerine dair bir liste bulunmamaktadır. Tekke bu süreçte Bayramiyye'den Bektaşîyye'ye intikal etmiş, Ali Baba tarafından 1178/1764 yılında bir vakfiye tesis edilmiştir⁸. Ali Baba 1180/1766 yılında vefat etmiş olup hazîreye

⁴ Mehmed Ali Aynî (haz. H. Rahmi YANANLI), *Hacı Bayram Velî*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, Mayıs 2015, s.213

⁵ A.Süheyl ÜNVER (haz. İ. KARA), *İstanbul Risaleleri*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, c.5 s.238

⁶ Bu kabir şâhidesinin 4 dilimli elifi tacı kırılıp kaybolmuş, gövde kısmı ismi bir depoda muhafaza edilmektedir.

⁷ Günay KUT-Edhem ELDEM, *Rumeli Hisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul, 2010, s.16

⁸ Fahri MADEN, Şehitlik Tekkesi ve Şeyh Ali Baba Vakfıyesi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî*

defnedilmiştir. Tekke hazîresindeki şâhidelerden yola çıkarak Lüleci Seyyid Hasan Baba (v.1192/1778), Hisarlı Seyyid Ahmed Baba (v.1198/1784) ve Mazlum Mustafa Baba'nın (v.1227/1812) bu tekke de postnişîn oldukları düşünülebilir. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı lağvedilirken Bektaşî Tekkeleri'nin kapatıldığı esnada Mahmud Baba, Şehidlik Tekkesi'nin şeyhiydi. Kütahya'ya sürgün edilen Mahmud Baba, meslek-i kadîmeden (Bektaşilikten) vazgeçtiğini Nakşibendilik'e dahil olduğunu beyan edip affını talep etmiş, bu şekilde 1832'de affedilerek İstanbul'a dönebilmiştir⁹. Sultan Abdu'l-mecid'in tahta geçişi sonrasında Bektaşîlere yönelik baskıların azalması sonucu, 25 yıla yakın metruk halde kalan tekke, muhtemelen İsmail Baba (v.1272/1855) tarafından yeniden uyandırılmıştır. Mahmud Baba'nın oğlu Mehmed Abdu'n-naî Baba'nın (v.1330/1912) şeyhliğinde en parlak dönemini geçiren tekkenin son şeyhi Abbas Nüzhet BABA'dır (v.1975).

Şeyh Nafî Baba'nın kızı Fatma Hayriye'nin oğlu Hüseyin Hulusi PEKTAŞ (1884-1970), 1935'te Robert Kolej'e müdür olmuş, artık harap duruma düşen tekke yapılarından çoğunu yıktırmıştır¹⁰. Çitlerle çevrili arazi ise zamanla gecekondularca işgal edilerek Rumelihisarüstü Mahallesi oluşmuştur. Günümüzde tekke arsası ve haziresi Boğaziçi Üniversite kampüsü sınırları içerisinde. Şehidlik Tekkesi Mezarlığı ile Dua Tepesi'nin restorasyonu amacıyla Kültür Bakanlığı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve Boğaziçi Üniversitesi arasında 22 Kasım 2006 tarihinde bir protokol imzalanmıştır. Tekke binası geçmiş resimlerden yararlanarak 2015 yılında yeniden inşa edilmiş olup Boğaziçi Üniversitesi bu binayı araştırma merkezi olarak kullanmayı planlamaktadır.

2. Akşemseddin (Semerci İbrahim Efendi) Tekkesi

Fatih İlçesi, Zeyrek Mahallesi (eski Sinan Ağa Mahallesi) İtfaiye Caddesi, İbadethane Sokağı, 2421 ada 3 parsel'de yer almaktay-

Araştırma Dergisi, 2013, sayı:65 ss.185-210

⁹ Günay KUT-Edhem ELDEM, Rumelihisarı Şehidlik Dergâhı Mezar Taşları, s.49

¹⁰ İbrahim Ethem Gören, Mehmet Nafî ARTEMEL ile röportaj: Rumelihisarı'nın silüeti bozuluyor, *Dünya Bülteni*, 19.4.2012

dı. Bizans İmparatoru II. İoannes Komnenos (1118-1143) tarafından yaptırılan Pantokrator Manastırı, fetih sonrasında Fatih Sultan Mehmed tarafından camiye çevrilmiş ve burada İstanbul'un ilk medresesi faaliyete geçirilmiştir. Medresenin ilk Müderrisi olan Molla Mehmed Zeyrek, Hacı Bayram-ı Velî'nin yanında yetişmiştir¹¹. Duvara asılı olarak duran muahhar kitabede ilk defa Şeyh Akşemseddin'in buradaki makamda bulunduğu yazılıdır. Ayvansarayî'nin *Vefeyât*'ında da Zeyrek Camii'nde sâkin olduğu ifade edilmektedir¹². 17. başlarında yazılmış bir Bayramî menâkıbnamesinde, Sultan Mehmed'in fethin gecikmesi sebebiyle sinirlenip Akşemseddin'in çadırını basıp iplerini kesmesinden incindiği ve Edirne cânibine gidip bir viranede inzivaya çekildiği anlatılmaktadır¹³. Fetihden sonra İstanbul'da fazla kalmayan Akşemseddin, Göynük'e göçmüş ve orada 863/1459 yılında¹⁴ vefat ederek Süleyman Paşa Camii yanına defnedilmiştir. Zeyrek'teki tekkede Nakşibendiyye'nin Ahrariyye kolunu tesis eden Şeyh Ubeydullah Ahrar'dan hilafet alan Şeyh Abdullah İlahî, Sultan II. Bayezid döneminde irşad ile meşgul olmuştur¹⁵. Şeyh Abdullah İlahî de rotasını Rumeli'ne çevirmiş ve bugün Yunanistan sınırları içinde kalan Yanica'da (Vardar Yenicesi) irtihal etmiştir¹⁶. Halvetiyye'nin Cemaliyye kolundan Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi'nin (v.960/1552) ve Celvetiyye'den Şeyh Zâkirzâde Abdullah-ı Bîçare Efendi'nin (v.1068/1658) bu tekkede postnişin olduğu tarihî kaynaklarda kayıtlıdır¹⁷. Tekkenin 19. asırdaki şeyhlerine dair bilgiler daha detaylı olarak bilinmektedir. Geredeli Semerci İbrahim Efendi (v.1247/1831) ile başlayan ve 1925'e kadar süren dö-

¹¹ Taşköprizâde, age, s.132

¹² Hâfız Hüseyin Ayvansarayî (haz. Ramazan EKİNCİ), *Vefeyât-ı Ayvansarayî*, Buhara Yayınları, İstanbul, 2013, s.78

¹³ Zehra HAMARAT (haz.), *Bayramiyye Tarikatı Menakıbı, Hacı Bayram Veli ve Halifeleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s.42

¹⁴ Ayvansarayî'nin *Mecmuâ-i Tevârih*'inde vefat tarihi 5 Cemaziyyü'l-âhir 863 verilirken *Vefeyât*'ında 5 Cemaziyyü'l-evvel 863 verilmektedir.

¹⁵ Ayvansarayî Hüseyin Efendi/Alî Satı Efendi/Süleyman Besim Efendi, (haz. A. Neziha GALİTEKİN), *Hadîkatü'l Cevâmi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001, c.1 s.118

¹⁶ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya-yı Ebrâr fî Şerh-i Esmâ-ı Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, c.2 s.29

¹⁷ Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, Taksim Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K.75 ve Ekleri, vr.12a; Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.3 s.31

nemde Halvetiyye'nin Şa'bāniyye kolunun erkânı tekkede tatbik edilmiştir. Kuşadalı İbrahim Halvetî'den feyz alan Hacı Kayyım (veya Müezzîn) Efendi'nin buradaki Kilise Camii'nde müezzinlik ve kayyım olarak görev yaparken bu tekkede zikir yaptırdığını Hüseyin Vassaf bildirmektedir¹⁸. İbrahim Celâleddin Efendi'nin¹⁹ şeyhliği döneminde 1925 yılında çıkan Kanunla tekkelerin faaliyeti yasaklanmıştır.

Caminin güneyinde yer alan hücrelerde tekke faaliyetinin gerçekleştirildiği tahmin edilmektedir. Günümüzde Zeyrek Camii olarak isimlendirilen yapı ibadete kapalı vaziyette olup restorasyon sonrasında faaliyete geçirilmesi planlanmaktadır. Semerci İbrahim Efendi tarafından yaptırılan tekke müştemilatı 1960'lı yıllara kadar ayakta olup bu dönemde yıkılarak yerine gecekondular yapılmıştır. Ahşap harem binası ise harap vaziyette 2012 yılına kadar ayakta kalabilmiştir.

3. Yavsı Baba Tekkesi

Fatih İlçesi, Yavuz Sultan Selim Mahallesi (eski Şeyh Resmi Mahallesi), Yavuz Selim Caddesi, Ali Naki Sokağı, 4 numarada, 1459 ada 17,18, 19, 20, 21, 22 parsel'de yer almaktaydı. Akşemseddin'in halifesi Şeyh İbrahim Tennurî'den (v. Kayseri,887/1482) hilafet alan Yavsı Muhyiddin Efendi, İskilip'te tekkesini kurarak irşada başlamıştır. Amasya'da şehzâde Bayezid'le sık sık görüşen Şeyh Efendi, Hacca giderken "Avdetimde sizi taht-ı Osmânî'ye câlis olarak bulacağım." sözünü söylemiş ve sonuç bu şekilde tahakkuk etmiştir²⁰. Babasının vefat haberini alarak 1481 yılında İstanbul'a giden Bayezid, tahta çıktıktan bir süre sonra Şeyh Yavsı'yı şehre davet etmiştir. Günümüzde Fatih İlçesi'nin Yavuz Selim semtinde kalan arsaya bir tekke yaptırmış ve Şeyh Efendi'yi bu tekke-
de muhtelif zamanlarda ziyaret etmiştir²¹. Zeyniyye tarikatından

¹⁸ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.4 s.109

¹⁹ Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defterdir, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No:109, 1341, s.30 sıra:164

²⁰ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.277

²¹ Rivayete göre Şeyh Yavsı bir gün Sultan'a haber gönderip saray haricinde, açıkta geceyi geçirmesini bildirir. Buna riayet eden Sultan, o gece gerçekleşen ve Sarayı da tahrip eden büyük

Muhyiddin Kocavî'den de hilafet alan Şeyh Yavsı, Şeyhu'l-islam Ebu's-suud Efendi'nin babasıdır. 920/1514²² yılında vefat etmiş olup İskilip'te kendi adıyla anılan caminin yanında medfundur. Yavsı Efendi'nin vefatı sonrasında 3 halifesi Muslihiddin Sirozî (v.926/1520), Abdu'r-rahim el Müeyyidî²³ (v.944/1537) ve Bahaeddinzâde Muhyiddin Muhammed Efendi (v.952/1545) sırasıyla tekkede şeyhlik yapmıştır²⁴. Kayseri'de, İbrahim Tennurî Türbesi'nde medfun olan Şeyh Bahaeddinzâde'den sonra halifesi Edirneli Zahidzâde Abdu'r-rahman Hatifî postnişîn olmuştur. Zahidzâde'nin vefatıyla tayin olunan Yavsı Muhyiddin Efendi'nin oğlu Nasrullah (Nasreddin) Efendi bu tekkede Bayramiyye'yi neşreden son şeyh olmuştur. 974/1567 yılında vefat eden Şeyh Nasrullah Efendi, Eyyub Sultan Kabristanı'nda medfundur. Şeyh Mustafa Selamî el İznikî, Yavsı Baba Tekkesi'nde 993/1585 yılındaki vefatına kadar Zeyniyye'yi temsil etmiştir. Sonraki 200 yılı yakın sürede Halvetiyye'nin Şemsiyye koluna intikal eden tekke "Sivasî" Tekkesi olarak anılmaya başlamıştır. 18. yüzyılın sonunda ise Kocamustafapaşa Halkahı şeyhi Seyyid Muhammed Haşim Efendi'nin oğlu ve halifesi olan Seyyid Abdu'l-halîk Efendi tekkeyi Halvetiyye'nin Sünbüliyye koluna bağlamış²⁵ ve bu erkân 1925 yılında tekkeler kapanıncaya kadar sürdürülmüştür. 22 Mayıs 1930 tarihinde çıkan yangın sonrasında yıkılarak ortadan kalmıştır²⁶. Arsanın bir kısmı Darüşşafaka Lisesi'nin bahçesine dâhil edilmiştir. 2000'li yıllarda tekkenin olduğu yerde bir oto yıkama dükkânı faaliyet göstermiş, 2015 yılında burası yıkılarak arsası boşaltılmıştır. Haziresinden ulaşabilen kabir taşları Yavuz Selim Caddesi'nin ortasında bir ada halinde kalmıştır.

depreden sağ salim kurtulur. (Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.277)

²² Ayvansarayî'ye göre Hac dönüşü Kayseri'ye uğramış, burada 920/1520 yılında vefat ederek şeyhi İbrahim Tennurî'nin yanına defnedilmiştir. Hüseyin Vassaf ise 922/1516 yılında İskilip'te vefat ettiğini yazmaktadır. (Hüseyin Vassaf, c.1 s.121)

²³ Eyyüb Sultan karşısında bir cami yaptıran Şeyhülislam (Saçlı) Abdu'l-kâdir Efendi'nin babasıdır. (Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmi*, c.1 s.270)

²⁴ Tabibzâde Mehmed Şükrî, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, Taksim Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K.75 ve Ekleri, vr.37a; Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomâr-ı Tekâyâ*, Tophane Kâdirler Âsitânesi Özel Kütüphanesi, s.18

²⁵ Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmi*, c.1 s.297

²⁶ Cumhuriyet Gazetesi, 23.5.1930

4. Helvayî Tekkesi

Fatih İlçesi, Kalenderhane Mahallesi, Bozdoğan Kemerî Cadde- si, 51 numarada, 664 ada 7 ve 8 parsel'de yer almaktaydı. Şeyh Ya'kûb Efendi, Bayramî-Melâmî kutbu Pîr Ali-yi Aksarayî'nin (v.945/1539) damadı ve halifesidir. Mehdîlik iddiasında bulundu- ğu isnadıyla kovuşturma geçiren Pîr Ali Efendi'yi, Kanunî Sultan Süleyman, Irakeyn seferine (1533-1535) giderken Aksaray'da zi- yaret etmiştir. Şeyhin durumundan mutmain olan Padişah, ken- disine emlâk ve mezra bağışlamak istemiş, kabul etmeyince “bari oğlunuz İsmail'i İstanbul'a gönderiniz” talebinde bulunmuştur. “Oğlumun adı İsmail'dir, size kurban olsun” karşılığını veren Pîr Ali'nin sonradan yakınlarına “Onu orada öldürürler. Ama ben ha- yatta iken değil. Ben öldükten sonra öldürecekler.” dediği Sarı Ab- dullah Efendi tarafından aktarılmaktadır²⁷. Pîr Ali'nin daha önce İstanbul'a gönderdiği dervişlerinden bir kısmı da Aksaray'a gelip yanlarında şeyhin oğlunu başşehirde götürmek istemişlerdir. Oğlu İsmail'i²⁸, halifesi Pîr Ahmed Edirnevî'nin sözünden çıkmamak ve İstanbul'da ilim tahsil etmek kaydıyla yanlarına vermiştir²⁹. Dönüş yolunda Pîr Ahmed ile tartışan İsmail Maşukî, yanındaki bir kısım dervişle birlikte ayrı olarak İstanbul'a gitmiş; başına buyruk hare- ket edip kendisinde irşâd salâhiyeti görüp camilerde vaazlar ver- meye başlamıştır. Pîr Ahmed Edirnevî ise bir süre İstanbul'da ka- lıp sonra Edirne'ye giderek irşâda başlamış ve tarîkini neşretmiştir. Ancak İsmail Maşukî'nin vaazları İstanbul'da tartışmalara sebep olunca durum Pîr Ali'nin kulağına gitmiş, oğlunu ve Pîr Ahmed Edirnevî'yi Aksaray'a çağırmıştır³⁰. Pîr Ali, tekrar nasihatlerde bu- lunup 1537'de Pîr Ahmed'in refâketinde oğlunu tekrar İstanbul'a göndermiştir. İkinci yolculukta da refîkiyle tartışan İsmail Maşûkî,

²⁷ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l Fuad*, Matbua-yı Âmire, İstanbul, 1288, s.249

²⁸ Asıl isminin Derviş Kemal olduğunu Abdu'r-rahman el Askerî'nin *Mir'atü'l-İşk* isimli ese- rinden öğreniyoruz. (bkz. İsmail E. ERÜNSAL, *XV-XVI. Asır Bayramî-Melâmîliği'nin Kay- naklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'atü'l-İşk'i*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2003)

²⁹ El Askerî, *Mir'atü'l-İşk*, vr.89a; ERÜNSAL, age, s.218

³⁰ El Askerî, *Mir'atü'l-İşk*, vr.97b-98a; ERÜNSAL, age, ss.236-237

İstanbul'a dönüşünde etrafına derviş toplamayı sürdürmüştür³¹. Hal ve sözleri karşısında artan şikâyetler yüzünden 945/1539 yılında Mahkeme'ye çıkarılmış ve Şeyhu'l-islam Çivizâde'nin fetvasıyla idam edilmiştir³². Bu idam hadisesiyle beraber Pîr Ali-yi Aksarayî'nin halifelerinden İstanbul'daki Şeyh Ya'kûb Efendi ve Edirne'deki Pîr Ahmed Efendi Akka'ya sürgün edilmiştir³³. Nahcivan Seferi'nden (1553-1555) zaferle dönen Kanunî, söz konusu şeyhlerin İstanbul'a dönüşüne müsaade etmiş, hatta Bozdoğan Kemeri civarındaki tekkeyi inşa ettirmiştir³⁴. İnşa tarihi 962/1555 yılı veya hemen sonrası olmalıdır. Hüseyin Vassaf tekkenin son şeyhi Muhammed Tahir Efendi'den naklettiğine göre bu tekkeyi ziyarette geldiğinde Şeyh Ya'kûb Efendi'den burhan isteyen Kanunî'ye Şeyh Efendi helva hazırlatmıştır. Kalbinden helva olsa da yeseydik diye geçiren Sultan'ın dileğinin bu şekilde karşılık bulması sonrası Şeyh Efendi'nin ismi Helvayî Ya'kûb Efendi olarak söylenir olmuştur³⁵. Helvayî Ya'kûb Efendi'nin 997/1589 yılında vefatı sonrasında dâmâdı ve halifesi Şeyh Hasan Efendi postnişîn olmuştur. Pîr Ali-yi Aksarayî'nin kızının oğlu olan Hasan Efendi vefat edince de oğlu Ahmed Efendi şeyhliğe tayin olunmuştur³⁶. Şeyh Ahmed Efendi'nin (v.1054/1644) kabri Topkapı dışında, Takkeci Camii yakınındadır.

Tekke sonraki dönemde Celvetî, Halvetî-Cerrâhî, Rıfâî ve Nakşibendî şeyhlerince idare olunmuştur. Bu tekkenin şeyhi Rıfâiyye'den Muhammed Tâhir Efendi 1293/1876 yılında, Himmetzâde Muhammed Muhyiddîn Şerîf Efendi'yle kızını evlendirmiş ve tekkeyi dâmâdına bırakmıştır³⁷. 1313/1895 yılında Şerif Efendi vefat edince Rıfâîler ve Bayramîler arasında şeyhlik konusunda bir tartışma çıkmış, en sonunda Himmetzâde Tekkesi Şeyhi Muhammed Hüsameddîn Efendi vekâleten posta oturmuş-

³¹ El Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, vr.98a; ERÜNSAL, age, s.237

³² Ahmet Yaşar OCAK, age, s.281

³³ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.289

³⁴ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.289

³⁵ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.289

³⁶ Ayvansarayî, *Hadikatü'l Cevâmî*, c.1 s.234; Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.30b

³⁷ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.289

tur³⁸. Şeyh Hüsameddîn Efendi, 1909 yılında Şeyh Şerîf Efendi'nin oğlu Muhammed Tahir Efendi'ye hilafet vererek posta iclas etmiştir³⁹. Tekkenin son şeyhi olan Muhammed Tahir Efendi 1960 yılında vefat etmiştir⁴⁰. Bayramî-Melâmilerince kurulan tekke aradaki asırlarda farklı tarikatlarca idare olunsada 1925'te tekkeler seddolunduğu esnada Bayramiyye'nin Himmetiyye kolunun erkânı tatbik edilmekteydi. 2004 yılı Kasım ayında yanan tekkenin türbe kısmı derme çatma bir yapıda günümüze ulaşabilmiştir⁴¹.

5. Saçlı Emîr (Haşimî Osman Efendi) Tekkesi

Beyoğlu İlçesi, Kasımpaşa semti, Kadı Mehmed Mahallesi, Kulaksız Caddesi (eski Yeniçeşme Caddesi), 1419 ada 52 parsel'de 974/1566 yılında Saçlı Emîr Haşimî Osman Efendi tarafından inşa ettirilmiştir. Sahn-ı Seman Medresesi müderrisiyken Bayramî-Melâmî meşâyihından Vizeli Ali Alâeddin Efendi'ye intisap etmiş, sonrasında onun halifesi Gazanfer Efendi'den hilâfet almıştır⁴². Amasya'da bir süre irşad ile meşgul olduktan sonra İstanbul'a dönerek bu tekkeyi yaptırmıştır. Melâmî kutbu Hamza Balî'nin (v.969/1562) idamının hemen sonrasına denk gelen bu dönemde o dönemin itibarlı Halvetî şeyhlerinden Nureddinzâde'den teberrükten Halvetî hilâfeti⁴³ almak suretiyle Haşimî Osman Efendi'nin Melâmet neşvesini gizlediği düşünülebilir. 1003/1595 yılında vefat edip tekkesine defnedilen Haşimî Osman Efendi'den sonra oğlu Seyyid Cafer Efendi postnişîn olmuştur. Saçlı Emîr'in dâmâdı ve halifesi olan Seyyid Ahmed Hamdî Efendi'den hilafet alan Seyyid Cafer Efendi Ayvansarayî ve Tabîbzâde'ye göre 1040/1631, Müstakimzâde'ye göre 1050/1641 yılında vefat etmiştir⁴⁴. Ardından sırasıyla Seyyid

³⁸ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.174

³⁹ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.289

⁴⁰ Cemaleddin Server REVNAKOĞLU Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi, Dosya:111

⁴¹ Mehmed Akif KÖSEOĞLU, Melâmî Şeyhlerinin İstanbul'da Postnişîn Olduğu Tekkeler, *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûrî'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri*, Ocak 2016, s.168

⁴² Abdürrezzak TEK, *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in Risale-i Melâmiye-i Bayramiye adlı Eserinin Metni ve Tahlili*, Uludağ Üniversitesi, S.B.Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2000, s.85

⁴³ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.325

⁴⁴ Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmî*, c.2 s.18; Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.27b; Abdürrezzak

Tavil İbrahim Efendi (1099/1688) ve Seyyid Gazanfer-i Sanî Efendi (v.1112/1700) postnişîn olmuşlardır⁴⁵. Tekke sonraki dönemde önce Halvetiyye'nin Şa'baniyye koluna ardından da Kâdiriyye'ye intikal etmiştir. Tekkenin son şeyhi Mehmed Süreyya Baba (v.1942), Üsküdar Nurî Baba Bektaşî Tekkesi Postnişîni Ali Nutkî Halifebabadan babalık icazeti⁴⁶, Kasımpaşa Paşmakçı (Küçük Piyale) Tekkesi şeyhi Selânikli Muhammed Efendi'den Kâdirî hilafeti⁴⁷ almıştır. Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nde mutrib heyetinde rebab çalan Mehmed Süreyya Baba, 1925 sonrası Bahriye Dairesi'nden emekli edilmiş; Kasımpaşa'da bakkallık, tütüncülük ve son olarak Tophane Fabrikası'nda kâtiplik yapmıştır⁴⁸.

Civardaki Kulaksız Camii yanınca minare inşa edilerek camiye işlevi verilen tekkenin ahşap çatısı 1985 yılında betonarme hale getirilmiştir. Türbe kısmında da 1986 yılında tadilat yapılmıştır⁴⁹.

6. Hamdi Efendi (Kalafatçı Yusuf) Tekkesi

Bayramî-Melâmî şeyhi Saçlı Emîr Osman Efendi'nin dâmâdı ve halifesi Seyyid Ahmed Hamdî Efendi tarafından 17. yüzyıl başlarında tesis edilmiştir⁵⁰. Beyoğlu İlçesi, Kaptanpaşa Mahallesi (eski Sinan Paşa Mahallesi), Kulaksız Caddesi, Yay Sokağı, 1453 ada 3 parsel'de Sinan Paşa Camii yanında yer alıyordu. 19. Yüzyıl başlarında Kâdiriyye'den Seyyid Cafer Efendi'nin postnişîn olduğu tekke, 1256/1840 ve 1307/1890 yıllarına ait tekke listelerinde arsa olarak gösterilmiştir⁵¹. 1919 yılına ait Rehber-i Tekâyâ'da ise marmur olarak gösterildiğinden 20. yüzyıl başlarında yeniden inşa ettirilmiş olmalıdır⁵².

TEK, age, s.85

⁴⁵ Ayvansarayî, *Hadikatü'l Cevâmî*, c.2 s.18; Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.27b; Abdürrezzak TEK, age, s.85

⁴⁶ Sadeddin Nüzhet ERGUN, *On Dokuzuncu Asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş, Alevî Şairleri ve Neşerleri*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1956, 2. Baskı, c.3 s.302

⁴⁷ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.334

⁴⁸ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.334

⁴⁹ Mehmed Akif KÖSEÖĞÜ, agm, ss.168-169

⁵⁰ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.331

⁵¹ Anonim, *Asitâne-i Aliyye ve Bilâd-ı Selâse'de Ka'in El-an Mevcud ve Muhterik Olmuş Tekyelerin İsim ve Şöhretleri ve Mukabele-i Şerife Günleri*, (tahminen 1256 yılı), s.6; Bandırmalizâde es-Seyyid Ahmed Munib Üsküdarî, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, Âlem Matbaası, İstanbul, 1307, s.12

⁵² Yeşilzâde Mehmed Salih, *Rehber-i Tekâyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnova Bölümü, No:

Günümüzde tekkeden sadece türbe kısmı kalabilmiştir. Seyyid Ahmed Hamdî Efendi'nin türbesi 1966 yılında betonarme olarak yeniden yaptırılmıştır. Duvarı hatalı olarak asılı duran “Kâdirî Meşâyihından Hamdi Efendi” levhasının “Bayramî-Melâmî Meşâyihından Seyyid Ahmed Hamdi Efendi” olarak değiştirilmesi uygun olacaktır.

7. Paşmakçı Ali Efendi (Küçük Piyale) Tekkesi

16. yy. sonlarında Kurd Kapudan (Kaptan) tarafından bugünkü Beyoğlu İlçesi, Kaptanpaşa Mahallesi, Kasımpaşa Zincirlikuyu Caddesi, 1615 ada 19 parsel'de ilk olarak mescid olarak inşa edilmiş, Paşmakçı Seyyid Ali Dede tarafından tekkeye dönüştürülmüştür. Bu tekkede Bayramî-Melâmî şeyhi Saçlı Emir Osman Efendi'nin halifesi⁵³ olan Paşmakçı Seyyid Ali Dede'den sonra aynı tarikate mensup oğlu Seyyid İshak Efendi, onun oğlu Seyyid Pîr Muhammed Efendi ve onun oğlu Seyyid Halil Efendi postnişin olmuşlardır⁵⁴. Ardından tekke Kâdiriyye'nin Rûmiyye koluna mensup şeyhlere intikal etmiştir. Tekkenin son şeyhi Hâfız Muhammed Cemaleddin Efendi 1287/1870 yılında Kasımpaşa'da doğmuştur. 1317/1899 yılında Unkapanı, Halîm Efendi Tekkesi şeyhi Mustafa Efendi'den Rıfâî, 1328/1910 yılında Üsküdar'daki Himmetzâde Tekkesi şeyhi Abdu'l-hayy Efendi'den Bayramî ve Selânikli Muhammed Efendi'den Kâdirî-Eşrefî hilâfeti almıştır⁵⁵. 1925 yılında tekkelerin kapatıldığı esnada Uşşakî Âsitânesi, Fatih Tahir Ağa Tekkesi, Taştekneler Tekkesi, Arapzâde Tekkesi, Pişmaniye Tekkesi ve Samî Efendi Tekkesi zâkirbaşılığını yürütüyordu⁵⁶. İbnülemin'in evindeki sohbetlerin müdavimleri arasında da bulunan Hâfız Cemaleddin Efendi, 16 Haziran 1937 günü vefat etmiş ve Kulaksız Kabristanı'na defnedilmiştir⁵⁷. Hâfız Kemal,

1035, (Mükerrer IV. Cilt)

⁵³ Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmî*, c.2 s.23; Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, vr.11b; Abdurrezzak TEK, age, s.56

⁵⁴ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.52

⁵⁵ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.4 s.227

⁵⁶ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.4 s.228

⁵⁷ İbnülemin Mahmut Kemal İNAL, *Hoş Sadâ, Son Asır Türk Musikîşinasları*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1958, ss.113-114

Sadettin KAYNAK, Kemal BATANAY, Sadi HOŞSES yetiştirdiği talebeleri arasındadır.

1903 yılında son kez inşa olunan tekkenin 14 Rebiu'l-âhir 1321 (10.7.1903) tarihinde resm-i küşâdı gerçekleşmiştir⁵⁸. Tekke binası 1925 sonrasında Vakıflar İdaresi tarafından bir hanıma kiralanmış, o çıkınca 1934'te Kasımpaşa Cami-i Kebir İmamı Ahmed Kalafat buraya taşınmıştır. 1968'te Ahmed Kalafat'ın vefatından itibaren kızı ve damadı günümüze kadar burada ikametini sürdürmüşlerdir⁵⁹. Bir kamyonun bahçe duvarını yıkması sonrasında hazirede bir kısım şahideler zarar görmüştür.

8. İdris-i Muhtefî (Dolancı Derviş Mehmed Efendi- İskender Dede)

Tekkesi

Eyüp Merkez Mahallesi, İdrisköşkü Caddesi, 16 numarada, 37 ada 8 parsel'de Bayramî-Melâmî kutbu İdris-i Muhtefî tarafından 17. yüzyıl başlarında inşa ettirilmiştir. Rüstem Paşa'nın terzibaşısı olan amcasıyla birlikte 1548 yılında 14 yaşındayken Kanunî'nin Tebriz Seferi'ne katılan Tırhalalı Ali, Ankara'da Melâmî kutbu Hüsameddin-i Ankaravî'yle tanışmıştır. Bu görüşme esnasında muhtemelen terzilik mesleğinden dolayı bu gence Hüsameddin-i Ankaravî, "İdris" ismini lâıyk görmüştür. Hüsameddin-i Ankaravî, 964/1557 yılında Ankara Kalesi'nde hapisteyken vefat etmiş, halifesi Hamza Bâlî ise 969/1562 yılında İstanbul'da idam edilmiştir. Onlardan sonra Melâmî kutbu olan Hasan Kabadüz ise 1010/1601 yılında Bursa'da vefat edince dervişler melâmet neşvesini Tırhalalı Hacı Ali Bey veya meşhur olan ismiyle İdris-i Muhtefî'de bulmuşlardır⁶⁰. Halvetî şeyhleri Abdu'l-mecid-i Sivasî ve Şeyh Hâfız Ömer Fanî'nin cami vaazlarında Melâmîlere yönelik ağır tenkidlerine muhatap olan ve Devlet'e şikâyet edilen İdris-i Muhtefî, Melâmîliğini gizleyip halk içinde tüccar Hacı Ali Bey olarak biliniyordu. Evliya Çelebi, İdris Köşkü Mesiregâhı'nı anlatırken İdris-i Muhtefî'nin

⁵⁸ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.52

⁵⁹ Mehmed Akif KÖSEÖĞLU, agm, s.169

⁶⁰ Harirîzâde Muhammed Kemaleddin, *Tibyanu'l Vesâilî'l Hakâik Fi Beyani Selâsil ve't Tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Kısmı, No:430-432, vr.145b

tekkesinden de söz eder: “Bānisi Bayramiyye tarîkından Şeyh İdris nâm bir azîz bir tekye inşâ idüb cemî’i yārân-ı dervîşân anda cem olub sefâ iderlerdi. Ba’dehu cülûs-ı Mustafâ Hân’da mezbûr şeyhe mulhiddir deyu isnâd idüb tekyesi ve evkâfın harâb yebâb binâsın turâb idüb zîr-i zeber idiler. Hâlâ birkaç dıraht-ı nüntehâları ve cemenzâr suffaları ve namaz seddi ve çeşme-i zülâlî ve havz-ı azîmî kaldı. Hâlâ yine İdris Köşki nâmiyla bir teferrücgâhıdır.”⁶¹

Aynı bölgede Yavuz devri âlimlerinden İdris-i Bitlisî’nin de kabri bulunduğundan araştırmacılar arasında Evliya Çelebi’nin bu ifadeleri tartışma konusu olmuştur. Bir diğer tartışma konusu ise vefat yılına dairdir. Dervîşi Sarı Abdullah Efendi’ye göre⁶² 1024 yılı Rebiu’l-evvel ayının sonunda (29 Nisan 1615) tarihinde vefat eden İdris-i Muhtefî’nin tekkesinin, Seyahatnâme’de Sultan Mustafa’nın cülûsu (22 Kasım 1617) sonrasında yıktırıldığı yazılmıştır. 1024/1615 yılı Sultan I. Ahmed devrindedir. İdris-i Muhtefî’nin vefatından kısa bir süre sonra 1630-1681 yılları arasında yazılan Seyahatnâme’nin, hem Şeyh İdris’in ismini vermesi hem de mulhidlik isnadıyla Eyüp’teki tekkenin yıkıldığından bahsetmesi aksi kesinlikle ispat edilene kadar bu bilgiyi doğru kabul etmemizi gerektirmektedir.

Sultan III. Osman’ın 3. kadını Zevkî Kadın’ın 1182/1768 tarihinde bir Namazgâh yaptırdığı⁶³ arsaya 1230/1815 yılında Dolancı Derviş Mehmed Efendi (v.1240/1824) tarafından küçük bir mevlevîhâne tesis edilmiş, ancak İstanbul’daki diğer mevlevîhânelerden gelen itirazlar üzerine devamlı olamamıştır⁶⁴. Arsası günümüzde tamamen binalarla çevrili olup hâlihazırda iki kuyu, çeşme, namazgâh kitabesi, hazirede Mevlevî İskender Dede’nin 997/1589 tarihli şâhidesi ve Ali Ağa ailesine ait kabirler mevcuttur⁶⁵.

⁶¹ Evliya Çelebi (haz. Orhan Şaik GÖKYAY), *Seyahatname*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, c.1 vr.120a

⁶² Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu’l Fuad*, Matbua-yı Âmire, İstanbul, 1288, s.262

⁶³ Mehmed Nermi HASKAN, *Eyüpsultan Tarihi*, Eyüp Belediyesi Yayını, İstanbul, s.104

⁶⁴ Ayvansarayî Hüseyin Efendi, age, orj. c.1 s.265; Bayram Ali KAYA-Sezai KÜÇÜK (haz.), *Deftâr-i Dervîşan, Yenikapı Mevlevîhanesi Günlükleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, c.2 s.67a

⁶⁵ Mehmed Nermi HASKAN, *Eyüpsultan Tarihi*, s.104

9. Mehmed Ağa (Sivasî-Bayram Veli-Yayabaşı) Tekkesi

Fatih İlçesi, Atikali Mahallesi, Beyceğiz Caddesi, Çilekeş Sokak, 7 numarada, 1351 ada 3 parsel’de inşa edilmiştir. Daru’s-saâde Ağası Çarşambalı Mehmed Ağa tarafından 994/1586 yılında cami ile birlikte yaptırılan tekkenin şeyhliğine Halvetiyye’den Yayabaşızâde Hızır Efendi tayin olunmuştur⁶⁶. Bu tekkenin 3. şeyhi ve Halvetiyye’nin Sivasîyye şubesinin pîri Abdu’l-mecîd Sivasî’nin 1013/1604 yılında buradan ayrılıp Yavı Baba Tekkesi şeyhliğine nakli sonrasında Bezcizâde Muhammed Muhyiddin Efendi bu tekkede irşada başlamıştır⁶⁷. Tabîbzâde’ye göre⁶⁸ Halvetî şeyhi Ezelîzâde’nin halifesi Molla Efendi’nin, Hüseyin Vassaf’a göre⁶⁹ ise Ezelîzâde Nurullah Efendi’nin halifesidir. Bezcizâde melâmet neşvesini de Bayramî-Melâmî Kutbu İdris-i Muhtefî’den almıştır⁷⁰. İdris-i Muhtefî aleyhine camilerde vaazlar veren ve Devlet İdaresi’ne şikâyet eden Abdu’l-mecîd-i Sivasî’den sonra Bezcizâde’nin bu tekkenin şeyhliğine tayin edilmiş olması, Melâmiyye’ye intisabının gizli kaldığı izlenimini uyandırmaktadır. Tahminen 1017/1608 yılında Üsküdar’da yaptırılan tekkeye postnişîn olmuştur. 130 yıl kadar Halvetî şeyhleri Mehmed Ağa Tekkesi’nde meşihat sürdükten sonra 1153/1740 yılında Bayramiyye’nin Himmetiyye kolundan Muhammed Said Çelebi şeyhliğe tayin olunmuştur⁷¹. Himmetzâde Şeyh Abdu’s-samed Efendi’nin dâmâdı olan Şeyh Said Çelebi’nin Hamzavî üslûbundaki kabir şahidesi Eyüp’te Sivasî Tekkesi haziresindedir. 1165/1752 yılında vefatıyla postnişîn olan oğlu Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Ordu-yı Hümâyun şeyhi olup sefer esnasında 1223/1808 yılında vefat etmiştir⁷². Ardından oğlu Seyyid Ali Efendi (v.1272/1856) meşihati üstlenmiş olup 1834 yılında-

⁶⁶ Ayvansarayî, *Hadîkatü’l Cevâmî*, c.1 s.198

⁶⁷ Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.10a; Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.27

⁶⁸ Tabîbzâde, *Silsilenâme*, vr.20b

⁶⁹ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.346

⁷⁰ Abdurrezzak TEK, age, s.98; Abdülbaki (GÖLPINARLI), *Melâmilik ve Melâmiler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s.156

⁷¹ Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.10a; Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.27

⁷² Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.27

ki Saliha Sultan Düğünü'ne davetli şeyhler arasında ismine rastlanmaktadır⁷³. Ahmed Muhyiddin Efendi, "Bektaşîyye'den Ali Baba" olarak tanındığını bildirmektedir⁷⁴. Kādîriyye'den Abdu'r-rahman Efendi'nin (v.1285/1868) şeyhliğinin ardından burada son Bayramî şeyhi olarak Yekçeşm el Hac Muhammed Râşid Efendi (v.1302/1885) vazife yapmıştır. Öncesinde çadırcı esnafından olan Râşid Efendi, Himmetzâde Tekkesi'nden hilafetini almıştır. Bu tekkenin son dönem şeyhleri Halvetiyye'nin Sünbüliyye koluna mensuptur.

1312/1895 yılında Sultan II. Abdu'l-hamid tarafından yeniden yaptırılan 2 katlı ahşap tekke binası Mayıs 1971'de çökmüştür⁷⁵. 1997 yılında tamamen yıktırılan binanın arsasında günümüzde gecekondular bulunmaktadır. Tekkenin 1312 tarihli kitabesi önce Saraçhane'deki Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'ne sonra da Haseki'deki bir medreseye taşınmıştır. Tekkenin vakfiyesi ise mermer kitabe halinde olup günümüzde Topkapı Sarayı'nda sergilenmektedir.

10. Bezcizâde Muhyiddin Efendi (Himmetzâde-Salı) Tekkesi

Üsküdar İlçesi, Zeynep Kamil Mahallesi, Opr. Dr. Burhanettin Üstünel Caddesi (eski Salı Sokağı), 204 ada 31 parsel'deydi. Fatih'teki Mehmed Ağa Tekkesi'nin şeyhi olan Bezcizâde Muhammed Muhyiddin Efendi, 17. yüzyıl başlarında Üsküdar'daki bu tekkeyi yaptırıp 1020/1611'de vefatına kadar burada irşadını sürdürmüştür. Bolulu Hacı Himmet Efendi, İstanbul'a eğitim için gelmiş ve Davud Paşa Medresesi'nden ilmî icazetini almıştır⁷⁶. Sonrasında Halvetiyye'den Şeyh Hüseyin Hüsameddin Efendi'nin irşad halkasına dâhil olup kendisinden hilafet alarak memleketine dönmüştür. Bolu'da bu defa Bayramiyye'den silsilesi⁷⁷ Çelebi

⁷³ Hatice AYNUR, Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri, *Tarih ve Toplum Dergisi*, Ocak 1989, c.11 sayı:61 s.36

⁷⁴ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.27

⁷⁵ Eşin DEMİREL İŞLİ, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1998, s.91

⁷⁶ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.341

⁷⁷ Tabibzâde, *Silsilenâme*, vr.21a

Muhammed eş Şamî, Abdu'r-rahman (Cemaleddin) eş Şamî vasıtasıyla Akşemseddin'e dayanan Şeyh Ahmed Efendi'ye intisab etmiştir. Hacı Himmet Efendi'nin Bayramiyye'den de hilafet alıp İstanbul'a döndüğünde ilk şeyhi Hüseyin Hüsameddin Efendi'yle karşılaşmasını Hüseyin Vassaf şöyle anlatır: “*Himmet Efendi, başında Bayramî tâcî olduğu hâlde İstanbul'u teşrîf buyururlar. Tesâdüfen ilk şeyh-i mükerremleri Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi ile mülâkî olurlar. “Başka şeyhe intisâb etmiş.” diye müşârinileyhın kalbi rencide olmasın emeliyle, Himmet Efendi yanındaki abdest havlusunu hemen tâcının üstüne örtmek isterler de, havlunun dört ucunu biraraya getirip, tâcın üstüne korlar. Hâlbuki, müşârinileyh Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi vâkıf-ı hakikat bir şeyh-i zî-şân olduğundan Hz. Himmet'i sıkınamış, onlarda tecellî eden envâr-ı ma'rifet-i Rabbâniyye'yi görüp, “Oğlum Himmet! Tarîk-ı Bayramî'de bu da senin ictihâdın olsun.” diyerek Hz. Himmet'in ictihâdına reh-nümâ oluvermiş idi ki, Himmetî kolunda tâc üzerine dört terk bundan kalmıştır. Hazret bundan sonra Tarîk-ı Bayramî'de ictihâd etti; Himmetiyye kolunun müessisi addedildi.*”⁷⁸ Bezciâde tarafından kurulmuş olan Üsküdar'daki tekkeye Himmet Efendi'nin postnişîn olmasıyla Bayramiyye tarîkine geçen Bezciâde (Himmetzâde) Tekkesi 1925 yılında tekkelerin yasaklanmasına kadar geçen 300 yıldan uzun süre boyunca Üsküdar'daki manevî hayatın mühim merkezleri arasında yer almıştır. Hacı Himmet Efendi'nin soyundan gelen şeyhlerin postnişîn olduğu tekke, âyin gününün salı olması sebebiyle Salı Tekkesi ismiyle de anılmıştır. Himmet Efendi'nin 1095/1684 yılında vefatı sonrasında aynı aileden sırasıyla Abdullah Efendi (v.1122/1710), Seyyid Abdu's-samed Efendi (v.1150/1737), Seyyid Muhammed Nureddin (Nurullah) Efendi (v.1180/1766), Abdu's-şekûr Efendi (v.1181/1767), Seyyid Muhammed Bahaeddin Efendi (v.1220/1805), Muhammed Mecdüddin Efendi (v.1225/1810), Muhammed Muhyiddin Efendi (v.1259/1843), Seyyid Kerâmeddîn Efendi (v.1273/1857), Abdu'l-hayy Efendi (v.1275/1859), Abdu's-şekûr Mahfî Efen-

⁷⁸ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, age, c.2 s.343

di (v.1303/1886) postnişîn olmuştur⁷⁹. Son şeyhi Abdullah Nâsih Efendi olan tekke, 1958 yılında Zeyneb Kâmil Hastanesi'nin genişletilmesi sırasında yıktırılmıştır. Günümüzde haziresi Küçük Selimiye Camii avlusuna nakledilmiş durumdadır.

11. Fatih Himmetzâde (Defterdar İbrahim Efendi) Tekkesi

Tarîk-i Bayramiyye'den Bolulu Hacı Himmet Efendi'nin meşihat koydurduğu diğer tekke, Sultan 4. Mehmed devri (1648-1687) Defterdârlarından İbrahim Efendi tarafından 17. yüzyılın 3. çeyreğinde yaptırılmıştır⁸⁰. Günümüzdeki adresi Fatih İlçesi, Topkapı Mahallesi (eski Ördek Kasap Mahallesi), Millet Caddesi, 1964 ada 4 parsel olup o dönemde Nakkaş Paşa Sarayı yanında idi. Himmetzâde ailesinden gelen Bayramî şeyhleri bu tekke ile Üsküdar'daki Himmetzâde (Bezcizâde) Tekkesi'ni birlikte idare etmişlerdir. Hacı Himmet Efendi 1095/1684 yılında vefat edince Halvetiyye'den mürşîdinin kabrinin bulunduğu Üsküdar'daki tekkede defnedilmiş, yerine Süleymaniye Camii vaziliğini de ifâ eden oğlu Abdullah Efendi postnişîn olmuştur. Abdullah Efendi 1122/1710 yılında vefat edince de oğlu Süleymaniye Camii vaizi Seyyid Abdu's-samed Efendi (v.1150/1737) irşad postuna oturmuştur. Sonrasında sırasıyla Seyyid Muhammed Nureddin (Nurullah) Efendi (v.1180/1766), Seyyid Muhammed Bahaeddin Efendi (v.1220/1805), Muhammed Mecdüddin Efendi (v.1225/1810), Muhammed Muhyiddin Efendi (v.1259/1843), Seyyid Kerameddîn Efendi (v.1273/1857), Abdu'l-hayy Efendi (v.1275/1859), Muhammed Mecdeddîn Efendi (1289/1873), Abdu'ş-şekûr Mahfî Efendi (v.1303/1886), Muhammed Hüsâmeddîn Efendi (v.1329/1911), Abdu'l-hayy Subhî Efendi (v.1335/1917) ve Abdu'l-hak Sun'î Efendi postnişîn olmuştur⁸¹. 1265/1849 yılında Sultan Abdu'l-mecid tarafından tamir ettirilen tekkeyi, son şeyhlerden Hüsâmeddîn Efendi 20. asır başların-

⁷⁹ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.180

⁸⁰ Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmî*, c.1 s.218

⁸¹ Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmî*, c.1 s.218; Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.5a; Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.24

da bahçeyi genişletmek suretiyle ihya etmiştir. Şeyh Hüsameddin Efendi ayrıca, Ankara'daki Hacı Bayram-ı Velî Türbesi'ni tamir ettirip tezyinini yaptırmıştır⁸². Fatih'teki Himmetzâde Tekkesi, 31 Mayıs 1918'de meydana gelen büyük yangında arsa halini almıştır⁸³. Yangın sonrası buradaki kabirler Üsküdar Bezcizâde Muhyiddin Efendi Tekkesi'ne taşınmıştır. Ancak söz konusu tekke de Zeynep Kâmil Hastanesi yaptırılırken 1958'de yıktırılmış, en sonunda kabirler Selimiye Tekkesi'ne nakledilmiştir. Şubat 1960'da istimlak edilen tekke arsası Çapa Tıp Fakültesi arsasına dâhil edilmiştir⁸⁴. Günümüzde yerinde Çapa Tıp Fakültesi'nin Psikiyatri ve Nöroloji bölümleri bulunmaktadır.

12. Yavaşça Mehmed Ağa (Nazmî Efendi-Halim Efendi) Tekkesi

Çapa Tıp Fakültesi inşa edilmeden evvel, Tatlıpınar (o zaman ki ismiyle Tatlıkuyu) Caddesi'yle Valide Hastanesi'ne inen Baruthane Yokuşu'nun birleştiği noktada⁸⁵ Yavaşça Mehmed Efendi tarafından 1004/1596 yılında tesis edilmiştir. Tekkenin bilinen ilk şeyhi Halvetiyye'nin Şemsiyye kolundan Abdu'l-mecid-i Sivasî'nin halifesi İbrahim Efendi olup 1040/1630 yılında vefat etmiştir⁸⁶. Şeyh Abdu'l-ehad en Nuri'den hilafet alan Şeyh Muhammed Nazmî Efendi, tekkeye minber koydurmuş ve 1112/1701 yılındaki vefatına kadar 46 sene burada vazife görmüştür. Nazmî Efendi, Hediyyetü'l-ihvan isimli eserinde, Seyyid Yahya-yı Şirvani'den mürşîdi Abdu'l-ehad en Nuri'ye kadar olan meşâyıha dair menkıbeler anlatılmakta, döneminde yaşanan tasavvufî hayata dair önemli bilgiler verilmektedir⁸⁷. Ardından iki oğlu, Abdu'r-rahman Refia Efendi (1132/1720) ve Abdu'l-mecid Efendi'nin (1143/1730) meşihatinden sonra tekke Bayramî şeyhlerine intikal

⁸²Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.354

⁸³Sadık ALBAYRAK (haz.), *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, c.5 s.72

⁸⁴Esin DEMİREL İŞLİ, age, s.72

⁸⁵Ekrem Hakkı AYVERDİ, *19. Asırda İstanbul Haritası*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1970

⁸⁶Tabibzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.22a; Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.48

⁸⁷Muhammed Nazmî Efendi (haz. Osman TÜRER), *Osmanlılar'da Tasavvufî Hayat: Halvetilik Örneği, Hediyyetü'l İhvan*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005

etti. Himmetzâde Tekkesi şeyhi Seyyid Abdu's-samed Efendi'nin damadı ve halifesi olan Seyyid Abdu'l-halîm Efendi, 1173/1759 yılında vefat ederek tekkedeki türbeye defnedilmiştir. Onun vefatıyla oğlu Seyyid Muhammed Habîb Efendi Yavaşca Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliğine tayin olunmuştur. Ulemadan olup Süleymaniye Camii vâizliğinde bulunan Şeyh Habîb Efendi 1184/1770 yılında vefat etmiştir⁸⁸. Ayasofya Camii vâizi ve İznik Eşrefzâde Tekkesi şeyhi Abdu'l-kâdir Sırrî Efendi'nin halifesi Seyyid el Hac Muhammed Emîn Sırrî Efendi'nin postnişîn olmasıyla bu defa tekkede Kâdiriyye'nin Eşrefiyye usulü tatbik edilmeye başlanmıştır. 120 yıl bu şekilde devam ettikten sonra 1900 yılından itibaren tekkenin şeyhliği vekâleten idare olunmuş, 1340/1922 yılında Halvetiyye'nin Şemsiyye kolundan icazetli Abdullah Tevfik Efendi asaleten şeyhliğe tayin olunmuştur. Tekkelerin seddolanmasına şahit olan Abdullah Tevfik Efendi, 10 Temmuz 1961 günü Afyon'da Rahmet-i Rahman'a kavuşmuş ve Üsküdar'da Karacaahmed Kabristanı'na defnedilmiştir⁸⁹. İstanbul'daki Halvetî-Şemsî tekkelerinin şeyhlerinden en son vefat edeni Abdullah Tevfik Efendi'dir.

Defterdar Mustafa Efendi'nin 18. yüzyıl ortalarında yeniden inşa ettirdiği⁹⁰ tekkenin 1918 yılında bu bölgeyi de içine alan büyük yangından etkilenmiş olması muhtemeldir. Buraya Çapa Tıp Fakültesi'nin inşa edilmesiyle tekke yapıları, haziyesi de dâhil ortadan kaldırılmıştır. Günümüzde yerinde Tıp Fakültesi, 14 Mart Amfisi bulunmaktadır.

13. Çalak Tekkesi

Fatih (eski Eminönü) İlçesi, Molla Fenari Mahallesi, Nuruosmaniye Caddesi, Adem Yavuz Sokağı, 17 numarada, 324 ada 1 parsel'de yer almaktaydı. Çalak (Çaylak) Ahmed Zâkir Efendi tarafından bir Halvetî tekkesi olarak 1091/1680 yılında tesis edilmiştir⁹¹. Tek-

⁸⁸ Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.22a; Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.48

⁸⁹ Cemaleddin Server REVNAKOĞLU Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi, Dosya:71

⁹⁰ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.48

⁹¹ Sadeddin Nüzhet ERGUN, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak.-Rıza

kenin 3. şeyhi ve Ahmed Zâkir Efendi'nin oğlu olan Zâkir Mustafa Efendi 1138/1726 yılında postnişîn olmuştur. Himmetzâde Tekkesi şeyhi Seyyid Abdu's-samed Efendi'den (v.1150/1737) Bayramî hilafeti alan Zâkir Mustafa Efendi 1171/1757 yılında vefat edince tekkedeki türbeye defnedilmiştir⁹². Tekkede Bayramî icazeti olan tek bu zat olup sonrasında Halvetiyye'nin Cihangiyye, Gülşeniyye ve son olarak da Cerrahiyye şubesine mensup şeyhler burada vazife görmüştür. 1256/1840 yılındaki bir listede⁹³ arsa halinde gösterilen tekke, 1290/1873 yılında Halvetî-Cerrâhî şeyhi ve Ayasofya Vâizi Seyyid Ebû Bekir Mehmed Hasan Efendi tarafından tekrar inşa ettirmiştir. 1925 yılında tekkeler kanunen sehdolunduktan sonra boşaltılıp kendi haline terk edilen bina şeyh ailesinden hissedarlarca yıktırılmış ve arsasına 1956 yılında işhanı yaptırılmıştır. Türbesindeki kabirler 1947'de Cankurtan'daki Sokullu Mehmed Paşa Camii haziresine nakledilmiştir.

14. Tavil Mehmed (Mahmud) Efendi Tekkesi

Fatih İlçesi, Seyyid Ömer Mahallesi, Vezir Caddesi, 34 numarada, 1753 ada 20 parsel'de yer almaktaydı. Sadrazam Tekfurdağlı (Tekirdağlı) Mustafa Paşa (v.1101/1690) tarafından 17. yüzyılın ikinci yarısında inşa ettirilen tekkenin ilk şeyhi Tavil Mahmud Efendi'dir⁹⁴. Halvetiyye'nin Sinaniyye kolundan Cedd Hasan Efendi'nin halifesi olan Şeyh Tavil Mahmud Efendi 1121/1709 yılında vefat ederek Seyyid Ömer Camii haziresine defnedilmiştir⁹⁵. 19. yüzyıla ilişkin kaynaklarda tekkenin Bayramiyye'ye intikal ettiği anlaşılmaktadır. 1249/1834 yılındaki Salih Sultan Dügünü'ne bu tekkeden Seyyid Kerameddîn Efendi (v.1273/1857) ve Abdu'l-

Koşkun Matbaası, İstanbul, 1942, c.1 s.127

⁹² Sadeddin Nüzhet ERGUN, age, c.1 s.127; Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, vr.21a

⁹³ Anonim, *Asitâne-i Aliyye ve Bîlâd-ı Selâse'de Ka'in El-an Mevcud ve Muhterik Olmuş Tekyelerin İsim ve Şöhretleri ve Mukabele-i Şerife Günleri*, (tahminen 1256 yılı), s.5

⁹⁴ Ayvansarayî Hüseyin Efendi/Âli Satî Efendi/Süleyman Besim Efendi, (haz. A. Neziî GÂLİ-TEKİN), *Hadikatü'l Cevâmi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001, c.1 s.123. Tekkenin ilk şeyhinin ismi Ayvansarayî'nin *Hadikatü'l Cevâmi*'nde ve Tabîbzâde'nin *Silsilenâmesi*'nde "Tavil Mahmud"; Salih Sultan'ın Dügün Töreni ve Şenlikleri Şeyh Listesi'nde, Bandırmalızâde'nin, *Mecmuâ-i Tekâyâsi*'nde ve Yeşilzâde'nin *Rehber-i Tekâyâsi*'nde "Tavil Mehmed" olarak kayıtlıdır.

⁹⁵ Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, vr.24a

hayy Efendi (v.1275/1859) davet edilmiştir⁹⁶. Bu iki şeyhin Fatih, Himmetzâde Tekkesi'nde de meşihatleri bulunmaktadır. 1256/1840 yılına ait listede⁹⁷ arsa halinde gösterilen tekkenin 1860'lı yıllardaki şeyhi yine Himmetzâde Tekkesi'nde de vazife üstlenen Abdu's-şekûr Efendi'dir. Bandırmalizâde'nin 1307/1890 tarihli Mecmuâ-i Tekâyâ'sında ise Tavîl Mehmed Tekkesi'nin şeyhi Hürremuddin Efendi postnişîn olarak gösterilmiştir⁹⁸. Tekkenin isminin Mahmud yerine Mehmed, şeyhinin ise o dönem Himmetzâde Tekkesi şeyhi olan Hüsameddin Efendi yerine sehven Hürremuddin Efendi yazılmış olması muhtemeldir.

1919/1337 tarihli *Rehber-i Tekâyâ*'da⁹⁹ mamur olarak gösterilen tekkenin son şeyhi Bayramiyye'den Abdu'l-hay Efendi'dir¹⁰⁰. 20. yüzyılda ortadan kalkan tekke günümüzde Vezir Caddesi ile Eski Vezir Sokağı'nın birleştiği noktadaki derme çatma binanın yerindedir.

15. Bayrampaşa (Paşmak-ı Şerif-Baba Efendi) Tekkesi

Fatih İlçesi, Cerrahpaşa Mahallesi, Haseki Caddesi, Haseki Kadın Sokağı, 1132 ada 52, 53 parsel'de bulunan tekke, 1634 yılında Vezir-i âzam Bayram Paşa tarafından Mimar Kasım Ağa'ya inşa ettirilmiştir¹⁰¹. Tekkede Kâbe'nin anahtarı, Hz. Peygamber'in ayakkabısı (paşmak-ı şerif) ve Veysel Karanî'nin takkesi muhafaza edilmekteydi. Bir avlu içerisinde semahâne, derviş hücreleri, meydan odası, kuyu, şadırvan, Bayram Paşa türbesi ve hazîreden oluşmaktadır. Bayram Paşa, IV. Murad devrinde 1637 yılında sadrazam olup ertesi sene Bağdad Seferi'ne çıkmışken Urfa yakınlarında beyin kanamasından vefat etmiştir¹⁰². Cenazesi İstanbul'a getiri-

⁹⁶ Hatice AYNUR, agm

⁹⁷ Anonim, *Asitâne -i Aliyye ve Bilâd-ı Selâse'de Ka'in El-an Mevcud ve Muhterik Olmuş Tekyelerin İsim ve Şöhretleri ve Mukabele-i Şerife Günleri*, (tahminen 1256 yılı), s.12

⁹⁸ Bandırmalizâde, s.11

⁹⁹ Yeşilzâde Mehmed Salih, *Rehber-i Tekâyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Bölümü, No: 1035, (Mükerrer IV. Cilt), 1335

¹⁰⁰ Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defterdir, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No:109, 1341, s.21 sıra:114

¹⁰¹ Ayvansarayî, *Hadikatü'l Cevâmi*, c.1 s.58

¹⁰² A. Süheyl ÜNVER, Türk Mistik Folklorundan Bir Sahife Bayrampaşa Kekemeleri, *Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Dergisi*, 1973, sayı:4, ss.91-93. (Bu yayına ulaşmamı sağlayan Selin TU-

len Bayram Paşa'nın, Encümen Arşivi'nde fotoğrafı bulunan ancak günümüzde kayıp durumdaki türbe kitabesinden anlaşıldığına göre kendi adıyla anılan tekkeyi Zeyniyye tarikatına mensup olan mürşîdi için yaptırmıştır. Tekkenin ilk şeyhi Malatyalı Hamza Efendi Keskin Dede Kabristanı'nda medfun olup kabir taşı kayıptır. Ardından Kâdiriyyeden sırasıyla Mehdî Efendi, Uryanî Muhammed Efendi, Ahlatî Mustafa Efendi (v.1107/1695), İsa Efendi (v.1122/1710) ve oğlu şeyhlik yaptılar¹⁰³. Fatih, Himmetzâde Tekkesi şeyhi Abdu's-samed Efendi'nin kardeşi ve halifesi Seyyid Muhammed Emin Efendi (v.1176/1763) vasıtasıyla Bayrampaşa Tekkesi'nde Bayramiyye tarikatı temsil edilmeye başlanmıştır¹⁰⁴. Ardından oğlu Seyyid Muhammed Es'ad Efendi (v.1202/1788) postnişîn olmuştur. Sonraki dönemde Halvetî ve Kâdirî şeyhleri bu tekkede irşad ile meşgul oldular. Tekkenin son şeyhi, Nakşî-Kâdirî meşâyihından Erbilli Es'ad Efendi'nin oğlu Muhammed Ali Efendi'dir (v.1930).

Hüseyin Vassaf 1925 yılında derviş hücrelerinde muhacirlerin ikamet ettiğini, tevhidhânenin ise harap vaziyette olduğunu bildirmektedir¹⁰⁵. Tekkelerin kapalı olduğu dönemde berduşların işgalinde kalmış ve bu esnada hazîresi tahrip olmuştur. 2000li yıllarda tekkenin harem dairesi haricindeki kısımları restore edilerek bir vakfın kullanımına tahsis edilmiştir. Günümüzde ahşap harem dairesi terk edilmiş ve yıkılmaya yüz tutmuş durumdadır.

16. Haseki Zıbın-ı Şerif Tekkesi

Fatih İlçesi, Haseki Sultan Mahallesi (eski Keyci Hatun Mahallesi), Millet Caddesi, 1101 ada 21 parsel'de bulunuyordu¹⁰⁶. Nakşî şeyhi Seyyid Muhammed Nurî Efendi tarafından 19. yüzyıl başlarında inşa ettirilen tekke için 1233/1818 yılında bir vak-

RAN McCALLUM Hanımefendi'ye müteşekkirim.)

¹⁰³ Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmi*, c.1 s.58; Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.25a; Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.40

¹⁰⁴ Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, vr.21a

¹⁰⁵ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.5 s.279

¹⁰⁶ Esin DEMİREL İŞLİ, age, s.144; Mustafa ÖZDAMAR, *Dersaadet Dergâhları*, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul, 2007, s.141. Günümüzde bu ada bölünmüş durumdadır.

fiye tesis edilmiştir. 1234/1819 yılında vefat eden Şeyh Nurî Efendi'nin yerine Himmetzâde Seyyid Ahmed Cezbî Efendi postnişîn olmuştur. Hem Fatih Himmetzâde Tekkesi şeyhi Muhammed Bahaeddin Efendi'den hem de Şeyh Muhammed Muhyiddin Efendi'den Bayramî hilafeti alan Şeyh Ahmed Cezbî Efendi, Tabîbzâde'ye göre¹⁰⁷ 1245/1830 Ahmed Muhyiddin Efendi'ye göre¹⁰⁸ 1246/1831 yılında vefat etmiştir. Kendisinden sonra Nakşibendiyye'den Kastamonulu el Hac Abdullah Efendi, Halvetiyye-Sünbülüyye'den Muhammed Said Efendi ve Muabbir Hasan Efendi, Nakşibendiyye'den Muabbir Hasan Efendi (v.1265/1849) ve oğulları Muhammed Cüneyd Efendi (v.1281/1864) ile Azîz Mahmud Efendi (v.1316/1898) postnişîn olmuştur. Tekkenin son iki şeyhi el Hac Seyyid Muhammed Kasım Dağıstanî (v.1328/1910) ve oğlu Yusuf Ziyaeddin Efendi'nin hem Nakşî-Hâlidî hem de Halvetî-Şemsî icazetleri vardı. Sivas'taki Sivasî Tekkesi son şeyhi H. Şemsî GÜNEREN'in oğlu Fatih GÜNEREN'in aktardığına göre Aksaray, Taskasap'ta tramvay yolu üzerinde, Bayezid'den gelişe göre yolun sol tarafında ahşap bir binada hayatının son yıllarını fakirlik içinde geçiren¹⁰⁹ son Şeyh Yusuf Ziyaeddin Efendi, 2 Ekim 1941 günü vefat etmiştir.

Tekkelerin seddolanması sonrasında harap olan tekke yapıları 1943 yılında enkaz haline gelmiş ve Vakıflar İdaresi tarafından satışa çıkarılmıştır. Arsası 1955 yılında istimlak edilmiştir¹¹⁰. Bugün arsası Haseki Hastanesi sınırları içerisinde kalmış olup tekkeye ait herhangi bir eser günümüze ulaşmamıştır. Millet Caddesi'ndeki Hastane önünde kalan trafo tekke arsası üzerine inşa edilmiştir. Tekkeden kalan son nişâne Eyüp, Nişanca'da Sivasî Tekkesi haziresinde bulunan bu tekkenin bânîsine ait bir kabir şâhidesidir.

¹⁰⁷ Tabîbzâde, Mecmuâ-i Tekâyâ, vr.39a

¹⁰⁸ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.264

¹⁰⁹ Cengiz GÜNDOĞDU, *Halvetiyye Tarikatı Şemsiyye Kolu Meşayih ve Şemsî Dergahı Son Postnişini Hüseyin Şemsî (GÜNEREN)*, EKEV Akademi Dergisi, 2002, c.6, sayı:10

¹¹⁰ M. Baha TANMAN, *İstanbul Tekkeleri'nin Mimari ve Süsleme Özellikleri*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul,1990, s.553; Esin DEMİREL İŞLİ, age, s.144

17. Emek Yemez Hüseyin Efendi (Etmek Yemez) Tekkesi

Üsküdar İlçesi, İmrahor Salacak Mahallesi, Selahattin Eregemen Sokağı (eski Lâmekânî Hüseyin Sokağı) 358 ada 6-7 parsel’de inşa edilmiştir. Günümüze ulaşan yenileme kitabesinde tekkenin ilk bânîsinin Emek Yemez Hüseyin olduğu ve yangın sonucu bu yapının ortadan kalktığı yazılıdır. M. Nermi HASKAN, Emek Yemez Hüseyin’in Melâmî şeyhlerinden Lâmekânî Hüseyin Efendi olabileceğini öne sürmektedir¹¹¹. Bunu destekleyen bir husus da yeni ismi verilene kadar tekkenin bulunduğu sokağın isminin Lâmekânî Hüseyin olmasıydı. Üsküdar, Himmetzâde Tekkesi şeyhi Bayramiyye’den Abdu’ş-şekûr Efendi’nin halifesi Abdu’r-rahman Efendi tekkenin ilk şeyhidir. Onun ardından halifesi Abdu’l-fettah Efendi postnişîn olmuştur. 1241/1826 yılında vefat eden Şeyh el Hac Abdu’r-rezzak Efendi’nin bu tekkenin şeyhi olduğu da Karacaahmed Kabristanı’ndaki şâhidesinden anlaşılmaktadır¹¹². 19. yüzyıl ortalarında arsa halini alan tekke Nakşibendiyye’den Şeyh Seyyid Mustafa Âkif Efendi tarafından yeniden inşa ettirilmiştir¹¹³. 1295/1878 yılında vefat eden Âkif Efendi tekkenin türbesine defnedilmiştir. Kardeşi Abdu’l-azîz Efendi 20 Şa’ban 1295 (19.8.1878) günü Hüdayî Tekkesi şeyhi Ruşen Efendi’den Bayramî tâcı giyerek irşâd postuna oturmuştur¹¹⁴. Tekkenin son şeyhi ise Abdu’l-azîz Efendi’nin oğlu Halil Cemal Efendi’dir¹¹⁵.

Semahâne, harem, selamlık ve türbeden oluşan yapının semahânesi 1935’te yıktırılmıştır. Ahşap türbedeki sandukalar açıkta kalıp harap olunca 1945 yılında beton bir türbe yapılmış, tekkenin 1870/1287 tarihli kitabesi de duvarına yerleştirilmiştir. Semahane arsasına apartman yapılmıştır. 1975 yılına kadar kullanılan 2 katlı harem-selamlık kısmı ise terk edildikten sonra 1992 yılında yıkılıp yeniden yaptırılmıştır¹¹⁶.

¹¹¹ Mehmet Nermi HASKAN, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, c.1 s.424

¹¹² Mehmet Nermi HASKAN, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, c.1 s.425

¹¹³ Şeyh Şevket Efendi, *Sandıkçı Tekkesi’ne Ait Defter*, İstanbul, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K995, vr.10b; Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.130

¹¹⁴ Şeyh Şevket Efendi, age, vr.10b

¹¹⁵ Tekâyâ ve Zevayâya Mahsus Defterdir, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No:109, 1341, s.12 sıra:69

¹¹⁶ Mehmet Nermi HASKAN, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, c.1 ss.423-426

18. Cerrahpaşa Şah Sultan Tekkesi

Fatih İlçesi, Cerrahpaşa Mahallesi, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Kampüsü, Tayyareci Yurdanur Altınbilek Sokak, 1158 ada 1 parsel’de, Yavuz Sultan Selim’in kızı ve Vezir-i âzam Lütî Paşa’nın hanımı Şah Sultan tarafından Halvetî-Sünbülî meşâyihından Ya’kûb-ı Germiyanî için 935/1528 yılında inşa ettirilmiştir. Şeyh Ya’kûb-ı Germiyanî, 961/1553 yılında Koca Mustafa Paşa Hankâhı’na tayin olununca derviş hücreleri medreseye dönüştürülmüştür. Müstakimzâde’den öğrendiğimize göre sonradan tekrar tekke işlevi kazanan mekânda Bayramî Hamzavî kutbu Hasan Kabadüz’ün halifesi Hüseyin-i Lâmekânî, 17. yüzyıl başlarında postnişîn olmuştur¹¹⁷. 1034/1625 yılında vefat eden Hüseyin Efendi’nin kabri hazîrede yer almaktadır. Vefâtına Ayvansarayî “Şeyh Hüseyin’in oldu çar ‘unsuru perişan, 1034” tarihini düşürmüştür¹¹⁸. Hâdî Ahmed Efendi¹¹⁹, Abdu’r-rauf el Münavî¹²⁰ (v.1031/1622), Hakikîzâde Osman Efendi¹²¹ (v.1037/1628) ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi¹²² (1065/1655) kendisinden feyz almıştır. 1834 yılındaki Salih Sultan Düğünü’ne bu tekkeyi temsilen Halvetiyye’den Hüsameddin Efendi davet edilmiştir¹²³. Sonraki yıllara ilişkin tekke listelerinde bu tekkenin ismine rastlanmadığından sadece cami olarak faaliyet gösterdiği düşünülmektedir.

1953 ve 1982 yıllarında tadilat geçirmiş olan cami günümüzde Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Kampüsü içinde ibadete açık durumdadır¹²⁴.

19. Hakikîzâde Tekkesi

Fatih İlçesi, Ayvansaray Mahallesi, Mumhane Caddesi, Aşık Yunus Sokağı, 2662 ada 1 parsel’de Hakikîzâde Osman Efendi tara-

¹¹⁷ Abdürrezzak TEK, age, s.89

¹¹⁸ Hâfız Hüseyin bin el Hac İsmail Ayvansarayî, *Mecmuâ-i Tevârih-i Ayvansarayî*, 1179, Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, No:1565, vr.67b

¹¹⁹ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.297

¹²⁰ Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, vr.11b

¹²¹ Abdürrezzak TEK, age, s.93

¹²² Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, vr.11b

¹²³ Hatice AYNUR, agm s.36

¹²⁴ Mehmed Akif KÖSEOĞLU, agm, s.176

fından 17. yy. başlarında tesis edilmiştir. Halvetî-Sinanî hilafetini Seyyid Nizamoğlu Seyfullah Efendi'den alan Şeyh Osman Efendi, Hüseyin-i Lâmekânî'den Bayramî-Hamzavî neşvesine nail olmuştur. Hakîkîzâde Şeyh Osman Efendi h.1252 tarihli bir vakfiye de oluşturmuştur¹²⁵. Tekkenin hazîresindeki kabir şâhidesi'nde halifesi Oğlanlar şeyhi İbrahim Efendi'nin şu sözleri yazılmıştır:

Cüneyd u Bâyezîd'e misl u mânend idi Şeyh Osmân
Pervâz eyledi nâgâh ne çâre âlem-i ulvîye
Dedi târîh-i fevtin Dervîş İbrahîm o sultânın
Osmân Efendi cihândan el yudu âh ânâ eyvâh
Ruhîçün Fâtîha Sene 1037

Sonraki farklı dönemlerde Halvetiyye'nin Sinaniyye ile Sivasiyye kolları, Nakşibendiyye ve Rîfâiyye tekkede o tarikatlara mensup şeyhler vasıtasıyla temsil edilmiştir. Son şeyh İbrahim Halil Efendi ise Kâdiriyye'nin Eşrefiyye koluna mensuptu¹²⁶.

Bugün hazîresinden sadece 4 şâhide ulaşabilmiş olup arsasının bir kısmı gecekondur işgalindedir¹²⁷.

20. Aksaray Oğlanlar Tekkesi

Fatih, İskenderpaşa Mahallesi (eski Gureba Hüseyin Ağa Mahallesi) Millet Caddesi, 872 ada 3 parsel'de yer almaktaydı. İstanbul'un fethinin hemen sonrasında Fatih'in Sekbanbaşlarından Ya>kub Ağa tarafından bir Kâdirî tekkesi olarak inşa ettirilmiştir. Hakîkîzâde Şeyh Osman Efendi'den Halvetî-Sinanî icazeti alarak 17. yüzyıl başlarında bu tekkeye postnişîn olan Oğlanlar şeyhi İbrahim Efendi, Bayramî-Melâmî azizlerinden Tap Tap Şah Ali'nin torunudur. Dil-i Dānā isimli eserinde Melâmîyye'den hilafetini Tap Tap Şah>tan aldığını bildirirken, Müstakimzâde ve Tabîbzâde'de Hüseyin Lâmekânî'nin halifesi olarak göster-

¹²⁵ Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defterdir, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No:109, 1341, s.38 sıra:219

¹²⁶ Adalet ÇAKIR, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r Riyazî'l Aliye Adlı Eserinin Işığında Anadolu'da Kadirilik*, Marmara Üniversitesi, S.B. Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2006, s.465

¹²⁷ Mehmed Akif KÖSEOĞLU, agm, s.177

mektedir¹²⁸. 16. ve 17. yüzyıllar Devletin Melâmîlere karşı sıkı takibat uyguladığı dönemlerdi. İsmail Ma'sukî (v.945/1539), Hamza Balî (v.969/1562) ve Sütçü Beşir Ağa (v.1073/1663) gibi Melâmî kutupları bu süreçte idam cezasına mahkûm edilmiştir¹²⁹. Enfî Hasan Hulûs Halvetî, *Tezkiretü'l-Müteahhirîn* isimli eserinde Sultan 4. Murad dönemindeki katl tehlikesi üzerine İbrahim Efendi'nin tekkesinden Üsküdar'daki Şeyh Aziz Mahmud Hüdayî'nin (v.1038/1628) tekkesine firar ettiğini, bir süre kaldıktan sonra Azîz Mahmud Hüdayî'nin kendi tac ve hırkasını giydirip yeniden Aksaray'daki tekkesine yolcu ettiğini anlatmaktadır¹³⁰. Bu vakıa İstanbul'un her yanında aranan Melâmî kutbu İdris-i Muhtefî'nin (Hâce Aliyyü'l Rûmî) (v.1024/1625) döneminde veya hemen sonrasında zuhur etmiş olmalıdır. 1 Mart 1655 (22 Rebiu'l-ahir 1065) günü vefat eden Şeyh İbrahim Efendi, tekkesine defnedilmiştir. Tekkede Cism-i Lâtif İsmail Efendi (v.1106/1695) ile birlikte Halvetiyye'nin Sivasîyye kolu erkânı uygulanmaya başlanmış, 19. yüzyılda Halvetiyye'nin Şa'bâniyye kolundan Dede Efendi, Kâdiriyye'den Mehmed Efendi (v.1282/1865), Halvetiyye'den Veys Efendi (v.1302/1885) ve oğlu Hasan Hüsnî Efendi (v.1336/1918) postnişin olmuştur¹³¹. Tekkenin son dönem şeyhlerinden biri de Meclis-i Meşâyih Reisliğinde bulunan Mustafa Safvet YETKİN'dir (v.1950). 1927 yılına kadar Urfa Milletvekilliği yapan YETKİN, 1924'te Hilafetin kaldırılmasına ilişkin kanun teklifi veren kişidir. Hatta Hüseyin Vassaf: "Kendisine karşı memleketimiz meşâyih-ı sûfiyesininin ziyâde mültefit olmamasından muğber olarak, bi'l-âhare aleyhlerinde tertîbât-ı mahsûsada bulunarak devr-i âhîrde tekkelerin kapanmasına sebep olduğu rivâyet olunur." diye yazmaktadır¹³².

¹²⁸ Abdurrezzak TEK, age, s.93; Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, vr.11b

¹²⁹ Ahmet Yaşar OCAK, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, ss.274-305

¹³⁰ Enfî Hasan Hulûs Halvetî (haz. M. TATCI-M. YILDIZ), *Tezkiretü'l-Müteahhirîn (XVI. Ve XVIII. Asırlarda Yaşayan Velîler ve Deliler)*, H Yayınları, İstanbul, 2014, s.168 (orj. ss. 63b-64a)

¹³¹ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.3 s.372; Adalet ÇAKIR, age, s.478

¹³² Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.3 s.340

Mısır Hidivi Abbas Paşa'nın hanımı Mehveş Hanım tarafından 1287/1870 yılında son defa yaptırılan 3 katlı kâgir tekke binası, 1957 yılında Millet Caddesi'nin genişletilmesi çalışmaları sırasında yıktırılmıştır. Tekkenin sebili, türbe ve içindeki kabirler karşısındaki Murat Paşa Camii avlusuna nakledilmiştir¹³³.

21. Edirnekapı Emir Buharî Tekkesi

İdris-i Muhtefî'nin vefatı sonrası Hacı Kabâyî (Keyvan Kubabî) Bayramî-Melâmîlerince kutup kabul edilmiştir. Sandal Bedestenî'nde abâ sattığından "Kabâyî" lâkabı verilen Keyvan Efendi, 1037/1628 yılında vefat ederek Topkapı'da Takyeci Camii karşısındaki kabristana defnedilmiştir¹³⁴. Ardından irşad makamına geçen Sütçü Beşir Ağa'dan¹³⁵ (v.1073/1663) feyz alanlardan biri de Edirnekapı dışındaki Emir Buharî Tekkesi şeyhi Simkeşzâde Hasan Feyzî Efendi'dir¹³⁶. 15. asır sonları veya 16. asır başlarında Nakşî-Ahrarî meşâyihından Emir Ahmed Buharî tarafından tesis edilen tekke, Eyüp İlçesi, Nişancı Mahallesi, Münzevi Kışla Caddesi, 419 ada (eski 175 ada) 14 ve 15 parsel'de yer almaktaydı. Tekkenin 10. şeyhi Simkeşzâde Hasan Feyzî Efendi (v.1102/1690), Hekim Çelebi Tekkesi şeyhi Bosnalı Osman Efendi'den Nakşî¹³⁷, Mehmed Ağa Tekkesi şeyhi Abdu'l-ehad en Nurî'den Halvetî-Sivasî¹³⁸ hilafeti almış, Sütçü Beşir Ağa'dan da melâmet neşvesine vasil olmuştur.

M. Nermi HASKAN'ın aktardığına göre 1. Dünya Savaşı sırasında Metris Kışlası önünde Ramazan topu atılırken topun parçalanması ve bu parçalardan birinin camiye düşmesi ile çatı çökmüş ve bir daha yaptırılamamıştır¹³⁹. Camiden geriye kalan kısımlar 1941'de Vakıflar İdaresi'nce tamamen yıktırılmıştır. 1974'te arsası üzerinden Haliç Köprüsü'nden gelen çevre yolu geçirilmiştir. Ha-

¹³³ Mehmed Akif KÖSEOĞLU, agm, s.178

¹³⁴ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.3 s.320

¹³⁵ Hâfız Hüseyin bin el Hac İsmail Ayvansarayî, *Mecmuâ-i Tevârih-i Ayvansarayî*, 1179, Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, No:1565, vr.138b

¹³⁶ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.3 s.320

¹³⁷ Ayvansarayî, *Hadikatü'l Cevâmî*, c.1 s.90; Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.31

¹³⁸ Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.34a; Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.3 s.320

¹³⁹ Mehmed Nermi HASKAN, *Eyüpsultan Tarihi*, s.47

ziresinde bulunan Şeyhu'l-islam İbn-i Kemal kabri ile birlikte bir kısım kabirler Edirnekapı Necatibey Kabristanı 2. adaya nakledilmiştir. Tekkenin karşısındaki İbrahim Halebî (v.1549/956) kabri de Sakızağacı Kabristanı'na götürülmüştür¹⁴⁰.

22. Kurban Nasuh Tekkesi

Üsküdar İlçesi, Ahmediye Mahallesi, Büyük Selim Paşa Caddesi, Ayin Sokak, 19 numarada, 256 ada 36-37-38 parsel'de yer almaktadır. Hadikatu'l Cevâmi'de Hacı Bekir Camii anlatılırken ilk bânîsinin Kurbağa Nasuh isimli hayır sahibi olduğu ve burada medfun olduğu anlatılmaktadır. El Hac Ebû Bekir ise harap olan mescidi yeniden inşa ettirip minber koydurmuştur¹⁴¹. Tekkenin son şeyhi Hayrullah Taceddin YALIM'ın verdiği bilgiye göre “Bânî-i evvel Kurban Nasuh Baba 990 tarihinde Hamzavî Hankâhı olmak üzere imamet ciheti ve sair va'z ederek bir mescid bina edip 995'te şehiden vefat etmekle binâkerdesi olan dergâh-ı mezkûrda defnedilmiş ve 1000 tarihinde tariyk-i Hamzaviyyenin inkıraz ve imhâ ve ricalinin tamamen şehîden intikal-i dâr-ı bekâ eylemeleri üzerine tekye-yi mezkûre mescid halinde kalmıştır.”¹⁴² Nitekim günümüzde türbe önünde bulunan Kurban Nasuh Baba'ya ait kabir şâhidesinde “Zu himem irfân u kâmil Hamzaviyye'den iken / Eylemiş bu dergâhı Kurban Nasuh Baba binâ / Sarf idüb nakdîne-i himmet tarîkde bu pîr / Terk idüb hayr ile nâmin gitmiş Adn'a intiha/

Eyle ihdâ fâtihâ nihvân olub revân pâkine / Kıl uhuvvet hakkın îfâ zâir-i sâhib-i vefâ / Târih-i irtihâli sene 995” ifadesi yer almaktadır. Kurban (Kurbağa) Nasuh Baba'nın Bayramî-Hamzavî kutbu Hamza Bâlî'nin 969/1562 yılındaki idamından 21 sene sonra bu dergâhı yaptırdığı, ondan 5 sene sonra da katledildiği anlaşılmaktadır. Tekke mescide dönüştürülmüş, harap hale gelince de El Hac Ebû Bekir isminde bir hayır sahibi tarafından yenilenmiş-

¹⁴⁰ Mehmed Akif KÖSEOĞLU, agm, s.179

¹⁴¹ Ayvansarayî, *Hadikatu'l Cevâmi*, c.2 s.218

¹⁴² Sadık ALBAYRAK (haz.), *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, c.5 s.254

tir. 1228/1813 yılında mescide yeniden meşihat koyduran zat ise Rifâiyye'den Seyyid Muhammed Nurî Efendi olmuştur¹⁴³.

Şeyh Nuri Efendi'nin torunu M. Hayrullah Taceddin (YALIM) Efendi postnişinken 1925'te tekkelerin seddolunması sonrasında tevhidhâne cami olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. 7 Ekim 1954'te Üsküdar'da vefat eden M. Hayrullah Taceddin Efendi'nin kabri Karacaahmed Kabristanı'nda 10. adada, Büyük Reşit Paşa Caddesi'nin başladığı köşededir. Şeyh M. Nuri Efendi'nin torununun kocası Prof. Dr. Sabahaddin TONGUÇ 1974 yılında camiyi betonarme olarak yeniden inşa ettirmiştir¹⁴⁴. Türbe içinde Seyyid M. Nurî Efendi, kızı Şerîfe Hediyeullah Hanım ve oğlu Seyyid M. Tevfik Efendi'nin sandukaları bulunmaktadır. Tekkenin diğer yapılarının yerinde şeyh ailesine ait bir dükkân inşa edilmiştir.

23. Taşlıburun (Lâgarî Mehmed Efendi) Tekkesi

Eyüp İlçesi, Eyüp Merkez Mahallesi, Bahariye Caddesi, Ebussuud Efendi Sokağı, 2 numarada, 41 ada 6 ve 7 parsel'de 17. yüzyıl ortalarında Bayramiyye'den Lâgarî Cennet Mehmed Efendi tarafından tesis edilmiştir¹⁴⁵. 1093/1682 yılında Cennet Mehmed Efendi'nin vefatı sonrasında tekke bir süre Bektaşîlerin kontrolünde kalmıştır. Eyüp Kadısı Gözoğlu Hüseyin Efendi geçirdiği rahatsızlık sonucu felç olduğundan, o sıralar ziyaret maksadıyla İstanbul'a gelmiş bulunan tarik-i Sa'diyye'den İbrahim Ebu'l Vefa-yı Şamî'ye gösterilmiştir¹⁴⁶. Duası sonrası şifaya kavuşan ve Şeyh'e intisap eden Gözoğlu Hüseyin Efendi, hilafet aldıktan sonra 18. yüzyıl başlarında Taşlıburun Tekkesi'ni ihya etmiş ve Sa'diyye erkânını burada tatbik etmeye başlamıştır. Şeyh Hüseyin Efendi, Ümmî Sinan Âsitânesi şeyhi Cedd Hasan Efendi'den de Halvetî-Sinanî hilafeti almıştır¹⁴⁷. 1252/1836 yılında Sultan II. Mahmud tarafından yenilenen tekke son defa 1906 yılında tamirattan geçirilmiş-

¹⁴³ Şadık ALBAYRAK (haz.), age, c.5 s.254

¹⁴⁴ İbrahim Hakkı KONYALI, *Abideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1976-1977, c.1 s.204

¹⁴⁵ Ayvansarayî, *Hadikatü'l Cevâmi*, c.1 s.259; Tabibzâde, *Mecmûâ-i Tekâyâ*, vr.35b

¹⁴⁶ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.1 s.342

¹⁴⁷ Tabibzâde Mehmed Şükri, *Silsilenâme*, vr.24a

tir. Ancak I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla ahşap selamlık daire-si ile semahânesine askeri birlik yerleştirildiğinden harap duruma düşmüş ve 1920'lerde yıkılmıştır¹⁴⁸. Tekkenin son şeyhi M. Saadettin AKTAŞLI, Şeyh Süleyman Sıdkî Efendi'nin oğludur. Babasının vefatında 10 yaşında olduğundan yerine bir süre Ejder Tekkesi şeyhi Hakkı Efendi vekâlet etmiştir¹⁴⁹. Babasının halifesi Selanikli Rıfat Efendi'den Sa'dî hilafeti alan Saadettin Efendi 4 Mayıs 1941 günü vefat ederek Zincirlikuyu Kabristanı'na defnedilmiştir. Dergâhın iki katlı ve sekiz odalı harem dairesi 1980 yılında yıktırılmıştır¹⁵⁰. Yerine kurulan fabrika Haliç çevresinden fabrikaların kaldırılması esnasında yıkılmıştır. Günümüzde türbesi de yok olmuş, sadece hazîresi kalmıştır.

24. Seyyid Baba Tekkesi

18. yy. ortalarında Nakşî-Müceddidî şeyhi Seyyid Mustafa Baba tarafından Fatih İlçesi, Haseki Sultan Mahallesi, Hekimoğlu Ali Paşa Caddesi, Tevfik Fikret Sokak, 1814 ada 34 parsel'de inşa ettirilmiştir. Tekkenin 2. şeyhi Hâfız Mehmed Efendi, Seyyid Mustafa Baba'dan Nakşî-Müceddidî, Himmetzâde Abdu'l-gafur Efendi'den Bayramî hilafeti almıştır¹⁵¹. Bayram Paşa Türbesi'nin türbedarı da olan Hâfız Mehmed Efendi'nin 1228/1813 yılında vefatından sonra postnişîn olan oğlu Hâfız Ali Efendi, Melâmî-Hamzavî kutbu Hekimbaşı Abbas Efendi'den feyz almıştır¹⁵². Hamzaviyye silsilesi kendinden yürümüştür. 1247/1831 yılında irtihal eden Hâfız Ali Efendi'den sonra Seyyid Baba Tekkesi'nde Gülşenî, Sünbülî, Şa'bânî ve Nakşî şeyhleri irşâd vazifesini üstlendiler. Tekkenin son postnişîni, Nakşî-Hâlidî şeyhi Dağıstanlı Musa Kâzım Efendi'nin halifesi Hüseyin Zühdi Efendi olup 1930 yılında vefat etmiştir¹⁵³.

1918 yılında yanan tekkenin arsası uzun müddet gecekondur iş-

¹⁴⁸ Hakkı GÖKTÜRK, Bahariyede Taşlıburun Tekkesi, *İstanbul Ansiklopedisi*, Koçu Yayınları, İstanbul, 1960, c.4 s.1853

¹⁴⁹ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.84

¹⁵⁰ Mehmed Nermi HASKAN, *Eyyûpsultan Tarihi*, s.113

¹⁵¹ Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme*, vr.21a ve vr.39b

¹⁵² Abdülbaki (GÖLPINARLI), *Melâmilik ve Melâmiler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s.178

¹⁵³ Cemaleddin Server REVNAKOĞLU Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi, Dosya:212

galinde kalmıştır. Bir süre manav dükkânının ardiye sahası olarak kullanılan tekke arsasındaki kabirler Vakıflar İdaresi ve Mehmet GÜR isimli bir hayırsever tarafından 1999'da temizlenmiş ve düzenlenmiştir. Günümüze ulaşabilen küçük hazîresinin duvarında Seydî Baba yazılı bir levha bulunmaktadır. Tekke arsasında oto ve halı yıkama servisi faaliyet göstermektedir¹⁵⁴.

25. İbrahim Paşa Sünbülü (Muhsine Hatun) Tekkesi

İbrahim Paşa'nın eşi Muhsine Hatun tarafından 939/1533 yılında Mimar Sinan'a yaptırılan mescidin karşına inşa edilmiştir¹⁵⁵. Fatih (eski Eminönü) İlçesi, Saraç İshak Mahallesi, Türkeli Caddesi, 46 numarada, 730 ada 92 parsel'de yer alıyordu. Pîr İbrahim Gülşenî'nin halifesi Hasan Zarîfî Efendi'nin bu mescidde ilk defa tarikat ayini icra ettiği rivayet edilmektedir¹⁵⁶. Hasan Zarîfî Efendi, bu tekkeden sonra Rumeli Hisarı yanındaki Durmuş Dede Tekkesi'nde şeyhlik yapmış ve vefat edince orada defnedilmiştir. Bayramiyye-Hamzaviyye silsilesinden Hâfız Ali Efendi, Seyyid Baba Tekkesi'nin yanı sıra bu tekkede de 1247/1831 yılındaki vefatına kadar postnişîn olmuştur¹⁵⁷.

Ayvansarayî'nin caminin karşısında olduğunu bildirdiği tekkenin arsa halini aldıktan sonra yerine şimdiki Tevfik Kut İlköğretim Okulu'nun inşa edildiği tahmin edilmektedir.

26. Şeyh Murad (Murad-ı Münzevî) Tekkesi

Eyüp İlçesi, Nişancı Mahallesi, Davutağa Caddesi 2 numarada, 153 ada 1 parsel'de yer almaktadır. Şeyhü'l-İslam Minkârîzâde Yahya Efendi'nin damadı Kengirîli (Çankırılı) Mustafa Râsîh Efendi (v.1090/1679) tarafından buraya bir medrese yaptırılmıştır¹⁵⁸. Mustafa Râsîh Efendi'nin oğlu Dâmatzâde Ebu'l Hayr Ahmed Efendi (v.1154/1742), medrese yakınında 3 sene kadar ika-

¹⁵⁴ Mehmed Akif KÖSEÖĞÜ, agm, s.180

¹⁵⁵ Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmi*, c.1 s.28

¹⁵⁶ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.118

¹⁵⁷ Ahmed Muhyiddin Efendi, age, s.118

¹⁵⁸ Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevâmi*, c.1 s.292

met edip 1132/1720 yılında irtihal eden Şeyh Murad-ı Buharî'nin medresenin dershane kısmına defnedilmesini istemiş ve sonrasında medreseyi tekkeye dönüştürerek Nakşî şeyhlerine meşrût kılmıştır. Şeyh Murad-ı Buharî, İmam Rabbânî'nin oğlu Muhammed Ma'sum es Sirhindî'den Nakşî-Müceddidî hilafeti almıştır¹⁵⁹. 1144/1732 yılında şeyhü'l-islâm olup 20 ay bu vazifeyi ifa eden Ebu'l Hayr Ahmed Efendi tarafından 1154/1742 yılında tekkeye bir vakfiye tesis edilmiştir¹⁶⁰.

Tekkenin 13. Şeyhi Seyyid Süleyman-ı Belhî Efendi'nin oğlu olan Seyyid Abdu'l-kâdir-i Belhî, babasından Nakşî-Müceddidî hilafeti almış; kendisinden önceki Melâmî-Hamzavî kutbu Seyyid Bekir Reşad Efendi'nin (v.1292/1875) manevî halkasına da dâhil olarak kendisinden feyz almıştır¹⁶¹. Şems-i Rahşân, Yenâbü'l-Hikem, Künûzu'l-ârifîn, Şumûs-ı Envâr, Sünûhât-ı İlâhiyye, İlhamât-ı Rabbâniyye, Dîvân-ı Belhî, Gülşen-i Esrâr ve Esrârü't-Tevhîd isimli 9 yazılı eser bırakmıştır. 27 Receb 1341 (15 Mart 1923) gecesi irtihâl eden ve tekkenin haziresine defnedilen Seyyid Abdu'l-kâdir-i Belhî'nin vasiyeti icabı kabir taşı bulunmamaktadır¹⁶². Kendisinden sonra oğlu ve halifesi Seyyid Ahmed Muhtar Efendi (v.1933) postnişin olmuş ve onun döneminde 1925 yılında tekkelerin faaliyeti Kanun marifetiyle yasaklanmıştır.

1925 sonrasında harap olmaya başlayan tekke yapılarından ikinci mescidin çatısı çökmüş, derviş hücreleri zarar görmüştür. Gecekondu larca çevrilen yapılardan harem ve selamlık kısmı 1977'de çevre halkınca yakacak temini amacıyla tahrip edilmiştir¹⁶³. 1980'li yıllarda arsasındaki gecekondu lar temizlendikten sonra 1990'lı yıllarda tevhidhâne, medrese hücreleri ve türbe Hakyol Vakfı tarafından restore ettirilmiş olup taş bina, talebe yurdu olarak kullanılmaya başlanmıştır. 2000 yılı sonrasında yurt boşaltılmış olup türbe

¹⁵⁹ Tabîbzâde, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, vr.35a

¹⁶⁰ Esin DEMİREL İŞLİ, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri Ve Restorasyonu*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1998, s.127

¹⁶¹ Abdülbaki (GÖLPINARLI), *Melâmilik ve Melâmiler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931 ss.182-183

¹⁶² Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.227

¹⁶³ Esin DEMİREL İŞLİ, age, s.127

kısımının çatısında çöküntü meydana gelmiştir. 2014 yılında başlatılan ve tekkenin bütününe kapsayan restorasyon çalışması 2016 yılında henüz tamamlanmamıştır¹⁶⁴.

27. Akbaba Tekkesi

Beykoz İlçesi, Akbaba Mahallesi, Köyiçi Caddesi, Kar Çıkmazı'ndadır. İstanbul'un fethinde bulunan Ak Baba veya başka bir söyleyişle Ak Mehmed Efendi vefatında buraya defnedilmiştir. 17. yüzyıl başlarında Sultan I. Ahmed devrinde Kethuda Kadın Canfeda Hatun tarafından kabrin yanına bir cami yaptırılmıştır¹⁶⁵. Evliya Çelebi, burada bakımlı bir tekke bulunduğunu kaydetmektedir¹⁶⁶. 19. yüzyıla ait tekke listelerinden sadece 1307/1890 tarihli Mecmuâ-i Tekâyâ'da ismine rastlanmaktadır¹⁶⁷. Bu tarihten bir süre önce Buharalı Abdu'l-hakîm Efendi caminin yakınına tek katlı bir tekke binası inşa ettirmiş ve Nakşibendiyye usulünce âyin icrasına başlamıştır. 1306/1889 yılında vefat eden Abdu'l-hakîm Efendi, tekkenin karşısındaki kabristanda medfundur. Çocuklarının yaşı küçük olduğundan tekke bir süre şeyhsiz kaldıktan sonra oğlu Ekrem (YAVRUTÜRK) Efendi Eyüp Şeyh Murad Tekkesi şeyhi Abdu'l-kadir-i Belhî'den hilafet alarak posta oturmuştur. Ekrem YAVRUTÜRK tekkelerin seddolunması sonrası Afyon'a yerleşmiş ve 1954 yılında orada vefat etmiştir. Kardeşi Hâfız Ahmed Mükerrerem YAVRUTÜRK ise Fatih Medresesi'nde fıkıh tahsiline başlamış, Beşiktaşlı Hacı Nuri (KORMAN) Efendi'den hat dersi almış, 1314/1897 yılında Akbaba Camii'ne imam olarak tayin edilmiştir. 1925 sonrasında da imam-hatip olarak görevini sürdürmüştür¹⁶⁸.

Canfeda Hatun Camii'ne, II. Dünya Savaşı yıllarında cephanedepolanınca tekkenin tevhidhânesi camiye dönüştürülmüş ve ya-

¹⁶⁴ Mehmed Akif KÖSEOĞLU, agm, ss.181-182

¹⁶⁵ Ayvansarayî, *Hadikatü'l Cevâmi*, c.2 s.150

¹⁶⁶ Evliya Çelebi, c.1 vr.146b

¹⁶⁷ Bandırmalızâde, s.13

¹⁶⁸ Oğlu Abdüsemih Yavrutürk'ün Anlatımıyla Mükerrerem Yavrutürk, http://www.osmanakbasak.com/Kitaplarim_Yazilarim/Agababa/Agababa.htm , ziyaret edilme tarihi: 6.5.2015

nına bir minare yaptırılmıştır¹⁶⁹. İbadete açık durumdaki camide restorasyon çalışmaları sürmektedir.

28. Abdi Baba Tekkesi

Eyüp'te yer alan, 1256/1840 ve 1306/1889 yıllarında Bayramiyye usulüne göre faaliyet gösterdiği ve âyin günü cuma olduğu anlaşılan tekkenin¹⁷⁰ şeyhleri ve konumu tespit edilememiştir.

29. Kâğıthane'deki İki Bayramî Tekkesi

Kâğıthane ilçesinde olduğu bilinmekle birlikte tam konumu tespit edilemeyen Abdu>s-samed Efendi Tekkesi Bayramiyye'ye mensuptu. Âyin günü 1256/1840 yılında¹⁷¹ pazartesi, 1306/1889 yılında¹⁷² salı olan bu tekkenin ismine sonraki dönemdeki listelerde rastlanmamaktadır. Kadı Mustafa Efendi tarafından zaviye olarak tesis edilen Tahta Kadı Mescidi'nde, Zeyrek Camii'nin Cuma Vaizi Himmetzâde Seyyid Bahaeddin Efendi şeyh ve imam olarak vazife yapmıştır¹⁷³.

Hülâsa

1925 yılında tekkeler seddolunduğu vakit Bayramî icazetine sahip şeyhler 6 tekkede vazife yapmaktaydı. Diğer tekkeler ya başka tarikatlara intikal etmiş ya da yıkılmıştı. Faaliyette bulunan altı tekkeden dördü Bayramiyye'nin Himmetiyye koluna mensupken ikisi Bayramî-Hamzavî neşvesini taşıyıp surî icazet olarak Nakşî-Müceddidî hilafeti almış şeyhlerce idare edilmekteydi. Bayramî şeyhlerinin posta oturduğu 30 tekkeden biri Beykoz, üçü Beyoğlu, beşi Eyüp, on beşi Fatih, biri Sarıyer, üçü Üsküdar ve ikisi Kâğıthane sınırları içinde kalmaktadır. Bu tekke yapılarından günümüzde iki-

¹⁶⁹ Mehmed Akif KÖSEOĞLU, agm, ss.182-183

¹⁷⁰ Anonim, *Âsitâne-i Aliyye ve Bilâd-ı Selâse'de Ka'in El-an Mevcud ve Muhterik Olmuş Tekyelerin İsim ve Şöhretleri ve Mukabele-i Şerife Günleri*, (tahminen 1256 yılı), s.2; Hacı İsmail Beyzâde Osman Bey, *Mecmuâ-i Cevâmî*, Karabet ve Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1304

¹⁷¹ Anonim, *Âsitâne-i Aliyye ve Bilâd-ı Selâse'de Ka'in El-an Mevcud ve Muhterik Olmuş Tekyelerin İsim ve Şöhretleri ve Mukabele-i Şerife Günleri*, s.11

¹⁷² Hacı İsmail Beyzâde Osman Bey, *Mecmuâ-i Cevâmî*

¹⁷³ Ayvansarayî, *Hadikatü'l Cevâmî*, c.1 s.302

sinin arsasında okul, dördünün arsasında hastane, ikisinin arsasında apartman, ikisinin arsasında gecekondur birinin arsasında halı yıkama servisi bulunmaktadır. Sekiz tekkenin binası yıkılmış arsa halinde kalmıştır. Tekkelerden ikisinin sadece türbesi, ikisinin haziresi kalabilmiştir. Ayakta kalabilen tekke binalarından biri mesken, ikisi vakıf ve dördü de cami olarak kullanılmaktadır.

Kaynaklar

- A.Süheyl ÜNVER (haz. İ. KARA), *İstanbul Risaleleri*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, c.5 s.238
- A. Süheyl ÜNVER, *Türk Mistik Folklorundan Bir Sahife Bayrampaşa Kekemeleri, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Dergisi*, 1973, sayı:4, ss.91-93
- Abdülbaki (GÖLPINARLI), *Melâmilik ve Melâmiler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931
- Abdürrezzak TEK, *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in Risale-i Melâmiye-i Bayramiye adlı Eserinin Metni ve Tahlili*, Uludağ Üniversitesi, S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2000
- Adalet ÇAKIR, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r Riyazi'l Aliye Adlı Eserinin Işığında Anadolu'da Kadirlik*, Marmara Üniversitesi, S.B. Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2006
- Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomâr-ı Tekâyâ*, Tophane Kâdirîler Âsitânesi Özel Kütüphanesi
- Ahmed Neziha GALİTEKİN (haz.), *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003
- Ahmet Yaşar OCAK, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999
- Anonim, *Âsitâne-i Aliyye ve Bilâd-ı Selâse'de Ka'in El-an Mevcud ve Muhterik Olmuş Tekyelerin İsim ve Şöhretleri ve Mukabele-i Şerife Günleri*, (tahminen 1256 yılı)
- Ayvansarayî Hüseyin Efendi/Ali Satı Efendi/Süleyman Besim Efendi, (haz. A. Neziha GALİTEKİN), *Hadikatü'l Cevâmi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001
- Bandırmalizâde es-Seyyid Ahmed Munîb Üsküdarî, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, Âlem Matbaası, İstanbul, 1307
- Bayram Ali KAYA-Sezai KÜÇÜK (haz.), *Defter-i Dervişan, Yenikapı Mevlevihanesi Günlükleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2011
- Cemaleddin Server REVNAKOĞLU Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi
- Enfi Hasan Hulûs Halvetî (haz. M. TATCI-M. YILDIZ), *Tezkiretül-Müteahhirin (XVI. Ve XVIII. Asırlarda Yaşayan Veliler ve Deliler)*, H Yayınları, İstanbul, 2014

- Ekrem Hakkı AYVERDİ, *19. Asırda İstanbul Haritası*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1970
- Esin DEMİREL İŞLİ, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri Ve Restorasyonu*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1998
- Ethem CEBECİOĞLU, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara Üniversitesi, S. B. Enstitüsü, Kelâm ve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1989
- Evliya Çelebi (haz.Orhan Şaik GÖKYAY), *Seyahatname*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995
- Fahri MADEN, Şehitlik Tekkesi ve Şeyh Ali Baba Vakfıyesi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2013, sayı:65 ss.185-210
- Fuat BAYRAMOĞLU, *Hacı Bayram-ı Velî-Yaşamı, Soyı, Vakfı*, c.1-2, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989
- Hacı İsmail Beyzâde Osman Bey, *Mecmuâ-i Cevamî*, Karabet ve Kasbar Matbaası, Dersaadet, 1304
- Hâfız Hüseyin bin el Hac İsmail Ayvansarayî, *Mecmuâ-i Tevârih-i Ayvansarayî*, 1179, Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, No:1565
- Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî (haz. Ramazan EKİNCİ), *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, Buhara Yayınları, İstanbul, 2013
- Haririzâde Muhammed Kemaleddin, *Tibyanu'l Vesâil-i'l Hakâik Fi Beyani Selâsil ve't Tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Kısım, No:430-432
- Hatice AYNUR, Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri, *Tarih ve Toplum Dergisi*, Ocak 1989, c.11 sayı:61
- İbnülemin Mahmut Kemal İNAL, *Hoş Sadâ, Son Asır Türk Musikîşinasları*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1958
- İbrahim Ethem Gören, Mehmet Nafi ARTEMEL ile röportaj: Rumelihisarı'nın silüeti bozuluyor, *Dünya Bülteni*, 19.4.2012
- İbrahim Hakkı KONYALI, *Abideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1976-1977
- İsmail E. ERÜNSAL, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'i*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2003
- M. Baha TANMAN, *İstanbul Tekkeleri'nin Mimari ve Süsleme Özellikleri*, İstanbul Üniversitesi, S. B. Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1990
- Mehmed Akif KÖSEOĞLU, *Melâmî Şeyhlerinin İstanbul'da Postnişin Olduğu Tekkeler, Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûrî'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri*, Ocak 2016

- Mehmet Nermi HASKAN, *Eyüpsultan Tarihi*, Eyüp Belediyesi Yayını, İstanbul, ty
- Mehmet Nermi HASKAN, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, Üsküdar Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2001
- Muhammed Nazmî Efendi (haz. Osman TÜRER), *Osmanlılar'da Tasavvufî Hayat: Halvetilik Örneği, Hediyyetü'l İhvan*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005
- Mustafa ÖZDAMAR, *Dersââdet Dergâhları*, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul, 2007
- Oğlu Abdüsselâm Yavrutürk'ün Anlatımıyla Mükerrrem Yavrutürk, http://www.osmanakbasak.com/Kitaplarim_Yazilarim/Agababa/Agababa.htm, ziyaret edilme tarihi: 6.5.2015
- Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya-yı Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar
- Reşat Ekrem KOÇU, *İstanbul Ansiklopedisi*, Koçu Yayınları, İstanbul
- Sadeddin Nüzhet ERGUN, *On Dokuzuncu Asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş, Alevî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1956, 2. Baskı
- Sadeddin Nüzhet ERGUN, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak.-Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul, 1942
- Sadık ALBAYRAK (haz.), *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996
- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l Fuad*, Matbua-yı Âmire, İstanbul, 1288
- Şeyh Şevket Efendi, *Sandıkçı Tekkesi'ne Ait Defter*, İstanbul, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K995
- Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Mecmuâ-i Tekâyâ*, Taksim Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K.75 ve Ekleri
- Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Sufiyye*, Yazma, Müellif Hattı, Hacı Selim Ağa (Hüdâyi) Kütüphanesi, 1291
- Taşköprizâde Ahmed ibn Mustafa (ter. Mecdî Efendi), *Şakâik-i Nu'māniyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1269
- Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defterdir, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No:109, 1341
- Yeşilzâde Mehmed Salih, *Rehber-i Tekâyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Bölümü, No: 1035, (Mükerrer IV. Cilt)
- Zehra HAMARAT (haz.), *Bayramiyye Tarikatı Menakıbı*, Hacı Bayram Veli ve Hali-feleri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015

BAYRAMİYYE TARİKATI MENAKIBI, HACI BAYRAM VELÎ VE HALİFELERİ ADLI ESER



Araştırma Görevlisi
HARUN ALKAN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu tebliğde Bayramiyye Tarikatı'nın şeyhleri ile ilgili bir menakıpname incelenecektir. Geçen yıla kadar (2015) habersiz olduğumuz bu menakıpnamede tarikatın doğuşundan 17. Yüzyılın sonlarına kadar ulaşan silsilesi kronolojik olarak tespit edilmektedir. Dokuz şeyhin menkıbelerinin anlatıldığı menakıpname tarikatın ulaştığı coğrafya ve kişilerin tespiti açısından önem arz etmektedir.

Anahtar sözcükler: Menkıbe, Menakıpname, Bayramiyye, Silsile.

Abstract

A manakıbnama (hagiographique) about the sheikhs of Bayramiyya will be analyzed. The silsila (link) that reached from the birth of the order to the end of the 17th century is determined chronologically in this paper. In that we are unaware of this manakıbnama until last year (2015). The manakıbnama presents the story of the nine sheikhs important in terms of the order has reached geography and people.

Key words: Mankıba, Manakıbnama (hagiographique), Bayramiyya, Silsila (link).

Giriş

Menakıb denilince genellikle ilmi olmaktan uzak, abartılı, destansı anlatımlar içeren hikâyeler akla gelmektedir. Ancak belirli bir ilmi yöntem ile yaklaşıldığı zaman menkıbelerin içinde abartı ve aşırılıklarla birlikte, tarihî, beşerî, ictimai, ve daha birçok alanda zengin bir malzeme ihtiva ettikleri, özellikle tasavvuf tarihi açısından hiç göz ardı edilmemesi gereken bilgiler barındırdıkları anlaşılabacaktır.¹

Sözlükte “övünülecek güzel iş, hareket, fazilet” mânasına gelen menkabe² kelimesinin çoğulu olan menâkıb bu anlamıyla ilk defa, III. (IX.) yüzyıldan itibaren yazılan hadis kitaplarında Hz. Peygamber’in ahabının tarihen sabit faziletlerinden bahseden bölümlerin adı olarak *Bâbu menâkıbi’l-mühacirin*, *Bâbu menâkıbi’l-ensar*³ şeklinde kullanıldığı görülmektedir.⁴

Daha sonra halifelerin, hükümdarların, ilim erbabının, dini kahramanların ve bazı mekânların faziletlerinin anlatıldığı *Menakıb-ı çeharyâr-i güzîn*, *Menakıbü’l-imami’l-azam*, *Menakıb-ı Mekke-i Mükerrerme* gibi müstakil kitaplar da bu isimle kaleme alınmıştır.⁵

Tasavvufi fikirlerin İslam âleminde geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve tarikatların teşkilatlanıp yerleştiği 11. Asırdan itibaren Arap dilinde, daha sonra Fars ve Türk dillerinde büyük bir menakıb edebiyatı gelişmiştir. Evliya menakıbına dair bu eserler bir tarih kaynağı olarak çoğunlukla şüphe ile karşılanmışsa da bunların temel tarih kaynakları ile mukayesesinin neticesinde, bir takım hurafeler ve olağan üstü haller arasında gayet sağlam bilgiler verdikleri de görülmektedir. Bunun yanı sıra temel tarih kaynakla-

¹ Mustafa Aşkar, Kadın Süfileri Anlatan Bir Menâkıbnâme: Menâkıb-ı Veliyyâtî’n-Nisâ” Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2004, yıl: 5, sayı: 13, s. 75.

² Asım Efendi, *Okyanusu’l-basît fi tercemeti’l-kamûsi’l-muhît*, haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c. 1, s. 691; Kelimenin aslı “menkabe” olmakla beraber, dilimizde “menkıbe” şeklinde meşhur olmuş ve TDK tarafından da bu şekilde kabul edilmiştir. Bu sebeple tebliğin devamında “menkıbe” şeklinde kullanmayı uygun gördük.

³ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, Dâru’s-Selâm, Riyad 1999, s. 926.

⁴ Haşim Şahin, “Menâkıbnâme”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 29, s. 112.

⁵ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 190.

rında bulunmayan dönemin sosyal ve ekonomik hayatı ile örf ve adetlerine dair bilgilere de rastlanmaktadır.⁶

Bu bakımdan özelde tasavvuf tarihi genelde tarih ilmi açısından menakıpnamelerin önemi ve değeri yadsınamayacak kadar büyüktür. Bu vesileyle bu tebliğde Bayramiyye tarikatı için büyük öneme sahip olan Hacı Bayram Veli ve halifeleri ile ilgili menakıpnameden bahsedeceğiz.

Menakıpnamenin Şekilsel Özellikleri ve İçeriği

Konuya başlamadan önce şunu belirtmek isterim. Bu menakıpname, Bayramiyye-i Şemsiyye'nin ve Tennuriyye'nin bir silsile halinde birbirini takip eden dokuz şeyhini ele alması açısından büyük önem arz etmektedir. Zira bu menakıpnamenin tozlu kütüphane rafları arasından tespit edilip çıkarılmasından evvel menakıpnamede anlatılan Bayramiyye Tarikatı'nın ulaşmış olduğu zaman, mekân ve şahıslar günümüz insanı ve akademik camia için bir sırdan ve gaybdan ibaretti. Menakıpnamenin keşfiyle beraber tasavvuf tarihi açısından karanlık olan pek çok nokta aydınlığa kavuştu. Bu vesileyle bu eseri kütüphane katalogları arasından keşfedip yayınlayarak bizlerin istifadesine sunan Dr. Zehra Hamarat hanımefendiyi şükranlarımı arz etmeyi bir borç bilirim.

Geçen yıla kadar keşfedilmemiş ve başka nüshası henüz bulunamamış olan menakıpname, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde Y001370 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Menakıpname şekilsel olarak incelendiğinde, koyu kahverengi ciltli, miklepsiz ve şirazesiz olduğu gözlenmektedir. Bazı sayfalarının kayıp olduğu tespit edilen eserin Hattı, siyah mürekkep ile yazılmış harekeli nesih-tir. Ancak eser içindeki başlıkların bir kısmı kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Eserin iç kapağına latin harflerle "Salihat-ı nisvandan merhum şair ve mutasavvıf Hacı Münire Pekcan Hanımın ruhu için evlatları tarafından hediye edilmiştir." şeklinde bir not yazılmıştır. Bu da eserin Tarih Kurumuna Pekcan ailesi tarafından bağışlandığını göstermektedir. Eserin dış ya da iç kapağında men-

⁶ Ahmet Ateş, "Menâkıb" *İslam Ansiklopedisi*, MEB, c. 7, s. 702.

kıpnamenin ismine dair herhangi bir şey bulunmamaktadır. Yalnız, eserin ilk sayfasında başlık olarak, menkıbeleri anlatılan şahısların isimleri sıralanmıştır. Buna göre eserin ismi şu şekilde olmaktadır: *el-Hacı Bayram Sultan, Akşemseddin, Şeyh İbrahim, Şeyh Kasım Efendi, Şeyh İsa Efendi, Şeyh Hüsam Efendi, Şeyh Bahri Efendi, Şeyh Ali Efendi, Fatma-i Menemeniyye*.

Bu başlık aynı zamanda bize eserin içeriğini de bildirmektedir.

Başlıkta isimleri yer alan biri kadın toplam dokuz Bayramiyye şeyhinin menkıbeleri eserde sırasıyla ve kronolojik olarak yer almaktadır. Yani buna göre eserde yer alan her isim kendinden önce gelenin halifesi, kendinden sonra gelenin ise şeyhi olmaktadır. Otuzdan fazla menkıbe bulunan eserde en fazla menkıbe Hüsam Efendi hakkındadır.

Menakıpnamede adı geçen her bir şeyh anlatırken öncelikle okuyucuyu hazırlayan ve şeyhin övgüsünün bulunduğu bir giriş yapılmış, ardından ilgili şeyhin menkıbeleri verilmiş ve daha sonra dua ile şeyhin anlatımı bitirilip diğer şeyhe geçilmiştir.

Menakıpnamenin kim tarafından kaleme alındığına, istinsah edilmiş bir eser olup olmadığına, istinsah edilmiş bir eser ise müstensihine ve yazıldığı tarihe dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak menakıpnamede anlatılan olaylar ve kişiler göz önünde bulundurulduğunda eserin 17. Yüzyılda yazılmış olduğu tahmin edilmektedir.

Menakıpnamede diğer göze çarpan şey ise silsilenin sonunda yer alan Fatma-i Menemeniyye dışındaki diğer sekiz şeyhin anlatıldığı kısımlar daima o kişinin ruhuna rahmet temennileriyle ve birtakım dualarla bitirilirken Fatma-i Menemeniyye'nin anlatıldığı kısmın sonunda ise ölmüş kimselerin ardından ifade edilen bu dualar söz konusu değildir. Bu durum, menakıpnamenin, Fatma-i Menemeniyye'nin hayatta olduğu bir tarihte kaleme alınmış olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Hatta Menakıpnamenin Fatma-i Menemeniyye tarafından yazmış olabileceğine dair bazı şüpheli ipuçları da vardır. Şöyle ki, menakıpnamenin çeşitli yerlerinde "Fani Derviş" mahlası ile yazılmış şiirler bu-

lunmaktadır. Bununla beraber Fatma-i Menemeniyye'nin menkıbelerinin anlatıldığı bölümde de ondan "Fani Derviş" diye bahsedilmektedir. Bu ise menakıpnamenin Fatma-i Menemeniyye tarafından yazılmış olabileceği hususunu akla getirmektedir. Ancak bu bilgilerle eserin yazarı ve tarihi konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Menakıpnamenin özellikle ilk yarısı nesir ağırlıklı ikinci yarısı ise nazım ağırlıklıdır. İlk altı şeyh anlatılırken manzum parçalara çok az yer verilmiş; özellikle Bahri Sultan'ın anlatıldığı kısımdan itibaren pek çok beyit ve az da olsa dörtlük kullanılmıştır. Eserde Bahri Sultan'ın anlatıldığı bölümde yaklaşık altı varak boyunca rüya tabirlerinden de bahsedilmektedir.

Eserin bu teknik özelliklerinden sonra şimdi içerikle alakalı konular ele alınacaktır.

Yukarıda menakıpnamenin kronolojik olarak kaleme alındığını ifade etmiştik, bundan dolayı eserde yazılan ilk bölüm, doğal olarak Hacı Bayram Veli'ye ait olacaktır.

Menakıpnamede Geçen Bayramî Şeyhleri

1. Hacı Bayram Veli (ö. 1430)

"Menâkıb-ı el-Hacı Bayram Sultan" başlığını taşımakta olan bu bölüm Hacı Bayram Veli'nin diğer veli ve şeyhler arasındaki üstünlüğüne, dini ve tasavvufi mertebesinin yüceliğine vurgu yapan bir giriş ile başlamaktadır. Ardından da kerametlerini konu alan beş menkıbesi nakledilmektedir. Bu menakıpnameden Hacı Bayram Veli'nin Ankaralı olduğu Edirne ve Bursa'ya seyahat ettiği, dönemin padişahı ile görüştüğü, Emir Sultan ile aynı çağda yaşadığı ve onun cenazesini kıldırıldığı dışında hayatı ile ilgili başka bir bilgi verilmemektedir.

Eserde verilen menkıbelere göre Hacı Bayram Veli'nin bağlantı kurduğu tarihi şahsiyetler dönemin padişahı II. Murad ve Emir Sultan'dır. II. Murad ile olan münasebeti, malum olduğu üzere padişahın, bir şikâyet üzerine, Hacı Bayram'ın durumunu tetkik için onu Edirne'ye çağırmasıyla gerçekleşir. Ancak bu menkıbede, il-

ginçtir, Hacı Bayram'ı şikâyet edenin Emir Sultan olduğu bildirilmektedir. Emir Sultan'ın şikâyeti ise “Hacı Bayram diye bir celali türedi. Etrafına pek çok asker topladı. Maksudı saltanattır.” Şeklinde olduğu bildirilmektedir.

Malum olduğu üzere menkıbeye göre padişah fermanı kendisine ulaşan Hacı Bayram Veli “ulu'l-emre itaat gerekir” diyerek Edirne'ye gider. Padişah Hacı Bayram Veli'yi dinlemeden ona içmesi için şerbet adıyla zehir gönderir. Hacı Bayram Veli getirilen zehri, getiren kişiye hitaben bunu senin aşkına içelim der ve getiren kişi oracıkta yığılır kalır. Ardından padişaha bir şerbet daha göndersin de onun aşkına da içelim diye haber gönderir. Bu durum kendisine arz edilince padişah işin hakikatini anlar, yaptığına pişman olup özür diler ve onu müritleriyle beraber Ankara'ya geri gönderir.

Menkıbeye göre Hacı Bayram Bursa'dan geçerken Emir Sultan'ı affeder ve onu ziyaret etmek ister. Emir Sultan utancından onun karşısına çıkamaz ve evde yok dedirtir. Bunun üzerine Hacı Bayram “şimdi yok olsun o zaman diyelim mi” diyerek oradan ayrılır. Bursa'dan fazla uzaklaşmadan Emir Sultan'ın öldüğünü haber veren Hacı Bayram Veli, müritleriyle beraber cenazesini kılarak Ankara'ya döner.

Bu menkıbeden Hacı Bayram Veli ile Emir Sultan arasında bir anlaşmazlık bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun hakikati, mahiyeti ve nitelikleri diğer tarihi vesikalarla yapılacak karşılaştırmalar sonucunda ortaya çıkacaktır.

Bu bölümde ayrıca Hacı Bayram Veli'nin âmâları iyileştirdiği, kâfir eline esir düşen bir yiğidi kurtardığı ve öldükten sonra şefâatinin devam ettiği ile ilgili kerametlerini anlatan birkaç menkıbe daha aktarılarak bölüm Hacı Bayram Veli'nin Ruhuna rahmet ve dualarla bitirilmektedir.⁷

2. Akşemseddin (ö. 1459)

Menakıpnamede Hacı Bayram Veli'den sonra “Menâkıb-ı Ak-

⁷ İsimli, *Bayramiyye Tarikatı Menakıbı, Hacı Bayram Veli ve Halifeleri*, haz.: Zehra Hamarat, Dergah Yayınları, İstanbul 2015. s. 31-37.

şemseddin” başlığıyla, Hacı Bayram Veli’nin en değerli ve önemli halifesi olduğu ifade edilen Akşemseddin ele alınmaktadır. Menkıbede Akşemseddin’in ismi Beybazarî nisbesiyle “Akşemseddin-i Beybazarî” şeklinde geçmektedir. İlim sahibi bir vaiz olduğu ve Hacı Bayram Veli’ye bağlanmadan önce müderrislik yaptığı ifade edilen Akşemseddin’in, Fatih Sultan Mehmet’in piri olduğu da bildirilmektedir.

Menakıpnamede Akşemseddin hakkında beş menkıbe vardır. Bunlar Enisî’nin kaleme almış olduğu “Menakıb-ı Akşemseddin” adlı eserdeki menkıbelerle benzeşmektedir. Ancak İstanbul’un fethinin anlatıldığı menkıbede farklı bazı orijinal bilgiler bulunmaktadır.

Menakıpnameye göre Akşemseddin’in görüştüğü tarihi şahsiyetler Hacı Bayram Veli ve Fatih Sultan Mehmet’tir. Hacı Bayram Veli ile olan münasebetini anlatan menkıbe, herkesin bildiği, meşhur, Akşemseddin’in intisabı ile ilgili menkıbedir.

Menkıbeye göre Akşemseddin kendisine mürşid aramaktadır. Hacı Bayram Veli’yi duymuş ancak dervişlerini dilendirdiği için ona bağlanmak istememiştir. Şam’da iki velinin bulunduğunu öğrenir ve onlara bağlanmak için yola çıkar. Ancak yolculuk esnasında malum olduğu üzere bir rüya görür. Rüyasında boynunda bir zincir bağlıdır ve zincirin ucu Hacı Bayram Veli’nin elindedir. Rüyadan sonra akli başına gelir ve hemen geri döner. Fakat Hacı Bayram Veli müridlerine tembihler, o gelince herkes selamını içinden alacak, kimse ona iltifat etmeyecektir. Geldiğinde Hacı Bayram Veli ve müridlerini tarlada çalışır halde bulur. Kime yöneldiyse iltifat bulamaz. O da onlarla çalışır. Öğle vakti gelince Hacı Bayram Veli yemeği kendi elleriyle müridlerine pay eder, kalanı da köpeklerle verir, Akşemseddin’e birşey vermez. Bunun üzerine Akşemseddin, sen buna layıksın diyerek köpeklerle yemeye başlar. Bunu gören Hacı Bayram Veli dayanamayarak “köse kalbimize girdin” diyerek yanına çağırarak “Zincirle gelen misafiri böyle ağırlarlar” der.

Menakıpnamede Akşemseddin ve Fatih Sultan Mehmet’le ilgili de orijinal bilgiler bulunmaktadır. Tasavvuf kaynaklarında

Akşemseddin'in İstanbul'un fethinden bir müddet sonra İstanbul'u terk edip Göynük'te inzivaya çekildiği ve incindiğinden bahsedilir. Ancak bunun neden ve nasıl olduğundan bahsedilmez. Bu menkıbede ise Akşemseddin'in İstanbul'u terk edişyle ilgili bazı bilgiler verilmektedir.

Menkıbeye göre İstanbul'un fethi bir türlü gerçekleşmeyince Fatih Sultan Mehmet, Akşemseddin'e İstanbul'u alabilecek miyiz diye sorar. Akşemseddin "Lailaheillallah diyen ümmetten bir gurup, kâfire karşı savaşı elbette alır." Deyince Fatih kesin bir tarih ister. Akşemseddin de ona bir tarih verir. Akşemseddin'in söylediği tarih gelir fakat fetih bir türlü gerçekleşmez. Bundan dolayı Fatih hiddetle Akşemseddin'in çadırına gider. Akşemseddin çadırına kapanmış ve müridlerine, "padişah dahi gelse içeri almayın" diye tembihlemiştir. Fakat Fatih hiddetlidir, gözü İstanbul'dan başka bir şey görmez, çadırı kılıcıyla yırtıp içeri girer. Akşemseddin'i secde-de gözyaşları içerisinde bulur. Bir müddet sonra başını kaldıran Akşemseddin, bir hisarın alındığını müjdeler. Ancak Padişahın çadırı yırtarak içeri girmesinden incindiği için İstanbul'u terk eder.⁸

3. İbrahim Tennuri (ö. 1483)

"Menâkıb-ı Şeyh İbrâhim" başlığını taşıyan bölüm İbrahim Tennuri'ye övgü, tazim, ahlaki nasihatler ve İbrahim Tennuri'nin bazı sözleriyle başlamaktadır.

Menakıpnamede İbrahim Tennurî'nin ilim sahibi olduğu bildirilmekte, ismi *Gülzâr* olan, Akşemseddin'in talebiyle yazdığı, ilm-i zâhir ve bâtını kapsayan bir kitabından bahsedilmektedir.

Herhangi bir tarihi şahsiyet ile münasebetinden bahsedilmeyen İbrahim Tennurî'nin Akşemseddin'in halifesi olduğu ve Akşemseddin'in kendisine intisab etmek isteyenleri, halifesi olarak ona yönlendirdiği ifade edilmektedir. Menakıpnamede sadece iki menkıbesi anlatılan İbrahim Tennurî'nin kendisini sınamak içi gelenlere gösterdiği, gölgesini bir yerde bırakarak gölgesiz gez-

⁸ A.g.e., s. 38-45.

mesi ve *Gülzâr* adlı eserin yazımı ile ilgili kerametinin anlatıldığı menkıbelerinden başka bir bilgi bulunmamaktadır.⁹

4. Şeyh Kasım

“Menâkıb-ı Şeyh Kâsım” başlığını taşıyan bölüm Şeyh Kasım’a övgü, tazimle ve Şeyh Kasım’ın az yemek, aç kalmak ve oruç tutmakla ilgili nasihatleriyle başlamaktadır.

Menakıpnamede Şeyh Kasım’ın bağlantı kurduğu tarihi şahsiyetler İbrahim Tennurî ve Mecdüddin İsâ Akhisarî’dir. İki menkıbesi verilen Şeyh Kasım Mecdüddin İsa ile ilgili menkıbesinde, kendisine biat etmek için gelen Şeyh Mecdüddin İsâ ve beraberindekileri yolda karşılaştıkları sıkıntıdan kurtarmak için tayıyi mekân eylediği kerameti anlatılmaktadır. Bu menkıbe, İbni İsa’nın kaleme aldığı Şeyh Mecdüddin İsa menakıpnamesindeki rivayetlerle de örtüşmektedir.¹⁰ Ayrıca bu bölümde onun sabır, tevekkül, zikir, ihlas gibi tasavvufî kavramlar hakkındaki düşünceleri verilmektedir.¹¹

5. Şeyh İsa Akhisari (ö. 1531)

“Menâkıb-ı Şeyh İsâ” başlığını taşıyan bölümde Şeyh İsa Akhisari’ye övgü ve tazimden sonra onun riyazete verdiği önem ifade edilmektedir.

Menakıpnameye göre Şeyh İsa Manisa, Akhisarlıdır. Münasebette olduğu tek tarihi şahsiyet ise mürşidi Şeyh Kasım’dır. Şeyh İsâ Akhisari’nin murakabe halindeyken kâfirler tarafından muhasara edilmek üzere olan Türk donanmasına yardım ettiğini anlatan tek menkıbesinden başka bir bilgi yoktur.¹² Bu menkıbeden anlaşıldığı kadarıyla Şeyh İsa, Akhisar’da kendisinden hayır gelmez, zındık biri olarak tanınmaktadır. Bu da onun melamî neşveye sahip olduğunu göstermektedir.¹³

⁹ A.g.e., s. 46-48.

¹⁰ İlyas bin İsâ Akhisarî, *Şeyh Mecdüddin Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı*, haz.: Mustafa Tatcı, h yayınları, İstanbul 2016, s. 9.

¹¹ İsimsiz, *Bayramiyye Tarikatı Menakıbı*, s. 49-52.

¹² İlyas bin İsâ, *Şeyh Mecdüddin*, s. 108-111.

¹³ İsimsiz, *Bayramiyye Tarikatı Menakıbı, Hacı Bayram Velî ve Halifeleri*, haz.: Zehra Hamarat,

6. Muabbir Hüsam

“Menâkıb-ı Muabbir Şeyh Hüsam” başlığını taşıyan bölüm Muabbir Hüsam’a övgü ve tazimle başladıktan sonra onun Yazıcızade Muhammed soyundan olduğu bildirilmekte, daha sonra Muabbir Hüsam’ın tasavvufî düşünceleri anlatılmakta ve velilerin özelliklerinden bahsedilmektedir. Menakıpname de üzerinde en çok durulan kişi Hüsam Efendi’dir. Hakkında on bir menkıbe anlatılmaktadır. Görüştüğü tarihi şahsiyetler Mecdüddin İsa (ö. 1531), İbrahim Gülşenî (ö. 1534) ve Şeyh Irakî’dir.

Menakıpnameye göre Gelibolulu olan Hüsam Efendi Bayramiyye tarikatına tabi olmak istemiş fakat Gelibolu’da bu tarikattan kimse olmadığı için Akhisar’da Şeyh Mecdüddin İsa’ya tabi olmuştur. Tarikatla ilk iş olarak mürşidinin emriyle bir mağarada yedi yıl riyazet etmiştir. Bu riyazet sonucunda kemale ererek irşad ile görevlendirilmiştir. Bir dervişinden kendisine pabuç almasını istemesi üzerine dervişin “apdallığı bırak da pabuç akçesi kazan” sözüne gücenip mürşidliği bırakarak Aydın’ın Köşk vilayetinde ticarete başlamıştır. Bir müddet sonra şeyhi Mecdüddin İsa haber gönderip onu Mısır’da İbrahim Gülşenî’den irşad almaya göndermiştir. Gülşenî’den tabir ilmini öğrenmiş ve bu ilimdeki üstünlüğü dolayısıyla Gülşenî tarafından kendisine Muabbir lakabı verilmiştir. Gülşenî’de sülûkunu tamamladıktan sonra hac niyetiyle yola koyulmuştur. Yolda Irakî ile karşılaşmış ondan da sülûkunu tamamlayıp Mekke’ye gitmiştir. Mekke’de yedi yıl mücavir kaldıktan sonra Urla’ya dönüp Bayramiyye usûlü üzere tekrar irşad faaliyetlerine başlamıştır. Hüsam Efendi’nin zamanındaki on iki tarikatın hepsini tekmil edip hilafet aldığı, ancak Hacı Bayram Veli tarikatındaki cezbe, marifet ve kemali hiç birinde bulamadığı için kisveyi Bayramiyye tarikatından giydiği ifade edilmiştir.¹⁴

7. Bahri Sultan

“Menâkıb-ı Bahri Sultan” başlığını taşıyan bölümde Bahri Efendinin devlet ricalinden Hoca Bayramlı adında birinin oğlu ol-

Dergah Yayınları, İstanbul 2015. s. 53-56.

¹⁴A.g.e., s. 57-70.

duğu bildirilmektedir. Bahri Efendi'nin görüştüğü tarihi şahsiyetler şeyhi Hüsam Efendi ve dönemin şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi'dir. Menakıpnameye göre Bahri Efendi gençliğinde içki müptelasıdır. Bir gün içip Hüsam Efendi halvette iken onları rahatsız etmek amacıyla halvethanenin yanına gittiğinde içerde okunan tevhidin sadasından etkilenip Hüsam Efendi'den tevbe alarak ona tabi olmuştur.

Bahri Efendi'nin ilimdeki derinliğinin anlatıldığı menkıbeye göre Ebu's-Suud Efendi (ö.1574) Füsüs'da geçen "Evliya denizdir, enbiya kenardır" sözünü anlam veremez, kime sorduysa da kalbi tatmin olmaz. En son Bahri Efendinin cevabı gönlüne yatar. Cevap şöyledir: "deryayı koruyan kenarıdır. Eğer enbiya olmasa evliyanın varlığı olmazdı." Bu cevabın üzerine Ebu's-Suud Efendi bir soru daha sormak ister. "İbni Arabi enbiyanın sancağı elimin altındadır. Demiştir. Bunun anlamı nedir" Bahri Efendi de "yani enbiyanın sancağı benim avucumun içindedir. Tuttuğum yol onların yoludur. Gittiğim yol tamamen onların şeriatı ve hakikatı üzeredir." Şeklinde açıklamıştır. Bu cevapları aldıktan sonra Ebu's-Suud Efendi ona mürid olarak tabi olmuştur.¹⁵

"Sultan Murad Hazretlerinin bir sorusuna" cevap başlığı altında bir bölüm bulunmaktadır. Bu kısımda Sultanın sorusu ve Bahri Efendinin cevabı önce nesir olarak daha sonra nazım şeklinde devam etmektedir.¹⁶ Cevaptan sonra çeşitli başlıklar altında şiirler ve bölümün sonunda rüyada görülen çeşitli şeylerle ilgili tabirler verilmiştir.¹⁷

8. Şeyh Ali Efendi

"Menakıb-ı Şeyh Ali Efendi" başlığını taşıyan bölümün bazı sayfaları eksiktir. Üç menkıbesi anlatılan Ali Efendi Urla'da yaşamakta ve Şeyh Muabbir Hüsam'ın oğludur. Ali Efendi'in münasebette olduğu tarihi şahsiyet Sultan III. Mehmet'tir. Menkıbeye göre

¹⁵ A.g.e., s. 71-74.

¹⁶ A.g.e., s. 74-100.

¹⁷ A.g.e., s. 100-106.

bir savaşta zor durumda kalan Sultan'a ve Osmanlı ordusuna tayyi mekan eyleyerek yardımda bulunmuş ve bozguna uğramak üzere olan Osmanlı ordusunun zafer kazanmasına vesile olmuştur. Menâkıpnamede Şeyh Ali'nin bir müridini halife olarak Medine'ye gönderdiği bildirilmektedir.¹⁸

9. Fatma-i Menemeniyye

“Fatma-i Menemeniyye” başlığını taşıyan bölümde Fatma-i Menemeniyye'nin hacce'l-haremeyn bir kimsenin kızı ve azizlerden bir ulunun kızı olduğu, eşiyle beraber Muabbir Hüsam'ın oğlu Muhammed Efendi'ye tabi oldukları ve pek çok evliyanın zuhur eylediği bir soydan olduğu bildirilmektedir. Tarîk-i meşayih arasında tezkirelere dâhil olduğu ve Rabiâtü'l-Adeviyye'den üstün olduğu vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Âsım Efendi, *Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-kamûsi'l-muhît*, haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c. 1.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- _____, “Kadın Sûfileri Anlatan Bir Menâkıbnâme: Menâkıb-ı Veliyyâtî'n-Nisâ” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, yıl: 5, sayı: 13, s. 75-98.
- Ateş, Ahmet, “Menâkıb” *İslam Ansiklopedisi*, MEB, c. 7, s. 702-705.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyad 1999.
- İsâ Akhisarî, İlyas bin, Şeyh Mecdüddin Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı, haz.: Mustafa Tatcı, h yayınları, İstanbul 2016.
- İsimsiz, *Bayramiyye Tarikatı Menakıbı*, Hacı Bayram Velî ve Halifeleri, haz.: Zehra Hamarat, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.
- Şahin, Haşim, “Menâkıbnâme”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 29, s. 112-114.

¹⁸ A.g.e., s. 107-116.

BAYRAMÎ - MELÂMİLİĞİN BALKANLARDA TESİRLERİ

The effects of Hacı Bayram-ı Veli in the Balkans



Uzman

AHMET AKBULUT

İslam Araştırmaları Enstitüsü, Viyana - Avusturya

Hacı Bayram-ı Veli' Nin Balkanlarda Tesirleri

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği'nin bilimsel etkinlikleri çerçevesinde 25-26 Mayıs 2016 tarihleri arasında tertiplediği "Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu'na sunduğum, HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN BALKANLARDA TESİRLERİ başlıklı bu tebliğde şu konulara yer verdim:

GİRİŞ:

- 1 - Melamiliğin Rumeli'ye Geçışı ve Orada Tarihi Seyri
- 2 - Balkanlarda Melamiliğin Yayıldığı Şehirler
- 3 - Balkanlarda Yaşayan Melami Tekkeleri
4. Balkanlarda Meşhur Melami Şeyhleri

1. BÖLÜM

- 5 - Balkanlarda Melami Âlimlerin En Önemli Eserleri

2. BÖLÜM

- 6 - Melamiliğin Balkanlarda Dini ve Sosyal Hayata Etkileri

SONUÇ

Melamiliğin Balkanlarda Yaşayan Müslüman ve Gayr-i Müslimlerin Hayatına Katkıları

"Kalem Educational Cultural Academy Association's" scientific activities, those were organized between 25-26 May in the framework of the "International Hacı Bayram-ı Veli Symposium", I presented the effects of Hacı Bayram-ı Veli in the Balkans, with the following topics.

Introduction:

- 1- Melamilig crossing Rumeli and their historic viewing there.
- 2- Spread of the Melamilig in the Balkan cities
- 3- Melami Tekkes living in the Balkans
- 4- Famous Melami Sheikhs in the Balkans

First chapter

- 5- The most important works of Melami scholars in the Balkans

Second chapter

- 6- Influences of Melamilig in religious and social life in the Balkans

Result

Melâmilîg's contribution to the life of the Muslims and not Muslims living in the Balkans.

Balkanlarda Melâmîliği araştırmak, günümüzde bile bir hayli zor görünüyor. Çünkü “Türkiye’de meydana çıkan Bayramî Melâmîliği ve bilhassa son devir Melâmîliği, şimdiye kadar Avrupa’da ciddi surette tetkik edilmemiştir. Abdülbâkî Gölpınarlı Beyefendi tarafından telif edilen kaynak eserinde İstanbul’da bulunan Melâmi Pirânından bahisler vardır. Fakat melâmîliğin ‘kitman usulü yüzünden’ bu pirandan bazıları biraz gizli kalmış ve yerleri hakkında Melâmîlerin kendilerinde dahi bilgi eksikliği oluşmuştur”.¹ (İhramcızâde İsmail Hakkı ALTUNTAŞ).

Ancak son 10 yılda, Balkanlarda Melâmîlik ile ilgili az da olsa bazı araştırmalar, konferans ve sempozyumlar yapılmış, dolayısıyla bazı bilgiler gün yüzüne çıkarılmıştır.

Şurası da bir gerçektir ki, tarihsel verilerin en sağlam bilgisi arşivlerde gizlidir. Bu nedenle Melâmîlikle ilgili her türlü konuda arşiv belgeleri önemli veriler sunmaktadır.

Bu tebliğimi, direk ya da dolaylı ulaşabildiğim arşiv belgelerinin² yanısıra, konuyla ilgili bugüne kadar yapılan araştırma eserleri, makaleler, konferans ve sunumların yanısıra çeşitli kütüphanelerde bulunan yazma eserlerden istifade ederek hazırlamaya çalıştım.

Giriş

1.Melâmîliğin Rumeli’ye Geçişi ve Balkanlar Yönünde Tarihi Seyri

Bilindiği üzere her tarikatın temelinde ‘İslam’ı yaymak’ ve ‘insan nefsinin terbiye etmek’ bulunmaktadır. Bu tarikatlardan biri de Hacı Bayram Velî Hazretlerinin yön verdiği Melâmîliktir.

Melâmîliğin Rumeli’ye, bugünkü tabirle Trakya’ya oradan da Balkanlara yayılışında Melâmî Şeyhlerinin rolü olduğu kadar, Osmanlı Devleti’nin davet çalışmaları da etkindir.

Osmanlı Devletine Edirne’nin bir süre başkentlik yapmasının da ayrıca Melâmîliğin Balkanlara yönelmesinde katkısı vardır. Zira Hacı Bayram-ı Velî ile Sultan 2. Murad’ın Edirne’de görüştükleri, bu görüşmede Akşemseddin Hazretlerinin de hazır bulunduğu, görüşmeye giderlerken yolda Çanakkaleli Yazıcıoğlu kar-

¹ <https://ismailhakkialtuntas.com/2013/06/13/Melâmîler-ve-Melâmîlik/> (10.05.2016)

² Örnekler için bk: Halide Aslan, Osmanlı Son Döneminde Kosova’da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52 (1), 2011, s: 165-188.

deşlerin Hacı Bayram-ı Velî Hazretlerine intisab ettikleri bilinen bir gerçektir.³

Rumeli Melâmîliğinin temellerini atan kişi, Tekirdağ - Hayrabolulu Şeyh Ahmed Sarbân (ö.1545/46) hazretleridir. Kanûnî Sultân Süleyman'ın devecibaşı olduğu için Sarbân⁴ lakabıyla anılır. 940 / 1533-1534 yılında çıktığı Irakeyn seferinde deveci başı olarak Karaman'da padişahın hizmetinde iken, Bayramî şeyhi Pîr Ali Aksarâyî ile görüştü ve ona bağlandı. Şeyhinden icazet aldıktan sonra memleketine dönüp irşad faaliyetine başladı. Hayrabolu'da Bayramiyye Tarikatına on yedi yıl halifelik yaptıktan sonra 952 / 1545-1546 yılında vefat etti⁵.

Şeyh Ahmed Sarban, Melâmîliğin Balkanlarda yayılmasına nasıl öncü olmuşsa, aynı şekilde Osmanlı topraklarında doğup gelişen ikinci dönem Melâmîliği (Bayramî-Melâmîlik) 16.yüzyılda Balkanlara yayan şeyhlerden biri de, Bosnalı Hamza Bali'dir. (ö.1572-1573)

Melâmîliğin Balkanlarda yayılmasında Osmanlı Devletinin de katkıları vardır. Şöyle ki, “Balkanlarda Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda Bosna-Hersek ve Arnavutluk dışında toplu ihtida hareketlerinin pek olmadığını çoğunlukla münferit ihtidâ hareketlerinin olduğunu görmekteyiz. Bunun nedenlerini ise şu şekilde izah edebiliriz: Her şeyden önce, Osmanlılar bu bölgeye geldiklerinde yerli halk sosyo-ekonomik açıdan kötü bir durumda ve feodal beylerin katı idareleri altında idiler. Osmanlılar Balkanlar'da bu ortam içerisinde halkın can ve mal güvenliğini verdikleri ahitnamelerle garanti altına almışlardı”.⁶

Ancak, Ahmed Sarban örneğinde de olduğu gibi, “Osmanlıların Balkanlar'a girmesinden önce birçok yerde değişik tarikatlara mensup dervişlerin yerleştikleri bir gerçektir... Böylece Tasavvufî

³ Yard. Doç. Dr. Hamdi Kızıler, *Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi*, PDF

⁴ Sarban: Aslen Farsça bir kelime olup deveci demektir. TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara 2011, 11. Baskı, s:2034.

⁵ Nev'îzâde Atâî, *Şakâik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, 2/70.

⁶ Yrd. Doç. Dr. Hava Selçuk, 'Tapu Tahrir ve Maliyeden Müdevver Defterlere Göre Rumeli'de İhtida Hareketleri (1432-1482)' *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak., Yıl: 2002, Sayı:12, s:89-104.

İslam anlayışıyla Balkanlar'a ve özellikle Bosna'ya giren ve tenhâ yerlerde zâviyeler kuran dervişlerin etrafında yerli halk toplanmaya başlamış ve onlara karşı ilgi duyup sevgi göstermiştir. Bu durumun Bosnalıların önce Osmanlı hâkimiyetine geçmesi ve akabinde de toplu halde müslüman olmasına yaptığı katkı göz ardı edilmemelidir".⁷

Buradan hareketle, 'Osmanlı fetihlerinin, Balkanlar'daki öncüleri ve ilk mimarları tarikat şeyhleri olmuştur"⁸ diyebiliriz.

16. yüzyılda Anadolu'dan gelen Melâmî-Bayramî hareketi, Trakya'da, Bosna-Hersek'te, Belgrad bölgesinde ve Macaristan'da taraftarlar bulmuştur. Pir Ali Aksarayî'nin oğlu olan "Oğlan Şeyh" lakaplı İsmail Maşukî, 1539'da Osmanlılar tarafından infaz edilmeden önce, bu akımı İstanbul ve Edirne çevresine yaymıştır. Bu tasavvufî akım, bölgede yetişen biraz önce bahsi geçen şeyhler vasıtasıyla Balkanlara taşınmıştır.

Özetle Melâmîlik, 16. Yüzyılda Şeyh Ahmed Sarban, Bosnalı Şeyh Hamza Bali, Şeyh İsmail Maşuki ve benzeri Melâmî Şeyhleri vasıtasıyla Balkanlarda yayılma ve yerleşme imkanı bulmuştur.

Ancak Şeyh Hamza Bali ve Şeyh İsmail Maşuki'nin idam edilişleri nedeniyle Melâmîlik uzun sürecek bir kıtman usulünü tercih edecek ve bu uygulama, Mısırlı Şeyh Muhammed Nurul Arabî'ye kadar devam edecektir.

Melâmîliğin üçüncü devresini oluşturan Nûriye kolu, asıl gelişimini Balkanlarda göstermiştir. "Arap Hoca" lakaplı Mısırlı Seyyid Muhammed Nûrû'l-Arabî tarafından önce Üsküp'te, daha sonra da Strumica'da bir tarikat kurulmuştur. Seyyid Muhammed Nûrû'l-Arabî, kısa süre içinde yüksek memurlar arasında sevilmiş, bu durum tarikatın yaygınlaşmasını sağlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son elli yılında bu tarikat, önce Makedonya ve Kosova'ya, daha sonra ise Bosna-Hersek'e yayılmıştır. Kosova'da Melâmî tarikatının yayılması bizzat Seyyid Muhammed Nûrû'l Arabî vasıtasıyla

⁷ Galip Çağ, 'Osmanlıların Balkanları Fethinde İslam Kimliğinin Etkisi/Katkısı', *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2, s:135.

⁸ Mehmet İbrahimî, Eski Yugoslavya'da İslam Kültürünün Yerleşmesinde Tarikatların Önemi, *İslami Araştırmalar*, Cilt:6, Sayı:4, s:251.

gerçekleşmiştir. Muhammed Nûrî'l-Arabî, 19. yüzyılın ilk yarısında Kosova'ya gelerek, önce Prizren'de, daha sonra ise Rahovça ve Yakova'da Melâmî tekkeleri açılmasını sağlamıştır.

2 - Balkanlarda Melâmîliğin Yayıldığı Şehirler

Aleksandre Popoviç, Yugoslavya henüz dağılıp balkan ülkeleri bağımsızlıklarına kavuşmadan önce yayınladığı 'Balkanlarda İslam' adlı eserinde; "Bugün Yugoslavya'da 9 tarikat mevcuttur ve Kosova, Makedonya ve Bosna Hersek'e yerleşmişlerdir. Bunlar... Halvetiler, Sadiler, Rifailer, Kadiriler, Nakşibendîler, Melâmîler, Sina-niler ve Şazelilerdir. Bu tarikatlardan bazıları çok sayıda kola ayrılırken, diğerleri yalnızca bir bütündür. Kesin rakamlar verebilmek tamamen imkânsız olsa da mevcut tekke sayısının 60 ila 100 arasında olduğu söylenebilir" demektedir⁹.

Nehri Aydinçe ise, Melâmîliğin Balkanlarda yayıldığı şehirleri şu şekilde saymaktadır: "Osmanlı egemenliğinin son elli yılında, hareket Makedonya'ya (Selanik, Avrethisâr, Üsküp, Ust-umca, Manastır, Dedeli, Doyrân, Tikveş, Koçana, İştîp, Köp-rülü (Veles), Pagaruşa bölgelerinde) ve Kosova'ya (Cakovica'ya, Orahovac'a, Prizren'e ve Suvi Do'ya), oradan da Bosna-Hersek'e yayılmıştır"¹⁰.

Melâmîliğin Balkanlarda, özellikle eski Yugoslavya'da hangi ulusları etkilediği ile ilgili olarak ta İskender Rıza: "Melâmîyet-Bayramîyet inancı Yugoslavya topraklarında çeşitli milletler arasında yayılmıştır. Türkler, Arnavutlar, Boşnaklar, Çerkezler ve diğerleri. Bunlar çeşitli tabakalardandı: zanaatçı, tüccar ve aydınlar." der.¹¹

3 - Balkanlarda Yaşayan Melâmî Tekkeleri

Balkanlarda Melâmî Tekkelerinin çoğunun kuruluşunun, 3. Dönem Melâmîliğin bu bölgeye yerleşmesi zamanına rastladığını

⁹ Aleksandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s:248.

¹⁰ Nehri Aydinçe, 'Balkanlarda Tarikatlar', *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (2015), 75-90

¹¹ Prof. Dr. İskender Rıza, *Kosova'daki Melâmî Tekkelerinde Mevlana'ya Ait Gelenekler*, 1. Milletlerarası Mevlana Kongresi Tebliğler, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1988, s:109

görüyoruz: “Muhammed Nûrî’nin (Muhammed Nûr veya Muhammed Nûr’ul Arabî olarak ta bilinir) gelmesiyle, Melâmîyet’in merkezi Bosna’dan, Makedonya ve Kosova’ya taşındı. Muhammed Nûrî daha fazla Üsküp ile Prizren’de faaliyet gösterdi. Sık sık İstanbul’a gitti. Şeyhulislam Mola Bey, Mirefteli Abdullah Harirzade Kemal gibi, diğer faal şahısları ve âlimleri etrafında toplama-yı başardı.”¹²

Seyyid Muhammed Nûrî, üstadı Hasan el Kuveysni’nin emriyle 1829 yılında Rumeliye doğru yola çıkar. Sereze (Yunanistan) gelerek medresede bir süre müderrislik yapar. 1833 yılında da Koçana (Makedonya) medresesinde müderrisliğe devam eder. Belli dönemlerde Koçana ve Üsküp’te kaldıktan sonra Manastır’da da ikamet etmiştir. 1843 yılında hacca gittikten sonra 1849 yılında İstanbul’a gider. 1850 yılında Prizren’de bulunduğu dönemde Melâmîliği açıklar. Birkaç kez İstanbul’a ve hacca giden Muhammed Nûrî, 1885 yılında son hac dönüşünden sonra Ustrumca’da kalır. 12 Mart 1887 yılında vefat etmiştir.

Ustrumca’da Seyyid Muhammed Nur’ul Arabî’nin oturduğu ev tekke olarak kullanılmıştır. Vefatından sonra da orada defnedilerek türbe inşa edilmiştir. Yerine halifesi Hacı Faik Bey şeyhlik makamına gelmiştir.

Muhammed Nur’un evlad edindiği Hacı Valde, Hacı Faik Bey’in vefatından sonra görevi devr almıştır. Belli bir süre faliyetsiz kaldıktan sonra şimdi Ramiz Efendi tarafından Melâmîlik devam etmektedir.

İkinci tekkede de Seyyidin oğlu Şerif Efendi şeyhlik yapmıştır. Onun vefatından sonra Hacı Abiş Efendi şeyh olmuş fakat onun zamanında bu tekke kapatılmıştır.

Ustrumcada’ki iki tekkeden başka Doyran’da, Dedeli köyünde, Köprülül’de, Vranofça’da, Kavadar’da, İştîp’te ve Manastır’da da Melâmî tekkeleri varlığını sürdürmüştür.

Üsküp’te Melâmî tekkesini Seyyid Muhammed Nur’un damadı ve halifesi Abdürrahim Fedai Efendi kurmuş ve ilk şeyhi olmuş-

¹²Prof. Dr. İskender Rıza, age, s:109

tur. Ondan sonra oğlu Hacı Kamil Efendi posta geçmiştir. Onun yerine de oğlu Hakkı Efendi şeyh olmuştur.

1952 yılında tekkenin yıkımından sonra dervişler Hacı Muzaffer tarafından Melâmîliği devam ettirmişlerdir.¹³

4 - Balkanlarda Meşhur Melâmî Şeyhleri ve Halifeleri

Balkanlarda Melâmî şeyhi denince ilk olarak akla Melâmiyye Nûriyye'nin pîri Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî gelmektedir.

Nuru'l-Arabî H. 1228'de Mısır'da doğmuştur. İlk eğitimi-ni âilesinden almıştır. Câmîu'l-Ezher'deki hocası Hasan Kuveysî tarafından Anadolu'ya gönderilmiş fakat burada fazla kalmadan Rumeli'ye geçmiştir. 1255 yılında ise Üsküb'e gitmiştir. 1305 yılı-nın Cemaziyelâhırının 29. Gecesi Ustrumca'da vefat etmiştir.

Hareketin Balkanlar'daki öncüsü Orahovac'lı Hilmi Mali-ki (Hilmi Maliçi)'dir. Asıl adı Abdulmâlik, mahlası Hilmi'dir. Abdulmâlik Hilmî 1865 yılında Prizren'e otuz kilometre uzaklık-ta Orahovac kasabasında doğmuştur. Medreseyi bitirdikten sonra kendi doğum yerine dönüp bir tekke inşa ettirmiş. Melâmî tarika-tına mensup olan Abdulmâlik Hilmî 1928 yılında Prizren'de ve-fat etmiştir. Sağlığında yaptırdığı Prizren'deki tekkede türbesi bu-lunmaktadır.

İskender Rıza bölgedeki en meşhur Melâmî Şeyhlerini şöylece özetler: “Melâmî tekkelerine ait olan ya da bugün bile Melâmî ta-rikatına düşen bazı Şeyhleri analım:

1. Bord'lu Topal Recep, Prizren tekkesinin şeyhiydi. 1900 yı-lında öldü.
2. Yakova'lı Süleyman Baba, Yakova Melâmî tekkesinin şey-hiydi 1902 yılında öldü.
3. Prizrenli Hacı Ömer Lütfi Efendi, Prizren tekkesinin şeyhiy-di. 1929 yılında öldü.
4. İbrahim Arif Baba Hoca, Prizren yakınlığındaki Studeniçan tekkesinin şeyhiydi. 1941 yılında öldü.

¹³ http://www.balturk.org.tr/makedonyadaki_tarikatler_silsileleri_maneviyat_buyuklerinin_hayatları_ve_hizmetleri/ (04.05.2016)

5. Mustafa Hayrullah Baba-Tafa, Studeničan tekkesi şeyhiydi. 1959 yılında öldü.

6. Ekrem Hoca, bugün Studeničan şeyhidir.

7. Yusuf Arif Baba-Yusuf, Prizren tekkesinin şeyhiydi. 1957 yılında Türkiye'ye göç etti.

8. Bayram Stiçar-Baba Bayram, Prizren yakınlığında Brod tekkesinin şeyhiydi. 1934 yılında öldü.

9. Osman Çaro-Dafka-Baba Osman, Brod tekkesinin şeyhiydi. 1957 yılında Türkiye'ye göç etti. Soyadları "Kardeşler" olan iki oğlu Şaban ile Halil bugün İzmir'de yaşıyorlar,

10. Brod'lu Şeyh Gülderen İbrahim, 1962 yılından itibaren Priştine'de yaşadı ve orada 1978 yılında öldü. Yakova'da Melâmî tekkelerinin şeyhleri Süleyman Baba ile Hafız Hasan'dı. Bu şeyhler, Yakova'daki tekkeye gömülmüşlerdir.

11. Hacı Şeyh Kadri Efendi, Kosova Mitroviçası tekkesinin şeyhiydi. 1933 yılında öldü.

12. Rahovça'da, daha önce belirttiğimiz Şeyh Süleyman Efendi Kolar bulunuyor."¹⁴

Mustafa Kara Hoca ise bu konuda isim, doğum yeri, vefat yeri ve vefat yılını da kapsayacak şekilde şöyle bir liste yayınlamıştır:

‘Üçüncü devir Melâmîliği’nin pîri Muhammed Nûru’l-Arabî’nin yanında yetişen... aralarında Vâridât ve Hikem-i Atâî mütercimi, Niyâzî-i Mısırî’nin Divan’ı ve İnsân-ı Kâmil şârihi Ali Urî Efendi gibi âlim ve âriflerin de bulunduğu meşhur halifele-ri şöyle sıralanabilir:

Abdurrahim Fedâî Prizren Mısır, 1303/ 1885

Abdülahad Efendi Üsküp Üsküp, 1332/ 1914

Hâfız Abdurrauf Efendi Üsküp Üsküp, 1340/ 1922

Yunus Efendi Priştine Priştine, 1330/ 1912

İsmail Efendi Koçana 1328/ 1910

Ali Urî Efendi Gürice Selanik, 1305/ 1887

Salih Rifat Efendi İştîp İştîp, 1326/ 1908

Hoca Mahmud Efendi Üsküp Hicaz, 1310/ 1892

¹⁴Prof. Dr. İskender Rıza, age, s:111-112.

Fâik Mehmed Bey Usturumca Selanik, 1319/ 1901
 Hacı Süleyman Bey Usturumca Usturumca, 1307/ 1889
 Hacı Abdülkadir Bey Usturumca Tıkveş, 1332/ 1914
 Ali Rıza Vasfî Efendi Manastır Manastır, 1331/ 1913
 Vehbi Efendi Manastır İstanbul, 1323/ 1905
 Hacı Maksut Efendi Priştine İstanbul, 1347/ 1929¹⁵

3. BÖLÜM

5 - Balkanlarda Melâmî Âlimleri ve En Önemli Eserleri

Balkan topraklarının nice mümtaz insanlar yetiştirdiği bir gerçektir. Balkan topraklarında doğmuş, o topraklarda yetişmiş, Bosnevî, Filibevî, Gümülcinevî, Vardarî, Selanikî, Uskûbî, Sofyevî, Debrevî, Mostarî, Bulgarî, Gencevî, Kosovî, Belgradî, Eflakî, Yaynyavî, İşkodravî, Selânîkî, Silistrevî... vb. nisbeli ilmiyle, irfanıyla Anadolu'yu aydınlatan, filolog, edip, tabip, fakih, müfessir, muhaddis, minyatür cilt ve tezhip sanatçısı pek çok alim vardır.¹⁶

Bu âlimler arasında Abdurrahim bin Ali Prizrenî, Abdullah Bosnevî, Harîrîzâde, Mirefteli Abdullah Hulusi Efendi (ö. 1302/1884), Abdurrahim Fedâî (ö. 1303/1885), Ali Urî Efendi (ö. 1305/1887), Faik Mehmed Bey (ö. 1319/1901), İştîpli Salih Rıfat (ö. 1326/1908), Ahmed Amiş Efendi (ö. 1338/1920), Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1926), Hacı Maksud Efendi (ö. 1347/1929), Babanzade Ahmed Naim (ö. 1934), Ahmed Avni Konuk (ö. 1938), İsmail Saib Sencer (ö. 1940), Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun (ö. 1941) ve İsmail Fennî Ertuğrul (ö. 1946) gibi meşhur şahsiyetler sayılabilir. Bu durum dikkate alındığında Osmanlı'nın son döneminde Muhammed Nûru'l-Arabî'nin tesiri açık bir şekilde görülmektedir.¹⁷

Görüldüğü üzere farklı kaynaklar, hemen hemen aynı isimleri şeyh, halife, âlim, ârif başlıkları altında incelemişlerdir. Bu durum

¹⁵ Prof. Dr. Mustafa Kara, 'Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatına Genel Bakış', *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:10, Sayı:2, 2001, s:5-6.

¹⁶ Bekir Şahin, *Anadolu'yu Aydınlatan Balkan Kökenli Bazı Âlimler ve Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesindeki Eserleri*, Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014. S:175.

¹⁷ Doç. Dr. Ali Bolat, *Abdurrahim b. Ali Prizrenî ve Kevser Süresi Tefsiri*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi - OMÜ, 2012, Cilt:12, Sayı:3, s:27-37.

bize, Balkanlardaki Melâmî önderlerinin ilim ve irfan ehli kişiler olduklarını göstermektedir.

Bu konuya Kuşeyrî'nin pederi Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî en-Nisâburî (h. 330-412/ m. 941-1021), Risaletül Melametiyye adlı eserinde daha güzel bir açıklık getiriyor, şöyle ki: 'Hayatları nazari ve ameli iştilalat-ı diniye ile meşbu olan "erbâbü'l-ulûm ve'lâhvâl" üç sınıfa taksim olunur:

1. Ulemâü's-şer,î ve eimmetü'd-dîn
2. Ehlü'l-marife
3. Melâmetiyye

Birinci sınıf, fukaha ve ruesâ-i din olup bunların ilmi, kanunîdir. (Kasuistik) Sûfîlerin hususi "hâl"leri ile alakadar değildirler. 4 Saha-i meşguliyetleri âlem-i hariçtir. Bunlar muhtelif ayınlar ile mesâil-i seriyye arasındaki ihtilafları tespitte çalışırlar. Esâsât-ı fıkhiyyenin ve dinî erkânın ifası bu ihtilafatın halline mütevakıftır. Ef,âlin derece-i makbuliyeti hakkında hüküm vermeye ve bunları Kur'an ve sünnet ile izah etmeye salahiyyettardır.

İkinci sınıf "havas"tır. Cenâb-ı Hak bunları ilm-i ilahî ile müm-taz ve dünyevi meşguliyet ve mesaiden azade kılmıştır. Bizzat Hak ile meşguldürler; bütün iradeleri Hak'a müteveccihdir. "Esbâb-ı dünya" ile alakadar değildirler. Bunlara "Havassü'l-Havas" derler ki Cenâb-ı Hak bunları kerametini her neviyle muttasıf kılmış ve kalplerini arızı ve fani şeylerden tecrit etmiştir. Bunların amel-leri Hak, vasıtaları Hak ve gayeleri Hak'tır. Bunlar zahidane ef,âl ve ibadât hususunda pek çok çalışmışlardır. Kalpleri tecelligâh-ı ilâhîdir. Âlem-i esrara ait hususata vâkıftırlar. Bunların uzuvları, dinî amelleri ile ziynet kesbeder. Zahiren şeriatın kavânînine kati muhalefette bulunmadıkları gibi bâtinen daima âlem-i hafâda müsteğraktır.

Üçüncü sınıfı Cenâb-ı Hak, kurbîyyet-i ilâhiye ve Hak ile mezc olmak gibi keramât ile o derece müm-taz kılmıştır ki bâtinen Hak ile Hak olup bir daha ondan ayrılmaz. Bu birleşmeden sonra Cenâb-ı Hak bunların hakiki mahiyetlerini kıskanarak ketm eder; dünyaya yalnız iftirak damgasını taşıyan ve kavânîn-i şer,iiyeye

münkad görünen zahiri mevcudiyetlerini gösterir. Bu suretle bunlar, huzur-ı ilâhîde (Cem,,ul-cem,,) hâlinde ihtifa ederler'.¹⁸

A- Abdurrahim b. Ali Prizrenî, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin hem damadı ve hem de önde gelen halifesidir. Babası Ali Bey, Prizren'in ileri gelen varlıklı ailelerinden biridir. Prizren, Katlano-va ve Doyran'da çok sayıda mülkü bulunan ailenin tek oğludur. Hayatı hakkında fazla bilgi sahibi olmamamıza karşın Abdurrahim b. Ali'nin iyi bir medrese eğitimi aldığı bilinmektedir. 1271/1855 yılında Muhammed Nûru'l-Arabî Prizren'de camide halka vaaz verirken Abdurrahim b. Ali ondan etkilenmiş ve namazın ardından kendisine intisab etme isteğini iletmıştır. Bu intisâbın ardından Muhammed Nur'un damadı olan Abdurrahim b. Ali'nin bu evlilikten Hakkı, Kemal ve Ali adlı üç oğlu olmuştur. Abdurrahim b. Ali, Üsküp'te tedris ve irşadla meşgul olmuş, buradaki Melâmî tekkesinde baş halîfelik yapmış, ayrıca zâhir ilimlerinde kendisinden tahsil alan talebelere icazet vermiştir.

"Fedâî" mahlasıyla yazdığı şiirleri bulunan Abdurrahim b. Ali Prizrenî'nin eserleri şunlardır:

1. Tefsiru Sureti'l-Kevser,
2. Kasîde-i Nûniyye,
3. Hediyyetü'l-Hacc,
4. Manzume-i Vehbiyye,
5. Şerh-i Kasîde-i Tâiyye,
6. Şerh-i Sırr-ı Ene'l-Hak,
7. Risale-i İrade-i Cüz'îyye,
8. Risale-i Ahval-i Melâmiyye,
9. Şerh-i Şâfiyye,
10. Merâtibü'l-Vücûd,
11. Mecmua-i İlahiyat.

B- Abdullah Bosnevî, Melâmî kişiliği açısından oldukça önemli bir kişi olmasına rağmen kaynaklarda hayatı ile ilgili bilgiler sınırlıdır. Eserleriyle ilgili çalışmalar, İstanbul kütüphaneleri

¹⁸Richard Hartmann, *Essülemi'nin Risaletül Melâmetiyyesi*, Tercüme: Köprülüzade Ahmed Cemal, Hazırlayan: Adem Çatak, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/2, c.2, sayı.3, s:330-331.

ile sınırlı kalmıştır. Hâlbuki Konya, Kayseri, Diyarbakır ve Manisa kütüphanelerinde kendisine isnat edilen pek çok eser vardır.

Abdullah Bosnevî, yazdığı eserler ile velûd bir yazar olarak kabul edilmektedir. Eserlerinde, hilâfet merkezinde, **Bosnevî, Şârihu'l-Fusûs, Abdî Efendi** lakaplarını kullanırken, memleketi Rumeli'de **Gâibî** lakabını kullanmıştır.

Abdullah Bosnevî'nin başlıca eserleri şunlardır:

1. Tecelliyâtü Arâisi'n-nusûs,
2. Şerh-i Fusûs,
3. Şerh-i Cezire-i Mesnevi,
4. Kurruatü'ş-şühûd ve mir'âtü arâyisi meâni'l-gaybi ve'l-cûd,
5. Risâle fî beyân-i temessül-i Cibrîl fî sûrati'l-beşeri's-seviy,
6. Metâliu'n-nûri's-seniyyi an tahâreti'n-nebiyyi'l-arabiyyi,
7. Kitâbü'l-kurâ'r-rûhiyyi'l-memdüd li'l-ezyâfi'l-vâridîne min merâtibi'l-vücûd,
8. Kitâbu müntehâ mekâsıdî'l-kelimât ve mübteğâ teveccüh-i vücûhi't-taayyunât fî beyân-i ekmeli'n-neş'ât.¹⁹

C- Hoca Hafız Ahmed Fethî, Kosova'da geçmişten günümüze kadar varlığı bilinen sekiz Melâmî tekkesi hakkında bilgi vardır. Bu tekkeler arasında Prizren'de 1858 yılında kurulmuş olan Şeyh Recep Hulûsî Efendi Tekkesi pek çok dervişi yetiştirmiş olup, bu tekkede yetişen mutasavvıf şairlerden biri de Hacı Hâfız Ahmed Fethî Efendi'dir.

Kosova'da Melâmî tarikatına mensup yakın dönemde yaşamış mutasavvıf şairlerden biri olan Hacı Hâfız Ahmed Fethî Efendi, 1895 yılında Prizren'in Aşağı Tabakhane mahallesinde doğmuştur. Babasının adı "Recep", annesinin adı "Zümrüt" olan Hacı Hâfız Fethî Efendi, şiirlerinde "Fethî" mahlasını kullanmıştır. Soyadı "Müdüt"tür. Fethî, "Ahmed" ismini ise, kendine uygun bulduğu için kullanmayı tercih etmiştir. İlk eğitimini Drago-man İbtidâî Mektebi'nde tamamlamış, on bir yaşında hâfız olmuş ve Gazi Mehmet Paşa Medresesi'ni bitirerek müderris olarak ça-

¹⁹ Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Trakya Üniversitesi, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014. S:175-179.

lışmaya başlamıştır. Fethî, 1915-1918 yılları arasında Sûzî Çelebi Camisi'nde müezzin ve 1918-1930 yılları arasında ise, Budak Hoca Camisi'nde imam olarak görev yapmıştır. Bu yıllarda Melâmî tarikatını benimseyen Hacı Hâfız Ahmed Fethî Efendi, Hacı Ömer Lütfî'nin müridi olmuş ve şeyhinin ölümüne kadar onun hizmetinden ayrılmamıştır. 1929 yılında Hacı Ömer Lütfî'nin ölümünden büyük üzüntü duyan Hacı Hâfız Fethî, İpek şehrine yerleşmiştir. İpek'te camide imamlık ve muallimlik yapmış, daha sonra hacca gitmiştir. Hac ibadetini tamamladıktan sonra, Mekke'ye yerleşerek, iki yıl burada kalmıştır. 1935 yılında Prizren'e dönen Fethî, Emin Paşa Camisi'nde 1960 yılına kadar imamlık yapmıştır. Hacı Hâfız Fethî Efendi, Prizren'de 1978 yılında vefat etmiştir.²⁰

Hacı Hâfız Fethî'nin bilinen tek eseri Dîvân'ıdır. "Dîvân-ı Hacı Hâfız Ahmed Fethî" adını taşıyan bu eser, Fethî'nin ölümünün ardından Fethî'nin talebesi olan ve kendisinden sonra Prizren'deki Melâmî tekkesinde vekillik görevini üstlenen Hacı Adnan Nurko'nun muhafazasında olmuştur. Adnan Nurko'nun 2014 yılında ölümüyle birlikte eser, aynı tekkede vekillik yapan ve Kosovalı Türk bir araştırmacı olan Raif Vırmiça'nın eline geçmiştir.²¹

D- Oğlan Şeyh İbrahim Efendi²², 1000/1591 yılında, Kosova vilâyetinin Üsküp sancağına bağlı Eğridere'de dünyaya gelmiştir.

İbrahim Efendinin bir tüccarın oğlu olması dışında âilesi, eşi ve çocukları hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur. Ondan bahseden eserlerde çocukluk yıllarına ve âile yaşantısına pek atıfta bulunulmamakta, daha ziyâde İstanbul'a gelişi ve bundan sonraki hayatıyla ilgili bilgiler verilmektedir.

İbrahim Efendi kaynaklarda "Oğlan Şeyh, Oğlanlar Şeyhi, Oğlan Şeyhi, Olanlar Şeyhi ve Olan Şeyh" gibi lâkablarla zikredilmektedir²³. Müstakimzâde Süleyman Sadeddîn'e (ö.1202/1788)

²⁰ Gonca Kuzay Demir, *Prizrenli Bir Mutasavvıf Şair: Hoca Hafız Ahmed Fethi ve Eserlerinden Örnekler*, Sufi Araştırmaları, Mevlana Düşüncesi Araştırmaları Derneği, Sayı:12, s:72.

²¹ Age, s:74.

²² Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ile ilgili bölüm ve dipnotun tamamı, Süleyman Gökbulut'un, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2012/2, Cilt:11, sayı:22, s:255 ve sonrasında yayınlanan: *Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri* başlıklı makalesinden alınmıştır.

²³ Oğlan Şeyh lâkabını ilk kullanan kişi İbrahim Efendi değildir. Zira Kanûnî döneminde idam edilen İsmail Ma'sûkî (ö.945/1539) de aynı isimle anılmaktadır. Maşukî ile ilgili olarak bk. Re-

göre İbrahim Efendi, Aksaray’da seccâdenişîn olduğu süreçte daha çok gençlere yönelik faaliyetlerde bulunduğu için gençlerin şeyhi anlamında Oğlanlar Şeyhi diye anılmıştır. Onun “Olan Şeyh” veya “Olanlar Şeyhi” diye anılması ilk defa Hüseyin Vassâf’ın (ö.1929) Sefîne-i Evliyâ’sında görülen bir durumdur. Vassâf, herhangi bir kişi ya da kaynağa atıfta bulunmadan, İbrahim Efendinin bu isimle anıldığını ve tekkesinin de “Olanlar Tekkesi” olduğunu belirtir.

Şeyhin eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Dîvân
2. Müfîd ü Muhtasar
3. Kasîde-i Dil-i Dâna
4. Kasîde-i Mîmiyye
5. Usûl-i Muhakkıkîn (Vahdetnâme/Tasavvufnâme).²⁴

E- Seyyid Muhammed Nurul Arabi, Hayatı hakkında biraz önce bilgi geçtiğinden burada tekrar etmiyorum.

Araştırmacı Burak Anılır, 9-10 Mayıs 2015 tarihlerinde Antalya’da gerçekleşen ‘Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nurul Arabi Sempozyumu’na verdiği tebliğinde, Nurul Arabi’nin toplam 79 eseri olduğundan bahsetmektedir.²⁵

4. BÖLÜM

6 - Melâmîliğin Balkanlarda Dini ve Sosyal Hayata Etkileri

Tekke ve zaviyeler açıldıkları yerlerde ilim ve kültür hayatını derinden etkilemişlerdir. Balkanların fethinde sadece askeri güç yeterli olmamış, manevi ve ilmi desteği de tekke ve zaviyelerin açılmasıyla sağlanmıştır. İnşa edilen tekke ve zaviyelerde yetişen önemli şahsiyetler ortaya koydukları eserleriyle ilim ve kültür hayatına katkı sağlamışlardır. Ayrıca her açıklan tekkede bir kütüphane kurulmuş, bu kütüphanelerden yararlanılarak ilmi çalışmalar yapılmış, eğitim ve kültüre katkı sağlayarak ulema ve devlet adamlarının uğrak yeri olmuştur.

şat Öngören, “Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, İLAM Araştırma Dergisi, İstanbul 1996, c. 1, sayı: 1, ss. 123-140.

²⁴ Süleyman Gökbulut, age, s:263.

²⁵ Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nurul Arabi Sempozyumu Bildirileri, Editör: Rıdvan Yıldırım, TİKA, Ankara, 2016, s:95-104.

XIII. yüzyıldan itibaren hem Anadolu'daki hem de Balkanlar'daki tekke şeyh ve müritleri şiiri ve edebiyatı vasıta olarak kullanmış ve böylece tarikatın öğretilerini geniş halk kitlelerine yaymaya çalışmışlardır. Bu tekkelerden birçok ünlü şair yetişmiştir. Hatta Türk milletinin kurtuluşunu ve bağımsızlığını ifade eden İstiklal Marşı gibi devasa bir eser de Ankara'daki Taceddin Dergâhında yazıldığını hatırlatmak isteriz.

Tekke ve zaviyelerin bir başka önemi iktisadi hayata yaptığı katkıdır. Tekke ve zaviyeler hem Anadolu'da hem de Balkanlarda iktisadi ve ekonomik yönden toplumu yönlendirmiş, sadece dünyalık için yaşanmaması gerektiğini ve israfın haram olduğunu insanlara sunarak iktisadi anlamda tasarruf sağlamıştır. Ayrıca tekkelerin iktisadi hayatta en büyük katkısı Ahilik ve fütüvvet teşkilatlarının kurulmasıyla olmuştur. Fütüvvet teşkilatı gençleri mert, yiğit, cömert, bilgili ve becerikli yetiştirme gayretiyle sanatkâr ve zanaatkârların bir araya gelmesiyle doğmuş dinî iktisadi bir organizasyondur. Bu dinî ve iktisadi organizasyonun adı da Ahiliktir. Ticaret erbabı esnaf ve sanatkârların her zümresi ahilerin açtıkları zaviyelerde her işin erbabı olan kişinin etrafında toplanıyorlardı. Gündüz işleriyle meşgul olan esnaf, akşamları da tekke ve zaviyelerde şeyhlerinin önderliğinde dinî eğitimlerini alıyorlardı. Ahilerin çalışma düzeni, ahlak kuralları fütüvvetnâmelerle belirleniyor, bu fütüvvetnâmeler de kaynağını Kur'an ve sünnetten alıyordu. Fütüvvetnâmeler aynı zamanda Ahilik teşkilatının anayasası mâhiyetindeydi.²⁶

SONUÇ

İslâm adına gönülleri fetheden dervişlerin oynadıkları rolün önemini günümüzde dahi bulunan tekkelerinin varlığı ile açıklamak mümkündür. Balkanlar'da İslâmiyet'in ilk tohumlarının tarikatlar tarafından atılması, tasavvuf anlayışındaki derin insan sevgisi, yüsek hoşgörü ve karşılıksız hizmeti esas almalarından kaynaklanır.

²⁶ Nedim Bakırcı, Hüseyin Kürşat Türkan, *Tekke ve Zaviyelerin Balkanlardaki Rolü ve Önemi*, Türk, Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 2013 Yıl:1, Sayı:1, s:145-160.

Bu davranış siyasi ve ideolojik depremler yaşayan halkın dikkatini çekmiştir. Genelde bütün tasavvuf akımları, ilkeleri itibariyle çok geniş ufuklu, insana sevgi ve saygıyı temel esas olarak almaktadırlar. Bu özellik ve tavırlar Müslümanlarla Hristiyanlar arasında sevgi ve kaynaşma zemininin kurulmasında etkili olmuştur. Bunun yanında yeni fethedilen topraklarda, Hristiyan halkın Osmanlı idaresiyle uyum sağlamasında tasavvufi akımlar kaynaştırıcılık görevi de yapmıştır.

Tekkelerin iktisadi ve sosyal alandaki faaliyetlerinde din, dil, ırk farkı gözetmemeleri halk tarafından epeyce rağbet görmelelerine vesile olmuştur. Dervişler, hangi dinin mensubu olursa olsun halkla karışıp kaynaşarak halk kitlelerini yönlendirmede önemli ölçüde başarılı olmuşlardır. Dervişlerin boş topraklarda kurdukları tekke ve zâviyelerin etrafında zamanla oluşan köyler, buraları birer din, kültür ve sanat merkezleri haline getirmiştir. Genellikle bu tekke ve zâviyeler etrafında oluşan yerleşim birimleri kurucu dervişlerin adlarıyla veya Şeyhler Köyü, Dervişler Köyü, Tekke Mahallesi, Dedeköy gibi isimlerle anılmaktadır.

Faaliyetlerine bakıldığında bu şeyh ve dervişler sadece derviş kimliği taşıyan din adamları değil, aynı zamanda toprağı işleyen, köy kuran, sanat ve ilim yapan şahıslar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Tekke ve zâviyelerin bu dönemlerdeki temel fonksiyonu boş topraklara yerleşip, ekip biçmek suretiyle buraları mamur etmek, şenlendirmek ve alın teriyle elde ettikleri bu mahsulü etrafındakilere dağıtmaktır²⁷.

KAYNAKÇA

1. **Abdurrahim b. Ali Prizrenî ve Kevser Sûresi Tefsiri**, Doç. Dr. Ali Bolat, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi - OMÜ, 2012.
2. **Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatına Genel Bakış**, Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:10. Sayı:2, 2001.
3. **Balkanlarda İslam**, Aleksandre Popovic, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

²⁷Nehri AYDİNÇE, *Balkanlarda Tarikatlar*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2-2015, s:75-90,

4. **Balkanlarda Tarikatlar**, Nehri AYDİNÇE, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2-2015.
5. **Eski Yugoslavya'da İslam Kültürünün Yerleşmesinde Tarikatların Önemi**, Mehmet İbrahimî, İslami Araştırmalar, Cilt:6, Sayı:4.
6. **Essülemi'nin Risaletül Melametiyyesi**, Richard Hartmann, Tercüme: Köprülüzade Ahmed Cemal, Hazırlayan: Adem Çatak, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/2, c.2, sayı:3.
7. **Kosova'daki Melâmî Tekkelerinde Mevlana'ya Ait Gelenekler**, Prof. Dr. İskender Rıza, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1988.
8. **Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufi Görüşleri**, Süleyman Gökbulut, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2012/2, Cilt:11, sayı:22.
9. **Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
10. **Osmanlı Son Döneminde Kosova'da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler**, Halide Aslan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52 (1), 2011.
11. **Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi**, Yard. Doç. Dr. Hamdi Kızıler, PDF.
12. **Osmanlıların Balkanları Fethinde İslam Kimliğinin Etkisi/Katkısı**, Galip Çağ, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3/2.
13. **Prizrenli Bir Mutasavvıf Şair: Hoca Hafız Ahmed Fethi ve Eserlerinden Örnekler**, Gonca Kuzay Demir, Sufi Araştırmaları, Mevlana Düşüncesi Araştırmaları Derneği, Sayı:12.
14. **Şakaik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri**, Nev'izâde Atâî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.
15. **Tapu Tahrir ve Maliyeden Müdevver Defterlere Göre Rumeli'de İhtida Hareketleri (1432-1482)**, Yrd. Doç. Dr. Hava Selçuk, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Yıl: 2002.
16. **Tekke ve Zaviyelerin Balkanlardaki Rolü ve Önemi**, Nedim Bakırcı, Hüseyin Kürşat Türkan, Türük - Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 2013 Yıl:1, Sayı:1.
17. **Türkçe Sözlük**, TDK, 11. Baskı, Ankara 2011.
18. www.ismailhakkialtuntas.com/Melâmîler-ve-Melâmîlik/ Erişim Tarihi: 10.05.2016.

Ek: Ulaşabildiğim & İstaifade Ettiğim Diğer Kaynaklar:

1. **As-Sulami's Risalat ul Malamatiyya**, Richard Hartmann, 1918.
2. **Balkanlar'da Tasavvuf**, Metin İzeti, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.

3. **Balkanlardaki Miras Tekkeler**, Tuğçe Tuna, H Yayınları, İstanbul, 2013.
4. **Bayramiyye**, Fuat Bayramoğlu, Nihat Azamat, DİA, Bayramiyye Maddesi.
5. **Dervishes and Islam in Bosnia**, Ines Aščerić-Todd, Brill NV, Leiden 2015.
6. **Errisale Eşşerîfe Fi'tTarikati ElBayramiyyeti ElAliyyeti Elmelâmiyyûn**, Sa-
duddin Süleyman Müstakimzâde, (Yazma Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Tas-
nif: Nafiz Paşa, 1164).
7. **Hacı Bayrâm-ı Velî**, Nihat Azamat, DİA, Hacı Bayram-ı Velî Maddesi.
8. **Hayrabolulu Melâmî Şeyhi Ahmed-i Sârbân Efendi Külliyyâtı**, Şaban Er,
Kutupyıldızı Yayınları, İstanbul, 2013.
9. **Kosova Tekkeleri**, Raif Vırmiça, Sufî Kitap, İstanbul, 2010.
10. **Melamet**, Nihat Azamat, DİA, Melamet Maddesi.
11. **Melâmîlik ve Melâmîler**, Abdalbaki Gölpınarlı, Kapı Yayınları, İstanbul,
2015.
12. **Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri**, Şaban Er, Kutup Yıldızı Yayınları,
İstanbul, 2015.
13. **Melâmîlik Yolunda Görüp Öğrendiklerim**, La'lizade Abdalbaki, Kardelen
Yayınları, Konya, 2010.
14. **Melâmîyye**, DİA, Melâmîyye Maddesi.
15. **Menakıbu Melâmîyye-i Bayramiyye**, La'lizade Abdalbaki Efendi, (Yazma
Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Tasnif: Hacı Mahmut, 2481)
16. **Miratul Asfiya fi Sifatil Melâmîyyetil Ahfiya**, Sarı Abdullah Efendi, (Yazma
Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm:4496)
17. **Noktatü'l Beyan Noktanın Sırrı**, Muhammed Nûrû'l Arabî, Büyüyenay Ya-
yınları, İstanbul, 2014.
18. **Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nurul Arabi Sempozyumu
Bildirileri**, TİKA Kültür Yayınları, Ankara, 2016.

HÜSÂMEDDİN ANKARAVÎ CÂMÎİ VE TÜRBEŞİ

The Mosque and Tomb of Hüsâmeddin Ankaravî



Y. Mimar

MEHMET EMİN YILMAZ

Uzm. Sanat Tarihçi

FATİH MEHMET TANRIVEREN

Türk Mimarîsi Araştırma Merkezi, Ankara

Özet

Hüsâmeddin Ankaravî, Hacı Bayram-ı Velî haleflerinden Emir Sikkînî'nin kurduğu ve ikinci devre Melâmîleri olarak bilinen “Melâmîyye-i Bayrâmîliği'nin” şeyhlerindendir. 964 (1566-67) tarihinde Ankara kalesinde hapisten vefat eden Hüsâmeddin Ankaravî, bu tarihten evvel Haymana ilçesinin Kutluhan köyünde bir câmi inşa ettirmiştir. Yapılan araştırmalarda buranın zaman içerisinde câmi, tekke, türbe ve mektep olmak üzere küçük bir külliye müteşekkil olduğu görülmektedir. Günümüze bu külliye sadece câmi ve türbe ulaşmıştır. Bu makâlede Ankara ilinin Haymana ilçesine bağlı Kutluhan ile Altıpınar köyleri arasında yer alan Hüsâmeddin Ankaravî Câmîi ve Türbesi'nin inşâ dönemi ve mimârî üslûbu bağlamında ayrıntılı bir tetkiki yapıp, bölgedeki aynı döneme ait benzer örneklerle karşılaştırılması sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram-ı Velî, Melâmîyye-i Bayrâmîye, Hüsâmeddin Ankaravî, Haymana, Câmi ve Türbe.

Câmi ve türbenin onarılması amacıyla, Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından ASIR PROJE Restorasyon Mimarlık firmasına restorasyon projeleri çizdirilmiştir. Bu makale de proje hazırlanması esnasında yapılan araştırmaların ürünüdür. Hazırlanan projeler 22/02/2016 târih ve 1842 sayılı karar numarasıyla Ankara 2 Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü tarafından onaylanmıştır. Çalışmada, Mimar Hasan Fevzi Çüngen, Y. Mimar Mehmet Emin Yılmaz, Uzm. Sanat Tarihçi Fatih Mehmet Tanrıveren, Mimar Dilek Özen, İnşaat Teknikeri Sedat Şahin ve Restoratör Duygu Balcı görev almıştır. (bilgi@asirproje.com.tr)

Abstract

Hüsâmeddin Ankaravî was one of the sheikhs of “Melâmîyye-i Bayrâmîlik” as the second cycle of “Melâmîler” that was established by Emir Sikkînî who was one of the best successors of Hacı Bayram-ı Velî. In 964 (1566-67) before Hüsâmeddin Ankaravî was captured and died in detention in Ankara Castle, he had built a mosque in Kutluhan village in Haymana. According to researches, it is noticed that during the ages, this place has been used as mosque, dervish lodge, tomb and school; therefore, it has some relative buildings, either. Nowadays, only the related buildings and the mosque remains. In this article, a research is carried out on Hüsâmeddin Ankaravî Mosque’s architectural principles and its construction era, which is located in Haymana region of Ankara between Kutluhan and Altıpınar villages; moreover a comparison is carried out between this building and the similar ones in the region.

Key Words: Hacı Bayram-ı Velî, Melâmîyye-i Bayrâmîye, Hüsâmeddin Ankaravî, Haymana, mosque, tomb.

Câminin Bânisi ve İnşâ Târîhi Hakkında

Hüsâmeddin Ankaravî, Hacı Bayram-ı Velî haleflerinden Emir Sikkînî’nin (Ömer Sekkinî, Bıçakçı Ömer Dede) kurduğu ve ikinci devre Melâmîleri olarak bilinen “Melâmîyye-i Bayrâmîliği’nin” şeyhlerindendir. Ayaşlı Bünyamin, Aksaraylı Pir Ali, Çelebi Şeyh İsmaili Ma’sûki ve Hayrabolulu Sarban Ahmed’den sonra Hüsâmeddin Ankaravî, Melâmî kutbu olmuştur¹.

Melâmîyye-i Bayrâmîliği’nin çiftçilikle uğraşan kesimin Anadolu koluna mensup olan Hüsâmeddin Ankaravî², Haymana ilçesinin Kutluhan Köyü’nde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkında herhangi bir malumata ulaşamadığımız Ankaravî, H. 964/M.

¹ Ebu Rıdvan Mustafa Sadık el-Vicdânî, *Melâmîlik*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul-R.1338-1340/M.1922-1924, s. 53; Abdülhakî Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Devlet Matbaası, İstanbul-1931, s.71, 174.; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitapevi, 3. Baskı, İstanbul-2015, Cilt 2, s.478-480.; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Elif Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul-2004, s. 166-168.; Tarık Velioğlu, *Osmanlı’nın Manevi Sultanları*, Ufuk Yayınları, 3. Baskı, İstanbul-2012, s. 111-112.; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, 12. Baskı, İstanbul-2014, s.222.; Haşim Şahin, “İkinci Devre (Bayrâmî) Melâmîliğine Genel Bir Bakış”, *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru’l-Ârabî Sempozyumu Bildirileri*, 9-10. Mayıs 2015 Antalya, Ankara-2016, s. 63.

² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıl*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı, İstanbul-2013, s. 321; Mustafa Kara, “Melâmîtiye”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Prof. Dr. S. F. Ülgener’e Armağan, İstanbul-1987, Cilt 43, s. 592.

1566-67 tarihinde Ankara kalesinde hapisken vefat etmiştir³. Hüsâmeddin Ankaravî'den sonra ise halefleri Bosnalı Şeyh Hamza Bâlî ve Şeyh Hasan Kabâduz kutbiyet makamına geçmiştir⁴.

Evliyâ Çelebi, seyahatnâmesinde Ankaravî hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: “*Ahmet Sarbânî halifesidir. Ankara Kalesi’nde hapis iken “Sabah bizi defn edin.” Buyururlar. Sabahleyin hapishaneden ke-sinlikle insan ve cinden kimse yok iken bir sarı hurma lifi kefenine sa-rılmış yıkanmış ve kokulanmış olarak ölü bulunur. Bütün Ankara halkı hayretler içinde kalırlar. Hâlâ zâviyesi hazîresinde gömülüdür*”⁵.

Melâmîlik hakkında ana kaynak olarak kullanılan Sarı Abdullah Efendi’nin “Semeratü’l-fuad fi’l-mebde ve’l-mead” isimli eserinde ise Hüsâmeddin Ankaravî hakkında şu bilgiler yer almaktadır: “*Ankara yakınlarında doğduğu ve ikamet ettiği Kutluhan köyün-de Cuma ve bayram namazları için bir câmi-i şerîf binâsına mübâşeret (teşebbüs-bir işi başlama) etmiş ve câminin inşâsında gönüllü ola-rak halk, ahşap ustaları ve askerler çalışmışlardır. İnşâ sırasında Zâl Paşa’nın o zamanki Ankara doğusundaki hassa voyvodası olan kişi, şeyhin oğlunda gördüğü güçlü tazîya⁶ talip olur. Bu isteği yerine geti-rilmeyen voyvoda, Hüsâmeddin Ankaravî’ye düşmanlık duyar ve meh-dilik iddiasında bulunduğu iftirasıyla emir verdirerek Ankara kalesine hapseder. Durumu tekrar mahkemede incelenmek üzereyken, şeyh ha-pishanede vefat eder*”⁷.

Melâmîlik hakkında bir diğer önemli eserlerde bulunun La’lizâde Abdülbâki⁸ ve Müstakimzâde Süleyman Sadeddin b. Ab-

³ Vassâf, *Sefîne*, Cilt 2, s. 480.; Şaban Er, *Melâmîlik ve Osmânî Devri Melâmîleri*, Kutup Yıldızı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul-2015, s. 200.

⁴ Vassâf, *Sefîne*, Cilt 2, s.481-482, 503-507.; Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamîler*, s.72-79.; Şahin, “İkinci Devre (Bayrâmî) Melâmîlik”, s. 64-66.; Er, *Melâmîlik*, s. 205, 211, 224.; Velioglu, *Osmanlı’nın Manevî Sultanları*, s. 114-117.; Mahmud Erol Kılıç, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar I*, Sufi Kitap, 1. Baskı, İstanbul-2016, s. 24, 256.

⁵ Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit*, YKY, 1. Baskı, Cilt 2, Kitap 2, İstanbul, 2005, s. 531.

⁶ Ahmet Yaşar Ocak buradaki hayvanı Arap atı şeklinde ifade etmektedir. Bakınız; Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler*, s. 322.

⁷ Sarı Abdullah Efendi, *Semeratü’l-fuâd fil-mebdei vel-meâd*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul-1288, s. 256-257.

⁸ La’lizâde Abdülbâki, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Bayramiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No: O.E.603, s. 285-287.; La’lizâde Abdülbâki, *Tarikat-ı Aliye-i Bayramiyeden Taife-i Melamiyenin Anane-i İradetleri Ve Keyfiyet-i Sohbetleri Ve Aşk-i Muhabbetullahâ Cümleden Ziyade Rağbetleri Beyanındadır*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No:

durahman⁹ ise Sarı Abdullah Efendi'nin Ankaravî hakkında bahsetmiş olduğu bilgilere küçük ekleme ve değişiklikler yaparak eserlerinde aynı şekilde bahsettikleri görülmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 18/M/976 (13 Temmuz 1568) tarihli mühimme kaydında “*maslûp (asılmış) Şeyh Hüsam*” ifadesine ve Nûrullah-ı Bosnavî'nin (ö. 1617) Silsiletü'l-Mukarrebini isimli eserinde “*Şeyh Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin idam edildiği...*” bilgisine rastlamaktadır. Birbirini destekler nitelikte olan her iki kayda göre, şeyhin mehdilik iddiasıyla ayaklanma teşebbüsünde bulunacağı suyuyla, yargılandıktan sonra Ankara Kalesi'nde idam edildiği görülmektedir¹⁰.

Kitâbesi günümüze ulaşmayan yapının ulaşılabildiğimiz kaynaklarda iki adet vakfiye kaydına rastlamaktayız. Bunlardan ilki 1605 târihli Bursa Şer'iyye Sicilinde geçmektedir. H. Şevval 1013 (M. Şubat/Mart 1605) tarihli bu vakıf kaydına göre “*Kutluhan köyünde Şeyh Hüsam Efendi bir câmi, bir tekke ve bir mektephâne binâ yaptırdığı ve bunlara bir değirmen, Âsitane'de iki katlı bir bina ile bazı ihtiyaçları karşılaması için bir miktar para vakfettiği*” geçmektedir¹¹. Bir diğer kayıt ise Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde 1067 numaralı şahsiyet kayıt defterinin 111. sayfa, 2. satırında geçmektedir. Bu kayıta “*Ankara'da Haymana-i Sağır (Küçük Haymana) Kutluhan'da Şeyh Hüseyin Câmi Vakfı (Câmide mütevellî Müsliye Tecdid Gurre-i Ramazan 1119 (M. 1707))*” bilgisi yer almaktadır¹². Ayrıca câminin Başbakanlık Osmanlı Arşivinde, 1852 ve 1853 târihlerine ait tamine ilişkin kayıtları bulunmaktadır¹³.

316, s. 33-36.

⁹ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin b. Abdurrahman, *Menakıb-ı Melamiye-i Şuttariye-i Bayramiye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No: O.E.481, s. 64-66.

¹⁰ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 323.; Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, Kitap Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul-2012, s. 73-74.

¹¹ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 3474 Numaralı Bursa Şer'iyye Sicil Kaydı

¹² Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 1067 Numaralı Şahsiyet Kayıt Defteri, s. 111.

¹³ BOA, A.3MKT.DV., 53/35, H.12/CA/1268 (M. 4 Mart 1852): 1- *Şeyh Ahmed Efendi'ye maas tahsisi*. 2- *Haymana'daki Kutluhan Camii'nin tamir edilmesi*. 3- *Köle köyündeki Camii'nin tamir edilmesi*. 4- *Ülemeden Yusuf Muhyiddin Efendi'nin bir işte istihdamı*.

BOA, MVL., 336/13, H.05/N/1269 (M. 12 Haziran 1853): *Ankara sancağının Haymana kazasında kain Kutluhan Camii'nin tamiri isti'zanı*. (4. Tahrir); Bu vesikayı inceleyen ve de tercümesini yapan Şaban Er, şu bilgileri aktarmaktadır: “câminin ta'mire şiddetle muhtaç olduğu, yapılan keşfe göre “Onbeşbin” Kurûş masrafla ta'miri mümkün olacağı, câmi-i şerif vakfının bu ta'mir için imkanı olmadığı, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nden ödenmesi lüzumunu bil-

Yukarıda Hüsâmeddin Ankaravî ve câmi hakkında farklı kaynaklardan edinmiş olduğumuz bilgiler neticesinde; gerek şeyhin yaşamış olduğu dönem itibariyle gerekse yapı mimârîsinin göstermiş olduğu özellikler bakımından câmiyi 16. yüzyıl ortalarına târihlendirmek mümkündür. 1605 tarihli Bursa şeri'yye sicinlindeki vakıf kaydına göre buranın câmi, tekke ve mektep olmak üzere küçük bir külliyyeden müteşekkil olduğu görülmektedir. Seyahatname ve Sefîne-i Evliyâ'da ise burası zâviye olarak geçmektedir.

Caminin batısında yer alan türbe ise şeyhin vefatı ile türbe yapısının malzeme ve teknik bakımından camiyle benzer özellik göstermesinden, câmiden sonraki dönemde yani 16. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yapıldığını tahmin etmekteyiz. İncelemiş olduğumuz kaynaklarda türbe binası hakkında herhangi bir malumata ulaşılmamıştır. Sadece Evliyâ Çelebi, şeyhin vefat ettikten sonra zâviye hazîresine defnedildiğini belirtmektedir. Yapmış olduğumuz saha incelemesinde, hazîreden günümüze sadece birkaç mezar taşı kalıntısının ulaştığı tespit edilmiştir.

Hüsâmeddin Ankaravî Câmii ve Türbesinin Yeri

Hüsâmeddin Ankaravî Câmii ve Türbesi, Ankara ilinin Haymana ilçesine bağlı Kutluhan ile Altıpınar köyleri arasındaki düzlük bir arazide yer almaktadır. Yapı, Ankara Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından 10.01.2003 gün ve 8539 numaralı kararı ile tescil edilmiştir.

Yapılarda Kullanılan İnşâ Malzemesi ve Tekniği

Câmi ve türbe, içte ve dışta kesme taş arasında moloz taş dolgunun kullanıldığı duvar örgüsüyle yığma tekniğinde inşâ edilmiştir. Kasetleme (sandıklama) tekniği adı verilen bu duvar örgüsün-

diren; ancak Meclis-i Vâlâ tarafından tamirinin ileri bir tarihe ertelendiğini" bahsetmektedir. Bakınız; Er, *Melâmilik*, s. 208-209.

BOA, İ..MVL., 276/10748, H.19/N/1269 (M. 26 Haziran 1853): *Haymana kazasındaki Kutluhan câminin tamiri*.

deki malzeme ise birbirine kireç harçla tutturulmuştur. Taş malzemenin yanı sıra yapıda mermer, demir ve ahşap malzemelerin kullanıldığı görülmektedir.

Mermer malzeme, câmi ve türbenin giriş açıklıklarındaki sövelerinde ve türbe içerisindeki mezarlarda kullanılmıştır. Demir malzeme, türbenin pencere korkulukları ile kapı kanadında, ahşap malzemenin ise türbenin cam bölmeli pencere doğramalarında kullanıldığı görülmektedir.

Câminin Plan Tipi ve Mimârî Tanımı

Düz bir arazi üzerine yığma olarak inşâ edilen câmi, dıştan dışa 15,60x17 metre ebadında ve boyuna dikdörtgen planlıdır. Câmi, ikinci sıra pencerelerin kemer hizasından itibaren üst kısmı tamamen yıkılmıştır. Kuzey tarafta, günümüze sadece zemin döşemesinin ulaştığı görülen son cemaat mahallinin kalıntısı yer almaktadır. Ayrıca yapıda minare bulunmamaktadır.

Oldukça sade olan cepheler, sivri kemerli ve iki sıra sistemindeki pencere açıklıklarıyla hareketlendirilmiştir. Harimin aydınlatılması güney, doğu ve batı cephelerinde altta ve üstte 2'şer adet, kuzey cephede ise giriş açıklığının alt iki yanında birer adet olmak üzere toplam 14 adet pencere açıklığıyla sağlanmıştır. Birbirine simetrik olarak yapılan bu pencerelerden alt sıradakiler ortalama 1,30x2,70 metre ebadında olup içte ve dışta kesme taş aynalı ve sövelidir. Bu söve aynalılarından günümüze ise sadece doğu ve batı cephelerdekilerin giriş açıklığı tarafındaki pencerelerden; batıdaki iç, doğudaki ise dış kısımdakiler ulaşmayı başaramıştır. Cephelerdeki üst sırada pencereleri ise ortalama 0,95x1,85 metre ebadında ve küçüktür. Bunlardan doğu cephe de bulunan iki pencere ile güney cephenin doğusunda yer alan pencere açıklığının sivri kemerleri tamamen yıkılarak günümüze ulaşmamıştır.

Harime giriş, kuzey cephe ortasında 1,65x2,05 metre ebadındaki basık kemerli ve mermer söveli bir kapı açıklığından sağlanmıştır. Kapı açıklığının üzerinde, yaklaşık 0,55x0,85 metre eba-

dında dikdörtgen formlu bir kitâbelik yeri bulunmaktadır¹⁴. İçeriden dikdörtgen formlu olan harim kapısı, basık kemer hizasından kitâbeliğe kadar dekoratif amaçlı simetrik olacak şekilde dilimlendirilerek kemer formu verilmiştir. Giriş açıklığının iki yanındaki sivri kemerli pencere açıklıkları ise zemin döşemesinden harim içerisindeki dolgu toprak hizasına kadar tamamen yıkılmıştır.

İçten içe 13,32x14,58 metre ebadındaki harim, boyuna dikdörtgen planlıdır. Harimin güney duvar ortasında, yarım daire nişli ve kesme taş malzemeli mihrabı yer almaktadır. Mihrap nişi, 0,74 metre derinliğinde ve yaklaşık 3,25 metre yüksekliğinde olup kavsarası hafif sivri kemerlidir. Mihrabın niş kavsarası, yukarı doğru daralan kademeli 5 basamaktan oluşmaktadır.

Harim duvarının kuzeybatı köşesindeki ahşap kiriş yuva izlerinden, yaklaşık 2,90x4,30 metre ebadındaki alana konumlanan ahşap bir mahfilin yer aldığını tahmin etmekteyiz.

Harim üzeri, yıkık olduğundan günümüzde açık bir vaziyettir. Yapının boyuna dikdörtgen planlı olması ve duvarlarda herhangi bir kubbe izine rastlanmaması, yapı üzerinin ahşap tavanlı ve toprak damla örtüldüğü fikrini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim zaman içerisinde üst örtünün yıkılarak harim içerisine dolduğu ve mevcut bu toprak dolgu üzerinde de herhangi bir kubbe veya çatı (tuğla, kesme taş veya kiremit) kalıntısına rastlanmadığından câmi üzerinin ahşap tavanlı ve toprak damla örtüldüğü fikrini güçlendirmektedir. Bu kadar büyüklüğe sahip bir tavanın taşınması ise ancak ahşap direklerle veya taş sütunlarla sağlanabilirdi. Yine harim zeminindeki mevcut dolgu toprak içerisine baktığımızda, taş kalıntılarının (sütun) olmayışı bizlere harim tavanının ahşap direklerle taşınmış olabileceğini işaret etmektedir. Ancak kesin bir sonuca ulaşılabilmesi için harim içerisindeki dolgu toprağın tamamıyla boşaltılarak kalıntı aranması ve ahşabın zeminde oturduğu kaidelere veya ahşabın direk zemine oturturulmuş ise zemindeki izlerine rastlanmasıyla mümkündür. Ayrıca harimin giriş açıklığı-

¹⁴Yöre halkından edindiğimiz bilgilere göre, kitâbenin ak mermer malzemeden olduğu ve geçmiş yıllarda Konya'dan gelen bir akademisyen tarafından sökülerek götürüldüğü ifade edilmektedir.

nın üst kısımdaki iki yanında ve aynı aks doğrultuda mihrap duvarının üst kısımdaki iki yanda ahşap kemerlerin oturduğu kiriş yuva izleri gözlenmiştir. Yukardaki veriler sonucunda harimin, Orta Anadolu'nun 16-17. yüzyıldaki ahşap câmilerinde görüldüğü gibi ortada mihraba dik üç sahin olacak şekilde, iki sıra ahşap direk ve bu direklere oturan ahşap kirişli bir tavana sahip olduğu söylemek mümkündür.

Harim zemini, günümüzde toprak ve moloz malzemeyle dolduğu için zemin döşemesi hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Yapıda gerek son cemaat yeri döşemesinde, gerekse yapının büyük bir kısmında taş malzemenin görülmesinden dolayı harim zemininde de taş malzemenin kullanılmış olabileceğini söylemek mümkündür.

Câminin kuzey tarafında, günümüze sadece zemin döşemesi ulaşan son cemaat mahallinin kalıntısı yer almaktadır. Mevcut kalıntıya göre son cemaat yeri, yaklaşık 4,60x15,60 metre ebadında, enine dikdörtgen bir plana sahiptir. Mevcut izlerden son cemaat mahallinin sağ ve sol bölümleri, harim giriş aksı zemininden, seki şeklinde yükseltilmiştir. Ayrıca bu kısım, benzer dönem câmilerindeki gibi ahşap direkli bir sundurmayla örtüldüğünü tahmin etmekteyiz.

Kesme taş örgülü duvarlarla masif bir görünüme sahip olan yapı, günümüzde sade bir görünümü sahip olup tezyînatsızdır. Cep-heler, iki sıra sisteminde açılan sivri kemerli pencerelerle hareketlilik sağlanmıştır. Harim giriş açıklığı dıştan mermer söveli ve basık kemerli içten ise dilimli taş kemerle dekore edilmiştir. Ayrıca mihrabın niş kavsarası, yukarı doğru daralan kademeli 5 basamaktan oluşturularak hareketlendirilmiştir.

Türbenin Plan Tipi ve Mimârî Tanımı

Câminin batı tarafında yer alan türbe, dıştan dışı 6,80x6,85 metre ebadında kare planlıdır. Türbenin özgün üst örtüsü tamamen yıkılmış, yerine ise yakın dönemde yapılan betonarme tavan ile kapatılmıştır.

Türbeye giriş, kuzey cephe ortasındaki mermer söveli ve basık kemerli bir kapı açıklığından sağlanmıştır. Yaklaşık 1,09x1,45 metre ebadındaki bu açıklık, üç taraftan silmeyle çevrelenmiştir. Kapının basık kemer alınlığında, enine dikdörtgen formlu ve yan kenarları dilimli iki adet kartuş yer almaktadır. Kitâbelik olarak düşünülen bu kartuşların iç kısımları inşâatın yarım kalmasından dolayı boş bırakıldığı tahmin edilmektedir. Kitabe kartuşları altındaki üçgen köşelikler ise yine kitabedeki gibi boş ve yalın bırakılmıştır.

Türbenin kuzey cephedeki kapı açıklığının iki yanında yaklaşık 0,65x1 metre ebadında ve boyuna dikdörtgen formda birer adet pencere açıklığı yer almaktadır. Pencere açıklıkları günümüzde cam bölmeli ve ahşap doğramalı tek kanatlı pencerelerle kapatılmıştır. Açıklıklar özgünde mermer söveli olup bu sövelerin bir kısmı zaman içerisinde yıkılarak kaybolmuşken, bir kısmı ise yöre halkı tarafından gerçekleştirilen yakın dönemde gerçekleştirilen onarım sırasında, türbe duvar örgüsü içerisinde kullanılmıştır. Ayrıca türbenin diğer cepheleri ise sağır vaziyettedir.

İçten içe 4,60x4,65 metre ebadındaki türbe, kare planlı ve duvarları sıvasızdır. Türbe içerisinde yan yana iki adet mezar yer almaktadır. Zaman içerisinde tahribata uğrayan bu mezarlar, türbe duvarlarıyla birlikte onarım geçirmiştir. Mezarlardan güney taraftaki, mermer sandukalı olup Şeyh Hüsâmeddin Ankaravî'ye ait olduğunu düşünmekteyiz. Sandukanın silindirik formlu ayak ve baş şahideleri sade ve yalındır. Günümüzde ayak şahidesinin üst kısmı, kırık vaziyettedir. Sandukanın batı yüzey ortasında, kabartma tekniğinde irice bir gülbezek motifi işlenmiştir. Türbenin giriş açıklığı tarafındaki diğer mezar ise özgünde sandukalı iken zaman içerisinde yıkılarak bozulmuştur. Diğer sandukadaki gibi mermer ve silindir formlu şahidelere sahip olup baş taraftakinin yarısı kırık vaziyettedir. Ayrıca türbe içerisindeki bu mezarların üzeri yeşil renkli puşidelerle örtülüdür.

Türbenin zemin döşemesi ise yine yakın dönem onarımlarında beton harçla kaplanmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Ankara ilinin Haymana ilçesine bağlı Kutluhan ile Altıpınar köyleri arasındaki düzlükte yer alan Hüsameddin Ankaravî Câmii ve Türbesi, günümüze metruk ve viran bir vaziyette ulaşmış olup işlevsizdir. Yapılan araştırma ve incelemeler neticesinde Hüsâmeddin Ankaravî Câmi, Orta Anadolu'daki 16. yüzyıldaki ahşap camilerinde görüldüğü gibi ortada mihraba dik üç sahin olacak şekilde iki sıra ahşap direk ve bu direklere oturan ahşap kirişli bir tavana sahip olduğu tespit edilmiştir. Harimin üzeri ise toprak damla örtülüdür. Yapının kuzeyinde, mevcut kalıntılardan yola çıkılarak, altı adet ahşap direk tarafından taşınan sundurmalı bir son cemaat mahalli yer almaktadır. Yine mevcut izlerden son cemaatin sağ ve sol bölümleri, harim giriş aksı zemininden, seki şeklinde yükseltilmiştir. Buradaki mimari ve plan şemasını Kırıkkale-Balı Şeyh Yukarı Câmî¹⁵, Burdur-Dengere Köyü Câmî¹⁶, Konya-Doğanhisar Ulu Câmî¹⁷, Bilecik-Osmaneli Rüstem Paşa Câmî¹⁸, Bolu-Mudurnu Kanuni Sultan Süleyman Câmî¹⁹, Bolu-Karaköy Cuma Câmî²⁰, Ankara-Kalecik Saray Câmî²¹, Ankara-Kazan Sarayköy (Piri Paşa) Câmî²² ve Ankara-Ayaş'taki Bünyamin Ayâşî²³, Sinanlı²⁴ ve Killik²⁵ Câimleri gibi dönemin benzer örneklerinde de görmekteyiz.

Câminin cepheleri, Osmanlı'nın Klasik Devir dini mimari özelliklerindeki gibi sivri kemerli ve iki sıra sistemindeki pence-

¹⁵ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler Ve Eski Eserler 1*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2. Baskı, Ankara-1983, s. 511-513.

¹⁶ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler Ve Eski Eserler 2*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1. Baskı, Ankara-1977, s. 400-404.

¹⁷ Haşim Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1. Baskı, Ankara-2009, Cilt 3, s. 1716-1720.

¹⁸ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 2*, s. 101-105.

¹⁹ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 2*, s. 378-379.; Bolu Valiliği, *Bolu Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Envanteri*, 1. Baskı, Ankara-2011, s. 393.

²⁰ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 2*, s. 322-327.

²¹ Bu cami her ne kadar 15. yüzyılın sonlarına tarihlendirilse de plan ve mimari tarz bakımından Hüsâmeddin Ankaravî Câmî ile bezer özellik gösterdiğinden bu bölümde yer verilmiştir. Kalecik Saray Câmî için bakınız; Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 1*, s. 472-473.; Yasemin Çağlar, *Kalecik Türk Devri Yapıları*, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya-2008, s. 42-47.

²² Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 1*, s. 469-470.

²³ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 1*, s. 481-483.

²⁴ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 1*, s. 495-498.

²⁵ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 1*, s. 483-487.

re açıklıklarıyla hareketlendirilmiştir. Sivri kemerli ve kesme taş aynalı alt sıra pencereler, mevcut izlerden ahşap kapaklı ve demir lokma parmaklıdır. Buradaki pencereler Ankara'daki Kurşunlu, Hallaç Mahmud, Cenab-ı Ahmet Paşa²⁶ ve Kazan Saray Köyü²⁷ Câmileri ile Konya Sultan Selim Câmî²⁸, Ereğli-Boyacı Ali Mescidi²⁹, Bolu-Mudurnu Kanuni Sultan Süleyman Câmî gibi dönemin benzer örneklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Üst sıradaki sivri kemerli pencereler ise yine dönemin Ankara'daki Hallaç Mahmud, Cenab-ı Ahmet Paşa, Ayaş Killik, Çamlıdere Peçenek³⁰ Câmileri ile Çankırı Ulu Câmî³¹, Konya'daki Sultan Selim ve Piri Mehmed Paşa Câmilerinde³² olduğu gibi içlik ve dışlıkla kapatılmıştır. Harimin kuzeybatı köşesinde, duvardaki ahşap giriş yuva izlerinden anlaşıldığı üzere, ahşaptan küçük bir mahfilin yer aldığını tahmin etmekteyiz. Cephelerde olduğu gibi harim duvarları da sıvasız ve bezemesizdir. Ancak harim içindeki ahşap elementlerin dönem câmî ve mescitlerinde görüldüğü gibi kalemişi süslemeli olduğunu tahmin etmekteyiz.

Caminin batısında yer alan türbe ise gerek şeyhin vefatı gerekse türbe yapısının malzeme ve teknik bakımından camiyle benzer özellik göstermesi bakımından, câmiden sonraki dönemde yani 16. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yapıldığını söylemek mümkündür. Yapının eski fotoğraflarından türbe üzerinin camideki gibi toprak damla örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Basık kemerli kapı açıklığının iki yanındaki pencereler ise mevcut izlerden camideki gibi demir lokmalı parmaklıdır.

Sonuç olarak 16. yüzyılın ortasında inşâ edilen Hüsâmeddin Ankaravî Câmî ve Türbesi, Anadolu'da Osmanlı'nın Klasik Devir dini mimarisini temsil etmesi bakımından önemli bir yere sahiptir.

²⁶ Gönül Öney, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara Üniversitesi Sil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara-1971, s. 55-60.

²⁷ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 1*, s. 469-470.

²⁸ Remzi Duran, "Osmanlı Dönemi Konya Yapılarında Madeni Pencere Şebekeleri", *İpek Yolu Konya Kitabı X*, Konya-Aralık 2007, Konya-2007, s. 293. (291-312)

²⁹ Gülay Apa, *Konya-Ereğli Türk Devri Mimarisi*, 1. Baskı, Konya-2008, s. 15-18.

³⁰ Anonim, *Türkiye'de Vakıf Abideler 1*, s. 504-506.

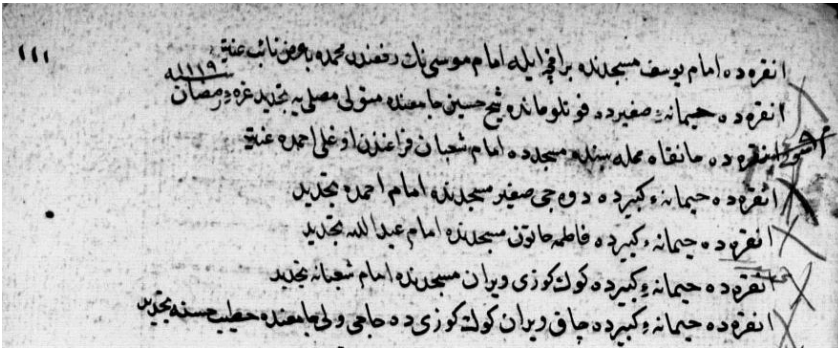
³¹ Çankırı Valiliği, *Çankırı Kültür Envanteri*, 1. Baskı, Ankara 2014, s. 165-166.

³² Ali Baş, "Konya'daki Klasik Dönem Osmanlı Yapıları", *İpek Yolu Konya Kitabı IX*, Konya-Aralık 2006, s. 216-218. (215-233)

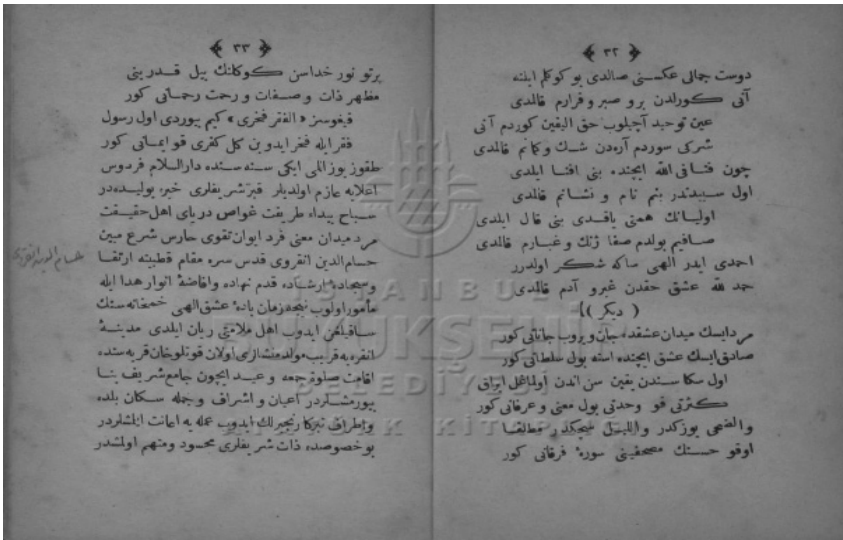
Kaynakça

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, A.}MKT.DV..., 53/35, H.12/CA/1268
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, MVL., 336/13, H.05/N/1269
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İ..MVL., 276/10748, H.19/N/1269
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 3474 Numaralı Bursa Şer'iyye Sicil Kaydı
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 1067 Numaralı Şahsiyet Kayıt Defteri, s. 111.
- Anonim, Türkiye'de Vakıf Abideler Ve Eski Eserler 1, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2. Baskı, Ankara-1983.
- Anonim, Türkiye'de Vakıf Abideler Ve Eski Eserler 2, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1. Baskı, Ankara-1977.
- Apa, Gülay, *Konya-Ereğli Türk Devri Mimarisi*, 1. Baskı, Konya-2008.
- Asır Proje Restorasyon Mimarlık Arşivi, Ankara-Haymana, Hüsameddin Ankaravî Câmîi ve Türbesinin Rölöve, Restitüsyon ve Restorasyon Projeleri ve Raporları (2016). Ankara 2 Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Arşivi (Kurul Karar Tarih ve Numara: 22/02/2016 - 1842).
- Baş, Ali, "Konya'daki Klasik Dönem Osmanlı Yapıları", *İpek Yolu Konya Kitabı IX*, Konya-Aralık 2006, s. 215-233.
- Bolu Valiliği, *Bolu Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Envanteri*, 1. Baskı, Ankara-2011.
- Çağlar, Yasemin, *Kalecik Türk Devri Yapıları*, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya-2008.
- Çankırı Valiliği, *Çankırı Kültür Envanteri*, 1. Baskı, Ankara 2014.
- Dağlı, Yücel-Kahraman, Seyit Ali, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit*, YKY, 1. Baskı, Cilt 2, Kitap 2, İstanbul, 2005.
- Duran, Remzi, "Osmanlı Dönemi Konya Yapılarında Madeni Pencere Şebekeleri", *İpek Yolu Konya Kitabı X*, Konya-Aralık 2007, Konya-2007, s. 291-312.
- Ebu Rıdvan Mustafa Sadık el-Vicdânî, *Melâmîlik*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul-R.1338-1340/M.1922-1924.
- Er, Şaban, *Melâmîlik ve Osmânî Devri Melâmîleri*, Kutup Yıldızı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul-2015.
- Gölpınarlı, Abdülbakî, *Melamîlik ve Melamiler*, Devlet Matbaası, İstanbul-1931.
- Kara, Mustafa, "Melâmetiye", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Prof. Dr. S.F. Ülgener'e Armağan, İstanbul-1987, Cilt 43, s. 561-598.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, 12. Baskı, İstanbul-2014.
- Karpuz, Haşim, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1. Baskı, Ankara-2009, Cilt 3.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar I*, Sufi Kitap, 1. Baskı, İstanbul-2016.

- La'lizâde Abdülbâki, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Bayramîyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No: O.E.603
- La'lizâde Abdülbâki, *Tarikat-ı Aliye-i Bayramiyeden Taife-i Melamiyenin Anane-i İradetleri Ve Keyfiyet-i Sohbetleri Ve Aşk-i Muhabbetullaha Cümleden Ziyade Rağbetleri Beyanındadır*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No: 316.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin b. Abdurahman, *Menakıb-ı Melamiye-i Şuttariye-i Bayramiye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No: O.E.481.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıl*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı, İstanbul-2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, Kitap Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul-2012.
- Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitapevi, 3. Baskı, İstanbul-2015, Cilt 2.
- Öney, Gönül, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara Üniversitesi Sil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara-1971.
- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fîl-mebdei vel-meâd*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul-1288.
- Şahin, Haşim, "İkinci Devre (Bayrâmî) Melâmiliğine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Melâmilik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumunu Bildirileri*, 9-10. Mayıs 2015 Antalya, Ankara-2016, s. 55-77.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Elif Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul-2004.
- Velioglu, Tarık, *Osmanlı'nın Manevi Sultanları*, Ufuk Yayınları, 3. Baskı, İstanbul-2012.

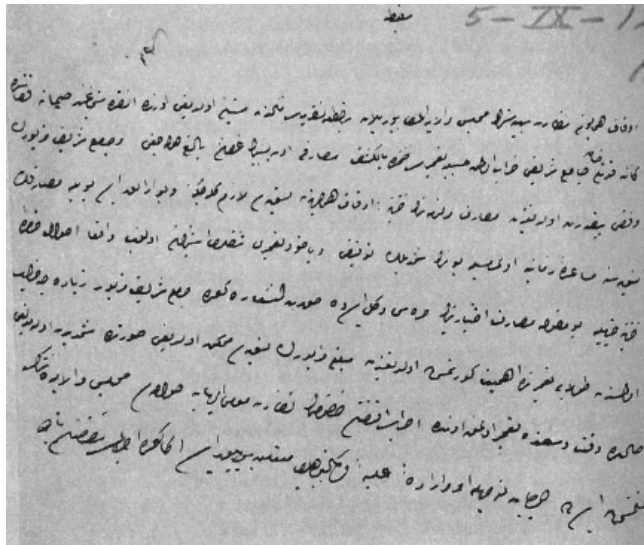


1119 târihli vakıf şahsiyet kaydı, (VGMA, 1167, 111, 2. satır)
 “Ankara’da Haymana-i Sağır (Küçük Haymana) Kutluhan’da
 Şeyh Hüseyin Câmîi’nde müteveli müslîye tecdid gurre-i Ramazan
 1119 (M. 1707)”



Lalizâde Abdülbaki'nin eserinde Hüsâmeddin Ankarâvî bahsi
Sene 1175 [1761-62] İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk
Kitaplığı Sayısal Nüshası

“...medine-i Ankara'ya karib Kutluhan karyesinde ikamet-i salat-ı
cumâ ve ıyd için câmi-i şerif binâ buyurmuşlardır.”



Câminin tamiriyle ilgili Hicrî 5 Ramazan 1269 [12 Haziran
1853] tarihli belge (Ş. Er, 2015, s.208-209)

Mazbata

Evkâf-ı Hümayûn Nezâret-i Behiyyesi'nin Meclis-i Vâlâ'ya i'tâ buyurulan mazbata tahriri me'âlinde müstebân olduğu üzere, Ankara Sancâğı'ndan Haymana Kazası'nda kâ'in Kutluhân Câmî-i Şerifi harâb olmuş olmak hasebiyle, ta'mîri zımında bi'l-keşf mesârif-i "Onbeşbin" Gurûş'a bâliğ olacağı ve câmî-i şerîf-i mezbûrun vakfı bi-kudret olduğundan, mesârif-i melzûmenin Evkâf-ı Hümayûn'dan tesviyesi lâzımgelceğine ve bu aralık ise böyle mesârifin tesviyesine müsâ'ade-i zemâniyye olmamasıyla, bunun şimdilik tevkîfi ve yâhûd ta'mîri Nezâret'den istizân olunup; vâki'â Emvâl-i Dâ'ire-i Hazîne cihetiyle bu makûle mesârif-i ihtiyârının sırası değil ise de, sûret-i iş'âra göre câmî-i şerîf-i mezbûr, ziyâdece harâb olmasından dolayı, ta'mîrinde ehemmiyyet görünmüş olduğundan, meblağ-ı mezbûrun tesviyesi mümkün olduğu sûrette şimdiden, olamadığı hâlde vakt-i vüs'atde ta'mîr olunmak üzere icrâ-yı iktizâsı husûsunun nezâret-i mûmâ ileyhâya havâlesi Meclis-i Vâlâ'da tezekkür kılınmış ise de, ol bâbda ne veçhile Emr u İrâde-i Aliyye-i Vekâlet-penâhileri müte'allık buyurulur ise, ana göre icrâ-yı muktezâsı babında.



Câmî ve türbenin kuzeyden görünüşü (Haziran 2014)



Câmi ve türbenin güneyden görünüşü (Haziran 2014)



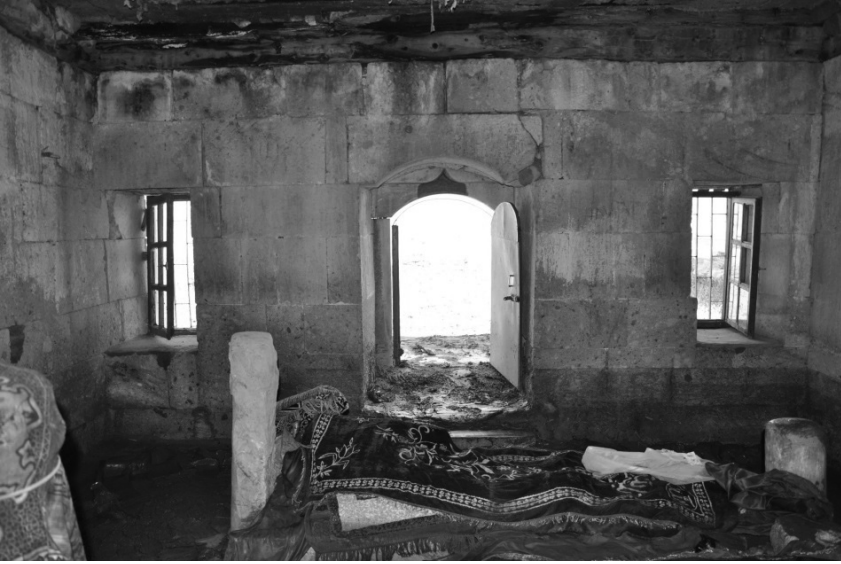
Câminin son cemaat yeri kalıntısı (Haziran 2014)



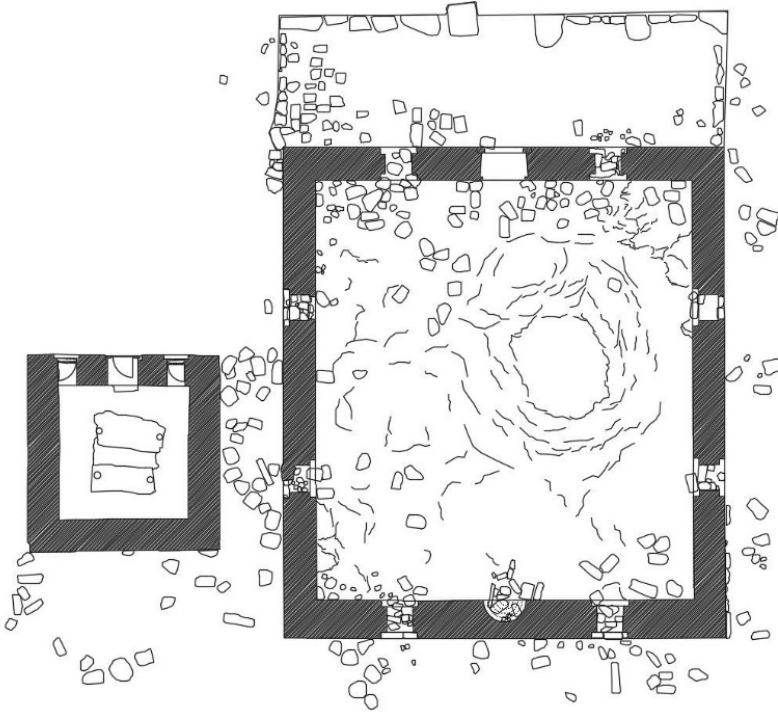
Câmi harimi genel görünüşü (Haziran 2016)



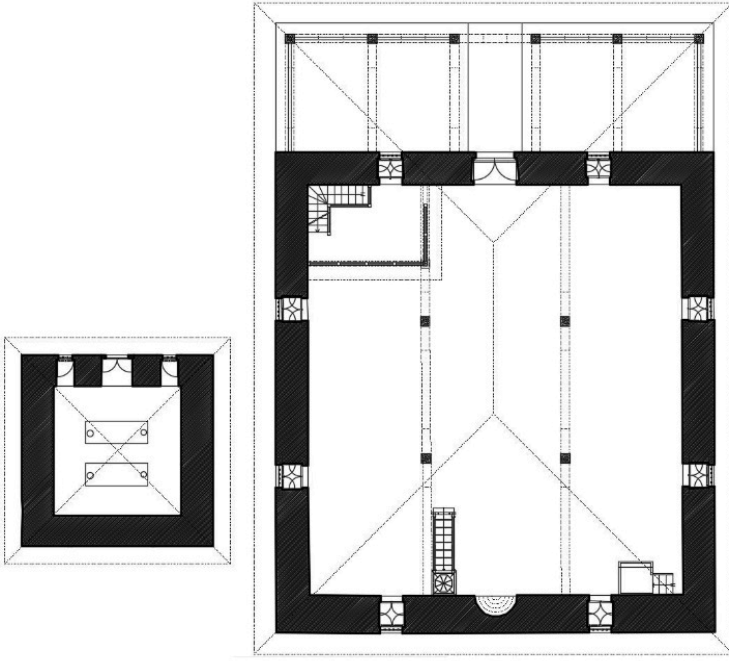
Türbenin giriş cephesi (Haziran 2016)



Türbenin içi (Haziran 2016)



Câmi ve türbenin rölöve çizimleri (Asır Proje arşivi)



Câmi ve türbenin restorasyon projesi (Asır Proje arşivi)



Ankara, Kazan
Sarayköy Câmii



Ankara, Kalecik
Saray Câmii



Kırıkkale, Balışeyh
Yukarı Câmî



Bolu, Mudurnu
Bolu, Mudurnu Kânûnî
Sultan Süleyman Câmîi

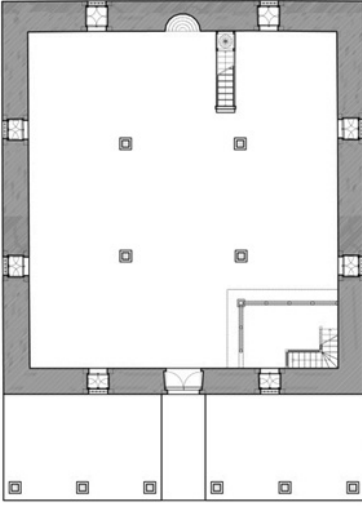


Bilecik, Osmaneli
Rüstem Paşa Câmîi

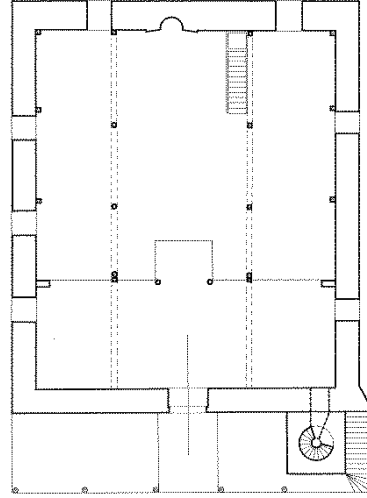


Bolu, Karaköy
Cuma Câmîi

Karşılaştırmalı Çalışma: Cephe örnekleri

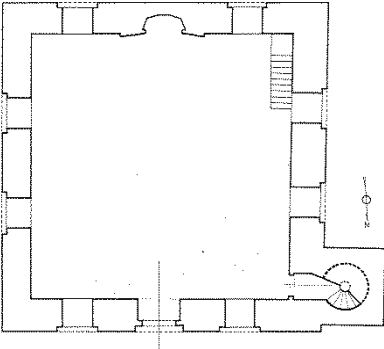


Ankara, Haymana
Hüsâmeddin Ankaravî Câmii

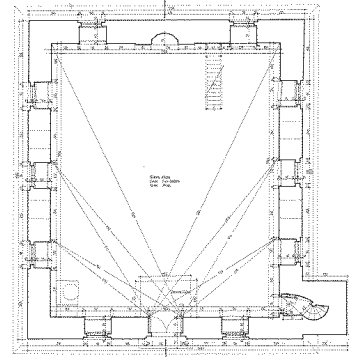


Kırıkkale, Balıseyh
Yukarı Câmii

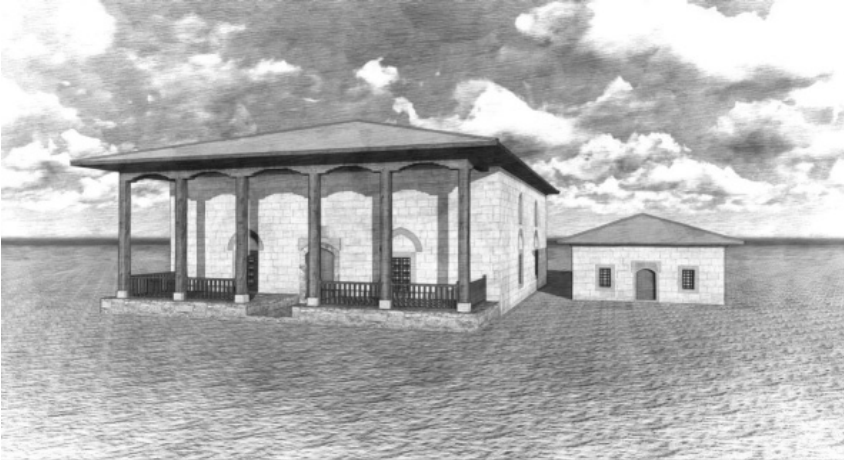
Karşılaştırmalı Çalışma: plan örnekleri



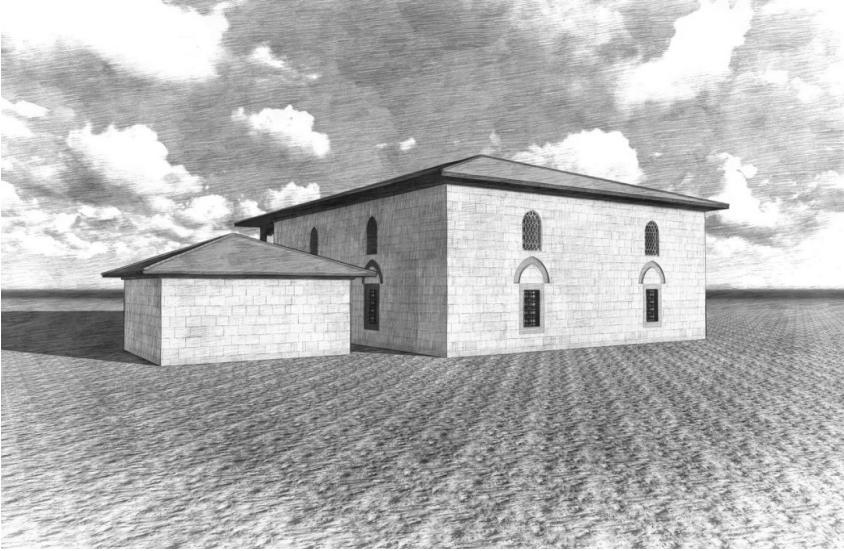
Ankara, Kalecik
Saray Câmii



Ankara, Kazan
Sarayköy Câmii



Câmi ve türbenin restitüsyon denemesi (Asır Proje arşivi)



Câmi ve türbenin restitüsyon denemesi (Asır Proje arşivi)

BAYRAMİLİK-MELÂMİLİK İLİŞKİSİ

The Relations of Bayramiyya with Malamiyya



Yrd. Doç. Dr.

HALİM GÜL

Karabük Üniv. İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf Anabilim Dalı

Özet

Tarikatlar, takip ettikleri usul ve yöntem açısından incelendiğinde, aralarında ortak yönler bulunmakla birlikte, bir tarikatı diğerlerinden ayıran, kendilerine has belirli özellikleri de vardır. Hatta bazı kavram ve uygulamalar zikredildiğinde o tarikatlar akla gelmektedir. Mesela, sema ve rabita kavramları zikredildiğinde, ilk kavram, Mevlevileri, ikinci kavram ise, Nakşileri çağrıştırmaktadır. Çünkü bu iki kavram onlarla özdeşleşmiştir. Fakat şu da bir gerçek ki, benzer uygulamalar farklı terimlerle ifade edilse de diğer tarikatlarda da mevcuttur. Aynı şekilde ilk devre Melâmî lerinden itibaren, tüm Melâmî lerin ayırt edici özellikleri; kendilerine ait kılık, kıyafet edinmemeleri, terbiye usullerini uygulamak için herhangi bir tekke ve zaviye gibi özel mekânlar seçmemeleri gibi vb. uygulamaları akla gelmektedir.

Bu bildirimizde Bayramilik-Melâmilik ilişkisi bağlamında bu iki tasavvuf okulunun tarihi gelişim seyrine değinerek bu ilişkinin hangi düzeyde olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Tarihi olarak Melâmilik Bayramilikten önce teşekkül ettiği için önce Melâmilik üzerinde durulacak daha sonra Bayramilik konusu ele alınarak aralarındaki ilişki ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bayramilik, Melamilik, Vahdetü'l-Vücûd, Kutub

Abstract:

The sufi orders, when investigated in terms of following procedure and method, with commonalities among them, there are also certain features of their own. Even when some of the concepts and practices are mentioned, that cults come to mind. For instance, when the concepts of sama and rabita are mentioned, the first concept evokes Mawlawiyya and the second does Naqshibandiyya because these two concepts are identified with them. But to tell the truth, although identical practices are expressed in other terms, other denominations are also available. Likewise, as

from the first people from Malamiyya order, distinctive features of them such as acquiring their own dress, selecting special places like takiya and zawiya to implement the decency procedures applications come to mind.

In this statement, the context of Bayramiyya-Malamiyya relations citing the course of historical development of these sufi orders, we will try to determine the relationship in which level. Because Malamiyya order has established before Bayramiyya, firstly Malamiyya will be discussed. After Bayramiyya is secondly dealt with, the relationship between these two sufi orders would be examined.

Keywords: Bayramiyya, Malamiyya, Wâhdat al-wujud (Unity of Existence), Qutb

Melâmîlik

Melâmîlik; melâmet anlayışını benimseyen sufilerin oluşturduğu bir tasavvuf akımı ve tarikattır. Tasavvufî bir kavram olan melâmetin ıstılahî anlamı ise, iyilikleri gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları açığa vurmaktır.¹Buna göre Melâmîliğin temel vasfı, riyadan kaçınmak; gizlilik ve şöhretten sakınma olarak ortaya çıkmaktadır. Melâmî anlayış, kınayanların kınamasından çekinmeden doğru yolda yürümeyi gerektirir. Kınayanın kınamasından korkmamak, esası üzerine kurulu olan Melâmîlik şu ayetlere dayandırılmıştır: “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah, sevdiği ve kendisini seven, mü’minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir. Bunlar Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar.” (Mâide 5/54) “Kendinikınayan nefseyeminederim” (Kıyamet 75/2) Halkı hak ve hakikate davet edenler, insanlığın başlangıcından beri hep kınanmışlardır. Bu yüzden kınanmayı göze almak ve ona hiç aldırmamak gerekir. İbn-i Arâbî, melâmetîleri, bâtınlarında olan inançlarını açığa vurmayan sufilerin en üst tabakasında görür.² (Bolat, 2003, 16).

¹ Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 324; Safer Baba, Tasavvuf Sözlüğü, 1998, s. 180; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.15.

² Bolat, a.g.e., s.16.

Melâmîlik, VIII. Yüz yılın ortalarında Horasan'ın esnaf grubu arasın da reaksiyoner bir oluşum olarak doğmuş, eski Hint-İran kültürleriyle de beslenerek fütüvvet teşkilatının içinde gelişimini sürdürmüştür. Bazı araştırmacılar ise, bu tepki hareketinin önce Bağdat tasavvuf ekolü bünyesinde şekillendiğini ve Ebu Haşim es-Sufi (öl.150/767) ile Süfyan es-Sevri(öl.160/777) gibi mutasavvıflar tarafından temsil edildiğini belirtmektedirler.³

Hicri II. yy'ın ikinci yarısından itibaren başta İbrahim Edhem (öl.160/777) ve Şakik Belhî'nin (öl.194/809) özellikle "fakr" ve "tecerrüd" düşünceleri bağlamında Melâmîliği etkiledikleri bilinmekle beraber bu tasavvuf hareketine asıl kimliğini Hicri III. yy'da Hamdun Kassar vermiştir. Başlangıçta "fakr" ve "tecerrüd" gereği, kendilerini her türlü dünya işlerinden uzak tutmaya çalışan Melâmîler, Hamdun Kassar'ın sistemleştirdiği ilkeler doğrultusunda Allah'a ulaşmak için kendilerini aşağılayıp kınamayı, nefislerini kötölemeyi, yaptıkları iyilikleri gizleyerek, yalnızca kusurlarını göstermeyi düşüncelerinin temel felsefesi haline getirmişlerdir.⁴

Sufilerin Melmiliğe bakış açıları da farklı olmuştur. Bazı sufiler onları yüceltirken bazıları da onlara karşı olumsuz tavır takınmış, eleştirmişlerdir. Tasavvufla ilgili ilk eser kaleme alan IV/X. yüzyıl müelliflerinden Serrâc el-Lüma'da, Kelâbâzî et-Taarrufta melâmet ve Melâmetiyye konusuna, Melâmî ricâline yer vermemiş, V/XI. yüzyıl sûfî müelliflerinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî ise Nîşâburlu ve Sülemî'nin talebesi olmasına rağmen eserinde bu hususa deyinmeyip yalnız Hamdûn Kassâr, Ebû Hafs Haddâd gibi ilk Melâmetîler'i zikretmiştir. Melâmîlikle ilgili müstakil bir risale yazan Ebu Abdurrahman es-Sülemi (öl.412/1021)'nin Risâiletü'l-Melametiyye adlı risalesinin dışında tasavvuf klasikleri içinde yer

³ Muhammed Celâl, *et-Tasavvufu'l-İslamî fî Bağdâd*, Mısır 1972, 87; Işın, Ekrem, "Melamilik" DİA, İstanbul 1994, c.5, 380; Tek, Abdurrezzak, "Melamilik Ve Bursalı Melamiler", Bursa' Da Düinden Bugüne Tasavvuf Kültürü 2, Bursa Kültür Sanat Ve Turizm Vakfı yayınları, İstanbul, 2003, 226.

⁴ Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-, *Keşfü' l-Mahcûb, Hakikat Bîlgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, 143-152; Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, 138; Vicdani, Ebu Rıdvan Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, Birinci Cüz: Melamilik*, İstanbul 1388, 19; Tek, age., 226.

alan Keşfü'l-Mahcub, Avarifü'l-Mearif, Fütuhâtü' l-Mekkiye ve Nefehâtü' l-Üns melamilige ve melimi şeyhlerinin sözlerine yer veren eserler arasındadır.

Melamilik tek başına bir tarikat olmaktan ziyade hemen hemen her tarikat da bir neşve, meşreb ve anlayış olarak yer almıştır. Özellikle Hâceganiyye-Nakşibendiyye, Kübreviye ve Mevleviye gibi büyük tarikatlara tesir eden Melamilik, Abdallar, Kalenderiler, Hayderiler, Câmiler gibi birçok batini mezhep ve mesleklerin doğmasında da etkili olmuştur.⁵ Melâmîliğin Kalenderîlik'le ilişkisi ilk defa Sühreverdî tarafından ele alınıp değerlendirilmiştir. Sühreverdî, Melâmîler'in hallerinin yüce, makamlarının aziz olduğunu, hadislerle ve sünnete bağlı bulunduklarını, amellerinde ihlâsa çok önem verdiklerini, fitneye kapılmış olanların zannettikleri kötülüklerin onlarda bulunmadığını; Kalenderîler'in ise kalp temizliğinin verdiği sarhoşlukla şer'î sınırları aştıklarını, Melâmîler'in kılık kıyafet, hareket ve davranışlarında sıradan insanlar gibi görünerek mânevî hallerini gizlemeye gayret gösterdiklerini, Kalenderîler'in ise bilinmeye ve bilinmemeye aldırış etmediklerini belirtir.⁶ Kalenderîler'i Melâmetîler'in samimi taklitçileri olarak tanımlayan ve onların bir de sahtekâr taklitçilerinin bulunduğunu belirten IX/XV. yüzyıl müelliflerinden Abdurrahman-ı Câmî'nin bu sözleri Sühreverdî'nin dile getirdiği hususu aydınlatan önemli tespitlerdir.⁷

Melamiler, kendilerine mahsus bir takım prensipler benimsemişlerdir. Bu prensipler, *Keşfu'l-Mahcûb*, *Avarifü'l-Ma'arif* gibi klasiklerde yer almakla birlikte, en geniş şekilde Sülemi'nin *Risaletü'l-Melametiyye'sinde* izah edilmektedir. Biz burada Melamiler'in karakteristik özellikleri ve düşünce tarzları ile ilgili bazı önemli prensiplerini aktarmakla iktifa edeceğiz.

“Melâmet erbabının çoğu, insanın sürekli oruç tutup, sükût edip, evrad okuyarak ve daha başka hareketlerde bulu-

⁵ Gölpınarlı, Abdulkâfi, *Melamlık ve Melâmîler*, İstanbul 1992, s.14-15; a.müellif, *Türkiyede Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul, trs., 253.

⁶ Sühreverdî, Ebu Hâfız Şihâbeddîn, *Avarifü'l-Meârif*, ter.: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul 1990, 97-98.

⁷ Camî, Molla, *Nefehâtü'l-Üns Mim Hazarâti'l-Kuds*, ter.: Lamii Çelebi, sadeleştiren, Abdulkadir Akçiçek, Sağlam Kitabevi, İstanbul, trs., 40-41.

narak şöhret kazanmaya yönelmesi ve bu sıfatlarla bilinmesini sevmezlerdi.”⁸

İhlâssız yapılan ibadetlerin insanın felaketine neden olacağı konusunda Ebu Hafs şöyle demektedir: “Tanrına yaptığın ibadet kendini tanrılaştırmaya sebep olmasın. İbadet; vazifenolan hizmet ve kulluğu belirtmeğe vesile olsun. Çünkü ifa ettiği ibadete göz diken kimse nefesine ibadet etmiş olur.”⁹

“Melami odur ki, ne hayrı açığa çıkarır; ne de şerri gizler.”¹⁰

“Her hâl ve kârda, yüzüne gülse de yüz çevirse de, itaat etse de, isyan etse de nefisini itham etmektir. Nefisten korunmak için Melamiler selamlarını istemeyerek alanlara selam verirler, kendilerine isteyerek selam verenlerin selamlarını bırakırlar. Kendilerine hoş gelen kimselerle sohbet etmekten vazgeçerler ve kendilerine hakaret edenlerle düşüp kalkmayı tercih ederler. Kendilerinden yüz çevirenlere rağbet gösterirler ve kendilerine yüz verenlerden ise yüz çevirirler. Canı oturmak istediği zaman yola çıkar, canı yola çıkmak istediği zaman ise yerinden kıpırdamaz. Velhasıl bunların her hali böyledir. Nefislerinin istediğine karşı gelirler ve nefislerine rahat ve huzur veren her şeyi bırakırlar. Haklarında dedikoduya sebep olacak yerlerde otururlar ve böylece hallerinin anlaşılmamasına ve durumlarının herhangi bir itiraza uğramamasını isterler.”¹¹ Yani nefsin arzu ve isteklerinin zıddına hareket ederler.

“Melamiler, tembelliği ve miskinliği de reddederler. Çalışmak ve kazanmak şarttır. Bu anlayışta oldukları için, tasavvufun diğer kollarında olduğugibi, mahv ü fena ve terk-i dünyayı vuslata vesile saymazlar. Tarımı, ticaret ve zanaatı teşvik ederler. Onlar kimseden yardım istemedikleri gibi, ihtiyaçlarını da kimseye duyurmazlar.”¹²

Kısaca ifade edecek olursak; Melâmetin, insan benliğinin, şekle ve realitenin aldatıcı görünümüne karşı koymasındır, diyebiliriz.

⁸ Ebu Abdurrahman es-Süleri, *Risaletü'l-Melametiyye-İslam Tarihinde İlk Melamet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1950, 127.

⁹ Sülemi, a.g.e., 124-125.

¹⁰ Cami, *Nefehât*, s.32.

¹¹ Sülemi, a.g.e., 112, 115.

¹² Türer, Osman, “Melamiliğe Dair”, *TürkDünyası Araştırmaları*, 1985, 37.

Çünkü dış görünüm daima insana doğru bilgiler vermeyebilir, zahiri taraf, arkasını gizler. Âlemde de durum böyledir. Öyleyse görünüşe aldanmamak ve ona birinci dereceden değer vermemek gerekir. Melâmet, hakikati arayan insanın en önemli sermayesidir. Hiç kimsenin kınamasına aldırmaksızın hak ve hakikat yolunda yürümek gerekir.

Bayramilik

Bayramiyye; Anadolu topraklarında doğup büyüyen meşhur sûfi Hacı Bayram-ı Veli (ö. 883/1430)'ye nispet edilen bir tarikatır. Ankara'da teşekkül eden, bir Türk tarikatı olan Bayramiyye, Hacı Bayram Veli'nin sağlığında büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Kaynaklar bu tarikatın kuruluşunu Hacı Bayram Veli'nin üstadı ve müşidi Ebu Hamüdüddin Aksarayî'nin vefat tarihinden sonra, Hacı Bayram Veli'nin Ankara'ya dönüp 815/1412 li yıllarda irşad faaliyetlerine başladığı seneler olarak belirlemektedirler. Bu tarihten itibaren II. Murad tarafından Edirne'ye çağırılmasına kadar geçen süre tarikatın kuruluş dönemi sayılabilir.¹³

Hacı Bayram- Veli'nin Ankara'ya şeyh olarak döndüğü yıllarda, Anadolu'da siyasi karışıklıkların had safhaya ulaştığı görülmektedir. Bu siyasi çalkantılar, ahlaki, iktisadi ve içtimai bozuklukların artmasına sebep olmuştur. Hacı Bayram'ın damadı Eşrefoğlu Rumi; Zamanın bozulduğu, dervişlerin hallerinin değiştiği, günah işleme ve nifakın çoğaldığı, gerçek şeyhin kalmadığı, aynı zamanda şeyhlere itibarın azaldığı, yöneticilerin zulmetmeye başladığı, hâkimlerin rüşvet yiyici, ilme uymaz ve ilmi kendi yorumları doğrultusunda yorumladıkları, müderrislerin günaha daldığı, din âlimlerinin azaldığı, vaizlerin, mescidlerde va'z etmeyi, para toplama vasıtası edindiği, bey, zabıt ve ayan kapısında yüz bulmayan âlimler, şeyhlik yolunu tutup, bu vesile ile halkın elindeki mala göz dikmeye başladığı, bu gibi sahte şeyhlerin, bazı sufilerin sözlerini ezberleyip meclislerde bu sözleri söyleyerek, kendilerini hal ehli gibi gösterip etraflarına mürid topladıkları ve bu müridlerin

¹³Fuat Bayramoglu - Nihat Azamat, "Bayramiyye", DİA, c. 5, s. 269.

meclislerde kafa sallayıp sessiz kalarak, gösteriş yapıp halk arasında şöhret bulmaya çalıştıklarını,¹⁴ ifade ederek bu devre ait bozuklukları dile getirmektedir.

Sosyal çözülmenin arttığı bu dönemde, Hacı Bayram-ı Veli'nin müderrisliği bırakıp halkın arasına karışması, tasavvuf yoluyla yozlaşmaya dur demesi, asıl bir hareket olarak takdir edilmelidir. Hacı Bayram Ankara'ya dönünce Anadolu'nun manevi ıslahı bağlamında hemen manevi terbiyeye başlar. Fakat bir eğitim müessesesi olan zaviyeye ihtiyacı vardır. Zaviyesini Ankara Kalesi dışında, bugünkü ulus civarında bir tepe üzerinde, eski Hıristiyan mabedi olan Ogüst tapınağı bitişiğinde kurar. Bu zaviye üç kere tamir edilmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Fakat 1925 senesinde tekkelerin kapatılmasına dair kanun çıkınca, sadece "cami" fonksiyonunu icra eder hale gelmiştir.¹⁵

Hacı Bayram-ı Veli'nin ilmi kariyeri ve medrese mensubu olması Anadolu'da güven telkin etmektedir. Onun bu yönü, tarihin bu topraklarda hızla yayılmasına da vesile olmuştur. Sultan II.Murad'ın 1421'de tahta geçip, kısa bir süre sonra, Hacı Bayram'ı Edirne'ye soruşturma maksadı ile davetinin **nedeni şöyle tahmin edilmektedir.**

Ankara Savaşından sonra Anadolu'da Türk birliği bozulmuş ve sonrasında bu birliğin sağlanması için pek çok mücadeleler verilmiştir. Yönetim en ufak hareketten, tehlikeden, hileden, isyandan şüphe edecek derecede hassastır. Ülkenin doğusunda Ankara'da ortaya çıkan Bayramî hareketi topladığı tarafların sayısı göz önüne alındığında yönetimin dikkatini çekecek boyutlardadır. Sultan II. Murat on yedi yaşında devlet yönetimine geçmişti ve yönetimdeki tecrübesizliği kulağına gelen haberlerden kolayca etkilenmesine neden olmaktadır¹⁶.

II. Murad, Edirne'ye getirilen Hacı Bayrâm-ı Velî ile görüşünce hakkındaki söylentilerin doğru olmadığını anlamış, büyüklüğünü kabul etmiş ve ondan özür dileyerek Ankara'ya dönmesine izin

¹⁴ Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s.48-49.

¹⁵ Cebecioğlu, a.g.e., s.50-51.

¹⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 56-59.

vermiş, ayrıca Bayramiyye mensuplarından vergi alınmamasını emretmiştir. Edirne’de Hacı Bayram adına bir mahalle ve zâviye ile çeşitli vakıflar da kurulmuştur (Gökbilgin, s. 36).

Hacı Bayram’ın Ankara’ya dönüşünden ölümüne kadar geçen yaklaşık on yıllık süre Bayramiyye’nin devlet nezdinde meşruiyet ve itibar kazandığı ve Sünnî temeller üzerinde gelişmesini tamamladığı dönem olmuştur. Bayramîler’in vergiden muaf tutulmaları yüzünden Ankara ve çevresinde vergi toplanamaz hale geldiğinin II. Murad’a haber verilmesi, padişahın da Hacı Bayram’dan kaç müridi olduğunu kendisine bildirmesini istemesiyle ilgili meşhur menkıbe (bk. Sarı Abdullah, *Semerâtü’l-fuâd*, s. 240) Bayramiyye’nin bu yıllardaki yaygınlık derecesi hakkında fikir verecek niteliktedir.

Bayramilik, Hacı Bayram-ı Veli’nin yetiştirdiği öğrenciler aracılığı ile Osmanlı Devleti’nin hemen hemen her yerinde yayılmıştır. Bayramilik zamanla Anadolu sınırlarını aşarak, Macaristan’a kadar Avrupa topraklarında Mısır’a kadar Afrika topraklarında yayılmıştır. İletişim imkânlarının yeterince gelişmemiş olmasına rağmen, o dönemde kısa zamanda gelişmenin bu seviyeye ulaşması Hacı Bayram-ı Veli’nin, Anadolu insanınca kabul edildiğinin delilidir.¹⁷

Bayrami Tarikatı hakkındaki bilgiler sadece Türk müelliflerin yazdığı eserlerde yer almaktadır. Kaynaklarda Hacı Bayrâm-ı Veli’nin çok etkili sohbeti olduğu ve birçok kişiyi “zirve-i velâyet”e ulaştırdığı; vefatından sonra ise Bayramiyye, Akşemseddin’e (ö. 863/1459) nisbet edilen Şemsiyye ve Ömer Sikkînî’ye (ö. 880/1475) nisbet edilen Melâmiyye adlı iki büyük aslî kola ayrıldığı, esas Bayramiyye’nin adı geçen kollardan Şemsiyye tarafından sürdürüldüğü ifade edilmektedir.¹⁸

Bayramilik -Melamilik ilişkisi

Bayramilikte Melami neşvesinin izlerini Bayrami tarikatı adına nisbet edilen Hac-ı Bayram-ı Veli ve onun mürşidi Somuncu Ba-

¹⁷ Cebecioğlu, a.g.e., s.54-55.

¹⁸ Lâmiî, *Nefehât*, s. 1077-1078; Hüseyin Enîsî, *Manâkib-i Akşemseddin*, haz. A. İhsan Yurd-
Mustafa S. Kaçalın, Akşemseddin, *Hayatı ve Eserleri içinde*, İstanbul 1994, s. 103.

ba diye meşhur olan Hamîdüddin Aksarâyî'nin hayatlarında görmekteyiz. Hacı Bayram-ı Vel'nin müşşidi Hamîdüddin Aksarâyî, seyrü sülûkünü tamamladıktan sonra şeyhi kendisine hilafet verip Anadolu'ya gönderir. O da gelip Bursa'ya yerleşir.¹⁹ Kaynaklarda yer alan ifadelerden Somuncu Baba'nın Bursa'ya geldiği ilk yıllarda pek ön plana çıkmadığı ve kendini halktan gizlemeyi tercih ettiği belirtilmektedir. Bu dönemde onun eşeğiyle ormandan odun getirip bu odunlarla ekmek pişirdiği ve ekmekleri sırtına yüklenerek sokak sokak dolaşıp “somunlar, müminler!” diyerek halka dağıttığı rivayet edilmektedir.²⁰ Bu davranışından dolayı kendisine Ekmekçi Koca veya Somuncu Baba lakabının verildiği bilinmektedir.

Somuncu Baba, bu şekilde halk içine karışıp melâmî meşrep bir hayat sürerken Ulucami'nin açılışı sırasında Emîr Sultan tarafından Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid ile tanıştırılır. Kaynakların belirttiğine göre, Yıldırım Beyazid'in damadı olan Emîr Sultan, kendisine yapılan hutbe okuma teklifini, “Gavs-ı a'zam şu anda bu şehirdedir, onların mübarek varlığı varken halka nasihat ve hitap etmeyi bize teklif etmen münasip değildir” diyerek reddeder ve bu görevin Somuncu Baba'ya verilmesini tavsiye eder. Bunun üzerine Yıldırım Bayezid, cuma namazını kıldırma ve hutbe okuma görevini Somuncu Baba'ya tevcih edince o da mecburen hutbe-ye çıkmak zorunda kalır, namazdan sonra verdiği vaazda Fâtîha sûresini yedi farklı şekilde tefsir ederek Molla Fenârî'nin karşılaşmış olduğu bir güçlüğü de halleder.²¹ Somuncu Baba'nın başta padişah olmak üzere herkesi etkilediği, hatta bu olaydan sonra Molla Fenârî'nin kendisine mürid olduğu rivayet edilir²² Bu olayın ardından sırrının açığa çıkması, halk ve iktidar nezdinde tanınan bir şahsiyet haline gelmesi, kendisine yönelik ilginin gitgide artması, halkın arasına karışıp sakin bir hayat sürmeyi daha çok tercih eden Somuncu Baba'yı bunaltır ve çareyi Bursa'dan ayrılmakta bulur. Bu davranışı onun Melami neşveye sahip bir mutasavvıf olduğu

¹⁹ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul 1288, s. 230.

²⁰ Lâmiî, *Nefehât* s. 683; *Mecdî*, s. 75; Hoca Sâdeddin, II, 425; Sarı Abdullah Efendi, s. 231.

²¹ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 231; İsmâil Hakkı Bursevî, s. 71-72; *Harîrizâde*, *Tıbyân*, vr. 172b.

²² Lâmiî, *Nefehât* s. 683; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 232.

kanaatini vermektedir. Çünkü ilk dönem Melâmetîler de iyi amel-lerini gizleme taraftarı olmuşlar, kalbî ve fiilî amellerinin başkaları tarafından bilinmesini hoş karşılamadıkları gibi kendilerini fark ettirecek özelliklerle ortaya çıkmaktan da sakınmışlardır. Aynı şekilde öğrencisi Hacı Bayram'ın çiftçilik yaparak emeğiyle geçinmesi, müritleriyle imece usulü ekin kaldırması, esnaf arasında "Ahî Baba" diye tanınması çarşı pazar dolaşarak dilenmesi, sadaka ve zekât toplayıp müritlerine dağıtması onun da mürşidi gibi Melâmî meşrep bir sufi olduğunu göstermektedir.²³

Bilindiği gibi Hacı Bayram Veli'nin (ö. 833/1429) vefatıyla birlikte, Bayramiye tarikatının içinde eskiden beri var olan iki eğilim ortaya çıktığı görülmektedir: Akşemseddin'ne nisbet edilen Şemsiyye kolu ile Dede Ömer Sikkînî'nin çevresinde toplanan Melâmîye koludur. Bayrami tarikatı iki ana kola ayrılınca, bayrami dervişleri arasında Hacı Bayram Veli'nin hırka ve tacının gerçek sahibinin kim olduğu sorusu gündeme gelmiştir. Melâmî kaynakları, bu konuyla alakalı, Akşemseddin ile Dede Ömer arasında geçen bir menkıbe aktarmaktadırlar.

Aktarılan menkıbede, Bayrami Melâmîliği'nin doğuşunu hazırlayan en önemli iki nokta göze çarpmaktadır. Bu noktalardan biri, Hacı Bayram Veli'nin ölüm döşeğindeyken müridierinden su istemesi üzerine dervişlerden birinin suyu getirmesi, fakat Hacı Bayram-ı Veli'nin bu suyu içmeyerek sadece Dede Ömer'in getirdiği suyu içmesidir. İkincisi ise, Dede Ömer'in, Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra Akşemseddin'in kurduğu zikir halkasına katılmamasından dolayı Akşemseddin'in ondan taç ve hırkayı istemesi, bunun üzerine Dede Ömer'in üzerinde taç ve hırka olduğu halde büyükçe bir ateşe girmesi ve ateşten, üzerindeki taç ve hırka yanmış olarak çıkmasıdır.²⁴

Bu menkıbede aktarılan bilgiler bize Melâmîliğin Osmanlı dönemindeki en önemli temsilcisinin Hacı Bayram-ı Veli'nin hali-

²³"Bayramiyye", DİA; ayrıca bkz. La'lizâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, s. 17

²⁴Sarı Abdullah, *Semeratü'l-Fuâd*, s. 241-244; La'lizâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, İstanbul 1156, s. 18-19; Vicdani, Sadık, *Tomar-ı Turuku Aliyye: Melâmilik*, s. 34-47; Gölpinarlı, Abdülbâki, *Melâmilikve Melâmiler*, s. 40-42; Tek, Abdurrezzak, "Müstâkimmzâde (ö. 1202 h.)'nin Risâle-i Melâmîye-i Bayramiye Adlı Eseri İle İlgili Bir İnceleme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 7, s. 252.

felerinden Bursa'lı Bıçakçı Ömer Dede olduğunu göstermektedir. Ömer Dede'nin temsil ettiği bu anlayışa ileride Bayramiyye-i Melâmîyye adı verilecektir.

Ondokuzuncu yüzyıl sûfî müelliflerinden Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, tarikatlar ansiklopedisi ve tasavvuf metinleri antolojisi niteliğindeki *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik* adlı eserinde “Melâmîyye” başlığı altında üç tarikattan bahsetmektedir. Birincisi Hamdûn Kassâr'a nisbet edilen “Kassariyye”; ikinci olarak Ömer Dede Sikkînî'ye (ö. 880/1475) izâfe edilen “Melâmîyye-i Bayramiyye”; üçüncü olarak ise Muhammed Nûrî'l-Arabî'ye (ö. 1305/1888) nisbet edilen “Melâmîyye-i Nûriyye” olarak zikretmektedir.²⁵ Harîrîzâde'nin verdiği bilgiden hareketle Sâdık Vîcdânî de *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*'nin Melâmîyye cildinde Melâmîyye'yi ilk, orta ve son devir Melâmîliği şeklinde üç başlık altında incelemekte²⁶, Abdülbaki Gölpınarlı ise Melâmîlik ve Melâmîler adlı eserinde Vîcdânî'nin bu üçlü tasnifi dikkate alarak konuyu ilk devre Melâmîler'i (Melâmetîler), ikinci devre Melâmîler'i (Bayramîler) ve üçüncü devre Melâmîler'i diye ele almıştır.²⁷

Bayramî Melâmîliği, Hac-ı Bayram-ı Veli'nin vefatından sonra Bayramiyye tarikatından doğan bir kol olarak kabul edilmektedir. Ancak Bayramî Melâmîleri, kendilerini Bayramiyye tarikatının bir kolu değil tâbi bir devamı olarak görmüşler, Bayramî nisbesinin dışında kendilerini herhangi bir sıfatla nitelendirmemişlerdir. Bu düşüncemizi kaynaklarda Bayramî Melâmî kutubları olarak bilinen kimselerle ilgili verilen bilgiler desteklemektedir. Örneğin XVI. yüzyılda Abdurrahman el-Askerî, mürşidi Pîr Ali Aksarâyî için “Bayramî-tarik idi” ifadesini kullanmakta, diğer bir kutub İsmâil Ma'sûkî'nin mezar taşında “tarîkat-ı aliyye-i Bayrâmîyye” ibaresi bulunmaktadır. Yine Sârbân Ahmed, Lâmekânî İbrâhim Efendi ve Sunullah Gaybî gibi tarikata mensup şairlerin eserlerinde bu ismi benimseyip buna yer verdiklerine dair bir bilgi bulunmamaktadır.²⁸

²⁵ Harîrîzâde, *Tibyân*, III, vr. 140a-143b.

²⁶ Sâdık Vîcdânî, *Tomar-Melâmîlik*, s. 14-20.

²⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 3-16.

²⁸ Azamat, Nihat, “Melamiyye”, *DİA.*, c. 29, s. 30.

Tarikatın adını ilk defa XVIII. yüzyılda La'lîzâde Abdülbâki Efendi "tarîkat-ı alîyye-i Bayrâmîyye'den tâife-i Melâmîyye, tarîkat-ı Melâmîyye, Bayramîyye Melâmîyyesi" şeklinde zikretmiştir.²⁹

Bayramî Melâmîleri'nin fikir yapısının esasını Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin temellendirdiği vahdet-i vücûd, ona bağlı olarak hakikat-i Muhammediyye ve kutub inancı oluşturur. Onların bu konulardaki görüşlerini Hakîkî Bey, risâlesinde çok ayrıntılı olarak işlediği görülmektedir. Söz konusu eserde hakikat-ı Muhammediyye konusunda şu bilgiler verilmektedir: "Vücûd-ı mutlak bilinmeye muhabbet ettiğinde ilk olarak kendi nûrundan hakikat-i Muhammediyye'yi yarattı." Bu ifadesiyle Hakîkî Bey, hakikat-i Muhammediyye'nin aslının Hak olduğunu, ezelde bütün ruhların hakikat-i Muhammediyye'den ve hakikat-i Muhammediyye'nin de Hak'tan ayrı olmadığını, bütün mevcudatın zât-ı Hak'ta mâdum bulunduğunu, ikiliğin kesret âleminde ortaya çıktığını belirtir. Yine o eserde verilen bilgilere göre, Hakikat-i Muhammediyye'ye mazhar olan kişiye kutub denir. Bütün peygamberler zamanlarının kutublarıdır.³⁰

Ahmet Yaşar Ocak Bayramî Melâmîleri'nin kutub anlayışının temelini oluşturan vahdet-i vücûd meselesini vahdet-i mevcûd (panteizm) olarak yorumlamış, kutub kavramını da mânevî-metafizik bağlamından koparıp dünyevî-siyasî alana taşıyarak, kutbu temsil eden ve tarikatın irşad makamında bulunan kutubların siyasî iktidara karşı mehdîci (mesihanik) hareketlerin liderleri oldukları ve heteredoks düşüncesine sahip oldukları görüşünü ileri sürmektedir.³¹ Ancak Hakîkî Bey'in ifadesiyle "Kıble-i hakîkî ve Kâ'be-i ma'nevî" olduğuna inanılan kutbun³² ve masivayı gönüllerinden çıkarmakla yükümlü olan Bayramî-Melâmî'lerinin dünyevî iktidara yönelik girişimde bulunduklarını ve heteredoks düşüncesine sahip olduklarını iddia etmek doğru olmasa gerektir.

²⁹ La'lîzâde Abdülbâki Efendi, *Sergüzeşt*, s. 1, 4, 8.

³⁰ Hakîkî Bey, *İrşadnâme*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 203, vr. 52a-53b.

³¹ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, s. 258-268; a.mlf., *Toplum ve Bilim*, sy. 83 [2000], s. 48-55; a.mlf. "Bayramilik Ve Osmanlı Tasavvuf Tarihindeki Yeri", *Uluslararası Hac-İ Bayram-ı Veli Sempozyumu*, 14-16 Aralık, 2012, Ankara, s. 13-20.

³² Hakîkî Bey, *İrşadnâme*, vr. 52b.

Çünkü kaynaklarda Bayrami Melâmî kutubların, mehdîlik iddiasıyla siyasî iktidara karşı hareket başlattıkları veya başlatacakları gerekçesiyle değil zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla idam edildikleri belirtilmektedir. Zahir ulema tarafından zındıklıkla suçlanan sufilerin çoğunun suçlanma nedeni, tasavvufi seyr-i sülûk esnasında kendilerinden zuhur eden şatahat vari sözlerdir. Tasavvufi söylem içerisinde en üst düzeyde kompleks bir yapıya sahip olan şatahat, bütünüyle kulun Allah'a yönelişi ve vuslatı neticesinde zuhur ettiği için, salt metafizik bir tecrübeye dayalı ve metafiziğe yönelik ifadelerdir. Şatahat ifadeleri, tasavvuf alanında uzman olmayanların hemen hemen hiç anlayamadıkları bir husustur. Tasavvuf tarihi içinde sûfîlerden nakledilen bu sözlere, açık seçik anlaşılamadığından müteşâbihât da denilmiştir. İlahî feyz ve güçlü tecelliler altında, kendinden geçip coşan sûfîlerin, dışı itibarıyla akla ve şeriata aykırı gibi gelen bu sözlerinin anlaşılıp yorumlanması problemi, tarih boyunca sûfîlerle zahir uleması arasında büyük tartışmalara sebep olmuştur. Öyle ki, bu ifadelerin zahirine taalluk eden yüzeysel ve ilkel yorumlamalar sebebiyle bazı sûfîlerin şariat ve din dairesi dışına çıktıkları iddiası ile zındıklıkla suçlanmış hatta bazıları idam edilmişlerdir. Tasavvuf erbabına göre, sûfîler, bu ifadeleri, yaşadıkları derunî halin etkisi ve şiddetiyle kendi iradelerinin dışında, icbârî olarak düşünmeden söylerler. Bu hal geçtikten sonra da her hangi bir nefsanî benlik davasında bulunmaktan Allah'a sığınırılar. Bu nedenle onlar mazurdurlar.³³

İlk dönem Melâmetîler'inin temel özellikleri baş tarafta da ifade edildiği gibi, riya, kendini beğenme ve şöhret düşkünlüğü gibi nefsin tezâhürlerine karşı nefsi kınama (levm) yöntemiyle mücadele etme ve ihlâsî gerçekleştirme olduğu söylenebilir. Bu anlayışın sonucu olarak Melâmetîler iyi amellerini gizleme tarafı olmuşlar, kalbî ve fiilî amellerinin başkaları tarafından bilinmesini hoş karşılamadıkları gibi kendilerini fark ettirecek özelliklerle ortaya çıkmaktan da sakınmışlar, bu sebeple diğer sûfîler

³³ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Ethem Cebecioğlu, "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7 [2006], sayı: 17, ss. 7-27.

gibi özel kıyafetler giyinmeyip halktan biriymiş gibi görünmeyi tercih etmişlerdir.

Bu özellikler dikkate alındığında Bayrami Melamilerinin de ilk dönem Melamileri ile yakın bir ilişki içerisinde olduklarını yalnız vahdet-i vücûd ve bu anlayışa dayalı ortaya çıkan kutub ile ilgili görüşlerinde farklılık olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ilk dönem Melamilerinde bu iki düşünce bulunmamaktadır. İlk dönem Melamilerini İbn Teymiyye'nin bile takdirle andığını fakat Bayrami Melamiliği mensuplarının zahir ülama tarafından mühlid ve zındıklıkla suçlandığını hatta bazı kutublarının idamına fetva verdikleri bilinmektedir. Genel olarak Melâmetîlik, sûfilerin âdâb-erkân ve kıyafetlerine muhalif bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Bilindiği gibi, sûfilerin, daha sonraki dönemlerde tarikatlar şeklinde örgütlenip kendilerine özgü yaşam tarzı ve kıyafetlerle halktan ayrılmasına karşılık ilk dönem melâmet ehli bunlara gerek duymamış ve kendilerine toplum içinde ayrı bir zümre görünümü vermeyi uygun bulmamışlardır.³⁴ Bu anlayış sonraki dönem Melamilerinin de benimsediği bir anlayış olduğunu söyleye biliriz

Sonuç olarak şunu söyleye biliriz: Bazı cereyanlar, yaşadığı toplumu derinden etkileyerek varlığını yüzyıllar boyu sürdürmeyi başaramıştır. İşte bunlardan biri de tasavvuf kültürü üzerinde derin etkisi olan Melâmilik ekolüdür. Hicri III yüzyılda tarih sahnesine çıkan bu ekol, her dönemde taraftar ve aleyhtar bulmuştur. Hemen her tarikatı belli oranda etkisi altına alan bu akım.özellikle İkinci Devre Melamileri olarak da tanınan Bayramiye Melamileri'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesini benimsemelerinden sonra gerek zahir ülama, gerek idareciler, gerekse sufiler tarafından eleştirilmişlerdir. Savundukları bu anlayış nedeniyle Osmanlı Devleti tarafından zaman zaman baskı altında tutulmuş, şeyh ve dervişleri koğuşturmaya uğramış, hapis ve sürgün edilmiş, bir kısmı da idam edilmekten kurtulamamışlardır.

³⁴ Azamat, Nihat, "Melamiyye", DİA., c. 29, s. 27.

Kaynakça

- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Cami, Molla, Nefehâtü'l-Üns Mim Hazarâtî'l-Kuds, ter.; Lamii Çelebi, sadeleştiren, Abdulkadir Akçiçek, Sağlam Kitabevi, İstanbul, trs.
- Cebecioğlu, Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Fuat Bayramoğlu – Nihat Azamat, “Bayramiyye”, DİA, c. 5, s. 269.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Melamlık ve Melâmiler*, İstanbul 1992, s.14-15; a.müellif, *Türkiyede Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul, trs.
- Hakîkî Bey, İrşadnâme, Süleymaniye Ktp., Mihrîşah Sultan, nr. 203.
- Harîrîzâde, M. Kemilleddin, *Tibyânü'l-Vesâ'il-Hakôik f Beyani Selôsili't-Taraik*, Süleymaniye ktp., İbrahim Efendi, nr.:430-432.
- Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996.
- Hüseyin Enîsî, *Manâkib-i Akşemsed-din*, haz. A. İhsanYurd-Mustafa S. Kaçalin, Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri içinde, İstanbul 1994.
- İşin, Ekrem, “Melamilik”, DİA., İstanbul 1994, c.5.
- Kuşeyri, Abdulkirim, Kuşeyrî *Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- La'lîzâde Abdülbâkî, 5ergüzeşt, İstanbul 1156.
- Muhammed Celâl, *et-Tasavvufu'l-İslamî fî Bağdâd*, Mısır 1972.
- Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar, s. 258-268; a.mlf., Toplum ve Bilim, sy. 83 [2000], s. 48-55.
- Safer Baba, Tasavvuf Sözlüğü, 1998.
- Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-Fuâd, İstanbul 1288, s. 230.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şihâbeddîn, Avarifü'l-Meârif, ter.: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul 1990, 97-98.
- Sülemi, Ebu Abdurrahman, *Risaletü'l-Melametiyye-İslam Tarihinde İlk Melamet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1950, 127.
- Tek, Abdurrezzak, “Melamilik Ve Bursalı Melamiler”, Bursa’ Da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü 2, Bursa Kültür Sanat Ve Turizm Vakfı yayınları, İstanbul, 2003.
- Tek, Abdurrezzak, “Müstakîmzâde (ö. 1202 h.)’nin Risâle-i Melâmiye-i Bayramiye Adlı Eseri İle İlgili Bir İnceleme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 7, s. 252.
- Türer, Osman, “Melamilîğe Dair”, TürkDünyası Araştırmaları, 1985, 37
- Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991.
- Vicdani, Ebu Rıdvan Sadık, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, Birinci Cüz: Melamilik, İstanbul 1388.

OSMANLI KLASİK ÇAĞINDA İDEOLOJİK VE ONTOLOJİK BİR MUHALEFET: BAYRAMÎ MELÂMÎLİĞİ

An Ideological and Ontological Opposition in Ottoman Classical Age: Bayramî
Melamî Movement



Yrd. Doç. Dr.

ZEKERİYA IŞIK

Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

Özet

Osmanlı kuruluş evresi birçok yönüyle devlet ile tarikatın, idare ile derviş ve abdalların uzlaştıkları tarihi bir döneme işaret etmektedir. Bu dönemde, fütühat, iskân, ıssız beldelerin şenlendirilmesi ve ulaşım ağının güvenliği, verimli beldelerin ziraata açılması, toplumun moral ve motivasyonunun sağlanması gibi konularda, hayatın hemen her alanını kapsayan aktif bir şeyh, baba, abdal, derviş tipolojisinden bahsedilebilir. Fetret devri sorunlarının toplamına işaret eden Şeyh Bedreddin İsyanı ise devlet-tarikat ilişkilerinde olumsuz bir durum arz etse de henüz resmi ideolojisi oluşmamış olan Osmanlı İmparatorluğu'nda bu tarihi vakıa bir eksen kayması yaratacak kadar etkili olmamıştır. Ancak Osmanlı merkezi devlet aygıtının oluşmaya, resmi ideolojisinin olgunlaşmaya başladığı II. Mehmet döneminden itibaren devlet-tarikat ilişkilerinde yeni bir döneme girilmiştir. Özellikle Erdebili tarikatı merkezli yaşanan büyük problemlerin de etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi ideolojisi netleşmeye başlamış, ağların dışında kalan tasavvufi çevrelere resmi daire içerisine çekilmele-ri yönünde baskılar artmıştır. İşte bu tarihsel düzlemde Bayramî Melâmîliği ideolojik ve ontolojik -radikal vahdet-i vücudçu anlayışı ve kutup telakkisiyle- bir muhalefet olarak belirmiştir. Bu bildiri söz konusu çevreler ile devlet arasında yaşanan sorunların analizini yapmak üzere hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Bayramî, melâmî, kutup, ideoloji, tarikat.

Abstract

The foundation stage of Ottoman state points out to a historical period during which the state and the religious sects, the administration and the dervishes and wandering dervishes has reconciled on several aspects. During this period of the conquests,

settlements, cherishing of lonely places and the security of the transportation network, opening the productive lands to agriculture, building the high morale and motivation of the society the typologies of sheikhs, babas, wandering dervishes and dervishes should be stressed. Although the Sheikh Bedrettin Revolt which pointed out to the problems and consequences of interregnum has indicated the presence of a negative attitude in the relations of state and religious sects, this event has not been sufficiently efficient to create an axis shift in the Ottoman Empire which has not created an official ideology yet. However, starting from the reign of Mehmet the 2nd, when the centralized state device has started to be formed, and the official ideology has started to be ripened, a new period has started in the State – Islamic Sect relations. The official ideology has started to be crystallized as the result of the problems that were centered around the Erdebili sect and the sufi groups who remained outside the state network were started to be oppressed to enter into and remain within the official circles. Hence, it was within this historical plane, the conditions for emergence of Bayrami Melamin movement have emerged with its ideological and ontological opposition system –with its unity of existence understanding and pole viewpoint. This paper is prepared in order to analyze the conflicts and problems that have occurred between said groups and the state.

Key Words: Ottoman, Bayrami, melami, pole, ideology, Islamic sect.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin bütün kurum ve kurallarıyla teşkilatlanmaya, merkezi bir devlet örgütüne kavuşmaya ve bu gidişatın doğal bir sonucu olarak ideolojikleşmeye başladığı tarihsel süreç ile Bayramî Melâmîliğinin olgunlaşmaya ve yaygınlaşmaya başladığı dönem bir paralellik arz etmiştir. İmparatorluğun, hanedan, şariat, örf ve imparatorluk unsurlarının harmanlanmasıyla oluşturduğu resmi ideolojisinde (Işık, 2015b: 161-163) şariat, devletin varlığını, siyasi ve politik uygulamalarını hatta bizatihi egemenlik haklarını meşrulaştıran, onu iç ve dış tehditlere karşı koruyan güçlü bir argüman olarak sistemin merkezine yerleşmiştir (Işık, 2015b: 161-163; Zubaida: 2008: 180; Bilgin, 2003: 71-73)

İmparatorluğun bu en güçlü çağında şariat, devlet otoritesini de arkasına alarak gerek kamusal gerekse sosyal alanda dizayn edici bir güç olarak belirmiştir. Zubaida bu durumu “Osmanlı Devleti

ve toplumu tamamen din ile ve özelde ilâhî hukuka bağlılıkla yöğ-rulmuştur.” şeklinde ifade etmiştir (Zubaida: 2008: 180). Bundan böyle şeriata aykırı inanç ve fikirler dinen bir günah veya sap-kınlık olma zaviyesinden çok daha fazlasını ifade etmeye devlete, kanuna ve otoriteye karşı alenen bir tehdit olarak değerlendiril-meye başlanmıştır.¹ Bu dönemlerden başlayarak gerek ulema, ge-rek Bayramî Melâmîleri gerekse de Erdebîli şeyhleri ve Kızılbaş çevrelerle yaşanan problemler aynı mahiyette değerlendirilerek devletin varlığına ve hükümrânlık haklarına bir müdahale girişimi olarak görülürken bunlara en sert şekliyle karşılık verilmiştir. Bu-rada Bayramî Melâmîliği ile devleti karşı karşıya getiren unsurlar birçok yönüyle kendine has karakteristik özellikler taşımaktadır.

1. Bayramî Melâmîlerin İdeolojik ve Ontolojik Dünyası: Devletin Tehdit Olarak Algıladığı Bayramî İnançları

Bayramî Melâmî geleneğın, diğerk tasavvufi ekollerde de görülen bazı ıstılahları anlama ve anlamlandırma konusunda hem zahiri hem batınî olarak kendine has bir takım özellikler taşıdığı göröl-mektedir. Söz konusu bu özellikler aşağıda sırasıyla izah edileceğı üzere zaman zaman devletle Bayramî Melâmîliğini karşı karşıya getirmiştir.

1.1. Melâmî Karakter

Melâmet kelimesi sözlükte azarlama, kınama, ayıplama, yeme, gi-bi anlamlara gelmektedir (Özer, 2015: 1361; Öz, 2012: 339). Ta-savvufi bir terim olarak ise kınayanların kınamasından çekinme-den doğru yolda yürümek, yaptığı iyilikleri gösteriş olmaması için gizlemek, yaptığı kötülükleri ise nefsiyle mücadele için gizleme-mek anlamında kullanılmaktadır (Özer, 2015: 1361). Melâmet ha-reketinin ilk devresinin Nişabur’da Ebu Hafs Haddad (ö. 270/884), Hamdun Kassar (271/884) ve Ebu Osman el-Hiri (ö.298/910) ta-

¹ İbn. Kemâl müftünün fervasına uymayan kadının görevden alınması, Ebussuud Efendi ise ferva ile amel etmeyip onu ciddiye almayan kişinin kâfir olacağı hükmünü vermiştir (Aktaran: Bilgin, 2003: 71-73). Böylece Osmanlı kamusal alanında kamu düzeni ile şeriataın kuralları özdeşleşmiş görünmektedir.

rafından ortaya konduğu; orta devre melâmîlerinin Ömer Sikkinî Dede'nin (ö. 880/1475) önderliğinde kurulduğu ve Bayramî Melâmîliği adını aldığı; son devre melâmîleri veya Tarikat-ı Aliye-i Nakşbendiyye'nin ise Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi'ye (ö.1304/1887) nispet edildiği kaydedilmiştir (Özer, 2015: 1362; Gölpınarlı, 2013: 3-4; Azamat, 2004: 25-26).

Melâmîlik, aslında müstakil bir tarikattan çok neşve ve meşrep olarak varlığını sürdürmüştür. Melâmîlik, Nakşbendi, Kubrevi ve Mevlevi gibi büyük tarikatlar başta olmak üzere diğer tarikatları etkiledikten sonra 15. yüzyılda Hacı Bayrâm-ı Veli tarafından kurulan Bayramîlik tarikatı ile yeniden ortaya çıkmıştır. Bayramî Melâmîleri kendilerini bu tarikatın bir kolu değil onun devamı olarak nitelendirmişlerdir (Azamat, 2004: 29; Özer, 2015: 1362).

Gölpınarlı'ya göre de Melâmîlik bir tarikat değil "aksüamel", yani reaksiyondur. Tasavvuf ve tarikatlara hatta ulemanın zahiri önceleyen tavrına karşı bir tepki hareketidir (Gölpınarlı, 2013: V). Öyle ki Melâmeti:

"Ululuktan, davadan, kendini göstermekten, halkın sevgi ve saygısını kazanmak kaydından geçen, kerameti, insana benlik verdiği için erkeklerin hayız görmesi sayan..., giyim-kuşam özelliğiyle, tekkeyle, vakıftan hazır yemekle, zikirle vecde gelip bağırıp çağırmaya kendisini göstermeye çalışmayan... kazancıyla geçinen, iç yüzle Hak'la, dış yüzle halkla beraber olan, hatta halkın saygısını, sevgisini bir kayıt bildiğinden nafîle ibadetlerini bile gizleyen buna karşılık onların kınamasından ürkmeyen, hatta bu yüzden kendisini halka kötü gösteren kişidir..." (Aktaran: Gölpınarlı, 2013: V).

Söz konusu bu karakteristik özellikleriyle Melâmîlerin hem tasavvufun giderek olgunlaşan teşkilat ve teşrifatlarına hem de Osmanlı devlet ve toplum hayatına-ve bu hayata yön verici gücü 15. yüzyıl sonlarından itibaren artan şeriata- karşı protestocu bir karakter taşıdığı söylenebilir. Alaadîni Erdebîli müridlerinden olan Kayserili Hamîdeddin İbn. Musa'nın² halifesi olarak posta

² Lâmiî, Kayserili Hamîdeddin İbn. Musa'nın Dımaşk'ta Bâyezîdiyye Hankahı'nda uzun yıllar bir şeyhe hizmet ettiğini, Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle terbiye edildiğini ve Üveysî olduğunu aktardığı ancak diğer kaynaklarda ise asıl şeyhinin Safeviyye tarikatının piri Safiy-

oturan Hacı Bayram Veli'nin (Gölpınarlı, 2013: 33) dervişlerini dilendirdiği, giysilerinin pejmürde bir halde olması gibi sebeplerle Akşemseddin'in ilk başta ona intisap etmediği dikkate alınırsa bu melâmî karakterin daha en başından beri Bayramîlikte bulunduğunu söyleyebiliriz (Azamat, 1996: 446).³ Kaldı ki Şeyhin şöhretinin ve müritlerinin artması üzerine II. Murat, bu durumdan kaygı ve şüphe duyarak onu Edirne'ye getirtmiş ancak şeyhin siyasi ihtirastlarının olmadığına kanaat getirerek serbest bırakmıştır (Hamarat, 2015: 34; Gölpınarlı, 2013: 34; Azamat, 1996: 445-446).

Hacı Bayram Veli'nin halifelerinden olup asıl melâmeti kolun kurucusu kabul edilen Bıçakçı Ömer Dede'nin ise daha en başında bir riyazet ve züht hayatını benimseyen Akşemseddin'e muhalefet ettiği görülmektedir. Ömer Dede, Akşemseddin'in müridan için tertiplemediği zikir ve ibadetlere iştirak etmemiş nihayet bu durum Akşemseddin'le tartışmasına neden olmuş, o da Akşemseddin ve müritlerinin tuttukları yolun yanlışlığını hırka ve tacının yandığı ancak kendisine bir şey olmadığı ateşe girme menkıbesinde göstermiştir. Bu menkıbeden anlaşılacağı üzere Şeyh tacı, hırkayı, postu, cehri zikri yani şekli ve zahiri olan her şeyi ötelemiş melâmîliği içselleştirmiş görünmektedir (Şahin, 2007: 55-56; Çubukçu, 1982: 73).

Ahmedi Sârân ise melametilik konusundaki cezbisini Halifesi Ankaralı Husâmeddin'e yazdığı bir mektupta "*Ben salusluk bilmezem; aşka riya katmazam. Aşka riya katan kâfirdir...*" demek suretiyle göstermiştir (Aktaran: Gölpınarlı, 2013: 67). Abdurrahman el-Askeri de dönemin Sûfilerini eleştirirken aslında neden melâmet yolunu seçtiklerini de izah eder gibidir:

Zahide sanma seni zühdün ider ehl-i bihişt

Ol Hakkun fazlı durur kişinin ameli degül (Aktaran: Erünsal, 2003: LII).

yüddin Erdebili'nin torunu Alâeddin Erdebili (ö. 832/1429) olduğunun yazıldığı kaydedilmiştir. Bkz. (Şahin, 2007: 377-378)

³ Bu durum Bayramîye tarikatı menkıbesinde şöyle izah edilmiştir: "Akşemseddin, Hacı Bayram Sultandan tâ'ib olmağı gönü isterdi; velâkin Hacı Bayram sultan dervişlerin bazı mühimmatı için dervişleri şey'en li'llaha gönderür idi. Ol ecilden Hacı Bayram Sultana gönli yakışmazdı." (Hamarat, 2015: 40).

1.2. Vahdet-i Vücut Ontolojisi

“Vahdet-i Vücûd” kavramı Endülüs’lü Muhyiddin Muhammed İbn. Arabî’ye (1165-1240) dayandırılmaktadır. Bu anlayışın 13. yüzyıldan başlayarak Sadreddîn-i Şîrâzî’nin (1571-1640) o ana kadarki bütün yorumları birleştiren girişimiyle zirve noktasına ulaşmış, Müslüman düşünürler ve tasavvufî çevrelerin hemen hemen büyük çoğunluğu üzerinde özellikle de İran’da büyük bir tesir yarattığı kaydedilmiştir (Izutsu, 2010: 14; Kara, 2012b: 253-257; Eraydın, 2012: 261-287). Vahdet-i Vücut temelde “*Sadece Allah vardır, onun dışında bir varlık yoktur*” esasına dayanır (Kara, 2012b: 253; Eraydın, 2012: 209-210; Işık, 2015b: 34).

İbnü’l-Arabî’ye göre varlık, hakikatte tektir. O da Allah’tır. Allah’ın dışındaki diğer bütün varlıklar gerçekte var değildirler. Bütün kâinat gerçekte Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellilerinden ibaret olup âlem, izafî ve sınırlı bir varoluşa sahiptir (Aktaran: Gökbulut, 2012: 264). Ocak, Bayramî Melâmî ekolünde görülen bu vahdet-i vücut inancının yarı felsefî, materyalist yahut panteist eğilimli bir karakter arz ettiğini bu anlayışın Şeyh Bedreddin ile başlayıp 16, 17. yüzyıllarda Bayramî Melâmîleri ve bazı Gülşenîlerce geliştirildiğini kaydetmiştir (Ocak, 2013b:150-151; Ocak, 2013a: 197-206).⁴

Bayramî Melâmîlerinde Vahdet-i Vücut felsefesi daha tarikatın kurucusu kabul edilen Hacı Bayrâm-ı Velî’de coşkulu bir şekilde görülmektedir:

Bayram özünü bildi

Bulan ol kendi oldu...

Kim bildi efâlini

Anda gördü zâtını (Aktaran: Gölpınarlı, 2013: 36-37).

Pîr Ali’nin izinden giden Edirneli Pîr Ahmet de cezbeyle gelecek tevhid ve vahdet inancını coşkuyla dile getirmiştir:

⁴ Ancak sûfilerin büyük bir çoğunluğunun panteist filozoflardan ayrıldıkları kaydedilmiştir. Onlar pantesit filozoflar gibi “Allah, âlemin bütünüdür, âlem kendi kendini zarûrî ve şuursuz olarak idâre etmektedir.” inancında değildirler. Onlar, “Âlem, Allah’ın vücûdunda zâhir olan fânî ve yok olucu suretlerden ibarettir, Allah başka yaratıklar başkadır.” inancındadırlar. Yani hakîkî vücûdu Allah’a tahsis edip eşyanın bu hakîkî vücûdla muttasıf olmasını reddederler (Gökbulut, 2012: 177)

Terket camı yane yane

Böyle bir Allahımız var (Aktaran: Gölpınarlı, 2015: 46).

Pîr Ali'nin oğlu Şeyh İsmaili Ma'sukî de vahdet-i vücud ontolojisi perspektifiyle varlığa bakışını şöyle ifade etmiştir:

Surete nispet mugayir görünür eşya kamu,

Lâkin ol ma'ni yüzünden cümlesi bir candır... (Aktaran: Gölpınarlı, 2013: 51, 53)

Sarban Ahmed ise bu inanç dünyasının eri olan âşıkların özelliklerini sayarken Melâmîlikteki vahdeti vücud anlayışını açıkça ortaya koymuştur. Buna göre Âşık, kendini telef etmeli, gamını ve kederini gizlemelidir. Seven benim sevdiğim de ben diyen âşık kendi nefsinden bütünüyle sıyrılıp, kurtulmalıdır (Aktaran: Kaya-başı, 2010: 1127).

Şeyh İsmail Ma'sukî'nin ölümü maşuka varış olarak anlayışını ifade eden cezbe dolu sözleri ise aslında idam kararı verilen mahkeme-deki kendisi ve müritlerinin kayıtsız tutumunu izah eder gibidir:

Sat hezaran canım olsa cümlesi sana feda;

Sen yetersin can bana ey canımın cananesi...

Ayni Hak oldu vücudum, kaçma ey Hak sureti;

Hak ile Hak olagör, gel vehmi ko, şeytandır...(Aktaran: Gölpınarlı, 2013: 52,53).

17. Yüzyıl Bayramî Melâmî şeyhlerinden Oğlan Şeyh İbrahim Efendi de her iki âlemde görünenin Hak olduğunu, çünkü bütün şeylerin O'ndan zuhur ettiğini söyler ve bu durumu şu dizelerle ifade eder:

Velî O'ldur dü âlemde hüveydâ

Cihân Bir'den olubdur cümle peydâ (Aktaran: Gökbulut, 2012: 266).

Yine vahdetçi bir bakışta, kâinatta temaşa edilen her nesne Allah'ın bir mazharıdır, yani her şeyde bir olan Hakk'ı görmek şaşırtıcı değildir:

Toludur Hak ile âlem muhakkak.

Nereye baksan anda görünür Hak (Aktaran: Gökbulut, 2012: 266).

Vahdet-i vücudontolojisinde görüldüğü üzere “Yaratan-yaratılan” ayrımı gibi suni bir gerçeklik yerini sadece “Yaratan”ın var olduğu

daha somut bir vahdet anlayışına bırakmıştır (Corbin, 2013: 92). Başka bir deyişle ulemanın nerede anılırsa orada bulunansoyut Tanrı algısı, sûfilerin ontolojik algısında nereye baksan Tanrı'yı, onun zatının yansımalarını görürsün şeklinde somutlaşmıştır. Şu durumda Allah, özel bir misyonla kendi zatının, yansımasını görmek için yarattığı insanı kendisine halife kılmıştır. Bu insanın, ulemanın soyut "Tanrı" inancıyla, şeriatın zahiri kuralları, siyasi, içtimai kurum ve kanunların gücüyle durdurulması, bu ulvi misyonundan uzaklaştırılması mümkün değildir. Şu halde bu ilahi büyük yolculukta insanı yaradılış misyonuna göre donatacak ve hedefe vardıracak yegâne rehber olan şeyhler, bu dünyanın gerçek sultanlarıdır. Asıl itaat edilmesi sonsuz bir sadakat ile biat edilmesi gereken de onlardır. Dönemin zahiri sultanına uyuyor olmak, çıkılan bu ulvi yolculuğa zarar vermemesi ve kesintiye uğratmaması şartıyladır (Işık, 2015: 38). Nitekim cezbe halindeki şeyhlerin etrafında toplanan ve onların eylem ve söylemlerini noksansız kutsamak suretiyle takip eden coşkulu dervişler ve müritler zaman zaman çevrelerindeki tartışmaları siyasi ve sosyal boyutları olan mücadelelere dönüştürebilmişler, etraflarında rahatsızlık uyandırabilmişlerdir (Işık, 2015: 38).⁵

Buraya kadar yaptığımız izahatlar ışığında kanaatimize göre vahdet-i vücud ontolojisi tarikatlara ve tabi ki Bayramî Melâmîlerine üç şekilde katkı sağlamıştır: Birincisi derviş ve muhip topluluklarının inanç ve zihin dünyalarını canlı ve dinamik tutmuştur. Bir gelişim ve nefis mücadelesi alanı olan hakikat yolculuğunda onları hem zihnen hem de manen tatmin ederek şeyh merkezli dinî-mistik bir yapı olan tarikatla bütünleştirmiştir. İkinci olarak vahdet-i vücud felsefesi şeyhin ilahi ve mistik donanımının anlaşılmasına, yolun gerçek liderinin o olduğunun görülmesine imkân tanımıştır (Işık, 2015: 39). Zira bu batınî yolun sonunu gören tek kişi odur ve hakikate ulaşmak isteyenler onun kılavuzluğuna muhtaçtır. Üçüncüsü ise tarikat mensupları, bu inançları sayesinde toplumun geri kalanından ayrıldıklarının ve Allah katında daha

⁵ Bu tür örnekler için bkz. (Ocak, 2013b: 296-372; Menekşe, 2014: 109-125; Balıvet, 2000: 35-130).

yüksek bir konuma ulaştıklarının farkına varmışlardır. Zira onların yaşadığı inanç sistemi, şeriatın zahiri ritüellerinden ayrılmış, Tanrı'ya ulaşmak onunla buluşmak gibi manevi ve batınî olan ulvi bir hedefe yönelmiştir. Şu halde derviş diğer bütün insanlardan, şeyh de diğer elitlerden, hatta zahiri hükümdardan ayrılmış insan-ı kâmil olmak yolunda büyük mesafeler kat ederek Allah nezdinde daha üstün bir varlık durumuna ulaşmıştır (Işık, 2015: 39).⁶

Şu durumda Bayramî Melâmî kutuplarına mevcut düzeni protesto etmek kadar yer yer istinat edilen Mehdi kalkışmalarında da görüldüğü üzere onlar, meşruiyetini tartışmaya açtıkları mevcut düzen yerine kutsadıkları bir yol ve yolculuğu ön gören yeni bir düzen kurmak istemişlerdir. Osmanlı hanedanının iktidarı altında toplanan Osmanlı kamusal düzeninin, söz konusu ontolojiyle ilintili olarak gelişip güçlendiği görülen kutup-mehdi inancıyla donanmış Bayramî Melâmîlerince sorgulandığı en azından onların eylem ve söylemlerinin resmi ideolojinin radarlarına takılarak böyle algılandığı görülmektedir. Nitekim aşağıda ifade edileceği üzere Bayramî Melâmî kurbanlarına atfedilen suçlamalar çoğunlukla bu durumla ilintilidir.

1.3. Kutup ve Mehdi Anlayışı

Kutup anlayışının, tasavvufun temel unsurlarından olan velâyet teorisıyla güçlü bağları vardır (Ocak, 2013b: 309). Tasavvufta kutup, veliler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin manevi yöneticisi, en büyük veli olarak kabul edilmiştir (Ateş, 2002:498-499). İnanişâ göre kutup, tasarruf sahibi olup bunu Allah'ın iradesi doğrultusunda kullanır. Kutbü'l-Aktâb, Kutbü'l-Ekber, Kutbü'l-İrşâd kutba verilen diğer isimler olup o inananları Hakk'a götürmekle sorumludur (Cebecioğlu, 2009: 161; Molla Camii, 2011: 50-54). Hücvîrî'ye göre ise kutup zahir ve bâtın, maddî ve manevi varlıkların eksenî olup Allah'ın âlemi ve bütün bir düzeni vasıtasıyla yü-

⁶ Bu durumu bir Bayramî şeyhi olan Akhisarlı Şeyh İsâ şöyle ifade etmiştir: “*Avam gözü Hak görür değildir. Avam kulağı midây-ı Hak işitir değildir. Ol azizlerin 'gördük' didikleri, görünen görenden gayrı olup bir şey bir şeyi gördüğü gibi değildir. Ve söyleştiği gibi değildir.*” (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 94).

rüttüğü insan-ı kamil büyük bir velidir. Onun hürmetine yağmur yağar, bitkiler biter ve Müslümanlar zaferler kazanırlar (Hücviri, 2010: 276; Ocak, 2013b: 309).⁷

Bütün bu söylemlerden anlaşılacağı üzere karşımızda sadece dünyada değil âlemde tasarruf sahibi, seçilmiş, yetkilendirilmiş zât ve zatlar vardır. Burada konumuz açısından önemli olan böylesi-ne dinî ve mistik yetilerle donatılmış güçlü karizmatik bir liderin, müritleri, ihvanı nezdinde yarattığı psikolojik ve sosyo-psikolojik durum ve bu coşkun ruh haleti ile ortaya çıkması muhtemel dini, siyasi ve toplumsal olaylardır. Zira kutup, içtimai hayatta rahmet ve bereketin, azap ve gazabın müsebbibi olmakta böylece müritler, muhipler ve toplum nezdinde büyük bir prestij sağlamaktadır. Devlet açısından Kutup, her an kutbun etrafındakileri bir kıyam, huruca yöneltebilecek ya da toplumun inanç ve itikadını bozarak kamu düzenini sarsabilecek bir potansiyele sahipti. Dolayısıyla kutup, velâyet ve mehdîlik gibi bir birini besleyen inançlar meşâyihle daha özelde ise Bayramî Melâmîleri ile ulemayı ve bazı sûfî çevreleri karşı karşıya getiren başlıca amillerden birisi olmuştur (Kılıç, 2003: 256). Osmanlı kayıtları bu konuda da sessiz kalmamakta devletin söz konusu hususları hemen her dönemde ciddiyetle takip ettiğini göstermektedir (Işık, 2015: 66).⁸Lâlizâde Abdûlbâki (ö. 1746) de⁹ Bayramî Melâmîliği üzerindeki ağır eleştirileri ve baskıları azaltmak, kutup meselesi de dâhil bazı yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için yazdığı “Sergüzeşt”inde devletle tarikatın

⁷ Ticani Tarikatı Şeyhi Ahmet Ticani kutbun hasletlerini şöyle izah etmiştir: “Kutupluk bütün ayrıntılarına kadar âlemin tümünde Hakk’a (Allah’a) hilafeti uzmadır... Allahtan ne olursa olsun, yaratıklara her şey ancak kutbun hükmü ile ulaşır. Zerresine varıncaya kadar, âlemdeki her varlığın varlığını sürdürmesi kutbun ruhaniyeti ile olur. Kutupsuz bütün kâinat, ruhu olmayan hayaletlerden ibaret olur... Onun zevki dışında ariflerin ve evliyanın hiçbir mertebesi olmaz. Hepsinde tasarruf eden ve sahiplerine kaynaklık eden odur... Varlıkların varlıklarını sürdürmesi ancak onun sayesinde. Bu da ondan bütün kullara bir rahmettir... Âlemde var olması külli ruh için bir hayattır... Allah’ın bütün surlarına muttali kılması, bütün feyizlerini ona vermesi ve ilminin ihata ettiği her şeyi ona bildirmesidir... Hiçbir zaman Kutbu’l-Aktap ile peygamber arasında bir perde bulunmaz... Hiçbir lahza ondan gizli kalmaz.” (Aktaran: Sarmış, 1995: 185).

⁸ “Ben bu memleketin kutbu ve padişahıyım, her istediğimi servertin bana yaptırır” diyen bir zat hakkında bkz. (BOA. Y..PRK.ASK. Nr. 58/88, 23 Ra 1307/ 17 Kasım 1889); Eğin kazası ahalisinden Zamanın Kutbu adlı zat ile padişahın görüşmesi talebi hakkında bkz. (BOA. DH. EUM. VRK. Nr. 2/37, 21 Ra 1328/ 2 Nisan 1910).

⁹ Lâlizâde Abdûlbaki Efendi, III. Ahmed’in damadı ve veziri Şehit Ali Paşa’nın hocası olup kadılık ve Kazaskerlik görevleri yapmıştır. (Lâlizâde Abdûlbaki, 2001: 7-13).

çatışma noktalarından birisinin de kutup anlayışı olduğunu savunma biçimiyle göstermiştir (Lâlizade Abdülbaki, 2001: 7-13).¹⁰

Bayramî Melâmîleri'nde anlaşıldığı kadarıyla vahdet-i vücud algısı, bazen cezbeci bir yorumla hulul şekline bazen de Allah'ın âleminkendisi olduğu inancına dönüşmek suretiyle panteist bir karaktere bürünerek çok güçlü bir kutup anlayışının doğmasına zemin hazırlamış görünmektedir (Kılıç, 2003: 255; Ocak, 2013b:150-151). Nitekim Oğlan Şeyh'in idamına sebep olan hem "*Herkes Tanrıdır. Her sûretten gözüken odur...*" hem de "*Babam kutup ben ise Mehdiyim. Bize uymayanın imanı dürüst değildir...*" (Öngören, 1996: 128) gibi sözleri vahdet-i vücud ile kutup inançlarının nasıl bir birini tamamlayan ve güçlendiren bir sarmala dönüştürüldüğünü açıkça göstermektedir.

Bayramî Melâmî kaynaklarından söz konusu güçlü kutup inancının mahiyeti açıkça görülebilmektedir. Mesela, Mir'atü'l-İşk'da Pîr Ali'den ve Edirnevî Ahmet'ten Kutb-ı âfâk, Kutbu'l-aktâb, Kutb-ı âlem, Kutbu'z-zaman ve Kutb-ı devrân şeklinde söz edilmiştir (Erünsal, 2003: LV). Abdurrahman El-Askeri kutupla ilgili olarak:

Kılupdur kutb-ı âlem Rûmı mesken

Şeref virmişdür ol mülke mu'ayyen...

Dualar kim kıla efrâd u evtâd

Hususa kutb-ı âlem gavsü'l irşad (Akataran: Erünsal, 2003: LV).

Ahmedî Sârbân ise bir kutup olarak âlemi kendisine biate şöyle davet etmiştir:

Âlemi gaypten nişan menem öş

Mezharı kudretem, vücudbenim

Gül ile gül benem, gülabiyem

¹⁰ 19. yüzyılın ikinci yarısında bile Osmanlı toplumunda etkinliğini sürdürdüğü anlaşılan bu tasavvufî istilâh ile ilgili olarak Dağıstani: "Süfiler arasında kullanılan Kutub, Gavs, Umud, Ahyâr, Ebdâl, Nücebâ, Nükebâ ve Sulâha gibi adlar verilen (ricâü'l gayb) her asırda bulunmakta mıdır? Kendi memleketimizde ve bizim aramızda var mıdır? Sayıları ne kadardır?" Sorularına şu cevabı vermiştir: "Bunlar her asırda bulunur. Kutup ve gavs yalnız bir kişi, imam iki kişi, umud dört kişi, ahyâr yedi kişidir. Bûdela ise seksen kişi olup kırkı erkek, kırkı da kadındırlar. Nücebâ yetmiş kişi, nukabâ üç yüz kişidir. Sulâhanın sayıca bir sınırı olmayıp her İslâm beldesinde bulunurlar. Ebdaller büyük ve kalabalık yerlerde birer ikişer kişi bulunurlar birinin vefatı ile yerine silsile-i merâtibe göre diğerini tayin ederler... ve bu zevat kıyamete kadar aramızda bulunacaktır..." (Dağıstani, 1992: 187).

Bi zeban söylenen sözü bilürem...

Cümle ecsam içinde can menem öş

Mahzenem, maden ile kân menem öş...(Akataran: Gölpınarlı, 2013: 65).

1.4. Sıra Dışı Örgütlenme Biçimi

Tarikatlar 13. yüzyılda tekke ve zaviyeler etrafında kurumsallaşmaya başlamışlardır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin kurumsallaşmasıyla tarikatların kurumsallaşma süreci aynı tarihsel düzlemde gelişmiştir. Bir taraftan Osmanlı devletleşme-merkezileşme ve ideolojikleşme sürecinin doğal sonucu diğer taraftan ise Erdebili tekkesi etrafında yaşanan siyasi, askeri ve ideolojik çatışmaların etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi ideolojisi içerisinde yer alan Sünnî İslam, tesirini artırmış yaşama anlam ve düzen katan önemli bir unsur halini almıştır (Zubaida: 2008: 180; Akça, 2010: 33-34). Bu durumda özerk bir teşkilat, özgün bir inanç ve zihin alanını kullanan tasavvufi çevreler de resmi ideoloji dairesine alınmaya en azından onun karşısında durmamaları yolunda baskılara maruz kalmışlardır (Işık, 2015a: 100-112). Bayramî Melâmîleri bu süreçte birisi yukarıda izah edilen ontolojik ve epistemolojik inanç ve zihin dünyaları diğeri ise başka tarikatlara benzemeyen teşkilat yapıları ile devletin tepkisini çekmiş ve takibe uğramışlardır.

Merkeziyetçi devlet aygıtı bu dönemde tekkelerin kurulması için yer ve maddi imkân tahsisi, vakıf-tekke modeli, vergi muafiyeti, ordu şeyhliği, kürsü şeyhliği, duaguluk vb. uygulamalarla tekke ile devlet arasındaki mesafeleri en aza indirme gayretindeydi (Işık, 2015a: 9-68; Öngören, 1999: 12). Zira böylece devlet, bir taraftan tarikatları sosyalleştirmek ve dünyevileştirmek suretiyle sistemin içine çekmek, diğer taraftan da inanç ve zihin dünyalarını resmi ideoloji dairesine sokmak suretiyle denetlenmelerini kolaylaştırmayı amaçlamaktaydı.

Ancak Bayramî Melâmîleri bu dönemde devletin bildiği ve öngördüğü tarzda bir yapılanma içerisinde olmamışlardır. Belli tekke ve zaviyeleri olmayan (Erünsal, 2003: LIV), teşkilat ve teşrifat usul-

leri zahiren ortada bulunmayan zaten Melâmî meşrep inançlarından dolayı cehri zikre,¹¹ taca, hırkaya, posta,¹² vakfa,¹³ halktan ari yaşanmasına ve dünyalığa meyledilmesine¹⁴ karşı olan bu şahıslar, hem diğer tarikatlar hem de devlet için birer huzursuzluk kaynağı ve tehdit olarak görülmüşlerdir.¹⁵ Devletin bu durumlarda en azından erişilebilir belli bir mekânı kullanma ve dolayısıyla denetlenebilir olma, şeyh ailesini tanıma ve etrafındaki kalabalıkların sayısını ölçebilir olma gibi hususlarda kaygılı olduğu anlaşılmaktadır.

Bayramî Melâmîlerinin üç karakteristik yapısal özelliği onlara karşı şüpheyle yaklaşılmasında ön plana çıkmaktadır. Birincisi bahsedildiği üzere mekândan ari olmalarıdır (Erünsal, 2003: LIV).¹⁶ İkincisi diğer tarikatlar gibi tekke ve zaviyelere çekilmek yerine halk içinde bulunmalarıdır (Işık, 2015a: 239-240).¹⁷ Zira bu iki husus onların hem takip edilmelerini zorlaştırmış hem de halk arasında inanç ve fikirlerini hızla yaymalarına olanak sağlamıştır.¹⁸

¹¹ Sarban Ahmed zikir ve semayı ön plana çıkaran çevrelere şöyle karşılık vermektedir: sırrı cânı bilmeyüp seyr eyleyen ser-keşteler Devr ider devrân ile devrânı bilmez çandedür (Aktaran: Kayabaşı, 2010: 1127).

¹² Abdurrahman El Askeri evrâd ve ezkâra, kisveye ve riyazete karşı duran melâmet anlayışlarını şöyle ifade etmiştir: “Fi zamanına süfiyyun çoğalmışdır. Ekser suret-perest olmuşlardır. Ehl-i taklid dürlü dürlü kisveler ile devr iderler. Ekseriya suret-perest olmuşlardır ve suret uğrılarındur... Bazılar küne-i halvetde mütemekkin ve kuşe-i garlarda sakın ve mutavattın olup aç ve susuz keşf-i hayalata kapılmışlardır... ve bazı cema’at esir-i tac ve hırka ve risale sahibi olup murakkalar geyüp kisveler peyda idüp devr iderler. Her biri keşf ü keramet satup hali kale degişüp ehlu’llah menâkıbindan ve ehl-i hal kelimatından münasebet ile bir iki lafz uğrılıyup hile ve hud’a ile satup hâlâyıkı gırr iderler” (Aktaran: Erünsal, 2003: LIX).

¹³ “...Erenler vakıf etmegin yimezler. Sizler dahı yimeyesüz deyü vasiyyet iderlerdi.” (Erünsal, 2003: LIV).

¹⁴ “Mestân-ı câm-ı ‘ışk ve meczûbân-ı cezbe-i îlâhî asla hür-ı cinâna ve saltanat-ı cihana baş eğmez ve mâyl olmaz...” (Aktaran: Erünsal, 2003: LXII).

¹⁵ Melâmî yönetim mekanizması hiçbir zaman diğer tarikatlardaki gibi ayrıntılı görev dağılımını esas alan kadrolaşmaya izin vermediği Melâmîliğin yönetim piramidinin, başta tarikatı temsil eden bir “kutup” ve onun çevresindeki “kalbe bakıcı” ya da “rehber” denilen görevlilerden meydana geldiği tekke organizasyonunu esas alan geleneksel tarikatlardaki gibi şeyhlik kurumunun olmadığı kaydedilmiştir. Ancak bu anlayışın zamanla değiştiği ve 19. yüzyılda üçüncü devre Melâmîliği ile birlikte “şeyh” kavramının tarikata girdiği belirtilmiştir (Özer, 2015: 1362).

¹⁶ “Ne tekye vü hânkâha talip olurlar ve ne sevdâ-yı riyâsete râgıp olurlar. Selef-i ricâl ve kümmelîn-i selef mâl-ı vakfı kabul itmemişlerdür. Meczuplardan birine kuşe-i hânkâhı işar iderler” (Aktaran: Erünsal, 2003: LIV).

¹⁷ Abdurrahman El-Askeri bu durumu, “Sûretâ halk ile yeksân yürüyüp derûnî âteş-i ‘ışk-ıla sūzân olup sırrı pinhan ederler” şeklinde ifade etmiştir (Erünsal, 2003: LX). Burada halk içerisinde doğrudan temasın, şeyh ve dervişlerin halka nüfuzunu kolaylaştırması ve sosyal ağların daha hızlı genişlemesi gibi sonuçlarının olacağı açıktır.

¹⁸ Mesela İdris-i Muhtefî’nin kendi konağında Melâmîliğin ruhuna uygun bir örgütlenme anlayışı geliştirdiği ve Kırkçeşme’deki Peştemalcılar Hanı’nda esnaf kesimini kuşatan geniş bir zümreyi de içine alarak tarikatın şehir hayatına koklu bir şekilde nüfuz etmesini kolaylaştırdı-

Üçüncüsü ise başta tasavvufun dünyevileşmesini, zahiri önceleyen batını öteleyen bütün eylem ve söylemlerini¹⁹ bunun yanında devletin resmi ideolojisinin merkezinde duran şeriatın şekli emir ve kurallarını tenkide varan hal ve tavırlarıdır.²⁰ Nitekim 19. Yüzyılda II. Mahmut, Hatm-i Hâcegân esnasında yabancıları dışarı atarak sadece tarikat müritlerini mescitlerinde bırakan, diğer tarikatlara şiddetli bir şekilde tenkit ederek huzursuzluk yaratan Nakşi Halidîleri sürgün etmiştir (Kılıç, 2006: 106-107; Işık, 2015a: 239-240). Burada da Bayramî Melâmîlerin diğer tasavvufi cereyanlardan farklı olarak örgütsüz ancak kendince örgütlü yapıları devlet nazarında bir tehdit olarak algılanmıştır.

Bayramî Melâmîleri, mekândan arı halleri, bütün dünyevi organizasyonların değer yargılarını hiçe sayan, onların kınama ve yakıştırmalarını umursamayan davranış ve tutumları yanında bütün bu kurum ve kuralları, yaşam biçimlerini eleştiren, meşruiyetlerini sorgulayan, protesto eden tavırlarıyla merkezi otorite tarafından kaygı, korku, şüphe gibi menfi duygularla özdeşleştirilmişlerdir. Söylemleri çok cılız olduğunda bile etraflarında büyük bir eylem potansiyeli olduğu düşünülerek-doğrusu etraflarındaki kalabalıkların mahiyeti ile inanç ve fikirlerinin yaygınlık derecesi tam olarak bilinemediğinden vehimlere kapılarak-çok ağır bir şekilde cezalandırılmışlardır.

1. Osmanlı Devleti-Bayramî Melâmîliği Çatışması

Devlet ve tarikat ilişkileri sosyal ve içtimai hayatın hemen her alanını kuşatan geniş bir yelpazede gerçekleşmiştir. Bu yelpaze içerisinde-

ğı kaydedilmiştir. İdris-i Muhtefî'nin başlattığı bu örgütlenme biçimi sonunda Melâmîlik ile esnaf ideolojisi tam anlamıyla kaynaşmış ve vakıf gelirleriyle geçinen geleneksel şeyh tipinin yerine belli bir zanaat koluna mensup mutasavvıf tipolojisi İstanbul hayatında yerini aldığı belirtilmiştir (Özer, 2015: 1366). Kaldı ki bu melâmî neşve daha Hacı Bayram Veli de bile gözükmekte ve şeyh dervişlerine çalışarak geçimlerini sağlamalarını salık vermektedir: "Dervişler her kim benim namâzımı kılar ve purçağum yolar ve kîsem giyer Hak (cc) hazretleri ol kişiye cehennem odın harâm eyledi" (Hamarat, 2015: 36).

¹⁹ Bayramî Melâmî şeyhlerinden Sarban Ahmet Süfilere tepkisini şöyle ifade etmiştir: Sofî, riya vü zerk ile teşbihten sakın! Aklın var ise âdeme ol dâmü dânedir...(Aktaran: Gölpınarlı, 2013: 56).

²⁰ Mesela Ahmedî Sarban'ın riyadan bahsettiği beyitlerinde muhatapları "Süfiler ve zahitlerdir" Süfilere uyarı mahiyetinde hakikate davet ederken zahitlere karşı biraz daha serttir (Kayabaşı, 2010: 1137).

de zaman zaman siyasi konularda devletle tarikatın uzlaşmak ya da çatışmak durumunda kaldığı hadiseler de yaşanmıştır. Devletle tarikatı aynı tarihsel mekân ve ortamda birleştiren süreçlere rağmen, devleti tarikat karşısında çaresiz bırakan, korkutan ve kaygılandıran bir tehdit olarak algılamasına sebep olan yukarıda izahı yapılan hususlardan başka önemli başka meseleler de vardır. İşte burada söz konusu bu hususlar üzerinden Osmanlı Devleti ile Bayramî Melâmîlerin çatışma alanlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Söz konusu çatışma alanlarından birisi, şeyhin tartışmasız dini ve dünyevi bir lider olarak bütün saygınlıkları ve coşkun bağlılık duygularını şahsında toplaması,²¹ başka bir deyişle ihvan topluluğu için şeyhe-Bayramî Melâmîleri için kutba-biatin devlete/sultana olandan çok daha öncelikli ve güçlü olmasıdır (Işık, 2015a; 102).²² Şeyh, müritleri için hem bu dünyada hem de ahiret hayatında hakikati ve sonsuz kurtuluş yolunu gösteren tek amil, tek rol modelidir. O paslanan gönüllerin cilasıdır (Eraydın, 2012: 117). Bu nedenle müritler emirlerine kesinlikle uymalı, sonsuz bir sadakatle kendisine bağlanmalıdır. Çünkü şeyh, manevi simyanın üstadı, bir hikmet denizidir (Schimmel, 2012: 252). O halde mürit, kendi cüzi aklı ile oluşan iradesinden tümüyle sıyrılmalı peygamberin bütün faziletleri kendisinde görünen ve kendisine çıktığı bu ulvi yolda kılavuzluk edecek olan şeyhine sonsuz bir sadakatle, sorgulamaksızın teslim olmalıdır (Schimmel, 2012: 252). Müritler, tarikatı zahiri, batınî karakter taşıyan teşkilatın merkezinde yer alan şeyhi,

²¹ Nitekim Menâkıblarda Şeyhler'den bahsederken kullanılan onca azametli saygı ve övgü ifadesine rağmen zamanın en kudretli sultanlar hakkındaki sıradan nitelemeler bile tarikatların devlete ve sultana bakış açısını göstermesi açısından önemlidir. Mesela Demir Baba Velayetnamesinde şeyhler ve Babalardan bahsedilirken kullanılan Sultan, Kutb, Kaddesa'llahüsırrahü'l-aziz, Kutbü'l âlem vb. birçok saygı ve övgü ve takdis edici sıfattan sonra dönemin cihan hükümdarı olan ve sözü edilen Bektaşî Babalarıyla da çok iyi ilişkiler tesis ettiği anlaşılan Kanun-i sultan Süleyman için "...âli Osman'dan bir padişah geldi, nâmı Sultan Süleyman dirlirdi..." şeklindeki basit taltiften uzak niteleme gözden kaçmamaktadır. (Demir Baba, 2011: 40). Şeyhe itaat ve bağlılık tasavvufi bir adâb olarak kabul edilir (Sülemî, 1981: 56; Kuşeyrî, 1991: 511-513).

²² Mensching bu durumu sosyolojik olarak şöyle analiz etmektedir: "...Birçok hallerde İslâmiyet; sadece mahallî "veli" kültü ile temsil edilmiştir... Bir tarikata aidiyet, hem bu dünya da hem de öbür dünya da birtakım inayetleri elde etmenin güçlü bir vasıtası olarak telakki edilmiştir. Tarikat mensupları İslami halk inancında, muskalarla, şefaatlerle ve birtakım formüllerle mukayese edilemeyen bir etki sunan bir bereket gücüne sahip olmaktadır" (Mensching, 2012: 160).

her türlü siyasi, askerî, toplumsal kin, garez ve saldırılardan korumak, bu yolda onun için ya da onunla birlikte can vermek kolektif sorumluluğuna sahiptir (Işık, 2015a: 102). Bu nedenle tarih zaman zaman şeyhleriyle birlikte hakikat davası uğruna baş vermek hususunda zerre kadar tereddüt göstermeden ölüme yürüyen şeyh ve derviş topluluklarına şahit olmuştur.

Mesela, Oğlan Şeyh İsmail-i Ma'sukî Aksaray'dan ayrılarak İstanbul'a gelmekle tarikatı ilk kez kırsal alandan şehre taşımış, Aya-sofya ve Bayezid gibi payitahtın iki önemli selatin camiinde vaazlar vermiş, kendisine coşkuyla bağlanan bir mürit taifesini etrafında toplamayı başarmıştı (Ocak, 2013b: 325; Erünsal, 2003: XL). Kutup gibi güçlü bir dinî ve mistik paye ile ortaya çıkan Oğlan Şeyh, gençliği ve tecrübesizliğinin de etkisiyle fütursuzca melâmî geleneğin protestocu, vahdet-i vücudçu algılarını içeren cezbeli, coşkun vaazları nedeniyle yer yer zındık, mülhîd olarak anılmış ve nihayet bu suçlamalarla kendisini mahkeme önünde bulmuştur (Ocak, 2013b: 326-327; Erünsal, 2003: XLIII; Öngören, 1996: 127-129).²³ Sözleri halkı infial edecek derecede rahatsızlık verdiği için şikâyetlere maruz kaldığı belirtilen Oğlan Şeyh ilhad suçundan idama mahkûm edilirken dervişleri de gözünü kırpmadan şeyhleri ile birlikte ölüme yürümüş ve hükümden paylarına düşen bedeli canlarıyla ödemişlerdir. Burada düşünülmesi gereken asıl mesele sürekli gençliği, tecrübesizliğinden kaynaklı pervasızlığı, ehil olmaması gibi hasletleri ileri sürülen Oğlan Şeyh'in (Erünsal, 2003: XLIII; Ocak, 2013b: 330-331) kendisine ölüme kadar eşlik edecek bir mürit topluluğunu nasıl bir aşk ve cezbe ile yoğurarak var ettiğiidir. Nihayetinde bu durum Bayaramî Melâmî gelenekte yer alan şeyhlerin, kesin kurtuluş için mutlak rehber olma özelliği taşıyan kutup-mehdi karakterlerini taşımalarıyla ilgili olmalıdır. Nitekim Ahmedi Sârbân bu durumu şöyle izah etmiştir:

Canü dilden yine sen padişehin bendesiyüz;

Boynumuz kılca beyim, kâkülün efkendesiyüz...(Gölpınarlı, 2013: 57).

²³ Oğlan Şeyh'in şeriata aykırı olarak söylediği iddia edilen beyanları için bkz. (Ocak, 2013b: 338; Öngören, 1996: 127-129).

Yine Ahmedi Sârbân'a ait olan başka dizelerde de melâmet yolunun ne kadar meşakkatli bir yol olduğu, bu zorluklara göğüs germenin Taif'te aynı şiddete maruz kalan Hz. Muhammed'in kaderini paylaşmanın yüceliğine kendilerini ulaştıracağı şöyle ifade edilmiştir.

Başum seng-i melamet yaşdanupdur

Olupdurp isterüm hâk-ı mezellet

Fenâ şoragın bister idüp

Melâmet sengini sen eyle bâlin (Aktaran: Kayabaşı, 2010: 1128)

Devletle yaşanan çatışma alanlarından birisi de yukarıda da izah edildiği üzere şeyhin dünyadan elini eteğini çekmiş mistik bir şahsiyet görüntüsü altında ne zaman alevleneceği hiç belli olmayan, birtakım dinî, mistik yetilerle donatılmış bulunması (mehdi, kutub vb.) dır. Yani köşesine çekilmiş ancak her geçen gün toplum içerisinde sosyal ağlarını genişleten şöhret ve nüfuz sahibi olan şeyhin şu an için iddiasız ama her an iddiada bulunabilecek bir potansiyel taşımasıdır (Işık, 2015a: 102). Devlet ricali, tasavvufi çevrelere karşı hele hele Bayramî Melâmîlerinde olduğu gibi hem yapısal hem de inançsal ve zihinsel olarak problemlili gördüğü dini zümrelere karşı daha temkinli davranmak durumunda kalmıştır.

Mesela Bayramî Melâmîlerin-devletle karşı karşıya gelmesinde zincirin ilk halkası olarak görülen Bünyâmin Ayâşî (ö. 1520)'nin her ne kadar Ocak'ın iddia ettiği gibi bir mehdilik iddiasında bulunduğuna dair elimizde kesin bir delil olmasa bile Melâmîliğin sosyal ve kamusal düzeni rahatsız eden güçlü muhalif unsurlarını üzerinde taşıdığı için hüküm giydiğini söyleyebiliriz. Nitekim halifesi Pîr 'Aliyy-i Aksarâyî (ö 1258) hakkında şeriata muhalif eylem ve söylemleri hatta mehdilik iddiası nedeniyle tahkikat açıldığı ve nihayet Ocak'ın da belirttiği üzere şeyhin idam edildiği anlaşılmaktadır (Ocak 2013b: 320-321; Şahin, 1992: 491). Sonraki dönemlerde Bayramî Melâmî kutuplarından olacak olan Hüsâmeddin-i Ankaravî'de melâmî meşrep söylemleri ve etrafındaki müritleri ile dikkat çekerek, resmi ideolojinin radarlarına takılmış ve şariat kılcından boynunu kurtaramamıştır (Ocak, 2013b: 324; Gölpınarlı,

2013: 71). Yaşanan bu tür acı tecrübeler Bayramî Melâmî kutuplarını yer yer temkinli olmaya müritlerine de bu yollu telkinlerde bulunmaya yöneltmiştir. Mesela Geleneğin önemli isimlerinden olan Beşir Ağa, müritlerine şeriata uymak hususunda hassas olmalarını ve devir hakkında ulu orta konuşmamalarını salık verirken yine Sarı Abdullah (Kılıç, 2003: 257-258) ve Gaybî de iddialı söylem ve eylemlerden kaçınılması hususunda uyarılarda bulunmuşlardır:

“Zâhirleri ile âdâb-ı şeriata riâyet ve bâtınları ile âdâb-ı hakîkate himâyet üzere olalar. Hemen esrâr-ı hakîkatten bir şemme istişâm eylemekle iddiâ-yı firâvniyyet eyleyipnâ-puhte ve ham kalmayalar.”(Aktaran: Tek, 2009: 118).

Diğer taraftan Bayramî Melâmî kaynakların Bünyamin-i Ayâşî ile Rodos’un fethi, Pîr ‘Aliyy-i Aksarâyî ile Kanuni Sultan Süleyman arasında ilişki kurma çabaları ise tarihi ve kronolojik gerçeklere uymamaktadır. Bu tür eserlerin karakteristik özelliği, şeyhleri ile siyasi otorite arasında ilişkiler kurmak suretiyle onları yüceltme ya da burada olduğu gibi problemleri durumlarda da onları meşrulaştırma girişimleri taşımaları olup bu hadiselerde aynı çerçevede değerlendirilebilir (Şahin, 1992: 491; Gölpınarlı, 2013: 43-44).

Burada dikkat edilmesi gereken bir hususta kutupların doğrudan Mehdîlik iddiasında bulunup bulunmadıkları meselesine gereğinden fazla takınılmasıdır. Zira meseleye devlet zaviyesinden bakıldığında bu dönemde giderek belirginleşen resmi ideoloji ve onun merkezine yerleştirildiği görülen Sünnî Hanefî İslam’a muhalefetin daha Mehdîliğe varmadan düşük profilli muhalif söylem ve eylemleri de çok sert bir şekilde cezalandırdığı gözlerden kaçırılmamalıdır. Nitekim dini, siyasi ve şahsi problemlerle idam edilen Molla Lûtfî (ö. 1494) (Özen, 2001: 17-62), Hz. İsa’yı Hz. Muhammed’den üstün gören bir inanç sistemini propaganda etmekle mahkûm edilen Molla Kâbız (ö. 1527) (Üzüm, 2005: 254) gibi ulema çevreleri dahi bu dönemin söz konusu hassasiyetlerinden en ağır şekilde nasiplerini almışlardır. Hatta devlet söz konusu kıyımlardan sonra bile teyakkuz halinde kalmaya ve tedbiri elden bırakmamaya gayret göstermiştir ki bu durum söz konusu

dönemin şartları içerisinde bu tür hareketlerin doğrudan devletin egemenlik ve hükümranlılık alanını tehdit eden, bütün bir kamu düzenini hedef alan hadiseler olarak algıladığını göstermektedir. Mesela Şeyh Oğlan İsmail-i Ma'sukî'nin idamı hadisesinden sonra 1559 Tarihli Üsküdar kadısına gönderilen bir hükümde Oğlan Şeyh'in babasının müritlerinden bir kişinin Şeyh namına kasaba etrafındaki köyleri gezerek taraftar topladığı kaydedilmiştir. Şer'i şerife aykırı davranan bu adam ve etrafına toplanan müritlerin kayıt altına alınarak merkeze gönderilmelerinin istenmesi Şeyh Oğlan hadisesine benzer bir olayın yaşanabilme ihtimaline karşılık devletin teyakkuz halinde olduğunu göstermektedir. (BOA. MD. 3, 1993: Hük. 879. 6 R 967/ 2. Mart1560).

Sorun yaratan çatışma alanlarından diğer bir husus da tarikat topluluğunun (ihvanın) şeyh ve tarikatın teşkilat ve teşrifat usulleri etrafında çok güçlü bağlarla birbirlerine kenetlenmiş olmaları ve böylece Müslüman toplumun oluşturduğu büyük dinî topluluğun yani ümmetin içinde bulunmaları ancak birçok yönüyle ondan ayrılmalarıdır. Bu durum tebaa arasında dini yorumlama biçimi, siyasi ve politik görüş ve tutumlar açısından bir bölünmüşlüğe de zaman zaman zemin hazırlamıştır (Işık, 2015a: 102). Nihayet Baba İshak, Şeyh Bedreddin ve Erdebîli tarikatı isyanlarının bu sosyo-politik parçalanmışlık düzleminden beslenerek ortaya çıktığı söylenebilir. Bu tecrübeler Osmanlı Devleti için sürekli oradan oraya akan ve kontrol edilemeyecek kadar çeşitli dini ve kültürel öğretiler yayan tarikatların, özellikle de Bayramî Melâmîleri gibi kırsal kesimde merkezi idarenin ve resmi ideoloji denetçilerinin gözünden ırak yerlerde olan tasavvufi çevrelerin yer yer bir problem olarak algılanmalarına neden olmuştur (Işık, 2015a: 102). Nihayetinde yukarıda bahsedilen Şeyh Oğlan'dan sonra kırsal alanda bazı köyler ve beldelerde onun namına derviş toplayan şahısların kovuşturulması bu kabildendir. Çünkü derviş grubunun kalabalıklığı ile şeyhin ve hareketinin tehdit niteliği arasında güçlü bir bağ kurulmuştur.²⁴ Bu hususta en dikkat çekici örnek ise Bayramî

²⁴Devlet açısından merkezden uzak köy ve beldelerde başına binlerce insanı toplayabilecek

Melâmî gelenekte bir dönüm noktası olarak kabul edilen ve kendisinden sonra harekete ismi dahi verilecek olan Hamza Bâlî'dir (Özer, 2015: 1366). Bir ümmi olduğu belirtilen ancak güçlü cezbesi, özellikle kırsal kesimde cahil halk arasında, meyhanelerde vs. Melâmî neşvesini propaganda ediş biçimi ile kısa sürede etrafında kalabalık kitleler oluşturmuştur. Diğer taraftan onun saraydan, devlet ricalinden ve yeniçerilerden çok sayıda mensubu olması bu denli geniş sosyal ağlara ulaşabilen güçlü karizmatik mistik kişiliği devleti ürkütmüş ve sonuçta şeyhin idamına kadar varacak olan soruşturma ve kovuşturmalar yapılmış, İstanbul'a getirilmek suretiyle mahkeme edilerek hakkından gelinmiştir (Azamat, 1997: 504, Ocak, 2013b: 345-346).

Burada da devletin resmi ideolojiden yana olan kaygı, korku ve şüpheleri açıkça kendisini göstermektedir. Atâyî'ye göre kendilerini Hamza Bâlî'ye nispet eden müritler Bosna'da birtakım saf ve cahil insanları tarikat ve hakikat adına yoldan çıkarmışlar ve bölgede karışıklık çıkmasına yol açmışlardır (Aktaran: Ocak, 2013b, 346; Özer, 2015: 1366). Bu hareketlerinde kamu düzenini bozan şeyin Hamza Bâlî etrafında toplanan ve toplumun geri kalanından ayrılan ihvan grubunun geri dönerek o toplumu kendi yorumlarınca dine ve hakikate davet etmek suretiyle hizaya getirme düşüncesinin olduğu açıkça görülebilmektedir. Yine Bayramî Melâmî geleneğin önemli isimlerinden birisi olan Sütçü Beşir Ağa da La'lizâdeye göre gerek müritlerinin çokluğu gerekse memle-

kadar karizmatik bir lider ve örgütlü bir teşkilâtın varlığı korku ve kaygıya neden olmuş söz konusu bu tarikat hangi çevreden olduğuna bakılmaksızın bir egemenlik problemi olarak algılanmıştır. Nitekim Sivrihisar'a gelen ve hakkında yapılan tahkikat sonucunda bölgede üç-dört bin mürit edinen Dağıstanlı Nakşbendî Şeyh Ahmed Efendi'ye ahalinin yoğun bir ilgi gösterdiğinin anlaşıldığı, zabıta nezaretinde tutulan şeyh ile ilgili bir takım önlemlerin alınması hususlarını içeren bir kayıt bu durumu açıkça göstermektedir (BOA, DH. MKT. 1380/37, 26 S 1304/ 24 Kasım 1886; Işık, 2015: 107-108). Bir başka olayda ise Konya'da Tarikatçı Hacı Said Kapıcıoğlu'nun Konyalıları kışkırtmak için Başare köyünde oturup havaların açılmasını beklediği, Bozok Mutasarrıfı Cabbarzade Süleyman Bey'in iki bin asker göndermesinin iyi olacağı kaydedilmiştir (BOA, HAT. 80/3353, 27 Za 1218/M. 9 Mart 1804). Bu denli büyük bir askeri tedbirin talep edilmesi tehdidin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir (Işık, 2015: 107-108). Başka bir hadisede ise Siverek kazasının Gülpınar köyünde bulunan Tarikat-ı Nakşbendî'ye mensubu Şeyh Haluk'un Kürtlerden ve diğer insanlardan beş altı bin insanı başına toplayıp mürit yapmış bu durum sakıncalı, kaygı ve korku verici görülerek şeyh tedbir için Hicaz'a sürgün edilmiştir (BOA, DH. MKT. 1698/50, 22 C 1307/M. 14 Ocak 1890; Işık, 2015: 107-108).

keti Aranvutluk'tan gelen çoğu Hurûfî hemşerisinin onu ziyareti nedeniyle resmi ideolojinin radarlarına takılmıştır (Aktaran: Ocak, 2013b: 358). Yani Beşir Ağa hem Melâmî meşrep eylem ve söylemlerinde ileri gitmesi hem de resmi ideolojinin tasvip etmediği diğer gruplarla olan ilişkisi nedeniyle mahkûm edilmiştir.

Bütün bu infial yaratan gelişmeler karşısında Bayramî Melâmîlerin kendilerini temelde iki şekilde savundukları görülmektedir. Bunlardan birincisi Gizlenme, başka bir deyişle geri çekilerek mücadele etmedir. Üst üste verilen ağır kayıplar sonucu Bayramî Melâmîliği yer altına inmek ve mücadelesini gizlilikle yürütmek zorunda kalmıştır. Şeyh Hasan-ı Kabâdûz ile hareket devlet ile karşı karşıya gelmemek için özel bir çaba sarf etmiş gizlilik adeta bir politika olarak benimsenmiş görünmektedir (Ocak, 2013b: 363; Özer, 2015: 1366). Bu şahsın yerine geçen İdrîs-i Muhtefî (ö. 1615) ile birlikte bu gizlilik daha da esaslı bir hal almıştır. “Muhtefî” lakabıyla tanınan bu zat, İstanbul'da cezbeli vaazlarıyla halkın kafasını karıştırdığı, gizem ve gizliliği gibi sebeplerle hakkında zındık ve mühlid olduğu şeklinde söylentiler çıkmıştır. Bu şahsın, aslında mahallesinde çok sevilip, saygı ve hürmet gösterilen Hacı Ali Bey olduğunun hiç bir zaman anlaşılamadığı kaydedilmiştir (Azamat, 2000: 490; Ocak, 2013b: 365; Özer 2015: 1366).

Bayramî Melâmîlerin ikinci savunma biçimi ise şeriata karşı şeriat politikasıydı. Zira bu hamlenin hem hali hazırda hareketin içinde bulunan çevreleri devletin şiddetli takibinden korumak hem de tarihin kurban verdiği büyük şahsiyetleri savunmak gibi bir amacının olduğu söylenebilir. Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö.1065/1654) sayesinde Bayrâmî-Melâmî anlayışını benimseyen Gaybî adeta savunma refleksleriyle kaleme aldığı risalesinde “*Fukarâmızdan geçinir nice cehele-i rezele ve dervişânımızdan görünürnice hazele-i batale*” dediği bazı kişilerin yanlış yorumlamalarla, şeriata muhalif bir takım inanç ve davranışlar sergilediklerini kaydetmiştir (Aktaran: Tek, 2009: 211; Kılıç, 2003: 257). Daha da ileri giden Gaybî kendisine ve Bayramî Melâmîlerine atfedilen şeriata aykırılık meselesini reddetmiş Bayrâmî Melâmîleri'nin, zâhiren ve bâtinen Ehl-i Sünnet inan-

cına bağlı kaldıklarını, aynı zamanda Fırka-i nâciyenin en yüksek şubelerini oluşturduklarını kaydetmiştir (Aktaran: Tek, 2009: 213). Yine ona göre Melâmet yoluna giren talip her şeyden önce temel akait bilgilerini öğrenmeli, haram ve helâl ile ilgili konuları bilmeli ve bunlara uymalıdır (Tek, 2009: 214).

Abdurrahman El-Askeri de tarikata kutupluk yapmış büyük pirlerin şeriata bağlı olduklarını izah etme gayreti içerisinde. Onun böylece şeriata aykırı eylem ve söylemleri nedeniyle zamanında idam edilen hapse atılan büyüklerini savunmaya çalıştığını görmek güç değildir:

*Şeriatden ‘udul iderse ol cân
Muhakkakdur irüpdür kahr-ı sübhân...
Şeriat üzre sâlik oldı aktâb*

Rizây-ı Hak şeriat didi aktâb (Aktaran: Erünsal, 2003: XXV).

Abdurrahman El-Askeri’nin bir diğer gayesinin de güçlü şeriat vurgusu ile tarikatın etrafındaki sosyal ağlara, müritlere öğütler vererek onları korumaya çalışmak olduğu anlaşılmaktadır:

“Derviş kendüi idrâk itmek gerekdür ne dayirededür. Fiili kavli harekâtı, sekenâtı şeriata tarikata muvafık mıdır degilmüdü görmek gerek. Şeriat mîzâmında, tarikat, hakikat kefesinde tartılıp görülmek gerekdür hâli malum ola.” (Aktaran: Erünsal, 2003: XXVI)

Sözlerden anlaşılacağı üzere El-Askeri, dosta düşmana, devlet otoritesine Bayramî Melamî kutuplarının şeriata uyduklarını, dervişlerinin de şeriata göre tartılıp buna göre değerlendirildiklerini ilan etmiş olmaktadır. Bir adım daha ileri giden El-Askeri, ilhada bulaştığı kabul gören genç Şeyh Oğlan’ı savunmamaktadır. Hatta onu ağır bir şekilde eleştirerek adeta Bayramî Melâmîlerini takip eden güç odaklarına aslında bizim inanç ve zihin dünyamız bu değildir demeye getirerek koruma kalkanına suçlu olandan uzak kalınmasını salık vererek yeni bir yol daha eklemektedir.²⁵

²⁵“Erenler şer’den taşra olanlar bizden degıldür didiler... Şer’den taşra olanı iki gözünün birisi dahı olsa çıkarurın. Tarikime ilhâd karışduğun istemezsin diyi buyururlar idi. Fi’l-hakika itdiler. Gözünün birin çıkardı.” (Aktaran: Erünsal, 2003: XXVI). Oğlundan farklıca bir sonu olmadığı anlaşılan Pir Ali’nin ağzından yapılan bu şeriata bağlılık vurgusu El-Askeri’nin, Oğlan Şeyh’e olan şahsi muhalefeti ve tarikatı düşürdüğü zor durumla ilgili keskin ön yargıları nedeniyle olmalıdır.

Bayramî Melâmîlerin önde gelenlerinden İbrahim Efendi'de El-Askerî'nin izlediği yolu takip etmekte ve güçlü şeriat vurgusu yapmayı sürdürmektedir:

Evveli şer' ile bilmekdür seni

Eylemekdür şer'emahkûm bu teni (Kılıç, 2003: 257).

Sonuç

Bayramî Melâmî hareketinin ortaya çıkıp yaygınlaşmaya başladığı dönem Osmanlı merkezi devlet aygıtının bütün güç ve ihtişamı ile ortaya çıktığı zamana rastlamıştır. İmparatorluğun resmi ideolojisi içerisinde Sünnî Hanefî İslam güçlü ve etkin bir konuma ulaşmış bu durum o ana kadar Osmanlı coğrafyasında devlet açısından problemlili görünmeyen inanç gruplarını sorunlu bir hale sokmuştur. Erdebili/Safevi şeyhleriyle yaşanan dini, siyasi, askeri ve ekonomik sorunlar söz konusu resmi ideolojinin sinir uçlarını daha da hassaslaştırmış bu durum devletin tarihinde o ana kadar görülmeyen inanç gruplarına karşı daha sert ve daha katı müdahalelere yol açmıştır.

Sınırları belirsiz olan coşkun vahdeti vücut algılarıyla, kırsal kesimde şeriatın yani resmi ideoloji çarklarının en naif olduğu yerden yükselen Bayramî Melâmîliği giderek merkezi bir teşkilata bürünme çabası içerisinde olan Osmanlı devleti için söz konusu vizyonun önündeki önemli engellerden birisi olarak görülmüştür. Tarikatların uzun soluklu siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel hamlelerle bizzat devlet eliyle ve konjonktürün de desteğiyle kırsal alandan şehirlere, beldelere doğru kaydığı ve yaygınlaştırıldığı, sosyalleştirilip, dünyevileştirildiği tarihsel bir düzlemde mekândan ari, örgütsüz hal ve tavırlarıyla bu büyük dönüşümün dışında kalmakta ısrar eden Bayramî Melâmîliği devletle çatışmak durumunda kalmıştır. Özellikle taşrada Müslüman ahalinin itikadını bozdukları; diğer tasavvufi cereyanları, mevcut siyasi ve içtimai düzeni hedef alan melâmi meşrep protestocu tavırları; devletle özdeşleşen Sünnî Hanefî kurallar ve kurumlara yönelen muhalif tutumları ile merkezi otoriteye olan bağlılığı azaltacakları; sosyal ve içtimai

hayatta bölünmelere yol açacakları düşünülerek devletin takibine uğramışlardır. Diğer taraftan Bayramî Melâmileri şeyhlerini yaşamın merkezine koyan Kutub-Mehdi inançlarının Şeyh Bedreddin ve Erdebili Şeyhlerinde olduğu gibi siyasi ve askeri problemlere yol açabileceği; pirlerinin Erdebili tekkesine varan tarihsel kökleri, Hurûfî çevrelerle ilişkilendirilmeleri gibi sebeplerle de hem kamu düzeni hem de resmi ideoloji açısından bir tehdit olarak değerlendirilmişlerdir.

Kaynakça

- BOA. DH. EUM. VRK. Nr. 2/37.
 BOA, DH. MKT. 1380/37; 1698/50.
 BOA, HAT. 80/3353.
 BOA. Y..PRK.ASK. Nr. 58/88.
 BOA (1993). MD. 3 (966–968 / 1558–1560), (Haz. Nezihi Aykut, Vd.), Yay. Nr. 12, Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi I, Ankara.
 Akça, Gürsoy (2010). *Osmanlı Devletinde Bilgi Ve İktidar*, Konya: Palet Yayınları.
 Akhisarlı Şeyh Îsâ Menâkıbnâmesi (2003). (Haz. Sezai Küçük - Ramazan Muslu), Sakarya: Aşyan Yayınları.
 Azamat, Nihat (2004). “Melâmiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29, İstanbul, ss. 25–29.
 ----- (2000). “İdris-i Muhtefî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 21, İstanbul, ss. 489–491
 ----- (1997). “Hamza Bâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 15, ss. 503–505.
 -----, (1996). “Hacı Bayrâm-ı Veli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 14, İstanbul, ss. 442–447
 Balıver, Michel (2000). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, (Çev. Ela Güntekin), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
 Bilgin, Vejdi (2003). *Fakih ve Toplum-Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh-*, İstanbul: İz Yayınları.
 Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
 Corbin, Henry (2013). *Bir’le Bir Olmak İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, (Çev. Zeynep Oktay), İstanbul: Pinhan Yayınları.
 Çubukçu, İbrahim Agah (1982). “Melamilik Hakkında Gözlemler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı 5, s. 73.

- Demir Baba (2011). *Velâyetnâmesi*, (Haz. Filiz Kılıç - Tuncay Bülbül), Ankara: Grafik Yayınları.
- Eraydın, Selçuk (2012). *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay.
- Erünsal, İsmail E. (2003). *XV-XVI. Asır Bayrami Melamiliğinin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'atü'l-Işkî*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökbulut, Süleyman (2012). "Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, Çorum, sayı: 22, ss. 253-280.
- Gölpınarlı, Abdulkaki (2013). *Melâmilik ve Melâmîler*, İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Hamrat, Zehra (2015). *Bayramiye Tarikatı Menakıbı-Hacı Bayram Veli ve Halifeleri-*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Hücvirî (2010). *Keşfu'l Mahcûb(Hakikat Bilgisi)*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay.
- İşık, Zekeriya (2015a). *Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, Konya: Çizgi Yayınları.
- , (2015b). "Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkileri", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yakınçağ Bilim Dalı, Doktora Tezi, Konya.
- Izutsu, Toshihiko (2010). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ramazan Ertürk), İstanbul: Anka Yayınları.
- Kara, Mustafa (2012). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kayabaşı, Bekir (2010). "Sârbân Ahmed Dîvânı'nda Melâmîlik", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 5/1 Winter, ss. 1123-1146.
- Kılıç, Rüya (2006). "Osmanlı Devletinde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış: Halidi Sürgünleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 7/17, ss. 103-119.
- , (2003). "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzaviler" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, Sayı 10, ss. 251-272.
- Lâlizade Abdulkaki (2001). *Aşka Ve Aşıklara Dair / Melami Büyüklere- Sergüzeşt*, (Haz. Tahir Hafızlıoğlu), İstanbul: Furkan Yayınları.
- Menekşe, Ömer (2014). *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, Ankara: Sistem Ofset Yayınları.
- Mensching, Gustav (2012). *Din Sosyolojisi*, Konya: Literatürk Yayınları.
- Molla Camî (2011). *Evliya Menkıbeleri (Nefahat'ül Üns Min Hadarât'il Kudüs/Mu-*

- kaddes Makamlardan Huzur Sesleri*), (Haz. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul: Huzur Yayınevi,
- Ocak, Ahmet Yaşar (2013a). *Alevi Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- , (2013b). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ömer Ziyâeddin Dağıstanî (1989/1992). *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fatvâlar*, (Çev. İrfan Gündüz - Yakup Çiçek), İstanbul: Seha Neşriyat Yay.
- Öngören, Reşat (1999). "Osmanlı'da Süfîlerin Farklı Toplum Kesimleri ile İlişki Tarzları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, ss. 9-22.
- , (1996). "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Döneminde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İlam Araştırma Dergisi*, c. 1, s. 1, ss. 123-140.
- Öz, Mustafa (2012). *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özen, Şükrü (2001). "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhlılığı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, ss. 17-62.
- Özer, Zübeyde (2015). "Sarı Abdullah Efendi'nin Cevheretü'l-Bidâye Ve Dürretü'n-Nihâye Adlı Eserinde Bayramî-Melâmîler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*, Cilt: 8 Sayı: 41 Volume: 8 Issue: 41, Aralık 2015 December.
- Sarmış, İbrahim (1995) *Teorik Ve Pratik Açından Tasavvuf Ve İslam*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Schimmel, Annemarie (2012) *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Şahin, Haşim (2007). "Ömer Dede Sikkini", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul, ss. 55-56.
- (2009). "SOMUNCU BABA", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 37, İstanbul, ss. 377-378.
- Şahin, Kâmil (1992). "Bünyâmin Ayâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul, s. 491.
- Üzüm, İlyas (2005). Molla Kâbız" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 30, İstanbul, s. 255.
- Zubaida, Sami (2008). *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları.

BAYRÂMÎ-MELÂMÎ GELENEKTE “İNSÂN-I KÂMİL” KAVRAMI VE “HALİFE” OLGUSU

İnsân-ı Kâmil (Perfect Human Being) Notion and Halife (Caliph)

Fact of Bayrâmî-Melâmî Tradition



ZELİHA ÖTELEŞ

Özet

Tasavvuf'un tarikatlar dönemi ile birlikte, tarikat pirlerinin halife veya halifeler bıraktığı bir gerçektir. Bayrâmî-Melâmî gelenekte hilâfet verme âdeti bulunmaması, bu gelenek içinde “insân-ı kâmil” kavramının nasıl tasavvur edildiği sorusuna cevap aramayı gerektirmektedir. Bayrâmî-Melâmî gelenekte “insân-ı kâmil”, bütün tasavvufî neşveleri temsil eden ve vahdet sırlarının bütün kemâlâtıyla tecellî ettiği kimsedir. İnsân-ı kâmilin hakîkati sâdece bir kişide tecellî eder ve gerçek “halife” de o kimsedir.

Bayrâmî-Melâmî neşveye sâhip Sarı Abdullah Efendi (ö. 1211/1797)'nin seyr u sülûke dair 105 beyitlik “Meslekü'l-uşşâk” adlı kasîdesi, “halife”nin –ki bu insân-ı kâmil olan kimsedir– taşıması gereken husûsiyetlere işâret etmektedir. Bu çalışma, “Meslekü'l-uşşâk” kasîdesi ve bu kasîdeye La'lizâde Abdülbâki (ö. 1159/1746) tarafında “Hediyetü'l-müştâk” ismi ile yapılan şerh çerçevesinde Bayrâmî-Melâmî gelenekte “insân-ı kâmil ve halife” kavramlarına yer vermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu metinler ile ilintili diğer görüşlerin bir araya getirilmesi, bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır.

Bu tebliğ, tasavvufî akımların tamamında müşterek gâye olan “insân-ı kâmil” kavramının, Bayrâmî-Melâmî gelenekte nasıl tasavvur edildiği sorusuna cevap aramak gâyesini taşımaktadır. Bu minvalde, Bayrâmî-Melâmî gelenekte “halife” olarak isimlendirilen kimselerin taşıması zarûret arz eden hususların neler olduğu sorusuna cevap vermek üzere, derleyici bir çalışma ortaya çıkması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bayrâmî-Melâmî Gelenek, Halife, İnsân-ı kâmil, Sarı Abdullah Efendi.

Abstract

One thing is certain that along with the Sufism's sect period, sect leadershand down to a caliph or caliphs. SinceBayrâmî-Melâmîtraditiondoesn't have caliph custom,its necessitate to answerquestion of how“İnsân-ı Kâmil” notionrealizedand adop-

ted by this tradition. Bayrâmî-Melâmîtradition regard “İnsân-ı Kâmil” as person who represents all Sufism joy and reveal unity mysteries with its whole virtue.

Bayrâmî-Melâmîmember Sarı Abdullah Efendi’s (d. 1211/1797) eulogy which is about spiritual journey and consist of 105 verses, “Meslekü’l-uşşak” refers to the specialty that must be carried by caliph whom “İnsân-ı Kâmil” person. This study, aims to mention “İnsân-ı Kâmil and Caliph” terms in Bayrâmî-Melâmîtradition within the scope of “Meslekü’l-uşşak” and its paraphrase named as “Hidayetü’l-müştak” which was written by La’lîzâde Abdülbâki (d. 1159/1746). Besides, bringing together the remarks about these texts forms the basis of this study.

This paper aims to look for an answer how “İnsân-ı Kâmil” notion, which is common goal of whole Sufism movements, is realized in Bayrâmî-Melâmîtradition. In this way, it is intended for a compiler study-by answering the question of what specialty that must be carried by caliph “Halife” in Bayrâmî-Melâmîtradition.

Keywords: Bayrâmî-MelâmîTradition, Halife, İnsân-ı Kâmil, Sarı Abdullah Efendi.

Giriş

Bu çalışmada, Bayrâmî-Melâmî Geleneğin önemli isimlerinden Sarı Abdullah Efendi (ö. 1661)’nin 105 beyitlik *Meslekü’l-Uşşak* isimli kasidesi ile Lâ’lîzâde Abdülbâki Efendi’nin bu kasideye yazdığı şerh kapsamında “İnsân-ı Kâmil” kavramı ve “Halifelik” olgusu üzerine bazı mütalaalarda bulunulacaktır.

Meslekü’l-Uşşak Şerhi olarak bilinen eserin tam adı *Hediyetü’l-Müştak fî şerhi Mesleki’l-Uşşak*’tır. Eserin yazma eser kütüphanelerinde dört nüshası tespit edilebilmiştir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 636 numarada 178 a-225 a varakları arasında; Millet Kütüphanesi 1023 numarada 1 b-64 a varakları arasında; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2786 numarada 1 b-41 a varakları arasında; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Emanet Hazinesi 1312 numarada 1 b-38 b varakları arasında bulunmaktadır. Eser Türkçedir ve iki kez latinize edilmiştir.¹

¹ İlk latinize metin, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa, Nu.: 636’da yer alan nüsha esas alınarak Abdurrezzak Tek tarafından hazırlanmıştır. Bkz. La’lîzâde Abdülbâki, “Şerh-i Kaside-i Meslekü’l-Uşşak-La’lîzâde Abdülbâki”, *Melâmet Risâleleri Bayrâmî Melâmîliği’ne Dâir*, Haz.: Abdurrezzak Tek, Bursa :Emin Yay., 2007, s. 459-520. İkinci metin ise faklı nüshalar mukâyese edilerek Bünyamin Ayçiçeği tarafından yayına hazırlanmıştır. Bkz. La’lî-zâde Abdülbâki *Hediyetü’l-müştak fî şerhi mesleki’l-uşşak*, (Haz.: Bünyamin Ayçiçeği), İstanbul:

Melâmîliğin ikinci devresini teşkîl eden Bayrâmî-Melâmîlerde² klasik bir tarîkat teşkilatlanması görülmemektedir. Tarîkatın temsilcisi, “kutub” dur. Zamânın sâhibidir. Onun çevresinde ise belli sayıda “kalbe bakıcı” veyâ “rehber” denilen görevlilerden oluşan bir örgütlenme biçimi mevcuttur.

Bayrâmî-Melâmîler, seyr u sülûk eğitimini zorunlu görmektedirler. Nitekim Sarı Abdullah Efendi’nin çalışmamıza konu olan 105 beyitlik kasîdesi de Seyr u Sülûk’a dâir önemli bilgiler içermesi bakımından son derece önemlidir. Bu kasîdede belirtil-diği üzere bir mürşid-i kâmile bağlı olmanın zorunlu olduğu görülmektedir. Nitekim La’lîzâde bu konuda şunları aktarmaktadır: “Mürşid-i kâmil bir cevherdir ki, onun bulunmadığı hazîne ve kalp evi boştur... Bu bakımdan mürşid-i kâmilsiz sülûk lafı etmek, yâni Hak yolundan bahsetmek ve vuslata erme iddiâsında bulunmak, tahkîk erbâbınca yasaklanmıştır. Onun için “Terbiye edicim olmasaydı Rabbimi bilemezdim” (Hadis) buyruldu.”³ Bayrâmî-Melâmî gelenek içerisinde “terbiye edici”, “mürşid-i kâmil” terimleri mücâhede ve riyâzet ile tâbi olunan kimselere işâret eder ve bu iki terim farklı tonlamada, benzer içerikle tekrar edilmektedir. Ancak “insân-kâmil”, “halîfe”, “imam” ve “kutub”, Bayrâmî-Melâmî gelenekte zaman ve mekan ile kayıtlı tek-biricik ve erişilmesi zor bir karakter olarak tasavvur edilmektedir. Bu kavramlar arasında yer alan “kutub” anlayışı ricalü’l-gayb hiyerarşisinin başında bulunan kutubtan ziyade diğer tarikatlardaki mürşid konumuna tekâbül etmektedir. Nitekim, mürşid-i kâmilin “kutub” sıfatı ile sıfatlandırılması diğer başka tarikatlarda da görülebilmektedir.

Akademi Titiz Yayınları (ATİ), 2014, s. 186.

² Melâmîlik doğuş ve gelişme zamanlarına göre üç kısma ayrılmıştır: İlk Devre Melâmîleri: Hicretin üçüncü asrında, Nişâbur’da ortaya çıkmıştır. Hamdûn el-Kassâr’a (ö. 884) nisbetle Kassâriye adı da kullanılmıştır. Orta Devre Melâmîleri: Dede Ömer Sikkîni (ö. 1475) ile birlikte hicretin dokuzuncu asrında, Bolu, Göynük’te doğup, Melâmîyye-i Bayrâmîyye müntesipleri adını alır. Son devre Melâmîleri: Hicretin on üçüncü asrının sonlarında Üsküp’te Seyyid Muhammed Nûru’l-Arabî’ye (ö. 1887) mensûp olanlardır. Bkz. Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Tarikatlar ve Silsileleri*, (Haz. İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, 1995, s. 24.

³ Lâ’lîzâde Abdûlbaki, *Melâmîlik Yolunda Görüp Öğrendiklerim: Sergüzeşt*, (sadeleştiren: Tahir Galip Seratlı), Kardelen yay., Konya, 2010, s. 93.

İnsân-ı Kâmil Kavramı ve Halife Olgusu

**“Dile sen evvelâ Hak’tan bulup bir pîr-i kâmil kim
Vücûdu zıll-ı Yezdân’dır yüzü nûr-ı hidâyettir”⁴**

Allah’ın her mertebedeki tecellilerine mazhâr olan insan anlamındaki insân-ı kâmil kavramı⁵ yerine Mürşid-i kâmil ve Pîr-i Kâmil ibârelerinin tercih edildiği *Meslekü’l-Uşşak* kasîdesinde, mürîdin bir kâmil mürşîd eli ile sülûkunu tamamlamasının gerekliliği üzerinde durulur.

La’lizâde, Melâmî tarikatına isti’datlı olan tâlibin her mürşîde mürîd olamayacağını ve her velînin halkasına giremeyeceğini ifâde eder. O Hak tarafından korunmuştur. Hidâyet vakti geldiğinde bâzıları kutub tarafına çekilir, varır, kabul edilir ve ayrılmış payını alır.⁶ Sarı Abdullah Efendi, “bu yolun evvel şartı hevâ-yı nefsi terk”, nedâmet, inâbet ve tevbe etmek (29-30. b) olarak sıralar. “Bu yolun zâtı takva ve doğru yol ise şerîattır”(31.b) buyurmaktadır.⁷

La’lizâde, *Meslekü’l-Uşşak* (Âşıkların Yolu)’ın birinci beyitini açıklarken “Kulum bana nâfile ibâdetlerle yaklaştırmaya devâm eder, sonunda sevgime erer” (Buhârî-Rikâk) hadîs-i şerifiyle “hızır-ı vakt”, “sâhib-i zamân”, “mazhâr-ı etemm”, “vâris-i hakikat-ı Muhammediyye”, Hakikat-i Muhammediye mazhârı olan “kutbu’l-aktâb” gibi isimlendirmelerin yanında Rûm erenlerinin “evliyâ” kelimesi ile bu kimseleri murâd ettiklerini ifâde eder: “*Ona kutbü’l-aktâb ve sâhib-i zamân ve hızır-ı vakt ve mazhar-ı etemm ve vâris-i hakikat-i muhammediyye derler. Ve bunun emsâli nice esmâ-i şerîfe ile müsemmâdır. Rûm erenleri evliyâ kelimesini ıtlâk edip vâris-i hakikat-i Muhammediyye olan zât-ı şerîfi murâd ederler*”⁸ Müellif, kutubluk makâmının kesbi değil, vehbî olduğunu ifâde eder. Abdürrezzâk el-Kâşânî kutbu velîler zümresinin başı, dünyânın ve âlemin

⁴ Sarı Abdullah Efendi, *Meslekü’l-Uşşak*, 56. Beyit.

⁵ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *DİA*, C. 22, s. 330.

⁶ *Sergüzeşt*, s. 28.

⁷ Sarı Abdullah Efendi, *Meslekü’l-Uşşak*, 29-30-31.beyitler.

⁸ La’lizâde, *Hediyetü’l-müşak fî şerhi mesleki’l-uşşak*, (hazırlayan Bünyamin Ayçiçeği), İstanbul : Akademi Tıfız Yayınları (ATI), 2014, 38-39;krş. La’lizâde, “Şerh-i Kasîde-i Meslekü’l-uşşak”, *Melâmet Risâleleri*, (haz. A. Tek), Bursa : Emin Yayınları, 2007, s. 462; krş. Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, 2786, vr. 4a.

mânevî yöneticisi olduğuna inanıldığını ifâde eder. Ayrıca her dâim âlemde Allah'ın nazargâhı olan yegâne velî şeklinde açıklanmış, bu mertebenin ancak Hz. Peygamber'in en kâmil vârislerine ihsân edildiğini ifâde etmiştir.⁹

Hak Teâla'nın Âdemi ve çocuklarını yeryüzünün halîfesi kılması, insanoğluna verdiği üstünlüklerden biridir. Bakara sûresi 30. Âyette; *Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek dâima seni tesbîh ve takdîs ediyoruz." demişler, Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti.*

Halîfe, yerine geçtiği zâtın kıdem sıfatı ve ayıp noksandan uzak olmak üzere, bütün özelliklerine hâizdir. İnsânî rûh, zâtî sıfatlardan olan hayat, ilim, kudret, iştirmek, görmek, söylemek, irâde ve bekâ sıfatlarını taşır. Cesed de rûhun halîfesi olup bu sıfatları kendinde toplar. Rûh Allah'ın halîfesi olduğu gibi, cesed de rûhun halîfesidir. Zîrâ, rûh cesede girmeden önce ve ayrıldıktan sonra cesette bu sıfatlar yoktur.¹⁰

La'lizâde, hakîkatte "Halîfe"nin Rûh-u Muhammedî olduğuna işâret eder. Zîrâ bütün rûhlar Muhammedin rûhundan yaratıldı ve Resûl Efendimize bu yüzden Nebiyyü'l-Ümmî dendi. Âdem ebu'l-beşer olduğu gibi Efendimiz mebd-i mevcûdat ve ebû'l-ervaktır.¹¹

Bu açıklamalara istinâden şunu söyleyebiliriz, Bayramî Melâmîliği'nde irşad yetkisi bir tek kişiye, Hz. Peygamber'in vârisi, zamânın kutbu kabul edilen mürşide âittir, bundan dolayı tarîkatta şeyhlik, halîfelik ve icâzet müessesesi bulunmamaktadır.¹²

1- Hacı Bayrâm-ı Velî Sonrasında Halîfelik

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1429) vefâtı akabinde, Bayrâmîye tarîkatının içinde yer alan farklı eğilimler belirgin hâle gelmiş

⁹ Abdurrezzak Tek, "İstîlâhâtü's-Sûfiyye Şerhi", *Sûfîlerin Kavramları İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, Bursa: Bursa Akademisi, 2014, s. 347.

¹⁰ Lâ'lizâde Abdülbaki, *Melâmîlik Yolunda Görüp Öğrendiklerim: Sergüzeşt*, (sadeleştiren: Tahir Galip Seratlı), Kardelen yay., Konya, 2010, s. 84.

¹¹ Lâ'lizâde, *Sergüzeşt*, s.85.

¹² "Melâmîyye", *DİA*, C. 29, s. 33.

ve hilâfet meselesi hakkında ihtilaflar da tebârüz etmeye başlamıştır. Hazret-i Pîr'in irtihâlinden sonra irşâd makâmına resmen Akşemseddîn Hazretleri geçmiş ve müridler ona tâbi olmuştur. Ancak onun zikir halkasına girmeyen derviş Ömer Dede Sikkînî (Bıçakçı Ömer Dede), emânetin tam ve mükemmel şekilde kendisine verildiğini düşünmekteydi. Öyle ki, Bayramî Melâmîliği'nin ortaya çıkma sebebi, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin önde gelen müridlerinden aşk ve cezbisi gâlip Ömer Dede Sikkînî ile ilim, zühd ve takvâ sâhibi Akşemseddîn arasında geçtiği rivâyet edilen ve Ömer Dede Sikkînî'nin tarikat tâç ve hırkasını terkedip melâmet neşvesini izhâr etmesiyle sonuçlanan olaya dayandırılmaktadır. “Bayrâmî-Melâmî” isimlendirmesinin ise ilk defa XVIII. yüzyılda La'lîzâde Abdülbâki Efendi tarafından *Sergüzeşt* adlı eserinde, “tarîkat-ı âliyye-i Bayrâmiyye'den tâife-i Melâmiyye, tarîkat-ı Melâmiyye, Bayramiyye Melâmiyyesi” şeklinde zikredilmiştir.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müridlerinin ehassı(en hası) Akşemseddîn, Hacı Bayram-ı Velî'nin yerine geçmiştir.¹³ “Akşemseddîn Solfasol köyüne gelmiş ve bütün dervişleri etrafına toplamıştır. Dervişler, bu bilgili ve şeyhlerinin en yakını olarak bildikleri insanın bütün işleri eskisi gibi yürüteceğini ümit ediyorlardı. Ayrıca Velî'nin emânetinin tam ve kâmil olarak Akşemseddîn'e vermiş olduğu kanaatinde idiler. Bununla beraber zikir halkasına derviş Ömer Dede'nin gelmemesi de dikkat çekiyordu. Zikir halkasına gelip onun da girmesi gerekirdi. Bunun mânâsı, Velî'nin irşâd makâmına Akşemseddîn'in geçtiğini kabul etmek olacaktı. Geç vakitlere kadar Ömer Dede beklendi. Ancak, onun evinde ayrı bir zikir halkası kurulduğu öğrenildi.”¹⁴

“Ömer Dede emânetin tam ve kâmil olarak kendisine verilmiş olduğu kanaatinde idi. Akşemseddîn'in köyde geçirdiği günler zarfında, Ömer Dede'nin etrafındaki dervişler topluluğu daha da artmıştır. Manisa'ya -Şehzâde Mehmet'in yanına dönmesi gerektiğinden- bu meseleyi mutlaka kat'î bir hâl çâresine bağlaması gerekiyordu. İlk iş olarak da Ömer Dede'ye haber gönderip Velî'nin

¹³ Sâdık Vicdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomâr-ı Turuk-ı âliyye)*, s. 28.

¹⁴ Zeria Karadeniz, *Hasatlar ve San'atlar Velisi Hacı Bayrâm-ı Velî*, 1964, s. 233.

tâcî ile hırkasını istedi. Ancak Ömer Dede Akşemseddîn'in gönderdiği kişiye hiçbir cevap vermemiştir. Akşemseddîn, tekrar haber gönderir ve Cuma günü sabahleyin geldiği takdirde Velî'nin tâc ve hırkasını teslim edeceği cevabını vermiştir. Velî'nin tâc ve hırkasını istemekle berâber Akşemseddîn, Ömer Dede'nin dervişler üzerindeki nüfûzunu kırmak gibi bir maksadı aklından geçirmemiş, bilâkis, kendisinin daha uzun yıllar süreceğini tahmin ettiği devletle ilgili doğrudan doğruya işleri olduğundan bu nüfûzun devam etmesini gerekli görmüştü. Kendisinin yokluğunda, Ömer Dede tarikatın bütün işlerini nüfûzu sâyesinde mükemmelen çekip çevirebilirdi. Akşemseddîn köyün öteki ucunda bulunan Ömer Dede'nin evine vardığında, mevsim güze yaklaştığından avludaki odun yığınının yadırgamamış ve Ömer Dede ile bir müddet hâl hatır sorduktan sonra Ömer Dede, birdenbire "Siz tâc ve hırka istersiniz" demiştir. Akşemseddîn sâdece tasdîk maksadı ile başını sallamakla yetinmiştir. Bir süre sonra dervişler onun yığınının tutuşturmuş, alevler ev boyuna yükselince de Ömer Dede başında tâc ve hırka olduğu halde alevlerin yanına gelerek biraz evvelki sözünü tekrar etmiştir. "Siz tâc ve hırka istersiniz" dedikten sonra alevlerin içine yürümüştür."¹⁵ Tâc ve hırkanın kül olduğu, Ömer Dede'nin ise sağ sâlim bir şekilde ateşten çıkması meselesi¹⁶ sonrasında Akşemseddîn'in Manisa'ya doğru yola çıkmak üzere ayrıldığı kaynaklarda aktarılmaktadır. Ancak, ayrılacağı günün sabah namazı evvelinde gördüğü rü'yâ bize Bayrâmîliğin kimler tarafından yaygınlık kazandığına dâir bâzı bilgiler aktarması bakımından mühimdir.

Sâdık Vîcdânî, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefâtından sonra irşâd makâmına 14 halîfenin eriştiği bilgisini aktarır. Hayatta iken Velî'nin Ömer Dede'yi işâret ettiğine dâir rivâyetler Bayrâmî-Melâmîlerce aktarılsa da, Vîcdânîye göre bu, kabul görmemiştir.¹⁷ Zeria Karadeniz ise Akşemseddîn'in gördüğü bir rü'yâdan bahse-

¹⁵ Zeria Karadeniz, *age*, s. 235-336.

¹⁶ Z. Karadeniz, yaşanan bu hâdisenin Solfasol köyünde vukû bulduğunu aktarırken, Sâdık Vîcdânî bu hâdisenin Göynükte gerçekleştiği bilgisini aktarır. Bkz. Vîcdânî, s. 30; Karadeniz, s. 235-238.

¹⁷ Vîcdânî, *Tomar*, s. 34.

der: Akşemseddîn rü'yâsında Büyük Velî'yi görmüş Velî'ye, o gün bir gün evvel kendisine en çok dokunan hâdiseyi anlatmak ve tâc ile hırkanın âkıbetini bildirmek istemiş, Velî onun bu arzusunu hemen anlamış ve eliyle susmasını ihtâr eden bir hareket yapmıştır. Akşemseddîn Şeyhine uyararak susmuştur. Sonra Velî arkasındaki karanlıklara doğru bir işâret yapmış, karanlıklar içinde kendisi de dâhil olmak üzere bir takım gölgeler çıkmıştır. Sonra gölgeler arasında Ömer Dede'yi tanımıştı. Ömer Dede, gündüz evinde gördüğü gibi her tarafından dumanlar tüter bir haldeydi. Gölgeler artık onun tanıyabileceği yüzleriyle belirmişti. Bunlardan biri Göynüklü Uzun Salâhattin, diğeri İnce Bedrettin, üçüncüsü Kızılca Bahâeddin, dördüncüsü Muhammediye müellifi Yazıcızâde Mehmet Efendi, beşincisi Yazıcızâde Ahmed Bîcân, ve son gölge Meczup Şeyh Akbıyık idi. Akbıyık'ın arkasında uzaklarda bir gölge görünüyordu. Ayakları kötürüm olan bu gölge, Ulu Câmiî'nin minâresine dayanmış olarak zikrediyordu. Velî, arkasına dönerek onu göstermiş ve unutamadığı sesiyle: "Bu bir koyun çobanıdır ve Hızır Dede'dir" demiştir. Akşemseddîn bu rü'yâdan Bayrâmîye tarikatının kollara ayrılacağı mânâsını çıkarıyordu.¹⁸

Sarı Abdullah Efendi, Hacı Bayrâm'ın hayatta iken hiç kimseye hilâfet vermediğini, vefâtından sonra "altı nefer"ın (İnce Bedrettin, Akbıyık, Akşemseddîn, Bursevî) ortaya çıktığını yazar. Sarı Abdullah Efendi'nin "halife" yerine "nefer" ifâdesi kullanması önemlidir. Çünkü müellifin de mensûp olduğu Bayrâmî-Melâmî geleneğinde hilâfet verme âdeti yoktur. Bütün tasavvufî neşveleri temsîl eden deyimiyle bir "insân-ı kâmil" olan Hacı Bayrâm-ı Velî vefât ederken kime tâbi olacaklarını soran müridlerine, kendisinden duydukları maârif ve vahdet sırları bütün kemâlâtıyla kimde tecellî ederse onun sohbetinde bulunmalarını tavsiye etmiştir. (Sun'ullah Gaybî –Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'den naklen- vr. 39a) Onlara göre insân-ı kâmilin hakîkatî sâdece bir kişide tecellî eder; gerçek halîfe de odur. (Sun'ullah Gaybî, *Biatnâme*, vr. 4a)¹⁹

¹⁸ Zeria Karadeniz, *Hasatlar ve San'atlar Velisi Hacı Bayrâm-ı Velî*, 1964, s. 238.

¹⁹ Nihat Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *DİA*, s. 445.

La'lizâde *Sergüzeşt* isimli eserinde, Sarı Abdullah gibi Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefâtından sonra altı müridin çıktığını ifâde eder. Tafsîlî bilgiler için ise, Sarı Abdullah'ın eserlerine atıf yapar.²⁰ La'lizâde Abdülbâkî Efendi, Bıçakçı Ömer Dede'den sonra âlemin kutbu Bünyâmin Ayaşî'nin irşad postuna geçtiğini ifâde eder. Sonra Pîr Ali Sultan el-Aksarâyî, sonra oğlu İsmâil Mâ'şûk, sonra Şeyh Ahmed Sarban, sonra Hüsâmeddîn Ankarâvî, sonra Bâli Ağa (Hüsâmeddîn Ankarâvî tarafından Hamza ismi ile isimlendirildi) sonra Hâce Ali er-Rûmî (İdrîs-i Muhtefî, Sarı Abdullah Efendi'nin babalığı Hacı Hüseyin Efendi'nin ahbâbıdır, İdris Ali Efendi), sonra Hacı Kabâyî, sonra Şehit Sultan Beşîr, sonra Beşîr Ağa'nın ardından kutbiyyet makamına geçen Bursalı Seyyid Hâşim Efendi'nin (ö. 1088/1677) gizliliğe son derece riâyet ettiği, kendisini tarîkat mensuplarından bile gizlediği rivâyet edilmektedir. Aynı gizlilik Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin (ö. 1124/1712) otuz beş yıl süren kutbiyyet döneminde de devam etmiş, bu devrin ardından Paşmakçızâde Ali Efendi'nin irşad ettiği Sadrazam Şehid Ali Paşa kutbiyyet makâmına ulaşmıştır. Aynı gizlilik içinde Seyyid Ali Ağa (ö. 1134/1722), Dilâverzâde Ömer Vâhid (ö. 1172/1759), Zâim Ali Ağa (ö. 1178/1765), Şeyh Abbas Efendi (ö. 1806), Hâfız Ali Efendi (ö. 1831), İbrâhim Bâbâ-yî Velî (ö. 1848), Seyyid Bekir Reşad Efendi (ö. 1875), Abdülkâdir-i Belhî (ö. 1923) ile devam etmiştir.²¹

La'lizâde, isimlerini zikrettiği kimseler için kutub tâbirini kullanır. Halîfe kavramına yer vermez. Kendi vaktinin kutbunu bilmediğini ise şu cümlelerinden anlıyoruz: "Muhterem babamdan işittiğim şartlara ve alâmetlere uydum. Hakîkat-ı Muhammediyye'ye tam teveccüh ettim, küfürden ve delâletten kurtuldum, ama vallâhî hâlâ vaktin kutbunu bilmem. Rûhâniyetine yöneliyorum, şahsını bilmiyorum. Başka yerlere, başka devlete mi tâyin oldu? Yoksa bu fakiri kabul vakti gelmedi mi?"²²

Sâdık Vicdânî'ye göre, her büyük şeyhin ve üstün pîrin feyzini yalnız bir müridine hasretmesi ve yalnızca birini irşad etmiş olması

²⁰ *Sergüzeşt*, s. 34.

²¹ "Melâmiyye", *DİA*, C. 29, s. 33.

²² *Sergüzeşt*, s. 61.

fikri kabul edilemez. Eğer böyle olsaydı “turûk-ı âliyye bugünkü gelişme ve genişleme imkânı bulamazdı” demektedir. Şâyet, tarikatlarda feyzi yalnız bir halîfeye inhisâr ettirmek mecbûriyeti bulunsaydı, tarikatların birçoğu ortadan kalkıp, kaybolup giderdi.²³ Oysa ki, Bayrâmî-Melâmîler arasındaki “yalnızca bir kişinin kutubluğu üzerine kurulan anlayış” a rağmen, bu tarîkin yaygınlık kazandığını görmemek mümkün değildir.

Melâmîlik târihinin başlangıcından bu yana, kutubların büyük çoğunluğunun en azından mülhidlikle suçlanması, hapsedilmesi veya idam edilmesi melâmî çevrelerin daha da ketum bir hâle getirmiştir. Bu durum, onların diğer tarikatler içinde de varlıklarını sürdürmelerine sebebiyet vermiştir. Sâdık Vicdânî’ye göre “Cilve-i Rabbânî âsârı olarak Melâmiyye-i Bayrâmiye meşâyihinin böyle âkıbetlere düçar olmaları halkın nazar-ı dikkatini Melâmîlik üzerine celp etmeye başlamış, Melâmîlerde de butûn ve ihtifâ mecbûriyeti olmuş bulunduğundan halk Melâmîlik hakkında esrâr-âlûd bir tarikat-ı hafîyye olmak zannına düşmüştür.”²⁴

La’lizâde, Melâmîlerin bahsedilen sıkıntılara düçar olmasını kemâle ermemiş kimselerin bu yolda yürümesine bağlayarak şunları ifâde etmektedir “İlâhî emir üzere şeriat âdâbı ve tarikat erkânına uymayıp, kötü amel ve çirkin eylemler ile nefsin hevâsına uyarlarsa, hem Hak hem de halk tarafından kınanarak, onların yüzünden mürşîdleri ve tarîkatın mürîdleri de ayıplama ve kınama taşlarına hedef olurlar. Böylece hem kendilerine hem de halka açıkça zulmetmiş olurlar. Bu şekilde “Allah’ın lâneti zâlimlerin üzerine olsun”(Âraf: 44) âyetinin muhatabı olmayı hak ederek küfre düşerler. Bu gibi kötü huy ve fiillerden Allah’a sığınırız.”²⁵ La’lizâde uyarıda bulunarak şöyle devam eder: “Yalnızca bir azizin bir iki kere sohbetine girmiş, tarîkatın gereklerine göre hareket etmemiş ve temizlenmemiş bir halde, o zâtın mürîdi olduğunu iddia eden zâlimler yüzünden içi dışı noksan

²³ Vicdânî, s. 36-37.

²⁴ Vicdânî, *Tomar*, s. 66.

²⁵ *Sergüzeşt*, s. 94.

olanlara bakarak tertemiz evliyaya kötü zan beslemek ve dil uzatmak asla doğru değildir...”²⁶

Sonuç Olarak

Elbetteki geniş bir çalışmayı gerekli kılan bir mesele hakkında bir tebliğde sunulacak bilgiler yeterli olmayacaktır. Buna rağmen bu kısa çalışma netîcesinde şunları söylemek mümkün: Tasavvuf düşüncesinde, “insân-ı kâmil” ve “halîfe” kavramları merkezi kavramlar iken; Bayrâmî-Melâmî geleneğin üzerine inşâ edildiği asıl kavram, “kutub” terimidir. Öyle ki, Hakikat-i Muhammediyye’ye mazhâr olan kişiye kutub denir. Bütün peygamberler zamanlarının kutublarıdır. Kutbun Âdem’den kıyamete kadar her devirde bir tek olduğunu, onun bu dünyada ömrünü tamamlamasıyla hakikat-i Muhammediyye sırrının bir başka insân-ı kâmilde tecelli ettiğini, bütün mahlûkat ve mevcudatın onun vücûduyla hayat bulduğunu, hakikat-i Muhammediyye olmasaydı hiçbir şeyin vücûdu olmayacağını, bütün rûhların hakikat-i Muhammediyye sebebiyle vücûd bulup insan sûretine geldikten sonra Hakk’ın hidâyetine mazhâr olarak kâmil îmâna eriştiğini, hakikat-i Muhammediyye’yi bilmeyen ve onu müşahade etmeyen kişinin âhirete kâmil îmânla gidemeyeceğini, zamânın kutbunu bulup ona teslim olmadıkça kâmil îmâna erişmenin mümkün olamayacağı²⁷ düşüncesi, Bayrâmî Melâmîler arasında kabul görmüştür.

Kaynakça

- Abdurrezzak Tek, “İstîlâhâtü’s-Sûfiyye Şerhi”, *Sûfîlerin Kavramları İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, Bursa: Bursa Akademî, 2014.
- La’li-zâde Abdülbâki, “Şerh-i Kasîde-i Meslekü’l-Uşşâk-La’lizâde Abdülbâki”, *Melâmet Risâleleri Bayrâmî Melâmîliği’ne Dâir*, (Haz.: Abdurrezzak Tek), Bursa: Emin Yay., 2007.
- La’li-zâde Abdülbâki, *Hedîyyetü’l-müştak fi şerhi mesleki’l-uşşâk*, (Haz.: Bünyamin Ayçiçeği), İstanbul: Akademi Titiz Yayınları (ATİ), 2014.

²⁶ *Seqüzeşt*, s. 95.

²⁷ “Melâmîyye”, *DİA*, C. 29, s. 33.

Lâ'lizâde Abdülbaki, *Melâmilik Yolunda Görüp Öğrendiklerim:Sergüzeşt*, (sadeleştiren:

Tahir Galip Seratlı), Konya: Kardelen yay., 2010.

Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *DİA*, C. 22, 2000, s. 330-331.

“Melâmiyye” (İkinci Devre Melâmîleri, Bayramîler), *DİA*, C. 29, 2004, s. 29-35.

Nihat Azamat, “Hacı Bayrâm-ı Veli”, *DİA*, C. 14, 1996, s.442-447.

Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*, Tarikatler ve Silsileleri, (Haz.: İrfan Gündüz), İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

Zeria Karadeniz, *Hasatlar ve San'atlar Velisi Hacı Bayrâm-ı Veli*, İstanbul: Okat Yayınevi, 1964.

TÜRK TASAVVUF GELENEĞİNDE MELÂMETİN DÎVÂN-I HİKMET'TEKİ İZLERİ



Dr.

HAYATİ BİCE

A.Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

Özet

Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet eserindeki hikmetlerinin ana konularından birisi de insanın nefsi ile mücadelesidir. Türk tasavvuf geleneğinde melâmet olarak adlandırılan davranış kalıbının gerek kişinin kendi nefsini kınaması ve gerekse diğer insanların kınamasına aldırılmamak şeklindeki yansımaları tüm tasavvuf ekollerinde olduğu gibi Yesevîlik meşrebinin de bir özelliğidir. Bu bildiride Ahmed Yesevî'nin melâmet tavrının Dîvân-ı Hikmet satırlarına nasıl yansıdığı hikmetlerden örneklerle gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed, Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, hikmet, melâmet, melâmetilik, nefsi kınamak, nefsi ayıplamak, insanların kınamasına sabretmek.

Abstract

One of the main topics in the Diwan-ı Hikmah of Ahmad Yasawi is the struggle of human with nafs. The behavioural pattern which is called as "malamat" in Turkish sufi tradition is explained as acts like 'self condemnation' or 'enduring other people who condemn' as reflections of mortifying nafs in main topics of Yasawi hikmats. Here it is shown how Ahmad Yasawi's malamat attitude is redounded on Diwan-ı Hikmah with examples.

Keywords: Ahmad Yasawi, Diwan-ı Hikmah, hikmat, malamat, malamatiyya, self condemnation, mortifying nafs, enduring who condemn, Ahmed, Yassawi, hikmat, malamat.

Dîvân-ı Hikmet'in önemi, İslâm'ın kabulünden sonraki Türk Edebiyatı'nın daha önce yazılan Kutadgu Bilig'den sonraki bilinen en eski örneklerinden biri olmasından ziyade tasavvufî Türk edebiyatının ilk eseri oluşuna ve buna bağlı olarak Türk yurtlarında meydana getirdiği etkiye dayanır.

Ahmed Yesevî, "hikmet" adı verilen şiirleri ile ilk tasavvufî ekolü oluşturarak bütün dünyada yaşayan Türk soyundan insanların gönül tahtında asırlardır hüküm sürmeğe devam etmektedir. 'Yesevî Hikmetleri' Türkler arasında bir iman birliğinin teşekkül etmesine hizmet etmesi bakımından çok önemlidir.

Ahmed Yesevî, büyük çoğunluğu bozkırlarda yayılmış olarak, dağınık bir halde yaşayan Türk soylu halklara Allah'a iman ve İslâm'ın esasları, şeriat hükümleri ve tarikatının adâb ve erkânını öğretmek için sâde bir dil ile ve hece vezninde şiirler söylemiştir. Dîvân-ı Hikmet'in asırlara karşı böylesine dirençli ve etkin oluşunda zâhirî olarak hikmetlerdeki dil ve şiiriyet özellikleri de etkili olmuştur. Kafiye, ritmik 'sagu'lara aşına Türk obalarının, zikir meclislerinde, vezinli olarak belirli makâmlarla okunan hikmetleri benimsemeleri çok kolay olmuştur. (Köprülü, 1976, s.19)

Türk edebiyatında tasavvufî şiir geleneğini başlatan sûfî olması yanında, müridlerin eğitiminde makâm ile söylenegelen 'hikmet' şiirlerini vasıta yaparak tasavvufî irşadda edebî ve müzikal yöntemleri öne çıkartan ve böylece yepyeni bir çığır açan ilk mürşîd de Ahmed Yesevî'dir. Çevresinde İslâm ile yeni tanışmış ancak yeni inançlarına çok güçlü olarak bağlanmış, saf gönüllü Türkler halkalandığından Ahmed Yesevî, ziyaretine gelenlere kolayca anlayabilecekleri Türk dili ile hitap etmeyi tercih etti. Dîvân-ı Hikmet'te yer alan şiirler Yesevîhan müridler tarafından, yüzyıllar boyu her türlü toplum faaliyetinde okunmuş, dillendirilmiştir.

Ahmed Yesevî'nin tarikatını, sülûk adâbını Türk dervişlerine anlatmak için, Türk halk edebiyatından alınmış şekillerle, hece vezninde söylediği bu şiirler, daha sonra Türkistan edebiyatı ürünü diğer şiirlerden ayırt ediciözgün bir isim olarak "hikmet" adı ile

tanınıp “Dîvân-ı Hikmet” adı verilen kitaplarda bir araya getirilecektir. Tarihi süreç içerisinde Yesevî yolunun ebediyet kazanmasında etkili olan mürşîd-i kâmil kadrosu kadar önem kazanan ve Ahmed Yesevî’nin ismini ölümsüzleştiren miras, hikmetlerini bir araya getiren Dîvân-ı Hikmet külliyyatıdır. (Eraslan, 1991, s.37)

Ahmed Yesevî’nin, tasavvufî görüşlerini ve tarîkatının esaslarını Türkçe ifade etmesi ile açılan çığırdan giden sûfilerin de katkısı ile Türk dili, en karmaşık ibareleri, soyut kavramları ifade edebilme gücüne sahip olması gereken tasavvuf dili mertebesine yükseldi. Hazret Sultan Yesevî’nin Türkçe’yi tebliğ dili olarak tercih etmesi Türk dili tarihi yönünden hayatî bir önem arz eder. Bu önem günümüzde bütün Türkologların teslim ettiği bir husustur. Öyle ki devrin yaygın edebi dili olan Farsça’nın öne çıktığı bir dönemde ve -kendi ifadesi ile- Farsça’yı da iyi bildiği halde Hazret Sultan Yesevî, mesajının iletilmesini öncelediği için Türkçe kullanımında ısrarlı olmuştur. (Ahmed Yesevî, 71.Hikmet, Divân-ı Hikmet, s.181)

Yesevî hikmetleriyle halkın manevî eğitimini hedef aldığı için, kolay akılda kalabilecek şekilde ritmik, basit ve akıcı bir söyleyişi tercih etmiştir. Yesevî dervişlerinin Türkçe hikmet geleneğini sürdürmeleri sayesinde bütün Türkistan coğrafyasında yaşayan, Arapça ve Farsça bilmeyen halk arasında Türk dilinin ‘*tasavvufun dili*’ olarak yaşayabilmesi mümkün olabilmektedir. (Köprülü, 1976, s.146)

Dîvân-ı Hikmet, bu özelliği ile, sayfalara basılan satırlar yanında yüzyıllardır dilden dile; gönülden gönüle aktarılıp -sözlü bir gelenek teşkil ederek- Türkistan bozkırlarında asırlardır yaşatılmış ve yaşatılmaktadır. Günümüzde ‘hikmet’ odaklı bu şifahî kültürün son temsilcilerine bütün Türkistan coğrafyasında rastlamak mümkündür. Hattâ, bize ulaşan görsel verilerden anlamaktayız ki, büyük bir kültürel kırılma ile hem Batı Türkistan’dan hem de tüm Türk yurtlarından ayrıştırılan Çin işgalindeki Doğu Türkistan’da bile Yesevîhan geleneğinin bugünlerde de sürdürülmektedir.

Ahmed Yesevî hikmetlerinde birçok kez dalgıç gibi mânâ denizlerine dalarak hakikat incileri derlemekten söz eder. Bu değerlendirmeyi Dîvân-ı Hikmet için de yapmak ve bir mânâ denizi

olarak vasıflandırmak mümkündür. Her bir hikmette yer alan, her bir mısra insanı bazen uçsuz-bucaksız bir okyanusun kenarına kadar götürür ve hattâ okur bir anda sırlar okyanusuna dalar, gider.

Bu bildiride Yesevî hikmetlerindeki tasavvufî derinliğe bir örnek olarak Türk tasavvuf literatürünün en önemli kavramlarından melâmet fikrinin Dîvân-ı Hikmet'te nasıl ele alındığı gösterilecektir.

Tasavvufta 'Melâmet' Kavramı ve Yesevî Hikmetlerine Yansımaları

Arapça'dan gelen melâmet kelimesinin sözlükte yerme anlamına gelir. Tasavvuf terminolojisinde sûfinin kendi nefsinin kınaması ve başkalarının kendisini kınamasına sabretmesi anlamında kullanılır. Tasavvufun temel kavramlardan olan melâmet, bazı tasavvuf ekollerinde daha öne çıkartılmakla birlikte hemen hemen bütün tasavvuf ehli tarafından benimsenmiş bir tavidir. Halkı Hakk'a davet edenler, başata nebiler ve veliler olmak üzere daima yerilmiş ve eleştirilmişler; ancak buna aldırmandan görevlerini yerine getirmeğe çalışmışlardır. (Cebecioğlu, 2004, s.424)

Bir tasavvuf terimi olarak 9. yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkıp daha sonra bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanan tasavvuf anlayışını ifade eden "melâmet" kavramı sözlükte "kınamak, kötölemek, ayıplamak" gibi anlamlara gelir. Melâmet kelimesinin tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak kullanılmıştır. Tarihte bu tasavvuf anlayışını benimseyenlere ehl-i melâmet, melâmî, melâmetî; bu akıma da Melâmetiyye, Melâmiyye (Melâmetîlik) denilmiştir. Tasavvuf tarihinin ilk dönem kaynaklarında genellikle melâmetî ve melâmetiyye kelimelerinin kullanıldığı, Osmanlı devrinde ise Bayramiyye tarikatı mensuplarından bir gruba melâmî, tarikatlarına da Melâmiyye adı verildiği bilinmektedir.

Melâmetin terim olarak kullanımı kökü olan *levm* kelimesinin geçtiği iki âyete (el-Mâide 5/54; el-Kıyâme 75/2) dayandırılmaktadır (aynı kökten türeyen kelimelerin yer aldığı diğer âyetler için bk. İbrâhim 14/22; el-İsrâ 17/29, 39; es-Sâffât 37/142; ez-Zâriyât 51/40; el-Kalem 68/30; el-Meâric 70/30). Bu âyetlerin, "Ey mü-

minler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah yakında öyle bir topluluk getirecektir ki O onları sever, onlar da O'nu severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihad ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu Allah'ın bir lutfudur, onu dilediğine verir. Allah'ın lutfu geniştir. O her şeyi en iyi bilendir" anlamına gelen ilkinde (el-Mâide 5/54) müminler arasından çıkacak bir grubun özellikleri anlatılırken kullanılan, "Onlar kınayanın kınamasından korkmazlar" ifadesi melâmet teriminin içerdiği anlamı vurguladığı şeklinde yorumlanmıştır. ayrıca, "Allah onları, onlar da Allah'ı severler" şeklindeki ifadedden hareketle melâmet ve muhabbet terimleri arasında ilişki kurulmuştur. Âyette geçen cihad kelimesi, Cenâb-ı Hakk'ın kendisini kınayan nefsi yemin ederek övdüğü diğer âyetle (el-Kıyâme 75/2) birlikte düşünülüp "nefs ile cihad" olarak ele alındığında melâmet ve melâmetî terimleri Allah tarafından sevilme, Allah'ı sevmek, O'nun yolunda nefisle mücadele etmek ve bu mücadele sırasında kendisini kınayanların kınamasından korkmamak anlamına gelmektedir. (Azamat, TDVİA, c.29, 2004)

Hücvîrî tasavvuf yolunun önde gelenlerinden bir kısmının melâmet yolunu tuttuğunu ve bu yolda halkın kınamasına mâruz kaldığını söyler. Hz. Peygamber'i misal göstererek kendisine vahiy gelmeden önce herkesin onu örnek bir şahsiyet olarak kabul ettiğini, ancak Cenâb-ı Hak tarafından dostluk tacı giydirilince halkın ona şair, mecnun, kâhin diye dil uzatıp kınamaya başladığını belirtip, "Onlar kınayanın kınamasından korkmazlar" ifadesinin geçtiği âyete atıfta bulunur. Allah'ın kendisine yönelenleri halka levmettirdiğini, fakat kınanan kişilerin kalplerini bu eleştirilerle meşgul olmaktan muhafaza ettiğini söyleyen Hücvîrî'ye göre böylece Allah Teâlâ o kişileri başkalarını yargılamaktan koruduğu gibi kendilerindeki iyilikleri görüp kibirlenme ve kendini beğenme tehlikesinden de korumuştur. Hücvîrî, Allah'ın kendisinden razı olduğu kimselerden halkın genellikle razı olmadığını belirtir.

Ünlü sûfî Muhyiddin İbn Arabî Hücvîrî'den farklı olarak melâmet makamını makamların en üstünü kabul eder ve

melâmetîlerin velâyetin en üst derecesinde olduklarını, bu makamın üstünde sadece nübüvvet makamının bulunduğunu söyler (Fütûhât, I, 235). İbn Arabî, böylece melâmet konusunu Hargûşî, Sülemî gibi kendisinden önce gelen, Şehâbeddin Sühreverdi ve Abdurrahman Câmî gibi çağdaşı olan veya kendisinden sonra yaşayıp bu konuyu tarihî Melâmetîlik bağlamında ele alan sûfilerden tamamen farklı bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Abdürrezzâk Kâşânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî de melâmeti bu çerçevede, İbn Arabî çizgisinde tanımlamışlardır. (Azamat, TDVİA, c.29, 2004)

Melâmet ile ilgili bu yaklaşımların izlerini bütün tasavvuf literatüründe olduğu gibi Yesevî hikmetlerinde de bulabilmek mümkündür.

Dîvân-ı Hikmet'te "Melâmet" kavramının nasıl kullanıldığını örnekler üzerinden görelim:

HİKMET-1

Işk bâbını Mevlâm açkaç menge tekdi
Tufrak kılıp hâzır bol dep boynum egdi
Bârân-sıfat **melâmetni okı** tegdi
Peykân alıp yürek bağrım teştim menâ.
Aşk kapısını Mevlâm açınca bana değdi
Toprak eyleyip "Hazır ol!" deyip boynumu eğdi
Yağmur gibi melâmetin oku değdi
Ok saplanıp yürek, bağrımı deştim ben işte.

HİKMET-11

Işk yolıda âşık bolup Mansûr ötti
Belin bağlab Hak işini mehkem tutdı
Melâmetler, ihânetler köp eşitti
Ey müminler men hem Mansûr boldum menâ.
Aşk yolunda âşık olup Mansur geçti
Belini bağlayıp Hakk işini sıkı tuttu
Kınanmalar, ihânetler çok işitti
Ey müminler hem Mansur oldum ben işte.

HİKMET-17

Işk makâmı türlü makâm aklın yetmes

Başdın ayağ cebr cefâ mihnet ketmes

Melâmetler, ihânetler kılsa ötmes

Lâ-mekânda Hakdın sebak aldım menâ.

Aşk makamı türlü makam, aklın ermez

Baştan ayağa zorluk, cefa, sıkıntı gitmez;

Kınanmalar, ihânetler eylese, geçmez;

Lâ-mekân'da Hakk'tan dersler aldım ben işte.

HİKMET-40

Ebu Cehlubulehebğa siyâsetliğ Muhammed

Melâmetni sâbunı selâmetliğ Muhammed.

Ebu Cehl ve Ebu Leheb'e siyasetli Muhammed;

Melâmetin sabunu, selâmetli Muhammed.

HİKMET-54

Va'de kıldı âşıklarga yüz ming burâk

Âlem halkı melâmeti anğa yırak

Bu âlemde el közige yangan çırak

Ukba içre yüz ming köşkler binâ kıldım.

Vaad eyledi âşıklara yüz bin Burak;

Âlem halkının kınaması ona uzak;

Bu âlemde el gözüne yanan çıra

Ahret içinde yüzbin köşkler bina eyledim.

HİKMET-59

Âşıkları **melâmetdin kaçmas** bolur

Nâdânlarga bâtın sırrın açmas bolur

Her nâmerdge dürr ü gevher saçmas bolur

Özi okub hun-ı zerdab yuttı bolgay.

Âşıkları kınanmadan kaçmaz olur,

Cahillere bâtın sırrını açmaz olur,

Her namerde inci-cevher saçmaz olur,

Özü okuyup kan zehir yuttu.

HİKMET-90

Âşıklarga dünyâda hârlık-zârlık, **melâmet**
 Melâmetsiz mihnetsiz âşıkmen dep aytmason
Âşıklara dünyada hor görülme, ağlama, kınanma;
Kınanmasız, mihnetsiz âşıkım deyip söylemesin.

HİKMET-96

Zâr yığlatıp âşıkını ışk elkide Hüdâyım
İşk yolıda melâmet anğa körür münâsib.
Çok ağlatıp âşıkı aşk elinde Allah'ım
Aşk yolunda kınanmayı ona görür münasip.

HİKMET-117

Melâmetge hamr içgen didârîğa battı ya
 Pîr kolıdın mey içgen envârîğa battı ya.
Kınanma şarabından içen cemaline battı ya,
Mürşid elinden mey içen nurlarına battı ya.

HİKMET-123

Âşıklarga derd u bela afet kerek
 Hakdın bizar cân berürge rahat kerek
Melâmetge, ihânetge takât kerek
 Takât kılmay Hakk'a âşık bolsa bolmas.
Âşıklarga derd ve bela afet gerek,
Hakk'dan yakınaparak can vermeğe rahat gerek,
Kınanmaya, ihanete takat gerek,
Takat eylemeden Hakk'a âşık olsa olmaz.

HİKMET-130

Yolın tabıb bâtın közi açılğanlar
 Hâr u hasdek ayağ astı yançılğanlar
 Berg-i güldek solub tozub saçılğanlar
 Eralmaz ol **halâyıkning melâmetin.**
Yolunu bulup bâtın gözü açılanlar

*Horlananlar gibi ayakaltına serilenler
Gül yaprağı gibi solup kuruyup saçılanlar
Eremez o kulun kınanmasına.*

HİKMET-154

Âşıklarnı çın dostığa canı kurban,
Aning üçün keçe-kündüz yürür hayran,
Melâmetni başka alıb canı bilen,
Âşıkları ölmes burun öler ermiş.
Âşıkların gerçek dostuna canı kurban,
Onun için gece-gündüz yürür hayrân,
Kınanmayı başa alıp canı ile,
Âşıkları ölmeden önce ölür imiş.

HİKMET-163

Her kim kiyse **melâmetning hil'atini**,
Bâtın rastlab, veyrân kılsa suretini.
Heç tartmasa mahlukâtning minnetini,
Mundağ âşık barsa, anda sultan bolur.
Her kim giyse kınanmanın hırkasını,
Bâtınını düzeltip, viran eylese suretini.
Hiç çekmese mahlukâtın minnetini,
Böyle âşık gitse, orada sultan olur.

HİKMET-186

Enbiyâlar ölmey turub tirik öldi,
Bu dünyada cefâ tartıb nurğa battı,
Kâfirlerdin köb **melâmet**, cefâ tarttı,
Dîdâr üçün ölmesburun ölmeyin mü?
Enbiyalar ölmeden önce diri öldü,
Bu dünyada cefa çekip nura battı,
Kâfirlerden çok kınama, cefa çekti,
Didâr için ölmeden önce ölmeyim mi?

...

Muhabbetning bazarıda sevdâ kılsam,
“Fakru fahrî” melâmetin anda tartsam,
 İkki âlem sevdâsını közdin salsam,
 Dîdâr üçün ölmesburun ölmeyin mü?
*Muhabbetin pazarında sevda kılsam,
 “Fakru fahrî” kınanmasını orada çeksem,
 İki âlem sevdasını gözden salsam,
 Didâr için ölmeden önce ölmeyim mi?*

HİKMET-193

Fakîr bolub **melâmetni taşa kılğan,**
 Dünya salur âhiretni pişe kılğan.
 Dil eyvanın hilvet kılıb guşe kılğan,
 Andağ urning hizmetide bolmasmusan?
*Fakir olup kınanmayı göze alan,
 Dünya bırakır ahireti değerli kılan.
 Kalb eyvanını halvet kılıp sığınak kılan,
 Öyle erin hizmetinde olmaz mısın?*

HİKMET-194

Âşık bolsang, **melâmetdin kılğıl vatan,**
 Gam tıgıdın zahm eylesün mülki beden,
 Hem açılsun bâtınında türlü çemen,
 Cândın keçib dîdârini körmes müsen?
*Âşık olsan, kınanmaktan eyle vatan,
 Gam mızrağından zahmet eylesin mülk-i beden,
 Hem açılsın bâtınında türlü çimen,
 Candan geçip didârını görmez misin?*

HİKMET-207

Garibliğde yürdüm men ğurbet tartıb,
Melâmetler birle halkdın söz eştib.
 Tengi toşum köngül yarutub mecal tartıb,
 Dîdâr üçün cânın fida kılğan bar mu?

*Gariblikte yürürdüm ben gurbet çekip,
Kınanmalar ile halkdan söz işitip.
Göğüs evimi gönül aydınlatıp mecal çekip,
Didâr için canımı feda kılan var mı?*

HİKMET-222

Melâmetdin, ihânetdin âşık kaytmas,
Hakdın yüz ming cefâ tegse, halkka aytmas,
Açdın ölsa, halâyıkdın minnet tartmas,
Ölmek için özin çağlar, dostlarım-â.
*Kınanmadan, ihânetden âşık dönmez,
Hakk'tan yüz bin cefâ değse, halka söylemez,
Açlıktan ölse, ahaliden minnet çekmez,
Ölmek için özünü çağlar, dostlarım ha.*

HİKMET-243

Barıb aytgil, köb yığlasun nedâmetde,
Dîdârımnı körseturman kıyâmetde,
Zae' koymam **türlük-türlük melâmetde**,
Munda yığlab, ahiretde külmesmüsen?
*Varıp söyle, çok ağlasın pişmanlıkta,
Didârımı gösteririm kıyâmette,
Karşılıksız koymam türlü-türlü kınanmada,
Burada ağlayıp, âhirette gülmez misin?*

HİKMET-244

Astânige başım koyub, zâr yığladım,
Köb melâmet başka tüşti, bel bağladım,
“Sâbir bolgıl, bendem”, dedi, men tıngladım,
İhlâs bilen Hak emrini tuttum menâ.
*Eşiğine başımı koyup, çok ağladım,
Çok kınanış başa düştü, bel bağladım,
“Sâbir ol, kulum”, dedi, ben dinledim,
İhlâs ile Hakk emrini tuttum ben işte.*

Nefs İle Savaş

Yesevî hikmetlerinin önemli bir konusu da kişinin nefsini bilmesi yolunda çaba göstermesi ve böylece nefsinin esiri olmaktan korunmasına yönelik öğütlerdir. Yesevî, bu öğütlerini verirken ortaya kendi nefsini koyarak, pedagojik yönden çok önemli bir tavrı sergiler. Nasihatlerini doğrudan doğruya kendisine yöneltir ve böylece öğütlerinden incinmesi muhtemel olan dervişlerini re-aksiyoner bir tavra yönelmekten korur:

HİKMET-1

Nefsim meni yoldın urup hâr eyledi
Telmürtürüb halâyıkka zâr eyledi
Zikr ayturmay şeytân birle yâr eyledi
Hâzırsın dep nefs başını sançtım menâ..
Nefsim beni yoldan çıkarıp hakîr eyledi
Çırpındırıp halka ağlamaklı eyledi
Zikr söyletmeyip şeytan ile dost eyledi;
Hazırsın deyip nefs başını deldim ben işte.

HİKMET-6

Elligimde er men dedim fe'lim za'if
Kan tökmedim közlerimdin bağrım ezip
Nefsim üçün yürer edim it dek kezip
Zâtı uluğ Hâcem sığnıp keldim sanğa.
Elli yaşta "Erim" dedim, amelim zayıf;
Kan dökmedim gözlerimden, bağrımı ezip;
Nefsim için yürür idim, it gibi gezip;
Zâtı ulu Rabbim, sığnıp geldim sana.

HİKMET-7

Ellig sekkiz yaşka kirdim men bi-haber
Kahhâr İgem nefsimni kıl zir ü zeber
Himmet berseng şum nefsimge ursam teber
Bir ü Barım didârıngı körermen mü?

*Ellisekiz yaşa girdim, ben habersiz
Kahhâr Melik'im nefsimi eyle darmadağın,
Himmet versen, kötü nefsi vursam teber
Bir ve Var'ım, cemalini görür müyüm?*

HİKMET-13

Nefsim meni köp yügürttiHakk'a bakmay,
Keçe kündüz bî-ğam yürdüm yaşım akmay,
Hây u heves ma u menlik otka yakmay,
Pür-ğam bolup yer astığa kirdim mena.
*Nefsim beni çok yürüttü, Hakk'a bakmadan;
Gece gündüz gamsız yürüdüm, yaşı akmadan;
Boş ve yararsız istekler, ben-benlik ateşe yakmadan;
Gamla dolu olup yer altına girdim ben işte.*

HİKMET-15

Nefsim beni hevâ kıldı tarfa şaştım
Başım alıp Pîr-i muğan sarrı kaçtım
Kul Hâce Ahmed ukbalardın yelib aştım
Uçkan kuş dek lâ-mekânga aştım mena.
*Nefsim benim hevâ kıldı çok şaştım
Başım alıp Pir-i Kamil tarafına kaçtım
Kul Hoca Ahmed ötelere geçip aştım
Uçan kuş gibi Lâ-mekan'a aştım ben işte.*

HİKMET-82

Keçe-kündüz bî-ğam yürdüm zikrin aytmay
Cehd eyleben tüni küni fikrin etmey
Muhabbetni bâzârıda özni satmay
Nefsim meni yüz ming taâm tiler dostlar.
*Gece gündüz gamsız yürüdüm, zikrini demeyip,
Gayret eyleyerek gece gündüz fikrini etmeyip,
Muhabbetin pazarında özü satmayıp,
Nefsim benim yüz bin öğün diler dostlar.*

Vâ-deriğâ ermân birle ömrüm keçti
Nefsim meni tuğyan kıldı haddin aştı
 Cânım kuşu pervâz kılsa rûhum kaçtı
 Gâfil yürüyen ömrin yelge satar dostlar.
*Vah ne yazık, derd ile ömrüm geçti;
 Nefsim benim coşup taştı, haddini aştı
 Canım kuşu havalansa, ruhum kaçtı;
 Gafil yürüyen ömrünü yele satar dostlar.*

HİKMET-84

Kul Hoca Ahmednefsim saldı uşbu yolga
 Anıng üçün kaçtım dostlar çöldin çölge
 Allah dep heç bakmadım ong u solğa
 Allah degen şevk şarabın içer dostlar.
*Kul Hoca Ahmed nefsim saldı beni bu yola,
 Onun için kaçtım dostlar çölden çöle,
 Allah deyip hiç bakmazdım sağ ve sola,
 Allah diyen şevk şarabım içer dostlar.*

HİKMET-150

Tevbe kılısam, Pîr-i muğan tartar mukin?
 Kündin-künge tâatlarım artar mukin?
Nefsim meni yaman yoldın kaytar mukin?
 Kaytarmayın ölüb ketsem, netgüm mena?
*Tevbe eylesem, Pir-i muğan çeker mi ki?
 Günden-güne taatlarım artar mı ki?
 Nefsim benim, kötü yoldan döner mi ki?
 Döndürmeden ölüp gitsem, neylerim ben işte?*

HİKMET-217

Nefsim meni otka salur, her lahzâ tendin cân alur,
 Derdim deva tabmay kalur, men yığlamay kim yığlasun?
*Nefsim beni ateşe koyar, her lahza tenden can alır,
 Derdim deva bulmadan kalır, ben ağlamayayım kim ağlasın?*

Dünya işi(dür) bir sarı, **nefsim erür (düşman) barı,**
 Ukba erür hasret yeri, men yığlamay kim yığlasun?
Dünya işidir bir taraf, nefsimdir düşman hepsi,
Ahirettir hasret yeri, ben ağlamayayım kim ağlasın?

HİKMET-227

Dünyâ izleb, nefsim meni saldı yırak,
 Tuğyan kılıb, keçe-kündüz artar firâk,
 Eyâ nâdân, bu dünyânı kılğıl talâk,
 Has âşıklar Hak kaşıda revâ bolsun.
Dünyâ arayıp, nefsim beni saldı uzak,
Tuğyan kılıp, gece-gündüz artar firâk,
Ey nâdân, bu dünyâyı eyle talak,
Hoş âşıklar Hakk önünde revâ olsun.

Esiz ömrüm, geçti dâim resvâlıkda,
Dâim yürdüm nefsim üçün gedâlıkda,
 Ötgen ömrüm kayta kelmes edâlıkda,
 Nedamet kıl, dildaringa safâ bolsun.
Bilinçsizce ömrüm, geçti hep rüsvâlıkta,
Dâima yürüdüm nefsim için gedâlıkta,
Geçen ömrüm dönüp gelmez edâlıkta,
Nedâmet kıl, dildârına safâ olsun.

Sûfinin Nefsini Kınaması

Melâmet kavramının kişinin kendini nefsini kınaması, hor görmesi anlamında kullanılmasına da Yesevî hikmetlerinde rastlanmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî kemâl döneminde söylediği bilinen hikmetlerinde kendi nefsine “it” diye hitap etmesi yanında bazı hikmetlerinde de nefsini “*kâfir*” ve “*zalim*” olarak nitelemektedir.

HİKMET-51

Nefsim meni ot dek yanıp yolım urdı
 Yüz ming türlüük taam tileb dükân kurdı

Ağzın açıp her eşikge meni sürdi
 Himmet berseng **it nefsimni** uşlasam men
Nefsim benim ateş gibi yanıp yolumu kesti,
Yüz bin türlü yemek isteyip tezgâh kurdu,
Ağzımı açıp her kapıya beni sürdü,
Himmet versen köpek nefsimi yakalasam ben.

HİKMET-65

Kızıl yüzüm riyâzetde sarğatmadım
 Seherlerde ğarib cânım ingretmedim
 Her kün tebip **it nefsimni** urgatmadım
 Allah desem kâfir nefsim öler mukin?
Kızıl yüzümü riyâzetde sarartmadım
Seherlerde garip canımı inletmedim
Her gün tepip it nefsimi incitmedim
Allah desem kâfir nefsim ölür mü ki?

HİKMET-64

Şeytân la'in yoldın urdı hâlim tebah,
 Yığlamay mu nefsim meni kıldı hevâ,
 Âlem halkı barıb ötse meni evâ,
Kâfir nefsim azazildin tanar mukin?
Lânetli şeytan yoldan çıkardı halim perişan
Ağlamayayım mı nefsim beni eyledi heva
Âlem halkı çiğneyip geçse beni layık
Kâfir nefsim şeytandan ayrılır mı ki?

HİKMET-152

Ey yarânlar, **kâfir nefsg**e altmış baş bar,
 Her başıda yüz min şeytan leşkeri bar.
 Has buzurglar nef ilkind tufakdın har,
 Günahımdın senge yığlab keldim mena.
Ey yarânlar, kâfir nefsin altmış başı var,
Her başında yüz bin şeytan askeri var.

*Has ulular nefis elinde toprakdan hor,
Günâhımdan sana ağlayıp geldim ben işte.*

HİKMET-15

Zalim nefsim hiç salmayın otka saldı
Vücutlarım öz öziden küyüb yandı
Müşriklerini imanını şeytan aldı
Euzübillah-Bismillah dep yürdüm mena
*Zalim nefsim hiç bırakmadan ateşe koydu,
Vücutum kendi kendine tutuşup yandı,
Müşriklerin imanım Şeytan aldı,
Euzubillah-Bismillah deyip yürüdüm ben işte.*

Sonuç

Verdiğimiz sınırlı sayıdaki hikmet kıtalarından da anlaşıldığı üzere Hoca Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet'inde diğer birçok tasavvuf kavramında olduğu gibi *Melâmet* gibi tasavvufun temel konularından birisini de en anlaşılabilir bir şekilde sunabilme başarısına ulaşmıştır.

Dîvân-ı Hikmet'in yapılacak derinlikli içerik analizi ile sadece melâmet kavramının değil daha pek çok tasavvufî esasın da Yesevî hikmetlerinden yüz gösterdiği anlaşılabacaktır. Yeter ki, Hakk'ın cemâline vuslata ulaştıracak yollar açılsın, bunun engeli haline gelen nefsanî perdeler aradan kaldırılabilin.

Kaynaklar

1. Ahmed, Yesevî, Divân-ı Hikmet, (Türkçe'ye Aktaran: Hayati Bice), TDV Yay., 6. Basım, 2010. (*Metindeki Hikmet alıntılarında verilen kıtanın yer aldığı Hikmet sıralaması bu esere göre yapılmıştır.*)
2. Ali Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik, İnsan Yay., 2003.
3. Cebecioglu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Anka Yay., 2004.
4. Eraslan Kemal, Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler, Kültür Bakanlığı, 1000 Temel Eser serisi: 98, (2. Baskı), 1991.
5. Hücvîrî, Keşfü'l-Mahcûb, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1995.
6. Köprülü Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, DİB Yay., 6. Baskı, 1976.
7. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Melâmet maddesi: Nihat Azamat, Cilt: 29, s. 24-25)

HACI BAYRAM-I VELİ'NİN ANKARA'DA AHİLERLE İLİŞKİLERİ

The Relationship of Hacı Bayram-ı Veli with the Ahis in Ankara



Doç.Dr

VAHİT GÖKTAŞ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı
vahitgoktas@gmail.com

Özet

Fütüvvet ve ahilik İslam kültürü içerisinde uzun yıllar etkili olmuş önemli kurumlardır. Ankara ahilik teşkilatının güçlü olduğu bir şehirdir. Ahilerin yapmış olduğu eserler günümüzde tarihi Ankara'mızın en belirgin çehresini oluşturur. Hacı Bayram-ı Veli ahiler şehri Ankara'da doğmuş, medrese müderrisi olmuş, tekkesini burada kurmuş bir büyük Allah dostudur. Hacı Bayram-ı Veli ahiliğin önemli prensiplerinden biri olan 'el emeği ile geçinme' prensibine önem vermiş ve bu prensibi tavsiye etmiştir. Bu tebliğde ahilik teşkilatından kısaca bahsedildikten sonra Hacı Bayram-ı Veli'nin kültür altyapısında ahilik teşkilatının ne kadar etkili olduğu ve Hacı Bayram-ı Veli'nin döneminde ahilik ve Hacı Bayram-ı Veli'nin ahilerle ilişkileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Fütüvvet, Ankara, Hacı Bayram-ı Veli

Abstract

Fotowwa (bravery, generosity) and *ahi-order* are two important agencies which have been influential for long years in the Islamic culture. Ankara is a city in which *ahi-order* is a powerful organization. Today, the works conducted by the *ahis* determine the most explicit face of our historical Ankara. Hacı Bayram-ı Veli who was born in Ankara, city of *ahis*, became a *mudarris* (professor) in the *madrasah* (university) and established his *tekke* (dervish lodge) here is a great Saint/Friend of Allah. Hacı Bayram-ı Veli cares about the "earning a living with hand work" which is a significant principle of *ahi-order* and recommends this principle. This paper first briefly explains what *ahi-order* is, then explores that how important the place of *ahi-order* is in Hacı Bayram-ı Veli's cultural base and the matter of *ahilik* in his period as well as his relationship with the *ahis*.

Keywords: Ahi-order, fotowwa, Ankara, Hacı Bayram-ı Veli

Ahilik

Türkiye’de ve dünyanın pek çok yerinde ahilik kültürünü yayma etkinlikleri düzenlenmektedir. Kırşehir’de Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi ahilikle ilgili faaliyetler ve neşriyat yapmaktadır. Her yıl ahilik haftası dolayısıyla ahilik kültürünü canlandırmak ve yaşatmak gayesiyle pek çok çalışma yapılmaktadır. Ahilik Türk toplumunun özünden çıkmış en mühim sivil toplum teşkilatlarından biridir.

Ahilik teşkilatı fütüvvet teşkilatının bir devamı olarak ortaya çıkmış bir sivil toplum teşkilatıdır. Ahilik, prensiplerini Kur’an ve Sünnetten alan bir yapılanmadır. Ahîlik, İran’da doğan Şeyh Nasirreddin Muhammet Hoyî isimli 1171-1261 yılları arasında yaşamış olan Ahî Evran tarafından kurulan, ahlaki esaslara dayalı, hedefi kaliteli ve ahlaklı bir insan yetiştirmek olan sivil teşkilattır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu’da yaşayan Türkmen halkın sanat, ticaret, ekonomi gibi çeşitli meslek alanlarında yetişmelerini sağlayan bir yapılanmadır. Selçuklu hükümdarlarının teşvikleri ile Anadolu’da yaygınlaşan Fütüvvet hareketi, Ahî Evran’ın (ö. 659/1261) öncülüğünde Kayseri’de bir sanayi sitesinin kurulmasından itibaren Ahîlik adıyla esnaf ve sanatkârlar arası bir kuruluş haline dönüşmüştür. Tedricen diğer Anadolu şehirlerine yayılan bu meslekî, dinî, ahlâkî Türk esnaf ve sanatkârlar birliği, zamanla tasavvufî yönü daha ağır basan bir kimliğe bürünmüştür.¹

Ahilik fütüvvetin Anadolu’da sûfi karaktere bürünmüş şekli olarak yorumlanmıştır. Ömer Lütfi Barkan Anadolu ahiliğini mistik bir tarikat olarak görmektedir.² Ahilik ile tasavvuf disiplininin eğitim açısından benzer uygulamaları kullandığını görmekteyiz. Ahiliğin esasları, ahlaki ve ticari kaideleri, fütüvvetnamelerde yazılıdır.³

Tekkeler, vakıflar, dergahlar toplumsal birliğin dağılmaya başladığı zamanlarda, fetret dönemi olarak nitelendirebileceğimiz za-

¹ Ayşe Yıldırım, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvufî Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008, s. 22

² Ömer Lütfi Barkan, *İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*, Vakıflar Dergisi, c.II, Ankara 1942, s. 283.

³ Ziya Kazıcı, *Ahîlik*, DİA, c. , s.541.

manlarda birlik beraberliğin sağlanmasına ve bunalımlı dönemlerin kolay bir şekilde atlatılmasına katkıda bulunmuştur. Ahilik de güven ve otorite bunalımlarının atlatılmasında çok önemli görevler üstlenen kurumlardan biridir.⁴ Ahilik Teşkilatı, yerel yöneticilerin desteğini almıştır. Ahilik teşkilatının içinde servet sahibi, nüfuzu olan, insanlar da vardır. Devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde bu teşkilat birliğin sağlanmasında ve istikrarın devamında önemli roller üstlenmiştir.⁵

Çağatay, Anadolu'da ahiliğin ortaya çıkışını hazırlayan etkenleri şöyle özetlemektedir: "Doğudan Asya'daki büyük ve uygar Türk şehirlerinden gelen çok sayıdaki sanatkarlara kolayca iş bulmak, yerli Bizans sanatkarları ile rekabet edebilmek, tutunabilmek için yaptıkları malların kalitesini korumak, üretimi ihtiyaca göre ayarlamak, sanatkarlara sanat ahlakını yerleştirmek, Türk halkını ekonomik yönden bağımsız hale getirmek, ihtiyaç sahibi olanlara her alanda yardım etmek, ülkeye yapılacak yabancı saldırılarda devletin silahlı kuvvetleri yanında savaşmak, Türklük şuurunu sanatta, dilde, edebiyatta, müzikte, gelenek ve görenekte milli heyecanı yaratıp ayakta tutmak."⁶ Ahilik her alanda etkili olmuş toplumun her kesiminde hızla yayılma imkanı bulmuştur.

Ahilik, Halife Nâsır-Lidînillâh'ın şeyhi Şehâbeddin es-Sühreverdî (1145-1234)'nin öğretileri ile fütüvvetçiliğe olumlu yaklaşan Konya Selçuklu hükümdarı Alaeddin Keykubadla güçlenmiştir.

Ahiliğin dini, siyasi ve sosyo-ekonomik bir kurum olarak, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Özellikle XIII. ve XIV. Yüzyılda Anadolu insanını, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlana, Ahi Evran gibi mutasavvıflar toplumunda birliğin beraberliğinin sağlanmasında önemli görevler üstlenmişlerdir. İşte Hacı Bayram-ı Veli'de bu önemli şahsiyetlerden biridir.

⁴ Celal Metin, *Ankara'da Ahiler Yönetimi Meselesi (1290/1354)* Türk Kültürü, yıl: XL, sayı: 472, Ağustos 2002, ss. 473-485.

⁵ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı* Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1994., s. 53.

⁶ Metin, *Ankara'da Ahiler Yönetimi Meselesi*, ss. 473-485.

Ahîlik, XIII. yüzyıldan itibaren Ankara'da da etkili olmuş bir teşkilattır. Dolayısıyla Hacı Bayram-ı Veli'nin yaşadığı dönemde Ankara'da da ahilik ahlaki, askeri ve siyasal alanların dışında, özellikle sosyal ve ekonomik alanlarda etkili olmuştur.

Ahilik o dönemde olduğu gibi günümüzde de özellikle sosyal güvenlik kuruluşları, esnaf ve sanat teşekkülleri, kooperatifçilik, sendikacılık, belediyeçilik ve iş ahlakına yön veren bir müessesedir.⁷

Hacı Bayram-ı Veli ve ahilik

Hacı Bayram-ı Veli 1350-1430 yılları arasında Ankara'da yaşamış önemli bir mutasavvıftır. Medrese müderrisi olan Hacı Bayram-ı Veli tasavvufi yönden de öne çıkmış bir isimdir.⁸

Anadolu'daki Moğol istilasından etkilenmeyen şehir olan Ankara'da, ahi büyüklerinin kurduğu medreseler çoğalır ve eğitim üst seviyeye ulaşır. Hacı Bayram-ı Veli'nin eğitim aldığı dönemdeki faal olan Kızıl Bey Medresesi, Saraç Sinan Medresesi, Kara Medrese gibi Ahi Yakup Medresesi de önemli bir medrese olarak eğitim vermektedir.⁹

Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra mahallî Türkmen beylerinin bağımsızlıklarını ilan ettikleri Beylikler döneminde, Ahiler, Ankara havalisindeki otorite boşluğundan yararlanarak burada bir hükümet kurmuşlardır. Başlarında bir Ahi reisi olduğu halde bölgenin yönetimini bir süre ellerinde tutan Ahiler, Osmanlıların 1354 yılında şehri zaptetmeleri üzerine, Karamanoğulları'nın teşviki ile burayı tekrar geri almışlar ve 1362 tarihine kadar hakimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Nihayet bu tarihte Osmanlılar'ın Ankara'yı tekrar kuşatmaları sırasında direniş gös-

⁷ Nurettin Öztürk, "Ahilik Teşkilâtı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi", Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl : 2002, S.7, ss.43-56.

⁸ Hayatı ile ilgili bkz. Mehmet Ali Ayni, *Hacı Bayram-ı Veli*, Haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyen Ay, İstanbul 2015; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1994; Baki Yaşa Altınok, *Hacı Bayram Veli Bayramilik-Melamilik* Ahi Yay., Ankara 2012; Abdülkerim Erdoğan, Ankara'nın Manevi Mimarı Hacı Bayram-ı Veli, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2015.

⁹ Abdülkerim Erdoğan, *Hacı Bayram-ı Veli*, s. 15.

termeden şehrin anahtarlarını bizzat Murad Hüdavendigâr'a teslim etmişlerdir.¹⁰ Ankara'nın 1354'te Süleyman Paşa tarafından alındığı ve bir süre otonom yönetildiği ve daha sonra I. Murat zamanında şehrin kesin olarak Osmanlı topraklarına katıldığını görüyoruz. Hacı Bayram-ı Veli'nin çocukluk yıllarında Ankara, Orhan Gazi'nin oğlu Gazi Süleyman Paşa tarafından Osmanlı topraklarına katılır. I. Murad'ın bir ahi olduğu devlet işlerinde büyük bir nüfuza sahip ahilerin desteğini alarak tahta geçtiği bilinmektedir.¹¹

Ankara'da yaşamış pek çok ahi reisi kaynaklarda zikredilmektedir. Konuyla ilgili çalışması bulunan değerli araştırmacı Abdülkerim Erdoğan Ankara'da yaşamış olan bazı ahi reislerinin isimlerini şu şekilde verir: Ahi İshak, Şeyh Şemseddin Ahi Yusuf, Ahi Hüsameddin el-Hüseynî, Ahi Kemaleddin (Ahi Muhammed), Ahi Mesut, Ahi Yakup, Ahi Şüca, Ahi Melik, Ahi Ali, Ahi Sinan, Ahi Turâ, Çandarlı Kara Halil (Hayrettin Paşa), Ahi Hacı Murat, Hacı Şemseddin Ahi Ahmed, Ahi Mamak, Mehmed Bey, Ahi Elvan, Ahi Evran, Ahi Mahmud, Ahi Selman, Ahi Halife, Durak b. Ahi Suayib, Ahi Çelebi, Ahi Aydın, Ahi İsmail, Ahi Çomak, Ahi Paşa¹²

Moğol istilaları neticesinde toplumsal yapı kısmen bozulsa da tekkelerin, vakıfların, ahi dergahlarının sayesinde fetret dönemi olarak nitelendirebileceğimiz bu dönem en az zararla atlatılmıştır. Güven ve otorite bunalımlarının atlatılmasında Anadolu'nun her kesiminde etkin bir şekilde teşkilatlanmış olan Ahilik çok etkili olmuştur.¹³ Ankara'da ve civarında ahiler tarafından pek çok vakıf kurulmuştur. Bu vakıflardan bazılarının isimlerini Abdülkerim Erdoğan 1530 Ankara Tahrir Defteri ve vakıf belgelerindeki kayıtlara göre şu şekilde zikreder: Ahi Çomak Zaviyesi vakfı, Ahi Elvan

¹⁰ Abdülkerim Erdoğan, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2011, ss. 13-22; İsmail Çiftçioğlu, *Ahiler Döneminde Ankara'da İlim ve Din Adamları*, s. 28; Ayşe Yıldırım, *Hacı Bayram-ı Veli*, s. 22.

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Erdoğan, *Ahiler Şehri Ankara*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2012.

¹² Ahi Reislerinin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Erdoğan, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2011, ss. 31-40

¹³ Celal Metin, *Ankara'da Ahiler Yönetimi Meselesi (1290/1354)*, Türk Kültürü, yıl: XL, sayı: 472, Ağustos 2002, ss. 473-485.

Camii vakfı, Ahi Elvan Zaviyesi vakfı, Ahi Evran Zaviyesi Vakfı, Ahi Hacı Murad Mahallesi Mescidi vakfı, Ahi Hüsam Zaviyesi vakfı, Ahi Mahmud Zaviyesi vakfı, Ahi Mesut Zaviyesi vakfı, Ahi Selman Zaviyesi vakfı, Ahi Şerafettin Camii Mezarı Zaviyesi vakıfları, Ahi Tura Mahallesi Mescidi, Ahi Yakup Zaviyesi, Ahi Yeşil Medresesi, Hacı Arap Mahallesi Mescidi, Şeyh Bahşayış Zaviyesi, Ahi Halife Zaviyesi, Durak b. Ahi Şuayip Zaviyesi, Ahi Çelebi Zaviyesi, Geneği Mescidi, Sungur Seydi Zaviyesi, Ahi İklime Hatun vakıfları.¹⁴ Tüm bu vakıflara baktığımızda ahiliğin Ankara’da ne kadar etkili olduğunu görebiliyoruz.

Hacı Bayram-ı Veli’nin Ankara’sı ahi girişimciliği neticesinde o dönemden bu yana ticaret ziraat ve askeri bakımdan önemli bir merkez olmuştur. Bu durumu Metin şöyle ifade eder: ‘XIII. ve XIV. yüzyıllar boyunca Anadolu’nun Türkleşmesine paralel olarak Ankarada bir Türk şehri özelliğini kazanmıştır. Selçuklu, Moğol-İlhanlı ve Osmanlı el değiştirme tarihi sürecinde Ankara zamanın anarşi döneminde, sosyo-ekonomik nitelikli dini bir örgütlenme olan ahiliğin etkisi altında kalmış ve ahi ileri gelenlerince yönetim ve idaresi en azından bir dönem üstlenilmiştir.’¹⁵

Hacı Bayram-ı Veli’nin yaşadığı dönemde Anadolu’da çok güçlü bir tasavvuf etkisi söz konusudur. Bu tasavvuf ekolleri ve zümreleri Anadolu’nun imarında ve dış tesirlere karşı korunmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Bu dönemde Şeyh Edebali, Abdal Musa, Geyikli Baba gibi sufiler cihatla sınırların genişlemesinde de rol oynamışlardır. Devlet bu dönemde sufilere kucak açmış ve destek vermiştir. Bu sufi zümreler de toplumda adeta maya görevi görmüştür.

Ahilik Ankara’da çok hızlı yayılma imkanı buldu. Ankara ticaret merkezi olduğundan, çevresi tarıma ve hayvancılığa çok elverişli olduğundan ekonomik hareketliliğin olduğu bir merkez konumundaydı. Özellikle dericilik ile ilgili ekonomik eylemler kent sosyo-ekonomik yaşantısında önemli bir yer tutuyordu. Derici

¹⁴ Abdülkerim Erdoğan, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, ss. 41-42.

¹⁵ Celal Metin, *Ankara’da Ahiler Yönetimi Meselesi*, ss. 473-485.

esnafı kentte topluca, bugünkü Bent Deresi civarında “Debbağlar” mahallesinde oturuyorlardı. Dere boyunca bu debbağların işyerleri ve atölyeleri vardı.

Hacı Bayram-ı Veli'nin yaşadığı dönemde de Ankara Anadolu'nun güçlü ahi teşkilatlanmalarından birine sahiptir.¹⁶ Ahiler dönemi Ankara'sında ilim ve kültür açısından etkili olan ilim ve fikir adamları arasında zikredilen şu isimler önemlidir: Ahi Ahmet, Ahi Elvan, Ahi Hüsametdin Hüseyin, Ahi Mecdettin Ankaravi, Ahi Mesut, Ahi Muhyiddin, Ahi Sinan, Ahi Şerafettin Mehmed, Ahi Yakub, Hacı Bayram-ı Veli, Hamid el-Enguri, Pir Muhammed b. Yusuf el Ankari, Şeyh Ali b Dost-î, Hüdâ el-Ankarî.¹⁷ Ahi reisleri tarafından yaptırılan günümüzde faal olan ahi camileri şunlardır: Ahi Şerafettin, Ahi Elvan, Yeşil Ahi, Ahi Yakub, Ahi Tura, Geneği Mescidi, Ahi Hacı Arap Mescidi.¹⁸ Bu camiler bugün Tarihi Ankara diye nitelendirebileceğimiz yerde Hacı Bayram Camii ile birlikte yerini almaktadır.

Tüm bu ahi ismi taşıyan eserlerin tarihi Ankaramızda ahiliğin ne kadar etkili olduğunun açık göstergesidir. Bu yönüyle Ankara ahiler şehridir. Tüm bu eserlerin Hacı Bayram-ı Veli hazretlerinin yaşadığı döneme yakın dönemlerde yapıldığını ayrıca müşahade etmekteyiz. Hacı Bayram-ı Veli bir ahiler şehrinde tekkesini kurmuş ve tarikatını yaymıştır. Kendisi de ahiliğin prensiplerini tarikatında uygulamıştır. Dervişlerine el emeği ile geçinme, zanaat sahibi olma, tarımla uğraşma gibi ahiliğin önemli prensiplerinden olan ‘alın teri el emeği’ düsturunu bir öğreti olarak sunmuştur.

Hacı Bayram-ı Veli'nin bir ahi şeyhi olduğu kaynaklarda geçmektedir. Hacı Bayram-ı Veli'nin Osmanlı Devleti'nin fetret dönemi olarak bilinen dönemde kültürel, iktisadi, siyasi ve eğitim açısından önemli katkıları olmuştur.¹⁹ Yine Hacı Bayram-ı

¹⁶Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, Muradiye Vakfı yay., s. 53; Erdoğan, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, s. 22

¹⁷Geniş bilgi için bkz. İsmail Çiftçioğlu, *Ahiler Döneminde Ankara'da İlim ve Din Adamları*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi s. 28.

¹⁸Bu camilerle ilgili geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Erdoğan, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2011, s.47-88.

¹⁹Ethem Cebecioğlu, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Doğu Ucunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sufi Bir Önder: Hacı Bayram-ı Veli*, *Osmanlı*, C. 4, (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları,

Veli kendisi çiftçilikle uğraşmış, el emeği ile geçinmiş bir sufidir. Müridlerini de sanata yönlendirmiş, çiftçilik ve bahçecilikle uğraştırmıştır. Bunun yanında Ahiliğin bilinen pek çok özelliğini tarikatına yansıtmıştır, ahi telakkilerini eğitim prensiplerinde uygulamıştır.²⁰ Hacı Bayram-ı Veli mahsulü imece usulü hasat ettirmiş, kendisi de bizzat hasat işinde müritleriyle birlikte çalışmıştır. Dolayısıyla ahiliğin de en önemli prensiplerinden biri olan el emeği ve alın teri ile geçinme prensibi Hacı Bayram-ı Veli'nin dervişlerine öğütlediği en önemli öğretilerden biri olmuştur.²¹

Bu durumu Şimşek şu şekilde ifade eder:

“Hacı Bayram Veli bir yandan talebeleriyle birlikte tekkelerinin etrafındaki tarlaları, kendisi de bizzat çalışarak ekip biçiyor ve hep birlikte reel üretimin içinde yer alarak, emeklerinin ürünü ile geçiniyorlardı. Ankara şehrindeki, üretimlerini ortaklaşa yapıyor ve satıyorlardı. Elde edilen gelirlerden fakirlere yardım, sosyal ve hayri harcamaları için pay ayırarak, tekelci sermaye birikimi duygusuna saplanmadan, mümkün olan en dengeli iktisadi toplumsal bölüşümü gerçekleştiriyorlardı. Böylece erdemli insaniliğin, Türk İslam medeniyetinde hem mana, hem de madde bilgisine sahip yüksek ahlakı bünyesinde toplayarak, yani fark+cem birlikteliğini gerçekleştirerek, kâinat ana formülünü toplumsal alanda uygulayarak, toplumsal kalkınmanın temel dinamiğinin hikmet+rasyonel bilgi “birlikteliğinde” olduğunu ortaya koymuştur. Bu yöntemin, günümüz Batı medeniyeti sanayi ve ötesi toplum dinamik içeriğinden çok daha derin ve köklü bir “sistem” anlayışını ortaya koymakta olduğunu ifade etmek mümkündür.”²²

Hacı Bayram-ı Veli ziraatçiliğin yanında zenginlerden para toplayıp fakirlere dağıtıyordu. O aynı zamanda insan yetiştirme gibi büyük ve önemli bir vazifeyi yerine getirirken, kendisine intisab edenlerin kabiliyetine göre bazılarını bir zanaata bazılarını

Ankara, 1999, ss. 410-415.

²⁰Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, Muradiye Vakfı yay., s. 54.

²¹Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, s.54

²²Osman Şimşek, *Modern Girişimcilik Zihniyeti ve Sanayi-Kültür Bağlamında Türk Girişimciliğinin Sosyo-Kültürel Temelleri (Ahilik-Tasavvuf Modellemesi)*, s. 23. www.ozgunsosyaldusunce.com (erişim tarihi 03.06.2016)

da ziraata yönlendiriyordu. Kendileri de geçimini sağlamak için bizzat toprağı sürerek burçak eker, hasat vakti hep birlikte mahsülü kaldırırıldı.²³ Dolayısıyla Hacı Bayram-ı Velinin müridlerinin yeteneklerine göre ayırıp onları sanata ve ziraata yönlendirmesi ve geçimini çiftçilikle sağlaması onun ahilikle olan bağlantısından olsa gerektir. Fuat Bayramoğlu Hacı Bayram-ı Velinin ahilik ile paralellik arzeden bu yaşamından dolayı kendisine ahi sultan denildiğini söyler. Ayrıca Şeyh Mehmed Şâfiî'nin Bayramî Melâmîlerinin silsilesini anlattığı bir kasidesindeki şu beyitte Hacı Bayram-ı Veli ahi sultan olarak nitelendirilmektedir:

Şeyh Hâmid ü Ahî Sultan Hacı Bayram-ı Veli Tâc ü hırkadan
geçübdür ol Emîr-i rehnümâ

Bunun yanında Hacı Bayram-ı Veli'nin, “Hacı Paşa”, “Kapıcı başı” ‘Bayram’ ‘Veli’ gibi unvanlarının yanında “Ahi Sultan” ünvanına da sahip olduğunu görüyoruz.²⁴

Hacı Bayram-ı Veli yoksullar ve ihtiyaç sahipleri için bir vakıf gibi çalışırdı. Dullar, kimsesizler, yetimler vb toplumun muhtaç kesimi için vakıf merkezi görevi yapmaktaydı. Bu durum da aynı zamanda ahilik teşkilatının görevlerindendi. Yine onun faaliyetlerinden birisi yoksulların doyurulması idi. Tekkesinde yemek pişer ve gece gündüz herkes bu yemekten yiyebilirdi. Bu durumu Ethem Cebecioğlu şöyle ifade eder: “Ankara’nın zengin ve fakirleri arasında Hacı Bayram Velî Hazretleri’nin kurduğu bu sosyal denge, şehrin huzuru, refâhı ve selâmeti için yetip artıyordu. Hacı Bayram Velî Hazretleri’nin güzel âdetlerinden biri de, tekkesinde sürekli bir kazan kaynatmasıdır ki, bu âdet kök olarak tâ Orta Asya Türk tasavvuf geleneğine, Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri’ne dayanır. Hacı Bayram Velî’nin tekkesindeki bu kazanda sürekli,

²³ Mehmet Ali Ayni, *Hacı Bayram Veli*, Haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyen Ay Yay., Mayıs 2015, s. 114-115

²⁴ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, ss. 112-114; Erdoğan, *Ankara Ahileri*, s. 47; İsmail Çiftçiöğlu, *Ahiler Döneminde Ankara'da İlim ve Din Adamları*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, s. 33.

gece ve gündüz burçak çorbası kaynar, gelen geçen fakir zengin, küçük büyük, kadın erkek herkes içerdi.”²⁵

Yine Ankara savaşı sonrası fetret döneminde Ankara’da Çelebi Mehmed’in tahta geçmesiyle Hacı Bayram-ı Veli’nin nüfuzunun arttığı görülmektedir. II. Murad döneminde Ankara’nın bir ahi merkezi olması dolayısıyla bu durum II. Murad’ın dikkatini çekmiştir. Hacı Bayram-ı Veli toplumun birlik beraberliği üzerine oturmuş bir yapıyı desteklemiştir. Hacı Bayram-ı Veli Somuncu Babanın yanından ayrılırken “Sultanım ne amel üzerine olalım; sanat bilmem, ne işleyelim?” diye sorduğunda Baba cevaben “Ekin ek, burçak ek” demiş, Hacı Bayram da şeyhinin sözünü tutmuştur.²⁶

Hacı Bayram-ı Veli sosyal hayatın içinde olan bir kişi olmuştur. Herkese kendi emeğiyle geçinme konusunda en güzel rol modellerden biridir. Herkesin kendisine mahsus bir işinin olmasına önem veren ve bu şekilde üretime katkı sağlayan bir müteşebbistir. Onun döneminde Bayramilik daha çok köy ve esnaf zümreleri arasında yayılmıştır. Hacı Bayram dervişleriyle çarşıda, pazarda fütüvvet simgeleri olan tabl, nakkâre (davul çeşitleri), tuğ ve alem ile dolaşıp fakirlere, muhtaçlara, borçlulara yardım toplarmış. Hacı Bayram mütevazı yaşamayı, el açıklığını, mertliği ilke edinen fütüvvet geleneğini ve gösterişsiz, merasimsiz, nefisle mücadeleyle önem veren tasavvuf yolunu benimsemiştir. Halkla birlikte yaşamıştır. Bunun yanında nakkâre, tuğ, alem gibi şeyler giymiş olması fütüvvet ve ahiliğin sembolleri sayılan bu tür kıyafetlerin Ankara’nın o dönemde bir ahî merkezi olduğu ayrıca ortaya koymaktadır.²⁷

Fütüvvet ve Ahiliğin Melametle ilişkisinden kısaca bahsetmek gerekirse; Ahi Evran’ın şeyhi Evhaduddin Kirmani’nin Melami olması, ahilik melamet ilişkisini ön plana çıkarmaktadır. Hacı Bayram-ı Veli’den sonra Bıçakçı Ömer Dede ile devam eden Me-

²⁵Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, s. 32-34.

²⁶Nihat Azamat, *Hacı Bayram-ı Veli*, DİA, c. 14, s. 446.

²⁷Nihat Azamat, *Hacı Bayram-ı Veli*, s.446

lamiyye kolunda el emeği ile geçinilecek bir iş tutup halk içine sıradan biri olarak karışmak tercih edilmiştir. Karşılıksız yardım etme, yolda kalmışa ve ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi prensipler de Melamiliğin temel özelliklerinden olmuştur.

Anadolu Selçukluları döneminde Ankara bir “melik” şehridir. Ankara güvenli kalesi, verimli toprakları ile Oğuz boylarına yurt olmuştur. Şehir merkezi ve civar köylerde “fütüvvet” ehli olan “Ahî”ler yerleşerek, zaviyeler kurmuşlardır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ahî Çomak, Ahi Mahmud, Ahî Elvan, Ahî Evran, Ahî Hüsam, Ahî Şerafeddin, Ahî Yakub, Ahî Murad, Ahî Doğan, Ahî Ören, Ahi Selman, Ahi Halife, Durak b. Ahi Şuayib, Ahi Çelebi, Sungur Seydi, Ahi Hüsam ve Ahî Mesud bu şahsiyetlerden bazılarıdır.²⁸

Hacı Bayram-ı Velî'nin yaşadığı asırda pek çok ahi zaviyesinin etkin olduğunu müşahade etmekteyiz. Ahi zaviyelerinin İbn Batuta'ya göre şu yerleşim birimlerinde olduğu ifade edilmektedir: “Ladik, Milas, Mersin, Konya, Niğde, Kayseri, Sivas, Gümüşhane, Erzincan, Erzurum, Birgi, Tire, Manisa, Balıkesir, Bursa, Kirle, Geyve, Yenice, Mudurnu, Bolu, Kastamonu, Sinop.”²⁹

Ankara'da Ahi Hükümetinin ileri gelenlerinden olan Ahi Şerafettin, zaviye camii ve türbesi ile tanınmaktadır. Zaviye günümüze ulaşamamıştır ancak türbe ve mescid Ankara'mızda önemli ziyaret yerlerindendir. Murat Hüdavendigâr dönemi tımar sahiplerinden biri olan Ahi Ahmed Ankara'da Yeşil Ahi Medresesini inşa ettirmiştir. Eser XIX. Yüzyılın sonlarında Yeşilhane Medresesi adıyla anılmıştır.³⁰ Ahi Elvan olarak bilinen Ahi Elvan Mehmed Bey yine Ankaramızdaki önemli ahilerden biridir. Ahi Arap mahallesindeki Koyunpazarı Sokağındaki kendi adına yaptırdığı cami halen faaldir. Yaptırdığı zaviye ise günümüze ulaşmamıştır. Ahi Hüsamettin Mehmed Bey'in yaptırdığı Yeşil Ahi Camii Ahiler Mahallesi Sarıca sokağındadır.³¹ Dolayısıyla Hacı Bayram-ı Velî'nin yaşadığı

²⁸ Geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Ankara Ahileri*, s. 114.

²⁹ İbn Batuta, *Tuhfetü'n-Nüzzar*, s. 312-313; Cebecioğlu, Hacı Bayram, Muradiye Vakfı yay., s. 53.

³⁰ Çiftçioğlu, *Ahiler Döneminde Ankara'da İlim ve Din Adamları*, s. 28.

³¹ Geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Ankara Ahileri*, 111-121.

ğı dönemde Ankara’da Ahilik teşkilatının önemli bir etkiye sahip olduğunu görüyoruz.

Sonuç

‘Hacı Bayram-ı Veli’yi Anlamak ve Anlatmak’ başlıklı yapılan bu Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu bu büyük Pîr’e bir vefa borcunu yerine getirmektedir; bu manada da ayrıca ehemmiyet arzirmektedir. Kırşehir’de Ahi Evran hazretlerinin ismi üniversiteye verilerek; Nevşehir’de Ahiler Kalkınma Ajansı kurularak bir vefa borcu yerine getirilmiştir. Ankara’da ise pek çok üniversite olmasına rağmen hayatı ve yetiştirdikleri talebelerle dünyada pek çok coğrafyada etkin olmuş bu önemli zatın adının bir üniversiteyle yaşatılması da ayrıca bir vefa borcudur.

İstanbul’un fethinin müjdecisi, Ankara’nın manevi önderi olan Hacı Bayram-ı Veli hazretleri ahiler şehri Ankara’da doğmuş, büyümüş, müderris olmuş, tarikatını kurmuş önemli ve etkili bir şahsiyettir. O ahiliğin en önemli prensiplerinden biri olan el emeği ile geçinme prensibini hayatında yaşamış ve müridlerine de yaşatmış sufi ve mürşiddir. Dolayısıyla Hacı Bayram-ı Veli el emeği ile geçinmeye, müridlerinin her birinin bir işinin olmasına önem vermiştir. Bu şekilde de ahilikteki önemli prensiplerden biriyle üretime destek olmuştur. Hacı Bayram-ı Veli sosyal ve iktisadi faaliyetlerin de içinde olmuş bir mutasavvıftır. Sufilerin iktisadi faaliyetlerle ilgilenmelerindeki sebepler iyi örneklik teşkil ederek emeği, çalışmayı, alınterini, helal lokmayı ve ahlaki bir kalkınmayı teşvik etmek olmakla birlikte, arka planda kalan ve çoğu zaman dikkatten kaçabilen bir başka sebep de velinin mertebesini gizlemek istemesi olarak görünmektedir. Şeyh Hamid-i Veli denince ilk aklımıza ekmek dağıtan Somuncu Baba gelir, Hacı Bayram denince akla Burçak tarlasında çalışan bir kişi gelir. Tebliğimizi Mehmet Ali Ayni’nin Hacı Bayram-ı Veli ile ilgili şu sözleriyle bitirmek istiyoruz: Mehmet Ali Ayni şöyle der: “Ey koca Türk evliyası! Sana rahmet olsun. Medeniyet alanında yükselmek ve iler-

lemek için bize faydası meşru, semeresi emin, memleket tabiatının genel şartlarına uygun nasıl bol verimli bir yol göstermişsin.”³²

Kaynakça

- Ayni, Mehmet Ali, *Hacı Bayram Veli*, Haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyen Ay Yay., Mayıs 2015.
- Azamat, Nihat, *Hacı Bayram-ı Veli*, DİA, c. 14.
- Barkan, Ömer, Lütfi, *İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*, Vakıflar Dergisi, c.II, Ankara 1942.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1994
- Cebecioğlu, Ethem, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Doğu Ucunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sufi Bir Önder: Hacı Bayram-ı Veli*, Osmanlı, C. 4, (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
- Çiftçi, İsmail, *Ahiler Döneminde Ankara'da İlim ve Din Adamları*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.
- Erdoğan, Abdülkerim, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2011.
- Erdoğan, Abdülkerim, *Ankara'nın Manevi Mimarı Hacı Bayram-ı Veli*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2015.
- Kazıcı, Ziya, “*Ahilik*”, DİA, c.1.
- Metin, Celal, *Ankara'da Ahiler Yönetimi Meselesi (1290/1354)*, Türk Kültürü, yıl: XL, sayı: 472, Ağustos 2002.
- Öztürk, Nurettin, “*Ahilik Teşkilâtı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi*”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl : 2002.
- Şimşek, Osman *Modern Girişimcilik Zihniyeti ve Sanayi-Kültür Bağlamında Türk Girişimciliğinin Sosyo-Kültürel Temelleri (Ahilik-Tasavvuf Modellemesi)*, www.ozgun-sosyaldusunce.com
- Yıldırım, Ayşe, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvufi Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008.

³²“Ey koca Türk evliyası Sana rahmet olsun, medeniyet alanında teali ve terakki için bize faidesi meşru, semeresi emin, tabiat-ı memleketin şerait-i umumiyesine muvafık, nasıl bir feyyaz yol göstermişsin’ Mehmet Ali Ayni, *Hacı Bayram Veli*, Haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyen Ay Yay., Mayıs 2015, s. 115; Süleyman Hayri Bolay, *Hacı Bayram-ı Velinin Dünya Görüşü*, IV. Vakıf Haftası, Ankara 1987, s. 182; Cebecioğlu, Hacı Bayram, Muradiye Vakfı yay., s. 54.

BAYRAMİYYE TARİKATI'NIN ORTAYA ÇIKIŞI BAĞLAMINDA BAYRAMÎLİK-HALVETÎLİK İLİŞKİSİ

Bayramilik-Halvetilik Relation in the Context of Bayramiyya Order's Arise



Yrd. Doç.Dr.

HAMDİ KIZILAR

Karabük Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi.

Özet

Bayramiyye Tarikatı, Hacı Bayram Velî tarafından kurulan yerel bir tarikatıdır. Osmanlı Devleti sınırları içinde Anadolu'nun orta yerinde doğmuş ve kısa sürede büyüyerek varlığını yüzyıllar boyunca sürdürmüştür. Bayramiyye'nin ilk ortaya çıktığı dönemde Osmanlı topraklarında oldukça etkili farklı tarikatlarda da mevcuttu. Tarikatın teşekkülü sırasında mevcut olan birkaç ekolden etkilendiği anlaşılmaktadır. Hacı Bayram Velî'nin şeyhi Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin silsilesinin Halvetiyye Tarikatı'na ait olduğu kanaatinden hareketle, Bayramiyye Tarikatı'nın da söz konusu ekole bağlılığı değerlendirilmiştir. Bu çalışmada Bayramiyye'nin ilk ortaya çıkışı bağlamında gerek silsile ve gerekse bazı ortak benzerlikler açısından Halvetiyye Tarikatı'yla olan ilişkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram Velî, Bayramiyye, Halvetiyye, tasavvuf, tarikat.

Abstract

Bayramiyya Order, is a local order that is founded by Hacı Bayram Veli. It was born and existed for centuries growing up to the date in the middle of Anatolia within the boundaries of Ottoman Empire. Within the era which Bayramiyya was born, there were various highly effective orders on the soils of Ottoman Empire. It is understood that various present ecoles were some inspiration sources in the organization process of the order. Based upon the idea of the sheikh of Hacı Bayram Veli, Ebu Hamidüddin Aksarayî's sequence being belonged to Khalvetiyya Order, Bayramiyya Order was thought to be basen upon the said ecole. In this study, association between Bayramiyya and Khalvetiyya order in the terms of sequence or similarities, depending upon the context of the first arise of Bayramiyya order was viewed.

Key Words: Hacı Bayram Veli, Bayramiyya, Khalvetiyya, sufizm, order.

Giriş

Anadolu'nun orta yerinde yerel bir tasavvuf ekolü olarak doğan Bayramiyye Tarikatı, kısa sürede büyümüş ve varlığını yüzyıllar boyu sürdürmüştür. Bayramiyye'nin ilk ortaya çıktığı dönemde, Osmanlı toprakları içinde yer alan pek çok farklı kültür, din, ırk, düşünce âdeta sosyo-kültürel bir mozağin yansıması gibiydi. İslam'ın derin anlayış ve hoşgörüsünden beslenen bu dinî, kültürel ve sosyal akımlar, içinde yaşadığı toplumu derinden etkileyerek onlara yön vermeyi başarmıştır. Bu akımların en etkileyici ve uzun ömürlü olanları şüphesiz tasavvuf ekolleri olmuştur. İşte Bayramiyye Tarikatı, Osmanlı Devleti sınırları içinde Anadolu'nun orta yerinde o zaman bir kasaba görünümünde olan Ankara'da doğmuş ve günümüze kadar etkili olabilmiş önemli bir yerel tarikattır.

Bayramiyye Tarikatı, XIV. yüzyılın ilk yarısında Ankara'nın Çubuk suyu diye tanınan nehrin kenarındaki Solfasol (Zülfazıl) köyünde doğan bir Türk mutasavvıfı olan Hacı Bayram Velî'nin kurduğu bir tarikattır. Asıl adı Numan b. Ahmed b. Mahmud, lakabı ise Hacı Bayram Velî olan bu derviş, Ankara'da 1430 yılında vefat etmiştir.¹

İlk Türk tarikatı olan Bayramiyye, daha kurucusunun sağlığında Ankara ve çevresinde büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Hacı Bayram Velî'nin kısa sürede büyük kitleler üzerinde etkili olmasında, hem medrese eğitimi görmüş olmasının hem de tasavvuf düşüncesini içtenlikle benimseyip yaşamasının önemli bir payı vardır. Kurduğu ekol, kendinden sonra birçok kola ayrılmıştır. Kaynaklarda sohbeti gayet müessir olduğu ve birçok kişiyi “zirve-i velayet”e erıştirdiği bildirilen Hacı Bayram Velî'nin vefatından sonra Bayramiyye Tarikatı, Akşemseddin'e (863/1459) nispet edilen Bayramiyye-i Şemsiyye ve Ömer Sikkini'ye (880/1475)

¹ Lamiî Çelebi, Nefehâtü'l-Üns Tercümesi, İstanbul 1289, s.684; Harîrîzâde Kemaleddin, Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Selâsili't-Tarâik, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 430-432, c.I, vr.171^b; Mehmed Mecdi Efendi, Terceme-i Şakâyık-ı Nu'mâniyye, Matbaa-i Amire, İstanbul 1269, s.77; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-Fuâd fî'l-Mebdei ve'l-Meâd, Matbaa-i Amire, İstanbul 1288, s.233; Bursalı Mehmed Tahir, Hacı Bayram-ı Velî, İstanbul 1341, s.3; Mehmed Ali Aynî, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343, s.50; Ethem Cebecioglu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2002, s.38.

nispet edilen Bayramiyye-i Melamiyye adlı iki büyük aslı kola ayrılmıştır. Esas Bayramiyye, adı geçen kollardan ilki tarafından sürdürülmüştür.²

Hacı Bayram Velî, 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 meydana getirebilmiştir. 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 imparatorluk 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 Bayramiyye Tarikatı, bir yandan normal çizgisinde devam ederken, diğer yandan Osmanlı tasavvuf tarihinin, öteki tarikatlarda pek rastlanmayan nevi şahsına münhasır bir meşrebini oluşturarak, Melamilik denilen büyük bir paralel tasavvufi yol ortaya koymuştur.³

Bayramilik-Halvetilik ilişkisi

Bayramiyye Tarikatının ortaya çıktığı dönemde Osmanlı toplumunda Kadiriyye, Halvetiyye, Rifaiyye gibi önemli tarikatlar da faaliyet halindeydi. Bayramiyye Tarikatının ortaya çıkışı bağlamında Halvetiyye Tarikatı ile olan ilişkisi, Hacı Bayram Velî'nin şeyhi Ebû Hamidüddin Aksarayî'den (815/1412) kaynaklandığını söylemek gerekir. Bu anlamda Bayramiyye Tarikatının silsilesini ve tarihçesini göz önüne almakta fayda vardır.

Kaynaklarda Bayramiyye Tarikatının ilk ortaya çıkışı sırasında etkilendiği ekol ile silsilesi hakkında iki farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Silsiledeki farklılığın temel sebebi, Hacı

² Fuat Bayramoğlu, Nihat Azamat, "Bayramiyye", DİA, İstanbul 1992, c.V, s.269.

³ Ahmet Yaşar Ocak, Bayramilik ve Osmanlı Tarihindeki Yeri, Hacı Bayram-ı Velî Uluslararası Sempozyumu, Ankara 14-16 Aralık 2012, s. 14.

Bayram-ı Velî'nin şeyhi olan Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin mürşidinin kimliği ve mensup olduğu tarikattır.

Somuncu Baba olarak da bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin tarikat silsilesi, Erdebil'de intisap ettiği Hâce Alaaddin Ali Erdebilî (832/1429) ve Sadreddin Erdebilî (794/1391) vasıtasıyla Safevîye tarikatının kurucusu Safiyyüddin Erdebilî'ye (735/1334) ulaşmaktadır. Silsile, Safiyyüddin Erdebilî'den sonra İbrahim Zahid Geylanî'de (690/1291) Halvetiyye, Kutbüddin Ebherî'de Ebheriyye, Ebü'n-Necib es-Sühreverdi'de Sühreverdiyye silsilesiyle birleşmektedir. Böylelikle Cüneyd-i Bağdadî ve Hasan-ı Basrî vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşmaktadır.⁴

Esasen Safiyyüddin Erdebilî'den itibaren "Erdebil Sufileri" diye anılan, ilk Osmanlı padişahlarının da saygı duydukları ve "çerağ akçesi" adıyla her yıl değerli hediyeler gönderdikleri bu sufi aile ve tarikat, başlangıçta Sünnî ve Halvetî idi. Ancak daha sonra Hâce Alaaddin Ali Erdebilî ile Şeyh Şah diye anılan oğlu İbrahim (851/1447) dönemlerinde Şiîleşmeye başlamıştır. Nitekim daha sonra Hâce Alaaddin Ali Erdebilî'nin torunu Şeyh Cüneyd zamanında ise tam anlamıyla Şiî - Batınî bir hüviyet kazanmıştır.⁵ Bayramiyye Tarikatının Melamiyye kolu, Hacı Bayram Velî'nin şeyhi Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin Hâce Alaaddin Ali Erdebilî yoluyla yürüyen bu Halvetî silsilesini benimsemiştir.⁶

Kaynaklarda Bayramiyye Tarikatının Üveysilik ve Nakşîlik ile bağı olduğuna dair bilgiler de mevcuttur. Hacı Bayram Velî'nin mürşidi ve Halvetî silsilesine mensup Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin tarikatı zahiren Hâce Alaaddin Ali Erdebilî'den almakla beraber Bayezid-i Bistamî'nin ruhaniyetinden feyz aldığı ve dolayısıyla Üveysî olduğu da söylenmiştir. Nitekim Üveysilik silsilesi; Hacı Bayram Velî, Ebu Hamidüddin Aksarayî, Şadî-i Rumî, İbrahim el-Basrî ve Ebu'l-Hasan Harakanî vasıtasıyla Bayezid-i Bistamî'ye ulaşmaktadır.⁷ Nitekim söz konusu silsile yoluyla Bay-

⁴ Harîrîzâde, Tibyân, c.I, vr. 343a, c.I, vr.33a, c.II, vr.149a; Bayramoğlu, Azamat, "Bayramiyye", s.269.

⁵ Bayramoğlu, Azamat, "Bayramiyye", s.269.

⁶ Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-Fuâd, s. 230; Bayramoğlu, Azamat, "Bayramiyye", s.269.

⁷ Lamiî Çelebi, Nefehâtü'l-Üns Tercümesi, İstanbul 1289, s.683; Bayramoğlu, Azamat, "Bay-

ramiyye Tarikatı, Ebu'l-Hasan Harakanî ve dolayısıyla Bayezid-i Bistamî'nin temsil ettiği Tayfuriyye vasıtasıyla Nakşibendiyye Tarikatı silsilesiyle de birleşmektedir.⁸

Hacı Bayram Velî hakkında önemli araştırmaları olan Ethem Cebecioğlu, Bayramiyye Tarikatının Halvetilik ve Nakşilik tarikatlarının karışımı olmakla beraber, buna üçüncü bir tarikat daha eklemenin doğru olacağı kanaatiyle Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin küçük yaşta babası vasıtasıyla Ebheriyye neşvesini de tattığını kaydetmiştir.⁹

Bütün bunlara rağmen esasen Bayramiyye Tarikatı, kurucusu Hacı Bayram Velî'nin şeyhinin Ebu Hamidüddin Aksarayî olması sebebiyle silsile bakımından şeyhine nispeten öncelikle Halvetiyye Tarikatının silsilesine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Zira mevcut kaynakların neredeyse ittifak ettiği üzere Hacı Bayram Velî'nin en yakın olduğu kişi, onu yetiştiren, ona hilafet ve icazet veren müridi Ebu Hamidüddin Aksarayî'dir. Buradan hareketle Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin tarikat silsilesi, şeyhi Safiyüddin Erdebilî ve onun da şeyhi Zahid Geylanî vasıtasıyla Halvetiyye Tarikatına ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu durum Bayramiyye Tarikatının esas itibarıyla Halvetî kökenli olduğunu ortaya koymaktadır.

Bayramiyye Tarikatının dolayısıyla Hacı Bayram Velî'nin silsilesi kaynaklarda genel olarak şöyle verilmiştir:

Hacı Bayram Velî
Hamidüddin Aksarayî
Sadreddin Erdebilî
Hace Alaaddin Ali Erdebilî
Sadreddin Musa Erdebilî
Safiyüddin Erdebilî
İbrahim Zahid Geylanî
Cemaleddin Tebrizî
Şehabeddin Tebrizî
Ruknuddin Ebherî

ramiyye", s.269.

⁸ Harîrîzâde, Tıbyân, c.I, vr. 172b; Bayramoğlu, Azamat, "Bayramiyye", s.269.

⁹ Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, s.86.

Kutbuddin Ebherî
 Ebu'n-Necib Sühreverdî
 Ömer Bekrî
 Vecihüddin el-Kadî
 Muhammed ed-Dineverî
 Mümşad ed-Dineverî
 Cüneyd-i Bağdadî
 Serî es-Sakatî
 Maruf el-Kerhî
 Davud et-Taî
 Habib-i A'cemî
 Hasan Basrî
 Hz. Ali¹⁰

Buradan da anlaşılmaktadır ki, Hacı Bayram Velî'nin asıl feyz kaynağı şeyhi Ebu Hamidüddin Aksarayî, onun da feyz kaynağı Hâce Alaaddin Ali Erdebilî ve onun da şeyhi İbrahim Zahid Geylenî olduğuna göre, Bayramîlik Tarikatının silsile bakımından Halvetîlik Tarikatının bir kolu olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Bayramîlik-Halvetîlik Tarikatlarının Bazı Ortak Özellikleri

Hacı Bayram Velî'nin kendisinden sonra bıraktığı dört adet şiir ve ona ait olma ihtimali zayıf görünen bir risale ve mektup dışında tarikatının özelliklerini anlatan başka bir eserin olmayışı, Bayramiyye Tarikatının başlangıç yılları hakkında görüş belirtmeyi zorlaştırmaktadır. Bununla beraber Hacı Bayram Velî'nin çiftçilik yaparak emeğiyle geçinmesi, müritleriyle imece usulü zi-raatla uğraşması, esnaf arasında saygınlık kazanması gibi bilgiler, onun sosyal hayatının canlılığını ve halkla bütünleşen bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Onun döneminde Bayramiyye Tarikatı daha çok köylü ve esnaf zümreleri arasında yaygınlık kazanmıştı. Ayrıca Anadolu'nun orta yerinde yerel bir

¹⁰ Ataî, Zeylûş-Şakâyık, İstanbul 1268, c.I, s.64; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2307-2309, c.II, s.251; Aynî, Hacı Bayram Veli, s.139-140; Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi, s.88.

tarikât olarak doğan bu ekolün şeyhi olarak Hacı Bayram'ın ve yetiştirdiği şeyhlerin Anadolu halkı arasında birlik ve beraberliğin sağlanması ve manevî hayatın şekillenmesi konusunda önemli katkılarının olduğu muhakkaktır.¹¹

Buradan yola çıkarak Bayramiyye Tarikatının başlangıç yılları ve sonraki uygulamalarına bakmak suretiyle bazı özelliklerini tespit etmek de mümkündür. Bu özelliklerin bir kısmının tarikatın silsile açısından Halvetiyye kolundan doğmuş olması nedeniyle ortak olduğu anlaşılmaktadır. Burada en belirgin olan birkaç tane-sini belirtmekle yetineceğiz.

Halvet

Tasavvuf düşüncesinde halvetten gaye, tasavvufî hayata yeni başlayan kimsenin belli bir müddet kalabalıktan ayrı kalıp, zihnini Allah düşüncesi üzerinde yoğunlaştırmasıdır. Halvet, “çile” olarak da ifade edilir. Bu taktirde dervişler arasında “erbaîn çıkarmak” şeklindeki kırk gün halvete çekilmek kastedilir. Esasen “çihil” Farsçada, “erbain” ise Arapçada kırk manasına gelmektedir.¹²

Halvet, genel olarak tasavvuf ekollerinin benimsediği seyrü sülûk metodu olmakla beraber, Halvetiyye Tarikatının önemli temel esaslarından biri kabul edilmesi ve ağırlıklı görüş olarak tarikatın adını bu uygulamadan aldığı kabul edilmesi, onu âdetâ Halvatilikle bütünleştirmiştir. Halvetin bir tarikat adı olarak ortaya çıkışı, Ebu Abdullah Siraceddin Ömer b. Ekmeleddin el-Geylanî el-Lahicî el-Halvetî'ye (750/1349) nispetle olduğu kabul edilmiştir. Kaynaklarda bu zatın halveti çok sevdiği ve hayatı boyunca pek çok halvete girdiği için kendisine “Halvetî” lakabı verildiği zikredildiği gibi, onun büyük bir çınar ağacının kovuğunda defalarca halvet çıkarmasından dolayı bu lakapla anıldığı da kaydedilmiştir.¹³

¹¹ Bayramoğlu, Azamat, “Bayramiyye”, s.271. Ayrıca bkz. Hamdi Kıziler, “Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi”, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), sayı:32, Güz 2012 Ankara, s.67-80.

¹² Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, s.118.

¹³ Harîrizâde, Tıbyân, c.I, vr. 343b; Mustafa Aşkar, Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin

Bayramîlik'te de halvet, tarikatın önemli esaslarından biri olarak kabul edilmiştir. Tarikatın ortaya çıkışından itibaren uygulanan halvet, zaman içinde müridlerin uyması gereken kuralların belirginleşmesiyle olgunluk kazanmış ve halvethaneler inşa edilerek devam ettirilmiştir. Nitekim Hacı Bayram Camii'nin Kuzeyden alt kısma inişin bittiği yerde üç halvet hücreci hala varlığını korumaktadır.¹⁴

Bayramiyye Tarikatında halvet uygulaması genel olarak şöyle yapıldı: Halvetin ilk gecesi 1000 salavat ve 1000 kelime-i tevhid okunur. Hz. Peygamber'in şefaatine nail olma amacıyla (hacet-i şefaati-nebî) iki rekat namaz kılınır. İkinci gece 1000 İhlas suresi ve 1000 kelime-i tevhid okunur. Allah'ı görme dileğiyle (hacet-i didâr) iki rekat namaz kılınır. Üçüncü gece 1000 Felak suresi ve 1000 kelime-i tevhid okunur. Kalpteki perdelerin kalkması için (ref-i hicab) iki rekat namaz kılınır. Dördüncü gece 1000 Nas suresi ve 1000 kelime-i tevhid okunur. Nihayet yine iki rekat namaz kılınır. Böylece halvetin sonuna kadar okunacak vird ve zikirler ile yapılacak diğer ibadetler devam eder.¹⁵

Halvetîlik Tarikatında önemli bir uygulama olan halvetin Bayramîlik Tarikatında da özenli bir şekilde varlığını koruması, her iki tarikatın aynı neşveden etkilendiğinin ve dolayısıyla aralarında ortak bir bağın olduğunu göstermektedir.

Sırr-ı ilahî

Bayramiyye Tarikatının ortaya çıkışından itibaren üç temel esas kabul edilen cezbe, muhabbet ve sırr-ı ilahî anlayışının Halvetiyye Tarikatında da önemli olduğu görülmektedir. Özellikle sırr-ı ilahî, her iki tarikatın en belirgin ortak yönü olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf düşüncesinde sır, tarikat ve vahdet sırlarının tasavvufa yabancı olanlara açılmayıp gizlenmesi olarak kabul edilmiştir.

Tarihi Gelişimi Ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XXXIX, s.541.

¹⁴Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, s.119.

¹⁵Harîrizâde, Tibyân, c.I, vr.174a; Aynî, Hacı Bayram Velî, s.136; Bayramoğlu, Azamat, "Bayramiyye", s.272; Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, s.119.

Nitekim Bayramiyye Tarikatına göre sırr-ı ilahî, dervişin cezbe ve muhabbetten sonra ilahî sırları elde etmeye çalışması, temel anlayış olarak kabul edilmiştir.¹⁶

Halvetiyye Tarikatında da sır anlayışının önemli bir esas olduğu görülmektedir. Nitekim Halvetiyye’de nefsin kötülükten ve günahlardan arındırılması esaslardan biri de sırdır. Bunun yolu dil, kalp, ruh ve sırla yapılan zikirdir. Genel olarak tasavvuf düşüncesinde önem verilen az yeme, az konuşma, az uyuma, inziva, zikir, fikir, şeyhe gönülden bağlı olma ilkelerinin hem Bayramîlik hem de Halvetîlik’te hassasiyetle uygulanmıştır.¹⁷ Bu durum her iki tarikatın ortak özelliklerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Zikir

Hacı Bayram Velî’nin vefatından sonra Bayramîlik iki kola ayrılmış, tarikatın esas devamı kabul edilen ve halifesi Akşemseddin’e nispet edilen Bayramiyye-i Şemsiyye şubesi, açık (cehrî) zikri tercih etmiştir. Esasen Hz. Ali silsilesine dayanan tarikatlar cehrî zikri uygulamışlardır.¹⁸ Nitekim Bayramîlik Tarikatı da Halvetîlik Tarikatı gibi cehrî zikri esas almakla hem geleneksel olarak aynı silsileden gelme âdetini sürdürmüş hem de aralarındaki ortak bağın varlığını göstermiştir.

Sonuç

Bayramiyye Tarikatı, Anadolu’nun orta yerinde yerel bir tasavvuf ekolü olarak doğmuştur. Tarikat, kısa sürede büyümüş ve varlığını yüzyıllar boyu sürdürmüştür. Bayramiyye’nin ilk ortaya çıktığı dönemde, Osmanlı toprakları içinde yer alan pek çok farklı kültür, din, ırk, düşünce, toplumsal alanda yaşamını sürdürmekteydi. Söz konusu akımlar, içinde yaşadığı toplumu derinden etkileyerek on-

¹⁶ Harîrîzâde, Tibyân, c.I, vr.172a; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983, c.I, s.64; Cebecioglu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, s.90.

¹⁷ Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, DİA, İstanbul 1995.c.15, s.394.

¹⁸ Uludağ, “Halvetiyye”, s.394; Bayramoğlu, Azamat, “Bayramiyye”, s.272; Cebecioglu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, s.92.

lara yön vermeyi başarmıştır. Bu akımların en etkileyici ve uzun ömürlü olanları şüphesiz tasavvuf ekolleri olmuştur. İşte Bayramiyye Tarikatı, Osmanlı Devleti sınırları içinde Anadolu'nun orta yerinde o zaman bir kasaba görünümünde olan Ankara'nın Çubuk denilen suyun yakınlarında doğmuş ve günümüze kadar etkili olabilmiş önemli ve yerel bir tarikattır.

Bayramiyye Tarikatı, kurucusu Hacı Bayram Velî'nin şeyhi Ebu Hamidüddin Aksarayî olması ve dolayısıyla silsile bakımından şeyhine nispeten öncelikle Halvetiyye Tarikatının silsilesine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Zira mevcut kaynakların neredeyse ittifak ettiği üzere Hacı Bayram Velî'nin en yakın olduğu kişi, onu yetiştiren, ona hilafet ve icazet veren müşşidi Ebu Hamidüddin Aksarayî'dir. Buradan hareketle Ebu Hamidüddin Aksarayî'nin tarikat silsilesi, şeyhi Safiyüddin Erdebilî ve onun da şeyhi Zahid Geylanî vasıtasıyla Halvetiyye Tarikatına ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu durum Bayramiyye Tarikatının esas itibarıyla Halvetî kökenli olduğunu ortaya koymaktadır.

Bayramiyye Tarikatının başlangıç yılları ve sonraki uygulamalarına bakarak Halvetiyye Tarikatıyla ortak olan bazı özelliklerini tespit etmek de mümkündür. Nitekim halvet, sır-ı ilahî, zikir gibi özelliklerin tarikatın Halvetiyye kolundan doğmuş olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Kaynakça

- Ahmet Yaşar Ocak, Bayrâmîlik ve Osmanlı Tarihindeki Yeri, Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyumu, Ankara 14-16 Aralık 2012.
- Ataî, Zeylûş-Şakâyık, İstanbul 1268.
- Bursalı Mehmed Tahir, Hacı Bayram-ı Velî, İstanbul 1341.
- Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2002.
- Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983.
- Fuat Bayramoğlu, Nihat Azamat, "Bayramiyye", DİA, İstanbul 1992.
- Hamdi Kızılar, "Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve

- Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), sayı:32, Ankara, Güz 2012.
- Harîrîzâde Kemaleddin, Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Selâsili't-Tarâik, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 430-432.
- Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2307-2309.
- Lamiî Çelebî, Nefehâtü'l-Üns Tercümesi, İstanbul 1289.
- Mehmed Ali Aynî, Hacı Bayram Veli, İstanbul 1343.
- Mehmed Mecdî Efendi, Terceme-i Şakâyık-ı Nu'mâniyye, Matbaa-i Amire, İstanbul 1269.
- Mustafa Aşkar, Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi Ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XXXIX.
- Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-Fuâd fî'l-Mebdei ve'l-Meâd, Matbaa-i Amire, İstanbul 1288.
- Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", DİA, İstanbul 1995.

BAYRAMÎLİĞİN SİLSİLESİNDE YER ALAN BİR TEKKE: SAFEVÎ ERDEBİL TEKKESİ VE MEZHEBÎ KİMLİKLERİ

A lodge in the chain of Bayramism: Safavi Erdebil Lodge and Their Sectarian Identities



Dr.
MEHMET YILDIZ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Safevî Erdebil Tekkesi, Bayramîliğin silsilesinde Somuncu Baba vasıtasıyla yer almaktadır. Bu tekke başlangıç itibarıyla mezhebî kimliği olarak tamamıyla Sünnî bir çizgide yer alırken daha sonraları Şii'liğe meyiletmiş ve en sonunda Şii bir devlet yapısına bürünmüştür. Bu tebliğde Sünnî çizgide devam eden, Bayramîliğin silsilesinde yer alan Erdebil Tekkesi'nin ilk üç şeyhi ele alınacak ve mezhebî kimlikleri işlenmeye çalışılacaktır. Son olarak Bayramîlik-Safevîlik ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bayramîlik, Safevîlik, Şii'lik, Somuncu Baba, Erdebil Tekkesi.

Abstract:

Safavi Erdebil Lodge takes place in Bayramîlik chain whereby Somuncu Baba. At the beginning, this lodge was completely in the line of Sunni; however, later tended to Shiism and at the end took the form of a Shiite state. In this disclosure, the first three sheikhs of Erdebil lodge will be included. And their identities will be handled in terms of their sects. Lastly, we will focus on the relationship between Bayramî and Safavî sects.

Keywords: Bayramism, Safavi, Shiism, Somuncu Baba, Erdebil Lodge.

Giriş

Hacı Bayram-ı Velî'nin (v. 833/1430) tasavvufî terbiyesini Somuncu Baba adıyla meşhur olan Şeyh Hamîdüddin Aksarayî'nin (v. 815/1412) yanında tamamladığı bilinmektedir. Dolayısıyla Bayramîliğin fikrî ve zihnî altyapısı adı geçen şeyhin şahsiyet ve mensup olduğu tasavvufî gelenek ile doğrudan alakalıdır. Şeyh Hamîdüddin Aksarayî'nin temsil ettiği gelenek vefatından sonra müridi ve halifesi olan Hacı Bayram-ı Velî tarafından sürdürülmüştür. Hacı Bayram-ı Velî'nin, şeyhi olan Somuncu Baba'nın kimliği ve mensup olduğu tarikat Bayramiyye'nin silsilesinde görülen farklılığın temel sebebini teşkil eder. İki ayrı silsileden bahsedilmektedir. Buna göre birinci ve meşhur olan silsile Şeyh Hamîdüddîn'in tarikat silsilesi, Erdebil'de intisap ettiği Hacı Alaaddin Erdebilî (v. 832/1429) ve Sadreddiin Erdebili (v. 794/1391) vasıtasıyla Safeviyye tarikatının kurucusu olan Şeyh Safiyyüddîn İshak el-Erdebilî'ye (v. 735/1334) ulaşır. Silsile Safiyyüddîn'den sonra İbrahim Zahid-i Geylânî'de (v. 690/1291) Halvetiyye, Kutbuddin-i Ebherî'de (v. 572/1177) Ebheriyye, Ebu'n-Necib es-Sühreverdi'de Sühreverdiyye silsilesiyle birleşir. Bunlar da Cüneyd-i Bağdadî (v. 299/909) ve Hasan-ı Basrî (v. 110/728) vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşmaktadır.¹⁹ Bayramiyye'de bir diğer silsile ise yine Somuncu Baba vasıtasıyla Nakşbendiyye ile birleşmektedir. Bu silsileye göre Somuncu Baba'nın silsilesi Şeyh Şadî-i Rumî vasıtasıyla İbrahim el-Basrî'ye, ondan da Ebu'l-Hasan el-Harakânî'ye (v. 425/1033) ulaşarak Nakşbendiyye'nin içerisine dâhil olmaktadır. Dolayısıyla Bayramiyye'nin hem Alevî hem de Sıddıkî özelliği taşıdığı söylenebilir.²⁰

Bu veçheden bakıldığında Bayramîliği Somuncu Baba tarafından temsil edilen Erdebiliyye'nin Anadolu'daki uzantısı olarak kabul etmek mümkündür.²¹ Fakat Bayramîliğin silsilesinde Erdebil

¹⁹ Bayramoğlu, Fuat – Azamat, Nihat, "Bayramiyye", *DİA*, İst. 1995, V, s. 269.

²⁰ Işın, Ekrem, "Bayramîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İst. 1994, II, 104.

²¹ Askerî, Abdurrahman, *Mir'âtü'l-İşk*, haz. İsmail E. Erünsal, XV-XVI. Asır Bayramî-Melamîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-İşk'i*, Ank. TTK Yayınları, 2003, s. 100, 204; Enisî, Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, haz. Ali İhsan Yurd-Mustafa S. Kaçalın, *Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri* içinde, İst. 1994, s. 141.

Tekkesinin olması mezhebî kimliğinde herhangi bir şüphe meydana getirmemelidir. Çünkü Erdebil Tekkesinin ilk iki kuşağında Sünnî kimlikten taviz verilmemiş ve Şiiliğe doğru herhangi bir meyil meydana gelmemiştir. Sadece üçüncü kuşak şeyh olan Hacı Ali döneminde bazı Şiî temayüller görülmeye başlanmıştır. Bundan dolayı Bayramîliğin silsilesinde yer alan Erdebil Tekkesinin ilk üç kuşağının üzerinde durulması ve mezhebî kimliklerinin net bir şekilde ortaya konulması önem arz etmektedir.

Safevîler'in Nesebi

Safevîlerin nesebi, Safevî tarihi ve kültürü araştırmalarında en çetrefilli meselelerden birisidir. Kaynakların yetersizliği, Safevîlerin Ehl-i Beyt nisbetini kendi iktidarlarına bir meşruiyet zemini olarak kullanmak istemeleri, bunun sonucunda birçok kaynağı tahrif veya yok etmeleri gibi sebepler bu konuyu daha karmaşık hale getirmektedir.

Safevîlerin Kürd, Türk veya seyyid olduklarına dair kaynaklarda birtakım bilgiler yer almaktadır. Etnik kimlikleri ilgili tartışmaları bu konu hakkında yapılmış çalışmalara²² bırakarak burada sadece seyyidlik iddiaları üzerinde durmak istiyoruz. Safevîlerin seyyidlik iddiaları Şeyh Cüneyd (v. 1460) ile başlamış ve daha sonra gelenler de kendilerinin Hz. Ali soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir.²³ Yani bu şekilde bir iddia Safevî hanedanının ilk dört şeyhinde görülmeyip çok daha sonra ortaya atılmış gibi görünmektedir. Şeyh Haydar döneminde de seyyidlik iddiaları devam etmekle birlikte devletleşme sürecinde Şah İsmail (v. 930/1524) ve Şah Tahmasb (v. 984/1576) dönemlerinde Ehl-i Beyt vurgusu çok güçlü bir şekilde öne çıkmış ve adeta devletin resmî bir tutumu haline dönüşmüştür. Bunun en önemli göstergesi ise, Safevî devletinin kuruluşunda

²² Geniş bilgi için bkz. Küçükdağ, Yusuf - Dedeyev, Bilal, "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Volume 2/6 Winter 2009; Çelenk, Mehmet, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, (Doktora Tezi, Bursa 2005), ss. 10-23; Ekinci, Mustafa, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dini ve Siyasî Faaliyetleri*, (Doktora Tezi, Şanlıurfa-1997), ss. 46-51.

²³ Sümer, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Basımevi, Ank. 1999, s. 2.

yazılmış olan kaynaklarda Safevîlerin Ehl-i Beyt'e mensubiyetlerini temellendiren bir rivayet bulunmamasına rağmen, Safevî Devletinin kuruluşundan sonra yazılmış bütün kaynakların ihtilafsız, topluca Safevîlerin nesepçe seyyid olduklarını söylemeleridir.²⁴

Safevîlerin seyyidlikleri ile ilgili ifade edilen hususların hemen hemen tamamı *Safvetü's-Safâ* isimli Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'in menakıbını anlatan esere dayanmaktadır. Fakat *Safvetü's-Safâ*'nın farklı nüshalarındaki bilgiler birbirini tutmamaktadır. Nüshalar arasında çok fazla farklılığın bulunması *Safvetü's-Safâ*'nın daha sonra istinsah edilen bazı nüshalarında birtakım değişiklikler yapıldığını göstermektedir.²⁵ Dolayısıyla ilk dönem Safevî Şeyhlerinin hiçbir şekilde seyyidlik iddiasında bulunmamaları, Safevîlerin Ehl-i Beyt'ten olduklarına dair bilgi veren kaynakların çelişkilerle dolu olması, tahrif edilmesi veya tamamıyla ortadan kaldırılması, Safevî Hanedanının Şeyh Cüneyd (v. 864/1460) ile başlayıp özellikle devletleşme sürecine girdiklerinde bu tür iddiaları resmî ideolojilerinin en temel unsurlarından biri haline getirmeleri, böylelikle yeni kurdukları devletlerinde dinî bir meşruiyet zemini kurmaya çalışmaları gibi sebepler Safevîlerin seyyid olduklarına dair iddiaları oldukça zayıflatmaktadır.

Erdebil Tekkesinin Kuruluşu

Erdebil Tekkesi Şeyh Safiyyüddîn İshak (v. 735/1334) tarafından kurulmuştur. İçinden daha sonra bir devlet çıkaracak olan bu tekke, kuruluşu, gelişim safhaları ve geçirdiği aşamalar itibariyle dikkat çekici bir geçmişe sahiptir. Bir tarikat olarak başlayan Safeviyye Hareketi daha sonra etrafında kalabalık bir mürid kitlesi toplamaya muvaffak olmuş, başta İlhanlılar olmak üzere bölge ülkelerinin saygınlığını elde eden bir yapıya dönüşmüştür.²⁶ Tekkeden devlete dönüşen Safevî Hanedanı İran'ın ve komşu ülkelerin mukadderatı üzerinde derin bir tesir sahibi olmuştur. Dolayısıyla

²⁴ Çelenk, *Safevî Şiiliği*, s. 10.

²⁵ İkinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu*, s. 49.

²⁶ Yazıcı, Tahsin, "Safevîler", *DİA*, İst. 1996, X, 53.

Safevî Devletinin anlaşılması bu devletin temeli olan Safevî Hanedanının ve geçirdiği dönüşümlerin anlaşılmasıyla mümkün olduğu söylenebilir.²⁷ Tarikatın Safiyyüddin İshak'tan Şeyh İbrahim'e kadar (1300-1447) olan yaklaşık yüz elli yıllık tarihi, geleneksel bir sünnî tarikat anlayışında devam edip, faaliyetleri sünnî çizgi içinde olmuştur. Dolayısıyla Safevî Tarikatında bu dönemde fevkalade bir durum göze çarpmamaktadır. Bundan dolayı Safevî araştırmacılarından olan Walther Hinz Safevî Devletine uzanan süreci "1301-1447: Safevî Tarikat Tarihi; 1447-1494: Erdebil'deki dinî devletin tarihi; 1500-1722: Safevî milli devlet tarihi" şeklinde üç başlık olarak ele alır.²⁸ Bu üç aşamalı tasnif Safevî Tarikatının dinî/ideolojik anlayışını güzel bir şekilde vermektedir.

Erdebil Tekkesinde şeyhlik babadan oğula geçen bir müessese şeklindeydi. Çünkü Şeyh Safiyyüddin vefat etmeden önce oğlu Sadreddin'i şeyhlik makamına tayin etmişti. Aynı şekilde Şeyh Sadreddin vefatından önce oğlu Hâce Ali'yi Erdebil şeyhi ilan etmişti. Dolayısıyla Erdebil Tekkesinde şeyhlik babadan oğula geçen bir sisteme dönüşmüştü. Şeyh olan zat ölümünden önce oğullarından birini şeyhlik makamına aday göstererek halefini tayin ederdi.²⁹

a. Şeyh Safiyyüddin İshak Dönemi (1301-1334)

Şeyh Safiyyüddin 1225 yılında Hazar denizinin güney batı kıyılarına yakın Erdebil civarında dünyaya gelmiş, 1334 (735 h.) yılında vefat etmiştir.³⁰ Babasının ismi Eminüddin olup, kendisi Şeyh Ebu'l-Feth İshak Safiyyüddin el-Erdebilî olarak bilinmektedir.³¹ Olgun ve dindar bir kişiliğe sahip olan Şeyh Safiyyüddin çocukluğunu Erdebil'de geçirdi. Gençliğinde bir şeyhe intisap etme arzusu onu kâmil bir mürşid bulma arayışlarına sevk etti. Aradığı şeyhi Erdebil'de bulamayınca kendisine yapılan tavsiyeler üzerine

²⁷ Çelenk, *Safevî Şiiliği*, s. 6.

²⁸ Hinz, Whalter, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, TTK Bas., Ank. 1992, s. 2.

²⁹ Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu*, s. 54.

³⁰ Müneccimbaşı, Derviş Dede Ahmed Efendi, *Sahâifu'l-Ahbâr*, Matbaa-i Amire, 1868, III, 180; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 5.

³¹ Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu*, s. 42.

nihayet Hazar Denizi'nin güney kıyılarında bulunan Geylân'da ikamet eden Şeyh Zahid Geylânî'ye (v. ۱۲۹۶) intisab etti. Bu şeyhin kendisi üzerinde çok tesiri olmuştur. Şeyhi vefat edene kadar 25 yıl boyunca onun yanında kaldı.³²

Şeyh Safiyyüddîn'den bahseden en eski kaynaklardan birisi, şair ve coğrafyacı yönüyle tanınmış Hamdullah Müstevfî Kazvinî'ye aittir. Müstevfî Şeyh Safiyyüddîn'in ölümünden dört yıl önce, yani 1330 senesinde tamamlamış olduğu *Tarih-i Güzîde* adlı eserinde şeyhin hayatta olduğunu, manevî nüfuzu sebebiyle Moğolların fitnesine engel olup birçok kişinin eza ve cefadan kurtuluşuna vesile olduğunu kaydeder. Bu kaynakta döneme ait iki önemli bilgi aktarılır. Bunlar Moğol idaresi altında Safevî dergâhının çok iyi muamele görmesi ve Erdebil şehrinde ikamet edenlerin büyük çoğunluğunun Şafî mezhebine bağlı olduğudur.³³ Ayrıca kaynaklarda Şeyh Safiyyüddîn'in doğudan yükselen bir maneviyat güneşi olduğu, takva ve salah üzere yaşayan bir zat olduğu anlatılmaktadır.³⁴

Şeyh Safiyyüddîn'in Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı olduğu konunun uzmanlarının büyük çoğunluğu tarafından dile getirilen bir husustur.³⁵ Bazı araştırmacılar *Safvetü's-Safâ* isimli eserde geçen birtakım ifadelerle dayanarak Şeyh Safiyyüddîn'in sünnî oluşunu ihtiyatla karşılayarak şeyhin Sünnî veya Şîî oluşunun kesin olmadığını söylemektedirler. Ayrıca şeyhin mezhebini gizlediği yani "takiyye" yaptığı iddiasını dile getirmektedirler.³⁶ Bu şekilde bir iddia çok doğru görünmemektedir. Çünkü Şeyh Safiyyüddîn'in yaşadığı dönemde İlhanlı hükümdarlığı yapan Olcaytu (Hüda-bende Muhammed Han) İmamiyye mezhebini dendi.³⁷ Daha sonra gelen hükümdarın da şeyhe iyi davrandığı, ona hürmet ettiği ifade edilmektedir.³⁸ Dolayısıyla Şeyh Safiyyüddîn'in takıyye yaptı-

³² Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, 179-80.

³³ Çelenk, *Safevî Şiîliği*, s. 24.

³⁴ Çelenk, *Safevî Şiîliği*, s. 24.

³⁵ Babinger, Franz, "Safiyyüddîn", *İ.A.*, İst. 1980, X, 64.

³⁶ Gölpınarlı, Abdülbakî, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İst. 1953, s. 172-73.

³⁷ Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, 2.

³⁸ Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, 180.

ğı, mezhebî kimliğini gizlemeye çalıştığı şeklinde bir iddia tutarlı görünmemektedir.

Şeyh Safiyyüddîn'den bahseden ilk dönem kaynakların tahrif edilmemiş nüshalarında onun Şafiî olduğu, ayrıca çoğunluğu Şafiî olan Erdebil halkının onun müridleri olduğu şeklinde bilgiler aktarılmaktadır. Daha sonraki kaynaklar Şeyh Safiyyüddîn'in mezhebi hakkında çelişkili bilgiler verse de, onun ve oğlu Sadreddîn'in Şafiî oldukları tahrif edilmemiş nüshalarda ifade edilmektedir. Mesela Şeyh Safiyyüddîn'in menakıbını anlatan *Safvetü's-Safâ* isimli eserde mezhebi ile ilgili sorulan soruya şeyh şu şekilde cevap vermektedir:

“Biz Sahabe'nin mezhebindeyiz; dördünü de severiz; dördüne de dua ederiz. Ruhsat yolunu değil, azimet yolunu tutarız.”

Daha sonra kendisine uyanların da bu yolu tuttukları, hatta oğlu Sadreddîn'in, annesine eliyle dokunduğu vakit Şafiî mezhebini esas alıp azimet yolunu tercih ederek yeniden abdest aldığı rivayet edilmektedir. Bu şekilde bilgiler aynı eserin sonraki yazmalarında Şeyh Safiyyüddîn'in Şiîleştirilmesi yönünde tahrifata uğramıştır.³⁹ Gerçek olan şu ki, Safevî tarikatı bünyesindeki Şiî eğilimler ve kurucusunun seyyid olduğu efsanesi çok sonraları gelişmiş ve tarikatın siyasal bir güce dönüştüğü sırada hâkim bir inanış haline gelmiştir.⁴⁰ Sonuç olarak Şeyh Safiyyüddîn'in kesinlikle Şiî ve seyyid olmadığı, Şiî ve seyyid olduğu şeklindeki iddiaların sonraki eserlerde ortaya atıldığı, kendisinden bahseden ilk dönem kaynaklarda Şiî ve seyyid olduğuna dair herhangi bir iddia bulunmazken aynı eserlerin sonradan tahrif edilmiş nüshalarında şeyhin Şiî ve seyyid olduğuna dair iddiaların geçtiği görülmektedir.

b. Şeyh Sadreddin Musa Dönemi (1334-1392)

Şeyh Safiyyüddîn'in vefatından sonra oğlu Sadreddîn şeyhliğe geçti ve irşad faaliyetlerini devam ettirdi. Sadreddîn Musa'nın babası için Erdebil'de bir türbe yaptırmasıyla burası bir ziyaretgâh hali-

³⁹ Erdebili, Şeyh Safiyyüddîn, *Makâlât (Şeyh Safî Buyruğu)*, Mukaddime, haz. Sönmez Kurtlu-Nizamettin Parlak, Horasan Yayınları, İst. 2008, s. 20-21.

⁴⁰ Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İst. 2001, s. 44.

ne dönüştü. Dönem yöneticilerinin kendisine çok saygısı vardı. Onun döneminde Safevî tarikatının nüfuzu daha arttı. Dergâhın şöhreti zamanla bulunduğu bölgenin sınırlarını aştı, Irak, Suriye, Anadolu, İran, Belh, Buhara ve daha uzak yerlerden bu tarika-ta bağlananlar oldu. Hatta Bursa'da bulunan Osmanlı sultanları Erdebil tekkesinin şeyhlerine her sene “çerağ akçesi” adı verilen hediyeler gönderirlerdi.⁴¹ Osmanlı Padişahlarının II. Bayezid ile birlikte her sene Bursa'dan Erdebil'e “çerağ akçesi” göndermele-ri Erdebil tekkesinin Sünnî akideye olan bağlılığından kaynak-landığı söylenebilir. İbn Haldun ise (v. 1406) Şeyh Sadreddîn'den “şeyhu'ş-şüyûh” gibi övgü mahiyetinde bir sıfatla bahsetmektedir.⁴² Şeyh Sadreddîn 59 yıl boyunca Erdebil tekkesinin şeyhliğini yaptı. Hayatının sonlarına doğru hac vazifesini yerine getirdi. Bu dö-nem, tarikatın geleneksel yapısı ve Sünnî çizginin devam ettiril-mesi yönüyle önceki dönemin devamı sayılmaktadır.⁴³

c. Şeyh Hâce Ali Dönemi (1392-1429)

Yukarıda ifade edildiği gibi Safevî tarikatında postnişinlik baba-dan oğula geçtiği için Şeyh Sadreddîn'den sonra yerine oğlu Şeyh Hâce Ali geçti. 1371'de Erdebil'de doğan Hâce Ali, gençliğin-de iyi bir öğrenim gördü. Timur 1402 yılında Osmanlı Padişahı Yıldırım Beyazıd'ı yendikten sonra dönüşünde Safevî tekkesine uğramış ve o dönemde 33 yaşında olan Şeyh Hâce Ali'yi ziyaret etmiştir. Bu ziyaretin gerçekleştiğine dair tarihçiler ittifak içinde-dir. Hâce Ali'yi ziyaret eden Timur ondan etkilenmiş, Erdebil ve bütün köylerinin gelirlerini Erdebil tekkesine vermiştir.⁴⁴

Şeyh Safiyyüddîn ve oğlu Şeyh Sadreddîn'in Sünnî olup Şafî mezhebine bağlı oldukları daha önce ifade edilmişti. Aşırıya kaç-mayan bir Ehl-i Beyt sevgisine sahip oldukları muhakkaktır. Çün-kü bu şekilde Ehl-i Beyt sevgisi bütün Sünnî mezhep ve tarikatlar-da bulunan bir durumdur. İmam Şafî'nin (v. 204/820)

⁴¹ Yazıcı, “Safevîler”, *İ.A.*, X, 53.

⁴² İbn Haldun, *Kitabü'l-İber*, Mektebetü'l-Medrese, Beyrut 1951, V, 1171.

⁴³ Çelenk, *Safevî Şiîliği*, s. 27.

⁴⁴ Yazıcı, “Safevîler”, *İ.A.*, X, 53; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 8.

إني أحب بني النبي المصطفى وأعدّه من واجبات فرائضي
إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

“Ben Mustafa’nın (sav) Ehl-i Beytini severim/Ben bunu yü-
kümlülüklerimden sayarım

Muhammed’in Ehl-i Beytini sevmek Rafizîlik ise/İnsanlar ve
cinler şahid olsunlar ki ben Rafizîyim”⁴⁵

Şeklinde meşhur olan sözü Sünnî bütün mezhep ve tarikatlarda
aşırıya kaçmayan bir Ehl-i Beyt sevgisinin var olduğuna dair güzel
bir örnektir. Zaten normal olan aşırıya kaçmayan bir Ehl-i Beyt
sevgisinin her Müslümanda olmasıdır. Çünkü “De ki: Ben buna
karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum!”⁴⁶
gibi ayetler Ehl-i Beyt sevgisine delil olarak kabul edilmiştir.

Erdebil tekkesinde de ilk iki şeyh döneminde diğer Sünnî tarikat
ve mezheplerde olduğu gibi mutedil bir Ehl-i Beyt sevgisi bulun-
maktaydı. Fakat Hâce Ali döneminde bu sevgide farklılıklar mey-
dana gelmeye başladı. Çünkü bu dönemde Erdebil Şeyhi ve mü-
ridleri arasında Hz. Ali’ye karşı muhabbette bazı ifratkar tutumlar
meydana çıktı. Bu durum Erdebil tekkesinde Şiîliğe meyletmenin
ilk işaretleri olarak kabul edilmektedir. Birçok araştırmacı tekkenin
Şiîliğe meyletmesinin başlangıcının Hâce Ali ile ortaya çıktığını
söylemektedir.⁴⁷ Fakat Hâce Ali’nin Şiîliğe bir temayülü olmakla
beraber bunun aşırı bir yönünün olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü
Hâce Ali ile aynı dönemde yaşamış olan ünlü hadis âlimi ve hafı-
zı İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449) Şeyh Ali’nin Irak’ta sûfî bir
tarikatin lideri olduğunu ve taraftarlarının sayısının yüz bin kişiyi
geçtiğini anlatmaktadır. Eserlerinde anlattığı kişilerin aşırı düşün-
celerini dile getirme konusunda hassas olduğu bilinen Askalânî’nin,
Şeyh Ali’nin herhangi bir aşırı Şiî eğiliminden bahsetmemiş olması,
şeyhin aşırı görüşlere sahip olmadığını göstermektedir.⁴⁸

⁴⁵ eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *Divân*, haz. Abdurrahman el-Mustâvî, Daru’l-Marife, Beyrût 2005, s. 72.

⁴⁶ Şurâ, 42/23.

⁴⁷ Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri I*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Yayınları, No: 888, İst. 1962, I, 1; Fırlah, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, Selçuk Yayınlar, Ank. 1990, ss. 130-31; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 15.

⁴⁸ Çelenk, *Safevî Şiîliği*, s. 29.

Safevî tarikatı ilk dört şeyhleri döneminde Azerbaycan, Timurlular bölgesi, Batıya doğru Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir etki dairesine sahip olduğu halde bünyesinde kitabî Şiilik veya halk Şiiliği düzeyinde bir temayülün emarelerinin bulunmadığı ifade edilmektedir.⁴⁹ Fakat Hâce Ali döneminde nüveleri görülen Şiileşme temayülleri daha sonraki dönemlerde hızlanmış, özellikle Şeyh Cüneyd (v. 1460) döneminde artarak devam etmiş ve Şah İsmail (v. 1524) ile birlikte tekke ile başlayan Safevî hanedanı Şiî bir devlet hüviyetine bürünmüştür. Bu durum tarihte Sünnî bir tekkeden Şiî bir devlete dönüşümü ifade eden nadir ve çok enteresan örneklerden biridir.

Bayramilik-Safevilik ilişkisi

Bayramiliğin Safevilik ile olan ilişkisi daha önce ifade edildiği gibi Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhi Somuncu Baba'ya dayanmaktadır. Somuncu Baba'nın hangi Safevî şeyhinden hilafet aldığıyla alakalı bilgiler muhtelifdir. Fakat kuvvetli olan görüş Somuncu Baba'nın Sadreddîn Erdebilî'den aldığı şeklindedir. Bazı rivayetlerde Somuncu Baba'nın, Safevîlerin dördüncü şeyhi olan İbrahim Erdebilî'den (v. 851/1447) hilafet aldığına dair verilen bilgiler kronolojik olarak mümkün görünmemektedir. Bazı kaynakların hilafet konusunda Safevîlerin üçüncü şeyhi olan Hâce Ali'yi ön plana çıkarmaları Hâce Ali'nin Timur ile birlikte Anadolu'ya gelerek burada oldukça şöhret kazanmış olmasıdır. Hâce Ali, Somuncu Baba'nın hilafet aldığı şeyh olarak kabul edilirse bu durumda Somuncu Baba şeyhinden 17 sene önce vefat etmiş olacaktır.⁵⁰ Tarihî olarak ve Safevî şeyhlerinin mezhebî kimlikleri göz önünde bulundurulduğunda Somuncu Baba'nın hilafet almaya en uygun şeyhin Sadreddîn Erdebilî olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi Safevîlerin ikinci şeyhi olan Sadreddîn Erdebilî döneminde hiçbir şekilde Şiiliğe bir meyil olmamış ve tarikatın sünnî çizgisi korunmuştur.

⁴⁹ Çelenk, *Safevî Şiiliği*, s. 29.

⁵⁰ Şahin, Haşim, "Somuncu Baba", *DİA*, XXXVII, 337.

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de şudur ki; gerek Somuncu Baba ve gerekse Hacı Bayram-ı Velî'de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesine aykırı herhangi bir düşünce ve faaliyet görülmemiştir. Ayrıca ikisi de siyasetten uzak durmaya çalışmıştır.⁵¹ Hacı Bayram-ı Velî daha sonra Şiîleşen Safevî tarikatının çizgisinde olmadığı gibi kurduğu Bayramiyye Tarikatının Safevî tarikatıyla simgesel olarak dahi bir alakasının olmadığını ispat etmek üzere daha önce müridlerinin giydiği on iki dilimli tacı altı dilimli ak çuhaya çevirmiştir. Gölpınarlı, bir eserinde⁵² Bayramîlerin on iki terkli (dilimli) tacı ak çuhaya çevirmelerine Hacı Bayram-ı Velî'nin II. Murat ile görüşmesinden sonra mecbur kalışını; başka bir eserinde⁵³ de Erdebil sûfîlerine duyulan hoşnutsuzluğu sebep göstererek çelişkiye düşmektedir. Bu değerlendirmelerde çelişki olduğu gibi gerçeğe aykırılık ta söz konusudur. Çünkü Gölpınarlı Bayramîlerin on iki dilimli tacın Şeyh Haydar (v. 1488) tarafından bulunduğunu söylemektedir. Bu da tarihi olarak mümkün değildir. Çünkü Hacı Bayram-ı Velî, Şeyh Haydar'ın doğumundan tam 30 sene önce yani 1430 senesinde vefat etmiştir. On iki dilimli kızıl tac, temelde Şeyh Haydar'ın icat ettiği bir serpuş değildir. Şeyh Haydar sadece eski rengini devam ettirmekle beraber kendine göre taca yeni bir şekil vermiş ve müridlerini bu tacı giymeye mecbur bırakmıştır. Şeyh Haydar bu on iki dilimli kızıl taca yeni bir şekil verdiği için "Tac-ı Haydarî" denilmiştir.⁵⁴

Hacı Bayram-ı Velî'nin, şeyhi Somuncu Baba'dan giydiği on iki dilimli kızıl tarikat tacını II. Murat'la görüştüğten sonra altı dilimli ak çuhaya çevirmesi, kurduğu Bayramiyye tarikatının Erdebil sûfîleriyle hiçbir ilgisinin olmadığını ispat etmek içindir.⁵⁵ Böylece Bayramiyye'nin Safeviyye ile ilgisinin olmadığı vurgulanmak istenmiştir. Akşemseddin'e nisbet edilen Şemsiyye'de de

⁵¹ Akgündüz, Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*, İst. 1995, s. 46; Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Velî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1991, 187.

⁵² Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yay., İst. 1987, s. 175.

⁵³ Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yüz Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yayınevi, İst. 1969, ss. 237-38.

⁵⁴ Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu*, s. 86.

⁵⁵ Bayramoğlu-Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, V, 270.

tarikat Sünnî bir çizgiye oturtulmak gayesiyle Nakşbendî silsilesine bağlanmıştır. Benzer durum, tarikatlarını Şîîlik ve Safevîlik şâibesinden uzak tutmaya çalışan Melâmîler’de de görülür. Onlar da tarikatlarını Nakşbendiyye ile Halvetiyye’yi birleştiren bir tarikat olarak tanıtır. Melâmîyye ve Şemsîler’deki zikir uyumsuzluğu da bu tedbirli tutumdan kaynaklanır.⁵⁶

Sonuç

Safevî hanedanının elinde bulunan Erdebil Tekkesi şeyhlikten şahlığa, aynı zamanda Sünnîlik’ten Şîîliğe dönüşüm ve değişimi içinde barındıran bir süreçtir. Başlangıçta Sünnî bir tarikat iken daha sonra mutaassıp bir Şîî devletine dönüşümün en temel sebeplerinden birisinin siyasi nüfuz temini olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Sünnî çizgide faaliyetlerini devam ettiren ilk dönem Erdebil Tekkesi’nin şeyhleri seyyidlik ve Şîîlik iddialarında bulunmazken özellikle Şeyh Cüneyd ve ondan sonra gelen şeyhlerde çok ciddi Şîîlik ve seyyidlik vurgusu öne çıkmıştır. Bunu yaparken de ilk dönem Safevî şeyhleri hakkında bilgi veren kaynakları tahrif etmekten veya yok etmekten geri durmamışlardır.

Bayramîliğin Safevîlik ile olan ilgisi tarikat silsilelerinde Safevî şeyhlerinin bulunmasına dayanmaktadır. Çünkü Hacı Bayram-ı Velî’nin şeyhi Somuncu Baba, hilafeti Safevî şeyhlerinden almıştır. Büyük ihtimalle Somuncu Baba, hilafeti hiçbir şekilde Şîîlik iddiası bulunmayan Safevî şeyhlerinin ikincisi olan Sadreddîn Erdebilî’den almıştır. Bayramîlik’te Sünnîlik vurgusu yapılmış ve Bayramîler faaliyetlerini Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat çizgisinde sürdürmüşlerdir. Hatta Hacı Bayram-ı Velî’nin, kendilerinin Safevîlerle ve Şîîlikle bir alakalarının olmadığını ispat etmek üzere şeyhi Somuncu Baba’dan giydiği on iki dilimli kızıl tacı değiştirerek müridlerine altı dilimli ak çuhayı giydirmesi, Bayramîlerin mezhebî kimlik olarak daha sonra Şîîleşen Safevîlerle bir alakalarının olmadığını ve Sünnî çizgide olduklarını göstermektedir.

⁵⁶ Bayramoğlu-Azamat, “Bayramiyye”, *DİA*, 269-72.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*, İst. 1995.
- Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İst. 2001.
- Askerî, Abdurrahman, *Mir'âtü'l-İşk*, haz. İsmail E. Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayramı-Melamiliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'i*, Ank. TTK Yayınları, 2003.
- Babinger, Franz, "Safiyyüddîn", *İ.A.*, İst. 1980, X.
- Bayramoğlu, Fuat - Azamat, Nihat, "Bayramiyye", *DİA*, İst. 1995, V.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Velî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1991.
- Çelenk, Mehmet, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, (Doktora Tezi, Bursa 2005).
- Ekinci, Mustafa, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, (Doktora Tezi, Şanlıurfa-1997).
- Enisî, Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, haz. Ali İhsan Yurd-Mustafa S. Kaçalın, *Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri içinde*, İst. 1994.
- Erdebilî, Şeyh Safiyyüddîn, *Makâlât (Şeyh Safî Buyruğu)*, Mukaddime, haz. Sönmez Kutlu-Nizamettin Parlak, Horasan Yayınları, İst. 2008.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık*, Selçuk Yayınlar, Ank. 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yay., İst. 1987.
- _____, *Yüz Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yayınevi, İst. 1969.
- Hinz, Whalter, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefîk Bıyıklıoğlu, TTK Bas., Ank. 1992.
- İbn Haldun, *Kitabü'l-İber*, Mektebetü'l-Medrese, Beyrut 1951, V.
- Işın, Ekrem, "Bayramilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İst. 1994.
- Küçükdağ, Yusuf - Dedeyev, Bilal, "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Volume 2/6 Winter 2009.
- Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri I*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Yayınları, No: 888, İst. 1962, I.
- Müneccimbaşı, Derviş Dede Ahmed Efendi, *Sahâifu'l-Ahbâr*, Matbaa-i Amire, 1868, III.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Basımevi, Ank. 1999.
- eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *Divân*, haz. Abdurrahman el-Mustâvî, Daru'l-Marife, Beyrût 2005.
- Yazıcı, Tahsin, "Safevîler", *DİA*, İst. 1996, X.

BAYRAMİYYE VE EŞREFİYYE'DE HALVET

Khalwa in the Bayramiyya and Eshrafiyya



Dr.

MAHMUD ESAD ERKAYA

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf Anabilim Dalı

esaderkaya@hotmail.com

Özet

Bir tasavvufî eğitim metodu olarak halvet, başta Hacı Bayram-ı Velî olmak üzere Akşemseddin Eşrefoğlu Rûmî ve Yazıcıoğlu Muhammed Efendi gibi halifelerinin üzerinde önemle durdukları bir uygulamadır. Çoğu zaman, henüz müridin tarikata girişi esnasında başlayan halvet, tasavvufî eğitimin tüm aşamalarında önemini korumaktadır. Bu bağlamda Bayramî halvet geleneğini konu edinen bu çalışmada, öncelikle Bayramiyye tarikatının tasavvuf anlayışında halvetin yeri ve önemi hususu irdelenmektedir. Sonrasında ise Hacı Bayram-ı Velî'nin ve takipçilerinin halvette hangi usul ve şartlara riâyet etmiş oldukları ve başta Akşemseddin'in eserleri olmak üzere Himmet Efendi'nin halvetin şartlarına dair beyanları Bayramî gelenekteki halvet uygulamaları ışığında mü-talaa edilmektedir. Ayrıca çalışmada Bayramilik'teki halvet ile Hacı Bayram-ı Velî'nin halifelerinden Eşrefoğlu Rûmî'nin kurmuş olduğu ve esas itibarıyla Kadiriyye tarikatının bir kolu olan Eşrefiyye'deki halvet karşılaştırılarak ortak yönler tespit edilip Hacı Bayram-ı Velî'nin muhtemel halvet adabına dair genel bir çerçeve çizilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bayramiyye, Eşrefiyye, Halvet, Çilehâne, Halvet Adabı.

Abstract

Khalwa as a method of spiritual education is an application which focused on Hacı Bayram-i Velî and his khalifa such as Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumi and Yazıcıoğlu Muhammed Efendi. Khalwa in Bayramiyya often starts at the entrance of murid to the tariqa immediately. Furthermore khalwa, remains important application at all stages of spiritual education. This study deals with the place, importance and customs of khalwa in sufi thought of Bayramiyya. In this context firstly to be discussed importance khalwa in Hacı Bayram-i Velî and Bayrami orders. Then to be mentioned the principles and procedures of khalwa in Bayramiyya and Esh-

rafiyya. Lastly to be compared metot of khalwa in Bayramiyya with Eshrafiyya. Consequently the principles and procedures of khalwa in Hacı Bayram-ı Veli to be studied to determine.

Keywords: Bayramiyyah, Eshrafiyyah, Khalwa, Chillahana, Khalwa Customs.

Giriş

Halvet, bir şeyhin izni ve gözetimi altında çilehâne olarak adlandırılan mekânlarda gerçekleştirilen ve umumiyetle kırk gün süren mânevî eğitim uygulamasıdır. Halvethâne olarak da adlandırılan çilehâneler ise yalnızca bir kişinin ibadet edebileceği kadar dar ve loş hücrelerden oluşan halvet mekânlarıdır. Anadolu'nun hemen her köşesinde sûfilere ait halvethânelere rastlamak mümkündür. Hacı Bayram-ı Velî'nin (ö. 833/1430) çilehânesi de Ankara'nın mânevî yönü zikredildiğinde ilk akla gelen mekân olma özelliğine sahiptir. Hacı Bayram-ı Velî Camii'nin bodrum katında dört ayrı hücreden oluşan bu çilehâne, caminin günümüze orijinal hali ile ulaşan belki de tek bölümüdür.¹ Buradaki hücreler başta Hacı Bayram-ı Velî olmak üzere kendisinden sonra halvet uygulamasını yaşatacak olan halifeleri Akşemseddin (ö. 863/1459), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469) ve Yazıcıoğlu Muhammed'in (ö. 855/1451) adıyla anılmaktadır.² Hacı Bayram-ı Velî Camii'nde günümüze ulaşan böyle bir çilehânenin bulunması halvetin Bayramîlik'teki önemine dair bizlere ipuçları vermektedir. Buradan hareketle bildiride, Bayramiyye tarikatında halvetin yeri ve önemi hususu irdelenecek, ardından halvetin usûl ve şartlarına değinilecektir.

Halvetin Yeri ve Önemi

Bayramiyye'de halvetin ne denli önemli ve yaygın bir uygulama olduğunu anlamak için menâkıbnâmelere bakmak bile yeterli olacaktır. Nitekim Bayrâmî şeyhlerini konu edinen menâkıbnâmelere

¹ Bekir Eskici, "Ankara Hacı Bayram Camisi Onarımları Üzerine", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/10 (2014), s. 559.

² Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, çev. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2015, II, 443.

Hacı Bayram-ı Velî ve halifelerinin halvette yaşamış oldukları olayları konu edinen menkıbelerin çokluğu hemen dikkat çekmektedir. Ne var ki bu kaynaklarda yer alan rivâyetlerin gerçek vakıalarla ne ölçüde örtüştüğünü tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte anlatılan hadiselerden halvetin menkıbelere konu olacak şekilde toplumun bilincinde yer edinmiş, yaygın ve önemli bir uygulama olduğunu çıkarmak zor olmasa gerektir.

Biyografi ve menâkıb kaynaklarında verilen bilgiler incelendiğinde halvetin Bayramiyye'de daha tarikata giriş esnasında gündeme geldiği görülmektedir. Hacı Bayram-ı Velî, kendisine mürid olmak üzere gelen bazı kimseleri halvete alarak sıkı bir riyyâzet ve mücâhede sürecine tabi tutmaktadır. Nitekim Bayramiyye'nin Şemsiyye şubesinin şeyhlerini konu edinen bir menâkıbnâmede rivâyet edildiğine göre Hacı Bayram-ı Velî, gözlerinin açılması arzusu ile kendisine gelen yirmi bir âmâyı doğrudan halvete almaktadır.³ Aynı durum Hacı Bayram-ı Velî'nin halifelerinin uygulamalarında da görülmektedir. Nitekim Bayramiyye'nin Tennûriyye kolunun kurucusu İbrâhim Tennûrî'nin (ö. 887/1482) Akşemseddin'e intisabının ardından doğrudan halvete alınmış olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁴ Esas itibarıyla bu uygulamayı Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhi Hamîdüddin Aksarâyî'ye (ö. 815/1412) dayandırmak mümkündür. Zira Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) *Nefehâtü'l-üns* tercümesinin yazma nüshalarından birinde Hamîdüddin Aksarâyî'nin Hacı Bayram'ı, müridliğe kabulünün ardından halvete aldığı nakledilmektedir.⁵ Bu rivâyetten Hacı Bayram-ı Velî'nin müridlerini intisapları esnasında halvete alma uygulamasını Aksarâyî'de gördüğü şekliyle devam ettirmiş olabileceği anlaşılmaktadır.

Hacı Bayram-ı Velî, hilafet aldıktan sonra da halveti, tasavvufî eğitimde etkin bir şekilde kullanmış ve her fırsatta halvet çıkartmaya önem vermiştir. Öyle ki II. Murat tarafından tahkikat için

³ *Bayramiyye Tarikatı Menakıbı Hacı Bayram Veli ve Halifeleri*, haz. Zehra Hamarat, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 142-143.

⁴ Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, s. 800; Enîşi, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, s. 65; Mecdî, *Tercüme-i Şekaik-i numaniyye*, s. 248.

⁵ Lâmiî Çelebi, *Fütûhu'l-müşâhidin li-tervîhi kulûbi'l-mücâhidin*, vr. 436a, 436b.

çağırıldığı Edirne’de dahi halvete girdiği rivâyet edilmektedir. Hüseyin Vassâf’ın verdiği bilgiye göre Hacı Bayram-ı Velî, Edirne’de bulundukları esnada bugün Sabunî Mahallesinde yer alan Gülşenî Veli Dede dergâhında misafir olmuş ve burada minberin sağ tarafındaki mahalde erbaîn çıkartmıştır.⁶

Hacı Bayram-ı Velî’nin halvet ile yetiştirdiği pekçok müridi bulunmaktadır. Onun müridlerinden biri de kendisini meczûb ve abdal suretinde göstermeyi meslek edinmiş fakat hakikatte insan-ı kâmil olduğu ifade edilen ve İstanbul’un fethinde Akşemseddin ile birlikte yer almış olan Akbıyık Sultan’dır (ö. 860/1456). Akbıyık Sultan’ın, Hacı Bayram-ı Velî’den aldığı icazet ile halvet geleneğini devam ettirerek ömrünün sonlarını Bursa’da uzlet hayatı ile geçirdiği rivâyet edilmektedir.⁷

Ömrünün sonlarını halvet halinde geçiren mutasavvıflardan birisi de Hacı Bayram-ı Velî’nin diğer bir halifesi Yazıcıoğlu Muhammed’dir. Yazıcıoğlu Muhammed, son zamanlarını Gelibolu’daki çilehânesinde geçirmiş, öyle ki yedi sene boyunca ateşte pişmiş yemek yemeyerek devamlı zikrullah ile meşgul olmuştur. Yazıcıoğlu, *Muhammediyye* isimli eserini de bu çilehâne kaleme almıştır.⁸ Aynı yerde Hacı Bayram-ı Velî’nin diğer halifesi Yazıcıoğlu Ahmed’in (ö. 870/1466) de taş oyuyla ibadethanesinin bulunduğu rivayet edilmektedir.⁹

Hacı Bayram-ı Velî’nin halvet yaptırarak hilafet verdiği müridlerinden biri de Eşrefiyye tarikatının kendisine nisbet edildiği Eşrefoğlu Rûmî’dir. Eşrefoğlu Rûmî, Hacı Bayram-ı Velî’nin yanında on bir sene riyâzet ve mücâhede ile meşgul olduktan sonra¹⁰ yine Hacı Bayram-ı Velî’nin yönlendirmesi ile Abdülkadir Geylânî’nin (ö. 561/1165) dördüncü kuşak torunlarından olan Şeyh Hüseyin

⁶ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 436.

⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 464.

⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 459.

⁹ Yağlıkçıade, Ahmed Rifât Efendi, *Lügat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1300/1882, s. 191-192.

¹⁰ Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, Bel_Yz_K.000505; vr. 3a, 3b. Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *İznikli Eşrefoğlu Rûmî’nin Menâkıb-ı Eşref-i Rûmî Kuddise Sirru’l-Âli*, Matbaa-i Emiri, 1315, s. 6.

Hamevî'ye intisap etmiştir. Eşrefoğlu'nun, Hamevî'nin yanında girdiği halvet kaynaklarda detaylı bir şekilde yer almaktadır.¹¹

Bayrami Tasavvuf geleneğinde yaygın bir uygulama olduğu anlaşılan halvet, tasavvuf karşıtı akımların sert tenkidlerine de uğramış olmalı ki Hacı Bayram-ı Velî'nin halifelerinden Akşemseddin genel olarak tasavvufa ve özelde Bayramiyye tarikatına karşı tavrı alan kimselere cevap verme amacıyla kaleme aldığı *Def'u metâini's-sûfiyye* veyahut *er-Risâletü'n-nûriyye* olarak anılan eserinde halvetin meşruiyetine dair bazı deliller öne sürmüştür.¹² Hz. Peygamber'in Hira'da bir müddet inziva hayatı yaşaması,¹³ "Kim kırk sabah Allah'a karşı ihlâsını korursa hikmet çeşmeleri kalbinden diline akar." hadisi¹⁴ ve Hz. Mûsâ'nın Sina'daki kırk günlük ibadet süresi (A'râf, 7/142) Akşemseddin'in halvet hususunda dile getirdiği deliller arasındadır.¹⁵

Burada şu hususu da belirtmemiz gerekir ki Bayramiyye'de ömrün tamamını uzlet halinde geçirme gibi bir uygulama bulunmamaktadır. Zira şeyhi Hamîdüddin Aksarâyî'nin meşgale olarak ekin ekip ziraatle geçimini sağlamasını tavsiye etmesi üzerine çiftçilikle iştigal etmesi, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tamamen uzlet hali üzere hayatını sürdürmeyip halk ile birlikte yaşadığını göstermektedir.¹⁶ Ayrıca Hacı Bayram-ı Velî ve müridlerinin çarşı pazarda fakir ve muhtaçlar için zekât topladığı da bilinmektedir.¹⁷ Bu durum Hacı Bayram-ı Velî'nin toplum içerisinde yaşarken ancak sınırlı sürelerde halvete girdiğini ve müridlerini de bu minval

¹¹ Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 3b, 4a, 4b, 5a, 6b. Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri*, s. 24-29, 37; Nedim, *Menâkıb-ı Eşref-i Rûmî*, s. 7, 9, 10.

¹² Mehmed b. Hamza Akşemseddin, *er-Risâletü'n-nûriyye*, haz. M. Zahit Başer, Metin Çelik, Ark, İstanbul, 2015, s. 63; Ali Hamzaoglu, "Kâşifu'l-Muşkilât", *Akşemseddin Hayatı – Eserleri*, haz. Ali İhsan Yurt, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 205.

¹³ Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1, no. 3; Müslim, *İmân*, 252, no. 403.

¹⁴ (مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَتَابِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ) Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Sélâme 'b. Ca'fer, *Müşnedü's-şihâb*, thk. Hâmdi Abdülmecid Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 466.

¹⁵ Akşemseddin, *er-Risâletü'n-nûriyye*, s. 102; Hamzaoglu, "Kâşifu'l-Muşkilât", s. 245.

¹⁶ Nihat, Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, İstanbul, 1996, XIV, s. 444.

¹⁷ Enisî, Emir Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, haz. Bilal Aktan, Mustafa Güneş, H Yayınları, İstanbul, 2011, s. 39; Mecdî, *Tercüme-i Şekaik-i numaniyye*, s. 240; Azamat, "Hacı Bayram-ı Velî", s. 444.

üzere yetiştirdiğini göstermektedir. Zira Bayrâmîyye'nin, Halvetiyye ve Nakşibendiyye temelli bir tarikat olması, mensuplarının halvetin yanında Nakşibendilikteki "halvet der encümen" prensibine de önem vermeleri sonucunu doğurmuştur. "Halvet der encümen" prensibi Bayramiyye'de de özellikle Ömer Sikkînî'nin (ö. 880/1475) kurduğu mânevî halleri gizleyerek şöhretten kaçınma temel ilkesinin hâkim olduğu¹⁸ Bayramî-Melâmî kolunda aşikâr bir şekilde tezahür etmiştir.¹⁹ Aynı şekilde Bayramiyye'nin kollarından olduğu kabul edilen ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) kurmuş olduğu Celvetiyye tarikatı da halvetten çıkıp topluma karışmayı ifâde eden celveti, halvetten daha üst bir mer-tebe olarak görmüştür.²⁰ Fakat bununla birlikte Celvetîlerin aynı zamanda Halvetî olmaları hasebiyle²¹ halvetten tamamıyla uzak durmayıp tasavvufî eğitimin celvetten önceki aşamasında halvet ile meşgul olduklarını da belirtmemiz gerekmektedir.

Halvet Usûlü

Hacı Bayram-ı Velî'nin halvet usulü ile ilgili olarak elimize ulaşan kısa bir bilgi mevcuttur. Enîsî'nin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*'de bildirdiğine göre Akşemseddin bir kitabın arkasına kendi el yazısıyla Hacı Bayram-ı Velî'nin irşâd usulüne dair bazı notlar almıştır. Bunlardan bir kısmı halvetin ilk dört gecesinde yapılacak ibadetleri içermektedir. Akşemseddin'in bildirdiğine göre, ilk gece, bin adet salevât ve bin adet kelime-i tevhid (lâ ilâhe illallah) zikrinin ardından iki rekât hâcet namazı kılınarak Hz. Peygamber'in şefâati dilenir. İkinci gece, bin adet İhlâs sûresi ve bin adet kelime-i tevhid okunduktan sonra iki rekât *hâcet-i didâr* (görme/görüşme

¹⁸ Lâ'lizâde Abdülbâki, *Sergüzeşt (Aşka ve Âşıklara Dair Melâmî Büyüklere)*, haz. Tahir Hafızalioğlu, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 71; Askerî, *Mir'âtü'l-ışık*, s. 24, 25.

¹⁹ Nakşibendiyye ve Melâmîyye ilişkisi için bkz. Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 376 vd.

²⁰ Bursevî, İsmail Hakkı, "Kitâbu's-silsile'ti'l-Celvetiyye", *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitabu's-silsile'ti'l-Celvetiyye'si*, İlyas Efendi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994, s. 95.

²¹ Hüdâyî, Aziz Mahmûd, "Ecvibe-i Mutasavvifâne", haz. Adalet Çakır, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Ecvibe-i Mutasavvifâne'si ve Celvetiyye Tarikatının Bazı Esasları" içerisinde, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 68, Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yay., İstanbul, 1999, s. 234.

dileği) namazı kılınır. Üçüncü gece, bin adet Felak sûresi ve bin adet kelime-i tevhid okunduktan sonra iki rekât *hâcet-i ref'u'l-hicâb* (perdenin kalkması dileği) namazı kılınır. Dördüncü gece, bin adet Nâs sûresi ve bin adet kelime-i tevhid okuduktan sonra iki rekât *hâcet-i ref'u'l-hicâb* namazı kılınır. Bunların dışında tehec-cüd, on rekât namaz, Elif-lam-mim, Vakıa, Tebâreke ve Amme sûrelerini okumak, lâ ilâhe illallah zikri, Allahu Teâlâ'nın kudretini tefekkür etmek Hacı Bayram-ı Velî'nin tarikatının ritüelleri arasında sayılmaktadır.²² Bu bilgilerden Hacı Bayram-ı Velî'nin halvetinin salevât, kelime-i tevhîd ve namaz gibi ibadetleri kapsayan bir mânevî eğitimi içerdiği anlaşılmaktaysa da bunların ötesinde bir malumata ulaşamamaktadır. Dolayısıyla Bayramiyye'nin halvet usulünü tespit için daha sonraki meşayihin eserlerine bakılması icap etmektedir.

Bayramiyye'nin tarikat adabına dair yazılan kitaplar incelendiğinde halvetin uygulanışına ve şartlarına dair çok sınırlı bilgiler yer aldığı görülmektedir. Bu kaynaklardan Bayrâmiyye meşayihinden Bolulu Himmet Efendi'nin (ö. 1095/1684) *Tarikatnamesi* bizlere önemli bilgiler vermektedir. Himmet Efendi, bu eserde halvetin sekiz şartı olduğundan bahsetmekte ve bunlardan herhangi birisine riayet edilmemesi halinde halvette harcanan çabanın zayı olacağını belirtmektedir. Bu şartlar şöyledir:

1. Halvet (yalnızlık)
2. Savm (oruç)
3. Devamlı abdestli olma
4. Samt (susma)
5. Daima zikir halinde bulunma
6. Nefy-i hâtır (mâsivâyı düşünmeme)
7. Kalbi şeyhe bağlama (rabıta)
8. Meşayih ve Hakk'a itirazı terk etme.²³

Himmet Efendi'nin halvete dair saydığı bu şartları, Necmeddin

²² Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, s. 62. Harîrizâde, Muhammed Kemâleddin, *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyânî Selâsili't-Tarâik*, I-III, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, no: 430-433, I, 174a.

²³ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih -Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazmaları, Mustafa Con A 84/IV, vr. 45a.

Kübrâ (ö. 618/1221), Azîz Nesefî (ö. 686/1287) ve İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) gibi bazı mutasavvıflar Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfetmektedir.²⁴ Bilebildiğimiz kadarıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin eserlerinde söz konusu şartlar yer almasa da Hacı Bayram-ı Velî öncesinde mutasavvıfların bu ilkelerden bahsetmiş olmaları, Hacı Bayram-ı Velî döneminde artık sistemleşmiş bir halvet uygulamasından söz edilebileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Himmet Efendi, eserinde bu şartların dışında da halvetin usulüne dair önemli bilgiler vermektedir. Onun usul konusunda verdiği malumat, Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-nüfûs*'ta halvet ve usûlüne dair verdiği bilgilerle büyük oranda örtüşmektedir. Bunun iki önemli sebebinden bahsedilebilir. Öncelikle zikir şekli ve yapılan ibadetlerde bazı değişiklikler olabilmekle birlikte halvetin şartları ve usulüne dair genel ilkeler tüm tarikatlarda benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla Eşrefiyye'de uygulanan halvet ile Bayramilik'teki halvet usulü arasında ortak yönlerin fazla olması doğal karşılanmalıdır. İkinci olarak Eşrefoğlu'nun, Hacı Bayram-ı Velî'nin yanında uzun yıllar kalmış olması dolayısıyla şeyhinden edindiği birikimi kendi tarikatında da devam ettirmiş olması mümkündür. Nitekim Eşrefoğlu, "On yedi şeyhe yetiştim. Her birine hizmet eyledim. İçinde heman dördü şeyh-i kâmil idi. Dördün biri Hacı Bayram-ı Velî, biri Şeyh Hüseyin Hamevî, biri Akşemseddin Hazretleri ve biri Emir Sultan Hazretleri *kaddesallahu esrârehüm*." buyurarak Hacı Bayram-ı Velî'nin kendi nezdindeki değerini ifade etmektedir.²⁵

Halvet ile ilgili kurallarının benzerlik arz etmesi sebebiyle halvet usûl ve erkânına dair yapacağımız tespitlerde bu iki tarikatın uygulamalarındaki ortak yönlere işaretlerde bulunarak genel bir çerçeve çizmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Halvete girecek kişinin hücreğine girmeden önce yapacağı bazı hazırlıklar bulunmaktadır. Bu hazırlıkların başında üzerinde kul

²⁴ Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, S. 36, s. 206 vd.

²⁵ Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, vr. 5a; Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Menâkıbeleri*, s. 29.

hakkı kalmaması için başta aile efradı olmak üzere çevresindeki insanlarla helalleşmesi gerekmektedir.²⁶ Mürid, insanlarla helalleşmesinin ardından dünyaya karşı beslediği tüm duyguları ve ona olan bağlılığını bir kenara bırakmalıdır. Halvethâne, kabir gibi mütalaa edilmeli, halvete giren mürid ise artık ölmüş olduğunu düşünmeli, böylece dünyaya dair umudunu tüketip her türlü irtibatını kopartmalıdır.²⁷ Bunun için mürid halvete girerken üzerinde para gibi değerli hiçbir eşyayı bırakmamalı, gönlünden maaş, aile ve evlatlarına dair her türlü kaygı ve düşünceyi çıkartmaya gayret etmelidir.²⁸ Halvete girerken her türlü riya ve gösteriş duygusundan arınmak için müridin halvette olduğu sürece, dışarıdakilerin, kendisinin şerrinden emin olacağını düşünmesi gerekli görülmüştür.²⁹

Müridin halvet öncesinde yapması gereken önemli hususlardan biri de şeyhinden izin almasıdır. Nitekim sûfilere göre şeyhin izni olmaksızın halvete girilmesi durumunda şeytan müride musallat olmakta ve onu birtakım hayal, vesvese ve bozuk düşüncelerle etkisi altında bırakarak doğru yoldan saptırmaktadır. Bundan dolayı şeyhsiz halvet yasaklanmıştır.³⁰ Öte yandan müridleri halvete alma yetkisi de şeyh tarafından halifelere verilebilmektedir. İcazeti olmayan kimselerin başkalarını halvete alması ise uygun görülmemektedir.³¹

Kaynaklarda halvete girilecek özel mekânlar olan halvethânelerin özelliklerden de bahsedilmektedir. Eşrefoğlu'na göre çilehâne, içerisinde yalnızca bir kişinin namaz kılabilceği kadar dar olmalıdır. Halvet hücresinin yüksekliği, ayakta durulduğunda tavana bir karıştan az bir mesafe kalacak kadar alçak olmalıdır. Hücre, ılık girmeyecek şekilde karanlık, yel esmeyecek şekilde korunaklı

²⁶ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, Bosnevî el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1874, s. 338; Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45a.

²⁷ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45a; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 339.

²⁸ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45a.

²⁹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 222.

³⁰ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 338; Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE_Yz_0389, vr. 15a.

³¹ Yüsuf Hakiki, *Tasavvuf Risalesi*, haz. Ali Çavuşoğlu, Akçağ, Ankara, 2004, s. 41.

olmalıdır. Hücrenin girişi perde ile kaplı olmalıdır. Huşûnun bozulmaması için mümkün olduğunca تنها bir yerde olmalıdır.³²

Hacı Bayram-ı Velî Camii'nin bodrum katında yer alan çilehânesi incelendiğinde; buradaki üç hücrenin ancak bir kişinin namaz kılabilceği genişliğe sahip, dördüncü hücrenin ise diğerlerine nazaran daha geniş belki dört kişinin namaz kılıp toplu halde ibadet etmelerine imkân verebilecek bir genişlikte olduğu görülmektedir. Bu ölçüler göz önünde bulundurulduğunda Hacı Bayram-ı Velî'nin çilehânesinin Eşrefoğlu'nun tarif ettiği halvet hücresi ile uyumlu niteliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Himmet Efendi'ye göre halvetin süresi ise müridin içinde bulunduğu durum ve şartlara göre üç, yedi, on ve kırk gün gibi farklı şekillerde olabilmektedir.³³

Halvette devamlı abdestli durmak ve abdest alma imkânı bulunmayan anlarda dahi teyemmümlü bulunmak esastır.³⁴ Bundan dolayı halvete girecek kişi öncelikle abdest almalıdır. İmkânı varsa gusül alması daha makbuldür.³⁵

Halvetteyken vakit namazların cemaatle kılınmasına da önem verilmektedir. Bunun için halvete girilen mekânda beş vakit cemaatle namaz kılınabilmesi gereklidir. Bunun mümkün olmadığı durumlarda çilehâne dışına çıkılabilir. Özellikle cuma ve bayram namazlarına katılmak için camiye gidilir. Fakat namaz kılındıktan sonra tesbih ve dua beklenilmeksizin camiden çıkılması, oyalanmadan hemen halvethâneye dönülmesi gerekir. Dışarı çıkarken gözün etrafa meyletmemesi için bir nesne ile başın örtülmesi tavsiye edilmektedir.³⁶

Halvette gündüzleri oruçlu geçirmek de önemli bir kaidedir.³⁷ Oruç haricinde iftarlarda ve sair zamanlarda ise yiyeceklere dikkat edilmesi ve mümkün olduğunca az yenilmesi esastır. Halvette kişiyi aciz bırakacak kadar az veya kişide ağırlık hissi uyandırarak

³² Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 338.

³³ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 67a.

³⁴ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45a; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 338.

³⁵ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 338.

³⁶ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45b, 46a; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 337.

³⁷ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45a.

uykuya sebep olacak kadar çok miktarda yemek uygun görülmemektedir. Nefsin hoşuna gidecek yiyeceklerden kaçınılması Hacı Bayram-ı Velî ve müridlerinin önemli bir uygulamasıdır. Bu sebebe binaen olmalı ki Himmet Efendi'nin belirttiği ne göre halvette suyun dahi doğrudan içilmesi yasaklanmıştır. Üç günden fazla süren halvetlerde, üç gecede bir dervişlere şerbet verilebilmektedir.³⁸ Eşrefoğlu Rûmî'ye göre ise halvette kaç günde bir ve ne miktarda yemek yenileceği halvete girecek kişinin mizacına göre ayarlanmaktadır. Bu bakımdan mürşidin halvete girecek müridlerinin tabiatlarını bilmesi önemlidir. Dolayısıyla müridin şeyhine tam anlamıyla teslim olması şart görülmüştür.³⁹

Halvette mümkün olduğunca az yemek prensibinin amaçlarından biri de uykuyu önlemektir. Nitekim halvette bulunduğu esnada vakti uyku ile geçirmemek önemli bir ilkedir. Uyku ağır bastığında dahi ancak oturarak uyumak, uyurken yahut uyanık olunduğu sürece hiçbir surette sırtın duvara yaslanmaması gerekmektedir.⁴⁰

Mürid, halvette olduğu sürece dilini ve gönlünü sürekli Allah'ın zikri ile meşgul etmeli ve Allah'ın daima yanında olduğunu düşünmelidir.⁴¹ Diliyle boş söz söylemediği gibi, gönlü ile de masivâyı düşünmemelidir. Vaktini mümkün olduğunca halvette olanlar yahut dışarıdaki kimseler ile konuşmadan geçirmelidir.⁴²

Müridin içine doğan mâsivâyâ dair duygu ve düşünceleri (havâtır) zihninden çıkarması halvetin sıhhati için önemli bir husustur. Nitekim şeytan, tek başına olan müridi birtakım hayal, vesvese ve bozuk düşüncelerle etkisi altında bırakabilir. Bu durum Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müridlerinden Akbıyık Sultan'ın halveti ile ilgili aktarılan menkıbede açıkça görülmektedir. Akbıyık'ın halvet esnasında mal ve servet arzusunu aklından ve gönlünden çıkartamadığı için Hacı Bayram-ı Velî'nin onu, "Evlâdım

³⁸ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45b, 67b.

³⁹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 341.

⁴⁰ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme* (Divançe-i İlahiyyat), Koç University Manuscript Collection, vr. 12b; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 340.

⁴¹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 339.

⁴² Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45b, 46a; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 339.

mâdem ki dünyadan geçemiyorsun, bizi terk et, sana izin, benimle münâsebetin munkatıdır.” diyerek huzurundan uzaklaştırdığı rivâyet edilmektedir. Sonrasında ise mal ve serveti gittikçe artmış, Bursa’da fakir ve miskinleri yedirip içirerek etrafına ikramlarda bulunmuştur. Bilahare şeyhinin kabulü ile sülûkunu tamamlamış olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁴³

Eşrefoğlu Rûmî’ye göre halvette yalnızca farz ve sünnet namazlar kılınmalı, bunların haricinde nafile namaz ile meşgul olunmamalıdır. Zira zikrullah ile meşgul olmak nafile namazdan daha faziletlidir. Çünkü namaz insanı zahirî kötülüklerden alıkoyar. Zikrullah ise kişiyi bâtinî düşmanlara karşı da korur. Halvette de zâhir kötülüklerden ziyade bâtinî anlamda kişiyi tehdit eden unsurların musallat olması söz konusudur. Dolayısıyla halvette kişinin gönlünü muhafaza etmesi ancak zikrullah ile mümkün olabilir. Yine Eşrefoğlu Rûmî’ye göre halvet esnasında el ile tesbih çekilmez, lâ ilâhe illallah zikri yapılırken dil kımıldatılmaz. Kur’ân ise yalnızca namazda iken okunur. Fakat bu esnada da yine Kur’ân’ın mânâsı ile meşgul olunmaz.⁴⁴

Halvette dil ile Allah’ı zikrederken bir taraftan da gönlün şeyhe bağlanması (rabıta) esastır.⁴⁵ Zikir esnasında herhangi bir nesneye takılıp kişiyi oyalamaması için gözler yumulur. Buna mukabil basiret gözüyle şeyhin suretine teveccüh edilir. Şeyhin sureti hayal edilerek daima hatırdâ tutulur. Böylece şeyhin gönlünden müridin gönlüne bir feyiz akışı olacak, şeyhin hali müride sirayet edecektir.⁴⁶

Halvette tüm vaktini Allah’ın zikri ile ihlâslı bir şekilde geçiren müridin mükâşefât ve vâkıâta şahit olması muhtemeldir. Mutavassıflara göre mürid halvette elde ettiği mükâşefât neticesinde tarıfsız zevkler tatmaktadır. Öyle ki Akşemseddin bu zevklere vakıf olması durumunda sultanlığı bırakır endişesiyle Fatih Sultan Mehmed’i halvete almak istememiştir.⁴⁷ Öte yandan Himmet

⁴³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 464.

⁴⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-nüfûs*, s. 340.

⁴⁵ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45a; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-nüfûs*, s. 339.

⁴⁶ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-nüfûs*, s. 339.

⁴⁷ Mecdî, *Tercüme-i Şekâik-i numaniyye*, s. 243; Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, s. 52.

Efendi'ye göre mürid halvete vâridât, keşif ve kerâmet elde etme gayesi ile girmemeli, halvet ve zikir esnasında üzerinde oluşan kabz, bast, keşf vs. hallere aldırış etmemeli ve yalnızca Allahu Teâlâ'nın rızasını talep etmelidir.⁴⁸ Eşrefoğlu'na göre müridin kendisine feyz-i ilâhîden her ne zâhir olursa şeyhine bildirmesi, ona göre hareket etmesi icab etmektedir. Nitekim karşılaşmış olduğu hal ve düşüncelerin rahmânî mi yoksa şeytânî mi olduğunu kavramada şeyhin önemli bir fonksiyonu olacaktır. Bu sebeple halvet ve zikirlerin şeyhin gözetimi altında yapılması üzerinde durulan önemli bir husustur. Bu tecrübelerin şeyhten başkasına anlatılması ise uygun görülmemektedir.⁴⁹

Sonuç

Halvetin uygulanma esasları ve şartlarına dair kaynaklarda yer alan bilgiler Bayramiyye ve Eşrefiyye'de büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Asıl itibarıyla halvet usulüne dair bu ilke ve esasların diğer tarikatlarda da uygulanmış olması muhtemeldir. Şu durumda, her ne kadar ayrıntılarda bazı farklılıklar bulunsa da Hacı Bayram-ı Velî'nin halvet usulünün genel hatlarıyla kendisinden sonra Himmet Efendi ve Eşrefoğlu Rûmî'nin dile getirdiği usûl ile büyük oranda uyum arz ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Hacı Bayram-ı Velî'nin belirli usûl ve kaideleri olan sistemleşmiş ve yaygınlık kazanmış bir halvet uygulamasının var olduğu ve kendisinden sonra da Bayrami meşayih tarafından yaşıatılmış olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynaklar

- Akşemseddin, Mehmed b. Hamza, *er-Risâletü'n-nûriyye*, haz. M. Zahit Başer, Metin Çelik, Ark, İstanbul, 20015.
- Askerî, Abdurrahman, "Mir'âtü'l-ışk", *XV-XVI. Asır Bayramı Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-ışk'ı*, haz. İsmail E. Erünsal, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003.

⁴⁸ Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, vr. 45a.

⁴⁹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 339, 349.

- Azamat, Nihat, “Hacı Bayrâm-ı Velî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, İstanbul, 1996, XIV, 442-447.
- Bayramiye Tarikatı Menakıbı Hacı Bayram Veli ve Halifeleri, haz. Zehra Hamarat, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme(Divânçe-i İlahiyyat)*, Koç University Manuscript Collection.
- Bolulu Himmet Efendi, *Tarikatnâme*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih -Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazmaları, Mustafa Con A 84/IV.
- Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri*, haz. Mustafa Güneş, Sahaflar, İstanbul, 2006.
- Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, Bel_Yz_K.000505.
- Bursevî, İsmail Hakkı, “Kitâbu’s-silsileti’l-Celvetiyye”, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitabu's-silsileti'l-Celvetiyye'si*, İlyas Efendi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994.
- Enîsî, Emir Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, haz. Bilal Aktan, Mustafa Güneş, H Yayınları, İstanbul, 2011.
- Eskici,Bekir, “Ankara Hacı Bayram Camisi Onarımları Üzerine”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/10 (2014), 557-576.
- Eşrefoğlu Rûmî, Abdullah, *Müzekki'n-nüfûs*, Bosnevî el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1874.
- Eşrefoğlu Rûmî, Abdullah, *Tarikatnâme*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE_Yz_0389.
- Süleyman Gökbulut, “Cüneyd’in Sekiz Şartı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, S. 36, 204.
- Hamzaoglu, Ali, “Kâşifu’l-Muşkilât”, *Akşemseddin Hayatı – Eserleri*, haz. Ali İhsan Yurt, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, 205 – 294.
- Harîrîzâde, Muhammed Kemâleddîn, *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Beyânî Selâsili't-Tarâik*, I-III, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, no: 430- 433.
- Hasan Kamil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yay., İstanbul, 1999.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd, “Ecvibe-i Mutasavvifâne”, haz. Adalet Çakır, “Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Ecvibe-i Mutasavvifâne'si ve Celvetiyye Tarikatının Bazı Esasları” içerisinde, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 66-71.

- Kudâi, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü's-şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- Lâ'lizâde, Abdülbâki, *Sergüzeşt (Aşka ve Âşıklara Dair Melâmî Büyüklere)*, haz. Tahir Hafızlıoğlu, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.
- Lâmî Çelebi, *Fütûhu'l-müşâhidin li-tervîhi kulûbi'l-mücâhidin*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, no: 1295, vr. 436a, 436b.
- Mecdî, Mehmed, *Tercüme-i Şekaik-i numaniyye (Hadaikü's-Şekaik)*, Dârü't-tibâati'l-âmiri, İstanbul, 1269.
- Nedim, Hayrullah, *Menâkıb-ı Eşref-i RûmîKuddise Sırru'l-Âlî*, Matbaa-i Emiri, 1315.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, çev. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, I-V, Kitabevi, İstanbul, 2015.
- Yağlıkçızade, Ahmed Rifat Efendi, *Lügat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*, I-VII, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1300/1882.
- Yûsuf Hakîkî, *Tasavvuf Risalesi*, haz. Ali Çavuşoğlu, Akçağ, Ankara, 2004.

